HILGE LANDWEER,
ISABELLA MARCIŃSKI (HG.)

DEM ERLEBEN AUF DER SPUR

FEMINISMUS UND DIE PHILOSOPHIE DES LEIBES

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839436364 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hilge Landweer, Isabella Marcinski (Hg.)
Dem Erleben auf der Spur

Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hilge Landweer, Isabella Marcinski (Hg.)

Dem Erleben auf der Spur

Feminismus und die Philosophie des Leibes

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld
© Hilge Landweer, Isabella Marcinski (Hg.)

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: Nina Trcka
Print-ISBN 978-3-8376-3639-0
PDF-ISBN 978-3-8394-3639-4
https://doi.org/10.14361/9783839436394
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Feministische Phänomenologie: Leib und Erfahrung
Hilge Landweer/Isabella Marcinski | 7

I. Phänomenologische Analysen des leiblichen Erlebens

Vom Berührtwerden. Schwangerschaft als paradoxes Paradigma
Tanja Staehler | 27

Body Shame and Female Experience
Luna Dolezal | 45

Leibliche Resonanz im Geburtsgeschehen
Sabine Dörpinghaus | 69

Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen
Ute Gahlings | 91

Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen
Robert Gugutzer | 113

II. Verletzbarkeit, Gewalt und Dominanz als Geschlechterkonstruktionen

The Flight from Vulnerability
Debra Bergoffen | 137

Sexual Violence: Framing the Concepts of Victim and Vulnerability
Robin May Schott | 153

Auf Ungerechtigkeit antworten. Einsatzorte politischen Wahrnehmens
Christina Schües | 175

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Männlichkeit: Eine begriffliche Annäherung in phänomenologischer Perspektive
Íngrid Vendrell Ferran | 197

III. Kritische Erweiterungen der Phänomenologie

A Phenomenology of Gender
Johanna Oksala | 219

Normale und normalisierte Erfahrung. Das Ineinander von Diskurs und Erfahrung
Maren Wehrle | 235

Zur Sozialität von Essstörungen. Phänomenologische Perspektiven in der Philosophie der Psychiatrie
Isabella Marcinski | 257

Die Kraft des Zorns. Sara Ahmeds aktivistische Post-Phänomenologie
Jan Slaby | 279

A Phenomenology of Racialized Lateness
Alia Al-Saji | 303

Drucknachweise | 319

Autorinnen und Autoren | 321

Danksagung | 327

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feministische Phänomenologie: Leib und Erfahrung

HILGE LANDWEER UND ISABELLA MARCINSKI

Es ist kaum zu übersehen: In den letzten Jahren hat die Phänomenologie einen deutlichen Aufschwung genommen, wie an der Zunahme von Tagungen zu klassischen phänomenologischen Themen und der Herausgabe entsprechender Werke und Reihen in etablierten Verlagen deutlich wird.[1] Dieser Aufwind ist nicht zuletzt den neueren Verbindungen der Phänomenologie mit empirischen Forschungen und feministischen Fragestellungen zu verdanken. Er zeigt sich in der Etablierung neuer explizit phänomenologischer Forschungsbereiche etwa in der Medizin, in der Philosophie der Psychiatrie und den *Critical Race Studies*. Auch in feministischen Kontexten entwickelt sich in den letzten Jahren eine rege, sich

1 Hier wären beispielsweise die Reihe *Neue Phänomenologie* im Alber Verlag, *Phaenomenologica* und *Contributions To Phenomenology* im Springer Verlag, *Routledge Research in Phenomenology* sowie *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* bei der Northwestern University Press zu nennen. – Zudem sind in den letzten Jahren etliche Handbücher erschienen: Drummond, John J./Embree, Lester (Hg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht 2002; Luft, Sebastian/Overgaard, Søren (Hg.): *The Routledge Companion to Phenomenology*, London 2012; Zahavi, Dan (Hg.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford 2012; Gallagher, Shaun/Schmicking, Daniel (Hg.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht 2014; Szanto, Thomas/Moran, Dermot (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, New York 2015; Szanto, Thomas/Landweer, Hilge (Hg.), *Handbook on Phenomenology of Emotions*, erscheint bei Routledge London 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

explizit phänomenologisch verstehende Publikationstätigkeit.[2] Dass die *feministische* Theorie sich neuerdings vermehrt der Phänomenologie zuwendet, hängt u.a. damit zusammen, dass ihr zentrales Thema von Beginn an die Erfahrung war, die aber im Rahmen der sie in den letzten beiden Jahrzehnten dominierenden poststrukturalistischen Ansätze kaum thematisierbar ist, wird sie dort doch allenfalls als Epiphänomen von Diskursen und Machtkonstellationen behandelt. Zwar war der Körper von Anfang an ein zentrales Thema feministischer UND poststrukturalistischer Theorie, für seinen Eigensinn und das subjektive Erleben schien jedoch kein passender theoretischer Rahmen zur Verfügung zu stehen.

Die Phänomenologie dagegen sieht das menschliche In-der-Welt-sein ausdrücklich im leiblichen Erleben verankert; der Leib ist die Voraussetzung dafür, dass Erfahrungen gemacht werden können. Die phänomenologische Unterscheidung von Körper und Leib ermöglicht eine differenziertere Auseinandersetzung mit Fragen der Körperlichkeit und der Erfahrung, die über das Verständnis des Körpers als Materie oder als bloßer Bestandteil von Diskursen hinausgeht. Bereits Husserl unterscheidet der Sache nach zwischen Leib und Körper, eine Differenzierung, die in unterschiedlichen phänomenologischen Schulen weiterentwickelt und jeweils etwas anders akzentuiert wird, etwa von *Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels, Hermann Schmitz* und anderen. Ob der Ausdruck „Körper" allgemein ein physikalisches Objekt, etwas Totes oder Lebendiges bezeichnet, ob er den „eigenen" oder einen „anderer" Körper meint: Jedenfalls aber handelt es sich um ein sicht-, mess- und manipulierbares Objekt im dreidimensionalen Raum, etwas, das von außen, aus der Perspektive einer dritten Person, wahrgenommen werden kann. Dagegen bezieht sich die Phänomenologie mit dem Ausdruck „Leib" auf das je eigene Spüren, das als grundlegendes Medium des menschlichen Weltverhältnisses angesehen wird; leiblich ist das Erleben von Körper und Welt und damit der subjektive Zugang zu ihr (Erste-Person-Perspektive). Für alle phänomenologischen Schulen ist der Leib ein zentraler Begriff, von dem aus die Philosophie und ihre praktische Re-

2 Vgl. z.B. die verdienstvollen Bände von Silvia Stoller und anderen: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 1997; Stoller, Silvia/Vasterling, Veronica/Fisher, Linda (Hg.): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Würzburg 2005. – Außerdem: Fisher, Linda/Embree, Lester (Hg.): *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000; Schott, Robin May/Heinämaa, Sara/Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): *Birth, Death, and Femininity. Philosophies of Embodiment*, Bloomington 2010; Käll, Lisa Folkmarson/Zeiler, Kristin (Hg.): *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014; Lee, Emily (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014; Staudigl, Michael: *Phänomenologie der Gewalt*, Cham/Heidelberg 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

levanz neu bestimmt werden. Denn es ist der Leib, der als Mittel der Orientierung in der Welt Erfahrung allererst ermöglicht.

Die aktuelle Konjunktur der Phänomenologie ist u.a. darin begründet, dass sie sich nicht mehr ausschließlich an die Philosophie adressiert, sondern ihr reichhaltiges Vokabular zur Beschreibung leiblicher Erfahrung anhand empirischer Forschungen überprüft, für verschiedene Disziplinen nutzbar macht und praktisch und theoretisch weiterentwickelt. Nicht zuletzt durch diesen Bezug erhält die Arbeit an konkreten Phänomenen ein größeres Gewicht als zuvor, aber auch die Auseinandersetzung mit den phänomenologischen ‚Klassikern' ist stärker an Phänomenbeschreibungen, weniger an ‚reiner' Theorie orientiert als bisher. Hinter diesem ausgeprägten Sachbezug treten die Unterschiede phänomenologischer Schulen zurück, und es eröffnet sich ein neues gemeinsames Forschungsfeld, das sich in interdisziplinären Forschungen bewährt und neue Perspektiven ermöglicht.

Dabei wird insbesondere innerhalb der feministischen Phänomenologie die Frage diskutiert, in welcher Weise der Kulturabhängigkeit der Sprache, mithilfe derer das leibliche Erleben beschrieben wird, Rechnung getragen werden kann.[3] Auf diese Weise werden gesellschaftliche Machtverhältnisse, Normen und Diskurse in die Untersuchungen mit einbezogen, was in der klassischen Phänomenologie kaum der Fall war. Wie aber kann die phänomenologische Beschreibung mit der Thematisierung der grundlegenden Abhängigkeit der Erfahrung von Diskursen, Normen, Strukturen und Praktiken methodologisch kohärent verbunden werden? Leiberfahrungen sind offensichtlich nicht begrifflich adäquat zu beschreiben, wenn die Unterscheidung von Leib, Körper und Sozialität als unüberwindbare, womöglich ontologische Trennung behandelt wird, in der die einzelnen Seiten der jeweils dual konstruierten Begriffe – Leib und Körper; natürlicher Körper und Kultur – nicht mehr aufeinander Einfluss nehmen können.

Die Verbindung feministischer Theorie mit der Phänomenologie liegt aber nicht nur nahe, weil beide, wie skizziert, von einer Zentralität des Körpers und der Erfahrung ausgehen. Zudem hinterfragen sie die Selbstverständlichkeit unserer alltäglichen Erfahrung und verweisen auf die unreflektierten Voraussetzungen, die hier implizit wirksam sind. Beide gehen – und dies wäre die dritte Gemeinsamkeit – von einem Subjekt aus, das immer schon verkörpert ist und sich in einer sozialen Welt befindet. Es ist also ein situiertes, abhängiges und verletzliches Subjekt, das den Ausgangspunkt sowohl der Phänomenologie als auch der feministischen Theorie bildet.

3 Diese Frage wird auch in anderen, nicht- (explizit) feministischen Kontexten diskutiert. Vgl. z.B. Eberlein, Undine (Hg.): *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen – Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*, Bielefeld 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwar konzedieren Phänomenologinnen und Phänomenologen gelegentlich, die eigenen Beschreibungen seien ergänzungsbedürftig durch andere Perspektiven und offen für Korrekturen, allerdings erwecken sie doch sehr oft den Eindruck, die konstitutive Bedeutung des historischen und sozio-kulturellen Kontextes nicht genügend einzubeziehen und damit ihr eigenes Ziel einer adäquaten Beschreibung der Erfahrung zu verfehlen. Von der Phänomenologie bisher gänzlich unthematisiert bleiben zudem die diskursiv ausgeschlossenen oder marginalisierten Erfahrungen, beispielsweise in rassistischer Unterdrückung sowie ganz grundsätzlich die Frage nach den Machtverhältnissen, wie *Luna Dolezal* konstatiert:

„The role of history, society, culture and politics on the body is an aspect of theoretical investigation largely left aside by phenomenologists of embodiment who endeavor to describe first-person experiences of perception, motility and body intentionality, without fully considering the historical underpinnings which endow those aspects of embodiment with significance."[4]

EIN BLICK ZURÜCK

Für die Fragestellung dieses Bandes erscheint es uns sinnvoll, an einige Stationen der Geschichte der feministischen Phänomenologie zu erinnern. *Simone de Beauvoir* war mit ihrem Buch *Das andere Geschlecht,* das 1949 in Frankreich unter dem etwas anderen Titel *Le deuxième sexe* veröffentlicht wurde, die erste bekannte Philosophin, die eine explizit feministische Philosophie entworfen hat, und zwar in einer phänomenologischen Perspektive.[5] *Beauvoir* verbindet die Frage nach der Geschlechterdifferenz mit *Merleau-Pontys* Leibphänomenologie und *Sartres* Existenzphilosophie. Sie kritisiert am Beispiel von *Merleau-Ponty* den phänomenologischen Leibbegriff als androzentrisch und weist auf geschlechtliche Differenzen hin: „Wie der Mann *ist* die Frau ihr Körper: aber ihr Körper ist etwas anderes als sie."[6] Damit formuliert sie einen Grundgedanken

4 Dolezal, Luna: *The Body and Shame. Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*, Lanham 2015, S. 71.

5 Auch Edith Stein kann zur feministischen Phänomenologie gezählt werden, wenn sie auch eher einen Differenzfeminismus vertritt und weitaus weniger stark rezipiert wurde als Beauvoir.

6 Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, 5. Auflage, übersetzt v. Uli Aumüller u. Grete Osterwald, Reinbek 2005, S. 53 [Hervorh. i. Orig.].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der feministischen Phänomenologie. Für *Beauvoir* wird man zur Frau durch die gelebte Erfahrung, die von der Situation geprägt ist, in einer patriarchalen Gesellschaft zu leben. *Das andere Geschlecht* kann als ein Katalog der Aspekte und Problemlagen angesehen werden, die diese Situation der Frau ausmachen. Schon hier steht der Begriff der Situation und damit das, was später als „Situiertheit" bezeichnet werden wird, im Zentrum feministischen Philosophierens.

Die feministische Phänomenologie der 1980er Jahre stellte im Anschluss an *Beauvoir* fest, dass die Phänomenologie bis dahin stets von einem universalen leiblichen Subjekt ausgegangen war, das implizit jedoch als männlich vorgestellt wurde. Dieser Androzentrismus-Kritik wurde die Differenz der geschlechtlichen Situation gegenübergestellt und eine *Phänomenologie der sexuellen Differenz* entwickelt.[7] Der Leib, so die damalige Annahme, sei immer schon ein geschlechtlicher Leib, und dies wirke sich auf die Art und Weise des Verhältnisses zu uns selbst, zu anderen und der Welt aus. Die Geschlechterdifferenz sollte damit als ein notwendiger Aspekt des transzendentalen phänomenologischen Subjekts in dessen Konzeption einbezogen werden. Ähnlich wie in der feministischen Philosophie generell drehte sich die Auseinandersetzung in den Anfängen um diese Androzentrismuskritik, vor allem um die Dimension der Geschlechtlichkeit des Leibes.

Iris Marion Young kann mit ihrem berühmt gewordenen Aufsatz *Werfen wie ein Mädchen* exemplarisch für diese Richtung der feministischen Phänomenologie genannt werden. Sie entwickelt im Anschluss an *Beauvoir* die These, dass Frauen ihren Körperleib anders leben und erleben als Männer, nämlich zugleich als die Welt tätig erschließend und als bloßes Objekt. Aufgrund der strukturellen Erfahrung, zum Objekt gemacht zu werden, ständig als Geschlechtskörper angesehen zu werden, wie es *Sartre* sagen würde, entwickeln Frauen eine starke Aufmerksamkeit und Selbstreflektion gegenüber ihrem eigenen Körper. Diese Distanzierung hemmt ein Aufgehen in der Welt, wenn sie es nicht sogar verunmöglicht, und blockiert die Interaktion mit ihr, also gerade das von der Phänomenologie als „normal" unterstellte leibliche Mitschwingen mit der Welt:

„Ein wesentliches Moment der Situation des Frau-Seins besteht darin, daß sie ständig die Möglichkeit lebt, als bloßer Körper angestarrt zu werden, als Figur und Fleisch, der sich

7 Prominent vertreten hat diese Position Luce Irigaray. Vgl. Irigaray, Luce: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1980. Außerdem auch Heinämaa, Sara: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham 2003. – Beauvoir selbst kann nach unserer Auffassung aber nicht als eine Theoretikerin der sexuellen Differenz angesehen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst als potentielles Objekt den Intentionen und Manipulationen eines anderen Subjekts darbietet und nicht als lebende Manifestation eigener Handlungen und Intentionen."[8]

Für die Geschlechterdifferenz bedeutet dies, weibliche und männliche Körper als verschiedene Variationen menschlicher Verkörperung anzusehen. *Sara Heinämaa* betont entsprechend, dass *Beauvoir* in ihrem berühmt gewordenen ersten Satz des zweiten Bandes von *Das andere Geschlecht* „*Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es*" keine Sozialisationstheorie entwickelt. Ihre Theorie lässt sich auch nicht darauf reduzieren, dass *Beauvoir* damit ein natürliches Geschlecht *(sex)* unterstellte, das kulturell geprägt wäre *(gender).* Vielmehr geht es ihr um eine besondere Art des kulturellen Werdens. Frausein gleiche, so *Heinämaa*, einem musikalischen Thema, das sich entwickelt.[9]

„As such, the body is an opening, more like a melody than a stable solid structure. Its earlier realizations do not determine its future manifestations, but they suggest and motivate different alternatives, and open up horizons of possible actions. Beauvoir emphasizes that the human condition is indefinite and ambiguous: it allows for different variations and modifications."[10]

Mit diesem Werden wird zugleich mit der grundlegenden sozio-kulturellen Bestimmtheit des Körpers aber auch seine Brüchigkeit und Wandlungsfähigkeit angesprochen. Der Körper bietet in seinen stets verschiedenen zeitlichen Manifestationen permanent die Möglichkeit der Widerständigkeit. Das Werden ist ein ständiger Prozess, der nie zu einem Ende kommt.

Anders als *Heinämaa* kritisieren manche Phänomenologinnen *Beauvoirs* Analysen in *Das andere Geschlecht* als nicht hinreichend phänomenologisch, da sie durch eine starke „Normen- oder Machtkritik" charakterisiert seien.[11] Aber gerade in dieser Normen- und Machtkritik liegt ein Potenzial für die feministische Phänomenologie, da *Simone de Beauvoir* von einem leiblichen Erleben ausgeht, das stets in einer historischen, sozialen, kulturellen und politischen Si-

8 Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit, übersetzt v. Barbara Reiter, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 707-725, hier S. 724.

9 Vgl. Heinämaa, Sara: Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference, in: *Hypatia* 14 (1999), S. 114-132, hier S. 123f.

10 Ebd., S. 123.

11 Vgl. z.B. Stoller, Silvia: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, Paderborn/München 2010, S. 171.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tuation verankert und von dieser geformt ist. Sie erlaubt damit das Zusammendenken von Erleben und Diskurs, Leib und Sozialität.

Auf diesen Zusammenhang weist auch *Judith Butler* hin, deren Werk oft zu Unrecht in einen Gegensatz zur phänomenologischen Tradition gestellt wird.[12] In dem Aufsatz *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (1988) bezieht sich *Butler* positiv auf eine feministische Phänomenologie, die sie als eine feministische Aneignung der phänomenologischen Theorie versteht, bei der primär die Überlegungen zur Konstitution von Geschlecht im Fokus stehen sollten.[13] Am Beispiel von *Simone de Beauvoir* und *Maurice Merleau-Ponty* weist sie darauf hin, dass sich mit phänomenologischen Ansätzen eine kritische Genealogie der Geschlechtszugehörigkeit entwickeln lässt, in der die Konstitution von Geschlecht nicht nur historisch und kulturell situiert, sondern auch als performativ hervorgebracht gedacht werden kann.[14] Die Phänomenologie versuche, „die prosaische Art und Weise zu erklären, in der sozial Handelnde die soziale Wirklichkeit durch Sprache, Geste und alle möglichen Arten symbolischer sozialer Zeichen erst *konstituieren.*“ Dabei sei jedoch, jedenfalls in der von *Butler* bevorzugten radikaleren Lesart, die Handelnde selbst „viel eher ein *Objekt* als ein Subjekt konstitutiver Akte.“[15] Sie verdeutlicht diese Sichtweise an *Merleau-Pontys* Ausführungen zum Körper als historischer Idee sowie an *Simone de Beauvoirs* ganz ähnlicher Beschreibung des Körpers als einer Situation und fasst beides zusammen: „Sowohl Beauvoir wie Merleau-Ponty verstehen den Körper als aktiven Prozeß der Verkörperung bestimmter kultureller und geschichtlicher Möglichkeiten, als komplizierten Aneignungsprozeß, den jede phänomenologische Theorie der Konstitution beschreiben muß.“[16]

12 In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass Butler bei Maurice Natanson studierte, einem Schüler des phänomenologisch orientierten Soziologen Alfred Schütz, und entsprechend finden sich vor allem in ihrem Frühwerk produktive Auseinandersetzungen mit der Phänomenologie.

13 Vgl. Butler, Judith: Performative Akte und Geschlechterkonstitutionen. Phänomenologie und feministische Theorie, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, S. 301-320, hier S. 307. Zur Nähe der frühen Schriften von Judith Butler zur Phänomenologie vgl. Coole, Diana: Butler's Phenomenological Existentialism, in: Terrell Carver (Hg.), *Judith Butler's Precarious Politics*, London 2008, S. 11-27.

14 Vgl. Butler: Performative Akte und Geschlechterkonstitutionen, S. 319.

15 Beide Zitate ebd., S. 301 [Hervorh. i. Orig.].

16 Ebd., S. 303.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies mag zwar eine etwas reduktionistische Zusammenführung beider Positionen sein, sie hat jedoch das Ziel, diese Konzeptionen schließlich performativ zu deuten. Denn den Körper als Verkörperung von historischen Möglichkeiten aufzufassen, bedeute auch, ihn als „eine Art des Tuns, der Dramatisierung und der *Reproduktion* einer geschichtlichen Situation“ [17] zu verstehen. Die phänomenologischen Wurzeln von *Butlers* Theorie der Performativität von Geschlecht werden in ihren späteren Schriften (*Gender Trouble* eingeschlossen) nicht mehr benannt. In ihren gegenwärtigen Schriften kehrt *Butler* jedoch thematisch wieder zur Phänomenologie zurück, insofern es ihr um Verletzlichkeit, Erfahrung und Körperlichkeit geht.[18]

Die Forschungen zur feministischen Phänomenologie waren von Beginn an insgesamt stark auf Merleau-Ponty bezogen. Dies liegt nicht nur an der Wichtigkeit des Leibes für seine Philosophie, sondern auch an seiner expliziten Auseinandersetzung mit der Dimension der Geschlechtlichkeit, was zu seiner Zeit eine absolute Ausnahme darstellte. In den letzten Jahren mehren sich feministisch orientierte Arbeiten zu *Husserl, Sartre, Heidegger, Schmitz* und *Böhme*, die auch hier Potenziale für eine feministische Theoretisierung sehen. Zudem wandelt sich die Forschung selbst, indem die Phänomenologie zunehmend als Werkzeugkasten und Methode verstanden wird, um die immer vielfältigeren feministischen Themen zu behandeln. Die in dieser Weise entworfene feministische Phänomenologie begreift sich dabei als interdisziplinär und orientiert sich an empirischen Fällen.

... NACH VORN: ANFORDERUNGEN AN EINE FEMINISTISCHE PHÄNOMENOLOGIE

Simms und *Stawarska* verstehen das Anliegen der feministischen Phänomenologie als genuin kritisch:

„A *critical phenomenology* understands the contingencies of human experience and consciousness and works on understanding the pervasive influences of ideology, politics, lan-

17 Ebd., S. 305 [Hervorh. i. Orig.].

18 Allerdings ohne diese Nähe explizit zu reflektieren. Vgl. auch die Kritik von Coole: Butler’s Phenomenological Existentialism, S. 12f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

guage, and power structures as they construct and constrain the lived experiences of people. […] Feminist phenomenology is, by definition, a *critical* phenomenology."[19]

Letztlich geht es darum, die Phänomenologie weiterzuentwickeln, anstatt diese lediglich anzuwenden, wie manchmal kritisiert wird. Der Kontext, aus dem heraus dies geschieht, sind die *Gender -, Queer* - und *Critical Race Studies.* Da insbesondere für die feministischen Forschungsinteressen die phänomenologische Methode soweit verändert werden muss, dass sie die konstitutive Bedeutung des sozialen, kulturellen und historischen Kontextes sowie der Sprache einbeziehen kann, wird in diesem Zusammenhang gelegentlich auch von einer *post-phenomenology* gesprochen.[20] *Dolezal* fordert in diesem Sinne eine *phenomenology of the socially shaped body*, in der sozialkonstruktivistische Ansätze mit phänomenologischen verbunden werden, um zu verstehen, wie die erlebten Körper gemäß sozialer Normen geformt und entsprechend gespürt werden.[21] Die Phänomenologie wird hier als ein offenes Projekt verstanden und die phänomenologische Reduktion, die den Gegenstand in seiner reinen Gegebenheit – und das heißt: möglichst theoriefrei – erfassen will, als wesentlich unvollständig aufgefasst.[22] Die Ansätze einer kritischen feministischen Phänomenologie betonen selbstkritisch, die bisherige Auseinandersetzung mit dem phänomenologischen Subjekt als männlich greife zu kurz und stabilisiere selbst wiederum Machtverhältnisse, indem andere Ausschlüsse nicht thematisiert werden. Das phänomenologische Subjekt sei nicht nur männlich, sondern auch weiß, westlich und heterosexuell und damit grundsätzlich in gesellschaftlichen Machtverhältnissen situiert.

In dieser Perspektive argumentiert auch *Sara Ahmed* in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel *A Phenomenology of Whiteness.* Ganz ähnlich hatte schon Beauvoir darauf aufmerksam gemacht, dass *Merleau-Pontys* Analyse der leiblichen Beziehung zur Welt als eine Universalisierung der männlichen Perspektive aufgefasst werden müsse. Im Anschluss an *Fanon* erweitert *Ahmed* diese Kritik, indem sie darauf hinweist, es handle sich hier auch um eine Universalisierung der weißen Perspektive auf sich selbst, die Welt und andere, die ihre Par-

19 Simms, Eva-Maria/Stawarska, Beata: Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology, in: dies. (Hg.), *Feminist Phenomenology*, Janus Head 13 (2013), S. 6-16, hier S. 11 [Hervorh. i. Orig.].

20 Vgl. Johanna Oksala in diesem Band.

21 Vgl. Dolezal: *The Body and Shame*.

22 Dass jede phänomenologische Reduktion notwendigerweise unvollständig ist, hatte schon Merleau-Ponty konstatiert. Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 13.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tikularität jedoch ausblende und ausblenden könne aufgrund der herrschenden Machtverhältnisse:

„If we said that phenomenology is about whiteness, in the sense that it has been written from this ‚point of view', as a point that is ‚forgotten', then what phenomenology describes is not so much white bodies, but the ways in which bodies come to feel at home in spaces by being orientated in this way […]. To make this point very simply: whiteness becomes a social and bodily orientation given that some bodies will be more at home in a world that is orientated around whiteness. If we began instead with disorientation […] then the descriptions we offer will be quite different."[23]

Problematisch sei dabei nicht so sehr, dass eine partikulare Perspektive beschrieben werde, sondern vielmehr, dass sie mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung auftrete.

Lauren Freemann argumentiert ganz ähnlich, wenn sie *Heideggers* Konzept der Befindlichkeit heranzieht, um eine *Phenomenology of Racial Oppression* zu entwickeln. Die Fundamentalontologie muss zu einer Sozialontologie transformiert werden, so ihre Forderung, denn rassistische Unterdrückung verändere die Struktur des In-der-Welt-seins, und zwar auf der Ebene des Ontologischen und nicht des bloß Ontischen, wie eine orthodoxe *Heidegger*-Position annehmen würde. Die Weise, wie Menschen die Welt erleben und sich in ihr bewegen, aber auch die Art ihres Bezugs zu sich selbst und zu anderen und was für sie wichtig ist, gestalten sich grundlegend anders, je nachdem welche gesellschaftliche Position sie einnehmen und ob sie Unterdrückungserfahrungen ausgesetzt sind. *Heideggers* „Dasein" gehe allerdings von der gesellschaftlich dominanten Position des weißen, europäischen Mannes aus und verallgemeinere diese zur ontologischen Norm. Gleichzeitig würden damit Unterschiede in der Erfahrung, wie sie aufgrund von rassistischen gesellschaftlichen Strukturen bestehen, implizit als bloß ontisch, also akzidentiell und deshalb nicht wesentlich heruntergespielt. Damit schließe *Heidegger* die soziale Dimension als unbedeutend für die Ontologie aus, wogegen es darauf ankomme, Sozialität als ontologisch transformativ zu beschreiben: „To use Heidegger's language, Dasein's existence is determined on the basis of its thrownness, that is, the historical and social context in which one always already finds oneself in the world."[24]

23 Ahmed, Sara: A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149-168, hier S. 160.

24 Freemann, Lauren: Phenomenology of Racial Oppression, in: *Knowledge Cultures* 3 (2015), S. 24-44, hier S. 39. Freemann bezieht sich in ihren Analysen auf Frantz Fanon und seine kritische Auseinandersetzung mit der Phänomenologie.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alia Al-Saji sieht die Aufgabe der phänomenologischen Reduktion darin, Naturalisierungen aufzudecken. Transzendental sei eine solche Reduktion, insofern es ihr um die Bedingungen dessen gehe, was wir als Normalität setzen und leben. Allerdings, und dies ist ein Unterschied zu vielen traditionellen phänomenologischen Ansätzen, seien diese Bedingungen nicht ahistorisch, sondern „contingent, sedimented schemas tied to language, history and culture“[25], sodass die Phänomenologie sich mit genealogischen Methoden wie etwa der von *Foucault* verbinden müsse. Die leibliche Erfahrung kann demnach sowohl Quelle von Komplizenschaft als auch Widerstand werden: „Bodily experience can be the ground of our awareness of social structures of oppression and the site where complicity, subversion or resistance are enacted.“[26]

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die Phänomenologie für die feministische Theorie attraktiv ist, weil sie verspricht, die Dualismen von Objekt und Subjekt, Aktivität und Passivität, Körper und Diskurs, Natur und Kultur zu überwinden und damit eine neue Sicht auf den Zusammenhang von Erfahrung und Sozialität ermöglicht. Anstatt den Körper als schlichte Einschreibfläche für Diskurse und Machtprozesse anzusehen und damit als irgendwie vorgängig und unabhängig von Erfahrung zu konzipieren, erlaubt sie eine komplexere Sichtweise, die auch in den in diesem Band publizierten Arbeiten deutlich wird.

ÜBER DIESEN BAND

Wir haben die Beiträge dieses Bandes in drei große Themen eingeteilt, was jedoch nicht als scharfe Abgrenzung zu verstehen ist: I. Phänomenologische Analysen des leiblichen Erlebens, II. Verletzbarkeit, Gewalt und Dominanz als Geschlechterkonstruktionen und III. Kritische Erweiterungen der Phänomenologie. Der Sache nach tragen unsere Beiträge ausnahmslos zu allen drei Bereichen bei, wobei allerdings die Schwerpunkte unterschiedlich gesetzt werden. Insbesondere handelt es sich bei *allen* Beiträgen um kritische Erweiterungen der Phänomenologie, auch wenn nur der letzte Teil unseres Bandes diese Überschrift trägt. Der erste Teil umfasst Analysen leiblicher geschlechtlicher Erfahrung und entwickelt mit deren präziser Beschreibung den traditionellen Gegenstandsbereich der Phänomenologie beträchtlich weiter. Hier wie auch in den Beiträgen des zweiten und des dritten Teils, wie bereits dessen Titel vermuten lässt, werden aber auch

25 Al-Saji, Alia: Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory, in: *Continental Philosophy Review* 43 (2010), S. 13-37, hier S. 30.

26 Ebd., S. 33.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die klassischen Methoden der Phänomenologie mit anderen Zugängen kombiniert, indem Autorinnen und Autoren hinzugezogen werden, die zwar zumeist auch aus phänomenologischen Traditionen kommen, aber doch ganz eigene Wege gerade im Methodischen gehen, wie etwa *Foucault, Levinas, Derrida, Bourdieu*, *Lacan, Irigaray, Kristeva, Butler* oder auch *Fanon.*

Der erste Teil, *Phänomenologische Analysen des leiblichen Erlebens,* wird eröffnet mit der Untersuchung von *Tanja Staehler* über das Erleben in der Schwangerschaft. Wie verändert sich dabei die leibliche Erfahrung? *Staehler* argumentiert in ihrem Beitrag *„Vom Berührtwerden. Schwangerschaft als paradoxes Paradigma“* dafür, Schwangerschaft und Geburt als Wandlung unseres gesamten Weltverhältnisses zu verstehen. Was in dieser Erfahrung verloren geht, ist das, was in der Phänomenologie als „Gewohnheitsleib“ bezeichnet wird; Welt erscheint in der Schwangerschaft auf verschiedene Weise distanzierter und weniger erreichbar. Gleichzeitig ergibt sich die neuartige Erfahrung des Berührtwerdens von innen, Berührung durch ein Unsichtbares. Mit dem neuen Wesen eröffnet sich eine ganze Welt, die durch das Auferlegen unbedingter Verantwortung das Verhältnis der Fürsorgenden zur allgemeinen Welt unterbricht und es dann neu aufgehen lässt.

Auf ganz andere Art und Weise werden die Weltbezüge durch Scham verändert, besonders dann, wenn ihr Anlass schwer erreichbare Normen sind oder etwas, das kaum zu beeinflussen ist wie der eigene Körper. *Luna Dolezal* geht in ihrem Beitrag *„Body Shame and Female Experience“* davon aus, dass akute Körperscham eine wichtige und zumeist positiv zu bewertende Rolle für soziale Zugehörigkeit und Anerkennung spielt, aber dann, wenn sie „chronisch“ wird, sehr einschränkend wirken und ein erfülltes Leben in Autonomie und Würde verhindern kann. *Dolezal* zeigt, wie stark typische weibliche Leiberfahrungen durch diskursive Strukturen geformt werden und dass Schönheits- und Körpernormen vor allem bei Frauen zu großen Verunsicherungen und Ängsten führen. Da diese Normen niemals vollständig erfüllt werden können, entwickeln Frauen Schamvermeidungsstrategien, oft ohne überhaupt zu bemerken, dass ihr Verhalten von der Angst vor Scham regiert wird. Hier öffnet sich ein breites Feld für phänomenologische Forschungen über die Alltagserfahrungen von Frauen.

Damit verwandt ist die Schwierigkeit, das eigene leibliche Erleben, selbst wenn es deutlich gespürt wird, in Worte zu fassen. *Sabine Dörpinghaus* untersucht in ihrem Beitrag *„Leibliche Resonanz im Geburtsgeschehen“* das Spannungsfeld zwischen klassischer („Geräte“-) Medizin, den begleitenden Aufgaben der Hebamme im Geburtsprozess und der Befindlichkeit der Schwangeren. Hebammen sprechen oft von einer leiblichen „Unruhe“, die sie bei manchen jener Geburten überkommt, die den äußerlich messbaren Parametern nach „normal“

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu verlaufen scheinen. Oft weist dieses leibliche Spüren auf Probleme hin, ohne dass dies an lesbaren Zeichen festgemacht werden könnte. Dörpinghaus argumentiert im Anschluss an *Hermann Schmitz* dafür, leibphänomenologische Perspektiven in der Hebammenkunde zur Geltung zu bringen.

Ute Gahlings untersucht in ihrem Beitrag *„Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen“* bedeutsame Erfahrungen von Geschlechtlichkeit in Gesellschaften, die durch *Gender* strukturiert sind. Phänomenologisch werden Geschlechterdifferenzen auf unterschiedlichen Ebenen und unter Berücksichtigung geschlechtlich konnotierter Leiberfahrungen rekonstruiert. Anhand der Topografie des weiblichen Leibes und der biografischen Genese weiblicher Leiberfahrungen zeigt *Gahlings*, wie geschlechtliche Identität sich in einem Spielraum zwischen Entwurf und Faktizität konstituiert. Dabei wird deutlich, dass alltagssprachliche und wissenschaftliche Beschreibungen dieser verschiedenen Erfahrungen wohl immer noch mit Tabus belegt sind, zumindest aber werden Erfahrungen wie das Erleben des ersten Brustwachstums im Alltag wie auch in der Wissenschaft kaum zum Thema gemacht. – In Kritik an überzogenen Forderungen nach Selbstermächtigung macht *Gahlings* innerhalb ihrer feministischen Phänomenologie eine Ethik leiblicher Selbsterfahrung geltend.

Fast noch stärker tabuisiert oder auch nur weniger benannt als weibliche Leiberfahrungen scheinen männliche zu sein. *Robert Gugutzer* behandelt in seinem Beitrag *„Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen“* das Thema Männlichkeit aus der Sicht der Neuen Phänomenologie, das heißt im Anschluss an *Hermann Schmitz*. Im Mittelpunkt stehen einerseits das Konzept der Männlichkeit als „Situation“ im Sinne von *Schmitz*, andererseits unterschiedliche Typen und Modi männlicher Leiberfahrungen. *Gugutzer* argumentiert für die These, männliche Leiberfahrungen seien nicht natürlich, sondern als „subjektive Tatsachen“ diskursiv, interaktiv-kommunikativ und nicht zuletzt biografisch vermittelt.

Während im Zentrum der Beiträge des ersten Teils unseres Bandes konkrete Phänomenbeschreibungen leiblichen Erlebens stehen, untersuchen die des zweiten Teils, der mit *Verletzbarkeit, Gewalt und Dominanz als Geschlechterkonstruktionen* überschrieben ist, das Problem, wie die grundlegende menschliche Verletzbarkeit in diskursiven und manchmal äußerst gewalttätigen Konstruktionsprozessen in polarisierender Weise nur einem Geschlecht zugeschrieben wird und welche Folgen das hat. Diese Polarisierung wirkt sich auch auf begriffliche Probleme aus; sie zeigt sich beispielsweise in der Willkür der Zuschreibungspraxis für die Bestimmung von Männlichkeit und Weiblichkeit. Der erste Beitrag dieses Teils, *Debra Bergoffens „The Flight from Vulnerability“,* zeigt, wie Verletzbarkeit in einer durch *Gender* an vielen Stellen dichotom konstruierten Kul-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tur zumeist als erniedrigend wahrgenommen und als schambehaftet erfahren wird, was zur Folge hat, dass wir sie, wenn möglich, fliehen. *Bergoffen* bezieht sich auf *Lacan, Beauvoir* und *Merleau-Ponty,* um mithilfe dieses theoretischen Instrumentariums die Rolle zu analysieren, die Vergewaltigung in der gewalttätigen und symbolischen Abwertung von Frauen spielt und ihnen dabei einseitig das Attribut der Verletzbarkeit zuschreibt. Wird dagegen Verletzbarkeit als wichtiger Bestandteil der conditio humana insgesamt betrachtet, so kann sie nicht mehr als entwürdigend oder beschämend angesehen werden.

Robin May Schott geht in ihrem Beitrag *„Sexual Violence: Framing the Concepts of Victim and Vulnerability“* von dem Befund aus, dass in globaler Perspektive sexuelle Gewalt kontinuierlich und einer Epidemie gleich ansteigt, während die gegenwärtige feministische Theoriebildung das Thema deutlich weniger berücksichtigt als noch vor vierzig Jahren. Sie untersucht die Rolle, welche die Konzepte des Opfers und der Verletzbarkeit in diesem Feld spielen und analysiert die Dynamik der Negation, die durch diese Diskurse und ihre Begrifflichkeiten in Gang gesetzt wird. Während der sogenannte „Opferdiskurs“ vielfach Gegenstand feministischer Kritik wurde, scheinen die diskursiven und sozialen Folgen, welche die Zuschreibung von Verletzbarkeit zu bestimmten Personengruppen nach sich zieht, bisher noch wenig beachtet worden zu sein. *Schott* macht deutlich, in welcher Weise dadurch die Begriffe „Opfer“ und „Verletzbarkeit“, die beide eingeführt wurden, um Leiden anzuerkennen, statt dessen zu Verwerfungen, Abwertung und Beschämung führen.

Der Beitrag von *Christina Schües „Auf Ungerechtigkeit antworten. Einsatzorte politischen Wahrnehmens“* verbindet die Analyse eines Diskurses mit der von Phänomenen. Gerechtigkeitstheorien übersehen allzu leicht die Erfahrungen der von Ungerechtigkeit betroffenen Personen. Von diesem Befund ausgehend gilt das Augenmerk von *Schües* der Frage, wie auf die Erfahrung von Ungerechtigkeit geantwortet werden kann. Damit etwas überhaupt als Ungerechtigkeit zählt und erst recht für das Problem, wie auf eine Erfahrung geantwortet werden kann, bedarf es eines Zeugen für diese Ungerechtigkeit. Doch nicht jeder Person wird geglaubt, nicht jede hat die Sprache, um das auszudrücken, was andere als Ungerechtigkeit verstehen würden. Diese Ungerechtigkeit, die darin liegt, nicht gehört zu werden, kann als „epistemisch“ bezeichnet werden. Sie kann das Selbstwertgefühl der Opfer und Zeugen massiv erschüttern, da der Person damit die Wahrnehmungsfähigkeit und Wahrhaftigkeit abgesprochen wird.

Der Beitrag von *Íngrid Vendrell Ferran „Männlichkeit: Eine begriffliche Annäherung in phänomenologischer Perspektive“* bezieht sich auf ein anderes epistemisches Problem, das aber auch mit Diskursmacht, Verletzbarkeit und Verletzungsmacht zusammenhängt: Sie fragt danach, wie der Begriff der Männ-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit philosophisch verstanden werden kann. Die Klärung dieses Konzepts wird mithilfe dreier philosophischer Strategien unternommen. Zunächst wird *Harvey C. Mansfields* Theorie, die „Männlichkeit" mit „Durchsetzungsfähigkeit" verbindet und der immerhin auch von *Martha Nussbaum* widersprochen wurde, mithilfe von *Pierre Bourdieus* Konzept der männlichen Herrschaft kritisiert. Im nächsten Schritt der Auseinandersetzung werden die Übereinstimmungen von *Bourdieu* mit der Phänomenologie von *Max Scheler* aufgezeigt. In einer Diskussion verschiedener begriffsanalytischer Modelle macht *Vendrell Ferran* abschließend den Vorschlag, „Männlichkeit" als einen offenen Begriff zu verstehen, der historisch und sozial wandelbar ist und nicht auf bestimmte Eigenschaften festgelegt werden kann, der aber dennoch nicht leer ist.

Während die Beiträge des zweiten Teils unseres Bandes Phänomen- und Diskursanalysen konkret in der Analyse von Verletzbarkeit verknüpfen, werfen die Texte des dritten Teils mit dem Titel *Kritische Erweiterungen der Phänomenologie* explizit Fragen danach auf, wie die Phänomenologie mit Diskurs- und Machtanalysen methodologisch verbunden werden kann, und ob und in welcher Weise dieser Zugang zu politisieren wäre. *Johanna Oksala* geht in ihrem Beitrag *„A Phenomenology of Gender"* von der Frage aus, wie die Phänomenologie, verstanden als eine philosophische Untersuchungsmethode, *Gender* berücksichtigen kann. Auch wenn die Phänomenologie zweifellos nützliche Instrumente für feministische Untersuchungen bereitstellt, so bleibt doch das Problem bestehen, ob die Gendertheorie mit der phänomenologischen Philosophie des Subjekts vereinbar ist. *Oksala* erläutert vier verschiedene Verständnisse von Phänomenologie und schätzt ihr jeweiliges Potenzial für die Theoretisierung von *Gender* ein: eine klassische Lesart, eine leibliche, eine intersubjektive und eine vierte, die *Oksala* als „postphänomenologisch" bezeichnet und die sie selbst vertritt. Sie argumentiert dafür, dass die Phänomenologie nur dann ihren Gegenstandsbereich auf *Gender* betreffende Fragen in überzeugender Weise ausdehnen kann, wenn sie ihre Methode radikal revidiert.

Maren Wehrle expliziert in ihrem Beitrag *„Normale und normalisierte Erfahrung. Das Ineinander von Diskurs und Erfahrung"* die Verwobenheit von Erfahrung und Diskurs im Anschluss an *Husserl* als leiblich-habituelle Normalität. Zunächst wird aus phänomenologischer Perspektive untersucht, was eine normale Erfahrung ausmacht. Mithilfe von diskursiven Ansätzen (*Foucault* und *Butler)* wird dies anschließend kritisch hinterfragt. *Wehrle* richtet – trotz aller positiven Anschlüsse – kritisch die Frage an die Phänomenologie, inwiefern sich Normalität auch als Normalisierung beschreiben lässt, in welcher sich gewaltsam und doch unbemerkt herrschende Normen und Machtverhältnisse in die Körper einschreiben.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Isabella Marcinski unternimmt in ihrem Beitrag *„Zur Sozialität von Essstörungen. Phänomenologische Perspektiven in der Philosophie der Psychiatrie“* eine kritische Sichtung der bisher aus phänomenologischer Perspektive erfolgten Untersuchungen zu Essstörungen. Sie zeigt, dass in diesen Studien die für Essstörungen grundlegende Dimension der Sozialität nur unzureichend, nämlich lediglich als Störung von Intersubjektivität, behandelt wird. Dagegen verdeutlicht *Marcinski*, dass ohne Berücksichtigung der wichtigen Rolle von Machtverhältnissen, sozialen Praktiken, Normen und Diskursen die Genese des leiblichen Erlebens bei Essstörungen nicht verstanden werden kann, und zeigt, wie Ansätze der feministischen Phänomenologie für diese methodisch neue Verbindung genutzt werden können.

Jan Slaby präsentiert in seinem Beitrag *„Die Kraft des Zorns: Sara Ahmeds aktivistische Post-Phänomenologie“* die Arbeiten der feministischen Theoretikerin *Sara Ahmed* exemplarisch für eine post-phänomenologische kritische Philosophie. *Ahmeds* Schriften werfen die Fragen auf, ob sich ein nicht-destruktiver Zorn als engagierte intellektuelle Haltung kultivieren lässt und unter welchen Umständen er zum Erkenntnismittel und wichtigen Antrieb für Politik, ja sogar zu deren Vollzugsform werden kann. *Ahmeds* intellektuelle Haltung zeigt sich in ihren Überlegungen zu Verkörperung, Emotionen, Rassismus sowie zu institutioneller Unterdrückung. Nur in der Immanenz jenes Geschehens, das zugleich Gegenstand der philosophischen Analyse ist, lassen sich, so *Slaby,* Einsichten gewinnen, die in einem praktischen Sinn wirksam werden können. Phänomenologie könne nur dann zu einer *wirksamen* Philosophie werden, wenn sie sich von vornherein als eine *zugleich* akademische *und* politische Aktivität versteht.

Alia Al-Saji fragt in ihrem Beitrag *„A Phenomenology of Racialized Lateness“* nach der zeitlichen Struktur von Erfahrungen in einer rassistischen Umwelt. Mit Bezug auf *Frantz Fanon* untersucht sie Rassismus als eine soziale Pathologie, die nicht nur internalisiert wird, sondern buchstäblich unter die Haut geht und so Affekte, Leiblichkeit und Handlungsfähigkeit als Abweichungen oder Anomalien formiert, die zeitlich gelebt und erlebt werden. Es ist die Erfahrung eines Zu-spät-Kommens in einer vorab festgelegten Welt, die dieses Gefühl bestimmt, und zwar als eine Begrenzung von Fantasie, Spielräumen und existenziellen Möglichkeiten. Rassifizierung ist nicht auf die Gegenwart begrenzt, sondern besetzt und rekonfiguriert auch die Vergangenheit. Dies führt zu einer Spaltung und Dualität von einer offenen und zivilisierten Zeit auf der einen und einer damit nur schwer vermittelbaren geschlossenen, anachronistischen und „rassifizierten“ (racialized) Zeit auf der anderen Seite.

Dass der diesem Band zugrunde gelegte Begriff der Phänomenologie sehr weit ist, zeigt sich an der Fülle und Heterogenität der inner- und außerphänome-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologischen Bezugnahmen der vorliegenden Beiträge. Es geht uns nicht um EINE besondere phänomenologische Schule, sondern um ein Wissenschaftsprogramm, das sich in seinen Anfängen als Bewegung verstand und antrat, die Philosophie stärker an die Lebenswirklichkeit zurückzubinden. In welcher Weise die feministische Theorie von der Phänomenologie profitieren kann, dürfte hinreichend deutlich geworden sein. Ob auch die Phänomenologie des *‚main stream‘* den Gewinn erkennt, den sie ihrerseits durch ihre feministischen Erweiterungen erlangt, wird die Rezeption erweisen.

LITERATUR

Ahmed, Sara: A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149-168.

Al-Saji, Alia: Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory, in: *Continental Philosophy Review* 43 (2010), S. 13-37.

Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, übersetzt v. Uli Aumüller u. Grete Osterwald, 5. Auflage, Reinbek 2005.

Butler, Judith: Performative Akte und Geschlechterkonstitutionen. Phänomenologie und feministische Theorie, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, S. 301-320.

Coole, Diana: Butler’s Phenomenological Existentialism, in: Terrell Carver (Hg.), *Judith Butler’s Precarious Politics*, London 2008, S. 11-27.

Dolezal, Luna: The Body and Shame. Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body, Lanham 2015.

Drummond, John J./Embree, Lester (Hg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht 2002.

Eberlein, Undine (Hg.): *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen – Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*, Bielefeld 2016.

Fisher, Linda/Embree, Lester (Hg.): *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000.

Freemann, Lauren: Phenomenology of Racial Oppression, in: *Knowledge Cultures* 3 (2015), S. 24-44.

Gallagher, Shaun/Schmicking, Daniel (Hg.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht 2014.

Heinämaa, Sara: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham 2003.

Dies.: Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Sexual Difference, in: *Hypatia* 14 (1999), S. 114-132.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Irigaray, Luce: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1980.

Käll, Lisa Folkmarson/Zeiler, Kristin (Hg.): *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014.

Lee, Emily (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014.

Luft, Sebastian/Overgaard, Søren (Hg.): *The Routledge Companion to Phenomenology,* London 2012.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.

Schott, Robin May/Heinämaa, Sara/Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): *Birth, Death, and Femininity. Philosophies of Embodiment*, Bloomington 2010.

Simms, Eva-Maria/Stawarska, Beata: Introduction: Concepts and Methods in Interdisciplinary Feminist Phenomenology, in: dies. (Hg.), *Feminist Phenomenology*, Janus Head 13 (2013), S. 6-16.

Staudigl, Michael: *Phänomenologie der Gewalt*, Cham/Heidelberg 2015.

Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 1997.

Stoller, Silvia/Vasterling, Veronica/Fisher, Linda (Hg.): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Würzburg 2005.

Stoller, Silvia: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, Paderborn/München 2010.

Szanto,Thomas/Moran, Dermot (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, New York 2015.

Szanto, Thomas/Landweer, Hilge (Hg.), *Handbook on Phenomenology of Emotions,* London (im Erscheinen bei Routledge) 2018.

Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit, übersetzt v. Barbara Reiter, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 707-725.

Zahavi, Dan (Hg.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford 2012.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. Phänomenologische Analysen des leiblichen Erlebens

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vom Berührtwerden

Schwangerschaft als paradoxes Paradigma

TANJA STAEHLER

> Berührung ist Endlichkeit.
> JACQUES DERRIDA/ON TOUCHING

In der philosophischen Literatur zu Schwangerschaft hat sich eine Auseinandersetzung entwickelt zwischen denen, die eine Einheit von Mutter und Kind zum Ausgang nehmen, und denen, die von Andersheit, Differenz, Dualität, Zweiheit ausgehen.[1] Diese Auseinandersetzung ist meines Erachtens unproduktiv, da es sich um eine irreführende Alternative handelt. In der Erfahrung von Schwangerschaft (der die hier eingenommene phänomenologische Perspektive nachgeht) gibt es definitiv beides: Einheit und Zweiheit. Da ist Einheit in dem Sinne, dass es immer noch *ein* Leib ist, mein Leib, den ich nicht nur habe, sondern der ich bin, im Sinne des gelebten, erfahrenen Leibes. Der Verlust der gewohnheitlichen oder vertrauten Seite meines Leibes ist eine der verstörendsten Erfahrungen der Schwangerschaft, was die alltägliche Seite der Schwangerschaft betrifft. Der

1 Für die erste Position stehen vor allem Young und Oksala ein (Young, Iris Marion: Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 9 (1984), S. 45-62; Oksala, Johanna: The Birth of Man, in: Dan Zahavi/Sara Heinämaa/Hans Ruin (Hg.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, Dordrecht 2003, S. 139-166), für die zweite Heinämaa, Guenther und Kristeva (Heinämaa, Sara: Phenomenologies of Mortality and Generativity, in: Robin May Schott (Hg.), *Birth, Death, and Feminity: Philosophies of Embodiment*, Bloomington 2010, S. 73-156 sowie dies.: An Equivocal Couple Overwhelmed by Life: Phenomenological Analysis of Pregnancy, in: *Philosophia* 4/1 (2014), S. 12-49; Guenther, Lisa: *The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction*, Albany 2006; Kristeva, Julia: Stabat mater, in: Toril Moi (Hg.), *The Kristeva Reader*, Oxford 1986, S. 160-186).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verlust des vertrauten Leibes geschieht, indem der Leib mir zunehmend fremd wird und damit eine Grundwahrheit über den Leib bestätigt: Mein Leib ist mir immer schon fremd. Er ist das Vertrauteste und doch fremd, weil wir nicht aufhören, erstaunt zu sein (mal mehr, mal weniger), dass das Wahrnehmungsobjekt, in dem wir uns befinden, wirklich ist, wer wir sind, und alles, was wir haben, um zu sein.

Die Wahrheit dessen, ein Subjekt/Objekt zu sein, wird in der Schwangerschaft durch die Zweiheit deutlich, die für die Erfahrung ebenso wesentlich ist wie die Einheit des Leibes. Die Dualität, die der Leib immer hat, kommt in der Schwangerschaft zum Vorschein, indem der Leib von innen durch etwas Fremdes berührt wird. Eine genauere Erforschung dieser Zusammenhänge ist Aufgabe dieses Essays. Die phänomenologische Perspektive bringt den Begriff der Welt ein, um aus der unproduktiven Einheit/Zweiheit-Alternative herauszuführen durch einen Vorschlag, der beide aufnehmen kann. Am Ende ergibt sich eine dynamische Verflechtung von Weltbeziehungen und Welteröffnungen, denen von Anfang an auch eine ethische Bedeutung innewohnt.

WELTDISTANZIERUNG

Wenn es zur Beschreibung des Schwangerseins kommt, erlaubt uns die Phänomenologie eine tiefergehende Beschreibung, als eine Liste bestimmter Merkmale es leisten könnte. Solche Merkmale sind vielfältig, da Schwangersein unser Leben auf verschiedenen Ebenen beeinflusst. Es wird schwieriger,

- aufzustehen,
- sich herunterzubeugen,
- sich im Raum zu bewegen (zwischen Menschen und Gegenständen),
- sich schnell zu bewegen oder zu laufen, usw.

In einer an Merleau-Ponty anlehnenden Weise sollen zunächst die Unzulänglichkeiten einer objektivistischen Sicht und subjektivistischen Perspektive angedeutet werden, um dann Phänomenologie als plausible Alternative einzuführen.

Zwar würde eine objektivistische Perspektive solche Veränderungen als Resultat des zusätzlichen Gewichts oder vorstehenden Bauches erklären. Aber das ist nicht zufriedenstellend, da die Änderungen sich von denen der Gewichtszunahme deutlich unterscheiden. Selbst wenn ich mich hinlege, zeigt sich mir die Welt anders als zuvor. Eine Verlängerung der Liste von Merkmalen würde auch nicht helfen, die grundlegenden Änderungen zu erfassen.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine subjektivistische Perspektive würde hervorheben, dass sich meine Welterfahrung verändert hat, weil ich wegen meiner „anderen Umstände“ vorsichtiger und schutzbedürftiger bin. Aber eine solche Erklärung greift ebenfalls zu kurz. Auch wenn ich weiß, dass ich keinen besonderen Schutz brauche, zeigt sich mir die Welt anders als vorher. Und die Veränderungen erfahre ich auch nicht wirklich im Sinne von Schutzbedürftigkeit: Die Welt erscheint nicht gefährlicher. Sie erscheint vielmehr irritierend oder frustrierend, zumindest zeitweise.

Aus phänomenologischer Perspektive lässt sich die Veränderung der Welterfahrung anders erklären, indem wir zunächst berücksichtigen, dass unser Leib kein materiell Seiendes im Raum ist wie andere Gegenstände, sondern von innen erfahren wird, als leibliche Existenz. Durch unseren Leib sind wir in der Welt und erfahren Welt. Die Veränderungen des Schwangerseins können aus Sicht von Merleau-Ponty als Verlust des „Gewohnheitsleibes“ oder aus Heideggers Sicht als Transformation und Teilverlust des „Zuhandenen“ beschrieben werden.

Wie können wir den „Gewohnheitsleib“ kurz erklären? Damit bezeichnen wir in der Nachfolge Merleau-Pontys unsere normale Erwartung, uns in der Welt ohne Unfälle und Unterbrechungen zurechtzufinden und bewegen zu können. Alltägliche Aktivitäten wie gehen, Treppen steigen oder essen sind so zur Gewohnheit geworden, dass wir uns nicht besonders auf sie besinnen müssen, und wir brauchen uns auch nicht unserer Umgebung bewusst zu sein, jedenfalls nicht im Sinne gemessener Distanzen oder Eigenschaften. Nur wenn ich eine Beinverletzung habe oder die Treppenstufen beschädigt sind, muss ich mich auf meine Aktivität des Treppensteigens besinnen. Andernfalls sind solche Bewegungen zur Gewohnheit geworden, wobei Merleau-Ponty erklärt: „Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln.“[2] Eine Erweiterung meiner leiblichen Existenz kann in der Tat Werkzeuge einschließen, beispielsweise das Automobil, in dem ich fahre, oder den Stock der Blinden, der in ihren leiblichen Raum einbezogen wird. Es zeigt sich dann, dass Gewohnheit „weder eine Kenntnis noch ein Automatismus ist“, sondern ein „Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in objektive Bezeichnung übertragen zu lassen.“[3]

Während der Gewohnheitsleib meine Welt erweitert, gerät der schwangere Leib sich selbst in den Weg und stört meine gewohnheitlichen Aktivitäten. Die Aktivitäten, die ich zu meistern gelernt hatte, ob gehen, Auto fahren oder Fahr-

2 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 173.

3 Ebd., S. 174.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rad fahren, müssen auf modifizierte Weise gelernt werden oder werden teilweise sogar unmöglich. Mein zuvor mobiler Leib wird zunehmend ‚träge' und offenbart den phänomenologischen Sinn von Trägheit (im Gegensatz zum physikalischen Begriff als proportional zur Masse eines Gegenstandes). Die Welt ist mir weniger zugänglich, erscheint weiter entfernt; daher rührt auch die Erfahrung der Welt als frustrierender. Während Gewohnheit mein In-der-Welt-sein „erweitert", könnte man Schwangerschaft als eine Art Schrumpfung oder Zusammenziehen beschreiben, trotz der Tatsache, dass das physische Volumen meines Leibes wächst.

Meine Schwierigkeiten, mich im Raum zu bewegen, führen zum Anwachsen der Distanzen, und die Gegend, die mir zugänglich ist, wird kleiner. Dieser Effekt stellt Schwangerschaft in einen unerwarteten Gegensatz zur modernen Transporttechnik, wie Heidegger sie beschreibt: Technik schrumpft Entfernungen. Die Weisen, wie Schwangerschaft meine Erfahrung vom Raum verändert, sollen nun ein wenig genauer untersucht werden, da die Unterschiede in der Räumlichkeit gut zeigen, inwiefern das Zuhandene nicht mehr zur Hand ist. Heidegger kündigt zu Beginn seiner Betrachtungen zur Räumlichkeit an, dass seine Überlegungen aufweisen werden, wie die Räumlichkeit des innerweltlich Seienden in der Weltlichkeit von Welt gründet.[4] Diese Entdeckung ist für unsere Zwecke entscheidend, da sie anzeigt, dass die Modifizierung der Räumlichkeit nicht nur eine Angelegenheit eines Gegenstandes oder einiger weniger Gegenstände ist, die mir weniger zugänglich sind, sondern ein Wandel meiner Um-welt und daher meiner Existenz (als In-der-Welt-sein).

In Begriffen der Räumlichkeit betrachtet, zeigt sich Zuhandenheit als Nähe oder das, was in „Reich-, Greif- und Blickweite liegt"[5]. Wenn wir auch noch Heideggers präzise und treffende Bemerkung über Dasein und Nähe berücksichtigen – „Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es lässt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen"[6] –, so zeigt sich zunehmend, inwiefern Schwangerschaft existenzielle Probleme hervorruft, da sie der wesenhaften Ent-fernung oder Tendenz auf Näherung im Weg steht. Die Welt liegt ferner, und der Zirkel des Zuhandenen oder dessen, was in Greifweite ist, schrumpft.

Außerdem differenziert sich die Welt deutlicher in Gegenden. Heidegger beschreibt, wie Räumlichkeit im „existenzialen" Sinne (im Gegensatz zum objektiven oder geometrischen) für uns in distinkte Gegenden zerfällt: Das „Unten" ist das „am Boden".[7] Für die schwangere Existenz werden die Unterschiede zwi-

4 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993, S. 102.

5 Ebd., S. 106.

6 Ebd., S. 105.

7 Vgl. ebd., S. 103.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen den Gegenden viel ausdrücklicher, da sich der Abstand zwischen dem „am Boden“ und dem „auf dem Regal“ verschärft. Mehr Überlegung und Planung ist erforderlich: Bevor ich mich hinsetze, muss ich nachdenken und näher bringen, was ich später brauchen könnte.

Aufgrund dieser Veränderungen hinsichtlich meines Gewohnheitsleibes, der Räumlichkeit meiner Existenz und des Charakters der Dinge um mich herum erscheint die Welt anders. Ich werde desorientiert und suche nach neuen Wegen der Orientierung und Organisation. Eine Möglichkeit liegt in der Kommunikation („Könntest du mir bitte …?“); doch die Unterbrechung meines normalen Weltverhältnisses wird durch solche Mittelbarkeit und Abhängigkeit nur bestätigt. Insgesamt hat die Welt auf umfassende Weise von mir Distanz genommen und ist nur mit Schwierigkeit zugänglich.

Es gibt aber auch eine andere, positive Seite der Weltdistanzierung, und zwar meine wachsende Nostalgie nach dem Gewohnheitsleib. Diese wachsende Nostalgie ist eine wichtige Motivationsgrundlage dafür, die Geburt herbeizuwünschen. Natürlich gibt es auch das Begehren, das Baby zu sehen, vor allem auch deshalb, weil die Kreatur in mir sich nicht wirklich wie ein Baby anfühlt, bevor sie zur Welt kommt, wie wir im nächsten Abschnitt genauer sehen werden. Doch während das Begehren, das Baby sehen zu können, sicherlich ein starker Beweggrund ist, so handelt es sich doch um einen konstanteren Faktor, und es gibt keinen auf Erfahrung basierenden Grund, warum jenes Begehren im Laufe der Schwangerschaft kontinuierlich zunehmen würde. Die Nostalgie für den Gewohnheitsleib hingegen wächst definitiv immer stärker, im gleichen Maße, in dem der gewaltige Leib sich zunehmend schwieriger handhaben lässt. Auf der Ebene der Alltagsbeschreibung wird dies manchmal als das Vermögen ausgedrückt, wieder normale Kleidung zu tragen – aber man muss nicht auf jemanden stoßen wie mich, die sich wenig aus Kleidung macht, um zu merken, dass es um viel mehr geht: um eine Weise zu sein und sich zur Welt zu verhalten, also eine Weise des In-der-Welt-seins, die mit dem Gewohnheitsleib in enger Verbindung steht. Der starke Wunsch, den Gewohnheitsleib zurückzugewinnen, ist als Motivation sinnvoll und notwendig, um der Angst entgegenzuwirken, die daher rührt, dass es unmöglich zu sein scheint, einen anderen Leib zu gebären.

Es gibt noch eine weitere Lektion über unseren Leib, die wir vom Schwangersein lernen können und die auch nach dem Wiedererwerb des Gewohnheitsleibes nach der Geburt bestehen bleiben kann. Das ist die Lektion, dass sich auch ein radikal veränderter Leib auf neue Weise der Welt anpassen kann, und wir uns mit ihm. Ob es eine neue oder wiedergewonnene Begeisterung für das Schwimmen ist (im Wasser wird das zusätzliche Gewicht getragen, und der Leib fühlt sich fast normal an, wenn man davon absieht, dass das Element Wasser be-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmte Bedingungen mit sich bringt, und daher eine ganze Reihe von Beschäftigungen in ihm möglich sind wie gehen, schwimmen, tanzen, entspannen, reden – nicht jedoch die ansonsten so selbstverständlichen Tätigkeiten des Kochens, Essens, Fernsehens usw.) oder eine Weise, mehrere Kissen um den Leib herum zu arrangieren, um das andernfalls oft schmerzhafte Umdrehen im Bett zu erleichtern und damit den Schlaf weniger zu unterbrechen: Die Herausforderungen des abnormalen Leibes machen kreativ. Das enorme Potenzial solcher Kreativität und Anpassungsfähigkeit kann auch einen Beitrag leisten zu Studien über Behinderungen. Aus phänomenologischer Sicht erscheint es ratsam, durch Erzählungen und Filme denen Mut zu machen, die sich an Behinderung oder Krankheit neu gewöhnen müssen. Sie könnten sehen, wie andere durch Kreativität neuen Weltzugang gewonnen haben. In einer Studie aus soziologischer Sicht zeigt Amy Mullin, inwiefern sich Einsichten über die Notwendigkeit verstärkter sozialer Unterstützung in ähnlicher Weise bei Schwangerschaft, Umgang mit Neugeborenen, Krankheit und Behinderung ergeben.[8]

WELTENTHÜLLUNG DURCH BERÜHRUNG

Schwangerschaft zeigt, wie fundamental Berührung ist, im Gegensatz zu unserer normalen Priorität des Sehens. Berührung ist der grundlegende oder elementare Sinn, da sie auf direkte Weise unserer Erfahrung entspricht, ein Leib zu sein – sie ist der leiblichste Sinn –, und Leib zu sein, ist die Grundtatsache unserer Existenz. Wegen dieser fundamentalen Verbindungen werden einige in diesem Abschnitt dargelegte Ideen selbstverständlich erscheinen, vielleicht sogar tautologisch. Gleichzeitig sind uns diese fundamentalen Verbindungen teilweise fremd, so wie mein Leib mir fremd ist; aus mehreren Gründen.

Das Wesen der Berührung ist uns fremd, weil sie unbequeme Wahrheiten über unsere Existenz als endlich und verwundbar zum Vorschein bringt. „Berührung ist Endlichkeit“[9], sagt Jacques Derrida im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Philosophie von Jean-Luc Nancy. Er weist darauf hin, dass ein „endliches Lebewesen ohne jeden anderen Sinn leben und überleben kann“[10], wie es für einige sehr primitive Lebewesen der Fall ist. Dabei ist es wichtig, hier wie

8 Vgl. Mullin, Amy: *Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labour*, Cambridge 2005.

9 Derrida, Jacques: *On Touching: Jean-Luc Nancy*, übersetzt v. Christine Irizarry, Stanford 2005, S. 138.

10 Ebd., S. 139.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch für die Lektüre von Merleau-Ponty und Irigaray, dass eine solche Aussage auf phänomenologische statt biologische Weise gelesen wird. Die phänomenologische Perspektive nimmt die Sicht der ersten Person ein und untersucht meine leibliche Erfahrung (hinsichtlich allgemeiner Strukturen, die sich erkennen lassen), während eine biologische Perspektive die Sicht der Naturwissenschaften und damit der dritten Person wählt. Dass es für Lebewesen unmöglich ist, ohne Berührung zu leben, ist kein empirischer Beweis für die grundlegende Rolle der Berührung. Vielmehr hilft die Einsicht uns im Sinne eines typischen phänomenologischen Gedankenexperiments, in dem wir mithilfe der Phantasie die Grenzen oder Grundparameter unseres Betrachtungsgegenstandes variieren und so feststellen, wann wir die Grenzen dessen erreicht haben, was es heißt, ein Lebewesen zu sein. Ein Leib zu sein bedeutet, mit der Welt in Berührung zu stehen. Das kann auf ganz fundamentale Weise geschehen, aber auch auf Weisen, die mit den anderen Sinnen in einem Verhältnis der Ergänzung oder des Konflikts stehen, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Leib sein bedeutet, endlich sein. Es heißt, geboren worden zu sein und mit der Gewissheit des Todes konfrontiert zu sein und gleichzeitig mit der absoluten Ungewissheit darüber, wann und wie. Unabhängig von der Frage, ob es etwas vor oder nach dem Tod gibt, ist es wahr, dass unsere Existenz in der Welt bedeutet, leiblich und damit begrenzt zu sein, im Raum und in der Zeit. Es bedeutet auch, in „Kontakt“[11] zu sein, mit der Welt und mit anderen – während das Sehen uns von uns weg und auf die Welt hin orientiert. Das müsste nicht unbedingt ein Problem sein, zumal wir von Heidegger und Merleau-Ponty gelernt haben, dass Existenz In-der-Welt-sein ist; doch problematisch ist, dass der Leib vergessen wird, und der Leib ist unser Zugang zur Welt. Das Sehen orientiert uns vom Leib weg, und wir werden von der Welt aufgesogen. Berührung führt uns zum Leib zurück, bringt uns in Kontakt mit unserer Materialität. Aber ist es überhaupt hilfreich, auf den Leib aufmerksam zu werden? Wie steht es mit Alltagsphänomenen wie der Hypochondrie, die als übertriebene Aufmerksamkeit auf die eigene Leiblichkeit interpretiert werden kann? Ohne uns zu sehr in alltägliche oder empirische Phänomene verwickeln zu lassen, sollte es deutlich sein, dass ein Vergessen unserer Leiblichkeit zu ernsthaften Problem führen kann, wenn es um unseren Umgang mit Krankheit, Altern, Tod, aber auch Sexualität, Schwangerschaft, Geburt und das Sein mit Neugeborenen geht. Aufgrund des Vergessens sind diese Erfahrungen oftmals fremd und manchmal sogar schockierend, wenn wir sie erleben. Wichtiger noch, uns fehlen die Begriffe und ein vertrauter Diskurs, die es uns erlauben würden, diese Dimensionen unserer Existenz zu thematisieren.

11 Ebd., S. 139.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Primat des Sehens trägt zu unserem Selbstverständnis bei, „Meister und Besitzer der Natur“[12] zu sein. Es trägt auch bei zu unserem fast ausschließlichen Fokus auf Aktivität, Agentinnen und Aktion auf Kosten der Passivität. Berührung hingegen verkörpert Passivität, und Passivität spielt für Schwangerschaft eine entscheidende Rolle. Auch in dieser Hinsicht ist Schwangerschaft paradigmatisch; denn als Leib zu existieren heißt, der Welt gegenüber offen oder ausgesetzt zu sein und von Dingen berührt zu werden, die unserer Existenz zuträglich oder abträglich sind. Leiblich zu existieren bedeutet, verwundbar zu sein, und auf Grundlage dieser fundamentalen Verwundbarkeit auch Lust zu empfinden.

Berührung ist ein so leiblicher Sinn, dass Philosophen wie Jean-Luc Nancy und Jacques Derrida sie als *den* Sinn bezeichnen. Nancy sagt: „Sinn *ist* Berührung.“[13] Derrida entwickelt diese Idee weiter, indem er vorschlägt: „Dieser Sinn transzendiert die anderen; er dient als ihr Fundament; er macht sie möglich – aber in dem Sinne, dass er selbst nicht mehr wirklich ein Sinn ist.“[14] Berührung ist kein Sinn neben den anderen, nicht der zweite, dritte, vierte oder fünfte Sinn, und nicht mal der erste Sinn, da er die anderen entspringen lässt und daher nicht mit ihnen in einer Reihe steht. Berührung geht den anderen Sinnen nicht zeitlich vorher, sondern fundiert sie insofern, als alle Sinne auf die eine oder andere Weise damit befasst sind, wie Welt uns berührt (sogar das Sehen, obwohl es am weitesten darin geht, uns die Illusion der Distanz und des Meisterns zu geben). Berührt zu werden ist die ursprüngliche Bedeutung unserer Beziehung zu den Dingen um uns herum. Daher ist Berührung auch der existenziellste Sinn; denn er macht uns darauf aufmerksam, dass Existenz ein In-der-Welt-sein ist, in dem wir von Welt berührt werden. Berührung ist nicht gleichbedeutend mit Oberflächenkontakt: Für einen unbewussten Körper ist es möglich, dass es Kontakt zwischen Oberflächen gibt, aber keine Erfahrung und damit keine Berührung im phänomenologischen Sinne. Berührt werden heißt, affiziert zu werden, also berührt zu werden im weitesten Sinne. Wenn wir am stärksten durch die anderen Sinne affiziert werden, erinnern sie uns an Berührung: Wenn wir einem sehr hellen Licht oder schrillen Geräusch begegnen, schrecken wir zurück, als würde Welt uns unangenehm berühren, als würde sie zu sehr auf uns (ein-)drücken.

Was ergibt eine Phänomenologie der Berührung? Wenn wir eine geschichtliche Perspektive einnehmen und betrachten, wie Berührung von den ersten Phänomenologen beschrieben wurde, so sticht ein Phänomen hervor, das unter dem

12 Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übersetzt u. hrsg. v. L. Gäbe, Hamburg 1960, S. 100.

13 Nancy, Jean-Luc: *A Finite Thinking*, hrsg. u. übersetzt v. Simon Sparks, Stanford 2003, S. 110 [Übersetzung d. Verf.].

14 Derrida: *On Touching*, S. 146f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriff der Doppelempfindungen behandelt wurde. Sowohl Edmund Husserl (im zweiten Band seiner *Ideen*) als auch Maurice Merleau-Ponty (in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*) konzentrieren sich auf die Möglichkeit der Doppelempfindungen, wie sie sich ergeben, wenn eine Hand die andere berührt oder allgemeiner ein Teil des Leibes einen anderen. Doppelempfindungen sind von Bedeutung, weil sie einen wichtigen Unterschied zwischen meinem Leib und bloß physischen Gegenständen beschreiben.[15]

Bezüglich unseres Themas der Schwangerschaft im Besonderen und der weiblichen Leiblichkeit im Allgemeinen steht eine besondere Art der Doppelempfindung im Vordergrund, die von Luce Irigaray herausgestellt wurde, nämlich die von einander berührenden Lippen. Dieses Phänomen hat Irigaray in vielen ihrer Texte behandelt, und die Beschreibungen rufen oftmals eine Reaktion in den Leserinnen und Lesern hervor, die wohl am besten als Scham[16] zu beschreiben wäre. Wir sind ein solches Maß an Intimität in philosophischen Schriften nicht gewohnt (auch wenn sich im fiktiven Bereich inzwischen vieles ereignet hat...). Wenn wir jedoch das anfängliche Unbehagen überwinden und uns dem Phänomen sich berührender Lippen zuwenden, kommen wir unweigerlich zu der Frage, wie sich die Beobachtung, dass alle Menschen einen Mund und damit mindestens zwei Lippen bzw. ein Paar Lippen haben, zu Irigarays Überlegungen verhält. Natürlich sind vier Lippen oder zwei Paare keine bloße Verdopplung, da es sich um eine ganz andere Region der Leiblichkeit handelt (Mund versus Geschlecht). Trotzdem möchte ich vorschlagen, dass es ein anderes Phänomen gibt, das ebenso wichtig, wenn nicht gar entscheidender für weibliche Leiblichkeit ist als das von sich berührenden Lippen: die Erfahrung des Berührtwerdens von innen. Dieser Vorschlag beruht ebenfalls auf Irigarays Philosophie, da sie selbst darauf hinweist, dass es entscheidend für die sexuelle Differenz ist, ob man eine(n) Andere(n) innerhalb oder außerhalb des eigenen Leibes

15 Weitere Unterschiede betreffen den Leib als „beständiges Hier" (das heißt, den Orientierungspunkt, den ich nicht verlassen kann), den affektiven Leib (im Sinne einer Gegend, in der Affekte lokalisiert sind, statt als Ursache für Affekte zu fungieren) und *Kinästhesen,* womit die Interdependenz von *kinesis* (Bewegung) und *aisthesis* (Wahrnehmung) bzw. die untrennbare Verbindung von Bewegungsleib und Wahrnehmung angesprochen ist.

16 Dabei denke ich vor allem auch an leibliche Manifestationen der Scham wie das Rotwerden, erläutert in: Landweer, Hilge: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999, S. 35-42.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trägt (auf das Tragen kommen wir im nächsten Abschnitt zurück) und ebenso, ob man Sex innerhalb oder außerhalb des eigenen Leibes hat.[17]

Irigarays Beobachtung verlangt nach einer wichtigen Klarstellung. Es ist ganz bestimmt nicht meine Absicht hier zu behaupten, dass Schwangerschaft in irgendeiner Hinsicht wesentlich wäre für die weibliche Leiblichkeit. Das kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil bei Weitem nicht alle weiblichen Menschen schwanger werden, und es ist natürlich auch nicht meine Absicht, Schwangerschaft als Norm oder Ideal zu errichten, zumal wir damit hinter die entscheidende feministische Errungenschaft zurückfallen würden, Weiblichkeit von Mutterschaft zu entkoppeln. Wichtig ist vielmehr das *Potenzial* oder die Möglichkeit, von innen berührt zu werden. Das Beispiel der sexuellen Aktivität macht deutlich, dass solche Überlegungen nicht auf Schwangerschaft beschränkt sind.

Um ein besseres Verständnis dessen zu entwickeln, was es heißt, von innen berührt zu werden, greifen wir auf einen Begriff zurück, den Merleau-Ponty einführt, um seine eigene frühe Darstellung der Leiblichkeit weiterzuführen, die er im Nachhinein zu subjektorientiert fand. Das ist der Begriff „Fleisch" (*la chair*), dem Merleau-Ponty in seiner Spätphilosophie und insbesondere in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* nachgeht. Dem Modell von Merleau-Pontys Spätphilosophie zufolge lässt sich die Wahrnehmung auf Grundlage der Relation von Berühren und Berührtwerden und damit der Doppelempfindung verstehen, wenn wir insbesondere die Möglichkeit des Rollentausches oder der Reversibilität einbeziehen. Merleau-Ponty verweist uns auf den antiken Begriff „Element", um „Fleisch" besser zu verstehen.[18] Elemente sind materiell, aber auf bereits innerlich differenzierte Weise, da sie nicht neutrale Materie sind, sondern gewisse Tendenzen haben. Ein Element gehört in eine bestimmte Gegend, ohne an diese gebunden zu sein: Luft ist normalerweise, aber nicht immer, über der Erde.

Mein Leib besteht aus diesen Elementen und nimmt daher eine mittlere und vermittelnde Position ein. Genauer gesagt sind Elemente im antiken Sinne „in der Mitte zwischen raumzeitlichem Gegenstand und Idee"[19]. Dieser Zwischencharakter lässt sich nur schwer begrifflich einholen; es handelt sich um eine Art materialisierte Idee oder ein „inkarniertes Prinzip", das einen gewissen „Seins-

17 Vgl.: Of Relations and Rights. Interview with Luce Irigaray (bei gbtimes), auf: https://www.youtube.com/watch?v=ODD8-wayDhM vom 8. März 2013, Women's Day. Siehe auch Irigaray, Luce: *Teaching*, London 2008.

18 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen, hrsg. u. mit einem Vor-und Nachwort versehen v. Claude Lefort, aus dem Französischen v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, München 2011, S. 139.

19 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stil“ einführt.[20] Der Begriff des Fleisches bietet eine gute Gelegenheit für eine Diskussion der Andersheit. Fleisch eröffnet der Andersheit durch Falten einen Raum. Falten des Fleisches bezeichnen ein „Rollen“ des Sichtbaren über das Sichtbare[21] dergestalt, dass das Sehen zustande kommt. Im Sehen berühren sich das Sehen und das Gesehene, wie eine Falte, in der sich Innen und Außen berühren. Solche Falten sind ein allgemeineres Bild dafür, wie wir in der Schwangerschaft von innen berührt werden. „Fleisch“ ist so über das Ungeborene gefaltet, dass es dem Blick verborgen und gewissermaßen unsichtbar ist. Es macht sich aber durch die Berührungen von innen ganz deutlich spürbar, manchmal bis hin zum Sichtbarwerden in einer Beule.

Allerdings ist Schwangerschaft keine Doppelempfindung in Merleau-Pontys Sinne. Doppelempfindungen involvieren immer die Berührung von zwei Teilen meines Leibes, sodass ich einen Teil von innen empfinde (als berührend) und einen von außen (als berührt). In der Schwangerschaft gewinnt mein Leib eine zusätzliche Oberfläche, da ich nun von innen berührt werden kann. Aber was mich von innen berührt, ist nicht Teil meines eigenen Leibes, sondern ein Wesen mit eigenen Bewegungen, die nicht unter meiner Kontrolle stehen, wie zunehmend klar wird.

Die Erfahrung des Berührtwerdens von innen betrifft mehrere Ebenen, die unterschieden werden können. Wenn ich meinen Bauch von außen mit meiner Hand berühre, gibt es zunächst zwei Ebenen, verbunden durch eine Doppelempfindung: Meine Hand berührt die Oberfläche des Bauches, und der Bauch berührt die Hand. Doch bisweilen gibt es Bewegungen unter der Haut, und wenn der Bauch von innen berührt wird, kann ich meine Hand an die rechte Stelle bewegen. Freunde oder Partner werden beim Versuch, der Bewegung von außen zu folgen, höchstwahrscheinlich nicht erfolgreich sein, weil die dritte Ebene, die Innenseite des Bauches, für sie als Identifikationspunkt fehlt. Die vierte Ebene ist die Berührung von innen, die Berührung durch den fremden Leib in mir. Weil ich weiß (basierend mehr auf Theorie als auf Erfahrung), dass der fremde Leib die gleichen Teile hat wie mein eigener, versuche ich ihn zu identifizieren und die Berührung einem Fuß, einer Hand, einem Kopf oder Popo zuzuweisen – aber höchstwahrscheinlich wird es mir nicht gelingen, es sei denn, mir ist beispielsweise von einer Hebamme mitgeteilt worden, dass der Leib innen sich gerade in einer bestimmten Position befindet.

Die Erfahrungen von Berühren und Berührtwerden in der Schwangerschaft laufen also nicht auf ein Verdoppeln der Doppelempfindungen hinaus. Vielmehr zeigt die von Doppelempfindungen ihren Ausgang nehmende Erklärung, wie

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd., S. 140.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Idee im Laufe der Schwangerschaft unterminiert wird, indem ich immer deutlicher von der/dem Anderen berührt werde. Es ist mein erster Impuls zu denken, dass eine Hand auf meinem Bauch Doppelempfindungen erfahren wird; aber in der Schwangerschaft gibt es etwas Fremdes in mir, das meine normalen Erwartungen vom Fühlen durchbricht und mich auf die Andersheit in mir aufmerksam macht.

VON ANDEREN BERÜHRT WERDEN: PARADOX UND PARADIGMA

Auf Weisen, die hier freilich nur angedeutet werden konnten, erweist sich die Schwangerschaft als eine Art Paradigma für Wahrnehmung im Sinne einer Bewegung in zwei Richtungen, in der sich Berührung als grundlegender Sinn zeigt. Damit wird Schwangerschaft auch zum Paradigma dafür, in welchem Maße Andere und Andersheit immer schon Teil von mir sind. Wie manifestiert sich Andersheit in mir, außerhalb des wörtlichen In-seins in der Schwangerschaft? Als Unzugänglichkeit, Unverfügbarkeit, Auferlegung – und diese Auferlegung ist letztlich die einer ganzen Welt, wie wir mithilfe von Derrida sehen können.

Derrida stellt eine plausible Verbindung her zwischen der Andersheit in mir und der Auferlegung durch Andere in einem dekonstruierten Sinn von Ethik (der sich wesentlich Emmanuel Levinas verdankt). Er weist zunächst darauf hin, dass Andersheit *in* mir sich mir als Sein *für* Andere offenbart – doch ist dies nicht simplistisch aufzufassen. Vielmehr zeigt sich, dass das Szenarium, das eine Angelegenheit des wörtlichen In-Seins zu sein scheint, nämlich Schwangerschaft, selbst schon mehrdimensional ist. Es bleibt eine Angelegenheit des/der Anderen in mir, auch nachdem das Baby zur Welt gekommen ist, und es ist bereits eine Angelegenheit des Seins für Andere, auch wenn der/die Andere noch in mir ist. Um die tiefere Ebene der Verantwortung für Andere zu sehen, hilft es, ein drittes Element in die Beziehung zwischen mir und dem/der Anderen einzuführen, zwischen mir und dir: Welt.

Welt zeigt uns Derrida durch eine bedenkenswerte Zeile von Paul Celan: „Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen“. Diese Zeile, die letzte in einem Gedicht aus der Sammlung *Atemwende,* wird von Derrida in *Rams* (Widder) interpretiert, einem Hans-Georg Gadamer gewidmeten Nachruf. Derrida erklärt, inwiefern Tod jedes Mal das Ende einer Welt bedeutet, einer einzigartigen Welt des singulären Anderen. Phänomenologisch aufschlussreicher als mein eigener Tod ist demnach der Tod der Anderen. Während die Welt in der Angst zum To-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de irrelevant wird und versinkt, bedeutet der Tod der Anderen, dass ich das Erscheinen einer oder der Welt erfahren kann.

Schwangerschaft ist ebenfalls eine mehrdimensionale Weltrelation. Indem die Welt eines neuen Menschen entspringt, wird meine Beziehung zur Welt auf vielfältige Weise verwandelt. Diese Weisen sind so eng verflochten, dass es hier ebenfalls nicht sinnvoll ist, zwischen einer Welt und der Welt zu unterscheiden. Um die verschiedenen Modalitäten der Weltbeziehung auseinanderlegen zu können, sollten wir zunächst Derridas ausdrückliche Beschreibung heranziehen, die sich aus seiner Interpretation des Verbs „tragen" in jenem Vers Celans ergibt:

„*Tragen* bezieht sich im Alltagsgebrauch auch auf die Erfahrung, ein noch ungeborenes Kind zu tragen. Zwischen Mutter und Kind, eines im anderen und dem einen für das Andere, in diesem einzigartigen Paar vereinzelter Wesen, in der geteilten Einsamkeit zwischen einem und zwei Leibern, verschwindet die Welt, sie ist in der Ferne, sie bleibt gewissermaßen ein ausgeschlossenes Drittes. Für die Mutter, die das Kind trägt, gilt: ‚Die Welt ist fort'."[22]

Bei der ersten Lektüre erschien mir diese Beschreibung unplausibel, vorurteilsbehaftet und romantisch: Mutter und Kind als unabhängig, bloß auf einander bezogen, nicht an anderen Menschen oder Welt interessiert. Ich wollte einwenden und fragen: Ruft mich die bevorstehende Ankunft des Kindes nicht gerade in die Welt zurück, da ich weiß, dass das Baby (anfänglich) meine Welt teilen wird, und ich ihm oder ihr diese Welt zeigen werde, auch auf der praktischen Ebene, wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben?

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich drei verschiedene Dimensionen der Wandlung meiner Weltbeziehung, die sich jeweils mithilfe von Celans Satz entwickeln lassen. Derridas Auslegung erweist sich damit als zwar nicht unzutreffend, aber unvollständig. Ein Kind stellt eine dreifache Wandlung meines Weltbezugs dar, wobei bereits vorab erwähnt werden sollte, dass es sich bei der ersten der drei Dimensionen um die Welt handelt, die das Kind als neuer Mensch eröffnet, während es sich bei den anderen beiden um einen Effekt auf ‚die' Welt handelt, nämlich die allgemeine Welt, die dem Erscheinen des Kindes vorhergeht.

1. *Ursprung von Welt*, Eröffnung neuer Zusammenhänge von Bedeutungen und Möglichkeiten. Gleichzeitig eröffnen sich mit diesem Ur-

22 Derrida, Jacques: Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht, in: ders./Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hrsg. v. Martin Gessmann, Frankfurt a.M. 2004, S. 7-50, hier S. 45. [Hervorh. i. Orig.]

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprung Verantwortungen, die selbst mit dem Tod nicht zu einem Ende kommen, sondern sich sogar verstärkt zeigen – wie Derrida es zum Ausdruck bringt, wenn er sagt, dass der Tod eines Menschen jedes Mal das Ende einer Welt bedeutet. Geburt und Tod sind die unzugänglichen ‚Grenzen' der Welt, die ein Mensch aufgehen lässt und die sich mit seinem Tod verschließen würde, wenn wir als Überlebende sie nicht aufrechterhalten. Jeder Mensch ist eine Welt, eröffnet eine Welt, und die Verantwortung für diese Welt liegt bei denen, die diesen Menschen lieben, vor allem dann, wenn er oder sie getragen werden muss, ob als Baby oder zur Zeit des Todes: „Wenn die Welt fort ist, muss ich dich tragen."

2. *Verdecken von Welt*, wie von Derrida beschrieben, wenn er sagt, dass die Welt für Mutter und Kind verschwindet oder zum gleichsam ausgeschlossenen Dritten wird. Ein Grund für das Verschwinden von Welt scheint in der exzessiven Verwundbarkeit zu liegen, die das Kind vor der Geburt und in der anfänglichen Zeit danach zeigt. Das Neugeborene scheint unsere gesamte Aufmerksamkeit zu brauchen; denn die neue Welt, die es eröffnet (im ersten, gerade erläuterten Sinne) ist so fremd und einnehmend, dass die gewohnte, gemeinsame Welt gleichsam verschwindet: „Wenn ich dich trage, ist die Welt fort". Derrida entwickelt genauer, inwiefern diese Inversion des Satzes erlaubt und plausibel ist.[23] Die verstärkte Verantwortung für Welt im ersten Sinne, nämlich, für einen neuen Menschen als Ursprung einer ganzen Welt, hat den Effekt, dass Welt im restlichen und üblichen Sinne für gewisse Zeit an Bedeutung verliert. Diese Zeit ereignet sich vor, während und in der ersten Zeit nach der Geburt.
3. *Begegnung mit Welt*, als Wiederbegegnung mit der großen, allgemeinen, bekannten Welt, da ich mir in der Phantasie vorstelle (schon bevor das Baby zur Welt gekommen ist), wie es sein mag, der Welt zum ersten Mal zu begegnen. In diesem Versuch, solche anfänglichen Begegnungen zur Vorstellung zu bringen (was nie ganz gelingen kann, weil ich nur teilweise von meiner Vertrautheit mit der Welt absehen kann), zeigen sich einige wesentliche phänomenologische Charakteristika von Welt: Welt geht mir immer vorher als bedeutsamer Zusammenhang, den ich nicht hervorgebracht habe; das ist eine Dimension der Unheimlichkeit von Welt. Derrida spricht in der Nachfolge Celans von der „Unlesbarkeit"[24] der Welt, manifest vor allem in der Komplexität von

23 Vgl. ebd., S. 44.

24 Ebd., S. 25.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Welt, die ein vollständiges Verstehen ausschließt. Das ist einer der paradoxen Momente, in denen gilt, dass wir die Welt immer schon gelesen haben und sie für das Kind weiterhin lesen werden, trotz dieser fundamentalen Unlesbarkeit. – Dieses Mal müssen wir den Satz ein bisschen stärker ändern: „Die Welt ist unlesbar, ich muss dich tragen". Gleichzeitig gilt, dieses Mal über Celan und Derridas Deutung hinausgehend, aber den allgemeinen phänomenologischen Befunden folgend, dass ein Verschwinden der Welt (wie in der Angst) eine Offenbarung von Welt bedeuten kann, da Verbergung und Entbergung allgemein eng verbunden sind: „Wenn ich dich trage, erscheint die Welt (wieder)."

Wir haben es also gewissermaßen mit einer Dialektik zu tun (im allgemeinen Sinne von Dialektik); denn die neue Welt, die das Kind mit seiner Existenz eröffnet, verdeckt und verdrängt zunächst die allgemeine, vertraute Welt – doch dann kommt es zur Neubegegnung mit der altvertrauten Welt. Der neue Sinn kommt dadurch zustande, dass ich nun die alte Welt neu erfahre, mit dem Kind, dessen Welt sich zuerst als Unterbrechung und dann als Gelegenheit zur Neuinterpretation der alten Welt zeigt. Durch die neue Begegnung mit der alten Welt wird Welt nicht weniger rätselhaft; aber das Kind zeigt mir, dass es meine Verantwortung ist, mich diesen Rätseln zu stellen. Denn unsere Existenz ist immer mit Welten befasst, und die Fremdheit der neuen Welt, die das Kind bedeutet, kann uns auf die untrennbare Verbindung von Existenz und Welt aufmerksam machen, die uns oft so vertraut ist, dass wir sie nicht zum Thema machen können.

Wenn wir die Beziehungen zwischen mir, dir und Welt – oder, in unserem Fall, Mutter, Kind und Welt – betrachten, stellt sich heraus, dass Schwangerschaft nicht bloß eine Angelegenheit von zwei Seienden ist, von denen eines im Anderen lokalisiert ist und damit ein Paradox für unsere Erfahrung vom Leib darstellt. Vielmehr involviert Schwangerschaft eine Vielzahl komplexer Beziehungen zwischen diesen zwei Seienden und ihren jeweiligen Weltverhältnissen. Schwangerschaft und die Begegnung mit einem neuen Menschenwesen bedeutet Ursprung einer neuen Welt, temporäre Verdeckung der gewohnten Welt und erneute Begegnung mit Welt.

Phänomenologisch betrachtet wird Schwangerschaft daher bedeutsam; denn es ist besonders schwierig, uns auf die allzu vertraute Welt zu besinnen. Wir haben in Heideggers *Sein und Zeit* gelernt, dass sowohl ein zerbrochener Hammer als auch Angst vor dem Tode uns zu einer Begegnung mit Welt verhelfen kann. Doch die Möglichkeiten, die sich aus Derridas Text über Celan ergeben, sind

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meines Erachtens leichter begreiflich, und sie führen uns auch über Levinas' Dilemma hinaus, zwischen Welt und dem anderen Menschen entscheiden zu müssen. Levinas behauptet, dass das Angesicht des/der Anderen „außerhalb jeder Ordnung, jeder Welt“ [25] Bedeutung trage. Seine Vorbehalte der Welt gegenüber rühren grob gesagt daher, dass Welt herangezogen werden kann, um ethische Verantwortung abzuwälzen – etwa, indem wir die Türen oder Grenzen nur für Menschen aus bestimmten Welten öffnen oder uns darauf berufen, dass die Angehörigen der Welt des/der Anderen Verantwortung für sie übernehmen sollten.

Während Levinas den Weltbegriff in seine ethisch motivierte Kritik an der Phänomenologie einbezieht, bringt Derrida Welt zurück, indem er betont, dass der/die Andere immer auch eine Welt ist. Der/die Andere ist der Ursprung einer Welt und macht uns damit auf neue Weise auf die allgemeine Welt aufmerksam, die auf den Verhältnissen zu Anderen beruht; denn Welt ist geteilte und gemeinsame Welt. Damit ebnet Derrida den Weg für eine Phänomenologie, die der Ethik nicht entgegengesetzt oder durch neutrale Deskription ungeeignet für sie geworden ist, sondern in die Ethik immer schon einbezogen wird. Denn wenn wir wirklich beschreiben, wie der oder die Andere mich berührt, eröffnet sich jedes Mal eine ganz neue Welt, die unmittelbar unbedingte Verantwortung bedeutet. Das Paradox der Schwangerschaft kann damit als Paradigma dienen sowohl für unsere Erfahrung von Anderen und von Welt als auch für eine beziehungsreichere Existenz, in der wir die Anderen und deren Welt tragen – die Anderen, die uns immer schon berührt haben.

LITERATUR

Derrida, Jacques: Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht, in: ders./Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hrsg. v. Martin Gessmann, Frankfurt a.M. 2004, S. 7-50.

Ders.: *On Touching: Jean-Luc Nancy*, übersetzt v. Christine Irizarry, Stanford 2005.

Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übersetzt u. hrsg. v. L. Gäbe, Hamburg 1960.

Guenther, Lisa: *The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction*, Albany 2006.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993.

25 Levinas, Emmanuel: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., *Der Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 9-59, hier S. 41.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heinämaa, Sara: Phenomenologies of Mortality and Generativity, in: Robin May Schott (Hg.), *Birth, Death, and Feminity: Philosophies of Embodiment*, Bloomington 2010, S. 73-156.

Dies.: An Equivocal Couple Overwhelmed by Life: Phenomenological Analysis of Pregnancy, in: *Philo-Sophia* 4/1 (2014), S. 12-49.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag 1952.

Irigaray, Luce: *Teaching*, London 2008.

Kristeva, Julia: Stabat mater, in: Toril Moi (Hg.), *The Kristeva Reader*, Oxford 1986, S. 160-186.

Landweer, Hilge: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999.

Levinas, Emmanuel: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., *Der Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 9-59.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.

Ders.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen, hrsg. u. mit einem Vor-und Nachwort versehen v. Claude Lefort, aus dem Französischen v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, München 2011.

Mullin, Amy: *Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labour*, Cambridge 2005.

Nancy, Jean-Luc: *A Finite Thinking*, hrsg. u. übersetzt v. Simon Sparks, Stanford 2003.

Oksala, Johanna: The Birth of Man, in: Dan Zahavi/Sara Heinämaa/Hans Ruin (Hg.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, Dordrecht 2003, S. 139-166.

Young, Iris Marion: Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 9 (1984), S. 45-62.

ONLINE-QUELLEN

Of Relations and Rights. Interview with Luce Irigaray (bei gbtimes), auf: https://www.youtube.com/watch?v=ODD8-wayDhM vom 8. März 2013, Women's Day.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Body Shame and Female Experience[1]

LUNA DOLEZAL

Sartre's existential reflections on the role of emotions can provide some context through which to explore how shame can be constitutive of experience. Sartre reflects on how emotions are not merely cognitive events, but instead are embodied experiences which create a context or situation in which meaning, sense and one's lived experience are shaped. As such, an emotion is an active and embodied response to a situation and discloses not only the self, but, in addition, the quality of one's life-world. An emotion, such as anger, guilt, jealousy, or shame, can evoke, as Sartre argues, a "total alteration of the world."[2] Consider, for example, the jealousy experienced by the voyeur kneeling at the keyhole spying on his lover, in Sartre's famous vignette from *Being and Nothingness*; jealousy organizes his world, shaping his actions, responses, and experience within a particular situation. Jealousy is not merely a cognitive event that can be contemplated; instead Sartre writes, "I *am* this jealousy; I do not *know* it."[3] The world constituted by jealousy is one of suspicion and anger. The door and the keyhole that the voyeur encounters are not merely objective objects in a neutral space, but a landscape of betrayal, obstacle, and embittered curiosity. Jealousy not only colours his intentional relation to the physical realm, but also shrinks his world.

1 This paper is an adaptation of *Body Shame and Female Experience* which appears as Chapter 5 in *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body* by Luna Dolezal, Copyright © 2015. Used by permission of Rowman & Littlefield Publishing Group. All rights reserved.

2 Sartre, Jean-Paul: *Sketch for a Theory of the Emotions*, Philip Mairet (Trans.), London/New York 2002, p. 47.

3 Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Hazel E. Barnes (Trans.), London/New York 2003, p. 283. [Emphasis in original].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The voyeur's preoccupations, attentions, and desires spiral in a tight circle around his jealousy.

Sartre's insights on the world-organizing nature of emotions provide an important framework through which we can articulate the affects and consequences of shame experiences, especially when considering chronic or recurring shame that plagues women and other marginalized groups of individuals. Instead of a discrete disturbance of an otherwise untroubled consciousness, living with chronic shame has profound and on-going consequences for one's subjectivity, both personally and politically, especially when this shame is centred on the body. Shame becomes, to use Sara Ahmed's formulation of emotions as social and cultural practices, a "form of cultural politics" that is "world making."[4]

Shame about the physical body, or body shame, plays an important role in social relations. It links individuals to a set of normative values which make salient the parameters of acceptance, belonging, and recognition.[5] As a result, being a successful social agent entails having a healthy and developed sense of shame. Shame, hence, is not only normal, it is necessary. Although body shame is necessary and an inevitable part of human and social existence, there are also times when shame can be limiting, where *chronic* shame can become restricting and must be overcome for life to have the possibility of autonomy, dignity, and fulfilment. In this essay, I will, in part, utilize the approach of feminist phenomenology to elucidate some of the characteristics of 'typical' female bodily experience with respect to shame, looking at not only the characteristics of that experience but also the discursive structures which frame and shape it. Feminist phenomenology is a particularly powerful tool which has been used to advance more comprehensive analyses of issues such as bodily self-experience, alienation, objectification, difference, and vulnerability.[6] Hence, I will utilize this approach to analyse female embodied experience of beauty and body norms, examining the crippling insecurities and anxieties that plague many women with respect to standards of appearance and attractiveness.

I must stress that this discussion of female embodiment is culturally specific and its applicability is perhaps limited to certain cultural contexts, namely West-

4 Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2004, p. 9, 12.

5 For a fuller discussion of these themes see Dolezal, Luna: *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body,* Lanham 2015.

6 See Käll, Lisa Folkmarson/Zeiler, Kristin: Why Feminist Phenomenology and Medicine?, in: Lisa Käll Folkmarson/Kristin Zeiler (Ed.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014, p. 1-25.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ern, neoliberal consumer societies.[7] When discussing the categories 'female' or 'woman', I by no means intend to limit gender to the binary categories of male and female. However, for the purposes of this argument my discussion will centre around 'female' bodies and 'women', where 'female' and 'woman' do not imply essential or natural categories based on biological features, but rather can be considered lived relations between self and world produced, in part, through the self-presentation of a gendered identity. Naturally, I cannot speak for all women, nor do I intend my argument to be applicable to all persons that identify as female. As such, my discussion, or parts thereof, may be applicable to other types of body subjects whether they identify as male, intersex, genderqueer, or transsexual. Furthermore, it must be acknowledged that the intersections of sexual abuse, class, race, and sexuality, among others, can further shape the experience and intensity of body shame for a female subjectivity.[8]

Despite these qualifications, it is important to be able to generalize without necessarily universalizing. Ultimately, there are tangible and important differences in the manner that many women live and experience their bodies. Women, compared with men, spend more time, energy, and material resources in trying to achieve a socially pleasing body that conforms to prevailing normative standards. Women far outnumber men in incidents of eating disorders, chronic dieting, and cases of cosmetic surgery. Young women are disproportionately affected by poor self-esteem, self-harming behaviour, and other mental health problems. As we shall see, women are more frequently, if not constantly, hindered by disruptions as a result of experiences of a heightened sense of both bodily invisibility *and* visibility within social relations. While often feeling threatened with invisibility in social relations due to a diminished social status, women's bodies enjoy a hyper-visibility in the social realm; they are objectified and on constant display.[9] As a result, for women, more so than men, the body is an

7 However, as the Western, consumer, neoliberal capitalist social structure is a cultural framework that is increasingly infusing other societies, the relevance of this discussion may be more extensive. As we shall see, Western normative standards regarding appearance and attractiveness are increasingly adopted by Asian, African, and other cultural and ethnic groups.

8 See Bouson, J. Brooks: *Embodied Shame. Uncovering Female Shame in Contemporary Women's Writings,* Albany 2009 for an analysis through several literary examples of how sexual, racial, and cultural denigration affects women's perceptions of themselves and their bodies, particularly in terms of spoiled or stigmatized identity.

9 For a discussion of the dialectics of visibility and invisibility that characterize female experience see Dolezal, Luna: The (In)visible Body: Feminism, Phenomenology, and

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abiding presence in life; it is a source of anxiety in the ongoing projects of self-presentation and impression management to ensure a sense of belonging and recognition. Oppressive – and world-organizing – experiences of body shame, I will argue, figure centrally in this drama of female embodiment.

My aim is to utilize the cultural politics of shame to analyse the contemporary situation of women, particularly with respect to appearance management and a phenomenology of self-presentation under the framework of the contemporary Euro-American Western "market-political rationality" of neoliberalism.[10] In doing so, I will go through some well-rehearsed ideas in the tradition of "corporeal feminism"[11] which theorizes the effect of patriarchal power structures on the female body, and hence on women's subjectivity. I will demonstrate that women's bodies are lived, experienced, objectified, and alienated differently to their male counterparts as a result of oppressive social structures that position women's bodies as a constant site for body shame. I will further argue that these structures are amplified within contemporary neoliberal culture. In short, I will explore the central role that body shame plays in the constitution and development of women's identity and examine the consequences of a body, and hence subjectivity, that is essentially 'shaped by shame'.

BODY SHAME AND FEMALE EXPERIENCE

There is a long association historically and philosophically between women, shame, and the body. In *The Second Sex*, Simone de Beauvoir, drawing on insights from biology, social and economic history, and sociology, gives a philosophical account of the process of becoming a woman, essentially characterizing this process as "an extended lesson in shame."[12] She discusses how many ordinary female anatomical differences, such as the onset of menstruation, sexual maturation, and breast development, have long been occasions for body shame for young girls.[13] These bodily changes, deviating from an imagined norm of

the Case of Cosmetic Surgery, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 25 (2010), p. 357-375.

10 Phipps, Alison: *The Politics of the Body*, Cambridge 2014, p. 11.

11 Frost, Liz: Theorizing the Young Woman in the Body, in: *Body and Society* 11 (2005), p. 63-85, here p. 65.

12 Quoted in: Guenther, Lisa: Shame and the Temporality of Social Life, in: *Continental Philosophy Review* 44 (2011), p. 23-39, here p. 11.

13 Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, H.M. Parshley (Trans.), London 1997, p. 355.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

male bodily stasis, are seen as shameful and of needing concealment, and this has a long history in many cultures and traditions. Menstruation, in particular, is a source of anxiety. The "disgrace"[14] of menstruation, and subsequent inferiorization of the female body, is embedded within cultural and religious structures which designate menstruation as impure or unclean and exclude women from certain rituals or activities while they are bleeding.[15] Beyond menstruation, shame accompanies women throughout their sexual development where desire and a sexual appetite are deemed shameful and 'unfeminine.' Furthermore, until recently, pregnant bodies were objects of social taboos, to be hidden and concealed. However, in current times, as motherhood has become fashionable,[16] the post-pregnant body must not show any marks of pregnancy or signs that it has given birth.[17] The experience of becoming and being a woman, as Beauvoir and many others feminist thinkers argue, historically involves a process of learning to interpret the body as a site of shame.

The strong relation and association, historically and culturally, between women's bodies, women's sexuality, and shame, both personally and politically, is far from trivial. While the male body is the standard for the 'normal' or 'neu-

14 Ibid., p. 356.

15 Lee, J.: Menarche and the (Hetero)Sexualization of the Female Body, in: Rose Weitz (Ed.), *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance, and Behaviour*, Oxford 1998, pp. 82-99.

16 Until very recent times, the pregnant body seemed to be exempt, excused, or outside beauty and social pressures. Pregnancy traditionally was seen as a 'grace period' for women, who were de-sexualized and de-objectified as their bodies became functional objects within the institution of motherhood. This was overturned dramatically by the August 1991 issue of *Vanity Fair* magazine which featured Annie Leibovitz's photograph of the very nude and very pregnant actress Demi Moore on its cover. The photograph was extremely controversial as it sexualized and publicized the pregnant body at a time when societal conventions dictated that the pregnant body should be concealed. Since the unveiling of the pregnant body in the Moore picture there has been a dramatic shift in the way pregnant bodies are portrayed in mainstream media. See e.g. Tyler, Imogen: Skin-Tight. Celebrity, Pregnancy and Subjectivity, in: Sara Ahmed/Jackie Stacey (Ed.), *Thinking Through the Skin*, London 2001 pp.69-83; Dobscha, Susan: The Changing Image of Women in American Society: What Do Pregnant Women Represent in Advertising?, in: *Advertising and Society Review* 7/3 (2006); and Earle, Sarah: 'Bumps' and 'Boops'. Fatness and Women's Experience of Pregnancy, in: *Women's Studies International Forum* 26/3 (2003), p. 245-252, here p. 250.

17 See O'Donohoe, Stephanie: Yummy Mummies. The Clamor of Glamour in Advertising to Mothers, in: *Advertising and Society Review* 7/3 (2006).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tral' body in accounts of experience and subjectivity – and there is a long tradition of feminist writing criticizing phenomenologists such as Merleau-Ponty and Sartre for this implicit bias in their work – women's bodies and female experience are positioned as essentially deviant or, in some cases, pathological. This bias whereby male bodies set the standard for what is considered gender 'neutral' and, hence, 'normal' or 'natural' is not just evident in philosophy, but across most disciplines. It is, in fact, well documented that this is a bias which has seeped into everyday understandings of, and attitudes towards, female bodies. Inevitable events in female embodiment such as pregnancy, menstruation, and menopause are positioned as anomalies of 'normal' experience, which are not only stigmatized, but also pathologized, requiring professional medical attention (traditionally from male doctors).

APPEARANCE MANAGEMENT AND BODY SHAME

A significant site for body shame for women is in the realm of the seemingly 'trivial' concerns of appearance and physical attractiveness. Seen as a backlash to the modern feminist movement, the control of women's bodies through oppressive beauty norms has been an explicit focus of the feminist critique of the patriarchal framework of consumer capitalism and neoliberalism for several decades. It is widely acknowledged by feminist thinkers that appearances cannot be considered a trivial concern for women and that body dissatisfaction is not merely an individual – and hence marginal – pathology for women, but rather part of a systematic (and oppressive) social phenomenon.[18] Appearances are much "more than just surfaces."[19] They are intimately linked to how one values and sees oneself, and furthermore to one's social worth and position within a social group. This is especially the case for women, as how they look and present

18 The consequences of beauty norms and pressures on women's bodies have been explored in countless feminist academic and popular works. Notably: Wolf, Naomi: *The Beauty Myth*, London 1990; Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley 1993 and Orbach, Susie: *Fat Is A Feminist Issue*, London 2006. More recently, see Walter, Natasha: *Living Dolls. The Return of Sexism*, London 2010 and Harris-Moore, Deborah: *Media and the Rhetoric of Body Perfection. Cosmetic Surgery, Weight Loss and Beauty in Popular Culture*, Farnham 2014.

19 Skeggs, Beverly: Ambivalent Femininities, in: Stevie Jackson (Ed.), *Gender. A Sociological Reader*, London 2002, p. 311-325, here p. 317.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

themselves affects how they are treated and their chances for success in various aspects of their lives. In fact, social invisibility is a constant threat for women who feel they are often ignored and looked through in educational, familial, and professional settings. Staying in 'the game,' and securing recognition as a full social agent, is an abiding concern.[20] Cultural messages emphasize that visibility and inclusion in the social sphere, for women, can be achieved through high levels of youthful attractiveness.

As a result, concerns about appearance management have been amplified for women (and increasingly men) under the structures of neoliberalism which promote an endless culture of restyling and self-improvement, centred on the body, within an image-saturated milieu. Under the structures of contemporary neoliberal consumer culture, bodies are seen as potentially unfinished products, the site of projects of self-care, self-transformation and self-reflexive concern.[21] The idea is that changing or transforming the body will yield an improved or more acceptable self. As such, the body is the primary symbol of value and of identity within social relations and as Alison Phipps notes, in her recent book *The Politics of the Body*, the "drive to consume in order to both express and 'add value' to oneself […] feeds markets that rely upon idealized representations of the body and the elevation of particular prestigious bodily forms through advertising."[22] Hence, the body – an endlessly unfinished project – is a central cog in the machinery of neoliberal consumer capitalism.

More specifically, it is, in fact, the female body that occupies this central place in the machinations of neoliberalism. Sustaining a multi-billion dollar set of global industries that centre around body grooming, fashion, well-being, medicine, fitness, and cosmetics, the female body is positioned as perpetually unfinished and imperfect, needing endless restyling and improvement (and hence consumption). Women's bodies are subject to an endless litany of social pressures to emulate the 'prestigious bodily forms' promoted through advertising.

20 Northrop, Jane Megan: *Reflecting on Cosmetic Surgery. Body Image, Shame and Narcissism*, London 2012, p. 113.

21 Although this self-reflexive concern is habitual for those who work on the body, such as athletes and dancers, it has in recent times become a more general concern. See e.g. Crossley, Nick: *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*, New York 2006. Some thinkers argue that this excessive concern with controlling the body and the personal sphere is an attempt to cope with insecurities that arise in an increasingly complex, dynamic, and global world which feels out of one's control. Self-control and controlling the body becomes ways to deal with the confusion of modern life. Also see e.g. Frost: Theorizing the Young Woman in the Body, p. 67-68.

22 Phipps: *The Politics of the Body*, p. 10.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

These bodily forms, as a result of the routine digital enhancement of images, emphasize an increasingly unrealistic body ideal. The "rhetoric of body perfection" has come to dominate social hierarchies, and what is considered a 'normal' and allegedly attainable standard of attractiveness is in fact an ever-shifting and unattainable body ideal.[23] Body shame is central to this process. As Jane Megan Northrop notes, "grooming industries attempt to access and invigorate the shame associated with the body because it is commonly acculturated in childhood and readily recalled in adult experience."[24] She notes that these industries "recognize the infinite wealth to be made in exploiting the appearance dissatisfactions of women."[25] As a result, in mainstream Western neoliberal culture, minor variations in appearance on fairly ordinary bodies are cast as major 'defects', signalling a spoiled identity, and sit on the side of the 'before' in the commonly employed before-and-after photo set. The normalized, perfected body, implicitly standing in for what we *should* look like, comes 'after'. In general, this body is characterized by a white, Western aesthetic of feminine beauty.[26] It is a body that is "neutral" and "unmarked" and does "*not* look disabled, queer, ugly, fat, ethnic or raced."[27]

In this regard, female bodies increasingly aim to converge on what Rosemarie Garland Thomson has termed the "normate", which is "the corporeal incarnation of culture's collective, unmarked, normative characteristics."[28] The normate has a certain "corporeal configuration" that yields "cultural capital."[29] In our contemporary, image-saturated milieu, it is easy to discern that the female normate is young, heterosexual, Anglo-Saxon, slim, toned, able-bodied, with symmetrically proportioned features and smooth, unmarked skin. Furthermore, she is confident, well-coiffed, sexy, wealthy, and fashion savvy. Although there are still choices and variations around the details of appearance based on ethnicity, age, fashion, subculture, and so on, the normate embodies the pervasive norms that underscore all of these variations. Despite the paucity of real bodies that meet the normate's standards, just a cursory glance at a wide spectrum of fashion

23 Harris-Moore: *Media and the Rhetoric of Body Perfection*.

24 Northrop: *Reflecting on Cosmetic Surgery*, p. 179.

25 Ibid.

26 Negrin, Llewellyn: Cosmetic Surgery and the Eclipse of Identity, in: *Body and Society* 8/4 (2002), p. 21-42, here p. 27.

27 Thomson, Rosemarie Garland: Integrating Disability, Transforming Feminist Theory, in: *NWSA Journal* 14/3 (2002), pp. 1-32, here p. 11. [Emphasis in original].

28 Ibid.

29 Thomson, Rosemarie Garland: *Extraordinary Bodies. Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, New York 1997, p. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

and gossip magazines, films, and television shows demonstrates the disproportionate ubiquity of the normate in the images of celebrities, models, and other public figures. Normalization very quickly yields homogenization. These homogenized faultless images have become emblematic of the dominant reality, setting the standards for ordinary bodies.

As a result, women understand that it is those who emulate the normate and strive to achieve the 'ideal' body that garner recognition and enjoy social, personal, and professional success and fulfilment. This ideal body is characterized by the enduring physical features of the normate coupled with the constantly shifting variations of appearance and style based on the whims of fashion. Hence, what is considered 'normal' is actually based on illusory ideals that are extremely difficult, if not impossible, to achieve.

What we find is that the continuous comparison a woman may make between her actual body and versions of the socially constructed 'ideal' body represented in media images is a potent source of body shame. Women's bodies, already shame-prone as a result of their cultural inheritance, are continuously positioned as inadequate or inferior when compared to these elusive body ideals; shame, and body shame in particular, becomes a permanent possibility. As a result, women are already attuned to the feelings and contours of body shame; they expect their bodies to betray them and to deviate from the diffuse and invisible cultural standards of what a body 'ought' to be. Failing to achieve the ideal body signals a deeper failed mastery of the body and corporeal control. This attunement to shame is so pervasive and indeterminate that it is often beyond the reach of reflective consciousness. As normative values are so thoroughly internalized to ensure one's sense of recognition and belonging in a social group, shame is often collectively and personally bypassed. Women may not even realize that they are experiencing body shame or that they are exerting inordinate efforts to avoid it. Instead they become preoccupied with cultivating pride which hinges on the other side of the emotional dialectic which accompanies the narcissistic concern of the body as spectacle.[30] Or, if shame does in fact enter conscious awareness, it is seen as a result of one's own inadequacies and, in particular, as one's own fault. Personal efforts must be made (shopping, exercise, dieting, surgery) in order to eliminate it.

As physical inadequacies are recurrent, difficult to alleviate and ever-shifting, body shame becomes part of a 'normal' landscape of experience, this is what Courtney E. Martin terms the "frightening new normality of hating your

30 Bartky, Sandra Lee: *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, London 1990, p. 84.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

body."[31] Furthermore, shame about the body often produces iterated shame, not only because the physical symptoms of shame are themselves shameful, but also because shame about narcissism (especially for feminist women who 'know' appearances *really* don't matter) or certain strategies to maintain appearance (for example, dieting, eating disorders or cosmetic surgery which are often shameful secrets needing to be concealed) become new sources of shame.[32]

LIVING WITH CHRONIC SHAME

Increased self-consciousness and shame about the body in women are not solely a result of the cultural positioning of anatomical differences, appearance management, and sexuality, but in addition are significantly rooted in power discrepancies within gender roles. Women are already prone to body shame, as a result of their subordinated position within social relations, and as a result they are highly susceptible to bodily visibility through objectification by 'the look' of the Other, to use Sartre's formulation.[33] This is reflected in the imbalances regarding gendered experiences of bodily visibility in the social sphere. In general, due to imbalances in power relations, women's bodies are rendered hyper-visible in our contemporary milieu and this has concrete consequences in terms of shame-proneness and its concomitant lived experience.

It is well-documented that a woman's subjectivity is structured by the self-consciousness of being constantly under surveillance and visible as a result of objectification. Simone de Beauvoir's experience is illustrative: "A man, sniggering, made a comment about my fat calves. The next day my mother made me wear stockings and lengthen my skirt, but I will never forget the shock I suddenly felt in seeing myself *seen*."[34] In short, gender has important consequences for objectification, especially with respect to the body. Although Sartre discusses 'the look' in *Being and Nothingness* as though it were indifferent to gender, it is, in fact, the gaze and vantage point of (white, educated, Western) men that is cultural definitive and in which social power is situated.

---

31 Martin, Courtney E.: *Perfect Girls, Starving Daughters. The Frightening New Normality of Hating Your Body*, London 2007.

32 See e.g. Northrop: *Reflecting on Cosmetic Surgery*, p. 162-164; see also: Martin: *Perfect Girls, Starving Daughters,* p. 223.

33 Sartre: *Being and Nothingness*, p. 281.

34 Beauvoir as quoted in: Guenther: Shame and the Temporality of Social Life, p. 11. [Emphasis in original].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

While the male body coincides with his status as a sovereign subject, the female body is frequently overshadowed by the male ego and is more readily reduced to an object for his gaze: "what peculiarly signalizes the situation of woman is that she […] finds herself living in a world where men […] propose to stabilize her as object and to doom her to immanence."[35] Being objectified, and subsequently alienated, by the male gaze is an ongoing and often compromising situation for women, not to mention a key source of body shame. Bartky describes this experience of the female body being objectified, and subsequently alienated, due to the antagonizing and objectifying Look of the (male) other:

"It is a fine spring day, and with an utter lack of self-consciousness, I am bouncing down the street. Suddenly I hear men's voices. Catcalls and whistles fill the air. These noises are clearly sexual in intent and they are meant for me; they come from across the street. I freeze. As Sartre would say, I have been petrified by the gaze of the Other. My face flushes and my motions become stiff and self-conscious. The body which only a moment before I inhabited with such ease now floods my consciousness. I have been made into an object […] in this being-made-to-be-aware of one's own flesh."[36]

The invisibility of the body ("an utter lack of self-consciousness"), as demonstrated by this example, is disrupted through the objectifying and, ultimately alienating, gaze of the Other. To deploy Drew Leder's characterization of "social dys-appearance", a disruptive experience in social relations where one is made to feel self-consciously aware of one's self: "one incorporates an alien gaze, away, apart, asunder, from one's own, which provokes an explicit thematization of the body."[37] In this example, the female body is objectified as an object of male desire: she is reduced to a sexual object; or, as Bartky puts it: "a nice piece of ass."[38]

In his discussion of social dys-appearance, Leder recognizes this imbalance in ocular gender relations, commenting that "women are not full cosubjectivities, free to experience from a tacit body."[39] He concedes that, unlike men, women "must maintain a constant awareness of how they appear to men in terms of physical attractiveness and other forms of acceptability."[40] He writes: "For example, while a woman may become self-conscious walking in front of whistling

35 Ibid., p. 29.

36 Bartky: *Femininity and Domination*, p. 27.

37 Leder, Drew: *The Absent Body*, Chicago 1990, p. 99.

38 Bartky: *Femininity and Domination*, p. 27.

39 Leder: *The Absent Body*, p. 99.

40 Ibid.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

longshoremen, they do not experience similar objectification in the face of her angry look back. As she is largely powerless in the situation, her perspective need not be incorporated; it can safely be laughed away or ignored."[41] Mirroring the power discrepancies apparent in Frantz Fanon's description of race relations,[42] women often do not have the social power to effectively return 'the look' of their objectifying male counterparts.

Despite Leder's acknowledgments that objectification and the ability to experience the body as 'invisible' is in part determined by gender and power relations, he does not at all consider the effect or significance of social dysappearance for women. In contrast, Bartky's analysis reveals the implicit power relations at play with respect to gender in her particular encounter:

"They could, after all, have enjoyed me in silence. Blissfully unaware, breasts bouncing, eyes on the birds in the trees, I could have passed by without having been turned into stone. But I must be *made* to know that I am a 'nice piece of ass': I must be made to see myself as they see me."[43]

A profound effect of this sort of alienating objectification is that it encourages women and girls to treat themselves as objects to be looked at and evaluated. As a result, avoiding the concomitant shame that can arise from objectification depends on conforming to and *internalizing* the standards implicit in the gaze of the (more socially powerful) Other.

Women, accustomed to the visual paradigm of being 'seen', often experience their bodies in a permanent state of visibility, where the body's appearance and comportment is self-consciously objectified and regarded as an object for a present or imagined third-person spectator.[44] Femininity, as such, becomes a constant and on-going public performance where the female subject has a continuous self-conscious regard for how the body looks to others within the framework of the restrictive standards regarding appearance and comportment. This is an analysis of female subjectivity that has endured for several decades, arguably intensified in the present day. Writing in the 1970s, the social critic John Berger

41 Ibid.

42 See Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*, Charles Lam Markman (Trans.), London 1970.

43 Bartky: *Femininity and Domination*, p. 27. [Emphasis in original].

44 These intuitions have been confirmed in some empirical work. See e.g. Fredrickson, Barbara L. et al.: That Swimsuit Becomes You. Sex Differences in Self-Objectification, Restrained Eating, and Math Performance, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 75 (1998), p. 269-284.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

makes this point arguing: "A woman must continually watch herself. She is almost continuously accompanied by her own image of herself […] Her own sense of being in herself is supplanted by a sense of being appreciated as herself by another."[45] Likewise, Beauvoir, writing in the 1940s, argues that when a girl becomes a women she is "doubled; instead of coinciding exactly with herself, she now begins to exist outside."[46]

Foucault's omnipresent panoptic gaze becomes an apt illustration for the visibility of female bodies and their concomitant ongoing projects to avoid body shame. Bartky employs the Foucauldian paradigm of panopticism in her feminist analysis of shame and female embodiment. She argues that in contemporary patriarchal culture "a panoptical male connoisseur resides within the consciousness of most women: they stand perpetually before his gaze and under his judgement."[47] A woman learns to appraise and judge herself and her appearance according to the gaze of this omnipresent "male connoisseur."[48] Women, in the patriarchal order, identify with men and learn to see themselves through their eyes. Having internalized the gaze of the (male) Other, Bartky argues, women begin to regulate themselves according to 'his' standards. Naturally, these standards do not emanate from any particular male person or group of persons, but rather are dictated by mass standards emanating from our socio-cultural milieu, namely the patriarchal framework of late modernity and neoliberal consumer capitalism.

There are concrete consequences in terms of the phenomenology of embodied experience, as result of living with sense of bodily visibility and constant self-consciousness regarding the seen body. When one maintains an observer's or externalized perspective on one's own body, one experiences the body simultaneously as an object (to be watched) and as a capacity (an "I can"[49]). This division of attention, as Iris Marion Young notes in her well-known article *Throwing Like a Girl,* can alter comportment, disrupting flow and

45 Berger, John: *Ways of Seeing*, London 1972, p. 46.

46 Beauvoir as quoted in: Bartky: *Femininity and Domination*, p. 38.

47 Bartky: *Femininity and Domination*, p. 72.

48 Ibid., p. 38.

49 The body as freely movable is that which allows consciousness to be characterized by Husserl as an "I can" in contrast to the usual Cartesian formulation of a mere "I think that". See Husserl, Edmund: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*, R. Rojcewicz/A. Schuwer (Trans.), Dordrecht 1989, p. 159.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

a smooth intentional relation to the world, making movements uncertain, unconfident, and limited.[50]

Employing the methodology of feminist phenomenology and combining insights regarding the phenomenology of embodied experience with reflections about the discursive structures which frame that experience, Young comments on Erwin Straus's discussion of the differences in movement and the use of lateral space among young boys and girls when engaged in the act of throwing a ball. Young girls, in Straus's analysis, do not make use of lateral space – they do not twist, turn, or move their legs – and throw the ball without force. Boys, on the other hand, extend, stretch, and twist using the space around them freely in order to project the ball with considerable confidence, force, and aim.[51]

Young takes issue with Straus's interpretation of this gendered difference and argues that female bodily comportment is not essentially or biologically different to that of male bodies, as Straus suggests, but rather is characterized by self-consciousness and a hindered motor intentionality as a result of pre-existing cultural expectations and conditions. While acknowledging that, on average, there are real physical differences between men and women in terms of size, strength, and physical capacity, Young argues that it is not due to biological difference that male and female body comportment may differ, but rather as a result of the way one uses the body due to internalized ideas about one's social place and role. This inhibited intentionality, as Young describes it, results from the fact that, as a result of certain conditions in place in patriarchal society, woman, as Straus concedes, "lives her body as *object* as well as subject."[52] A woman moves her body, but at the same time watches and monitors herself, and sees her action as that which is 'looked at', so in general, female bodily comportment does not achieve open, free, and unself-conscious movement. Objectified bodily existence, or bodily visibility, leads to an obtrusive self-consciousness and resulting discontinuity with respect to the body and its actions.

Young contrasts this typical female embodiment to the implicitly male body she sees as described by Merleau-Ponty in the *Phenomenology of Perception*. The body described by Merleau-Ponty, according to Young, is a socially uninhi-

50 Young, Iris Marion: Throwing Like a Girl, in: Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington 1990, pp. 141-159.

51 See Straus, Erwin W.: The Upright Posture, in: Erwin W. Straus, *Phenomenological Psychology. Selected Papers,* Erling Eng (Trans.), London 1966, p. 137-165, here p. 156-157.

52 Ibid., p. 155. [Emphasis in original].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bited body which has a confident and unhindered relation to the world.[53] Moreover, it has a confident attitude in terms of body movement where "free motion" and "open reach" typically characterize a male approach to sport and other physical tasks.[54] Young argues that Merleau-Ponty implicitly describes male bodily comportment in his discussion of motor intentionality; it is comportment that is, in general, confident, uninhibited, and maximizes its bodily potentialities, moving "out from the body in its immanence in an open and unbroken directedness upon the world in action."[55]

Although Young's analysis of female comportment as self-conscious and inhibited is valid and of interest, it is worth commenting on Young's understanding and critique of Merleau-Ponty's conception of motor intentionality. Merleau-Ponty's description of the lived body, as Young sees it, is expressed in the affirmative expression, 'I can', which Merleau-Ponty borrows from Husserl to describe the structure of bodily intention and fulfilment. In her critique of Merleau-Ponty, Young mistakenly assumes that Merleau-Ponty intends the 'I can' to in some way indicate capability, skill, or the range, size, and scope of movement – namely, a certain masculine quality of bodily comportment. In fact, the 'I can', for both Husserl and Merleau-Ponty, simply describes the faculty subtending the ego which allows it to freely move the body and to perceive in an active, engaged manner. 'I can' illustrates how movement is not "thought about movement"[56] but rather is a bodily structure of intention and fulfilment. This formulation of intention and fulfilment does not carry qualitative claims, as Young suggests. Indeed, Merleau-Ponty uses the blind man – someone whose movement would surely be characterized as hesitant, hindered, and overly self-conscious – as an example of successful motor intentionality.[57]

Furthermore, Young's analysis does not consider how certain activities and body practices are gendered and, furthermore, performed in particular social spaces. While women may lack confidence and skill when it comes to throwing a ball on a football field or performing martial arts, they might display open,

53 In addition, Judith Butler argues that Merleau-Ponty's body subject is not only male, but a heterosexual male. See Butler, Judith: Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*, in: Jeffner Allen/Iris Marion Young (Ed.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington 1989, pp. 85-100.

54 Young: Throwing Like a Girl, p. 146.

55 Ibid., p. 148.

56 Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Colin Smith (Trans.), London 2006, p. 159.

57 Ibid., p. 175 f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

free, and confident movements performing certain typically 'female' practices such as dance or gymnastics, or in certain 'female' social spaces such as an aerobics studio.[58] As such, Jean Grimshaw critiques Young for idealizing 'masculine' embodiment, while ignoring the specificities of its expression. When comparing throwing like a girl with men's participation in an aerobics class, she writes: "Commonly […] men are ill at ease, inhibited in their movements, and above all stiff and rigid; they often find it very hard to engage in […] co-ordinated or flowing movements."[59]

Naturally, this qualification does not override the fact that typically female practices and typically male practices come with their own prejudices regarding the abilities and social roles of girls, boys, men, and women. However, it does point to a shortcoming in Young's analysis. The inhibited 'female' body that Young describes cannot be put into neat opposition with a completely free and uninhibited 'male' body. It is rather the gender coding of certain practices, along with the intersection of a multitude of other factors such as class, race, experience, circumstance, health, etc., which may determine this qualitative aspect of one's motor intentionality.

Despite these qualifications, Young's analysis of female movement as inhibited remains of interest. What Young does successfully highlight in her discussion – beyond the lack of consideration of gender in Merleau-Ponty's account – is how women are more likely to see their bodies as objects and how female comportment is likely to be coloured by experiences of self-consciousness in many, if not most, settings. In general, women are more likely to feel under large- and small-scale surveillance, and this has real qualitative consequences for motility, performance, and action.

As a result, inhibited and self-conscious bodily comportment, arising from the habit of self-conscious appearance management driven by body shame, has implications that extend far beyond merely the manner through which one moves or carries one's body. Bodily self-consciousness arising from imbalanced power relations within the social field breeds insecurity, lack of confidence, and an affective attunement to body shame. Women who are constantly self-conscious about physical appearance, consumed with conscious strategies of self-presentation, may not be attuned to the possibilities of creativity, transcendence, and fulfilment which may otherwise be possibilities for them. An over-developed concern with physical appearance can, as Andrea Dworkin points out:

58 See Jean Grimshaw: Working Out With Merleau-Ponty, in: Jane Arthurs/Jean Grimshaw (Ed.), *Women's Bodies: Discipline and Transgression*, London 1999, pp. 91-116.

59 Ibid., 107.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"[P]rescribe her motility, spontaneity, posture, gait, the uses to which she can put her body. *They define precisely the dimensions of her physical freedom.* And of course, the relationship between physical freedom and psychological development, intellectual possibility, and creative potential is an umbilical one."[60]

Hence, it is no surprise that psychology confirms that women generally have lower self-esteem, less confidence, and poorer self-concepts than men, while at the same time being less assertive.[61] Nor is it surprising that women are more likely to suffer from body issues with a shame component, such as eating disorders. The timidity and sense of inadequacy that comes with chronic body shame can shrink one's world and possibilities. As a result, shame may not only be a part of female embodied experience, but may come to shape, dictate, and dominate that experience. Through chronic experiences of body shame, one's consciousness spirals tightly around concerns regarding the body and appearance.

Women are used to compulsively checking themselves in mirrors and worrying about flaws in clothes, make-up, and appearance while engaged in other projects. Dinah Shore's remark is telling: "One of the many things men don't understand about women is the extent to which our self-esteem depends on how we feel we look at any given moment […] If I had just won the Nobel Peace Prize but felt my hair looked awful, I would not be glowing with self-assurance when I entered the room." [62] Or consider Jennifer, whose obsessive shame-driven concern about her skin continuously involuted attention to her body, disrupting other activities:

"I couldn't stop thinking about my face, and I had to check it. I *had* to make sure I looked okay, but I usually thought it looked bad. When I looked in the mirror I felt totally panicked seeing all those pimples and marks. Sometimes I even had to leave work and go to bed for the rest of the day."[63]

Although Jennifer was eventually diagnosed with Body Dysmorphic Disorder (BDD), which is a pathological condition of which body shame is a core aspect, her compulsive body checking and concern with appearance is reminiscent of 'normal' and mentally healthy female embodiment which involves a preoccupa-

60 Dworkin, Andrea: *Women-Hating*, New York 1974, p. 113. [Emphasis in original].

61 See for example: Matlin, M.W.: *The Psychology of Women*, New York 1987, p. 129-132.

62 Quoted in: Bartky: *Femininity and Domination*, p. 33.

63 Quoted in: Phillips, Katherine A.: *The Broken Mirror. Understanding and Treating Body Dysmorphic Disorder*, Oxford 2005, p. 9. [Emphasis in original].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion with bodily faults and constant feelings of surveillance and self-consciousness.[64] As Cressida Heyes contends: "Constant intrusive thoughts of one's own embodied ugliness, or the aesthetic failure of a particular body part or parts, or constant comparative and unfavourable evaluation of one's own body with others, seem quite typical of a lived experience of femininity in Western countries."[65] Although most women do not suffer from BDD, it is interesting to note that contemporary neoliberal consumer culture encourages and expects women to maintain a "BDD-like relation" to their own embodied selves.[66] As a result, the body becomes a primary concern, it consumes one's attention and resources. For some women it may become like a hobby, creative outlet, occupation, or even primary relationship. Indeed, a woman whose life centres around her body and self-presentation in this BDD-like manner, who invests her energy and resources into her body, and who feels constantly dissatisfied with her appearance is the ideal neoliberal subject.

CONCLUSION

It is important to remember that a concern with appearance or 'doing looks' is not optional, since we are always, and *necessarily*, engaged in self-presentation and body management. Self-presentation is in fact constitutive of subjectivity. As such, it is certainly not the case that self-presentation concerns about appearance or the publically seen body are inherently oppressive nor that women will ever be free of them. At times, appearance management may even be a potential

64 While BDD is not significantly more prevalent for women, it is interesting to note that women who suffer from BDD are more likely to be preoccupied with their hips, weight and skin, and furthermore suffer from eating disorders, while men are more likely to be preoccupied with their build, genitals and thinning hair. These patterns which mirror societal preoccupations suggest an inherently socially constructed aspect of this disorder. See Phillips, Katherine A./S.F. Diaz: Gender Differences in Body Dysmorphic Disorder, in: *Journal of Nervous and Mental Diseases* 185 (1997), p. 570-577.

65 Heyes, Cressida J.: Normalisation and the Psychic Life of Cosmetic Surgery, in: *Australian Feminist Studies* 22/52 (2007), p. 55-71, here p. 66.

66 Heyes, Cressida J.: Diagnosing Culture: Body Dysmorphic Disorder and Cosmetic Surgery, in: *Body and Society* 15/4 (2009), p. 73-93, here p. 77.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

source of pleasure and creative expression for women.[67] However, when appearance management comes to be dominated by chronic feelings of body shame, then concerns around appearance can become compromising and oppressive. The lived experience of constant and recurring shame is world-making. Chronic body shame can shrink one's world, disrupting ongoing activities and life projects as the self turns attention inwards on itself. This may result in a state of confusion or inaction, and perhaps an inability to engage meaningfully with projects in the world. Or perhaps it evokes an inhibited style of bodily movement, rendering one fragile, insecure, timid, and emotionally vulnerable. To alleviate this shame and reclaim a sense of belonging and acceptance, women will go to inordinate lengths to instil a sense of (in)visibility, where the idea is to remain visible, to remain in play in social interaction, but at the same time to look and act just like everyone else, and hence not draw undue attention to oneself; that is, to be "seen but not seen."[68]

However, compared to other marginalized groups, women find themselves in a unique position. As Simone de Beauvoir notes in the Introduction to *The Second Sex*, the position of women is constituted by the fact that they are positioned as Other, defined in essential opposition to man, woman is incomplete, inessential, mutilated, however at the same time she is necessarily bound to man; she lives "dispersed among the males, attached through residence, economic condition, and social standing to certain men."[69] Unlike other subordinated groups – the "ghetto Jews", the "American Negroes", the "proletariat" – Beauvoir argues that women lack a common past, tradition, religion, or culture. The bond that unites women to her oppressors is "not comparable to any other… she is the Other in a totality of which the two components are necessary to one another."[70] As a result, women "lack concrete means for organizing themselves into a unit which can stand face to face with the correlative unit."[71]

Simone de Beauvoir was, of course, writing in the 1940s, a time when the social position of women was almost nowhere equal to that of men. However, her insight into the status of women, as the objectified Other and as subordinated in social relations due to shame about the body, resonates profoundly in the

67 See e.g. Frost, Liz: 'Doing Looks': Women, Appearance and Mental Health, in: Jane Arthur/Jean Grimshaw (Ed.), *Women's Bodies. Discipline and Transgression*, London 1999, p. 117-136.

68 Gilman, Sander L.: *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*, Princeton 1999, p. 42. See also: Dolezal: The (In)visible Body.

69 Beauvoir: *The Second Sex*, p. 19.

70 Ibid.

71 Ibid.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

present day. However, unlike other marginalized groups, women have not organized collectively to name and subvert the shame that oppresses them. Women are increasingly isolated from each other in a disempowering self-obsessing narcissism that centres tightly around concerns about the appearance of the body. The reasons for this are multiple. Concerns about appearance and the body are positioned as trivial in our cultural discourse, and women as vain and superficial for being affected by them. In some sense, this has an appealing logic, as beauty pressures are in many ways not politically comparable to the oppressive discrimination and social injustices arising from racism or homophobia, for instance. However, this trivialization is precisely why the control of women's bodies through body norms is so pernicious and complete. Because concerns about appearance are seen as marginal to one's social and political identity, tackled recreationally in one's private sphere, women are isolated from each other and, as a result, body shame remains, for the most part, acutely personal, rather than a collective or political concern. Furthermore, as shame is such an integrated part of female identity and preying on this shame such a central part of our cultural discourse and the machinations of neoliberal consumerism, it is easily overlooked or ignored. Tackling body shame as a serious political problem facing women would involve the dismantling of many cumbersome commercial, social, and political structures which have a vested interest in encouraging insecurity, and hence consumption, among women (and increasingly men) through engaging in self-improvement body projects.

As a result, there is an abiding cultural reluctance to confront the pernicious and ubiquitous shame that infects women's day-to-day lived experience. It has become so thoroughly integrated into our social, cultural, and political landscape as to be rendered invisible. It is precisely for this reason that any useful account of body shame must look at its phenomenology, how it is experienced or, in the cases where shame is bypassed or repressed, *not* experienced, alongside the broader social structures which cause it to arise. In short, a subjectivity can be structured by shame, or the on-going strategies of self-presentation to avoid shame, without shame necessarily entering into conscious awareness or being an explicit part of the way one self-identifies one's experience. It is for this reason that any account of affect or emotion must be more than a cognitive or analytic account. Shame is not merely an event that occurs in consciousness, but, as Sartre's insights demonstrate, shame is part of a whole complex nexus of body, self, others and world. Shame has the power to subtend all of our experience and to form our world and this can have profound consequences.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

BIBLIOGRAPHY

Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2004.

Arthurs, Jane/Grimshaw, Jean (Ed.): *Women's Bodies: Discipline and Transgression*, London 1999.

Bartky, Sandra Lee: *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, London 1990.

Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, H.M. Parshley (Trans.), London 1997.

Berger, John: *Ways of Seeing,* London 1972.

Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley 1993.

Bouson, J. Brooks: *Embodied Shame. Uncovering Female Shame in Contemporary Women's Writings*, Albany 2009.

Butler, Judith: Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*, in: Jeffner Allen/Iris Marion Young (Ed.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington 1989, pp. 85-100.

Crossley, Nick: *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*, New York 2006.

Dobscha, Susan: The Changing Image of Women in American Society: What Do Pregnant Women Represent in Advertising?, in: *Advertising and Society Review* 7/3 (2006).

Dolezal, Luna: *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body*, Lanham 2015.

Dolezal, Luna: The (In)visible Body: Feminism, Phenomenology, and the Case of Cosmetic Surgery, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 25 (2010), pp. 357-375.

Dworkin, Andrea: *Women-Hating*, New York 1974.

Earle, Sarah: 'Bumps' and 'Boops'. Fatness and Women's Experience of Pregnancy, in: *Women's Studies International Forum* 26/3 (2003), pp. 245-252.

Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*, Charles Lam Markman (Trans.), London 1970.

Fredrickson, Barbara L. et al.: That Swimsuit Becomes You. Sex Differences in Self-Objectification, Restrained Eating, and Math Performance, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 75 (1998), pp. 269-284.

Frost, Liz: 'Doing Looks': Women, Appearance and Mental Health, in: Jane Arthurs/Jean Grimshaw (Ed.), *Women's Bodies: Discipline and Transgression*, London 1999, pp. 117-136.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frost, Liz: Theorizing the Young Woman in the Body, in: *Body and Society* 11 (2005), pp. 63-85.

Gilman, Sander L: *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*, Princeton 1999.

Grimshaw, Jean: Working Out With Merleau-Ponty, in: Jane Arthurs/Jean Grimshaw (eds.), *Women's Bodies: Discipline and Transgression*, London 1999, pp. 91-116.

Guenther, Lisa: Shame and the Temporality of Social Life, in: *Continental Philosophy Review* 44 (2011), pp. 23-39.

Harris-Moore, Deborah: *Media and the Rhetoric of Body Perfection. Cosmetic Surgery, Weight Loss and Beauty in Popular Culture*, Farnham 2014.

Heyes, Cressida J.: Normalisation and the Psychic Life of Cosmetic Surgery, in: *Australian Feminist Studies* 22/52 (2007), pp. 55-71.

Heyes, Cressida J.: Diagnosing Culture: Body Dysmorphic Disorder and Cosmetic Surgery, in: *Body and Society* 15/4 (2009), pp. 73-93.

Husserl, Edmund: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book,* R. Rojcewicz/A. Schuwer (Trans.), Dordrecht 1989.

Käll, Lisa Folkmarson/Zeiler, Kristin: Why Feminist Phenomenology and Medicine?, in: Lisa Käll Folkmarson/Kristin Zeiler (Ed.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014, pp. 1-25.

Leder, Drew: *The Absent Body*, Chicago 1990.

Lee, J.: Menarche and the (Hetero)Sexualization of the Female Body, in: Rose Weitz (Ed.), *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance, and Behaviour*, Oxford 1998, pp.82-99.

Martin, Courtney E: *Perfect Girls, Starving Daughters. The Frightening New Normality of Hating Your Body*, London 2007.

Matlin, M.W: *The Psychology of Women*, New York 1987.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Colin Smith (Trans.), London 2006.

Negrin, Llewellyn: Cosmetic Surgery and the Eclipse of Identity, in: *Body and Society* 8/4 (2002), pp. 21-42.

Northrop, Jane Megan: *Reflecting on Cosmetic Surgery. Body Image, Shame and Narcissism*, London 2012.

O'Donohoe, Stephanie: Yummy Mummies. The Clamor of Glamour in Advertising to Mothers, in: *Advertising and Society Review* 7/3 (2006).

Orbach, Susie: *Fat Is a Feminist Issue*, London 2006.

Phillips, Katharine A: *The Broken Mirror. Understanding and Treating Body Dysmorphic Disorder*, Oxford 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phillips, Katherine A./S.F. Diaz: Gender Differences in Body Dysmorphic Disorder, in: *Journal of Nervous and Mental Diseases* 185 (1997), pp. 570-577.

Phipps, Alison: *The Politics of the Body*, Cambridge 2014.

Sartre, Jean-Paul: *Sketch for a Theory of the Emotions*, Philip Mairet (Trans.), London/NewYork 2002.

Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Hazel E. Barnes (Trans.), London/New York 2003.

Skeggs, Beverly: Ambivalent Femininities, in: Stevie Jackson (Ed.), *Gender. A Sociological Reader*, London 2002, pp. 311-325.

Straus, Erwin W.: The Upright Posture, in: Erwin W. Straus, *Phenomenological Psychology. Selected Papers,* Erling Eng (Trans.), London 1966, p. 137-165.

Thomson, Rosemarie Garland: *Extraordinary Bodies. Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, New York 1997.

Thomson, Rosemarie Garland: Integrating Disability, Transforming Feminist Theory, in: *NWSA Journal* 14/3 (2002), pp. 1-32.

Tyler, Imogen: Skin-Tight. Celebrity, Pregnancy and Subjectivity, in: Sara Ahmed/Jackie Stacey (Ed.), *Thinking Through the Skin*, London 2001 pp.69-83.

Walter, Natasha: *Living Dolls. The Return of Sexism*, London 2010.

Wolf, Naomi: *The Beauty Myth*, London 1990.

Young, Iris Marion: Throwing Like a Girl, in: Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington 1990, pp. 141-159.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leibliche Resonanz im Geburtsgeschehen

SABINE DÖRPINGHAUS

HINFÜHRUNG: LEIBLICHKEIT UND MEDIZIN

In der Geburtsmedizin scheint das subjektive Erleben der Frau im Gegensatz zu einer Auffassung ihres ‚vermessbaren' Körpers häufig nicht auf. Dieser offensichtlichen Verdinglichung begegnet das Gesundheitssystem mit weichen Maßnahmen, wie der informierten Entscheidung, die den Frauen Selbstbestimmung suggeriert.[1] Abstriche vom Ideal der Selbstbestimmung werden in der Geburtsmedizin selten thematisiert. Dabei ist die „unbedingte Selbstbestimmung" in existenziell bedeutsamen Situationen wie einer Geburt brüchig und widersprüchlich. Das Bild der „selbstbestimmten Frau" unter der Geburt ist differenzierter zu betrachten. Was bedeutet es für Frauen, wenn Seinsbedingungen im Geburtsgeschehen wie Angewiesenheit, Verletzlichkeit oder Widerfahrnisse in einem System, welches mittlerweile von vielen Begehrlichkeiten beeinflusst wird, nicht mehr aufscheinen, ihnen nur noch mit Technik begegnet wird und die Frauen einen rein mechanistischen Zugriff auf ihren Körperleib erleben? Wie kann die Frau in ihrer leiblich-spürenden Weise in ein analytisch-zergliederndes Gesundheitssystem integriert werden? Widersprüchliches wurde vom Feminismus schon immer in den Blick genommen. Mit der Leibtheorie kann ein interdisziplinärer und institutioneller Dialog in dieser für Frauen verletzlichen Situation angestrebt werden. Folgt man Judith Butler, ist diese Verletzlichkeit nichts Defizitäres, sondern aus ihr lässt sich die Kraft für Widerstand in einer gesundheitspolitischen Wirklichkeit neu entfalten.[2]

1 Vgl. Samerski, Silja: *Die Entscheidungsfalle. Wie genetische Aufklärung die Gesellschaft entmündigt*, Darmstadt 2010.

2 Butler, Judith: Verletzlichkeit und Widerstand neu denken. Zweite Vorlesung im Rahmen der Albertus-Magnus-Professur an der Universität zu Köln am 22.06.2016.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im geburtshilflichen Kontext der vorliegenden Untersuchung bedeutet die Auseinandersetzung mit dem Leib, das *Andere der Vernunft*[3] in den Blick zu nehmen, aber nicht, die Ratio zu ignorieren. Auch wenn Leiblichkeit in einer leibvergessenen Gesellschaft unzeitgemäß wirken mag: Das Nichtpropositionale, das leibliche Einlassen und Verstehen sowie die Akzeptanz von Ungewissheit und Unbestimmtheiten sind aus hebammenkundlicher und professionstheoretischer Sicht den naturwissenschaftlich-technischen Kategorien ebenbürtig. Auch wenn in der Medizin häufig ausschließlich dem Körper Aufmerksamkeit zukommt, kann das Gegenständliche und Sichtbare nicht als die einzige Logik gesetzt werden. Diese Kontroverse eröffnet das Spannungsfeld, in dem ich mich für die hier vorliegende Untersuchung bewege: Welche Rolle kommt dem Leib im geburtshilflichen Kontext zu? Welche Rolle spielt die leibliche Unruhe der Hebamme? Diese geburtshilfliche Fragestellung wird im Folgenden mit philosophischer Orientierung betrachtet und mithilfe von leibphänomenologischen Interviews empirisch untersucht. Dabei liegen der Empirie andere Annahmen als die im traditionellen Wissenschaftssystem üblichen, wie etwa die des Kritischen Rationalismus, zugrunde. Ich verorte mich in einer Hebammenkunde als Wissenschaft der lebendigen Subjektivität und der Unbestimmtheiten, deren Name erst noch gefunden werden müsste.[4] Sie greift die Kritik an einer naturwissenschaftlich-technischen Geburtsmedizin auf, verhält sich jedoch kritisch zu einer psychologistisch-sozialwissenschaftlichen Orientierung, deren rationalistische und leibvergessene Herangehensweise und Distanzierung von praktischen und philosophischen Fragen mit verantwortlich ist für die Abspaltung und Abdunkelung des hebammenkundlichen Könnens: In leibtheoretischer Sicht wird deutlich, dass die Eindeutigkeit in der Beziehung zum Anderen weder herstellbar noch gewollt ist.

Im Zusammenhang mit der beklagenswert hohen Kaiserschnittrate[5] taucht eine Maßnahme zu deren Reduzierung immer wieder auf: die Stabilisierung der Rolle der Hebamme.[6] Was aber macht eine Hebamme? Macht sie überhaupt etwas?

3 Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1985.

4 Siehe hierzu weiter Dörpinghaus, Sabine/Schröter, Beate: Welchen Namen soll die Hebammenwissenschaft tragen?, in: *Die Hebamme* 4 (2005), S. 206-210.

5 Die Kaiserschnittquote lag in Deutschland im Jahr 2014 bei 31,8 %. Vgl. Statistisches Bundesamt auf: https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2015/09/PD15_338_231.html vom 27.06.2016. Die regionalen Unterschiede schwanken je nach Bundesland enorm (zwischen 40,2% [Saarland] und 24,2% [Sachsen]).

6 Vgl. Kolip, Petra/Nolting, Hans-Dieter/Zich, Karsten: *Faktencheck Gesundheit. Kaiserschnittgeburten – Entwicklung und regionale Verteilung*, hrsg. v. der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2012, S. 8.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur Beantwortung der Frage ist es bedeutsam, den Gegenstand „geburtshilfliche Tätigkeit“ in den Blick zu nehmen. Er ist nicht von unbelebter Materie, sondern von der individuellen Person bestimmt, und der Tätigkeitsmodus besteht nicht in der Herstellung eines Werkstücks, sondern in der begleitenden und betreuenden Beziehungsgestaltung einer existenziell bedeutsamen Situation.[7] Mit diesem Hintergrund geht es für die Hebamme nicht nur um aktives Tun, sondern es steht etwas anderes, schwer Vermittelbares im Fokus.

In der Literatur finden sich unterschiedliche Bezeichnungen für das Können einer Hebamme: Barbara Duden spricht in diesem Zusammenhang von der *gekonnten Nicht-Intervention*.[8] Ebenfalls aus historischer Perspektive bezeichnet Loytved das Charakteristische als die *Tugend des Wartenkönnens*[9] Dörpinghaus/Schröter identifizieren das Begleiten (in Abgrenzung zur Betreuung) als die spezifische Domäne einer Hebamme.[10] Die Begleitung unterscheidet sich von der Betreuung derart, dass in ihr der komplexe physiologische Vorgang von der Hebamme zugelassen, ausgehalten und einfühlend verstanden wird. Die Prozessbegleitung ist dabei auf Seiten der Hebamme deutlich weniger von Handlungsentscheidungen geprägt als beispielsweise in der akuten Notfallmedizin. Die Durchführung von Maßnahmen wird durch den Begriff der Betreuung gefasst. Die bezeichnete Doppeltätigkeit der Hebamme kennzeichnet so einerseits die passiv-aushaltende und andererseits die aktive Seite der Hebammenkunde. Die Seite des Handelns wird üblicherweise der Medizin zugewiesen. Wie aber kann die Seite des Passiven und des Aushaltens im theoretischen Bezugsrahmen berücksichtigt werden? Und inwiefern könnte diese andere Art des Tätigwerdens die Sectioquote senken? Um diesen Sachverhalt zu verstehen, wird nachfolgend zum einen die Entwicklung im Gesundheitssystem hin zu einem naturwissenschaftlichen Denkstil, der andere Perspektiven zunehmend ausschließt, in den Blick genommen, um sich in einem weiteren Schritt davon kritisch zu distanzie-

7 Vgl. Dörpinghaus, Sabine: *Was Hebammen erspüren*, Frankfurt a.M. 2010; dies.: *Dem Gespür auf der Spur. Leibphänomenologische Studie zur Hebammenkunde am Beispiel der Unruhe*, Freiburg/München 2013.

8 Duden, Barbara: Gekonnte Nicht-Intervention oder präventives Risikomanagement? Vortrag auf der Tagung des Kölner Kreises für humane Geburtskultur mit dem Titel »Geburtskultur im Aufbruch«. Interdisziplinäre Fachtagung vom 26.3.2011 an der Universität zu Köln.

9 Loytved, Christine: Geduld in der Geburtshilfe aus historischer Perspektive, in: *Die Hebamme* 17 (2004), S. 18-21.

10 Vgl. Dörpinghaus/Schröter: Welchen Namen soll die Hebammenwissenschaft tragen?, S. 209f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren und die leibliche Seinsweise als Ermöglichung, Bedingung und Begrenzung eines Verstehensprozesses im geburtshilflichen Kontext zu erkennen.

Der gewachsene Einfluss der Naturwissenschaften – im vorliegenden Kontext insbesondere der Medizin – auf die Selbstdeutung des Menschen stößt im Bereich der Geburtshilfe und Hebammenkunde an Grenzen. Gebärende befinden sich unter der Geburt in einer existenziell bedeutsamen Situation. Diese Perspektive gerät zugunsten einer analytisch-zergliedernden Betrachtungsweise im Gesundheitssystem häufig aus dem Blick. Die medizinische Reduzierung der Frau auf Muttermundweite oder Herztöne macht auf einen hohen Grad an Zergliederung aufmerksam; die Funktionalität solcher Zugangsweisen liegt in ihrer Fähigkeit zur Vereinfachung. Wird dann die Geburt noch mit dem häufig auf Fachtagungen werbewirksam genutzten Slogan von Sicherheit und Geborgenheit in Verbindung gebracht, kommt es dazu, dass routinemäßige Interventionen – die wegen ihrer bekannten Nebenwirkungen nur unter seltenen Umständen vertretbar erscheinen – heute üblicherweise bei jeder Schwangeren angewendet werden. Dabei ist weder das Wesen der Sicherheit noch der Geborgenheit erfasst, und darüber hinaus sind sie prinzipiell auch nicht herstellbar. In der Sorge um die sicherheitsspendende Norm kommt es nicht zuletzt durch die Sedimentierung des cartesianischen Dualismus im alltagsweltlichen und medizinischen Denken und Handeln erstaunlicherweise zur Missachtung des lebendigen Menschseins selbst. Dies meint: Das Verhältnis von Körper und Leib ist nicht mehr selbstverständlich, vielmehr wird die Schwangere oder Gebärende als (hoffentlich reibungslos) funktionierendes Organsystem betrachtet und die Hebamme im schlechtesten Fall als Geburtsmechanikerin.

In der jungen *wissenschaftlichen* Disziplin Hebammenkunde scheint zurzeit die einhellige Position und Parole zu gelten, eilig klinische Ergebnisse produzieren zu müssen (vielleicht um eine schnelle und reibungslose Anerkennung im Fächerkanon der Disziplinen zu erreichen). Dabei greift der naturwissenschaftlich-technische Zugang gerade für das oben beschriebene Originäre im Bereich der Hebammenkunde nicht: die unabdingbare und unhintergehbare Begegnung mit der Frau.

Eine leibphänomenologische Betrachtung dieser Beziehungstätigkeit grenzt sich von der vorherrschenden geburtsmedizinischen Betrachtung ab und überwindet zugleich die traditionelle Einschränkung auf das Abbildbare, Gegenständliche und Vermessbare. Sie weist eindringlich darauf hin, dass ein wesentlicher Teil des Geburtsgeschehens missverstanden wird, wenn man bloß die gewonnenen medizinischen Parameter deutet. Die Neue Phänomenologie wird der häufig ausgeblendeten Dimension der subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins gerecht, indem sie nach Weisen zu fragen erlaubt, wie Hebammen

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Frauen den Prozess der Geburt erleben oder ihre leibliche Disposition beeinflusst wird.[11] Gerade das, was in einer naturwissenschaftlich-technischen Perspektive als bloß subjektiv abgewertet wird, erlangt Bedeutung: das Erleben, das nicht gemessen werden kann. Mit der Rehabilitation des vormals bloß Subjektiven rückt in den Fokus, was uns Menschen – nicht zuletzt in existenziell bedeutsamen Situationen wie einer Geburt – wirklich betrifft.

Auf diesem Hintergrund erscheinen viele quantitative Forschungsüberlegungen in der Analyse oberflächlich und in den Ergebnissen zum Teil banal, da Leiblichkeit nicht als eigenständiges Gegenstandsgebiet aufscheint. Zentrale Tatsächlichkeiten, wie die Bedeutung von Widerfahrnissen oder Ausdrucksphänomenen, die in der Geburtsbegleitung elementar sind, finden keinen Eingang in die Forschungsperspektive. Diese Kritik soll folgend näher ausgeführt werden.

DIE BEDEUTUNG DER LEBENSWIRKLICHKEIT

Das Bedeutsame an der leibphänomenologischen Sicht ist, dass sie die erfahrene Lebenswirklichkeit in den Blick nimmt, was in einem medizinisch-technisch-naturwissenschaftlich orientierten Gesundheitssystem eine Bereicherung darstellt. Anders als im positivistischen Zugang erhebt sie darüber hinaus gegen die in Forschung, Lehre und Praxis verfolgte subjektlose Erkenntnis erfolgreich Einspruch und nimmt auch das sprachlich schwer zu fassende in den Blick. Damit findet die in Beziehungsberufen wesentliche Tatsache Beachtung, dass ein Sachverhalt mich betreffen, ich mich diesem nicht entziehen kann und sich darüber hinaus dieses Phänomen selbst oft schwer sprachlich artikulieren lässt.

Mit dem vorliegenden Beitrag wird ins Zentrum gerückt, dass es sich im geburtshilflichen Bereich lohnt, diese Empfindungen zu beschreiben, denn sie halten eine epistemische Dimension bereit, auch wenn Begriffe dafür (noch) nicht ohne Weiteres zur Verfügung stehen.

Die unverhältnismäßig hohe Kaiserschnittquote kann als Stachel verstanden werden, der auf eine Fehlentwicklung unserer rationalistischen Gesellschaft verweist. Die derzeitig hohe Quote wird als multifaktorielles Geschehen (von medizinischen, organisatorischen, finanziellen, haftungsrechtlichen Gründen usf.) erkannt.[12] Aus einer leibphänomenologischen Perspektive betrachtet, schei-

11 Sie ermöglicht damit, das in der Medizin favorisierte Objektivitätspostulat um das, was die Gebärende oder die begleitende Hebamme betrifft, zu erweitern; siehe hierzu Schmitz, Hermann: *Der Leib*, Berlin/Boston 2011, S. 2-4; 89ff.

12 Siehe unter anderem Kolip/Nolting/Zich: *Faktencheck Gesundheit*.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen die Frauen bzw. Paare darüber hinaus auch von sich aus oft ein Betroffenwerden (von beispielsweise einem unvorhersehbaren Geburtszeitpunkt) vermeiden zu wollen.[13] Offenkundig zeigt sich hier ein Trend, möglichst viel zu kontrollieren und sich damit der Seinsbedingungen auch in diesem Lebensabschnitt zu bemächtigen. Die Diskussionen darum, ob das gewählte geburtsmedizinische Vorgehen vernünftig, unvernünftig oder ethisch vertretbar erscheint, treffen aus meiner Perspektive nicht den Kern. Es geht mir nicht darum, Technik per se als Problem zu etikettieren – hingegen muss die Frage erlaubt sein, ob sich die Betroffenen von allem, was möglich ist, dominieren lassen müssen.

Nehmen wir zur Verdeutlichung die Entwicklung hin zur *Kaisergeburt*, der neueste Trend bei der Kaiserschnittentbindung: Eltern können bei der OP zuschauen, wie der Arzt/ die Ärztin das Neugeborene aus dem Bauch hebt. In einer Zeitepoche des mechanistischen Denkens, der Maximierungslogik und der Selbstoptimierung fällt der Trend zur Kaisergeburt nicht aus dem Rahmen, er wird vielmehr als *individualisierte Geburt* verklärt.[14] Dabei kann die hohe Sectioquote als ein gesellschaftliches Alarmsignal verstanden werden. Es dürfte schwer sein, diese geburtsmedizinische Entwicklung pauschal abzulehnen und dies liegt auch nicht in meinem Interesse. Allerdings gebe ich zu bedenken: Hebammen und Mediziner sind mittlerweile zu einem rein technischen Verständnis des Geburtsgeschehens und einer dem entsprechenden Praxis sozialisiert, sodass sie die Einseitigkeit ihres aktionistischen Zugangs nicht mehr erkennen können. Hier fehlt häufig, was Maio als „heilsame Begegnung“[15] fasst: das Seinlassen, Aushalten, das *high-touch* anstatt *high-tech.* Dies ist auch, was den werdenden Hebammen vermittelt werden muss. Eine Fokussierung auf die reine Technik, wie sie bei der Kaisergeburt geschieht, ist eine Simplifizierung des Problems. Technik kann eine Lösung sein – aber noch öfter ist sie im geburtshilflichen Bereich keine Hilfe. Da es nicht egal ist, wie wir auf diese Welt kommen, wäre eine Einbettung solcher Eingriffe in den Begleitungsvorgang und nicht die der Begleitung in die technischen Eingriffe sinnvoll.

13 Diese Entwicklung ist auch in anderen Ländern beobachtbar: In China ist die „Ausrichtung“ für eine Geburt anhand eines entsprechend favorisierten Horoskops nichts Ungewöhnliches; in Brasilien entscheiden sich viele Frauen aus Sorge vor einer Unterversorgung bei der Geburt und nicht zuletzt, weil bei einer Schnittentbindung zugleich eine Sterilisation möglich ist, zu einer Sectio.

14 Siehe hierzu die Ausführungen von Henrich von der Berliner Charité auf: http://www.t-online.de/eltern/schwangerschaft/id_62676820/kaisergeburt-statt-kaiserschnitt-an-der-charite-in-berlin-.html vom 07.05.2016.

15 Maio, Giovanni: Die heilsame Kraft der Begegnung, in: *Salzburger Nachrichten* vom 05.02.2013, S. 11.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Geburtsvorgang zeigt, dass sich unsere „betroffene Selbstgegebenheit“[16] nicht abstreifen lässt. Folgt man den Ausführungen von Maio, legen wir heute ein Verständnis von Freiheit zugrunde, welches einseitig auf Multioptionalität und Machbarkeit abzielt. Auch die Medizin hat sich in einen Machbarkeitssog hineinmanövriert.[17] Zwar existiert eine mit naturwissenschaftlichen Mitteln darstellbare und durchaus nützliche Rationalität, jedoch erfordert eine Geburt kein mathematisches Operieren, sondern vielmehr einen lebendigen und damit leiborientierten Zugang.

Dieser leiborientierte Zugang zeigt sich für die Hebamme beispielsweise im Zusammenhang mit dem *Schwangersein* der Frau: Greift man hier erneut die Kaiserschnittentwicklung auf, geben Studien[18] darüber Aufschluss, dass die meisten Schwangerschaften von Angst und Sorge begleitet sind und viele Frauen sich aus Sorge vor einem Autonomieverlust einen Kaiserschnitt wünschen. Eine leiborientierte Perspektive würde jetzt den Fokus auf diese Frau, die betroffen ist, richten. Ein individualisierter Zugang würde bedeuten, sich für ihre Sorge zu interessieren. Viele Frauen versuchen im Schwangersein verzweifelt, die fragile Situation der Geburt und mögliche Widerfahrnisse zu antizipieren. Diese Momente der geistigen Vorwegnahme und des Angewiesenseins sind in einem Beratungsgespräch nichts Ungewöhnliches – mit Technik sind sie nicht zu bekämpfen. Die Angst vor Autonomieverlust oder Entwertung könnte durch Fürsorge, Zuwendung und die Begleitung einer Hebamme mit Zeit gelindert werden.

MERKMALE EINER GEBURT

Damit sich die Bedeutung der Neuen Phänomenologie und deren theoretische Fundierung für den Bereich der Geburtshilfe erschließt, ist es hilfreich, die spezifischen Merkmale einer Geburt näher zu betrachten: das *Erfordernis der leiblichen Seinsweise*, die *Unmöglichkeit einer Standardisierung im Geburtsgeschehen* sowie das *Auftreten von Unbestimmtheiten*. Die naturwissenschaftlich-

16 Böhme, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt a.M. 2008, S. 144.

17 Vgl. Maio, Giovanni: Medizin in einer Gesellschaft, die kein Schicksal duldet. Eine Kritik des Machbarkeitsdenkens der modernen Medizin, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 57 (2011), S. 79-84.

18 Vgl. Baumgärtner, Barbara: Der Kaiserschnitt als ideale Geburt – Eine qualitative Studie mit Erstgebärenden, die sich als Geburtsmodus für einen Kaiserschnitt entschieden haben, in: W. Jonat/N. Maas/A. Strauss (Hg.), 57. *Kongress der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe* (= Berichtsband 2008), München 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

medizinische Sozialisation stellt für diese Sachverhalte keinen Erklärungsansatz zur Verfügung. In der Praxis operiert die Geburtsmedizin im Rahmen von modellhaften Konstruktionen symptomorientiert und die Phänomenalität, so wie sie durch den Leib gegeben ist, kann somit nicht abgebildet werden.

Da ist zum einem die besondere Situation der Gebärenden unter der Geburt, die existenziell bedeutsam ist. Wer schon einmal eine Geburt miterleben durfte, wird von der personalen Unverfügbarkeit und Brüchigkeit, die für die Gebärende nicht zuletzt in der Selbsttätigkeit ihres Leibes aufscheint, berührt worden sein. Gerade diese Selbsttätigkeit kann als Konstante für das geburtshilfliche Geschehen erkannt werden, denn eine Geburt ist nicht *vernünftig* zu gestalten. So kann beispielsweise eine Gebärende die Eröffnung ihres Muttermundes nicht steuern, vielmehr hängt dieser Prozess von komplexen Faktoren ab. Der gestalterische Spielraum der Gebärenden ist damit beschränkt, denn sie kann sich der Seinsbedingungen unter der Geburt nicht bemächtigen, sondern nur versuchen, diese anzunehmen. Das leiblich spürende Dasein ist für das Geschehen unabdingbar. In diesem Kontext richtet sich die Fokussierung der Hebammentätigkeit daher in erster Linie auf die leibliche Seinsweise der Frau und nimmt ihre pathische Existenzweise vor jeglichem Aktionismus in den Blick, woraus sich dann folgend Handlungs- und Deutungsmuster erst ergeben. Dies ist für den oben skizzierten Begleitungsvorgang einer Hebamme wesentlich, da das Spüren sich dem direkten Zugriff entzieht. Die Beachtung der leiblichen Seinsweise heißt nicht, alles danach auszurichten, sondern sie anzunehmen, ihr mit Aufmerksamkeit zu begegnen und sie zur Geltung kommen zu lassen.

Die Beziehungsarbeit unter der Geburt ist davon geprägt, dass es keine eindeutig artikulierbaren Handlungsstandards gibt. Meine These geht davon aus, dass die Flexibilität einer Expertise im geburtshilflichen Kontext nicht angemessen in Regeln zu fassen ist und daher auch nicht vollständig expliziert werden kann.[19] Das hebammenkundliche Können erweist sich in der Begleitung als zu kontextintensiv, einzelfallbezogen und leibbasiert, als dass seine Flexibilität sich in Algorithmen fassen ließe.[20] Für die Geburtshilfe gilt, dass die Leiblichkeit sich mit der subjektiven Tatsächlichkeit und dem Bemühen, zu den subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins[21] der Frau vorzudringen, nicht normieren lässt.

19 Vgl. Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 150f.

20 Vgl. Neuweg, Georg Hans: *Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehrlerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*, 3. Auflage, Münster u.a. 2004, S. 17f.

21 Schmitz: *Der Leib*, S. 2-4; 89ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn im Gesundheitssystem seit einigen Jahren Qualitätsmanagement vorgeschrieben ist, würde ein Blick in andere Disziplinen ergeben, dass es aus einer soziologischen Perspektive nichts Ungewöhnliches ist, wenn gerade für Tätigkeiten im professionellen Kontext diese handlungslogische Notwendigkeit (Oevermann) oder die Nichtformalisierbarkeitshypothese (Neuweg) diskutiert wird.[22] Da die Ausbildung bzw. das Studium zur Hebamme stark naturwissenschaftlich geprägt ist und eine Emanzipation von den alten medizinischen Lehrmeistern nicht wirklich stattgefunden hat, verwundert es auch nicht, dass die relevante Unterscheidung zwischen Wissen und Können in der geburtshilflichen Praxis nicht angekommen ist. Im Gesundheitssystem normiert das Qualitätsmanagement nicht zuletzt die Dokumentationsformen. In der Geburtshilfe stellt dies eine Herausforderung dar, weil das Spüren dem Leib vorbehalten ist und leibliches Erleben erst ab einer bestimmten Intensität bewusst wird.[23] Dieser Zeitverzögerung ist auch geschuldet, dass das leibliche Spüren der bewussten Sprache vorausgeht. Die Hebamme soll nun diese Vorsprachlichkeit des Leibes aufbrechen, da sie den geburtshilflichen Verlauf zu dokumentieren hat und zudem auch bei Dienstübergaben ihre leiblichen Eindrücke von der Gebärenden sprachlich darstellen muss. Dies stellt die Hebammen vor eine große Herausforderung, da häufig kein adäquates Vokabular zur Verfügung steht. Hier verhilft das von Hermann Schmitz entwickelte „Alphabet der Leiblichkeit“ dem Spüren zur Sprache.[24]

Neben die Herausforderung der Nichtstandardisierbarkeit des fachlichen Handelns der Hebammen tritt noch eine weitere: die Unbestimmtheiten[25] im geburtshilflichen Kontext, die spontan auftreten können. Im lebendigen Geschehen einer Geburt ist das Personal weder durch routiniertes Handeln, noch durch formalisierte Verfahren, Standards oder Fachwissen vor ihrem Auftreten gefeit.[26] Unbestimmtheit ist in besonderer Weise ein Strukturmerkmal des professionellen hebammenkundlichen Handelns: Es sind jene Situationen, in denen das lebendige Leben und damit auch die Geburtssituation durch Unbegreiflichkeit und

22 Vgl. Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 153, 168, 173, 382f.

23 Vgl. Fuchs, Thomas: *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, Zug/Schweiz 2008, S. 287.

24 Vgl. Schmitz, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie,* 3. Auflage, Bonn 2007, S. 121ff.

25 Maio spricht in diesem Zusammenhang von Schicksal. Maio, Giovanni: Medizin in einer Gesellschaft, die kein Schicksal duldet. Eine Kritik des Machbarkeitsdenkens der modernen Medizin, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 57 (2011), S. 79-87, hier S. 80-82.

26 Vgl. Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 34f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unverfügbarkeit bestimmt sind und diese Unwägbarkeiten sich nicht in Zahlen oder Fakten übersetzen und prognostisch vorhersehen lassen. Das Unbestimmte ist ein Phänomen des Geburtshilflichen und an ihm konkretisiert sich paradox das Ungewisse, Unsichere, das Brüchige und Rissige.

Dafür bietet die Cardio-Toko-Graphie (CTG) ein eindrucksvolles Beispiel. Dieses Gerät wird seit 1968 eingesetzt, um die Regelwidrigkeit der fetalen Herztöne aufzudecken und damit auf eine eventuelle fetale Unterversorgung aufmerksam zu machen. In randomisiert-kontrollierten Studien konnte nachgewiesen werden, dass die elektronische Überwachung mittels CTG zwar zu einer Erhöhung der Sectioquote und von vaginal-operativen Entbindungen führte, es hingegen jedoch keine Evidenzen gibt, dass die hohe Sectioquote zu einer substanziellen Verbesserung des „kindlichen *Outcome*" geführt hat.[27] Weder durch den Einsatz von CTG noch durch den Ultraschall konnten die geburtshilflichen Unbestimmtheiten beseitigt werden. Für beide fehlt häufig eine Evidenzbasierung, und für das Geburtsergebnis besitzt das medizinische Risiko-Konzept nur eine mäßige Sensitivität und geringe Spezifität. Dies bedeutet, dass Daten und Fakten den Geburtsvorgang nur unzureichend abbilden und geburtshilfliche Unbestimmtheiten in der Praxis weiter Bestand haben. Deshalb ist die geburtshilfliche Situation durch einen hohen Grad an Nicht-Standardisierbarkeit und eine letztlich irreduzible Unsicherheit gekennzeichnet.[28]

Eine praktische Komponente von geburtshilflichen Unbestimmtheiten und Leiblichkeit kommt da ins Spiel, wo im Zusammenhang mit der Begleittätigkeit einer Hebamme in einer Geburtssituation deren leibliches Gespür im Kontrast zu den messbaren Parametern steht und ihr Probleme bereitet. Nimmt man die praktischen Erlebnisphänomene ernst, gilt es zu erkennen, dass das Handeln in geburtshilflichen Situationen nicht alleine vom Logos geleitet wird, sondern auch vom phänomenal Betreffenden. In die naturwissenschaftlichen Theorien findet diese Sicht jedoch keinen Eingang, denn die in der Praxis ankommenden Leitlinien oder Handlungsempfehlungen werden diesbezüglich keiner Revision unterzogen.

Auffällig ist, dass der auch in diesem Kontext häufig proklamierte wissenschaftstheoretische und methodologische Pluralismus keine Anwendung findet. In diesem Spannungsfeld von Vorherrschaft des medizinischen Paradigmas und fehlendem phänomenologischen Fundament bewegt sich die Berufsgruppe der Hebammen, wenn sie eine Gebärende begleitet bzw. betreut. Diskussionen um

27 Enkin, Murray et al.: *Effektive Betreuung während Schwangerschaft und Geburt. Ein evidenzbasiertes Handbuch für Hebammen und Geburtshelferinnen*, 2. vollständig überarbeitete Auflage, Bern 2000, S. 244.

28 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mechanistisches Körperverständnis, Wissen in Abgrenzung zum Können oder Unbestimmtheiten werden bisher kaum geführt.

PROFESSIONELLE DEUTUNGSKOMPETENZ IN LEIBLICHER RESONANZ

Schmitz' Ontologie baut auf dem Situations- und Phänomenverständnis auf. Dies hat für den geburtshilflichen Kontext den Vorteil, dass das Phänomenale in der Situation nicht der Zergliederung in Symptome bedarf, sondern seine Bedeutung vor aller Vermessung Bestand hat. Im geburtshilflichen Kontext wäre somit die Frage relevant: Welches Subjektverständnis wollen wir zugrunde legen? Findet auch die Leiblichkeit und das phänomenal Betreffende Beachtung? Praxisrelevant werden diese Aspekte, wenn man der Fragestellung auf den Grund zu gehen versucht: Was machen wir eigentlich, wenn wir behaupten, dass wir „Verstehen" praktizieren?[29]

Die professionstheoretische Betrachtung von Oevermann[30] verbindet die beiden Elemente des wissenschaftlichen Regelwissens und der hermeneutischen Fallarbeit. Das Hebammenhandeln wäre demnach eine (gegebenenfalls) widersprüchliche Einheit aus naturwissenschaftlichem Grundlagenwissen (EbM-Regelwissen[31]) und hebammenkundlichem Fallverstehen.

Klinisch-hermeneutisches Handeln wird als ein Erkenntnisverfahren verstanden, welches auf der gedanklichen Operation der Deutung basiert. Die oder der Deutende bedient sich dabei immer eines Vorverständnisses, welches sie in anderen Deutungszusammenhängen entwickelt hat. Dabei stellt jede klinische Vorerfahrung die Grundlage der Deutung einer neuen Erfahrung dar. So soll es zu

29 Die Frage wurde von Theodore Abel formuliert, vgl. Bromand, Joachim/Kreis, Guido: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin 2010, S. 163.

30 Oevermann, Ulrich: Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns, in: Arno Combe/Werner Helsper (Hg.), *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Frankfurt a.M. 1996, S. 70-182, hier 70, 82, 86, 126, 138.

31 Evidenzbasierte Medizin (EbM) ist der gewissenhafte, ausdrückliche und vernünftige Gebrauch der gegenwärtig besten externen, wissenschaftlichen Evidenz für Entscheidungen in der medizinischen Versorgung. Siehe EbM-Netzwerk (vom 02.07.2016) auf: http://www.ebm-netzwerk.de/was-ist-ebm/grundbegriffe/definitionen/

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer ausgeprägten Zunahme der Deutungskompetenz kommen.[32] Aber ist das wirklich so?

Siebolds lehnt sich an Oevermann an und konstatiert für den Arzt eine widersprüchliche Einheit aus EbM-Regelwissen und ärztlichem Fallverstehen.[33] Zum klinisch-hermeneutischen Handeln des Arztes schreibt er:

„Klinisch-hermeneutisches Handeln beschreibt ein Erkenntnisverfahren, das auf der gedanklichen Operation der Deutung basiert. Deutung meint hier […] ein Verstehen, das auf einem Sich-Hineinversetzen in die jeweilige Krankengeschichte und die akute Krankheitssituation des Patienten beruht […]".[34]

Problematisch ist, dass die Bezeichnung Sich-Hineinversetzen durch die Überschneidung zur Umgangssprache schnell Verständnis suggeriert. Bemüht man sich, die Deutungskompetenz einer Hebamme aus einer leibphänomenologischen Perspektive zu fassen, muss man der Auffassung widersprechen, dass es im geburtshilflichen Bereich um analytische Distanz gehen könnte. Mit dem ontologischen Phänomen- und Situationsverständnis muss einer Deutungskompetenz vielmehr auch eine leibliche Einlassung zugrunde gelegt werden.

Wenn man die leibliche Seinsweise – sowohl die eigene als auch die der Frau – ernst nimmt, greifen die Kategorien von verbal und non-verbal zu kurz, da das Vor-Rationale und Vor-Sprachliche nicht in Erscheinung tritt. Auch müsste diese Sichtweise um die Ontologie des Situationsverständnisses und somit in der Praxis um „das Eindrückliche" einer Situation erweitert werden. Aber wie funktioniert der verstehende Zugang zum Vor-Rationalen?

Wenn Menschsein immer auch bedeutet, berührt werden zu können, dann heißt dies für den geburtshilflichen Bereich, dass auch eine Hebamme als leiblich situiertes Wesen den Kreißsaal betritt und unweigerlich berührt wird.

Worum es mir jedoch an dieser Stelle geht, ist, dass die Hebamme auch einen leiblichen Eindruck von der Gebärenden erhält. Sie erfährt in leiblicher Resonanz einen Eindruck von beispielsweise dem Geburtsschmerz. „Eindruck" in diesem Sinne ist nicht reduzierbar auf Mimik oder Gestik, sondern es geht um das, was die Hebamme über den Ausdruck der Gebärenden insgesamt in der Situation als vielfältigen Eindruck lebendig erlebt.[35] Die Hebamme ist nicht nur in der Lage, einen leiblichen Eindruck von der Gebärenden zu erhalten, sondern

32 Vgl. Siebolds, Marcus: *KV denken. Thesen zur Vigilanz ärztlicher Selbstverwaltung*, Hamburg 2014, S. 7f.

33 Ebd., S. 9, in Anlehnung an Ulrich Oevermann.

34 Siebolds: *KV denken*, S. 7.

35 Vgl. Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 164.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch mit ihr leiblich zu kommunizieren und Nuancen, Befindlichkeiten, Stimmungen, vage Verhältnisse und andere qualitative Aspekte im Begleiten zu registrieren. Aufgrund dieser hervorstechenden Eigenschaft des Leibes erlebt die Hebamme ein Gemenge aus prägnanten und diffusen Eindrücken, die nicht gegenständlich sind und sich einer Fixierung und vollständigen Explikation entziehen.

In leibtheoretischer Perspektive betrachtet, präsentiert sich die Hebamme durch ihre leibliche Anwesenheit außer als kognitiv-analytisches und sinnliches Wesen unweigerlich auch als leiblich situiertes Subjekt. Leiblichkeit ist nicht nur ein Modus ihrer menschlichen Existenz,[36] sondern die Hebamme ist zudem in einem Bereich tätig, in dem das Erfahrensspektrum[37] genuiner Eigenleiblichkeit unmittelbar mit der Anwesenheit mindestens einer anderen Person sowie deren gebärendem Leib als Mutterleib zusammenhängt.[38] Wenn das Begleiten als Kernelement im Hebammenwesen identifiziert und die Hebamme selbst für das Begleiten als konstitutives Element erkannt wird, so tritt hierbei zugleich auch hervor, dass sie unter der Geburt empfänglich ist und einen Eindruck erhält, der sich aufgrund der Selbsttätigkeit ihres Leibes ergibt. Das Einlassen auf eine Gebärende und ihren Körperleib stellt für Hebammen im Geburtsgeschehen eine alltägliche Übung dar. Die Hebamme gestaltet nicht nur durch ihre Fragen, Untersuchungen und Handgriffe, sondern auch durch ihre ruhige bis dynamische Anwesenheit die Atmosphären im Kreißsaal und nicht zuletzt durch ihr leibliches Spüren die Situation.[39] Dieses Einlassen kann als ein Verstehen des menschlichen Ausdrucks verstanden werden, das ein „Sichaufschließen für den unreflektierten Eindruck“[40] voraussetzt.

---

36 Siehe zur Leiblichkeit, die als Grundmodus in allen Existenzweisen gegenwärtig ist, Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.

37 In Anlehnung an Mitgutschs Unterscheidung (2008). Demnach impliziert Erfahrung als Begriff mit der Endung -ung eine abgeschlossene fixierte Einheit, die der Vergangenheit angehört, ein Resultat, während Erfahren das Tätige, das Bewegende und das Unabgeschlossene ausdrückt. Vgl. Mitgutsch, Konstantin: Lernen durch Erfahren, zitiert in: Matt-Windel, Susanna: *Ungewisses, Unsicheres und Unbestimmtes. Eine phänomenologische Studie zum Pädagogischen in Hinsicht auf LehrerInnenbildung,* Stuttgart 2014, S. 125.

38 Siehe zum Leib im Leib bei Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (= Neue Phänomenologie, Band 7)*,* Freiburg/München 2006, S. 229-231.

39 Vgl. Dörpinghaus, Sabine: Atmosphären spüren, ausstrahlen, gestalten, in: *Deutsche Hebammenzeitschrift* 5 (2011), S. 72, 75.

40 Hofstätter, Peter: Psychologie, zitiert in: Großheim, Michael/Volke, Stefan (Hg.): *Gefühl, Geste, Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks*, Freiburg 2010, S 10.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Über die unverstellten Gebärden der Gebärenden tritt für die Hebamme in der Geburtssituation ein Eindruck davon auf, wie die Betroffene es fühlt, und mit dem Verstehen der Hebamme kann dem Angewiesensein der Frau begegnet werden. Dabei ist mit Verstehen kein sprachliches Verstehen gemeint, sondern ein leibliches. Um in diesem Sinne zu verstehen, bedarf es eines lebendig erlebten Eindrucks, den die Hebamme über den Ausdruck der Gebärenden in leiblicher Verfasstheit erhält.[41] Eine Hebamme öffnet sich im Geburtsgeschehen gerade für diese Form der Begleitung, die in der Leibphänomenologie als „leibliche Kommunikation“[42] bezeichnet wird.

Stellen wir uns zur Verdeutlichung eine Gebärende vor, die unter der Geburt den Satz äußert: *Ich kann nicht mehr.* Als Hebamme stelle ich fest, die Gebärende hat Schmerzen. Sie ist erschöpft und kann die Schmerzen nicht mehr ertragen. Vielleicht äußert sie diesen Satz, um mir zu signalisieren, dass sie Hilfestellung in Form einer Schmerzmedikation benötigt. Diese Schlussfolgerung scheint evident zu sein. Nun, sie ist deshalb evident, weil ich die Aussage meines Gegenübers aufgrund von Sprache klar verstanden habe. Kann ich aber wirklich sicher sein, dass ich es verstanden habe?

Um mich zu vergewissern, könnte ich die Gebärende fragen. Sie muss mir aber keine wahre Antwort geben; es kann sogar sein, dass ihr selbst der Grund ihres Verhaltens nicht bewusst ist. Hinsichtlich meiner Interpretation kann ich also lediglich annehmen, dass sie richtig ist und mir auf dem Weg zum Verstehen hilft.

Ein Verstehen nur aufgrund von Propositionen – ohne leibliche Eindrücke – wird mich in die Irre leiten. In der Hebammenarbeit gilt es vielmehr in leiblicher Kommunikation jenseits der Sprache, das Unsagbare mit einzubeziehen. Nicht etwa weil die Hebamme alle Abgründe kennte, sie durchlebt hätte, sie zu händeln wüsste – weit gefehlt, sondern weil sie bereit ist, sich in dem geburtshilflichen Setting von dem Ausdruck der Gebärenden aus der Fassung bringen zu lassen und in leiblicher Einlassung einen Eindruck zu erhalten.

Der Eindruck bezieht sich darauf, dass die Gebärende sich nicht ohne Leib zeigen kann. Die Hebamme erfährt neben ihrer Eigenleiblichkeit das Erlebnis, mit einer Gebärenden spürbar in einer Situation verwoben zu sein. Indem die Hebamme am eigenen Leib einen Eindruck erhält, spürt sie beispielsweise, dass die Gebärende eine eher beruhigte Atmosphäre benötigt oder dass sie trotz heftiger Schmerzäußerungen in ihrem Betroffensein gut mit dem Wehenschmerz zurechtkommt. Ihr Können im leiblichen Begleitungsmodus anzuwenden, wird für die Hebamme durch zahlreiche Unterbrechungen, wie die Begleitung mehrerer

41 Siehe hierzu Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 24, 46, 57, 110.

42 Siehe hierzu Schmitz: *Der Leib*, S. 29ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gebärender oder das Verlassen des Gebärraumes zur Dokumentation am Schreibtisch oder durch *Monitoring*, ungleich schwieriger, da sie sich natürlicherweise mit in der Geburtssituation befinden sollte, um dieser gewahr werden zu können. Dieser leibliche Eindruck ist etwas, was sich der sich einlassenden Hebamme zeigt, dem sie sich nicht entziehen kann und was sich in seiner Tatsächlichkeit für sie auch nicht bestreiten lässt.

Wenn die Hebamme in ihrem professionellen Verständnis das Geburtsgeschehen zulässt und kontrolliert beobachtet, bedarf es zum Begleiten der Aufmerksamkeit – insbesondere auf die leibliche Seinsweise, um Zwischenzustände, Übergänge oder Widersprüchliches identifizieren zu können. Grundvoraussetzung ist hierfür wiederum, dass Offenheit, Neugier und wache Präsenz Pate stehen und ihr ermöglichen, mit ihrem leiblichen Spüren in der Situation in einen unverfälschten Kontakt mit der Frau zu kommen. Dieser Kontakt ist nur über die Leiblichkeit möglich; er lässt sich nicht auf eine gedankliche Synthese von einzelnen Faktoren oder Elementen reduzieren, sondern ist auf umfassende Eindrücke angewiesen. Es liegt in der Natur der Leiblichkeit, dass diese Eindrücke zudem nicht objektiv betrachtet werden können.

Solche Phänomene im Hebammenwesen zu betrachten, stellt ein Novum dar. Ein Dilemma kommt da zum Tragen, wo einerseits das Pathische von der originären Kernaufgabe des Begleitens weder isoliert noch objektiviert werden kann und gleichzeitig dieses praktische Phänomen, das die von ihm in Anspruch Genommenen stark herausfordert, bisher aus jeglicher Betrachtung der Hebammentätigkeit ausgeklammert wurde.

Zur domänenspezifischen leiblichen Einlassung verhilft die philosophische Phänomenologie der Hebammenkunde. Sie ermöglicht, die derzeit hochgradig „verkünstelte Abstraktionsbasis“[43] der Geburtsmedizin zu durchstoßen und mit ihrem Situations- und Phänomenverständnis das Geburtsgeschehen neu zu deuten. Absteigend von einem nach der phänomenologischen Methode identifizierten und definierten Phänomen können folgend die Phänomenanalysen mit anderen Perspektiven (wie medizinischer, psychologischer, molekularbiologischer, genetischer und weiterer Teilaspekte) zu einem sinnvollen Gesamtbild ergänzt werden.[44]

---

43 Schmitz, Hermann: Lebenserfahrung und Denkformen, in: Gabriele Marx/Andrea Moldzio/Hermann Schmitz: *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Rostock 2002, S. 23-32, hier S. 31.

44 Vgl. Burger, Walter: *Der Beitrag der Neuen Phänomenologie zum Verständnis chronischer Krankheit. Überlegungen und Erfahrungen am Beispiel des Diabetes mellitus* (= Rostocker Phänomenologische Manuskripte 15), Rostock 2012, S. 17.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

DAS LEIBLICHE ERKENNTNISVERMÖGEN AM BEISPIEL DER UNRUHE

Im Zuge einer phänomenologischen Revision des beruflichen Erlebens ging meine Dissertation aus dem Jahr 2012 der Frage nach, welchen Beitrag eine Reflexion von leiblichen Eindrücken für eine erweiterte Hebammenkunde zu leisten vermag. In der leibphänomenologischen Studie wurden in einem Zeitraum von Januar bis Juli 2010 zwanzig leibphänomenologische Interviews durchgeführt. Vor dem Hintergrund, dass in einem leibphänomenologischen Verständnis eine Hebamme selbst Teil des Prozesses ist, untersuchte ich das Phänomen ihres Unruheerlebens im Geburtsgeschehen. Ausgangspunkt der empirischen Untersuchung war das Schlüsselphänomen, dass leiblich gespürte Unruhe von den Hebammen selbst als verstörend erlebt wurde, weil die medizinischen Gerätschaften keinen Anlass dafür lieferten. Am Phänomen der Unruhe wird deutlich, wie unzureichend die Erklärungsmodelle und methodischen Ansätze des Positivismus sind und welchen Dilemmata sich der Stand der Hebammen hierdurch ausgesetzt sieht. Im Rahmen der Untersuchung wurde diese verdeckte Wirklichkeit erstmals leibphänomenologisch eingeholt und empirisch ausgewertet.[45] 20 Hebammen im Alter zwischen 27 und 57 Jahren wurden befragt; die Hebammen verfügten über Berufserfahrung zwischen 2 und 32 Jahren, sowohl im klinischen als auch im außerklinischen Setting.

Welchen Beitrag leisten die leiblichen Eindrücke im geburtshilflichen Kontext? Im Unruheerleben ist die Hebamme sich ihrer selbst bewusst. Die scheinbar unbegründete Unruhe verursacht leiblich empfundene Enge und die Hebamme wird genötigt, sich ihrem leiblichen Erleben bewusst zuzuwenden. Die Unruhe führt so zu epistemischen Bemühungen, denn im Unruhezustand ist die Hebamme verstärkt ihrem Gespür auf der Spur und sie wird sich in der geburtshilflichen Situation aufgrund der leiblich empfundenen Irritation neu gewahr. In der Unruhe spürt die betroffene Hebamme, dass etwas ist – losgelöst davon, was ist – oder anders formuliert: Sie spürt eine tiefe innere Gewissheit ohne Diagnose.[46]

In der Unruhe zeigt sich aufgrund einer atmosphärischen Störung im leiblichen Befinden der Hebamme eine Unstimmigkeit. Hierzu muss man wissen,

45 Zur differenzierten Betrachtung des Forschungsvorgehens, einschließlich Analyse-Instrument, siehe Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 200ff.

46 Studienergebnisse zeigen, das es zu einem immensen Leidensdruck führt, dass das leiblich Wissbare im Geburtsprozess rational nicht fassbar ist. Vgl. Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 312f., 343-345.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass normalerweise die geburtshilfliche Situation und das leibliche Gespür der Hebamme einen erwartbaren Einklang ergeben: Bei einem existenziell bedrohlichen Geburtsgeschehen wie einem Nabelschnurvorfall ist es ‚normal', wenn die betroffene Hebamme Nervosität und Aufregung spürt. Umgekehrt gilt dies auch für Ruhe und Gelassenheit, die sich einstellen, wenn die äußeren Parameter während der Geburt im Normbereich liegen.

Leiblich empfundene Unruhe führt in der klinischen Praxis dagegen zu einer Spaltung zwischen Analyse und Phänomenalem. In den Schilderungen tritt deutlich hervor, dass die Hebammen die verspürte Unruhe nicht anhand von irgendwelchen Parametern ableiten oder einordnen können. Die Hebammen können ihr auftretendes Unruhegefühl weder erklären noch begründen, und dieser Sachverhalt stellt sich ihnen als Zwiespalt zwischen kausalanalytischen Erkenntnissen und leiblichem Erleben dar. In den Interviews fällt auf, dass die Hebammen sich ihrem Erleben vor einem kognitivistischen Hintergrund zuwenden.

Die befragten Hebammen versuchen nicht nur immer wieder (vergeblich), das Erlebte in einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu erklären und die nicht einzuordnende Unruhe weiter zu ergründen, sondern hinterfragen sich selbst, da ihr leibliches Erleben genau im Kontrast zu den erhobenen Parametern steht. Hierdurch manifestiert sich zwischen gewohnt kausalanalytischem Denken und dem hier sperrigen Leib eine Form von Zerrissenheit.

Aus einer leibphänomenologischen Perspektive kann vor dem Hintergrund der vorliegenden Ergebnisse die beschriebene Unruhe als eine Erregung bezeichnet werden, die die Hebamme ergreift und in ihrem leiblichen Gleichgewicht situativ verstört. Unruhe ist für die befragten Hebammen ein unangenehmes, bedrängendes Gefühl. Es fühlt sich eng, kalt, schneidend, beklemmend, störend und abschnürend an. Unruhe ist eine innerliche Bewegung, die sich durch leiblich gespürte Enge und Kälte manifestiert. Der gestörte Einklang führt zu einer erhöhten Aufmerksamkeit, einer situativ leiblichen Hinwendung und ist im Geburtsgeschehen von praktischer Relevanz.[47]

KONSEQUENZEN FÜR DIE PRAXIS

Hebammen stehen immer mit einem Bein im abstrakten Kosmos der technischen Systeme und der komplexen sozialen Institution der Medizin. Mit dem zweiten Bein stehen sie unaufhebbar in ihrem gegebenen Dasein, da sie ohne ihre leibliche Seinsweise nicht in Erscheinung treten können. Im Vollzug des leiblichen

47 Für weitere Ausführungen siehe Dörpinghaus: *Dem Gespür auf der Spur*, S. 320ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spürens ist ihr Seinsmodus von der Selbsttätigkeit des Leibes geprägt, allerdings bringen es die alltäglichen Anforderungen mit sich, dass es nicht zu ihren ersten Aufgaben gehört, sich ihres eigenen leiblichen Vermögens bewusst zu sein. Zwar arbeiten sie in einem Bereich, in dem gerade die sinnlich-leiblichen Momente der menschlichen Existenz hervortreten und in dem sie manchmal etwas spüren, was allerdings vom System nicht gefordert und auch nicht gefragt ist.

Auch wenn das leibliche Vermögen in der Praxis unaufhebbar und die Sprache des Leibes lebendig ist, wird durch den fehlenden theoretischen Bezugsrahmen verstärkt, dass dieses Vermögen dem „wissenden Bewusstsein“[48] weiter entgleitet. Daher stellt aus neophänomenologischer Sicht die Aufklärung dieses impliziten Wissens als eines leiblichen Vermögens von Hebammen im Geburtsprozess ein Forschungsdesiderat dar. Um sich in Wissenschaft und Praxis dieser Lücke zuwenden zu können, muss anerkannt werden, dass eine Hebamme in der Begleitung als leiblich-situiertes Wesen anwesend ist. Stehen in einer geburtshilflichen Realität mit EbM zurzeit die diagnostischen und therapeutischen Handlungen im Fokus, gilt es diesen Ansatz um die Wirklichkeit der phänomenalen Gegebenheitsweise und die Leibtheorie zu erweitern.

Zudem müssen auch professionstheoretische Diskussionen geführt werden, denn auch das Hebammenwesen sitzt zum Teil der szientifischen Faszination auf, man könne unter der Geburt alles vermessen. Losgelöst von dieser vergegenständlichenden Herangehensweise zur Gebärenden führt diese Betrachtungsweise zu einem Verlust an Erkenntnis, weil vieles von dem, was die Gebärende und die Beziehung zur ihr ausmacht, nicht mehr als Thema des Faches erscheint. Zudem gilt es hier zu bedenken, dass eine „technokratische“ „Expertisierung“ einer Deprofessionalisierung gleichkommt.[49]

Zwar kann die Hebamme ihr Erleben nicht an messtechnischen Geräten verifizieren und auch keine Prognose abgeben, denn eine solche unbestreitbare Bewährung steht ihr nicht zur Verfügung. Stattdessen verfügt sie über die Evidenz des Augenblicks, die in leiblichem Wissen besteht und der Hebamme eine Richtung weist. Mit diesem Erkenntnisvermögen des Leibes vermag sie Phänomen und Symptom zu einer Einheit zusammenzufügen.

Die gespürte Unruhe führt die Hebamme zu einer privilegierten epistemischen Stellung zu dem, was sich ereignet. Das leibliche Spüren kündet von einer Gewissheit, die anders nicht zugänglich wäre.

48 Hasse, Jürgen: *Fundsachen der Sinne. Eine phänomenologische Revision alltäglichen Erlebens*, Freiburg/München 2005, S. 232.

49 Vgl. Oevermann: Theoretische Skizze professionalisierten Handelns, S. 70.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

LITERATUR

Baumgärtner, Barbara: Der Kaiserschnitt als ideale Geburt – Eine qualitative Studie mit Erstgebärenden, die sich als Geburtsmodus für einen Kaiserschnitt entschieden haben, in: W. Jonat/N. Maas/A. Strauss (Hg.), 57. *Kongress der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe* (= Berichtsband 2008), München 2008.

Böhme, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz,* Frankfurt a.M. 2008.

Ders./Böhme, Hartmut: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1985.

Bromand, Joachim/Kreis, Guido: *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft*, Kunst und Religion, Berlin 2010.

Burger, Walter: *Der Beitrag der Neuen Phänomenologie zum Verständnis chronischer Krankheit. Überlegungen und Erfahrungen am Beispiel des Diabetes mellitus* (= Rostocker Phänomenologische Manuskripte 15), Rostock 2012.

Butler, Judith: Verletzlichkeit und Widerstand neu denken. Zweite Vorlesung im Rahmen der Albertus-Magnus-Professur an der Universität zu Köln am 22.06.2016.

Dörpinghaus, Sabine: *Was Hebammen erspüren*, Frankfurt a.M. 2010.

Dies.: Atmosphären spüren, ausstrahlen, gestalten, in: *Deutsche Hebammenzeitschrift* 5 (2011), S. 72-75.

Dies.: *Dem Gespür auf der Spur. Leibphänomenologische Studie zur Hebammenkunde am Beispiel der Unruhe*, Freiburg/München 2013.

Dies./Schröter, Beate: Welchen Namen soll die Hebammenwissenschaft tragen?, in: *Die Hebamme* 4 (2005), S. 206-210.

Duden, Barbara: Gekonnte Nicht-Intervention oder präventives Risikomanagement? Vortrag auf der Tagung des Kölner Kreises für humane Geburtskultur mit dem Titel »Geburtskultur im Aufbruch«. Interdisziplinäre Fachtagung vom 26. 3. 2011 an der Universität zu Köln.

Enkin, Murray et al.: *Effektive Betreuung während Schwangerschaft und Geburt. Ein evidenzbasiertes Handbuch für Hebammen und Geburtshelferinnen*, 2. vollständig überarbeitete Auflage, Bern 2000.

Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.

Fuchs, Thomas: *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, Zug/Schweiz 2008.

Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (= Neue Phänomenologie, Band 7), Freiburg/München 2006.

Großheim, Michael/Volke, Stefan (Hg.): *Gefühl, Geste, Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks*, Freiburg 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hasse, Jürgen: *Fundsachen der Sinne. Eine phänomenologische Revision alltäglichen Erlebens*, Freiburg/München 2005.

Kolip, Petra/Nolting, Hans-Dieter/Zich, Karsten: *Faktencheck Gesundheit. Kaiserschnittgeburten – Entwicklung und regionale Verteilung*, hrsg. v. der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2012.

Loytved, Christine: Geduld in der Geburtshilfe aus historischer Perspektive, in: *Die Hebamme* 17 (2004), S. 18-21.

Maio, Giovanni: Medizin in einer Gesellschaft, die kein Schicksal duldet. Eine Kritik des Machbarkeitsdenkens der modernen Medizin, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 57 (2011), S. 79-87.

Ders.: Die heilsame Kraft der Begegnung, in: *Salzburger Nachrichten* vom 05.02.2013, S. 11.

Matt-Windel, Susanna: *Ungewisses, Unsicheres und Unbestimmtes. Eine phänomenologische Studie zum Pädagogischen in Hinsicht auf LehrerInnenbildung*, Stuttgart 2014.

Neuweg, Georg Hans: *Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehrlerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*, 3. Auflage, Münster u.a. 2004.

Oevermann, Ulrich: Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns, in: Arno Combe/Werner Helsper (Hg.), *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Frankfurt a.M. 1996, S. 70-182.

Samerski, Silja: *Die Entscheidungsfalle. Wie genetische Aufklärung die Gesellschaft entmündigt*, Darmstadt 2010.

Schmitz, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, 3. Auflage, Bonn 2007.

Ders.: *Der Leib*, Berlin/Boston 2011.

Ders.: Lebenserfahrung und Denkformen, in: Gabriele Marx/Andrea Moldzio/Hermann Schmitz: *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Rostock 2002, S. 23-32.

Siebolds, Marcus: *KV denken. Thesen zur Vigilanz ärztlicher Selbstverwaltung*, Hamburg 2014.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ONLINE-QUELLEN

EbM-Netzwerk auf:
http://www.ebm-netzwerk.de/was-ist-ebm/grundbegriffe/definitionen/ [Stand: 02.07.2016].
Statistisches Bundesamt auf:
https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2015/09/PD15_338_231.html [Stand: 27.06.2016].
http://www.t-online.de/eltern/schwangerschaft/id_62676820/kaisergeburt-statt-kaiserschnitt-an-der-charite-in-berlin-.html [Stand: 07.05.2016].

.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen

UTE GAHLINGS

1. EINLEITUNG

Im Titel eines philosophischen Sammelbandes ist das Wort *Feminismus* heutzutage wohl erklärungsbedürftig, denn aus dem wissenschaftlichen Diskurs ist es nach einem bemerkenswerten akademischen Intergrationsprozess nahezu verschwunden. In den 1970er Jahren, bei ihrem Bemühen um interdisziplinäre Anerkennung, wurde die politisch und wissenschaftskritisch eingestellte *feministische Theorie* schon bald unter dem Etikett Frauenforschung verharmlost und eines Nischendaseins verwiesen. Aus der Frauen- und Geschlechterforschung wurden die *Gender Studies*, schließlich die *Queer* und *Diversity Studies*. Mittlerweile gibt es in Deutschland kein feministisches Forschungszentrum mehr. Im Geschlechterdiskurs kam es indes zu weiteren Ausdifferenzierungen. Zuletzt hat sich der Begriff *Heteronormativität* noch einmal als wirkmächtig erwiesen, um die normativen Ansprüche von *Gender* deutlicher auf die Institutionalisierung von Heterosexualität zu beziehen.

Allgemein geht mit den heute gängigen Geschlechtertheorien ein kulturalistischer Determinismus einher, der seiner Grundanlage nach die Kategorie Geschlecht der Beliebigkeit anheimstellt und damit die Gültigkeit einer Rede über Geschlecht infrage stellt. Die „Krise des Begriffs *‚gender‘* in Theorie und Praxis“ [1] (Rosi Braidotti) hat seit den 1990er Jahren eine ganze Reihe recht unterschiedlicher Denkansätze hervorgebracht, die versuchen, die Geschlechtlichkeit neu zu erfassen oder in einer Kritik an herkömmlichen, auch feministischen Ka-

1 Vgl. Braidotti, Rosi: Gender und Post-Gender: Die Zukunft einer Illusion?, in: SFBS (Hg.), *Zur Krise der Kategorien Frau – Lesbe – Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994, S. 7-30, hier S. 7ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tegorisierungen zu überschreiten, u.a. ohne oder mit nur geringem Bezug zu körperlichen Erscheinungsformen des Menschen. Diese Diskurslage, die sich auch politisch und lebensweltlich ausgewirkt hat, könnte man als *Postgender* bezeichnen.[2] Die Jahrzehnte lang tragfähige Unterscheidung zwischen *Sex* und *Gender*, eine erkenntnistheoretische Errungenschaft gegenüber dem biologistischen Determinismus mit seinem Dogma ‚aus *Sex* folgt *Gender*', wurde nivelliert. Aus *Gender* folgt *Sex*, dieses Votum von Judith Butler bestimmt immer noch die Auseinandersetzungen.[3] Gesellschaftlich hat diese These von der Konstruktion und Inszenierung von Geschlecht sowie generell die Öffnung der Debatten für die Themen der Homo-, Inter- und Transsexualität viele begrüßenswerte Veränderungen herbeigeführt.

Mit *Postgender* führt sich der Geschlechterdiskurs jedoch teilweise selbst *ad absurdum*. Im Kontext von Forderungen nach *Degendering*, wie sie z.B. von Judith Lorber[4] bezogen auf die offizielle Abschaffung der Geschlechterkategorien vorgetragen werden, wirkt es unzeitgemäß, geradezu anstößig, die Geschlechterdifferenz überhaupt noch aufzugreifen und sich dabei auf die Erscheinungsweise von Körpern und gespürte Leiblichkeit zu beziehen. Feministische Fragestellungen können dadurch ihre Legitimation verlieren. Dabei wurde die Kategorie Geschlecht ursprünglich reflektiert, um Verwerfungen auszuräumen, die mit der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht einhergehen. Der Blick von Frauen auf sich selbst, ihre Rolle in der Gesellschaft, ihre Geschichte, ihre Beziehungen rangierte als feministische Kritik. Sie war getragen von einem feministischen Bewusstsein, dessen Spuren sich bis in die Antike zurückverfolgen lassen, und entfaltete sich sowohl im Frauenemanzipationsstreben als auch – viel später – in den Frauenrechtsbewegungen. Im Kontext dieser langen Geschichte erscheinen die feministischen Theorien in der akademischen Welt der 1970er bis 1980er Jahre ausgesprochen kurzlebig, was durchaus in das Bild eines zähen Kampfes um Anerkennung passt.

In der Pluralität feministischer Szenen und Theorien kann man Feminismus als einen Impuls zusammenfassen, der eintritt für die Anerkennung der Frauen als Menschen unter dem Postulat der Gleichheit, für eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen unter Berücksichtigung von sozial und kulturell erzeugten Differenzen und insgesamt für eine Humanisierung der Geschlechterverhältnisse.

2 Vgl. Braidotti: *Gender und Post-Gender*, Kap. 4: „Jenseits von ‚gender'?", S. 22ff.; vgl. auch Butler, Judith: Unter Feministinnen: „The Trouble with Gender". Interview with Rosi Braidotti, in: SFBS (Hg.), *Krise der Kategorien,* S. 145-175.

3 Vgl. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991.

4 Vgl. Lorber, Judith: *Breaking the Bowls. Degendering and Feminist Change*, New York/London 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als dieser Impuls hat sich der Feminismus noch lange nicht überlebt, weltweit gesehen sowieso nicht, aber auch nicht in Europa, wenn man etwa an den *Gender Pay Gap* oder die Gewalterfahrungen von Frauen denkt. Trotzdem glauben viele Menschen in einer post-feministischen Gesellschaft zu leben, in der sich angeblich die Forderungen nach Geschlechtergerechtigkeit und anständigen Umgangsformen zwischen den Geschlechtern erledigt haben.

2. *POSTGENDER* UND DIE PHÄNOMENOLOGIE DER GESCHLECHTER

Fatal an dieser Entwicklung von der feministischen Theorie zu *Postgender* ist, dass Lebens- und Erfahrungsweisen aus dem Blick geraten, die nach wie vor oder sogar auf neue Weise mit Geschlechtlichkeit verbunden sind und ernste Fragen im Bereich von Ethik, Politik und Lebenskunst aufwerfen. Als Phänomenologin sehe ich daher die Notwendigkeit einer Revitalisierung des Wissensfeldes Geschlecht mit Blick auf bedeutsame Erfahrungen, die in *Gender*-Gesellschaften mit dem Frau- und Mannsein, dem Inter- und Transsexuellsein gemacht werden. Da diese Erfahrungen eine hohe Komplexität aufweisen und unterschiedlichen Einflüssen unterliegen, begreife ich Geschlecht als fragiles Resultat natürlicher Ausprägung und kultureller Einwirkung. Ich gehe von einem Geschlechtsleib aus, der sich in vielfältiger Weise habitualisiert und im leiblichen Spüren auswirkt. Mit der Bezugnahme auf Geschlechterdifferenzen nehme ich zur Kenntnis, dass sich eine biografisch gewachsene Geschlechtsidentität – auch wenn sie sich als Folge einer ‚Diskurs-Blase' erweisen sollte – nicht mit einem kognitiven Geniestreich abschütteln lässt, sondern ausgesprochen eindrucksvoll unsere Haltung zur Welt, unser leibliches Erleben und unser zwischenmenschliches Verhalten prägt.

So zeigt sich ‚Weiblichkeit' bei einem als Frau geborenen Menschen ebenso wie bei einer transvestitisch inszenierten Frau oder einem Männlich-zu-weiblich-Transsexuellen. Schon mit Schopenhauers erkenntnistheoretischer Unterscheidung zwischen dem Leib als Objekt unter Objekten, also dem objektivierbaren Körper, und dem eigenen Leib als Ort subjektiven Erlebens kann man auf die körperlichen Erscheinungsweisen und die Leiberfahrungen dieser Menschen Bezug nehmen. Alle drei repräsentieren irgendwie das Klischee Frau, doch ihre Körper, ihre leiblichen Erfahrungen und die Genese ihrer Geschlechtsidentitäten sind verschieden. Der eine Frau mimende Transvestit und die Männlich-zu-weiblich-Transsexuelle sind nicht als Frauen aufgewachsen. Sie haben weder biografische Umbrüche wie Thelarche (Brustwachstum) oder Menarche (erste

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menstruation) durchlaufen, noch waren sie den Menstruationen mit ihren hygienischen Implikationen, der Fruchtbarkeit mit ihren Unwägbarkeiten oder einer Schwangerschaft ausgesetzt. Der Transvestit kann die nach Geschlechterstereotypen simulierte Frauenerscheinung und die demonstrativ ‚weiblichen' Verhaltensweisen wieder ablegen. Der männlich-zu-weiblich-transsexuelle Mensch hat einen ‚weiblichen' Körper, der selbst nach invasiven Manipulationen nicht menstruieren oder fruchtbar sein wird.

Gerade weil Geschlechtsidentitäten stets auf eine etablierte Geschlechtermatrix reagieren, die in hohem Maße auch Körper und körperliche Vorgänge interpretiert, kann eine Erschließung gespürter Leiblichkeit zum Verständnis der Vielfalt von Erlebnisweisen, Lebensmöglichkeiten und Leidensformen beitragen. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse sind nicht nur wissenschaftlich, sondern ebenso gut lebensweltlich relevant, denn Menschen, die einander verstehen, können sich besser aufeinander beziehen und die gemeinsame Lebenswelt gestalten – dies war und ist das Ziel jedes seriösen Feminismus. So ist grundsätzlich für die Humanisierung der Geschlechterverhältnisse eine solche Erhellung subjektiven Befindens von großer Bedeutung, um u.a. im politischen Raum wirksame Strategien zur Beseitigung und Linderung von vermeidbarem Leiden entwickeln zu können.

Während in vielen Feldern der Geschlechterforschung Körper gegenüber Diskursen kaum mehr Gewicht haben, hat die Phänomenologie den Leib rehabilitiert und eindrücklich rekonstruiert, was der Philosophie das ‚Andere der Vernunft' bedeutet. Hermann Schmitz spricht von einer „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen" sowie „dynamistischen Verfehlung".[5] Selten wird die darin verwickelte Misogynie, die Verachtung, Abwertung und Ausblendung der Frauen und der mit Weiblichkeit identifizierten Lebenssphären mit thematisiert. So erfolgte auch die Wiederentdeckung des Leibes in der Phänomenologie zunächst anhand generischer Leitfragen, obwohl bereits Edith Stein die Geschlechterdifferenz in interdisziplinären Zugangsweisen erschlossen hatte und prominent auch Simone de Beauvoir die geschlechtliche Existenz als leibliche Situation analysierte. Erst in den 1990er Jahren setzte erneut eine Auseinandersetzung zwischen Phänomenologie und Geschlechtertheorie ein, die im *Postgender*-Diskurs durchaus eine Stimme hat.

In leibphänomenologischer Perspektive wird deutlich, dass sowohl *Sex* als auch *Gender* sich leiblich ausprägen. Nicht nur die Natur, auch die Kultur ist in dem Sinne Schicksal, als sie sich in Leiblichkeit verankert. So hat die kulturelle Bewertung der Menstruation Einfluss darauf, was Frauen bei diesem körperli-

5 Vgl. dazu u.a. Schmitz, Hermann: *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn 1999, S. 32-82.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Vorgang erleben und wie sie von anderen darin wahrgenommen werden. Eine solche geschlechtsspezifische Situation, die von einem heteronormativen Überbau getragen wird, lässt sich nicht ohne Weiteres ‚wegfühlen', zumal sie in langer Überlieferung von Zumutung, ja sogar Zwang gezeichnet ist. Die Phänomenologie erforscht das durch Kulturalisierung geprägte leibliche Erleben und macht zugleich deutlich, dass der Körper Einfluss auf die Erfahrungsqualität hat. Der biografisch gewachsene *Geschlechtsleib* wird gerade nicht in beliebiger oder gar frei wählbarer Weise erfahren. Neben *Sex* und *Gender* wird damit eine weitere, wesentliche Dimension geschlechtlicher Existenz erschlossen. Dies soll hier kurz gezeigt werden.

3. REKONSTRUKTION DER GESCHLECHTERDIFFERENZEN: KÖRPER, LEIB, IDENTITÄT

3.1 Der geschlechtliche Körper (Sex)

Der Geschlechtskörper ist in seiner äußeren Form ein mit den Sinnen wahrnehmbares Ding. Dem Säugling ist sein Geschlecht weder im Gesicht noch an den Gliedmaßen oder am Oberkörper bzw. Unterleib anzusehen. Am nackten Körper zeigen sich aber verschieden geformte Genitalien – weiblich, männlich, intersexuell – mit einer unterschiedlichen Anzahl von Körperöffnungen. Der weibliche Körper hat im Vergleich zum männlichen – und je nachdem auch zum intersexuellen – eine zusätzliche Öffnung. In geschlechtertypischen Wachstumsprozessen entwickeln sich im zweiten Lebensjahrzehnt unterschiedliche Körperproportionen. Der weibliche Körper bildet mit den Brüsten sogar neue Körperteile aus, der männliche tendiert u.a. zum Bartwuchs, der intersexuelle unterliegt anderen Veränderungen. Zudem sind die sexuellen Körperreaktionen verschieden.

Zwischen dem zweiten und fünften Lebensjahrzehnt kann sich der weibliche Körper von anderen Geschlechtskörpern noch auf andere Weise erheblich unterscheiden, und zwar erstens durch Ausscheidung von Flüssigkeiten: Blut, Sekrete und Fruchtwasser an der vaginalen Öffnung, außerdem Milch an den Brüsten; zweitens durch Ausdehnungen im Bauch- und Brustbereich (Gravidität, Laktation) und drittens durch Ausscheidung fester Substanzen an der vaginalen Körperöffnung (Kindskörper, Plazenta).

Die Differenzen zeigen sich im Vergleich, teilweise nicht einmal symmetrisch oder konstant. Wenn bei einer Geburt in Deutschland eins von – neuerdings – drei Geschlechtern bestimmt wird, so geschieht das nach der hier in Anschlag gebrachten Wahrnehmung am Körper. Weitere, durch medizinisch-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

technische Verfahren ermittelbare Feindifferenzierungen der Geschlechter zeigen sich zunächst oder auch gar nicht am Körper, sondern unter Umständen erst in seiner Entwicklung, wenn z.B. eine phänotypisch ausgeprägte Frau aufgrund einer bestimmten Chromosomenlage in der Pubertät keine Fruchtbarkeitsfähigkeit ausbildet.

Mit Blick auf Geschlechtsumwandlungen, die am Körper Spuren hinterlassen, ist von fünf Geschlechtskörper-Typen auszugehen: weiblich, männlich, intersexuell, männlich-zu-weiblich-transsexuell und weiblich-zu-männlich-transsexuell, und zwar in der Dimension dessen, was an nackten Körpern und ihren Öffnungen in der Perspektive ihrer Dinghaftigkeit in Erscheinung tritt.

3.2 Der geschlechtliche Leib und geschlechtlich konnotierte Leiberfahrungen

Mit der Leiblichkeit rücken Erfahrungen in den Blick, Erlebnisse eines Ich, das den Körper ‚bewohnt', ihn spürt, sich von ihm betreffen lässt, in gewisser Weise ihm auch ausgeliefert ist. Geschlechtskörper unterliegen unterschiedlichen leiblichen Lotungsverfahren. Die weiblichen Brüste und das männliche Genital erfordern schon als ‚fleischliche Massen' je andere Lotungen, die auf das eigenleibliche Spüren ebenso Einfluss haben wie auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung. Für den Geschlechtsleib ist ferner von Belang, wie sich Körperhaltungen, Atmungsmodi und Gefühlsdispositionen auswirken. Insofern Menschen in *Gender*-Gesellschaften sozialisiert werden, lässt sich von geschlechtsspezifischer leiblicher Lotung auch in Bezug darauf sprechen, wie sie in gruppenspezifische Gefühlslagen hineinwachsen und entsprechende Habitusformen ausbilden.

Analog zur Entwicklung der Geschlechtskörper verläuft zudem die Genese geschlechtlicher Leiberfahrungen unterschiedlich. Der weibliche Leib ist seinem Subjekt anders gegeben als der männliche, inter- oder transsexuelle. Geschlechtsspezifische Leiberfahrungen haben typische Verlaufsformen, die einen Rahmen für das individuelle Spüren vorzeichnen. Im weiblichen Erleben sind Brust, genitale Zone und Unterleib geschlechtertypische „Leibesinseln"[6], deren Regungen sich mitunter ganzleiblich und untereinander korrespondierend aus-

6 Der Begriff wurde von Hermann Schmitz eingeführt. Im Unterschied zum sicht- und tastbaren Körper präsentiert sich der Leib im eigenleiblichen Spüren als ein „Gewoge verschwommener Inseln in größerer oder geringerer Zahl, dünnerer oder dichterer Verteilung", und zwar fast immer in örtlicher Gliederung, aus der sich einzelne Inseln herausbilden oder zurückziehen können (Schmitz, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, 2. Auflage, Bonn 1995, S. 119).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirken. Für den männlichen, inter- und transsexuellen Leib sind andere Leibesinseln von Bedeutung, wobei sich im Zuge chirurgischer und endokrinologischer Geschlechtsumwandlungen das Spüren der Leibesinseln verändern kann.

Die unterschiedlichen Erlebnisweisen haben körperliche Referenten und leibliche Verankerungsregionen, und sie sind kulturellen Gegebenheiten geschuldet, bei den weiblichen Leiberfahrungen bezogen etwa auf das Entsetzen von unaufgeklärten Mädchen bei der Menarche, das Unbehagen junger Mädchen beim Blick der Anderen auf ihre sich entwickelnden Brüste oder die Angst vor sexueller Belästigung. Die Prozesse des *Gendering* sind vielfältig, sowohl offenkundig als auch häufig subtil. Sie treffen den Menschen vom Beginn seines Lebens an, begleiten seine Entwicklung und prägen auf fundamentale Weise sein Selbstgefühl und seine leibliche Integrität.

3.3 Die Geschlechtsidentität (Gender)

Die Geschlechtsidentität entfaltet sich an den Achsen von Körper, Leib, Biografie und Diskurs in komplexer Verschränkung von Individuum und Kollektiv. Sie ist beeinflusst von *Gender*-Kreationen aus allen Bereichen der Gesellschaft, z.B. Kleidungs- und Hygienemaßstäbe, sprachliche Gepflogenheiten, medizinische, psychologische und andere Wissensformen etc., und konstituiert sich in biografischer Genese, stets bezogen auf die etablierten Identitätszuweisungen für die Geschlechter, also einen intra- und interkulturell höchst variablen Katalog von Verhaltensweisen, Rechtssetzungen, Lebensbedingungen. Dazu gehört der Sexualstatus, durch den individuelle Erfahrungen von Sexualität zugerichtet werden, leibliche Erlebnisse, die sowohl *sexed*, also physisch, als auch *gendered*, also sozial vergeschlechtlicht sind.

Unter Einbeziehung des Körpers, der Leiberfahrungen, der Varianten des Begehrens, der sexuellen Orientierung und Objektwahl, des Liebes- und Sexualverhaltens, der Gefühlsbindungen und Beziehungsvarianten, der Inszenierungsformen sowie auch der in Chromosomen, Keimzellen und Genen heute feststellbaren Geschlechter-Schattierungen ließe sich die Zahl möglicher, auch temporär inkorporierter Geschlechtsidentitäten erheblich erweitern. Eine an Selbstgefühlen, Ich-Positionen, persönlichen Situationen, leiblicher Integrität und leiblichem Spüren orientierte Leibphänomenologie wäre sehr wohl in der Lage, diese *Gender*-Komplexität subjektbezogen zu erfassen. Die Mannigfaltigkeit menschlicher Ausdrucksformen bleibt jedoch unbenannt oder ausgeschlossen, wenn man strikt an der Geschlechterbinarität festhält, wenn man sich ausschließlich auf fünf Geschlechtskörpertypen nach der Wahrnehmung des ‚Körperdings' bezieht und erst recht, wenn man den Sexualstatus als entweder hetero- oder homosexuell fasst,

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihn darin für unveränderbar hält und mit Bewertungen sowie Erwartungsdruck belegt.

In diesen und vielen weiteren Einschränkungen errichtet *Gender* zahlreiche Grenzen – keine Spur von *Postgender*. Jedoch zeigt sich in *gender*-reflektierten Gesellschaften, dass sich zumindest die Spielräume für die Entfaltung individueller Geschlechtsidentitäten erweitern. So kann eine Kultur mehr oder weniger Einfluss darauf haben, ob und wie stark geschlechtliche Leiberfahrungen in die Identitätsbildung eingehen. Das Ausmaß von *Gendering*, diesem ständig waltenden Einschreibungsprozess, hängt letztlich von der persönlichen Situation ab, also einem komplexen, durch individuelle und gemeinsame Erfahrungen gewachsenen Gefüge lebensgeschichtlich bedeutsamer Zustände und Dispositionen. In der technisch-wissenschaftlich-kapitalistischen Zivilisation, die sich auch mit dem Postulat von *Postgender* einer weitgehenden Selbstmächtigkeit versichert, wird nun zunehmend geltend gemacht, dass das individuelle Leben stets und allumfassend der Gestaltbarkeit obliegt. Aus der Perspektive einer feministischen Phänomenologie des Leibes sind hier allerdings kritische Fragen zu stellen.

4. FAKTIZITÄT, ENTWURF UND DIE LEIBBEZIEHUNG – ALLGEMEINE ÜBERLEGUNGEN

Obwohl die menschliche Existenz zweifellos zwischen Faktizität und Entwurf aufgespannt ist, hat die philosophische Tradition die Regressionsfähigkeit[7] des Menschen gegenüber seiner Emanzipationsfähigkeit stark vernachlässigt. Dies führte nicht nur zu einer Hierarchisierung dieser beiden Lebenspole – wissenschaftshistorisch auch zu einer Entgegensetzung von Natur und Kultur, die für die Unterdrückung der Frau wesentlich war –, dies führte auch zu einer Aufwertung, ja Überschätzung der Selbstmächtigkeit in den Welt- und Menschenbildern.

In solcher Denkbewegung wurde Selbstbestimmung ein zentrales Konzept der europäischen Aufklärung. Sie soll den Menschen aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ herausführen, wie Kant sagt, jedoch weiß er, dass viele Menschen durch Fremdverschulden an einem selbstbestimmten Vernunftgebrauch gehindert werden. Als Beispiel führt er das „ganze schöne Geschlecht“ an: Nachdem die Vormünder „ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorg-

7 Gemeint ist hier allgemein die pathische Seite menschlicher Existenz, die sich darin zeigt, dass Menschen etwas erleiden, affektiv betroffen sind und sich in distanzloser Gegenwart aufhalten, wie etwa im Sich-Fallen-Lassen, in Widerfahrnissen des Schicksals, in sexuellen und anderen Ekstasen, in der Ergriffenheit von Gefühlen.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen, allein zu gehen."[8] Nun, das ‚schöne Geschlecht' hat allein zu gehen gelernt und die Aufklärung hat entscheidend zu den Frauenbewegungen beigetragen, die Selbstbestimmung als politischen Gegenbegriff zur Fremdbestimmung propagierten. Heute ist dieses Konzept allerdings einer Vorstellung von individueller Selbstverwirklichung und demiurgischer Lebenskunst gewichen.

Jedoch trifft für uns noch genau das zu, was Kant an seiner Zeit kritisierte und wogegen er Autonomie anmahnte, dass wir uns nämlich von allen möglichen Leuten sagen lassen, wie wir unser Leben zu leben haben. So ist die Leibbeziehung bei den meisten Menschen durch natur- und technikwissenschaftliche sowie instrumentalistische Imagos geprägt. Über das, was der Körper ist, was ihm nützt oder schadet und wie er auszusehen hat, lässt man sich durch Expertinnen und Experten belehren. Die von ihnen vorgenommene Vergegenständlichung des Körpers, seiner Teile, sogar unsichtbarer Substanzen evoziert Körperbilder, Arbeitsmodelle und Handelsmärkte, die dann für den Umgang mit dem *body* übernommen werden. Die leibliche Selbsterfahrung tritt dabei zunehmend in den Hintergrund. Wir lassen uns in hohem Maße fremdbestimmen, nur wird uns das aufgrund unendlich erscheinender Wahlmöglichkeiten gern als Selbstbestimmung, ja sogar Selbstverwirklichung verklärt.

So haben wir es heute mit einem dominierenden Autonomie- und Kreativitätsdogma zu tun. Ob es um die „Lebenskunst des heroischen Individualismus", um die „Lebenskunst der erweiterten Alltäglichkeit" oder um das „Selbstmanagement" in der „kapitalistischen Travestie der Lebenskunst" geht, unter den Bedingungen der Postmoderne und des globalen Kapitalismus sind wir offenbar „von allen Seiten mit der Zumutung konfrontiert", „den kulturellen Naturzustand zur Selbstgesetzgebung zu nutzen, sich nach eigenem Bilde zu machen, das Leben in die eigenen Hände zu nehmen, sich Möglichkeiten zu eröffnen, Lebenschancen zu nutzen, sich zu optimieren".[9] Es herrscht „Lebenserfolgsdruck"; Scheitern wird als lebensethisches Versagen oder Selbstmanagementfehler abgestraft.

In dieser Lage hat sich eine Leibvergessenheit etabliert, die traditionsreich vorgeprägt ist. In der europäischen Kultur wurde der Leib meist als Körper und damit als das vergängliche, unvollkommene und mit allerlei Wünschen aufbegehrende ‚Erdenkleid' der Seele betrachtet, ein Störfaktor *par excellence* sowohl

8 Alle Zitate in: Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., *Werke*, Band 9, Darmstadt 1983, S. 53-61, hier S. 53.

9 Alle Zitate in: Kersting, Wolfgang: Die Gegenwart der Lebenskunst, in: ders./Langbehn, Claus (Hg.), *Kritik der Lebenskunst,* Frankfurt a.M. 2007, S. 10-88, hier S. 62.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die platonische als auch für die christlich konzipierte Denkbewegung. Diese ‚animalische Hülle' galt es schon immer einer Disziplinierung zu unterwerfen, auf dass sie zum Instrument des gottgefälligen bzw. selbstherrlichen Subjekts werde. Vorstellungen von der Austauschbarkeit und Modellierbarkeit der Körper-Materie erfahren heute eine Kulmination, auch was die gezielte Gestaltung der Geschlechtskörper angeht.

Im Sprachgebrauch wurde der *Leib* mit Konnotationen wie Leben, lebendige Person, lebender Körper immer mehr vom *Körper* verdrängt. Heute hat jeder einen *body* und ein wissenschaftliches Vokabular für seine Steuerungsinstanzen. Dennoch kommen wir nicht umhin, diesem Körper gegenüber Stellung zu beziehen, ja mehr noch: dieser Körper selbst zu sein und uns von ihm auch im Zeitalter allseits verfügbarer Schmerz-, Schlaf-, Sex- und Aufputschmittel gelegentlich noch überraschen, jedenfalls betreffen zu lassen. In betroffener Selbstgegebenheit schwindet die Distanz des Menschen zu seinem Körper und tritt der Leib als Quelle von Subjektivität hervor. Die Leibbeziehung konstituiert sich indes als ein fragiles Selbstverhältnis im Hinblick auf den subjektiven, spürbaren Leib, die kreativ-performative Selbstinszenierung als *body* und die objektivierbare Vergegenständlichung des Körpers.

An der Faktizität des Leibes kommt jedoch kein Entwurf vorbei. Der Leib imponiert durch elementare Dispositionen, die unser gefühltes Dasein maßgeblich prägen und die wir nicht willkürlich regulieren oder selbst entwerfen können. Leiblichkeit ist an Geburtlichkeit, Lebensalter und Sterblichkeit, an komplexe Sinnes-, Bewegungs- und Reaktionsgefüge, an Intersubjektivität gebunden. Was die Geschlechter angeht, so ist qua Faktizität grundlegend, dass dem Menschen sein Geschlecht ebenso zufällt, wie die Determinanten, die seine Kultur damit verbindet. Im Laufe seines Lebens ist er mit Erfahrungen konfrontiert, die er nicht abweisen oder irgendwie ausblenden kann. Das betrifft die Topografie des geschlechtlichen Leibes und die biografische Genese geschlechtlicher Leiberfahrungen, wie nun am Beispiel des weiblichen Leibes gezeigt werden soll.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. TOPOGRAFIE DES WEIBLICHEN LEIBES[10]

5.1 Leibesinseln: Brust, genitale Zone, Unterleib

Die Brüste sind als ‚fleischliche Masse' in einem eigentümlichen Eigenleben ohne willkürlich verfügbare Bewegungsmöglichkeiten und in einer bemerkenswerten Sensibilität auf äußere Einflüsse und innere Zustände eigenleiblich präsent. Sie werden als Paar sowie als linke und rechte Brust unterschiedlich erfahren. Sie werden unbekleidet anders gespürt als bekleidet oder eigens ‚verpackt', wieder anders in Kontakt mit Menschen oder Dingen. Sie fühlen sich bei Kälte anders an als bei Wärme oder Hitze, sie verändern sich in sexueller Erregung, beim Schwangersein, in der Laktation und im Alter. Innerhalb der Brustregion können die Brustwarzen als eigene Leibesinseln spürbar hervortreten.

Die genitale Zone ist für das leibliche Erleben einerseits diffus, einheitlich und undifferenziert in dem geschützten Leibesraum im Schritt angesiedelt, ohne dass ihre ‚Öffnungen', ihr ‚feuchtes' Milieu oder ihre Anbindung an das Körperinnere gespürt würden. Sie tritt andererseits mit einer fünffach entfalteten Binnenstruktur in leibliche Präsenz und steht durch starke Muskelpartien in gewissen Regionen in eigenleiblicher Verfügungsmacht. Die Schamlippen, der Harnausgang, die Klitoris, die Scheidenöffnung und die Vagina können sich als Leibesinseln in je eigener reicher Erfahrungsvielfalt sowie untereinander verbunden in mannigfachen Regungsspektren entfalten.

Das den Unterleib betreffende Spüren hat seinen Ort im Leibesinneren. Leiblich wahrnehmbar sind hier die Leibeszonen der Ovarien, des Uterus, des schwangeren Bauches sowie Kindsbewegungen.

5.2 Erfahrungen des Flüssigen, des Festen und der Fülle

Weibliche Leiberfahrungen können von eigenleiblicher Autorität sein, z.B. Thelarche oder Menarche, oder mit leiblicher Nähe und Berührung anderer Menschen zusammenhängen, z.B. Penetration oder Laktation. Die Übergänge sind teilweise fließend.

Mit dem Austritt von Flüssigkeiten wird ein blutender Leib durch Menarche-, Menstruations- und Deflorationsblut sowie Lochien (Wochenfluss nach der Geburt) erfahren. Ein sekretierender Leib wird bei sexuellen sowie zyklusbedingten Vaginalausscheidungen erlebt. Der gebärende Leib ist von einem Fruchtwasser-

10 Vgl. ausführlich Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (= Neue Phänomenologie, Band 7), 2. Auflage, Freiburg/München 2016, S. 143-242.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abgang betroffen und der ernährende Leib vom Austritt der Milch mit und ohne Kontakt zum Säugling.

Zu Erfahrungen des Festen gehört der vaginal penetrierte Leib, der gravide Leib, der gebärende Leib (Säugling und Plazenta), sowie schließlich der ernährende Leib z.B. beim Milcheinschuss oder -stau.

Für Erfahrungen der Fülle sind das gefüllte Genital, der gefüllte Bauch und die gefüllten Brüste charakteristisch.

Für eine phänomenologische Evaluation ist diese Topografie systematisch notwendig, aber noch nicht hinreichend. Erst die Analyse einzelner Leiberfahrungen in biografischer Genese und im Kontext ihrer Kulturalisierungen zeigt Subjekte in affektiver Betroffenheit, für die ein Spektrum unterschiedlicher Erlebnisweisen ermittelt werden kann.

6. BIOGRAFISCHE GENESE WEIBLICHER LEIBERFAHRUNGEN[11]

Es wird viel darüber diskutiert, wann sich Kinder der geschlechtlichen Differenzierungen bewusst werden. In früher Kindheit erfahren Mädchen, dass sie weder Penis und Hoden noch ausgebildete Brüste haben, und es ist eine Frage der sozialen Umstände, wie sie darauf reagieren und wie sie sich auf ihr eigenes Genital und ihre noch nicht ausgeprägten Brüste beziehen. Zweifellos aber entfaltet sich die Geschlechtsidentität am wahrnehmbaren Körper, an leiblichen Phänomenen und den bereitgestellten Praxen geschlechtlicher Existenz. Während das erste Lebensjahrzehnt unter weitreichendem Einfluss der Fremdentwürfe durch Familie und Gesellschaft verläuft, tritt im zweiten Lebensjahrzehnt die Geschlechtlichkeit stark in den Vordergrund und wird bewusst in den Lebensentwurf integriert. Wichtigste Entwicklungsaufgabe ist hier: Den Körper „bewohnen“ lernen.[12]

Die phänomenologische Erforschung weiblicher Leiberfahrungen hat gezeigt, dass Mädchen vor der Menarche durch die Thelarche mit Körperveränderungen konfrontiert werden. Die Erfahrung, zuerst keine Brustwölbungen zu haben und dann Brüste mit diesem oder jenem, jedenfalls nicht qua Wunsch oder Entscheidung bestimmten Aussehen zu bekommen, ist aufgrund der kulturellen Aufladung der Brüste mit Bedeutung für die geschlechtliche Biografie prägend.

11 Vgl. ausführlich Gahlings: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, S. 243-651.

12 Fend, Helmut: *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*, Opladen 2000, S. 222.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In ihrer Entwicklungsphase werden Brüste häufig auf besondere Weise gespürt. Sie machen ihre Gegenwart geltend, u.a. durch diffuse Regungen bis hin zu Wachstumsschmerzen, durch erhöhte allgemeine Empfindlichkeit und besondere Reizbarkeit der sich vergrößernden Brustwarzen. Die Brüste treten unweigerlich in die Eigenwahrnehmung des Körpers und sie werden von anderen Menschen gesehen, sodass die Mädchen mit kulturellen Normen, z.B. Bedeckungsimperativen, konfrontiert werden und ihre Kleidung anpassen. Im Zuge der Thelarche verändern sich das leibliche Lot[13] und die gesamtleiblich ergossene Struktur der Leibesinseln mit teilweise gravierendem Einfluss auf Körperhaltungen und -bewegungen.

Solche Veränderungen im Habitus hängen auch damit zusammen, dass die Thelarche Anlass für vielerlei Irritationen sein kann. Phänomenologische Analysen legen nahe, dass es kaum ein Mädchen unseres Kulturkreises gibt, das durch Wachstum und Wirkung seiner Brüste nicht in seinem Körpergefühl und seiner leiblichen Integrität aufgestört wird. Ob es sich um früh-, spät- oder gar nicht bis kaum entwickelte, asymmetrisch wachsende, unterschiedlich geformte, große oder kleine, eher außen, innen, oben oder unten sitzende Brüste handelt, das Mädchen ist in der Thelarche der Unverfügbarkeit eines natürlichen Wachstumsprozesses ‚ausgeliefert' und erlebt diesen bewusst mit, was nicht selten zu bestimmten Einstellungen zu und Umgangsformen mit den eigenen Brüsten führt. Nimmt man hinzu, dass über die Thelarche kaum aufgeklärt wird, dass Mädchen mit den Wirkungen ihrer sichtbar werdenden oder eher unsichtbar bleibenden Brüste konfrontiert sind und überhaupt in einer Kultur aufwachsen, in der weibliche Brüste im öffentlichen Raum umfangreich objektiviert werden, so beginnt mit der Thelarche eine unterschiedliche Wandlungsphasen durchlaufende Grunderfahrung weiblicher Leiblichkeit: mit Brüsten leben.

Das junge Mädchen hat meist bereits eine Veränderung seiner Brustregion registriert, wenn es mit dem ersten genitalen Bluten konfrontiert wird, ein pathischer Vorgang mit plötzlichem Eintreten, der im besten Fall auch mit dem Besitz von Hygieneartikeln vorbereitet wird. Während die Resultate der Thelarche für den Blick der Anderen kaum zu verbergen sind, verlaufen Menarche und Menstruationen qua kultureller Norm im Verborgenen. Es ist keine kleine Entwicklungsaufgabe für Mädchen, sich mit dem hygienischen Imperativ und den leiblichen Vorgängen der Menstruationen zu arrangieren, zumal sie heute teilweise schon im Grundschulalter auftreten. Mehrere Jahrzehnte begleiten die Menstruationen die weibliche Biografie, eventuell unterbrochen durch Schwangerschaften, bis im Klimakterium die Zyklen zerfasern.

13 Vgl. hier unter 3.2 sowie Gahlings: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, S. 116-122.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Pubertätsprozess ist durch das Erwachen und Entdecken der Sexualität gezeichnet sowie durch eine Einpassung eigener Erfahrungen in den von der Gesellschaft bereitgestellten Überbau für sexuelle Ausdrucksformen und Existenzweisen. Dabei betrifft die Sexualität nicht nur das Wohlbefinden, sondern bedeutet ebenso Verantwortung, z.B. für die Empfängnisverhütung. Das weibliche Subjekt ist durch die Auswirkungen seiner Fertilität in besonderer Weise, bis hin zu einer möglichen Abtreibung betroffen. Bei einem heterosexuellen Genitalverkehr ist die Defloration eine bedeutsame Erfahrung, die häufig mit einer Blutung, teilweise mit Schmerzen verbunden ist. Mädchen und Frauen machen auch Erfahrungen mit sexueller Belästigung, einige sogar mit Vergewaltigung, die auf ihr Selbstverständnis einwirken.

Mit der Geschlechtsreife kann der weibliche Leib in der Regel über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten Nachkommen hervorbringen. Ob diese Fähigkeit mit einem Kinderwunsch korreliert, ist häufig eine Frage kultureller Bedingungen und daran ausgerichteter Lebensentwürfe. Kinder wünschen, Schwangersein, Gebären, Stillen, mit Kindern leben – dies alles bedeutet erhebliche Veränderungen. Dabei ist das weibliche Subjekt in besonderem Maße mit leiblicher Faktizität konfrontiert, in der Gravidität mit massiven körperlich-leiblichen Veränderungen, in der Geburt mit einer extremen eigenleiblichen Nötigung, im Puerperium (Wochenbett) mit Rückbildungsprozessen und in der Laktation mit einer sensiblen Responsivität mit dem Kind.

Das Klimakterium markiert einen letzten Übergang in der leiblichen Biografie, der in eine Phase ohne Fertilitätsprozesse überleitet.

7. WEIBLICHE LEIBERFAHRUNGEN ZWISCHEN FAKTIZITÄT UND ENTWURF

Im Kontext dieser Genese ist festzuhalten: Erstens sind Frauen in ihrer Leiblichkeit *qua Natur* in großem Ausmaß von Unverfügbarem betroffen, zweitens unterliegen diese Situationen *qua Kultur* vor allem in den körperlichen Umbruchphasen einer besorgniserregenden Medikalisierung[14] durch Prozesse der Normierung, Pathologisierung und Regulierung und drittens verspricht und affirmiert die technisch-wissenschaftlich-kapitalistische Zivilisation gerade hier einen bisher nie erreichten individuellen Zugriff.

14 Vgl. Kolip, Petra: *Weiblichkeit ist keine Krankheit. Die Medikalisierung körperlicher Umbruchphasen im Leben von Frauen*, Weinheim/München 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was die Natur in der Thelarche vorgibt und wie sich die Kultur in ihr auswirkt, ist sogar invasiv veränderbar. Menstruationszyklen sind steuerbar. Schwangerschaften können verhindert oder bis ins Rentenalter verlagert werden; sie sind zur Erfüllung eines biologischen Kindeswunsches nicht einmal mehr nötig. Unfruchtbarkeit wird mit Reproduktionstechnologien begegnet. Mit Eizellenspenden und Leihmutterschaft lässt sich Kapital erwirtschaften. Eine Lustpille verspricht ein verbessertes Sexualleben. Schwangersein ist in medizintechnische Überwachungs- und Entscheidungsprozesse eingebettet. Gebären kann zum planbaren Projekt avancieren. Das Puerperium wird kaum noch als Schonfrist ernst genommen. Lochien und Laktation können verkürzt oder unterbunden werden. In den Wechseljahren lässt sich die ‚Chemie' der Fruchtbarkeit künstlich verlängern. Und für jedes Lebensalter stehen Mittel und Verfahren zur Beseitigung der Spuren möglichen oder realen Alterns zur Verfügung. Bedeuten Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung also, gegen die Natur kämpfen zu können, sich vom eigenen Leib tunlichst nichts mehr bieten zu lassen und den Körper als beliebig nutz-, modellier- und ausbeutbare Ressource zu verwenden? Und tragen zumindest einige dieser neu gewonnenen Freiheiten nicht sogar zur Selbstentfremdung bei?

Da die Möglichkeiten zum ‚freien' Entwurf qua Eingriff in früher unverfügbare Sphären des Körpers industrielles Ausmaß erreicht haben, gehen damit weitreichende Konsequenzen für die leibliche Integrität in Bezug auf Gefühle, Grundstimmungen, Umgangs- und Reflexionsweisen einher. Dass in den „somatischen Kulturen"[15] der Frauen von heute Erfahrungen am Geschlechtsleib, die von der Faktizität herrühren, gezielt manipuliert oder ausgeklammert werden, ist durchaus kritisch zu hinterfragen. Selbstverständlich gibt es positive Auswirkungen der Objektivierung des Leibes zum Körper, etwa in der Kontrolle der Fruchtbarkeit, andere Formen der Regulierung sind aber als zweifelhafte Beiträge zur Befreiung der Frau zu werten, vor allem wenn es um eine Angleichung an den männlichen Körper geht, der immer noch, vor allem im Kontext der Erwerbstätigkeit, als Maßstab fungiert. Doch zeigt sich heute ebenfalls eine Wiedergewinnung von ‚Weiblichkeit', die unter einem enormen gesellschaftlichen Druck steht. Der Jugend- und Schönheitsmythos hat bedenkliche Normalisierungseffekte gestiftet: Gesunde Frauen investieren Zeit, Kapital und Schmerz, um selbst durch Eingriffe unter der Haut ihrer angeblichen Weiblichkeit mehr Geltung zu verschaffen und sie deutlicher zu spüren. Zwar unterliegen alle Menschen zunehmend einem Diktat von Schönheitsnormen, es sind aber vor allem

15 Der in der Gesundheitswissenschaft verwendete Begriff meint sämtliche Umgangs- und Reflexionsweisen in Bezug auf den Körper, u.a. Bewegung, Gestik, Mimik, Pflege, gesundheitsrelevantes Verhalten und andere Körperpraktiken.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frauen, die ihren Körper nach kulturell gesteuerten Geschlechterimagos ‚entwerfen' und außerdem dem Medikalisierungsdruck in ihren körperlichen Umbruchphasen nachgeben.

Dieses Verhalten bezieht sich auf die körperliche Erscheinung und auf die Ausblendung, Kanalisation und Konstruktion bestimmter Erfahrungen. Das ist zweifellos ein Ausdruck von Freiheit und hat durchaus auch zum Selbstbewusstsein von Frauen beigetragen. Die Investition von Schmerz einerseits, z.B. bei Körperkorrekturen, und die Ausblendung bestimmter Schmerzen andererseits, z.B. bei gewünschter Schnittgeburt, sind jedoch alarmierende Signale dafür, dass der weibliche Körper-Kult von einer eklatanten Distanz zum Leibsein kündet, die wirtschaftlich verantwortungslos ausgebeutet wird. Selbsterzeugte, freiwillige Schmerzen werden akzeptiert, eigenleibliche dagegen nicht, weil sie unverfügbar erscheinen, nicht dem Willen unterworfen sind. Sogar die Tilgung der Lust wird in Kauf genommen, wenn z.B. beim ästhetischen Verlagern der Brustwarzen die sexuelle Empfindungs- und darüber hinaus die Laktationsfähigkeit der Brüste verloren geht. Und während weltweit Widerstand gegen erzwungene Genitalverstümmelung erhoben wird, sparen Frauen hierzulande für ein chirurgisch indiziertes Fleisch-Design am Genital oder eine Verengung der Vagina zur Steigerung der sexuellen Attraktivität. Die so gearteten Wege zur freien Lebens- und Selbstgestaltung waren für Frauen aller Schichten noch nie so zahlreich, schnell und – dank globaler Kommerzialisierung – billig zu haben.

Dazu passt, dass umgekehrt in Feldern mit heute erweiterten Möglichkeiten zur Selbsterfahrung systemisch bedingte Fremdbestimmung auf der Tagesordnung steht. So wird Schwangeren immer seltener und nur gegen Widerstand eingeräumt, sich dem leiblichen Vorgang des Gebärens ungestört auszusetzen. Dabei ermöglichen die wunderbaren, noch nie so zahlreichen Errungenschaften der Geburtsmedizin nicht nur die ‚schmerzfreie' Wunsch-Sectio, sondern auch eine andere Variante, nämlich sich in den Wehen erst einmal finden und das Gebären eigenleiblich aufgreifen zu können. Gerade weil die Medizin auf alle Eventualitäten eines komplizierten oder subjektiv nicht mehr zu bewältigenden Verlaufs sofort reagieren kann, hat die Frau für die leibliche Selbsterfahrung viel mehr Spielräume im Umgang mit den Grenzen, die ihr das Gebären unweigerlich aufnötigt.

Es gehört jedoch zur Kulturalisierung leiblicher Vorgänge, dass solche durch Technik und Wissenschaft eröffneten Entfaltungsfreiheiten kaum gesehen und genutzt werden. Stattdessen ist weltweit ein dramatischer Anstieg von Schnittentbindungen zu beklagen,[16] nicht etwa, weil Frauen diese einfordern würden –

16 Die Kaiserschnittrate liegt in China mit 46,2 % am höchsten. Vgl. Lumbiganon, Pisake et al. (WHO Global Survey on Maternal and Perinatal Health Research Group):

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wunschindikationen sind tatsächlich eher selten[17] –, sondern weil sie u.a. lukrativer und in den Klinikalltag besser zu integrieren sind als in ihrem Verlauf nicht kalkulierbare spontane Geburten. In einer kulturkritischen Perspektive erweist sich dieser Umgang mit dem Gebären als eine für die technisch-wissenschaftlich-kapitalistische Zivilisation charakteristische Folge der Leibvergessenheit bei gleichzeitiger Körperbesessenheit: Das Gebären wird nicht als Situation aufgefasst, bezogen auf das subjektiv bedeutsame, ganzheitliche Befinden der Betroffenen, sondern als Konstellation, bezogen auf ein Netz vereinzelter, objektiv messbarer Daten und Parameter. Eine dementsprechende Reduktion des Leibes auf den Körper, die häufig mit einer Veränderung, Entfremdung oder sogar mit einem Verlust leiblicher Selbsterfahrung einhergeht, wird in bestimmten Feldern des Gesundheitssystems regelrecht ‚verordnet'.

8. FEMINISTISCHE PHÄNOMENOLOGIE UND DIE ETHIK LEIBLICHER SELBSTERFAHRUNG

Angesichts der Befunde zu den kulturellen Imperativen für die geschlechtliche Existenzweise erhebt sich nicht mehr nur die Frage nach dem geschlechtlichen Selbst als Performativität, sondern die genuin feministische Frage danach, wie Frauen sich selbst erfahren und welchen Spielraum sie für den eigenen Entwurf im Rahmen der Faktizität von Natur *und* Kultur überhaupt haben. Es gibt vielerlei Anhaltspunkte dafür, dass die durch Geschlechterimagos transportierten Fremdansprüche mittlerweile verstärkt als Selbstansprüche verinnerlicht und als attraktive Wahlmöglichkeiten zur Selbstverwirklichung wahrgenommen werden. Hier scheint es im Zeitalter des Postfeminismus doch erforderlich, das geschlechtliche Subjekt zurückzugewinnen, um die politischen Forderungen des Feminismus differenziert zu aktualisieren. Dass Frauen weltweit unterdrückt werden, ist keine Neuigkeit, dass sie sich aber auch in Kulturen mit Gleichstellung und vielfältigen Möglichkeiten zum freien Entwurf heute nicht unbedingt

Method of delivery and pregnancy outcomes in Asia: the WHO global survey on maternal and perinatal health 2007-2008, Genf 2010. In Deutschland kam 2011 etwa jedes dritte Kind (32,1 %) per Operation zur Welt; im regionalen Vergleich zeigen sich große Unterschiede, z.B. Saarland 38,2% und Sachsen 23,2%. Vgl. Statistisches Bundesamt auf: https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2012/10/PD12_365_231.html vom 15.07.2016.

17 Vgl. Lutz, Ulrike/Kolip, Petra: *Die GEK-Kaiserschnittstudie*, St. Augustin 2006, S. 35ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wohl fühlen, haben Untersuchungen aus der Gesundheitswissenschaft gezeigt. Dabei ist erschreckend, dass die Wohlfühlbilanz und das subjektive Gesundheitsgefühl bei Mädchen ab dem zwölften Lebensjahr rapide abnimmt, während beides vorher teilweise höher lag als bei Jungen.[18] Die Beugung des Individuums durch Schönheits-, Geschlechter- und Gesundheitsnormen, die Zwangsmechanismen gesellschaftlicher Diskurse rund um die Sexualität, das hohe Potenzial von Gewalt gegen Frauen und die nach wie vor schlechteren Lebensbedingungen von Frauen liefern die Parameter für solche Ergebnisse.

Nur wenn es gelingt, die körperliche Faktizität und die soziale Geschlechterdifferenz in Entwürfe zu binden, die in leiblicher Integrität verantwortet werden, kann eine Verwirklichung jener feministischen Utopie aufscheinen, in der die Geschlechtlichkeit nicht als leidvoll determinierende und/oder zu überschreitende Grenze erfahren wird. Dazu ist neben der Aufdeckung allgemeiner leibfeindlicher Tendenzen eine Zuwendung zum Phänomenbereich der weiblichen Leiberfahrungen notwendig. Dessen bisherige Vernachlässigung passt durchaus in das Konzept eines allseits verfügbaren weiblichen Körpers, der ein umso besseres Objekt der Macht wird, je mehr freiheitliche Selbstentfaltung leiblich gespürter Subjektivität ausgeblendet wird.

Eine feministische Phänomenologie des Leibes kann indes im Eingedenken der Selbstgegebenheit des Leibes und des Pathischen unserer Existenz eine Ethik leiblicher Selbsterfahrung geltend machen. In ihr wird sowohl der moralische Umgang des Menschen mit sich selbst als auch der gesellschaftliche Umgang mit Leib und Leben zum Thema. Praktisch geht es im Horizont von Faktizität und Entwurf um die Erschließung eines Erfahrungsspielraums für die Leibbeziehung, um jenseits von Körperkult und Selbstmächtigkeitsansprüchen leibliche Integrität zu bewahren. Dazu sind über feministische Kritik und gesellschaftlichen Widerstand hinaus auch Formen der Selbstkultivierung und der individuellen Verweigerung notwendig. Diese könnten die „leiblich-persönliche Fassung“[19], die im Leib verankerte persönliche Grundhaltung und Einstellung des Menschen zu dem, was ihm durch Um- und Mitwelt widerfährt, so stärken, dass uns in entscheidenden Momenten nicht nur Mut zur leiblichen Selbsterfahrung, sondern auch Gelassenheit überkommt – eine Gelassenheit, mit der die Abgründe und Schrecken der Existenz sowie auch das Scheitern des autonomen und kreativen Ich gegenüber der Macht des Unverfügbaren hingenommen werden können.

18 Vgl. Hurrelmann, Klaus/Kolip, Petra (Hg.): *Geschlecht, Gesundheit und Krankheit. Männer und Frauen im Vergleich*, Göttingen/Toronto/Seattle 2002.

19 Schmitz, Hermann: *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung* (= Neue Phänomenologie, Band 1), Freiburg/München 2005, S. 95.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dem autonomen Subjekt könnte man mit Gernot Böhme das souveräne Subjekt entgegensetzen. Dieses erkennt an, dass es „nicht Herr im eigenen Haus ist: ein Subjekt, zu dem das Erleiden ebenso gehört wie das Handeln."[20] Böhme beruft sich auf eine kritische Theorie der Natur und meint, das Selbstverständnis des Menschen müsse heute „das Natursein in den eigenen Selbstentwurf bewusst integrieren"[21]. So wird der souveräne Mensch es „ablehnen, sich zum autonomen Subjekt zu stilisieren, nicht nur weil das eine Illusion ist, sondern auch weil er dadurch den Bezug zu allem, was ihn angeht, was ihn betroffen macht, verlieren würde." Er wird es ebenso ablehnen, „seinen Leib vollständig zum Körper zu objektivieren, weil er dadurch seiner ursprünglichen Selbstgegebenheit im leiblichen Spüren verlustig ginge."[22] Solche Souveränität ist freilich eine Haltung, die man sich aneignen muss, die verteidigt und gegen Widerstände durchgesetzt werden muss. „Auf der Ebene betroffener Individuen" geht es darum, das „Verhältnis zum eigenen Leib ernst zu nehmen, das heißt, ihn als moralisch relevant zu erkennen".[23] Eine an Wahlfreiheit und Selbstbeherrschung orientierte Lebenskunst, die sich dem leiblichen Sein verschließt, wird dagegen am Leben selbst verzweifeln. Leib-sein-Können ist die vielleicht größte Herausforderung für ein nicht völlig entfremdetes Leben in der Postmoderne, vor allem für Frauen, die von allen Seiten mit der Zumutung konfrontiert werden, ihre Leiblichkeit auszublenden.

9. SCHLUSS

Auch wenn einige *Gender*-Gesellschaften fortschrittlich sind und die Fluidität der Geschlechtlichkeit lebensweltlich immer mehr erkannt wird, haben sich feministische Anliegen und die Kritik an den Geschlechterverhältnissen dennoch nicht erledigt. Tatsächlich gibt es sogar schon wieder neue vermeidbare Übel, die mit den Situationen von Frauen, vor allem mit ihrem Gesundheitszustand und leiblichen Wohlbefinden, zusammenhängen, beispielsweise im medizinischen System die Reduktion der Gebärenden auf ein Operationsobjekt oder die Ausbeutung weiblicher Körper für die Gewinnung von Reproduktionssubstanzen – von dem, was generell und weltweit für die Lage der Frauen noch zu tun ist, ganz zu schweigen. Gerade weil in vielen Bereichen noch erheblicher Hand-

20 Böhme, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt a.M. 2008, Umschlagzitat.

21 Ebd., S. 174.

22 Beide Zitate ebd., S. 176.

23 Ebd., S. 21.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lungsbedarf besteht, halte ich die von *Postgender* ausgehenden Signale und Thesen bezüglich der Beliebigkeit und Wählbarkeit von Geschlecht – zumindest in ihrer Radikalität – für trügerisch und unverhältnismäßig, vor allem wenn aus einem Theoriefeld, das gerade die Verfahren des *Gendering* verstanden hat, radikale Forderungen nach *Degendering* laut werden.

Als letzten feministischen Akt fordert Judith Lorber die ersatzlose Streichung der Kategorie Geschlecht aus den gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen.[24] Wenn *Gender* formal nicht mehr existiert, kann es, so die These, nach Geschlecht keine Diskriminierungen mehr geben – ein wahrhaft post-feministischer Zustand. Lässt sich *Gender* mit einem solchen Geniestreich aus unserer Lebenserfahrung tilgen? Im Kontext leiblicher Selbsterfahrung zeigt sich *Degendering* als ein Konzept, das allzu sehr über Kognitionen und Formalitäten funktioniert, wenn es auf struktureller Ebene die Geschlechter-Segregation ausräumen will. Dabei brauchen wir aus meiner Sicht gerade in der gegenwärtigen Lage zunächst einmal und immer noch eine Würdigung der *Gender*-Komplexität in den geschlechtlichen Existenzweisen mit ihren unterschiedlichen Leiberfahrungen, auch um weitere Handlungsspielräume für die Linderung damit verbundener Leiden zu erschließen. Ich meine, dass der Kampf sowohl um Geschlechter-Gerechtigkeit als auch um Anerkennung in den Differenzen noch nicht zugunsten einer Auflösung der Geschlechterkategorien aufgegeben werden darf und darauf geachtet werden muss, welche Ziele mit welchen Schritten erreicht werden können.

Sicher ist eine Gesellschaft denkbar, die heteronormative Zurichtungen und die Leiden an der Geschlechtlichkeit überwunden hat. Vermutlich werden die Menschen einander dann offener begegnen. Gewiss werden sich die Möglichkeiten erotischer Bezogenheit und die Kreativität leiblicher Liebe erweitern. Mir scheint, dass es in *gender*-reflektierten Gesellschaften jetzt schon immer mehr Menschen gelingt, unvoreingenommener aufeinander zu reagieren. Da dies aber nicht die allgemeine Lage ist und noch sehr viel für das Verstehen zwischen Frauen, Männern, Inter- und Transsexuellen etc. getan werden muss, ist es außerordentlich wichtig, die Erfahrungsweisen geschlechtlicher Existenz am Leitfaden gespürter Leiblichkeit zu analysieren und in lebensweltlich relevanter Sprache nachzubuchstabieren. Es geht darum, wie Schmitz einmal schrieb, „verdeckte und ungeschützte Möglichkeiten des Lebens ans Licht zu bringen“[25] und einseitig orientierten Lebensformen entgegenzuwirken. Ich bin sicher, dass die phänomenologische Erfahrungskunde vorerst mehr zur Humanisierung der Ge-

24 Vgl. Lorber: *Breaking the Bowls*.

25 Schmitz, Hermann: *Neue Phänomenologie*, Bonn 1980, S. 25f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlechterverhältnisse beitragen kann als die formale Abschaffung oder wissenschaftliche Aufkündigung der Kategorie Geschlecht.

LITERATUR

Böhme, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt a.M. 2008.

Braidotti, Rosi: Gender und Post-Gender: Die Zukunft einer Illusion?, in: SFBS (Hg.), *Zur Krise der Kategorien Frau – Lesbe – Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994, S. 7-30.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991.

Butler, Judith: Unter Feministinnen: „The Trouble with Gender". Interview with Rosi Braidotti, in: SFBS (Hg.), *Zur Krise der Kategorien Frau – Lesbe – Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994, S. 145-175.

Fend, Helmut: *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*, Opladen 2000.

Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (= Neue Phänomenologie, Band 7), 2. Auflage, Freiburg/München 2016.

Hurrelmann, Klaus/Kolip, Petra (Hg.): *Geschlecht, Gesundheit und Krankheit. Männer und Frauen im Vergleich*, Göttingen/Toronto/Seattle 2002.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., *Werke*, Band 9, S. 53-61, Darmstadt 1983.

Kersting, Wolfgang: Die Gegenwart der Lebenskunst, in: ders./Langbehn, Claus (Hg.), *Kritik der Lebenskunst,* Frankfurt a.M. 2007, S. 10-88.

Kolip, Petra: *Weiblichkeit ist keine Krankheit. Die Medikalisierung körperlicher Umbruchphasen im Leben von Frauen*, Weinheim/München 2000.

Lorber, Judith: *Breaking the Bowls. Degendering and Feminist Change*, New York/London 2005.

Lumbiganon, Pisake et al. (WHO Global Survey on Maternal and Perinatal Health Research Group): *Method of delivery and pregnancy outcomes in Asia: the WHO global survey on maternal and perinatal health 2007-2008*, Genf 2010.

Lutz, Ulrike/Kolip, Petra: *Die GEK-Kaiserschnittstudie*, St. Augustin 2006.

Schmitz, Hermann: *Neue Phänomenologie*, Bonn 1980.

Ders.: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, 2. Auflage, Bonn 1995.

Ders.: *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn 1999.

Ders.: *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung* (= Neue Phänomenologie, Band 1), Freiburg/München 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SFBF (= Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen e.V.) (Hg.): *Zur Krise der Kategorien Frau – Lesbe – Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994.

ONLINE-QUELLEN

Statistisches Bundesamt auf:
https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2012/10/PD12_365_231.html [Stand: 15.07.2016].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen

ROBERT GUGUTZER

1. EINLEITUNG

In ihrem imposanten Werk *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* hat Ute Gahlings ausgeführt, in welcher Hinsicht und Vielfalt die geschlechtliche Wirklichkeit eine leibliche Erfahrung ist.[1] Was es heißt, ein geschlechtliches Selbst zu sein, zeige sich mit größter Evidenz im Medium leiblicher Erfahrungen.[2] Zugleich macht Gahlings deutlich, dass geschlechtliche Leiberfahrungen immer auch vom historisch-kulturellen und individuell-lebensgeschichtlichen Kontext abhängig sind, womit sie dem gegenüber der Phänomenologie häufig geäußerten Essenzialismusvorwurf entgeht. Geschlechtliche Leiberfahrungen sind gleichermaßen natürlich wie kulturell, was impliziert, „sowohl unverfügbar im Sinne der Faktizität als auch verfügbar im Sinne des Entwurfs".[3] Dem ent-

1 Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (= Neue Phänomenologie, Band 7), Freiburg/München 2006.

2 Sinngleich argumentieren Lindemann, Gesa: *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Leib, Körper und Gefühl*. Frankfurt a.M. 1993, S. 61, und Gugutzer, Robert: Leibliche Praktiken der Geschlechterdifferenz. Eine neophänomenologische Kritik der Praxeologie des Körpers in handlungstheoretischer Absicht, in: Cornelia Behnke/Diana Lengersdorf/Sylka Scholz (Hg.), *Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen,* Wiesbaden 2014, S. 91-106, hier S. 100f.

3 Gahlings: *Weibliche Leiberfahrungen*, S. 17. Zum Verständnis des Leibes als natürlich-kulturelles Phänomen siehe auch Gugutzer, Robert: *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen,* Bielefeld 2012, S. 46f.; ders.: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld 2015, S. 18f.; Lindemann, Gesa: Leiblichkeit und Körper, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.),

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechend begreift Gahlings auch Geschlechtsidentität, also das Frau- und Mannsein, nicht substanzialistisch, sondern als eine verkörperte, soziokulturelle Konstruktion: „Geschlechtsidentität entfaltet sich entlang der Achsen von Körper, Leib, Biographie und Diskurs in vielfältiger Wechselbezüglichkeit und im Kontext von Schicksal und Freiheit, Unverfügbarkeit und Entwurf“.[4] Gahlings' umfassende Analyse der „Topographie des weiblichen Leibes“ und ihre detaillierten Studien zu den verschiedensten, alters- und situationsspezifischen weiblichen Leiberfahrungen belegen dies eindrucksvoll.

Eine vergleichbare Untersuchung zur *Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen*, die in Umfang und Differenziertheit mit Gahlings' Werk mithalten könnte, gibt es bislang nicht. Auch der vorliegende Beitrag kann diese Lücke nicht schließen. Anknüpfend an Gahlings' Arbeit können hier nur einige zentrale Aspekte einer Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen aufgezeigt werden. Die Vorgehensweise unterscheidet sich dabei von Gahlings' Studie in ihrer ‚theorieästhetischen' Anlage: Während Gahlings verschiedene phänomenologische und feministische Theorien verknüpft, die zum Teil nur schwer kompatibel sind (Phänomenologie und Poststrukturalismus), basieren die folgenden Ausführungen auf einer einzigen Theorie, der *Neuen Phänomenologie* von Hermann Schmitz.[5] Sie sind damit, leibphänomenologisch gesprochen, ‚runder' bzw. stärker ‚aus einem Guss' als jene von Gahlings.

Der Rückgriff auf die Neue Phänomenologie mag überraschen, hat Schmitz sich doch kaum mit dem Phänomen Geschlecht auseinandergesetzt,[6] allen voran ist seine Leibphilosophie vollständig geschlechtsneutral. Wie Hilge Landweer in ihrem an Schmitz angelehnten Aufsatz zu „männlichen Gefühlen“ ausgeführt hat, hat das jedoch durchaus Vorteile: „Oft sind gerade diejenigen philosophischen Zugänge, die die Geschlechterdifferenz nicht thematisieren, für deren

Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2016, S. 57-66, hier S. 63f.

4 Gahlings: *Weibliche Leiberfahrungen*, S. 109f.

5 Als Überblick und Einstieg siehe Schmitz, Hermann: *Was ist Neue Phänomenologie?,* Rostock 2003; ders.: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie,* Freiburg/München 2009.

6 Das gilt auch für Publikationen, die dem Titel nach anderes erwarten lassen würden, etwa: Schmitz, Hermann: Die Geschlechter im leiblichen Eindruck, in: ders., *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin 1997, S. 105-117. In dem Text referiert Schmitz seine Situations- und Einleibungstheorie und sagt zum Thema Geschlecht letztlich nicht mehr, als dass man, „um Männer und Frauen zu verstehen und angemessen zu würdigen“, auf die „vielsagenden [leiblichen] Eindrücke und deren Typisierung angewiesen“ sei (ebd., S. 117).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theorie erhellend, da es ihnen nicht um eine Bestätigung einer immer schon gewussten Differenz geht."[7] Weil Schmitz' Neue Phänomenologie keine Theorie ist, die am Geschlecht und der Geschlechterbinarität ansetzt, erlaubt sie es, in sachlich-neutraler Weise den hier interessierenden Phänomenbereich zu beschreiben und so zu dessen (besserem) Verständnis beizutragen.

Für die folgende Analyse sind insbesondere zwei Konzepte aus Schmitz' Philosophie zentral: „Situation" und „Leiblichkeit". Ich werde diese Konzepte nutzen, um zuerst Männlichkeit als Situation und damit als den diskursiv-interaktiv-biografischen Rahmen vorzustellen, innerhalb dessen leibliche Erfahrungen zu männlichen Leiberfahrungen werden (2.). Um zu verstehen, was es mit männlichen Leiberfahrungen genau auf sich hat, werde ich anschließend die wichtige analytische Unterscheidung von (Männer-)Leib und (Männer-)Körper einführen (3.). Auf der Grundlage dieser beiden Abschnitte folgt eine Beschreibung männlicher Leibesinseln, wobei die primären männlichen Leibesinseln Penis und Phallus im Mittelpunkt stehen werden (4.). Daran schließen sich eine Diskussion männlicher Selbsterfahrungsmodi, im Besonderen der originären Erfahrung des Harten (5.), sowie Überlegungen zu Männlichkeit als leiblicher Differenzerfahrung an (6.). Der Beitrag endet mit einem kurzen Fazit (7.).

2. MÄNNLICHKEIT ALS SITUATION

Die einführenden Bemerkungen basieren auf der stillschweigenden Annahme, dass es männliche und weibliche Leiberfahrungen *gibt*. Das scheint aber durchaus fraglich zu sein.

So meint zum Beispiel der britische Körpersoziologe Nick Crossley: „Ich kann nicht wissen, wie es ist, ein Mann zu sein, weil ich nicht weiß, wie es ist, kein Mann zu sein, und daher weiß ich auch nicht, ob irgendeine meiner Erfahrungen typisch ‚männlich' ist."[8] Nach Crossley bedürfte es der Einnahme einer Geschlechterposition außerhalb des eigenen Geschlechts, um mit absoluter Gewissheit eine geschlechtliche Selbstidentifikation vornehmen zu können; da eine

7 Landweer, Hilge: Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 2007, S. 249-273, hier S. 250.

8 Crossley, Nick: Phänomenologie, in: Gugutzer/Klein/Meuser, *Handbuch Körpersoziologie*, S. 332.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solche Transzendenzerfahrung jedoch nicht möglich ist,[9] bleibt letztlich die Frage ungeklärt, ob die Leiberfahrungen eines Mannes gleichbedeutend mit männlichen Leiberfahrungen sind; sie könnten auch geschlechtsneutral sein. Umgekehrt ließe sich argumentieren, dass sich ein Mensch männlichen Geschlechts gar nicht anders als männlich wahrnehmen könne, gerade weil er kein anderes Geschlecht ist. In diesem Sinne wäre jede leibliche Selbsterfahrung eines Mannes eine männliche Selbsterfahrung, egal ob es sich um Hunger oder Durst, Nervosität oder Aufregung, Müdigkeit oder Langeweile, Angst-, Schmerz- oder Lustempfinden handelt.

Anstelle dieser Entweder-oder-Positionen wird hier eine Weder-noch- bzw. Sowohl-als-auch-Position vertreten, die besagt: Männer haben Leiberfahrungen, die mitunter die subjektive Bedeutung *männlich* haben und mitunter nicht. Wann, wo, wie das für den einzelnen Mann der Fall ist, kann nicht pauschal beantwortet werden. Generell aber lässt sich sagen, dass die *Situation*, in die eine Leiberfahrung eingebettet ist, eine wesentliche Rolle dafür spielt, dass und in welcher Hinsicht es typische respektive typischerweise männliche Leiberfahrungen gibt. Als *These* formuliert: Männlichkeit ist eine Situation, die mal mehr, mal weniger, mal gar nicht aktualisiert ist, und je nachdem wird die leibliche Erfahrung mal mehr, mal weniger, mal gar keine männliche leibliche Erfahrung sein. Zur Erläuterung dieser These ist es notwendig, den neophänomenologischen Situationsbegriff zu klären.

Schmitz definiert „Situation" wie folgt:

„Eine Situation […] ist charakterisiert durch Ganzheit (d.h. Zusammenhalt in sich und Abgehobenheit nach außen), ferner eine integrierende Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und Problemen und eine Binnendiffusion dieser Bedeutsamkeit in der Weise, daß die in ihr enthaltenen Bedeutungen (d.h. Sachverhalte, Programme, Probleme) nicht sämtlich – im präpersonalen Erleben überhaupt nicht – einzeln sind."[10]

9 Das gilt wohl auch für transsexuelle Menschen, für die kennzeichnend ist, dass ihr Geschlechtsempfinden nicht mit ihrem biologischen Geschlecht übereinstimmt. Transsexuelle, die mithilfe hormoneller Einnahmen und chirurgischer Eingriffe ihr qua Geburt gegebenes biologisches Geschlecht hinter sich lassen und damit ihren Körper an ihr Geschlechtsempfinden anpassen, haben zwar ihr biologisches Geschlecht transzendiert, nicht jedoch ihr Geschlechtsempfinden. Insofern sich Transsexuelle sowohl in ihrem ‚ersten' als auch in ihrem ‚zweiten' Körper als ein *bestimmtes* geschlechtliches Selbst erleben, kennen sie nicht die Erfahrung, das andere Geschlecht zu *sein*. Vgl. zu dieser Thematik Lindemann: *Das paradoxe Geschlecht*.

10 Schmitz, Hermann: *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung* (= Neue Phänomenologie, Band 1), Freiburg/München 2005, S. 22.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Männlichkeit ist in diesem Sinne eine Situation, wie beispielsweise auch die Sprache[11] oder der Zeitgeist[12] eine Situation ist: Männlichkeit ist durch *Ganzheit* charakterisiert, insofern sie abgegrenzt ist zu Weiblichkeit und anderen Geschlechtern und durch eine binnendiffuse *Bedeutsamkeit*[13] zusammengehalten wird, zu der spezifische Sachverhalte, Programme und Probleme gehören. Ein *Sachverhalt* ist Männlichkeit in zweifacher Hinsicht:[14] Männlichkeit ist zum einen ein „objektiver Sachverhalt" allein in dem Sinne, dass über Männlichkeit gesprochen und geschrieben wird, zum anderen ein „subjektiver Sachverhalt" dann, wenn sich ein Mann als männlich empfindet. Mit Männlichkeit sind des Weiteren bestimmte *Programme* verbunden, das heißt, Normen, Regeln, Wünsche, Motive, Hoffnungen, Befürchtungen, Bilder, Ideale und Ähnliches. Männlichkeitsprogramme variieren je nach Kultur und Zeit, wie es auch innerhalb jeder Kultur zeitgleich ganz unterschiedliche Männlichkeitsprogramme gibt. Schließlich sind mit Männlichkeit immer wieder *Probleme* verbunden, für den einzelnen Mann etwa Impotenz und in gesellschaftlicher Hinsicht beispielsweise die von Männern an Frauen verübte sexuelle Gewalt.

11 Schmitz, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn 1990, S. 70.

12 Kluck, Steffen: *Der Zeitgeist als Situation* (= Rostocker Phänomenologische Manuskripte 3). Rostock 2008.

13 „Binnendiffuse Bedeutsamkeit" meint, dass die einzelnen Bestandteile der Situation gerade *nicht* als *einzelne* zum Vorschein kommen, zumindest die meisten nicht. Die einzelnen Elemente der Situation konstituieren zwar einen Sinnzusammenhang, aufgrund dessen klar ist, worum es geht, was Sache ist, aber was alles auf welche Weise zur Bedeutsamkeit der Situation beiträgt, also dazu, dass ein Sinnzusammenhang vorliegt, ist zunächst unklar. Diese Unklarheit bzw. Diffusität legt sich durch eine Operation, die Schmitz „Explikation" nennt, das Herausholen einzelner Elemente aus der Situation, wodurch diese zur „Konstellation" und damit beherrschbar wird (vgl. Schmitz: *Situationen und Konstellationen*, S. 28). Das *erste Date* ist in diesem Sinne eine Situation mit binnendiffuser Bedeutsamkeit, aus der im Nachgang Einzelheiten expliziert werden (Hat ihm/ihr meine Frisur gefallen? War ich zu direkt? Warum hat sie/er nicht über meinen Witz gelacht?), um sich „ein Bild der Lage zu machen" und mit der Situation „fertig zu werden" (ebd.).

14 „Ein Sachverhalt ist *objektiv* oder *neutral*, wenn jeder ihn aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann; er ist *subjektiv*, wenn höchstens *einer* im eigenen Namen ihn aussagen kann. Subjektiv sind die Sachverhalte des affektiven Betroffenseins" (Schmitz: *Situationen und Konstellationen*, S. 19 [Hervorh. i. Orig.]).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmitz hat seinen Situationsbegriff um eine Situationstypologie erweitert,[15] die für das Verständnis von Männlichkeit als Situation hilfreich ist, weil sie Differenzierungen erlaubt. So lässt sich Männlichkeit in der Terminologie von Schmitz erstens als *„gemeinsame", „zuständliche" und „implantierende" Situation* bezeichnen. Männlichkeit als Situation ist in diesem Sinne etwas Überindividuelles, Überliefertes, Dauerhaftes, in das jeder einzelne Mann hineinwächst. Soziologisch formuliert: Männlichkeit ist Teil des kulturellen Diskurses, der sich über Enkulturations- und Sozialisationsprozesse im einzelnen männlichen Individuum niederschlägt. Männlichkeitsprogramme und -probleme werden dabei zweitens zumeist in *gemeinsamen „aktuellen" Situationen* erfahrbar, allen voran in sozialen Interaktionen und „leiblichen Kommunikationen"[16] zwischen Männern und Frauen, aber auch, in den Worten Pierre Bourdieus, in den „ernsten Spielen des Wettbewerbs"[17] unter Männern. Ob in hetero- oder in homosozialen Kontexten, Männlichkeit ist in jedem Fall eine relationale Erfahrung und nichts Substanzielles.[18] Drittens ist Männlichkeit ebenso Teil der *„persönlichen" Situation* des Mannes, die Ausdruck seiner individuellen Lebensgeschichte ist.[19] Die persönliche Situation entspricht der Persönlichkeit des Menschen, die nach Schmitz vor allem durch den „persönlichen Charakter" und die „persönliche leibliche Disposition"[20] gekennzeichnet ist. Männlichkeit als persönliche Situation ist ein internalisierter und inkorporierter Teil der Biografie des Mannes, eine kognitive, körperliche und leibliche Facette seines Habitus'.[21] Der männliche Habitus entwickelt und artikuliert sich in gemeinsamen Situationen, die er umgekehrt auch wieder mitgestaltet.

Zusammengefasst heißt das: Männlichkeit als gemeinsame und persönliche Situation ist eine Potenzialität, die zur Aktualität des einzelnen männlichen Individuums werden kann, aber nicht werden muss. Männlichkeit als Situation stellt einen diskursiven, interaktiv-kommunikativen sowie biografischen Hintergrund dar, der in den Vordergrund rücken kann, das aber keineswegs immer tut. Nur in

15 Siehe dazu Schmitz, Hermann: *Adolf Hitler in der Geschichte,* Bonn 1999, S. 21-28.

16 Schmitz, Hermann: *Der Leib*, Berlin/Boston 2011, S. 29-53.

17 Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: Inge Dölling/Beate Krais (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*, Frankfurt a.M. 1997, S. 153-217, hier S. 203.

18 Vgl. Gugutzer: Leibliche Praktiken der Geschlechterdifferenz, S. 99.

19 Vgl. Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand*, S. 75ff.

20 Ebd., S. 75.

21 Vgl. zu diesem dreigliedrigen Habitus-Verständnis Gugutzer, Robert: *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden 2002, S. 115-119.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fällen, in denen dies geschieht, Männlichkeit als Situation also *aktualisiert* wird, kann eine leibliche Erfahrung subjektiv als *männliche* Leiberfahrung empfunden werden.[22]

3. MÄNNERKÖRPER – MÄNNERLEIB

Bevor im Weiteren einige Fälle und Situationen vorgestellt werden, in denen sich männliche Leiberfahrungen typischerweise zeigen, gilt es, die phänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper zu erläutern. Geschlechtskörper und Geschlechtsleib sind nämlich keineswegs dasselbe Phänomen. Körper und Leib sind Ausdrücke, die zwei Perspektiven auf die Materialität menschlichen Daseins bezeichnen: den sicht- und tastbaren Körper einerseits, den spürenden Leib andererseits. Körper und Leib sind also keine ontologischen Entitäten, die in einem dualistischen Verhältnis zueinander stehen. Vielmehr sind Körper und Leib ineinander verschränkt, solange der Mensch lebt.[23]

22 Männlichkeit als Situation in dem hier gemeinten Sinn impliziert, dass nicht nur Männer im biologischen Sinne davon betroffen sein können, sondern ebenso Frauen im biologischen Sinne. Auch Letztere können sich Männlichkeitsprogrammen unterwerfen oder sich von ihnen angezogen fühlen und sich vor diesem Hintergrund als männlich empfinden. Vgl. dazu, mit umgekehrtem geschlechtlichen Vorzeichen, die Ausführungen von Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), H. 4, S 707-723. Im Anschluss an Beauvoirs Existenzialphänomenologie spricht Young vom „Frausein als einer Existenzweise“ bzw. von „Weiblichkeit als Situation“ und meint, dass „nicht notwendigerweise jede Frau ‚weiblich‘ sein“ müsse, wie es auch „nicht unmöglich“ sei, „daß Männer in manchen Hinsichten ‚weiblich‘ sind“ (ebd., S. 711). Youngs Situationsbegriff entspricht im Schmitz'schen Sinne einer gemeinsamen, zuständlichen, segmentierten, implantierenden Situation.

23 Zur Verschränkung von Leib und Körper siehe Gugutzer: *Soziologie des Körpers*, S. 20ff.; Lindemann: Leiblichkeit und Körper, S. 62ff. Schmitz teilt diese Verschränkungsthese vermutlich nicht. In seinen Arbeiten legt er zumindest viel Wert darauf, die Differenz von Leib und Körper stark zu machen. Seinen früh eingeführten Begriff „körperlicher Leib“ (Schmitz, Hermann: *Der Leib* (= System der Philosophie, Band II.1), Bonn 1965, S. 24) hat er bezeichnenderweise in seinen späteren Publikationen nicht mehr genutzt.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was aber ist der *Männerkörper*? Gahlings zufolge richtet sich der phänomenologische Blick auf den geschlechtlichen Körper, auf „den Körper als äußeres Ding in seiner jedermann erkennbaren, geläufigen Erscheinung mit bestimmten Körperteilen und einer bestimmten Entwicklung.“[24] Geht man vom nackten Männerkörper aus, dann sind es wenige für jedermann erkennbare, äußerlich sicht- und tastbare Erscheinungen, die ihn eindeutig als Männerkörper qualifizieren: *Penis* und *Hodensack* inklusive *Hoden*. Verglichen damit ist die *flache Brust* kein ganz so eindeutiges männliches Körpermerkmal, da auch Mädchen und Frauen eine flache Brust haben bzw. haben können, aber im normalen Erscheinungsbild erwachsener Körper ist die flache Brust eine üblicherweise dem Mann zugeschriebene Körperregion. Ähnlich ist es mit dem sogenannten *Adamsapfel*, dem sicht- und tastbaren Kehlkopfvorsprung, den zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend Männer aufweisen, wenn auch nicht alle. Mit der Ausbildung des Adamsapfels in der Pubertät des männlichen Jugendlichen ist zugleich eine Veränderung der Stimme verbunden, die als *Stimmbruch* bezeichnet wird. Der hörbare Stimmbruch kann in der Entwicklung männlicher Geschlechtsidentität eine wichtige Rolle spielen. Dasselbe gilt für den *Bartwuchs*, der für männliche Jugendliche den Übergang vom Jungen zum Mann symbolisiert. Der Bart selbst ist zwar kein Körperteil, wie die Körperbehaarung insgesamt, dennoch aber eine geläufige Erscheinung männlicher Körper.

Vom Männerkörper ist der *Männerleib* zu unterscheiden.[25] Dabei handelt es sich um jenen Sachverhalt, den Gernot Böhme meint, wenn er Geschlechtlichkeit als „pathische Kategorie“[26] oder als leibliches Widerfahrnis bezeichnet. Der Männerleib ist das *leiblich-affektive Betroffensein als Mann* bzw. eine *leibliche Selbsterfahrung*, *die als männlich interpretiert* wird. Der männliche Geschlechtsleib zeigt sich dabei entweder in der Wahrnehmung einzelner „Leibesinseln“,[27] die mit bestimmten Körperteilen mehr oder weniger zusammenfallen, oder als ganzheitliche Leiberfahrung, die mit dem Männerkörper zu tun haben

24 Gahlings: *Weibliche Leiberfahrungen*, S. 106.

25 Auch die Männerforschung scheint diesen Unterschied nicht wirklich erkannt zu haben, konzentriert sie sich doch schwerpunktmäßig auf den Männerkörper, nicht jedoch auch auf den Männerleib. So meint zum Beispiel einer der bekanntesten Männerforscher, Robert Connell, zwar zu Recht, dass „wir dem Körper nicht entrinnen können, wenn es um die Konstruktion von Männlichkeit geht“, dass dies jedoch mindestens so sehr für den Männerleib gilt, thematisiert er nicht. Vgl. Connell, Robert W.: *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen 1999, S. 76.

26 Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen 2003, S. 320.

27 Schmitz: *Der Leib*, S. 8ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, aber nicht notwendigerweise zu tun haben muss. Hodenschmerzen etwa sind Empfindungen, die einen Körper mit der Leibesinsel Hoden voraussetzen, und das ist – sieht man vom Grenzfall Hermaphroditismus ab – der Männerkörper. Männlicher Stolz hingegen, der als ganzheitliche, leiblich-affektive Regung gespürt wird, ist viel weniger oder auch gar nicht das Korrelat des männlichen Körpers, sondern zum Beispiel das Ergebnis einer als männlich konnotierten Handlung, etwa der komplizierten Reparatur eines Fahrrads.

Das Verhältnis von Männerkörper und Männerleib ist somit differenziert zu betrachten: Männliche Leiberfahrungen sind teil- oder ganzheitliche leibliche Wahrnehmungen, die entweder unmittelbar mit dem männlichen Körper zu tun haben[28] oder aber mit der jeweiligen Situation samt ihren Programmen und gegebenenfalls damit verbundenen Problemen.

4. PRIMÄRE MÄNNLICHE LEIBESINSELN

Die männliche Leibesinsel mit der größten Männlichkeitsevidenz ist der *Penis*. Hoden, Brust, Bart, Adamsapfel können zwar ebenfalls so gespürt werden, dass sich ein Mann in seinem Mannsein erlebt. Doch die Gewissheit einer dezidiert männlichen Leiberfahrung ist vor allem dann absolut, wenn die Leibesinsel Penis zum Vorschein kommt. Die herausragende Bedeutung des Penis als männlichkeitsvergewissernde Leibesinsel hat damit zu tun, dass der Penis als Körperding, vor allem als *Phallus*,[29] symbolisch ungemein aufgeladen ist. Kulturübergreifend symbolisiert der Phallus männliche Kraft und Fruchtbarkeit und fungiert als Männlichkeitssymbol schlechthin. Der Phallus ist die universelle Verkörperung von Männlichkeit. Wie immer die zeit- und kulturspezifischen Männlichkeitsprogramme aussehen, sie verdichten sich im Phallus als Leitsymbol für Männlichkeit, an dem sich daher auch typische Männlichkeitsprobleme entzünden.

Wichtiger aber ist, dass das spürbare Erleben des Penis überhaupt nur deshalb ein männliches Leiberleben sein kann, weil bzw. wenn dieses Leiberleben *in die Situation Männlichkeit eingebettet* ist. Und das ist keineswegs immer der Fall. Weder männliche Kleinkinder noch demente oder komatöse Männer empfinden eine Erektion als männlich, wie auch die in einem dämmerigen Bewusstseinszustand wahrgenommene Erektion kurz nach dem morgendlichen Aufwa-

28 Der Umkehrschluss gilt allerdings nicht: Nicht jedem als männlich bezeichneten Körperteil korrespondiert auch zu jeder Zeit eine männliche Leiberfahrung.

29 Vgl. Böhme: *Leibsein als Aufgabe*, S. 329f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen üblicherweise nicht als spürbares Zeichen von Männlichkeit interpretiert wird. Das alles sind rein physiologische, geschlechtlich nicht signifikante Ereignisse. Zu einer männlichen Leiberfahrung wird das Spüren des erigierten Penis erst dann, wenn Männlichkeit als Situation aktualisiert ist, etwa in einer erotischen Fantasie.

Inwiefern aber ist der Penis im nichterigierten Zustand eine männliche Leibesinsel? Diese Frage stellt sich auch deshalb, weil der Penis die meiste Zeit gar keine Leibesinsel ist. Im normalen Alltag nimmt der Mann seinen Penis nicht wahr, ist dieser vollkommen unaufdringlich. Als weiches, schlaffes, bewegbares, aber nicht willentlich bewegliches Körperding wird der Penis nahezu nur als unangenehmes Widerfahrnis auffällig: Wenn die Umgebung, in die er eingebettet ist, Druck verursacht, im Falle des Harndrangs als Ziehen an der Unterseite des Penisschafts, an der eingeklemmten Vorhaut als „epikritischer Schmerz“[30] oder als Reibung an der Eichel bei beschnittener Vorhaut. Diese leiblichen Erfahrungen des männlichen Körpers sind jedoch keine dezidiert männlichen Leiberfahrungen, da sie ein selbstverständlicher Teil der persönlichen Situation des Mannes sind. Man(n) wächst damit auf bzw. in diese Erfahrungen hinein, erlebt sie tagtäglich, weshalb sie zu einem normalen, unauffälligen Element der männlichen Biografie werden. Damit leibliche Erfahrungen in der Gegend des Penis als geschlechtliche Leiberfahrung erscheinen, braucht es eine *als männlich markierte Differenzerfahrung*.

Die geschlechtlich bedeutsamste Differenzerfahrung zum weichen, schlaffen Penis ist die leibliche Erfahrung des harten, steifen Penis (siehe dazu auch Kap. 4). Der Übergang von weich zu hart, von schlaff zu steif erfolgt primär durch taktile oder visuelle Reize. Spürbar wird der harte Penis dabei, mit einem Terminus von Schmitz, als leibliche „Schwellung“. Leibliche Schwellung im Schmitz’schen Sinne meint nicht die „Mehrung des Volumens eines Körperteils“,[31] hier des Penis, obgleich eine solche körperliche Schwellung beim eri-

30 In seinem „Alphabet der Leiblichkeit“, dessen grundlegendes Kategorienpaar „Enge“ und Weite“ darstellen, unterscheidet Schmitz die davon unabhängige „epikritisch-protopathische Dimension“ des Leibes. Besonders Schmerz und Wollust sind leibliche Regungen, die häufig als epikritisch oder protopathisch wahrgenommen werden: „Der dumpf ausstrahlende Bauch- und Eingeweideschmerz ist protopathisch, der hellere, schärfere Stich- und Zahnschmerz epikritisch. […] Protopathisch ist die sanfte, schmelzende Wollust, die das Streicheln und Kosen der Haut […] zu wecken vermag, epikritisch das wollüstige Prickeln und feine Stechen, das bei angenehm ambivalenten Mischungen aus Angst und Wollust, z.B. Gruseln, den Rücken herab rieselt.“ (Schmitz: *Der Leib*, S. 24).

31 Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 91.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gierten Penis schon auch vorliegt, schließlich ist er nichts anderes als ein Schwellkörper. Schwellung im leiblich spürbaren Sinne meint auch nicht „geschwollen“ oder „angeschwollen“, sondern ist in dem Sinne zu verstehen, wie man zum Beispiel von einer „stolz geschwellten Brust“ spricht. „Auch der Schwellungscharakter des erregten und sich dabei aufbäumenden männlichen Gliedes gehört hierhin“, so Schmitz.[32] In der Erektion liegt der seltene Fall eines unmittelbaren Korrespondierens von körperlicher und leiblicher Schwellung vor.

Eine Erektion ist eine intensive[33] leibliche Erfahrung allerdings nicht nur deshalb, weil sie als leibliche Schwellung in der Gegend des Penis gespürt wird, sondern weil die Schwellung in einem Konkurrenzverhältnis zur leiblichen „Spannung“ steht und dieses leibliche Konkurrenzverhältnis den Gesamtleib ergreift. Schmitz’ Leibtheorie zufolge pendelt das leibliche Befinden im Wachzustand zwischen „Enge“ und „Weite“ bzw. „Engung“ und „Weitung“ hin und her, wobei zum Beispiel im Schreck die Enge sich von der Weite löst und im Einschlafen die Weite von der Enge.[34] Gewöhnlich aber stehen Engung und Weitung des Leibes in einem antagonistischen Verhältnis. In diesem Fall bezeichnet Schmitz Engung als Spannung und Weitung als Schwellung. Mit Blick auf die männliche Erektion heißt das: Die in der Erektion gespürte Schwellung ist das

„Ankämpfen gegen eine bindende, zusammenhaltende Spannung, wobei das Schwellen diese Spannung als eine Hemmung zu überwinden und zu durchbrechen strebt, zugleich aber auf sie angewiesen ist und bloß in der Auseinandersetzung mit ihr die Chance des Starkwerdens bis zum Triumph besitzt. Diese Schwellung lebt vom Kampf mit der Spannung, so daß, wenn sie ihrem Gipfel zustrebt, der schwellende Leib vor strotzender Fülle zu bersten – d.h. die Spannung, die ihn zusammenhält, zu zerreißen – scheint.“[35]

32 Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 91.

33 Leibliche Intensität ist das „simultane“ Auftreten von Spannung und Schwellung, im Unterschied zu leiblichem „Rhythmus“, in dem Spannung und Schwellung sukzessiv auftreten. Vgl. Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 111ff.

34 Vgl. Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 73-89.

35 Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 91. Leibliche Schwellung steht mit leiblicher Spannung in einem Konkurrenzverhältnis dergestalt, dass „sie einerseits mit einander im Kampf liegen, so daß jeder von beiden Impulsen auf ein Übergewicht über den anderen hindrängt, andererseits aber vermöge dieser Konkurrenz einander fördern, so daß sie aneinander wachsen.“ (Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 89) Und: Leibliche Schwellung ist nicht in einem quantitativen Sinne zu verstehen, eben als sichtbare Zunahme eines Volumens, sondern in einem dynamischen Sinne.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses scheinbare Bersten des „vor strotzender Fülle“ schwellenden Leibes ist der Moment kurz vor dem Orgasmus. In diesem Moment „personaler Regression“[36] sind Spannung und Schwellung in einer solchen Intensität aneinander gebunden, dass das leibliche Empfinden ausgehend vom absoluten Ort des Phallus den Gesamtleib des Mannes ergreift. Männlichkeit als leibliche Erfahrung strebt hier ihrem spürbaren Höhepunkt entgegen. Oder wie es bei Schmitz heißt: „Bei geschlechtlicher Ekstase“, womit Schmitz männliche Ekstase meint,

„ist die Intensität, mit der der eigene Leib gespürt wird, die stärkste auf dem Gipfel schwellender Spannung oder spannender Schwellung; sobald aber der gegen engende Spannung anschwellenden Weitung der Durchbruch gelungen ist – beim Samenerguß – und also keine simultane Konkurrenz von Spannung und Schwellung mehr stattfindet, sinkt die leibliche Intensität rasch ab, eventuell bis zur Bewußtlosigkeit.“[37]

Verglichen mit der Erektion und Ejakulation ist die leibliche Intensität männlichen Selbsterlebens an anderen Körperregionen bzw. Leibesinseln deutlich geringer. Die flache Brust spürt man im normalen Alltag genauso wenig wie den Adamsapfel oder den Bart. Zu geschlechtlich relevanten Leibesinseln werden sie entweder durch direkte Vergleiche mit anderen Körpern, und zwar Frauen- wie Männerkörpern, oder durch körperliche Handlungen, mit denen ihre Empfindung spürbar stimuliert wird. Neben diesen quantitativen Differenzen im leiblichen Intensitätsgrad unterscheiden sich die männlichen Leibesinseln außerdem unter dem Gesichtspunkt ihres pathischen Gegebenseins, ihres unwillkürlichen Erscheinens. Hierbei erweist sich wiederum die männliche Leibesinsel in der Gegend des Penis (einschließlich des Unterleibes) als herausragende Leibesinsel, da sie die einzige ist, die sich dem Mann als männlich empfundenes Widerfahrnis aufdrängt. Deshalb nenne ich sie *primäre* Leibesinsel. Nur in der Gegend des Penis regt sich etwas von selbst, das mit dem geschlechtlichen Sein des Mannes

36 „Personale Regression“ und „personale Emanzipation“ bezeichnen die beiden korrespondierenden, dynamischen Aspekte der Person: In der personalen Regression fällt der Mensch in die „primitive Gegenwart“ zurück, in der personalen Emanzipation erhebt er sich aus dieser in die „entfaltete Gegenwart“ (vgl. Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand*, S. 153-159). Ähnlich argumentiert Helmuth Plessner, dessen Konzept der „exzentrischen Positionalität“ jenem der entfalteten Gegenwart entspricht und das der „zentrischen Positionalität“ jenem der primitiven Gegenwart. Vgl. Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975 [1928]; siehe dazu auch Gugutzer: *Leib, Körper und Identität*, S. 100f.

37 Schmitz: *Der Leib* (SdPh II.1), S. 116; siehe auch Schmitz: *Situationen und Konstellationen*, S. 152ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu tun hat. Wie in Kapitel 5 ausgeführt wird, hängt dies entscheidend mit der leiblichen Kommunikation mit einem anderen, zumeist gegengeschlechtlichen Körper zusammen.

5. HÄRTE ALS ORIGINÄR MÄNNLICHER ERFAHRUNGSMODUS

Männliche Leiberfahrungen sind einerseits sehr individuell, andererseits aber auch typisch bzw. typisierbar. In diesem Sinne lässt sich in Anlehnung an Gahlings von charakteristischen „Erfahrungsmodi" männlicher Leiberfahrung sprechen. Mit dem Ausdruck Erfahrungsmodi sind Typen leiblicher Erfahrung gemeint, die an unterschiedlichen Leibesinseln zum Vorschein kommen (können). Als Erfahrungsmodi *weiblicher* Leiberfahrung bezeichnet Gahlings vor allem die Erfahrung des „Flüssigen", etwa des „blutenden" oder des „sekretierenden" Leibes, die Erfahrung des „Festen", zum Beispiel des „penetrierten" oder „gebärenden Leibes", sowie die Erfahrung der „Fülle", wie im Fall des „gefüllten Genitals" oder der „gefüllten Brüste".[38] Vor dem Hintergrund der Binarität der Geschlechter scheint es naheliegend, dass die hierzu komplementären Erfahrungen *männliche* Erfahrungsmodi sind: das Trockene, Schlaffe und die Leere. Diese Schlussfolgerung reproduziert allerdings das methodologische Problem, die Geschlechterdifferenz *a prioi* zu setzen, impliziert sie doch, leibliche Differenzen ausgehend von den körperlichen Differenzen der Geschlechter zu postulieren.[39] Das aber ist sachlich unangemessen, da es keinen Anhaltspunkt dafür gibt, dass bestimmte leibliche Erfahrungsmodi an bestimmte Körper gebunden sind. Des Weiteren spricht allein die Empirie gegen eine solche Schlussfolgerung: Auch Männer machen faktisch Erfahrungen des Flüssigen, des Festen und der Fülle (wie umgekehrt Frauen solche des Trockenen, des Schlaffen und der Leere).

In dem Wissen um dieses methodologische Problem wird hier gleichwohl die These formuliert, dass es *typische männliche Erfahrungsmodi* gibt, unter denen die leiblich-affektive Erfahrung des *Harten* einen besonderen Stellenwert hat. Dass Härte ein *originärer*, wenngleich natürlich kein ausschließlicher Erfahrungsmodus von Männlichkeit ist – auch Frauen und andere Geschlechter haben Erfahrungen des Harten –, erschließt sich durch den Rückgriff auf das Konzept „Männlichkeit als Situation". Männlichkeit als Situation impliziert, wie oben ausgeführt, zeit- und kulturspezifische Männlichkeitsprogramme, also Männern

38 Gahlings: *Weibliche Leiberfahrungen*, Kap. 5.

39 Vgl. dazu auch Landweer: Fühlen Männer anders?, S. 250.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugeschriebene Verhaltenserwartungen, Rollenbilder, Idealvorstellungen, Ausdrucks- und Erscheinungsweisen und Ähnliches. Ein Mann soll dieses und jenes sein, dieses und jenes tun, anderes hingegen soll er nicht sein und nicht tun, andernfalls wird er als unmännlich stigmatisiert. Umgekehrt gibt es Verhaltens-, Erscheinungs- und Redeweisen, die implizit oder explizit auf Männlichkeit verweisen. Und dazu gehören typischerweise solche, die mit Härte zu tun haben: ‚hart durchgreifen', ‚hart arbeiten', ‚hart erkämpft', ‚knallhart', ‚eine harte Entscheidung treffen', ‚mit harten Bandagen kämpfen', ‚hartherzig', ‚außen hart, innen weich', ‚ein harter Brocken' usw. sind Formulierungen, in denen Männlichkeitsprogramme artikuliert werden. ‚Hart durchgreifen' oder eine ‚harte Entscheidung treffen' sind typisch männliche Verhaltensweisen, ‚knallhart' oder ‚außen hart und innen weich' sein typisch männliche Eigenschaftszuschreibungen. Dass auch Frauen ‚knallhart' sein und ‚harte Entscheidungen' treffen können, versteht sich von selbst. Allerdings hat das nicht selten zur Folge, dass ihr Verhalten dann als männlich oder sie selbst als ‚Mannsweiber' bezeichnet werden.

Wie aber lässt sich begründen, dass *hart* mit *männlich* assoziiert wird? Ein Grund dafür könnte sein, dass das Wort *hart* ein bestimmtes *körperlich-leibliches Fundament* hat, wie man im Anschluss an die neuere Metapherntheorie von Mark Johnson, George Lakoff oder Christa Baldauf sagen kann.[40] Johnson und Lakoff haben in ihren sprachphilosophischen Arbeiten gezeigt, dass „die Konzepte und Bilder, welche Sprache und Denken strukturieren, eine vorbegriffliche, nämlich erfahrungsmäßige Basis haben."[41] Nach Johnson und Lakoff bilden vor allem körperliche und leibliche Erfahrungen sowie gestalthafte Wahrnehmungen die Grundlage sprachlicher Konzepte und Bilder. Baldauf zufolge trifft das nicht nur auf bildschematische Metaphern zu (zum Beispiel ‚in sich/aus sich heraus gehen' oder ‚vor Wut platzen' als metaphorische Übertragungen des Behälter-Schemas), sondern ebenso auf „Attributsmetaphern" wie warm/kalt, leicht/schwer oder hart/weich.[42] In diesem metapherntheoretischen Sinne lässt

40 Vgl. Baldauf, Christa: *Metapher und Kognition: Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher*, Frankfurt a.M. u.a. 1997; Lakoff, George/Johnson, Mark: *Metaphors We Live By,* Chicago/London 1980; vgl. dazu Gugutzer: *Leib, Körper und Identität*, S. 138ff., 150ff.; siehe auch Stadelbacher, Stephanie: Die körperliche Konstruktion des Sozialen. Ein soziologischer Blick auf die Theorie kognitiver Metaphorik von George Lakoff und Mark Johnson, in: Fritz Böhle/Margit Weihrich (Hg.), *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*, Bielefeld 2010, S. 299-329.

41 Gugutzer: *Leib, Körper und Identität*, S. 139.

42 Vgl. ebd., S. 152.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich sagen, dass das körperlich-leibliche Erfahrungsfundament des Attributs *hart* der *männliche Leib und Körper* ist.

Ein männlicher Körper ist hart, ein weiblicher Körper ist weich – so die vorherrschende Männlichkeitsprogrammatik. Dass es in der Realität keineswegs immer so ist, ändert nichts an dem Sachverhalt, dass dieses Männlichkeitsideal existiert: Ein Männerkörper *soll* hart sein. Härte ist eine männlich konnotierte Eigenschaft, die daher von Männern demonstriert wird und erlebt werden will. Das idealtypische Beispiel eines harten männlichen Körpers ist dabei der *Bodybuilder*. Der Körper des Bodybuilders ist außergewöhnlich muskulös und das heißt: außergewöhnlich hart. Der Körper des Bodybuilders ist ein kulturübergreifendes Leitsymbol männlicher Härte. Dass Bodybuilder kein allzu gutes Image in der Gesellschaft haben und ihre körperliche Performance oft belächelt wird, ändert daran nichts. Das Bild des Bodybuilderkörpers ist im Männlichkeitsdiskurs fest verankert und von programmatischer Qualität insofern, als Männer sich an diesem idealtypischen Männerkörperbild orientieren, selbst wenn sie auf keinen Fall wie Bodybuilder aussehen wollen. Muskeln sind männlich, Muskeln sind hart, also ist männlich gleich hart – daran glauben Männer.[43]

Das körperlich-leibliche Fundament des Harten lässt sich noch grundlegender auf den männlichen *Phallus* zurückführen. Wenn, wie oben gesagt, der Phallus das universelle Männlichkeitssymbol darstellt, dann liegt es auf der Hand, dass dessen zentrales körperlich-leibliches Wesensmerkmal einen sprachlichen Ausdruck findet, der gleichermaßen Männlichkeit repräsentiert. Weil die sicht- und tastbare Form wie auch die spürbare Erfahrung des Phallus hart ist, ist hart das Wort, das diesen zentralen männlichen Erfahrungsmodus bezeichnet.

Härte als originär männlicher Erfahrungsmodus kann dabei auf verschiedene Weisen erlebt werden. Grundsätzlich zu unterscheiden sind explizit körpergebundene Erfahrungsmodi des Harten von nicht oder kaum körper-, dafür situationsgebundenen Erfahrungsmodi des Harten. Explizit *körpergebundene Erfahrungsmodi* bieten vor allem solche Kontexte, in denen es im wörtlichen Sinne ‚hart zur Sache' geht, etwa der Sport oder das Militär. Dass zum Beispiel Sportarten wie Football, Rugby, Boxen oder Mixed Martial Arts überwiegend von Männern ausgeübt werden, ist kein Zufall. Männer betreiben diese Sportarten, weil es dort körperlich und leiblich hart zur Sache geht, was gleichbedeutend

43 Die landläufige Gleichsetzung von Muskel = Härte = Männlichkeit entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn man sich die Etymologie des Wortes „Muskel" vergegenwärtigt: Das lateinische Wort *musculus* (Muskel) ist eine Verkleinerungsform von lateinisch *mus* (Maus) „und bedeutet demnach eigentlich ‚Mäuschen'" (Duden: *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* (= Duden, Band 7), Mannheim u.a. 1997, S. 476).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit ist, dass es dort um praktizierte, auch inszenierte, vor allem aber um erlebte Männlichkeit geht. Primär *situationsgebundene Erfahrungsmodi* des Harten sind demgegenüber solche, in denen der aktiv eingesetzte Körper eine verhältnismäßig unbedeutende Rolle spielt, der gespürte Leib dafür eine umso gewichtigere. Das trifft auf Situationen zu, in denen Härte mit Worten oder Taten ohne Körperkontakt gezeigt wird. Beschrieben werden solche Situationen mit Formulierungen wie den vorhin genannten: ‚hart durchgreifen', in einer Auseinandersetzung ‚hart bleiben' oder eine ‚harte Entscheidung treffen' und Ähnliches. Auf den ersten Blick scheinen das Metaphern oder bloße Redewendungen zu sein. Mit Schmitz aber lässt sich sagen, dass es sich dabei um konkret-leibliche Phänomene handelt. Schmitz nennt Ausdrücke wie ‚hart' oder ‚weich', ‚hell' oder ‚dunkel', ‚schwer' oder ‚leicht' „synästhetische Charaktere", die als „Brücken leiblicher Kommunikation" fungieren:[44] Hart ist ein *synästhetischer Charakter* in dem Sinne, dass es sich dabei um eine „intermodale Qualität" handelt, eine Qualität also, die die verschiedenen Sinnesgebiete verbindet: hart können Phänomene sein, die man sehen, tasten, hören, spüren kann. Eine *Brücke leiblicher Kommunikation* wiederum ist Härte in der Hinsicht, dass sie gespürt wird, ohne dass es zu einem Körperkontakt kommt. Die ‚harte Entscheidung' fühlt sich für den, der davon betroffen ist, wortwörtlich hart an, etwa als beklemmende Enge in der Brustgegend ob des Schocks, die seine ihm soeben mitgeteilte Entlassung für ihn bedeutet. Er ist spürbar betroffen von dieser ‚harten Entscheidung', was der Entscheider vielleicht geahnt hat oder aber im Moment der Mitteilung realisiert, ihn gleichwohl nicht daran hindert, an seiner Entscheidung festzuhalten. Er bleibt hart.

Mit den situations- und körpergebundenen Erfahrungen des Harten hängen weitere typische männliche Erfahrungsmodi zusammen, allen voran Erfahrungen des Kraftvollen, der Stärke und der Potenz, letztere sowohl im körperlich-leiblichen als auch im sozialen Sinne. Inwiefern sich diese Erfahrungsmodi phänomenologisch unterscheiden und in welchen Relationen sie zueinander stehen, ist eine offene Frage, die an dieser Stelle jedoch nicht geklärt werden kann.

44 Schmitz: *Situationen und Konstellationen*, S. 176ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. MÄNNLICHKEIT ALS LEIBLICHE DIFFERENZERFAHRUNG

In den bisherigen Ausführungen war wiederholt implizit von einem Aspekt männlicher Leiberfahrungen die Rede, den es nun explizit zu thematisieren gilt: *Männlichkeit als leibliche Differenzerfahrung*. Männlichkeit ist nichts Wesenhaftes oder biologisch Festgelegtes, sondern ein Phänomen, das sich in Bezug auf etwas Anderes oder zu jemand Anderem konstituiert. Diese Relation kann einer „starken" oder einer „schwachen Differenz"[45] entsprechen. Männlichkeit im Sinne einer *starken Differenz* meint dann, dass sie sich in Relation zum anderen Geschlecht, also zu Weiblichkeit konstituiert. So heißt es bei Böhme: „Die Bestimmung einer Leiberfahrung als Geschlechtserfahrung ist […] auf den Dialog mit einem Menschen anderen Geschlechts angewiesen […]."[46] Auch wenn die geschlechtliche Leiberfahrung eine kulturell vermittelte Leiberfahrung ist, so ist sie Böhme zufolge doch auch natürlich in der Hinsicht, dass „die durch nichts stimulierbare, die überraschende und oft erschütternde Erfahrung *ich bin weiblich* bzw. *ich bin männlich* durch die Anrührung vom anderen Geschlecht her gegeben"[47] ist. In einer heteronormativen Welt erlebt sich ein Mann als Mann demnach mit größter Gewissheit in der leiblichen Interaktion und Kommunikation mit einer Frau, weil die geschlechtliche Differenz zu ihr am größten ist. Das folgende Beispiel eines katholischen Ordensangehörigen soll diese These plausibilisieren:[48]

„Hm, ich sach mal, so'n Prickeln geht da durch den Körper. Also wo dann so bestimmte Dinge angekratzt werden, sach ich mal. Also so wo ich äh es genieße, äh es lebt noch vie-

45 Vgl. Böhme: *Leibsein als Aufgabe*, S. 319. Eine *schwache Differenz* verweist auf bloße Unterschiede, eine *starke Differenz* auf eine konstitutive Bestimmtheit durch das Andere. Die Differenz zwischen Eltern und Kind ist stark – ohne Eltern keine Kinder und *vice versa* –, die Differenz zwischen Handball und Fußball ist schwach – es sind zwei unterschiedliche Ballsportarten. Böhme ist Anhänger der starken Differenztheorie und setzt sich mit schwachen Differenzerfahrungen erstaunlicherweise nicht auseinander.

46 Böhme: *Leibsein als Aufgabe*, S. 324; siehe dazu auch Böhme, Gernot: Du trittst in Erscheinung. Zur Phänomenologie der Geschlechter, in: Erika Fischer-Lichte/Anne Fleig (Hg.), *Körper-Inszenierungen: Präsenz und kultureller Wandel*, Tübingen 2000, S. 117-129.

47 Böhme: *Leibsein als Aufgabe*, S. 322 [Hervorh. i. Orig.].

48 Ich entnehme das Zitat einer früheren Studie von mir zu Ordensangehörigen und Balletttänzer_innen: Gugutzer: *Leib, Körper und Identität*, S. 229.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

les in mir, Gott sei Dank. Und wo ich, ich sach mal, nich nur mein Menschsein sondern, ja vielleicht auch mein Mannsein spüre. Also so einfach wenn ich so durch die Straßen geh, oder so bestimmte Begegnungen einfach, äh wo ich mich schon glaube, meine mich selbst zu spüren. [...] Also ich nehme sehr wohl äh schöne Menschen wahr, und auch erotische Frauen. Oder ich sag mal Frauen. Ähm also davor die Augen zu verschließen, äh da würd ich mich selber um etwas beschneiden, ähm, was es gibt, und würde auch nicht akzeptieren, was Gott mir geschenkt hat. Ja und dieses Mannsein spüren ist sicherlich, dass äh so Fantasien einfach da sind oder bestimmte Körperregungen einfach, wo ich merke, ja, das lebt in mir (2) und (2) äh, ja (2) was äh manchmal auch ne Last sein kann, aber manchmal auch äh etwas Schönes einfach. Oder wo ich es einfach auch nur genieße, wenn ich ne schöne Frau sehe (2) die, ja, mir gefällt. Oder so, was mich so auf den ersten Blick dann natürlich anspricht." (Pater Michael, Z. 952-998)

Pater Michael spricht hier von seinem Mannsein im Sinne einer starken leiblichen Differenzerfahrung. Als Mitglied einer Ordensgemeinschaft – in der Terminologie von Schmitz: eine „includierende Situation"[49] – hat Pater Michael unter anderem das Keuschheitsgelübde abgelegt und sich damit einem Verhaltensprogramm verpflichtet, das zwischenmenschliche Sexualität ausschließt. Dessen ungeachtet hat Pater Michael „bestimmte Körperregungen", zum Beispiel ein „Prickeln", wenn er einer „schönen" oder „erotischen" Frau begegnet, wie er auch entsprechende „Fantasien" hat. Nimmt man seine Aussage wörtlich, dass ihn eine schöne Frau „auf den ersten Blick natürlich anspricht", dann lässt sich zum einen mit Schmitz sagen, dass dieses Angesprochenwerden von einer schönen Frau das Ergebnis einer *leiblichen Kommunikation* mit dieser Frau ist, die ihm affektiv nahe geht: Pater Michael nimmt sich selbst wahr, weil er jemand anderen wahrnimmt, und da dieser Andere eine schöne Frau ist, nimmt er sich als Mann wahr. Er spürt sich in seinem Mannsein in der leiblichen Kommunikation mit einer Frau, was manchmal eine Last ist, manchmal aber auch etwas Schönes. Zum anderen lässt sich mit Böhme sagen, dass Pater Michael „natürlich" angesprochen wird vom Anblick einer schönen Frau, ist ein Hinweis darauf, dass der Geschlechtsleib eine Facette der *Natur ist, „die wir selbst sind"*.[50] Als Teil der menschlichen Natur drängt sich der Geschlechtsleib unwillkürlich auf, selbst wenn die programmatischen Vorgaben der includierenden Situation dies nicht gestatten. Das Beispiel zeigt zudem, dass die Wirkung includierender Situationen auf die persönliche Situation weniger stark ist als die Wirkung einer

49 Schmitz: *Situationen und Konstellationen*, S. 25f.

50 Böhme, Gernot: Leib: Die Natur, die wir selbst sind, in: ders. (Hg.), *Natürlich Natur. Über Natur im technischen Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M. 1992, S. 77-93.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

implantierenden Situation. Denn: Bevor Pater Michael mit 21 Jahren seiner Ordensgemeinschaft beitrat, wuchs er in eine Lebenswelt hinein, in der das gängige Wissen von der Zweigeschlechtlichkeit transportiert wurde, in der die üblichen Bilder von Männern und Frauen kursierten etc. Dieses Wissen und diese Bilder waren längst Teil der persönlichen Situation von Pater Michael, als er sich seinem Orden anschloss. Aus diesem Grund sind sie wirkmächtiger als die Ordensprogrammatik. Sie bilden außerdem den diskursiv-biografischen Rahmen, innerhalb dessen Pater Michael seine „vermittelt-unmittelbaren“[51] männlichen Leiberfahrungen machte.

Neben solch starken leiblichen Differenzerfahrungen können auch *schwache Differenzerfahrungen* zur Vergewisserung des männlichen Selbstseins beitragen. Das Problem an der starken Differenzthese ist ja, dass sie suggeriert, Männlichkeit sei eine Erfahrung, die sich ausschließlich oder doch zumindest am stärksten in Relation zu Frauen zeigt. Diese Annahme ist jedoch nicht zutreffend. So kann es vorkommen, dass sich ein heterosexueller Mann männlich fühlt, wenn er mit anderen Männern nackt unter der Dusche steht und im Vergleich mit diesen in einer geschlechtlich signifikanten Körperregion einen quantitativen Unterschied feststellt, der zu seinen Gunsten ausfällt. Homosexuelle Männer wiederum erleben sich als männlich, indem sie sich von anderen Männerkörpern angezogen fühlen. Ein junger Vater mag sich männlich fühlen, weil er körperlich stark ist und dadurch seine Kinder beschützen kann. Und vielleicht empfindet sich auch der Stierkämpfer als männlich, wenn er mit dem Stier in die Arena steigt und ihm den Todesstoß verpasst, oder der Freikletterer, wenn er die Kletterroute mit dem höchsten Schwierigkeitsgrad erfolgreich gemeistert hat. Inwiefern es sich bei diesen Beispielen um schwache Differenzerfahrungen handelt, sei dahingestellt. Zweifelsfrei aber bezeichnen sie männliche Differenzerfahrungen, die nichts mit einem anderen Geschlecht zu tun haben.

Aus dem Gesagten lässt sich eine abschließende These formulieren: *Männlichkeit* ist wesentlich eine Differenzerfahrung, allerdings nicht per se die Erfahrung der Differenz zu einem anderen Geschlecht. Entscheidend ist vielmehr die *Differenz zu einem anderen Körper*, und dabei ist es nachrangig, ob es sich um einen Frauenkörper, einen anderen Männerkörper, einen Kinderkörper, einen Tierkörper oder einen leblosen Körper wie einen Berg handelt. Welcher Art der Körper ist, der als anders als der eigene männliche Körper erlebt wird und des-

51 Dieser Ausdruck ist angelehnt an Plessners „anthropologisches Gesetz“ der „vermittelten Unmittelbarkeit“, dem zufolge das unmittelbare leibliche Selbsterleben immer auch vermittelt ist durch die soziale und materielle Umwelt, zu welcher das leibliche Selbst in Beziehung steht. Siehe Plessner: *Stufen des Organischen*, S. 321ff.; vgl. dazu auch Lindemann: Leiblichkeit und Körper, S. 62ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb das eigene Mannsein leiblich bestätigt, ist individuell verschieden – es hängt von der persönlichen Situation ab.

7. FAZIT

Ausgangspunkt von Ute Gahlings' Studie zur Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen war die Feststellung, dass sich die Leibphänomenologie erstaunlicherweise kaum mit dem Thema Geschlecht auseinandergesetzt hat. Ihre Arbeit versteht sie daher als eine „dringend benötigte Ergänzung" der phänomenologischen Diskussionen um den Leib.[52] Diese Ergänzung ist zweifelsohne geglückt und ein Gewinn für die Leib- und Geschlechterphänomenologie. Zugleich ist sie aber nur die ‚halbe Wahrheit', da sie (legitimerweise) allein das weibliche Geschlecht berücksichtigt – es fehlt die Männerperspektive. An diesem Sachverhalt hat sich in der Phänomenologie nichts geändert. Männer und männliche Leiberfahrungen sind in der Phänomenologie randständige Themen, eine Leibphänomenologie der Männlichkeit ist weiterhin ein Forschungsdesiderat. Vor diesem Hintergrund versteht sich der vorliegende Beitrag als Anregung, eine phänomenologische Erforschung männlicher Leiblichkeit zu forcieren, und als Vorschlag, wie dies geschehen könnte.

Das Diskussionsangebot, das hier unter Zuhilfenahme der Neuen Phänomenologie unterbreitet wurde, folgt dabei jenem Ziel, das Schmitz ganz allgemein für seine Philosophie formuliert hat. Die grundlegende Absicht der Neuen Phänomenologie ist es, mithilfe einer differenzierten Begriffsarbeit den Menschen ihre „unwillkürlichen Lebenserfahrungen" begreifbar zu machen, womit all das gemeint ist, „was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben".[53] Zu den zentralen unwillkürlichen Lebenserfahrungen des Menschen zählen zweifelsohne seine geschlechtlichen. Das eigene Geschlecht erfährt man merklich, das heißt: spürbar, und man erfährt es unwillkürlich, insofern man davon ohne willentliches Zutun affektiv betroffen ist. Männlichkeit als Leiberfahrung ist in dieser Hinsicht etwas Natürliches. Männlichkeit ist aber gleichermaßen etwas Kulturelles, nämlich eingebettet in gemeinsame Situationen – kulturelle Diskurse und soziale Interaktionen – wie auch in die persönliche Situation, die individuelle Biografie.

Indem der Beitrag gezeigt hat, inwiefern Männlichkeit als Leiberfahrung und als Situation ineinander verschränkt sind, liefert er zugleich ein Deskriptions-

52 Gahlings: *Weibliche Leiberfahrungen*, S. 17.

53 Schmitz: *Kurze Einführung*, S. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Interpretationsangebot, mit dem Männer ihre geschlechtlichen Lebenserfahrungen (besser) begreifen können. Die mit dem Text verbundene Intention bzw. Hoffnung besteht entsprechend darin, sowohl in wissenschaftlicher als auch in lebensweltlicher Hinsicht das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass Männer nicht nur einen Körper haben, sondern ebenso sehr ihr Leib sind.

LITERATUR

Baldauf, Christa: *Metapher und Kognition: Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher*, Frankfurt a.M. u.a. 1997.

Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen 2003.

Ders.: Leib: Die Natur, die wir selbst sind, in: ders. (Hg.), *Natürlich Natur. Über Natur im technischen Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit,* Frankfurt a.M. 1992, S. 77-93.

Ders.: Du trittst in Erscheinung. Zur Phänomenologie der Geschlechter, in: Erika Fischer-Lichte/Anne Fleig (Hg.), *Körper-Inszenierungen: Präsenz und kultureller Wandel*, Tübingen 2000, S. 117-129.

Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: Inge Dölling/Beate Krais (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*, Frankfurt a.M. 1997, S. 153-217.

Connell, Robert W.: *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen 1999.

Crossley, Nick: Phänomenologie, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2016, S. 317-335.

Duden: *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* (= Duden, Band 7), Mannheim u.a. 1997.

Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (= Neue Phänomenologie, Band 7), Freiburg/München 2006.

Gugutzer, Robert: *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden 2002.

Ders.: *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld 2012.

Ders.: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld 2015.

Ders./Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Leibliche Praktiken der Geschlechterdifferenz. Eine neophänomenologische Kritik der Praxeologie des Körpers in handlungstheoretischer Absicht, in: Cornelia Behnke/Diana Lengersdorf/Sylka Scholz (Hg.), *Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen,* Wiesbaden 2014, S. 91-106.

Kluck, Steffen: *Der Zeitgeist als Situation* (= Rostocker Phänomenologische Manuskripte 3), Rostock 2008.

Lakoff, George/Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*, Chicago/London 1980.

Landweer, Hilge: Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien 2007, S. 249-273.

Lindemann, Gesa: *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Leib, Körper und Gefühl*, Frankfurt a.M. 1993.

Dies.: Leiblichkeit und Körper, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2016, S. 57-66.

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975 [1928].

Schmitz, Hermann: *Der Leib* (= System der Philosophie, Band II.1), Bonn 1965.

Ders.: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990.

Ders.: *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn 1999.

Ders.: *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003.

Ders.: *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung* (= Neue Phänomenologie, Band 1), Freiburg/München 2005.

Ders.: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München 2009.

Ders.: *Der Leib*, Berlin/Boston 2011.

Ders.: Die Geschlechter im leiblichen Eindruck, in: ders., *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin 1997, S. 105-117.

Stadelbacher, Stephanie: Die körperliche Konstruktion des Sozialen. Ein soziologischer Blick auf die Theorie kognitiver Metaphorik von George Lakoff und Mark Johnson, in: Fritz Böhle/Margit Weihrich (Hg.), *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*, Bielefeld 2010, S. 299-329.

Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit, übersetzt v. Barbara Reiter, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), H. 4, S. 707-723.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Verletzbarkeit, Gewalt und Dominanz als Geschlechterkonstruktionen

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

The Flight from Vulnerability

DEBRA BERGOFFEN

INTRODUCTION

Phenomenology teaches us that we are inescapably ambiguous. It describes us as lived embodiments of an ever active consciousness engaged in the world and with others from two different directions – as subjects for ourselves and as objects for others. As subjects for ourselves we exist at the center of the perceivable universe and as the source of its meanings and values. As objects for others we find ourselves perceptually de-centered and subjected to the meanings and values of their world. This ontology of ambiguity is an affirmation of the intertwining of conscious and bodied existence. It is an endorsement of the body's full humanity and in this endorsement, offers a route out of the problematic mind-body dualism characteristic of the Western philosophical and religious traditions. This phenomenology also challenges the patriarchal hierarchy of the sexes, for the legitimacy of this hierarchy is grounded in the idea that the subordination of women (identified as the body) to men (the signifier of the mind) is necessary lest the unruly flesh threaten the rule of reason. The success of phenomenology's challenge to the mind-body dualism of philosophy and the misogyny of patriarchy, however, will depend on its effectiveness in undermining the legacy of this tradition, the idea and experience of vulnerability as humiliating, for the denigration of vulnerability is another way of degrading the body.

So long as vulnerability is conceptualized negatively, experienced as shameful and equated with victimhood, we will attempt to flee it, and through this flight directly or indirectly support ideas and politics that legitimate treating those designated as bodies as inferior types of human life. This essay examines the forces that fuel the flight from vulnerability, the various forms this flight takes, and the price we pay for engaging in it. Finding that the denigration of

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vulnerability is disastrous for women, who, figured as bodies, are degraded, and for philosophy insofar as it entangles it in insurmountable problems of accounting for the mind-body relationship, it reads the feminist phenomenological project in terms of an affirmation of an embodied ambiguity that, in confirming the dignity of the lived, alive, and vulnerable body, leads philosophy out of the dead-end cul-de-sac of mind-body dualism as it digs the grave of patriarchy.

I begin by reading Jacques Lacan's account of the mirror stage and its accompanying aggressivity in terms of an infantile trauma of vulnerability that we never quite outgrow. Turning to Simone de Beauvoir, I examine the ways this trauma expresses itself in the sexed and gendered subjectivities of the patriarchal world. Drawing on Beauvoir's analyses, I read the Steubenville Ohio, USA rape case as a concrete example of the ways these gendered subjectivities are produced, enforced, and reproduced. Given the current realities of sexual violence in American high schools, colleges, and universities, there is, unfortunately, nothing unique about the fact that a girl was raped by boys on the Steubenville high school football team. The specifics of this particular rape scene, however, crystallize the way the particular violence of rape enforces the patriarchal gendering of the flight from vulnerability. They also alert us to the price both men and women pay for perpetuating the idea that vulnerability is a sexed rather than a human condition. The last section of this essay, finding this price unacceptable, turns to the lived body to counter the denigration of the body enacted in the flight from vulnerability. It argues that re-configuring gender in ways that signify vulnerability not only in terms of the risks entailed in our exposure to the other, but also in terms of the gifts of intersubjectivity, awakens us to the wonder of what Maurice Merleau-Ponty calls "wild being" and the joy that Beauvoir describes as the passion of the erotic.

In pursuing the idea of the flight from vulnerability by cultivating the implications of the thoughts of Lacan, Beauvoir, and Merleau-Ponty, I am engaging in a way of thinking that Merleau-Ponty describes as an intentional encroachment, a method he describes as following other thinkers in their problems by developing "a thought of one's own that does not kill them, either by overcoming them or by copying them."[1]

1 Merleau-Ponty, Maurice: Working Notes, in: Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston 1968, pp. 165-276, here p. 198.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

JACQUES LACAN: THE FLIGHT FROM VULNERABILITY

Lacan's description of the mirror stage and its consequent aggressivity is a complex account of how the human infant, in encountering its reflection in the mirror, sees this image of coordinated wholeness as the antidote to its experience of itself as inadequate, fragmented, and unlovable. Taking up its reflection in the mirror, the infant exchanges this experience of itself as a collection of mismatched body parts for the image of an organized, securely bordered, schematized body. It (mis)identifies itself with its reflected image in the hope of guaranteeing its (m)other's love – of curing itself of the anxiety of vulnerable dependency. Lacan likens the work of creating oneself in the image of one's image to a construction project. He describes the infant's (mis)identification as laying the foundation of an imaginary adult identity that he calls the "fortress ego", a mode of subjectivity closed in on itself and thereby immune to the vulnerability of dependency.[2] Lacan speaks as if this mode of subjectivity is adopted by/ available to all of us. A feminist phenomenology, guided by Beauvoir, indicates that it is a uniquely patriarchal mode of masculine subjectivity.

By imagining itself as the embodiment of an irresistibly perfect body, the infant should not be seen as attempting to escape its vulnerability *per se*. No imaginary trick can convince the newly born child that it is either invulnerable or autonomous – that it can feed or care for itself. The anxiety that accompanies the experience of the fragmented, incompetent body, however, can be evaded. As its "*imago*" the infant can assure its care by securing its tie to the (m)other. Thus the infant attempts to guarantee the (m)other's love by making itself absolutely loveable - the omnipotent object of her desire. As its *imago* the infant seduces the (m)other, flips the dependency relationship, and immunizes itself from the possibility of being abandoned.

All of this sounds rather calculating. Clearly the infant is not consciously strategizing. It cannot tell us what it is up to when it expresses its joy on encountering its reflection in the mirror. Lacan is doing the thinking. He infers the meaning of the infant's behavior by reflecting on the fact that unlike the chimpanzee, who is soon bored with its reflection and goes on to other things, the infant remains jubilantly attached to it. Lacan links the difference between the infant's and the chimpanzee's relation to the image to a crucial biological distinction. The chimpanzee is capable of negotiating the world on its own shortly after birth, the human infant, being "prematurely" born, is not. It will spend its early

2 Lacan, Jacques: The Mirror Stage as Formative of the Function of the I, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York 1977, pp. 1-8.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

years dependent on others, being vulnerable. From these two pieces of evidence Lacan offers two explanations for the infant's joy. One, the image carries a promise. It directs the infant toward a mode of embodiment that escapes the vulnerability of its currently lived, uncoordinated body. Two, it introduces the infant to the powers of seduction. As its image, it can evade the vulnerability of being abandoned by its (m)other. The image will operate on her as it operates on the infant itself. It will seduce her. In both accounts, vulnerability is tagged as a lack to be overcome. In both accounts, the mirror stage is the first scene in the drama of assumed adult personas that, however different they seem, share the infant's experience of vulnerability as a life threatening dependency, and endorse its project of adopting immunizing identities.

From Merleau-Ponty's perspective the mirror stage is an early expression of the fact that "man is the being who is not content to coincide with himself like a thing but represents himself to himself, sees himself, imagines himself, and gives himself rigorous or fanciful symbols of himself, it is quite clear that in return every change in our representation of man translates a change in man himself."[3] Where Lacan focuses on the mirror stage as an essentially alienating process that will continue to warp adult life as the infant's *imago* identity morphs into the adult's self-representation as the fortress ego, Merleau-Ponty sees this self-transformative identification as an inevitable process that can either be alienating, if it is ruled by "fancy", or promising, if it is engaged in "rigorously". The infant's experience of itself as lacking, from Merleau-Ponty's perspective, is not a matter of its "premature" birth or prolonged dependency. It is an experience of the unique fact of being human - that, because we do not and cannot coincide with ourselves, we exist as lack. From this perspective, there is nothing infantile in identifying with an image of oneself. It is not the identification that is problematic, but the expectation that through this identification the lack can be overcome. From Merleau-Ponty's perspective, the mirror *imago* is an alienating (mis)identification because it is a fanciful symbol that rejects our existence as lack, rather than a rigorous one that allows us to live with ourselves as lack. Reading between Lacan and Merleau-Ponty, we see that, so long as the human condition of lack is associated with the trauma of infantile dependency, it will be experienced as something to be fled. We also see that translating lack into the trauma of vulnerability is neither inevitable nor necessary. Recognizing lack as constitutive of who we are allows us to live with ourselves as lack. Recognizing lack as constitutive of who we are allows us to experience it as the source of the forces of becoming and self renewal that mark us as human.

3 Merleau-Ponty, Maurice: Man and Adversity, in: Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston 1968, pp. 225-246, here p. 225.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Following Merleau-Ponty, the fact that we recognize ourselves in the infant before the mirror may explain why Lacan's account of the mirror stage has captivated theorists across the disciplines. The idea of the mirror stage has been used to provide a foundation for such ideas as the role of the gaze in the subject's narcissistic relationship to film and to account for second-wave feminism's inability to recognize the differences among women.[4] As a distinct stage in psychic development, however, the mirror stage mode of self-representation comes to an end at eighteen months. Having lost interest in its image, the child now sees itself doubled in the other. It sees this double as a rival that threatens to replace it in the (m)other's affections and responds to this perceived threat aggressively. The other as my double, the enemy who must be destroyed. In this variation of the Hegelian fight to the death, the child's insistence that the world is not big enough for two is, in effect, a refusal to accept its lack in terms of its finite position in a world among others. Whereas in the *imago*-period of the mirror stage the infant saw itself as the absolute object of its (m)other's desire, beginning at eighteen months, recognizing the existence of others and seeing them as competitors for the (m)other's love, the young child attempts to secure its invulnerability by erasing them.

This aggressive refusal will be tempered once the child encounters the power of the Law and is forced to enter what Lacan calls the symbolic register, the level of language and the social contract.[5] Now the mediation of language replaces the fantasies and aggressions of the imaginary – or at least it is supposed to. The pull of the imaginary, as we shall see, retains its power. Though aggression will have to hide behind symbolic justifications that obscure the desire to erase vulnerability, the flight from vulnerability will not be annihilated. It will be legitimated by/as the law.

In calling the ground of the symbolic the Law of the Father, Lacan himself invites the imaginary into its domain. According to Lacan the Law of the Father, properly understood, is the law of mutual vulnerability. It requires us to recognize ourselves as finite, imperfect, and interdependent. Recognizing this law and assuming a place in the symbolic order should put an end to the seductions of the mirror stage and its aggressive subject. In fact it gives it new life. Exiting the

4 Copjec, Joan: *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge 1994, p. 30. Campbell, Kirsten: *Lacan and Feminist Epistemology*, New York/London 2004, p. 100.

5 Lacan, Jacques: On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977*,* pp. 198-249; and Lacan, Jacques: The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconsciousness, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977*,* pp. 223-360.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mirror stage we do not escape the fundamental narcissism of all vision.[6] We will still attempt to see ourselves and be seen as idealized bodies. Though the symbolic register shatters the fantasy image of the perfect body and dashes the hope that as possessed of this body we can immunize ourselves from the trauma of vulnerability, entry into the symbolic announces the reign of the fortress ego, a subject that flees its vulnerability through identifying itself with the law. Lacan insists that the Law of the Father does not refer to the authority of real fathers, yet in calling the symbolic the Law of the Father he invites the slide from the idea of a law of intersubjectivity that marks all of us as vulnerable, the Law of the Father, to the idea of a law that saves some of us, those whose bodies indicate that they are or, can become, fathers, from their vulnerability by embodying the Father's Law.[7] With this slide, the fantasy of the mirror stage morphs into another fantasy, that as the one who embodies the Father's Law one can escape their vulnerability by becoming an autonomous subject within an intersubjective world -- a self sustained being upon whom others depend. Further as the metaphor fortress ego makes clear, entry into the symbolic does not end the reign of the aggressive subject who emerges at eighteen months. Fortresses must be defended.[8]

In their introduction to Lacan's *Encore* and Seminar of 21 January 1975, Juliet Mitchell and Jacqueline Rose find a tension in these works between a critique of the forms of mystification latent to the category Woman and the repeated question of what her otherness might be.[9] Blurring the boundary between the symbolic and the imaginary, these Lacanian texts indict the symbolic for the imaginary unity, which its most persistent myths continue to promote. They identify woman as the fantasy that guarantees man's fantasy of wholeness and secures the myth of his own self-knowledge and worth.[10] Noting that, as his negative, woman is degraded and defamed, Lacan also notes that the price for degrading woman is the renunciation of *jouissance*.[11]

6 Merleau-Ponty, Maurice: The Intertwining – The Chiasm, in: Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston 1968, pp. 156-164, here , p. 139.

7 Bergoffen, Debra: Queering the Phallus, in: David Pettigrew/François Raffoul (Ed.), *Disseminating Lacan*, Albany 1996, pp. 273-294.

8 Lacan, Jacques: Aggressivity in Psychoanalysis, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977, pp. 9-32.

9 Mitchell, Juliet/Rose, Jacqueline: *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, New York 1985, p. 52.

10 Ibid., p. 47, 50.

11 Ibid., p. 49.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

This fantasy, and its accompanying renunciation of *jouissance* plays, as we shall see, a crucial role in heterosexual rape.

SIMONE DE BEAUVOIR: GENDERING THE FLIGHT FROM VULNERABILITY

The route between Lacan's account of the adult sexed legacies of the infant's imaginary attempts to escape the trauma of vulnerability and Beauvoir's attention to the ways these sexed and gendered legacies are politicized in the oppressions of patriarchy lies in paying attention to the fact that, as the imaginary and its anxieties continue to live in the symbolic order, vulnerability continues to haunt the masculine fortress ego's assertion of wholeness and autonomy. Reading Lacan we learn that the fight from vulnerability is rooted in the very real facts of prolonged infant and child dependency and that it operates as a powerful force throughout our lives – a force that as pre-linguistic and unconscious is difficult if not impossible to argue away or control. Reading between Lacan and Beauvoir we learn that this originally unsexed trauma – all infants are fascinated by their image in the mirror and jubilantly identify with it becomes sexed and gendered in fantasies that express the desire to escape the lack that Merleau-Ponty teaches us is the mark of the human condition.

Lacan's analysis show us that social, cultural, and political gender norms follow the paths of the desire to be, rather than the demand to submit to, the Law of the Father. Beauvoir's *The Second Sex* describes the ways the pursuit of this desire impacts the lives of women. The stigmatized female Other will be oppressed and exploited. Her status as fully human will be questioned. Fantasies of masculine invulnerability and feminine dependency will become empirical realities through disciplines that mold the bodies of girls and women according to styles of feminine vulnerability and provide men with lessons in violence. The difference between the way she appears in the world, her way of walking, sitting, dressing, and his muscular approach to the world, assures him that, as long as he is a he and not a she, vulnerability is a sexed condition that he can escape. This is not to say that ideologies of femininity do not attend to the desire to flee vulnerability. Women were once infants. They too experienced the anxieties of vulnerability. Patriarchy will give women a way to deal with these anxieties by offering them the protection of invulnerable men. The mother-infant couple will become the adult heterosexual couple with the man occupying the position of the fantasized invulnerable, all-powerful mother and the woman that of the dependent infant. The degradation of women as children speaks to this truth of patriar-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chal heterosexuality and its normalization of the flight from vulnerability. It also reminds women that receiving protection is conditional. They must become and remain the object of man's desire and abide by the prescriptions/restrictions of the Father's Law as it masquerades as the Law of the Father.

Though Merleau-Ponty does not link the mirror stage dialectic to the ideology of invulnerable masculinity, his discussion of its effects is helpful in understanding the way it continues to support patriarchal structures. Merleau-Ponty describes the trauma of the mirror stage as a fixation, which survives in the adult as an instance of repression where the past survives as "a style of being [where] I relinquish my personal power of giving myself 'worlds' to the benefit of one of them [that] […] ends up being no more than a personal anxiety."[12] Seen in this way, the myths of masculinity and femininity are signs of a repression, an adherence to a "previous [infantile] present that cannot [will not?] commit to becoming past."[13] It is a style of being responsive to a particular anxiety – an "emotional essence detached from its empirical origins."[14] Thus the trauma of vulnerability, a trauma triggered by the absolute dependency of the infant, is detached from the situation of infancy to create styles of being, masculinity and femininity, in response to an anxiety that has lost its empirical justification. By describing this style of being as a flight, I follow Merleau-Ponty when he describes the attitude of flight as an expression/elaboration of a general form of life.[15]

As the child matures, some of the promises of its imaginary body are realized. The lived body becomes competent and coordinated. It can navigate the world effectively and more or less master the challenges it encounters. It becomes a habituated body, a body that possesses the internal necessity for an integrated existence.[16] As competently habituated, however, the lived body never completely fulfills the image's promise. It remains fluid, ambiguous, and undecidable, still ensnared in the vicissitudes of vulnerability. As an impossible promise, the imaginary body retains its seductive powers. Patriarchy genders the promise. Women are given the infant's route to fulfillment. They will be lured to transform the spontaneity of their lived bodies into quasi-object seductive images that will guarantee the love needed to protect them from their vulnerability. Men's flight from vulnerability takes a different, no less imaginary route. It relies on the infant's image of an invulnerable all powerful (m)other. Men's flight from vulnerability will invoke the image of this phantasmatic (m)other to posi-

12 Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, New York 2014, p. 85.

13 Ibid., p. 86.

14 Ibid., p. 186.

15 Ibid., p. 161.

16 Ibid., p. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion itself in her invulnerable space. The irony is inescapable. He has to steal her power to become a man. Everything depends on convincing those gendered as vulnerable that his imaginary power is real. Enter the role of violence.

No understanding of the legacies of the mirror stage is complete unless it attends to the role of aggression. Lacan's phrase *fortress ego* makes it clear that claims of autonomy and invulnerability are never secure. They must be defended. Vulnerability is inescapable. Heterosexual rape and the global epidemic of violence against women needs to be understood in this register, for it is patriarchy's way of transforming vulnerability from a shared human reality to a sexed condition that men can escape. Within the patriarchal frame the terms vulnerable and victim become interchangeable. The humanity of vulnerability is erased. Where the violence of the eighteen-month-old was the effect of its inability to distinguish itself from the other, patriarchal violence against women is used to maintain the sexed distinction between invulnerability and vulnerability. Here aggression is the effect of the refusal to see oneself in the other and to acknowledge the shared vulnerability of the human condition.

RAPE: THE VIOLENCE THAT LEGITIMATES THE PATRIARCHAL IMAGINARY

Rape and sexual assault are uniquely suited to affirm the gendered sexual difference of vulnerability. Seeing sexual aggression as an act, through which men make it clear that, though women are vulnerable, they are not, allows us to see what is sexual about sexual assault. Seen as a violence triggered by the flight from vulnerability we will not make the mistake of equating rape with other acts of violence. Nor will we be seduced into believing that the fantasy of invulnerability is self-sustaining. As an expression of the fortress ego it must be continuously re-asserted and defended. Without women gendered as vulnerable, "autonomous" men would have no way of enacting their fantasies of invulnerability. Feminine vulnerability is the (k)not around which patriarchal masculine identity is wound.

Of the many concrete cases that could be used to support this analysis of the role rape plays in the sexed ideologies of the flight from vulnerability, the genocidal rapes in the wars in the former Yugoslavia and in Rwanda that were intended in part to emasculate Muslim and Tutsi men by destroying their status as protectors of women, the rapes of the euphemistically-called "comfort women" during WW II, to bolster soldiers' image of themselves as invincible protectors of the nation, for instance, the 2013 Steubenville Ohio, USA rapes provide a

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dramatic example of the social function served by the idea of invulnerable men. They also reveal the price women and men pay for endorsing this ideology. What may be obscure in other rape cases is clear here: as a sexed assault on vulnerability, rape is a violent expression of vulnerability as a festering wound. It speaks to the ways this legacy of infancy, by stigmatizing the risks of being open to the other, repudiates the joys of the lived body's eroticism – for these joys are only offered to those who experience their vulnerability as the promise of living their lack as the desire to encounter (but not possess) the mystery of the other.

Big Red, the Steubenville football team, was renowned throughout the state. The winner of many football championships, it was admired throughout the town. Friday football games were the center of town social life. The defendants in the Steubenville case, Trent Mays, 17 and Malik Richmond, 16 were stars of the Big Red high school football team. The victim went to a different school. She was not part of the high school crowd. It is unclear whether or not this made her a mark. What is clear is that she was drunk and unconscious when the rape occurred. She only became aware of what happened through videos and remarks circulating on the web. The videos show the boys carrying and displaying her unconscious naked body. Michael Nodianos, a recent graduate of Big Red, used his cell phone to record himself saying, "You don't need any foreplay with a dead girl. She is so dead right now." His statements are heard against a background of laughter that goes on for twelve minutes. Mays sends a text message saying, "She was dead already and I needed sexual attention." Later Mays texts the girl, who he calls his friend, and asks her not to report what happened because it would end his football career. When Mays tells his coach, Reno Saccocia, about the night's events he is assured that it will be taken care of and that everything will be OK. The coach jokes about it. The prowess of the team is more important than one girl's rape. One commentator, reflecting on the pervasiveness of this attitude, sees the Steubenville case as evidence of a culture that sacrifices girls and women to protect boys and men. So much for men as protectors of women.

The idea that a man's sexual assaults should not be counted against him, that he should not be required to sacrifice his future for an attack on a woman is not unique to Mays, his coach or the people of Steubenville. The New York Times reported that when the University of Berkeley Provost Claude Steele was asked why he did not fire Mr. Choudhry, the Dean of the Law School, who sexually harassed his assistant Tyann Sorrell, the Provost explained that he decided against terminating the Dean because it "would ruin the Dean's career, that is,

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

destroy his future chances for a future appointment."[17] After the Stanford University student Brock Truner was found guilty of raping an unconscious woman, Judge Aaron Pensky, echoing this way of thinking, argued that a long prison term would severely impact Brock's future and sentenced him to six months jail time rather than the fourteen years recommended by the prosecutor.

This understanding of the Steubenville case was accompanied by others. Some saw it as indicative of a rape culture that sexualizes preteen and teen girls and endorses sexual conquest as a way to prove manhood. Others found it evidence for the fact that rape is treated like a sport. Without discounting these characterizations of the meaning of this rape, for me it is best understood as a symptom of the cult of feminine vulnerability and masculine invulnerability. The girl is unconsciousness. The boys see her as dead. What other body could be more femininely vulnerable than a dead woman's body? What other body could offer a boy such assurances of his invulnerable sexed status? What other body offers such protection from the risks of the erotic? As a performance of the masculine ethos of invulnerability this sexed assault on a "dead" woman's body also shows that the patriarchal assault on vulnerability is an attack on the eroticism of sexuality. In enacting the fantasy of their invulnerable imaginary bodies, the rapists abandon the *jouissance* of the lived body's passions. Mechanical ejaculation with a "dead" woman is a poor substitute for the fleshed intimacies of erotic sexuality.

THE LIVED BODY: CHECKING THE POWER OF THE FLIGHT FROM VULNERABILITY – PERHAPS

Four claims about the flight from vulnerability are circulating here: 1) that it is a legacy of mind-body dualism fueled by an infantile trauma; 2) that within the gender codes of patriarchy it is materialized in two modes of subjectivity: protected dependency and autonomous invulnerability; 3) that rape needs to be understood as a form of violence uniquely suited to enforce these gendered codes of vulnerability and invulnerability; and 4) that as a promised cure from the anxieties of vulnerability these modes of subjectivity alienate us from the joys and wonders of the life of the lived body. In supporting these claims with arguments and examples I do not, however, believe that arguments and examples alone can convince us to exchange representations that promise to save us from the anxie-

17 Fuller, Thomas: Berkeley's Provost Resigns Amid University's Turmoil, in *New York Times*, April 16, 2016, A13.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ties of vulnerability for those that validate the human promise of vulnerability. The role of affect can neither be ignored nor minimized. It must be mobilized. Arguments exposing the disastrous consequences of the flight from vulnerability need to call on the power of the affects of joy, wonder and *jouissance* to counter it.

Lacan, Beauvoir, and Merleau-Ponty show us that these affects are embedded in the lived body. They teach us that listening to the voices of this body can counter the pleasure of 'getting off' with a dead girl. Beauvoir's accounts of the erotic alerts us to one of this body's voices. Merleau-Ponty's discussions of philosophy as a radical reduction enacted through the body direct us to another. Speaking in different registers, these lived body voices speak the language of the flesh, where flesh designates the route through which we are led beyond the sedimented meanings of the world to the sources of these sedimentations, and where, as the encounter through which these sedimentations are uprooted, we become the questioning that creates new ways of being/becoming human.

Merleau-Ponty speaks of the flesh as an element of being, an incarnate principle that brings a style of being into existence.[18] Our bodies are modes of stylized being. They are not permanent objects but ways that our flesh speaks to the flesh of the other and the world.[19] They are stabilizations, ever open to destabilization, of what Merleau-Ponty calls the wild brute being world of silence that precedes and sustains expression - a world discovered through a philosophy of the radical reduction, where the incompleteness of this wild world as the mirror of our own incompleteness moves us to return to it continuously.[20]

This account of the radical reduction echoes Beauvoir's account of the original moment of intentionality. As described in *The Ethics of Ambiguity*, intentionality itself is ambiguous. It is a relationship to being of attachment that originates in a "wanting to disclose being" that takes delight in the foreignness and forbiddingness of the sky, the quiet water, the snowfield, that, evading all possibility of possession or domination, calls us to return to the joy of discovering the inexhaustible mysteries of the world. Importantly for the discussion here, Beauvoir ties this account of intentionality to the fact that we exist as lack, and that it is as lack that we can make ourselves present to the world and the world present to us.[21] Giving these dynamics of intentionality something Merleau-Ponty's radical reduction lacks, the joy evoked by the disclosure of being, Beauvoir gives us

18 Merleau-Ponty, Maurice: The Intertwining – The Chiasm, p. 139.

19 Merleau-Ponty, Maurice: Working Notes, p. 173.

20 Ibid., p. 168, 170, 177 f..

21 Beauvoir, Simone de: *The Ethics of Ambiguity,* New York 1948, p. 12.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an affect with which to confront the anxieties associated with the infantile trauma of vulnerability.

In *The Second Sex* the intentionality joy of disclosure is concretized in the erotic encounter that eschews all scripts of possession. Here too the affinity with Merleau-Ponty is striking. Reading Merleau-Ponty's accounts of wild being as that which precedes and sustains expression, I read *The Second Sex* account of the erotic as an eruption of this silenced world that interrupts the smooth functioning of patriarchy. Merleau-Ponty's receptivity of the flesh is lived in Beauvoir's account of the fleshed risks of the erotic, where the false privileges of stable gendered identities are surrendered for a carnal fever *jouissance*. Merleau-Ponty invites this comparison when he sees the body as arising from a polymorphism that situates us beyond the subject-object split and when he describes the male female relation as "the union of incompossibles, the being in transcendence", the irresistible fitting together "because each is the possible of the other."[22] By situating the erotic within the distortions it suffers through the structures of patriarchal subjectivity Beauvoir points to this union of incompossibles when she writes:

> "man is, like woman, a flesh, […] and she, like him, in the heart of carnal fever is consent, voluntary gift and activity; each of them lives the strange ambiguity of existence made body in his or her own way. […] [I]f both assumed [their ambiguity] with lucid modesty, as the correlate of authentic pride, they would […] live the erotic drama in harmony […] they would no longer be tempted to contend for false privileges."[23]

Describing what she calls the carnal fever of the erotic with the words strange, ambiguity and flesh, Beauvoir makes it clear that the drama of the erotic will never be adequately scripted. She reminds us that in learning to listen to the world of silence and attempting to give it voice we can neither possess nor exhaust it. She reminds us that as strange, the experience of the erotic is inexhaustible, and that as inexhaustible it invites our return. The hope of this invitation lies in its antidote to the temptation to wrap oneself in what Beauvoir calls the false privileges of patriarchal subjectivity, for the curtain to the drama of the erotic and its inexpressible wild being is only opened to those who expose themselves to the risks of carnal fever vulnerability.[24] Though Merleau-Ponty's invo-

22 Merleau-Ponty, Maurice: Working Notes, p. 207, 228.

23 Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, New York 2009, p. 763.

24 For an extended discussion of the erotic in *The Second Sex* see Bergoffen, Debra: *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities,* Albany 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cation of the reduction may seem to limit the accessibility to wild being to the few who engage in the philosophy of the reduction, Beauvoir's account of the erotic embeds the epoché in our lived bodies. The access to wild being is available to all. Much depends, however, on whether the reduction effected by the passions of the erotic is taken as a critique of the disasters of the denigration of vulnerability or dismissed as a marginal event of private life.

Neither Beauvoir nor I are naïve enough to believe that the erotic voice of the lived body's wild being can, by itself, ground the flight from vulnerability. It will have to be challenged on many levels – political, economic, social, and cultural. It will also have to be monitored for its ability to take up different forms and justifications. I turn to Merleau-Ponty's idea of wild being, and Beauvoir's allusions to the erotic, not as a cure-all, but for the ways that they speak of the experience of vulnerability through a mode of desire that sees our existence-as-lack as a gift rather than as a liability. Taking up the challenge to the flight from vulnerability in this way, I join the psychoanalytic understanding of the limits of reason to the phenomenological commitment to the power of reflection. I see the desire of the lived body's wild eroticism as clearing the ground for a reflection that, by lifting the repression of the infantile trauma that refuses to become past, opens a path towards a future where we have learned to live our vulnerabilities well.

Whether the feminist critique of gender norms opens a path to this future remains undecided. Much depends on how demands for equality are framed. Will they speak in terms of a world where finitude and vulnerability are valued as indexes of our embodied intersubjectivity or will they perpetuate the fantasy of the fortress ego invulnerable subject? If the drive to become men's equal devolves into a drive to become like men, if it is politicized as a demand to extend the false privileges attached to those now gendered as male to both women and men, then revised gender norms will change little. We will continue to pay the price for being ruled by an infantile trauma. Undoing the legacy of this trauma will require something more radical than tinkering with current gender categories. The very concept of stable gendered identities needs to be critiqued. So long as gender is constructed along definitive binary lines, thereby recalling the binary of the (m)other-infant precarious relationship, vulnerability will be equated with the trauma of helplessness. From this perspective, the deconstruction of gender enacted by those who refuse to be identified with any gender, by those who identify as trans-gender and by those who speak of themselves as bi-sexual, creates a unique opportunity to re-imagine the category of gender. These challenges to fixed gender identities align gender with the realities of ambiguity. They are a dramatic way of signifying the fluidity of the intertwining of consciousness and

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bodied existence that defines us as subjects. Other expressions of this truth are possible. However differently the expressions of this truth may be lived they will share this: the vulnerability of embodiment will be validated as an essential moment in the ongoing process of the becoming of the ambiguous subject rather than as a stigma to be fled.

BIBLIOGRAPHY

Beauvoir, Simone de: *The Ethics of Ambiguity*, New York 1948.

Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, New York 2009.

Bergoffen, Debra: *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany 1997.

Bergoffen, Debra: Queering the Phallus, in: David Pettigrew/François Raffoul (Ed.), *Disseminating Lacan*, Albany 1996, pp. 273-294.

Campbell, Kirsten: *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*, New York/London 2004.

Copjec, Joan: *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge 1994.

Fuller, Thomas: Berkeley's Provost Resigns Amid University's Turmoil, in: *The New York Times*, April 16, 2016, A13.

Lacan, Jacques: The Mirror Stage as Formative of the Function of the I, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977, pp. 1-8.

Lacan, Jacques: Aggressivity in Psychoanalysis, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977, pp. 9-32.

Lacan, Jacques: On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977*,* pp. 198-249.

Lacan, Jacques: The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconsciousness, in: Jacques Lacan, *Écrits: A Selection,* New York 1977*,* pp. 223-360.

Mitchell, Juliet/Rose, Jacqueline: *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, New York 1985.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, New York 2014.

Merleau-Ponty, Maurice: Man and Adversity, in: Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston 1968, pp. 225-246.

Merleau-Ponty, Maurice: The Intertwining – The Chiasm, in: Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston 1968, pp. 156-164.

Merleau-Ponty, Maurice: Working Notes, in: Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston 1968, pp. 165-276.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sexual Violence: Framing the Concepts of Victim and Vulnerability

ROBIN MAY SCHOTT

INTRODUCTION

Despite the continuing global epidemic of sexual violence in the lives of women and girls, and in the lives of many boys and men as well, sexual violence is much *less* part of a contemporary feminist theoretical agenda than it was forty years ago. Attention to sexual violence has made inroads in public media debates, for example with the accusations of rape against Julian Assange of Wikileaks, and the debates over Dominique Strauss-Kahn's affairs.[1] The 2012 brutal rape and murder in a bus in Delhi of Jyoti Singh, a 23 year old medical student who was returning home from a movie at eight o'clock in the evening with a male friend, brought both national and international outcries. In international bodies of governance, there has also been growing attention to issues of sexual violence in conflict. Security Council Resolution 1325 adopted on October 31, 2000 marks a revolutionary transformation of rhetoric that is the result of relentless labor by the NGO's responsible for the groundwork. It is remarkable to imagine the men of the Security Council taking into their mouths the language underscoring the importance of mainstreaming a gender perspective and the importance of the representation, participation, and protection of women from rape and other forms of sexual abuse (Res. 1325 from 2000); language noting women's empowerment in peacemaking processes (Res.1889 from 2009); and language

1 Alcoff, Linda Martín: Then and Now, in: *Journal of Speculative Philosophy* 26 (2012), pp. 268-278, here p. 271, 273.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reaffirming the need to end impunity and implement a policy of zero tolerance of sexual exploitation and abuse (Res.1820 from 2008).[2]

Forty years ago, with the emergence of second-wave feminism in the 1970's, sexual violence *was* an important part of feminist theorizing, as feminists began to define rape as a cultural and political problem rather than as individual pathology.[3] As Alcoff has noted, feminists began collecting data, publishing first-person accounts, and debating discursive and legal options. Today, however, there has been a change of intellectual climate. There are indeed some feminist philosophers who do important work on sexual violence. In relation to war-time violence, Claudia Card (who died in September 2015) has argued that sexual violence should be included as a central feature in analyses of genocide. Inspired by Orlando Patterson's work on slavery, Card argues that there is a distinctive ethical harm in genocide. Genocide aims not only at the physical death of a group, but it aims to strip victims of the ability to participate in social activities that are central to their lives and cultures. To the extent that sexual violence in war-time undermines social vitality – by disrupting family and community (such as being alienated from one's family by rape) – it creates social death. Although many forms of violence contribute to social death, genocidal sexual violence is a burden that falls heavily on women.[4] Margaret Urban Walker has noted that sexual violence in war is one of the many harms committed in war and genocide which are *gender-skewed* – where destruction of home-sites, forced displacement, and removal to refugee areas may disproportionately affect women – and are *gender-multiplied* – where social and symbolic facts multiply the original harm done to victims.[5] Other feminist philosophers addressing sexual violence in wartime as well as in peace time include Linda Martín Alcoff, Ann Cahill, and Debra Bergoffen.

However, some of the earlier controversies in feminist theories of sexual violence have produced ambivalences that mark contemporary debates. With the

2 Kuehnast, Kathleen/Jonge Oudraat, Chantal de/Hernes, Helga (Ed.): *Women and War. Power and Protection in the 21st Century*, Washington, D.C. 2011, p. 131-155. Resolutions 1325, 1889, 1820, and 1888 are included as Appendices.

3 Alcoff: Then and Now, p. 271.

4 Card, Claudia: Genocide and Social Death, in: Robin May Schott (Ed.), *Feminist Philosophy and the Problem of Evil*, Bloomington/Indianapolis 2007, pp. 71-86, here p. 83.

5 Walker, Margaret Urban: Gender and Violence in Focus: A Background for Gender Justice in Reparations, in: Ruth Rubio-Marin (Ed.), *The Gender of Reparations: Unsettling Sexual Hierarchies while Redressing Human Rights Violations*, Cambridge 2009, pp. 18-62, here p. 49-52.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tough lessons learned from early feminist theoretical work on sexual violence, which stripped sexual violence of its social and historical context and viewed it as a cross-cultural, race-less, universal feature of patriarchy, and with the ongoing importance of attending to intersectionality with regard to whatever topic we address, sexual violence has receded from center stage in contemporary feminist philosophy. Alcoff notes, "The effort to render work on rape more philosophically sophisticated has so far had a deflationary set of effects. This is perhaps a symptom of the general cultural uncertainty about the nature and scope of the problem."[6]

But the concepts and language available for naming and explaining the practices and experiences of sexual violence *are* important. Discourses can play a role in erasing, justifying, trivializing, rationalizing, and covering-up rape, or they can provide grounds for garnering theoretical, legislative, and judicial attention. Here I focus on two key concepts that operate in this field of debate: the concept of the victim and the concept of vulnerability. In the debates surrounding these terms, one can detect a movement of negation, in which discourses developed to address harm and injury fall short of the goals of protecting those who have suffered from such harms, and in some cases undermine the very grounds for respect and recognition. How can one understand this dilemma that the very concepts deployed to acknowledge harms can lead instead to dismissal, denigration, or disgrace?

I suggest that there are three dynamics that are at play in this movement of negation: 1) from social ontology, the tension in the relation between particular groups and the whole may contribute to such a dynamic; 2) from theories of subjectivity, the tension between suffering and dominant conceptions of agency play a contributing role; 3) from a biopolitical perspective, the political order's mechanisms of self-protection may be in tension with the protection of dependent groups. Here I review the fate of the victim concept in Anglo-American anti-rape debates and the recent turn to vulnerability in ethical and political discussions; and I consider what one can learn from these pitfalls about how to frame the concepts of victim and vulnerability.

'VICTIM' CONTROVERSIES IN FEMINIST ANTI-RAPE DISCOURSES

Contemporary Anglo-American feminists may disagree about many things – as in controversies between positions distinguished as radical, liberal, socialist, or poststructuralist – but they largely agree that the concept of victim is 'pathetic',

6 Alcoff: Then and Now, p. 274.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

'essentialized', 'reified as pure object';[7] that it serves to 're-objectify the female body';[8] that it makes abuse appear as an 'apolitical' mental health issue rather than a social problem.[9] It seems that Germaine Greer was right when she commented, "Talking about victims these days is so un-PC."[10] Some contemporary feminist authors argue for the need to 'reconceptualize and reappropriate' the word *victimization* and its meaning,[11] to challenge the 'disjunction between victims and survivors',[12] to understand rape in terms of 'embodied intersubjectivity'.[13] But their intervention is a response to the perceived fact that the depoliticized, essentialized, reified, pathetic victim is a category of common currency amongst feminists.

What is less clear, however, is *which* feminists identify with the version of the category of victim that is so roundly criticized. Instead, it appears that 'victim' serves as the negative pole against which feminists define themselves, a category that can be richly filled with the fruits of feminist critiques of reification, objectification, and depoliticization. 'Victim' becomes the category through which the contestation over feminist politics can be worked out. Is feminist politics oriented towards the "practice of sex differentiation" that is implicated in

7 Alcoff, Linda Martín/Gray, Laura: Survivor Discourse: Transgression or Recuperation, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 18 (1993), pp. 260-290, here p. 272. My discussion in this section is drawn from my article: 'Not Just Victims…But': Toward a Critical Theory of the Victim, in: Heather Widdows/Herjeet Marway (Ed.), *Women and Violence: The Agency of Victims and Perpetrators*, Houndmills, Basingstoke 2015, pp. 178-194.

8 Lamb, Sharon: Constructing the Victim: Popular Images and Lasting Labels, in: Sharon Lamb (Ed.), *New Versions of Victims. Feminists Struggle with the Concept*, New York/London 1999, pp. 108-138, here p. 113.

9 Ibid., p. 131.

10 Atmore, Chris: Victims, Backlash and Radical Feminist Theory, in: Sharon Lamb (Ed.), *New Versions of Victims. Feminists Struggle with the Concept*, New York/London 1999, pp. 183-211, here p. 204.

11 Mardorossian, Carine: Toward a New Feminist Theory of Rape, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 27/3 (2002), pp. 743-775, here p. 771.

12 Nissim-Sabat, Marilyn: *Neither Victim Nor Survivor: Thinking Toward a New Humanity*, Lanham, MD 2009, p. 164.

13 Cahill, Ann J.: Sexual Violence and Objectification, in: Renée J. Heberle/Victoria Grace (Ed.), *Theorizing Sexual Violence*, New York 2009, pp. 14-30, here p. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sexual violence?[14] Or is feminist politics oriented towards the practice of freedom? And if the latter, should women as well as other socially marked groups be wary of a discourse of victimization that "discursively entrenches the injury-identity connection it denounces", as Wendy Brown argues?[15]

Although it is common wisdom that feminism emerged in the 1960's in the U.S. in part from anger at male leftists' attitude that the only position for women in the left was 'on her back', the connections to leftist politics cuts more deeply. Violence in the 1960's was conceived by civil rights protesters, black nationalists, and antiwar protesters as part of a "political universe or order" that denoted a "plurality of system or practices."[16] The war in Vietnam, racism and resistance to desegregation in the South, urban crime, and capitalism, with its endemic problems of unemployment and poverty were all understood as systems of violence. The insight that violence is part of the social order with a multitude of manifestations remained important for the emergence of feminism. It was not so much a question of *whether* violence would occur, but *how* it would occur and impact the body or subjectivity.[17]

Radical feminists embraced this view that violence and alienation are endemic to society, and it was reflected in their position on rape. The New York Radical Feminists (NYRF) treated rape as a means of analyzing oppression.[18] Their goal was not just the elimination of rape, but the elimination of oppression more generally which could only be achieved by a revolutionary transformation of society. They viewed the egregiousness of rape not primarily as an attack on female sexuality, but as an instance of violence and oppression. Haag notes, "Because many of these feminists reasoned that female subjectivity de facto entailed alienation and reification – both identified as forms of violence – they viewed rape as in some respects a *redundant* assault on the body…"[19] A 1968 NYRF caucus at New York University Law School argued for treating rape as an assault "like any other crime […] From any rational perspective, rape is not the worst thing that can happen to a woman."[20] In this respect, their position was not

14 Haag, Pamela: 'Putting Your Body on the Line'. The Question of Violence, Victims, and the Legacies of Second-Wave Feminism, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 8/2 (1996), pp. 23-67, here p. 62.

15 Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995, p. 21.

16 Haag: 'Putting Your Body on the Line', p. 25.

17 Ibid., p. 25 f.

18 Ibid., p. 37.

19 Ibid., p. 44.

20 Ibid., p. 40.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so far from the position that Foucault was later to defend amidst feminist controversy, that with respect to rape "when one punishes rape one should be punishing physical violence and nothing but that […] there is no difference, in principle, between sticking one's fist into someone's face or one's penis into their sex."[21]

Controversy about the term 'victim' in feminist discourse emerged not in relation to debates about sexual violence as an *example* of generalized social violence, or even as a *metaphor* for such generalized violence, but as an act of violence that was *unique*. Susan Brownmiller, in *Against our Will*, which became a landmark for second-wave feminism, defined rape as "[a] sexual invasion of the body by force, an incursion into the private, personal inner space without consent – in short, an internal assault […] [which] constitutes a deliberate violation of emotional, physical and rational integrity[.]"[22] She describes the unique dimensions of rape as a taking of sex that is "both a blow to the body and a blow to the mind."[23] Other writers concurred with this view of the "special wrongness"[24] of rape that was linked to the idea that a woman's sex organs are closer to the center of her identity than other parts of the body. It was this notion that rape was a form of violence that attacks and potentially destroys women's subjectivity as no other form of violence does that lies behind this notion of the uniqueness of rape.

The focus on the 'unique' role of sexual violence in violating women's subjectivity contributed to a proliferation of feminist debates about rape, sexual assault, and incest in relation to patriarchal violence. Feminists struggled with the question whether this proliferation of victim or survivor discourse in TV talk shows, radio, popular books, and magazines had a "subversive effect on patriarchal violence", or whether it became "recuperated and coopted" by the very

21 Foucault, Michel: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, Lawrence D. Kritzman (Ed.), New York/London 1990, p. 200. Cahill notes that although Foucault's position was remarkably similar to current feminist wisdom, feminists responded very negatively to his claims. "Whereas feminist thinkers were seeking to purge rape of its sexual content in order to render moot the legal question of victim [i.e., female] culpability, Foucault viewed the desexualization of rape as a liberating blow against the disciplining discourse that constructed sexuality as a means of social and political power." (Cahill, Ann J.: *Rethinking Rape*, Ithaca 2001, p. 144).

22 Brownmiller, Susan: *Against our Will: Men, Women, and Rape*, New York 1975/ 1982, p. 422.

23 Ibid., p. 423 f.

24 Haag: 'Putting Your Body on the Line', p. 52.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

forces which feminists seemingly opposed. In this context, the concept of victim in feminist discourse became a central site of contention.[25]

From a poststructuralist direction, Sharon Marcus' work directly challenged the anti-rape discourse that led to an identity politics invested in women's violability. She criticized Brownmiller's claims that women are inherently rapable, that rape is death, that female sexuality is an inner space which is invaded and violated by rape and that "the entire female body comes to be symbolized by the vagina." Marcus argued against this approach that entails "a complete identification of a vulnerable, sexualized body with the self" and which excludes "women's will, agency, and capacity for violence." Instead, rape should be understood as part of a "rape script", a "grammar of violence", and she defines rape as "a sexualized and gendered attack which imposes sexual difference along the lines of violence." 'Victim' is a momentary role carried out by an actress, rather than referring to victim as a pre-constituted identity.[26]

Tracing the genealogy of the concept of victim in feminist debates shows the emergence of the concept when the discourse shifted from a critique of social and systematic violence to a critique of sexual violence considered unique in destroying female subjectivity. In this sense, the concept of victim became closely associated with the notion of female vulnerability. Brown treated the concept of victim as the anchor for a misguided feminist identity politics in which women became invested in their own wounded identities and in an "eternal repetition of […] pain" rather than as participating in democratic "collective political invention" that reopens "a desire for futurity".[27] Marcus treated the victim as anchored in vulnerability – to be contrasted with empowerment and agency. Both positions operate with the oppositions between vulnerability vs. power and pain vs. freedom that are echoed in the contemporary effort to avoid victim language in favor of discourses of empowerment, survivors, and resilient subjects (e.g., in disaster relief, in the military, in international security).

25 Alcoff/Gray: Survivor Discourse, p. 260. Alcoff and Gray themselves insist on using the term survivor rather than victim, as survivors are victims who are empowered 'to act constructively on their own behalf' and as the term victim has become caught up in the psychiatric establishment's arguments about 'victim personality'. (Ibid., p. 261). But in this way they reiterate the view that the concept of victim is identified with powerlessness and psychiatric disorder.

26 Marcus, Sharon: Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention, in: Judith Butler/Joan W. Scott (Ed.), *Feminists Theorize the Political*, New York 1992, pp. 385-403, here p. 387-398.

27 Brown: *States of Injury*, p. 75.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

This review of the genealogy of the concept of victim in feminist anti-rape debates indicates that it became highly contested when violence no longer became situated in broad social structures in which all groups and individuals would be effected – such as within capitalism or militarism – but when it became associated with a specific group, the group of women, with the claim of the uniqueness of the violation of female sexuality and subjectivity. The concept of the victim, however, could have brought forth another trajectory of debate. One might have argued that in catching site of rape as an act of violence against women, the victim concept could provide ammunition for fighting other forms of violence and oppression. It could become a maneuver to bridge differences, to highlight solidarity with those who (potentially) suffer from this form of violence, and with those who suffer from other forms of violence. Victims of sexual violence share with victims of hurricanes and earthquakes whose housing collapses because of substandard buildings, whose populations are infected with HIV by UN soldiers who are brought in to aid in catastrophe, the fact that harm is produced by specific human actions and events. The concept of victim could be mobilized to produce solidarity, just as current discussions of vulnerability and precariousness are so mobilized. It could highlight the role of sharing in potential or actual harms, in developing empathetic understanding, common political analysis, and intersecting political projects. In other words, there is a great deal of ethical and political potential in a concept that calls attention to the suffering of harms.

That the concept of victim generally has not been so mobilized, but has rather been consigned to a place of disuse – conjuring images of abandoned trains and buses covered in graffiti and permanently parked, unless there is some unavoidable reason to bring them back into circulation – calls for diagnosis. My suggestion is that one aspect of this marginalizing of the victim concept can be located in the problems of the claims for uniqueness, and what this could imply about the relation between female subjectivity and humanness. Some feminist theorists imply that any claim about how rape assaults female subjectivity constitutes an assault on the claim that women can be fully human subjects with will, agency, political participation, and futurity. But rather than denying that rape assaults embodied subjectivity, one should attend to how the massive problems of male rape in prisons, the military, and during wartime[28] also constitute an assault on male embodied subjectivity. Even if one made claims on behalf of some particular bodies (such as the claim about rape of women and women's rapability),

28 For a discussion male rape, see Sivakumaran, Sandash: Sexual Violence Against Men in Armed Conflict, in: *European Journal of International Law* 18/2 (2007), pp. 253-276.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

one does not challenge their share in the universal. In theoretical terms, this paradox is formulated in terms of the relation between universal and particular, and the question whether universals can be gender-neutral. Linda Zerilli notes that the universal is always attached "to some particular body which cannot be fully divested of its particularity", hence can never be "sexually indifferent". And yet the claims "to sexual difference cannot be made in the absence of a universal reference". Hence, there is always the "ineradicable presence both of the particular in the universal and of the universal in the particular."[29]

Moreover, the charge that taking rape as a central issue for feminist and political theorizing implies women's eternal vulnerability, as opposed to agency or political choice, posits a false polarity between this active side of agency and vulnerability, receptivity, and suffering that is firmly embedded in philosophical traditions. Below I will return to this discussion with reference to Soren Reader's claims for patiency and Diana T. Meyers' claims for interactivity. Nor does the victim concept undermine political subjectivity, as Brown's intervention suggests. There is no reason that the recognition of one's own harms forecloses recognition of injuries of other peoples, other situations; no reason to posit that such an interest posits a fixity or rigidity of position in political debate and exchanges that is closed to dialogue and development; no reason to claim that it becomes a one-issue politics that distorts politics as a whole. But the vituperative intensity of feminist exchanges has ignited a movement away from the victim concept and towards vulnerability, which seems potentially more firmly anchored in shared humanness.

THE TURN TO VULNERABILITY

In recent years one can witness both in public documents and in academic debates a growing interest in vulnerability. The *Human Development Report 2014* published by UNDP is titled, "Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience." It defines human vulnerability in terms of a person, community, or country being at "high risk of future deterioration in circumstances and achievement."[30] The Report acknowledges that the poor are in-

29 Zerilli, Linda: This Universalism Which is Not One, in: *Diacritics* 28/2 (1998), pp. 3-20, here p. 16.

30 United Nations Development Program: *Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, New York 2014, p. 15-20.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herently vulnerable because they lack adequate material assets, tend to have poor education and health, and because their access to justice systems is constrained. And it highlights the intensifying risks associated with climate instability and environmental changes, financial instability, regional pandemics, armed conflicts, and failures to enforce international norms, leading to growing vulnerability across borders. *Resilient America*, a focus program of the National Academy of Sciences, highlights the challenges to science and technology related to society's vulnerability to disaster. It also has published a report on the vulnerability of electric power delivery system in the U.S., as the power grid spans hundreds of miles and many key facilities are unguarded, leaving the system vulnerable to terrorist attack.[31]

Vulnerability, derived from the Latin word *vulnus* meaning wound, has gained growing attention in academic research as well. Vulnerability debates congregate in areas of dependency, care ethics, social ontology, as well as about bioethics and research ethics. Positions are defined in terms of those who view vulnerability as a universal category, a broad condition of human existence (e.g., Judith Butler, Martha Fineman, Bryan Turner, Debra Bergoffen) – referring to the inherent vulnerability of corporality and dependency,[32] and those who treat vulnerability in terms of contextual factors, implying that certain individuals or groups are particularly vulnerable.

Butler argues that vulnerability is a universal condition with both ethical and political potential for developing collective solidarity, and a resource to oppose violence.[33] For example, she writes of grief as returning us "to a sense of human vulnerability, to our collective responsibility for the physical lives of others […] To foreclose that vulnerability, to banish it, to make ourselves secure at the expense of every other human consideration is to eradicate one of the most important resources from which we must take our bearings and find our way."[34] And she argues for a social ontology of the body, which acknowledges that one is al-

31 Disaster Resilience in America; Launching a National Conversation, http://nas-sites.org/resilience/nas-reports/ accessed March 24, 2014.

32 Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan: Introduction. What is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory?, in: Mackenzie/Rogers/Dodds, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford 2014, pp. 1-29, here p. 8.

33 Butler, Judith: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London/New York 2004, p. xix.

34 Ibid., p. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ways "given over to others, to norms, to social and political organizations."[35] She calls this condition of exposure "precariousness", which she considers to be a generalized condition, "the condition of being conditioned".[36] Precariousness points to the way in which life is injurable. It underscores the finitude of life, the fact that "one's life is always in some sense in the hands of the other." With this notion, she argues that exposure and dependency constitute "obligations toward others, most of whom we cannot name and do not know." In this she follows Levinas' view that alterity interrupts the obligations 'we' have.[37] Butler takes the precariousness of life as a point of departure to argue that there is no life that transcends injurability or mortality. However, to acknowledge that there are structural differences regarding vulnerability, she also introduces the notion of "precarity". Precarity in Butler's analytic vocabulary is a political notion, which refers to the differential allocation of this generalized and shared condition of precariousness: "Precarity designates that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support and become differentially exposed to injury, violence and death."[38] And she suggests that precarity is a promising site for coalition politics on the Left that can be the basis of an alliance in opposition to state violence.

In turning to the language of vulnerability and precariousness, Butler seeks to contribute to an ethics based on suffering that is not anchored in the concept of the victim. Enmeshed in contemporary controversies over the critique of the state of Israel, and claims that Jewish critics of the state are self-hating Jews, she writes, "we have now reached a position in which Jews cannot legitimately be understood always and only as presumptive victims." "'Victim' is a quickly transposable term: it can shift from minute to minute, from the Jew killed by suicide bombers on a bus to the Palestinian child killed by Israeli gunfire."[39] Her criticism against an affective and political investment in victim identity, echoing the position of Brown, is directed against the specific rhetorical and political uses and monopolization of the victim concept in the context of Israeli politics. She does not make the case that one who suffers from violence becomes more invested in being a victim of specific harm than in sharing the condition of vul-

35 Butler, Judith: *Frames of War: When is Life Grievable?* London/New York 2009, p. 2-3.

36 Ibid., p. 23.

37 Ibid., p. 14.

38 Ibid., p. 25

39 Butler, Judith: No, It's Not Anti-Semitic, in: *London Review of Books* 25/16, August 21, 2003, http://www.lrb.co.uk/v25/n16/judith-butler/no-its-not-anti-semitic accessed June 30, 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nerability. As Ann Murphy notes, investment in one's vulnerability can also lead to violence: "A sense of one's own dispossession, availability to others, and vulnerability may incite violence just as readily as it does empathy, care, or tolerance […] from the perspective of ethics, there is no normative or prescriptive force to be mined from these experiences."[40] Alternatively, vulnerability may not be enough of an investment to motivate political critique. Based on the genealogy of the discourse of vulnerability in disaster studies, Brad Evans and Julian Reid argue that vulnerability to threat, injury, or loss has become widely valorized as a positive dimension by neoliberal advocates as well as radical liberal thinkers. Continuously exposing human life to dangers to which one must learn to adapt has become the mantra of the discourse of resilience. In their view, the current turn to vulnerability by both policy makers and what they call ideologues implies an abandonment of the political goals of resistance and changing the world for human ends. Hence, they argue that the ontology of vulnerability as exemplified by Butler leads to a nihilistic view which is "politically catastrophic".[41]

But whether or not one accepts an ontological approach to vulnerability, it is not adequate to address the specific issues of dependency, disability, or confinement that come into play in bioethics or in state regulations of specific populations. Hence there is considerable work analyzing vulnerability in terms of contextual factors, and developing and refining taxonomies of vulnerability. This taxonomy includes the distinction between three different sources of vulnerability (inherent, situational, and pathogenic) and different states (dispositional and occurrent).[42] Kenneth Kipnis develops a bioethical taxonomy of sources of vulnerability relevant to the context of human research: cognitive (whether an individual lacks the capacity to deliberate and decide), juridic (whether an individual is subordinate to the legal authority of others), deferential (whether an individual has a readiness to accede to the perceived desires of certain others), medical (whether an individual is in a medically exigent state), allocational (whether an

40 Murphy, Ann V.: 'Reality Check': Rethinking the Ethics of Vulnerability, in: R.J. Heberle/V. Grace (Ed.), *Theorizing Sexual Violence*, New York/London 2009, pp. 55-71, here p. 56.

41 Evans, Brad/Reid, Julian: Dangerously Exposed: The Life and Death of the Resilient Subject, in: *Resilience. International Policies, Practices, Discourses* 1 (2013), pp. 83-98, here p. 97. See my critique of Evans and Reid in Schott, Robin May: Resilience, Normativity, and Vulnerability, in: *Resilience: International Policies, Practices, Discourses* 1 (2013), pp. 210-218.

42 Mackenzie/Rogers/Dodds: *Vulnerability*, p. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

individual is lacking in social goods), infrastructural (whether and individual lacks access to social, economic, organizational, and political resources).[43]

Although a contextual approach to vulnerability has as its goal the protection of specific individuals or populations, it defines a minority population in relation to a majority population in terms which are not neutral, but are embedded in ethical and legal hierarchies about worthy and unworthy lives. The historical events that brought about explosive growth in biomedical debates can be traced to the eugenics movements and the crimes of medical torture tried at the Nazi Doctors' Trial in Nuremburg. Yet more recent medical experiments have continued these earlier biopolitical strategies – as with the Tuskegee Syphilis Experiment in the U.S. (1932-72), the administering of untested AIDS treatment to orphans in Bucharest, Rumania (1990), and the use of experimental drugs for participants in Desert Shield (U.S. operation in Iraq). The 1979 Belmont Report in the U.S. aimed to establish a code of research ethics which would protect vulnerable populations. But in its categorical distinction between vulnerables and non-vulnerables, the Belmont Report posits an opposition between self-determination and vulnerability. In this approach, human personhood, including how one understands the structure of the self-to-self relation and the self-to-other, is analyzed as different in *kind* amongst non-vulnerables and vulnerables, rather than as differences in *degree*.

Intent on rejecting an investment in victim identity, the turn away from the concept of the victim has contributed to a burgeoning interest in human (as well as animal) vulnerability. But ontological approaches to vulnerability do not solve the problem of whether individuals or groups are too much, or too little, invested in harm and suffering to fuel normative and political projects. And contextual approaches to vulnerability reinstall hierarchies of worthy and unworthy lives in spite of their mission to protect. Again one faces the question of how the very concepts introduced to address fragility and harm carve out a conceptual approach that repeats the distinctions between lives worth living and lives not worth living–the very distinction that it seeks to undermine.

As suggested earlier, I want to propose three possible candidates for explaining this movement of self-undermining of these concepts. The first axis of this dynamic of negativity occurs in relation to the part in relation to the whole, the minority in relation to the majority, or the particular in relation to the universal.

43 Kipnis, Kenneth: Vulnerability in Research Subjects: A Bioethical Taxonomy, in: National Bioethics Advisory Commission [NBAC], *Ethical and Policy Issues in Research Involving Human Participants, Volume II: Commissioned Papers*, Rockville, MD 2001: G1-G13. http://www.aapcho.org/wp/wp-content/uploads/2012/02/Kipnis-VulnerabilityinResearchSubjects.pdf accessed July 1, 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Here one can ask whether the part/minority/particular is an exemplification of qualities that characterize the whole, an exception to it, or an excluded outside which is the condition for the whole/majority/universal? In the genealogy of the victim in feminist anti-rape debates, the turn away from the victim was in response to the claim of the uniqueness, the exceptional features of rape. Instead of arguing that rape exemplifies qualities of embodied subjectivity that characterize the human,[44] many feminist theorists viewed it as a problematic exceptionalism for feminist politics. In vulnerability debates, there is a robust defense of the claim that vulnerable individuals or populations manifest basic human features. Jackie Scully suggests that

> "what have been thought of as special vulnerabilities, such as the vulnerability of disability, can always be seen as particular manifestations of a broad ontological vulnerability to do with being human…The reason that this shift in perspective is important is that if we perceive what I called earlier the special vulnerabilities of disabled people as exceptional – that is, as an additional set of vulnerabilities on top of the standard vulnerabilities of normative human life – they… become anomalies that fall outside the accepted framework of everyday life."[45]

Only through viewing context-dependent vulnerabilities as exemplifications of basic human features can one avoid the normative distinction between normal and abnormal, in which vulnerabilities provide the measure against which normality and autonomy are understood.

The second dynamic in the motor of this self-undermining of the concepts of harm is located in the *characteristics* by which particular minority groups are circumscribed: the features of suffering, passivity, what Soran Reader has called "patiency". As Reader argued, theories of personhood generally overlook non-agential features. But personhood is not adequately understood strictly in terms of action, capability, choice and independence, as these very features also presuppose incapability, necessity, and dependency for their realization.[46] Actions involve having beings which the action affects, "patients", in Reader's words. Capabilities presuppose passive features – if one is able to do one thing, then one

44 Debra Bergoffen argues this in Bergoffen, Debra: February 22, 2001. Toward a Politics of the Vulnerable Body, in: Robin May Schott (Ed.), *Feminist Philosophy and the Problem of Evil*, Bloomington 2007, pp. 121-139, here p. 123.

45 Scully, Jackie Leach: Disability and Vulnerability: On Bodies, Dependence, and Power, in: Mackenzie/Rogers/Dodds (Ed.), *Vulnerability*, pp. 204-221, here p. 218, 206.

46 Reader, Soran: The Other Side of Agency, in: *Philosophy* 82 (2007), pp. 579-604, here p. 579.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

is unable to do another, because surely one is not able to do everything. Hence it is surprising, Reader notes, that while within the field of epistemology one has been able to appreciate the role of receptivity as interdependent with spontaneity in knowledge, the same recognition for receptivity and suffering has not been acknowledged in metaphysics, ethics, or politics. As long as the concepts of persons resist non-agential features such as patiency, incapability, necessity, and dependence, vulnerability will be allocated to others who will be distinguished from those bearing full markers of agency.

Yet in calling on patiency to highlight features of agency that are undervalued in philosophical approaches, Diana T. Meyers argues that Reader falls into the trap of maintaining the active/passive contrast regarding selfhood, a dualism that Harry Frankfurt insisted forty years ago should be discarded.[47] What Reader refers to as patiency, under the category of passivity, should more properly be called interactivity, as it refers to an agent's receptivity and responsiveness in relation to external and internal factors, including enculturation, social interaction, and embodied skills. In doing so, Reader not only wrongly names these dimensions of subjectivity, but in aligning them with suffering, Reader undermines the possibility of recognizing the harms to victims. For if all receptivity is understood under the category of suffering, one loses the possibility to critique and protest distinctive forms of violence and suffering. Moreover, Meyers argues, in adulating passivity as a dimension of agency, Reader reiterates the false stereotypes that proliferate about victims as passive.[48] Instead of further humiliating and marginalizing victims, one should promulgate a conception of victimhood that gives them standing both as victims and as agents with a claim to respect.[49] Here it is evident again that attempts to articulate qualities of suffering and harm become caught in the quagmire in which the proliferation of demeaning stereotypes and disrespect for victims undermines attempts to mark a conceptual field for respect for those who have suffered harm.

The third dynamic in this movement of negation is found in political orders. To return to the example of Nazism, it is important to recall that Nazism claimed to protect itself against an infective disease, as Jews were portrayed as "bacilli", "bacteria", "viruses", and "microbes".[50] In Roberto Esposito's interpretation, this

47 Meyers, Diana T.: Passivity in Theories of the Agentic Self. Reflections on the Views of Soran Reader and Sarah Buss, unpublished manuscript, p. 1 f.

48 Meyers, Diana T.: *Victims' Stories and the Advancement of Human Rights*, New York 2016.

49 Meyers, Diana T.: Passivity in Theories of the Agentic Self, p. 7.

50 Esposito, Robert: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Timothy Campbell (Trans.), Minneapolis 2008, p. 116.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

invites drawing on the category of immunization, as only immunization displays the paradox that the protection of life pushes itself over to its own negation and self-destruction. As in autoimmune illness, when the protective apparatus becomes so aggressive that it turns against its own body which it should protect, so to with the Nazi project of disinfesting itself from the Jews.[51] With this historical reference in mind, we should be cautious of discourses in biomedical research ethics which carry forth fundamental distinctions between non-vulnerables and vulnerables. Although such codes explicitly seek to protect dependent, burdened, or incompetent groups, it may be the logic of self-protection of a political community that shines forth.

VICTIM OR VULNERABILITY

This trajectory of analysis leads one to question which concept is best suited to address issues of sexual violence, and violence more generally, and which should be discarded. One could, for example, argue that the victim concept is sharper analytically as well as rhetorically for addressing these issues. Vulnerability, in its ontological form, may operate so generally that it does not function well in enabling analyses of specific social, political, and economic forms of harm, or in motivating ethical analysis and movements for social justice. Yet proponents of vulnerability as a concept for our age would argue that precisely because it is so encompassing, the concept of vulnerability helps decenter ethnocentric assumptions of privilege, helps decenter an anthropocentric attitude toward life (and opens to an understanding of shared vulnerabilities with nonhuman species), and contributes to a critical vitalistic approach to the planet (and acknowledges human participation in the networks of life-technologies).

What is evident, however, is that the critique of the concept of victim, which motivated a displacement of interest from the field of sexual violence and buttressed an interest in vulnerability, is unfounded. Whereas the victim concept runs into trouble and into a potential spiral of self-undermining in the axes of social ontology (problems of exceptionalism), subjectivity (problems of suffering), and the political (political self-protection), the very same trouble and self-undermining takes place with the concept of vulnerability. On this basis, the lat-

51 Esposito notes that "the gas used in the camps passed through shower tubes that were allocated for disinfections…" And as the Warsaw ghetto was constructed in a zone that was already contaminated, the Jews really became infected and were now agents of infection. (Ibid., p. 117).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter is surely no better suited to address ongoing and persistent problems of sexual violence. Although legitimate criticisms have been made of the abuse and appropriation of the concept of the victim, as in the case of Israeli politics, the criticism is properly directed against the political dynamics of displacement and occupation. Yet targeting the concept of victim has contributed to a theoretical disengagement with issues of sexual violence.

The concept of the victim remains crucial in highlighting actual concrete events, actions, and wrongs that have created harm and suffering. In this sense, it remains vital for projects of ethics and justice, including issues of recognition, legal judgments, apologies, and reparations. Yet vulnerability as a concept can help break open the narrowness in conceptions of who is at risk for becoming a victim and who requires protection in the laws of peace and war. For example, recognizing human vulnerability to sexual violence can help broaden the recognition that men and boys are also victims of sexual violence (often in the military, in prisons, and in war), which is an important corrective to the problematic gender binaries embedded in Res. 1325. Yet recognizing human vulnerability to sexual violence does nothing to sharpen our critical attention to problematic assumptions about such violence. It is crucial to challenge common assumptions, such that African men are pathologically violent and prone to participate in sexual violence as a weapon of war; to challenge the overly narrow focus on sexual violence in wartime which neglects sexual (and non-sexual) violence in peacetime; to challenge the tendency to remove rape in war from the wider social, cultural, economic, and political contexts. In other words, we cannot do without the concept of the victim to attend to the ongoing assaults of sexual violence, but we need not choose between these two concepts. What is required is conceptual and political savviness so that we can self-consciously navigate the undercurrents which so easily lead the discourses of harm down the path of self-undermining.

CONCLUSION

It might be useful to recall Herbert Marcuse's discussion of the dialectical nature of concepts: "all categories that describe the given form of existence as historically mutable become 'ironic': they contain their own negation."[52] If the concepts of victim and vulnerability reflect historical forms of political existence, then what would it mean to think about the dialectical negation of these con-

52 Marcuse, Herbert: The Concept of Essence, in: Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Jeremy J. Shapiro (Trans.), Boston 1968, pp. 43-87, here p. 86.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cepts – rather than the movement of self-undermining? Instead of bracketing the concepts of victim and of vulnerability, I suggest retaining them and mining them for critical resources. The concept of victim points to a contradiction at the heart of the political, a contradiction between the potentiality of freedom and the harms of systemic violence. As a critical concept, it poses the question whether the contradiction between freedom and violence is constitutive of the political or whether it is contingent. Given the human conditions of finitude and mortality, one cannot eliminate human vulnerability to loss or suffering due to illness, accident, or even some instances of injustice. But it is decisive whether these forms of loss are due to the contingency of events or to domination and systemic violence. Similarly, the critical potentiality of vulnerability shows the discrepancy between ontological dimensions of vulnerability and systematic distributions of certain forms of vulnerability (which become evident with respect to disaster, war, and the current refugee crisis). As critical concepts, victim and vulnerability press us to distinguish between contingent and systemic harms. A critical approach sees the potential negation of these concepts not in their disappearance as concept or perspective but in their demand to transform the historical forms of political existence based on systemic violence into a form of political existence in which violence, though ineradicable, is contingent rather than constitutive.

BIBLIOGRAPHY

Alcoff, Linda Martín: Then and Now, in: *Journal of Speculative Philosophy* 26 (2012), pp. 268-278.

Alcoff, Linda Martín/Gray, Laura: Survivor Discourse: Transgression or Recuperation, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 18 (1993), pp. 260-290.

Atmore, Chris: Victims, Backlash and Radical Feminist Theory, in: Sharon Lamb (Ed.), *New Versions of Victims. Feminists Struggle with the Concept*, New York/London 1999, pp. 183-211.

Bergoffen, Debra: February 22, 2001. Toward a Politics of the Vulnerable Body, in: Robin May Schott (Ed.), *Feminist Philosophy and the Problem of Evil*, Bloomington 2007, pp. 121-139.

Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995.

Brownmiller, Susan: *Against our Will: Men, Women, and Rape*, New York 1975/1982.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler, Judith: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London/New York 2004.

Butler, Judith: *Frames of War: When is Life Grievable?* London/New York 2009.

Cahill, Ann J.: *Rethinking Rape*, Ithaca 2001.

Cahill, Ann J.: Sexual Violence and Objectification, in: Renée J. Heberle/Victoria Grace (Ed.), *Theorizing Sexual Violence*, New York 2009, pp. 14-30.

Card, Claudia: Genocide and Social Death, in: Robin May Schott (Ed.), *Feminist Philosophy and the Problem of Evil*, Bloomington/Indianapolis 2007, pp. 71-86.

Esposito, Robert: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Timothy Campbell (Trans.), Minneapolis 2008.

Evans, Brad/Reid, Julian: Dangerously Exposed: The Life and Death of the Resilient Subject, in: *Resilience. International Policies, Practices, Discourses* 1 (2013), pp. 83-98.

Foucault, Michel: *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, Lawrence D. Kritzman (Ed.), New York/London 1990.

Haag, Pamela: 'Putting Your Body on the Line'. The Question of Violence, Victims, and the Legacies of Second-Wave Feminism, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 8/2 (1996), pp. 23-67.

Kuehnast, Kathleen/Jonge Oudraat, Chantal de/Hernes, Helga (Ed.): *Women and War. Power and Protection in the 21st Century*, Washington, D.C. 2011.

Lamb, Sharon (Ed.): *New Versions of Victims. Feminists Struggle with the Concept*, New York/London 1999.

Lamb, Sharon: Constructing the Victim: Popular Images and Lasting Labels, in: Sharon Lamb (Ed.), *New Versions of Victims. Feminists Struggle with the Concept*, New York/London 1999, pp. 108-138.

Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan (Ed.): *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford 2014.

Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan: Introduction. What is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory?, in: Mackenzie/Rogers/Dodds, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford 2014, pp. 1-29.

Marcus, Sharon: Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention, in: Judith Butler/Joan W. Scott (Ed.), *Feminists Theorize the Political*, New York 1992, pp. 385-403.

Marcuse, Herbert: The Concept of Essence, in: Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Jeremy J. Shapiro (Trans.), Boston 1968, pp. 43-87.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mardorossian, Carine: Toward a New Feminist Theory of Rape, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 27/3 (2002), pp. 743-775.

Meyers, Diana T.: Passivity in Theories of the Agentic Self. Reflections on the Views of Soran Reader and Sarah Buss, unpublished manuscript.

Meyers, Diana T.: *Victims' Stories and the Advancement of Human Rights*, New York 2016.

Murphy, Ann V.: 'Reality Check': Rethinking the Ethics of Vulnerability, in: R.J. Heberle/V. Grace (Ed.), *Theorizing Sexual Violence*, New York/London 2009, pp. 55-71.

Nissim-Sabat, Marilyn: *Neither Victim Nor Survivor: Thinking Toward a New Humanity*, Lanham, MD 2009.

Patterson, Orlando: *Slavery and Social Death*, Cambridge 1982.

Reader, Soran: The Other Side of Agency, in: *Philosophy* 82 (2007), pp. 579-604.

Schott, Robin May: 'Not Just Victims…But': Toward a Critical Theory of the Victim, in: Heather Widdows/Herjeet Marway (Ed.), *Women and Violence: The Agency of Victims and Perpetrators*, Houndmills, Basingstoke 2015, pp. 178-194.

Schott, Robin May: Resilience, Normativity, and Vulnerability, in: *Resilience: International Policies, Practices, Discourses* 1 (2013), pp. 210-218.

Scully, Jackie Leach: Disability and Vulnerability: On Bodies, Dependence, and Power, in: Mackenzie/Rogers/Dodds (Ed.), *Vulnerability*: *New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford 2014, pp. 204-221.

Sivakumaran, Sandash: Sexual Violence Against Men in Armed Conflict, in: *European Journal of International Law* 18/2 (2007), pp. 253-276.

United Nations Development Program: *Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, New York 2014.

Walker, Margaret Urban: Gender and Violence in Focus: A Background for Gender Justice in Reparations, in: Ruth Rubio-Marin (Ed.), *The Gender of Reparations: Unsettling Sexual Hierarchies while Redressing Human Rights Violations*, Cambridge 2009, pp. 18-62.

Zerilli, Linda: This Universalism Which is Not One, in: *Diacritics* 28/2 (1998), pp. 3-20.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ONLINE-QUELLEN

Butler, Judith: No, It's Not Anti-Semitic, in: *London Review of Books* 25/16, August 21, 2003, http://www.lrb.co.uk/v25/n16/judith-butler/no-its-not-anti-semitic accessed June 30, 2016.

Disaster Resilience in America; Launching a National Conversation, http://nas-sites.org/resilience/nas-reports/ accessed March 24, 2014.

Kipnis, Kenneth: Vulnerability in Research Subjects: A Bioethical Taxonomy, in: National Bioethics Advisory Commission [NBAC], *Ethical and Policy Issues in Research Involving Human Participants, Volume II: Commissioned Papers*, Rockville, MD 2001: G1-G13. http://www.aapcho.org/wp/wp-content/uploads/2012/02/Kipnis-VulnerabilityinResearchSubjects.pdf accessed July 1, 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf Ungerechtigkeit antworten

Einsatzorte politischen Wahrnehmens

CHRISTINA SCHÜES

Fragen über Gerechtigkeit und Glück, Ungerechtigkeit und Unglück beschäftigen die Menschen, seit sie über ihr gemeinsames und individuelles Leben nachdenken. Diskussionen über diese Fragen waren in der Antike nicht weniger kontrovers als heute. Was jeweils als gerecht oder als glücklich, als ungerecht oder unglücklich zu bezeichnen ist, hängt von der eingenommenen ethischen und politischen Perspektive, ihrer Definitionsmacht und den Interessen der Beobachter_innen ab. Das Urteil „das ist ungerecht" kommt den meisten Menschen leicht über die Lippen. Der „Ungerechtigkeitssinn [ist] nicht nur stechender, sondern auch scharfsinniger als der Gerechtigkeitssinn; denn die Gerechtigkeit ist öfter das, was fehlt, und die Ungerechtigkeit das, was herrscht. Und die Menschen haben eine deutlichere Vorstellung von dem, was den menschlichen Beziehungen fehlt, als von der rechten Art, sie zu organisieren."[1] Doch obgleich die Wahrnehmung und Erfahrung von Ungerechtigkeit „stechender" ist, haben Denker der traditionellen abendländischen Philosophiegeschichte zwischen Platon und Rawls sich eher auf die Bedeutung der Gerechtigkeit konzentriert und diese als allgemeines Prinzip oder Konzept entworfen. Hierbei lassen sich zwei konzeptionelle Ausrichtungen der Gerechtigkeit benennen, die eher verhindern, dass das Erleiden von Ungerechtigkeit in den Blick kommt:

Erstens legte Aristoteles im V. Buch der *Nikomachischen Ethik* mit dem Verständnis einer distributiven und ausgleichenden Gerechtigkeit die Grundlagen für unsere Vorstellungen einer gerechten Gesellschaft. Doch viele Arten der

1 Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, 2. Auflage, München 2005, S. 241.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ungerechtigkeit haben mit Unterdrückungskonstellationen oder verwehrter Anerkennung und weniger mit einer Verteilungsproblematik zu tun. So geht es vielen Menschen oft nicht vorrangig darum, mehr Güter zu bekommen, sondern um die Anerkennung ihrer Situation, ihres Leids, ihrer Leistung oder um die mitmenschliche Zuwendung in einer Gruppe oder Gesellschaft.

Zweitens haben die meisten Gerechtigkeitsdiskurse den Handelnden und weniger denjenigen, der Unrecht erleidet, im Blick. Diese Täterzentrierung ist bereits prominent in einem Grundlagentext über Gerechtigkeit, nämlich in Platons *Politeia* angelegt. In einer erkenntnistheoretischen Perspektive legt Platon die Unwissenheit der rhetorisch begabten Bürger offen, um die Suche nach einem tragfähigen Konzept von Gerechtigkeit voranzutreiben. Der Platonischen Tugend geht es um die Ordnung der Seele eines Handelnden, dessen Seelenteile entzweit werden, wenn er ungerecht handelt. Diese Vorstellung der Unordnung der Seelenteile überträgt Platon auf die *Polis*; auch deren Teile geraten im Falle des ungerechten Staates in widersprüchliche Verhältnisse.

1. EINLEITUNG – HANDELN UND ERLEIDEN

Ein Perspektivenwechsel von einem abstrakten Modell der Gerechtigkeit hin zur Thematisierung der Erfahrung von Ungerechtigkeit bildet eine Grundlage für eine feministische Phänomenologie, die den Blick auf die epistemischen und ethisch-politischen Dimensionen der Ungerechtigkeit zu öffnen vermag. In diesem Beitrag, der eine responsive Phänomenologie mit einer feministischen politischen Theorie verbindet, möchte ich zeigen, dass auf Ungerechtigkeit unterschiedlich geantwortet werden kann und dass die Weise, *wie* geantwortet wird, Konsequenzen hat für das Selbstwertgefühl und das leibliche Eingebundensein der Betroffenen. In einem ersten Schritt werde ich die Täterzentriertheit in Platons Gerechtigkeitstheorie herausarbeiten und einen Weg hin zur Wahrnehmung von Ungerechtigkeit aufzeigen.

In vielen Dialogen, auch im ersten Buch von Platons *Politeia,* kreisen die Untersuchungen um die Frage, „auf welche Weise man leben soll“, und zwar insbesondere vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Ungerechtigkeit „stark“[2] sei, also eine große Kraft auf die Seele besitze. Im Text wird deutlich, dass Ungerechtigkeit nicht einfach nur die Tugend eines Handelnden verführe, auch rui-

2 Platon: *Politeia,* in: ders., *Sämtliche Werke,* Band V, griechisch u. deutsch, übersetzt v. Friedrich Schleiermacher, ergänzt v. Franz Susemihl u.a., hrsg. v. Karlheinz Hülser, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 352 d 8, 350 d 8.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

niere sie, wenn sie herrscht, die Beziehungen zwischen den Menschen und die Verhältnisse in der Gesellschaft, da sie Entzweiung, Hass und Kämpfe untereinander bewirke. Platon bezieht seine Position durch die Aussage von Sokrates auf die Seele des Handelnden: „Die gerechte Seele also und der gerechte Mensch wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte.“[3] Der Gegenspieler Thrasymachos vertrat die Position, dass für den Stärkeren die ungerechte Handlung nützlicher sei, weil er damit einen Vorteil gegenüber einem anderen bekomme. Nur der Dumme, so Thrasymachos, handelt nicht zum eigenen Vorteil.[4]

Somit haben beide Positionen – also die von Sokrates und die von Thrasymachos – vorrangig das Glück des Handelnden im Blick. Beide Positionen konzentrieren sich vor allem auf die Konsequenzen der Handlung für die Befindlichkeit des Handelnden, aber das Erleiden dieser Handlungen wird weniger beleuchtet. Diese *Täterzentriertheit* hat die Gegenwartsdiskurse über Gerechtigkeit, aber auch die Strafjustiz, maßgeblich beeinflusst: Betrachtet wird die Handlung in Bezug auf den Handelnden, die beurteilende Perspektive konzentriert sich auf den Täter. Diejenigen Menschen, die aufgrund einer ungerechten Handlung zu leiden haben, werden von einer täterzentrierten Perspektive ausgeschlossen. Die Ungerechtigkeit erschien in diesem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang lediglich als Mangel und als Aufforderung, über Gerechtigkeit nachzudenken, als Verteilungsproblem von Gütern und Chancen sowie als eine Verfehlung auf Seiten des Handelnden. Somit ist ein Perspektivenwechsel notwendig, von dem Entwurf einer allgemeinen Konzeption einer gerechten Gesellschaft hin zur Thematisierung der erlittenen Ungerechtigkeit als eines eigenen Phänomens, das nicht nur als Abwesenheit von Gerechtigkeit erfasst wird. Ungerechtigkeit ist nicht einfach das Gegenstück zu Gerechtigkeit.[5] Sie kann nicht einfach als Nicht-Gerechtigkeit verstanden werden. Als die Erfahrung einer moralischen Verletzung und eines Unrechterleidens bedarf die Ungerechtigkeit einer eigenen Untersuchung und Klärung.

Literatur und Alltagsgespräche sind eher den konkreten Problemen der Menschen und damit ihren Erfahrungen von Ungerechtigkeit zugeneigt. Diese Zuwendung ist nicht verwunderlich, da es ihrer Vorstellungskraft immer eher ob-

3 Ebd., 353 e 9.

4 Thrasymachos hat seine Nachfolger in der konsequenzialistischen Ethik in der Variante des Utilitarismus gefunden. Das Nützlichkeitsprinzip ist nach wie vor Leitlinie gegenwärtig prominenter Ethikansätze in Wirtschaft, Gesellschaft und Wissenschaft.

5 Der Überblicksartikel von Micha Brumlik „Ungerechtigkeit“ zeigt, dass die Begriffe Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit lange Zeit als Gegenbegriffe verstanden wurden (Brumlik, Micha: Artikel „Ungerechtigkeit“, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Darmstadt 1989, S. 163-166).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lag, sich in die konkrete Situation, das Einzelschicksal und das Leid ihrer Protagonisten einzufühlen. Konkrete Konstellationen in scheinbar ausweglosen zwischenmenschlichen Verwicklungen, die erlittene Zurücksetzung durch soziale Ungleichheit oder die Stimmlosigkeit derjenigen, die Gewalt erleiden und daran zerbrechen, das sind Themen für Literatur oder Berichterstattung.

Das Leid eines einzelnen Menschen in einer konkreten Situation oder die Unterdrückung in einer Struktur oder in Verhältnissen, die das Individuum zu ersticken drohen, kann von anderen Menschen vielleicht beobachtet werden, aber wird womöglich von denen, die in ihr gefangen sind, noch nicht einmal wirklich bemerkt. Die von Marx'scher Lektüre beeinflusste Frage, ob eine Ungerechtigkeit nur dann vorläge, wenn sie von denjenigen, die sie erleiden, auch erfahren wird, spaltet die Position der unmittelbar betroffenen Person von der Person, die beobachtet und meint, ein Geschehen der Ungerechtigkeit wahrzunehmen. Beide Perspektiven, die der Person, die Ungerechtigkeit am eigenen Leibe erfährt, und die Person, die eine Ungerechtigkeit sieht oder von ihr hört und darüber zu berichten weiß, können wahrgenommen, übersehen oder ignoriert werden. Hierbei hat der Begriff des *Wahrnehmens* von Ungerechtigkeit ebenso zwei Bedeutungen wie auch der *Sinn* für Ungerechtigkeit doppeldeutig ist. Sowohl das Wahrnehmen von Ungerechtigkeit wie auch der Sinn für Ungerechtigkeit implizieren einen Sinn für Gerechtigkeit.[6] Die eine Bedeutung des Sinns liegt darin, dass etwas als etwas erkenntnistheoretisch in einer bestimmten Bedeutung erkannt wird und sich als moralische Verletzung zeigt. Die Möglichkeit und Fähigkeit, durch eine moralische Verletzung wahrzunehmen und berührt zu werden, offenbart, dass dieser Sinn in seiner wahrgenommenen Bedeutung mit einem weiteren Sinn, nämlich dem ‚Sinn haben für...', verschränkt ist. Ungerechtigkeit wahrzunehmen, heißt auch sensibel sein für etwas und eröffnet die Möglichkeit eines Strebens nach Gerechtigkeit.[7] Ungerechtigkeit wird wahrgenom-

6 Judith N. Shklar (*Über Ungerechtigkeit, Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, übersetzt v. Christiane Goldmann, Frankfurt a.M.1997) beschreibt den Sinn für Ungerechtigkeit als „Unrechtsempfinden", das sich in zornigen Reaktionen oder der gekränkten Ehre ausdrückt (vgl. ebd., S. 105ff.). Es sind damit Empfindungen, die deutlich leiblich gespürt und von außen körperlich gesehen werden an einer geröteten Haut, zitternden Gebärden oder einer klagenden Stimme. Shklar verweist nicht auf Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, z.B. S. 218ff.), aber ihre Beobachtungen erinnern zum Teil an seine Ausführungen.

7 Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit wahrzunehmen und für sie sensibel zu sein, bedeutet aber nicht notwendig, sich für Gerechtigkeit einzusetzen. Auf die Gefahr, dass eine Übersensibilisierung für Ungerechtigkeit in weitere Ungerechtigkeiten umschla-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men, wenn Menschen von der mit ihr einhergehenden moralischen Verletzung berührt werden. Wenn Ungerechtigkeit *als* Ungerechtigkeit und als moralische Verletzung wahrgenommen und wenn sie in einen Vermittlungs- und Beurteilungsdiskurs überführt wird, dann kann Gerechtigkeit sinnvoll gefordert werden.

2. UNGERECHTIGKEIT WAHRNEHMEN UND DARSTELLEN?

Gerechtigkeit wie auch Ungerechtigkeit betreffen die ethischen und politischen Verhältnisse zwischen Menschen. Die meisten Erfahrungen, die wir täglich machen, finden in zwischenmenschlichen Beziehungen und Verhältnissen statt. Deshalb hat die Erfahrung von Ungerechtigkeit immer mit anderen Menschen zu tun und *sollte* andere Menschen etwas angehen. Weil Ungerechtigkeit eine moralische Verletzung ist, die körperlich und emotional gefühlt wird und sprachlich wirkt, sollte sie nicht sein.[8] Ungerechtigkeiten können *sein*, selbst wenn sie (vgl. Abschnitt 2.1) nicht wahrgenommen werden; Ungerechtigkeiten und Unrecht können (vgl. Abschnitt 2.2) durch drastische Methoden *wahrnehmbar gemacht* werden, was eher zu mehr Ungerechtigkeit im Sinne der Entwürdigung, mindestens jedoch zu einem moralischen Unbehagen führt.

2.1 Ungerechtigkeit und ihre Unabhängigkeit von der Wahrnehmung

Selbst wenn die Betroffenen eine Ungerechtigkeit nicht notwendig als moralische Verletzung fühlen oder wahrnehmen, so wird sie doch auf emotionaler, körperlicher und sprachlicher Ebene wirken. So wird möglicherweise ein Vorfall schlicht verschwiegen, der Lebensalltag diesem Verschweigen angeglichen oder mit erfundenen Bedeutungen zugedeckt. Ute Gerhard beschreibt pointiert, dass die „häufigsten Beschädigungen und Verletzungen der Würde, der Selbstbestimmung und der körperlichen Unversehrtheit von Frauen sowie ihr Ausschluss aus der Öffentlichkeit und die Behinderung ihrer Lebenschancen“ nicht erfasst werden, weil sie schlicht der Privatsphäre zugerechnet werden und der Privatbe-

gen kann, deutet Burkhard Liebsch (vgl. ders.: *Menschliche Sensibilität*, Weilerswist 2008. S. 107).

8 Vgl. Delhom, Pascal: Verletzte Integrität, in: Sybille Krämer/Elke Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache*, München 2010, S. 127-141.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reich als Schutz der Frauen bzw. Familie deklariert wird.[9] In dieser Verdeckung durch normative und menschenrechtliche Diskurse liegt ein Grund dafür, dass bisweilen Ungerechtigkeiten von den Betroffenen als solche nicht wahrgenommen werden und sie somit nicht zur Sprache kommen, obgleich die Betroffenen möglicherweise unter ihrer Situation leiden.

2.2 Die Zurschaustellung von Leid

Die Medienberichte über die „Flüchtlingskrise" gipfelten im Foto des kleinen Flüchtlingsjungen Ailan Kurdi, der ertrunken und tot am Strand angespült worden war. Sein Bild löste mehr als andere Fotografien gesellschaftliche und politische Debatten aus. Nach einigen Wochen war auch dieses Bild des Leidens in den Hintergrund getreten. Es scheint mir grotesk: Wir schauen uns ein Foto an und plötzlich werden wir des Unrechts in der Welt gewahr?

Die Suche nach solchen Beispielen scheint mir eine Gratwanderung zwischen einem moralischen Unbehagen, das bebilderte Leid von anderen Menschen zur Schau zu stellen, und der Notwendigkeit, das Erleiden von Ungerechtigkeiten in öffentlichen Berichten bekannt zu machen.[10] Rhetorisch gefragt: Ab wann befeuert das Zeigen von Bildern oder die dramatische Darstellung von Leid, um sich womöglich selbst als Autorin in einer gelungen Präsentation zu erhöhen, eher den Mediendiskurs der Desensibilisierung und Gewöhnung zur ‚Nicht-Gewöhnung' an Bilder von ertrunkenen Flüchtlingen im Mittelmeer, von verwaisten Kindersoldaten in Afrika oder Armutsvierteln irgendwo in der Welt?

Aber – so würden wir im Zuge eines Gegendiskurses argumentieren – die unterschiedlichen Menschen, die Ungerechtigkeit erfahren, sind darauf angewiesen, gesehen und gehört zu werden. Sie brauchen die öffentliche Wahrnehmung, um Linderung von Leid und Gerechtigkeit zu fordern. Es geht darum, dass die „Bedingung aller Wahrheit" und die Bedingung der Gerechtigkeit erfüllt werden, nämlich dafür einzutreten, „Leiden beredt werden zu lassen"[11]. Eine erste vorsichtige Unterscheidung in diesem Zusammenhang führt zur sozialpsychologischen Frage, ob eine Person, die ungerecht behandelt wurde, gesehen oder gehört werden *sollte* oder *will*. Sozialpsychologisch ist es, wie die Rechtsphiloso-

9 Vgl. Gerhard, Ute: Unrecht zur Sprache bringen – Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs, ‚Human Rights Lecture' vom 3.3.2005, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin, S. 5 auf: http://kompass.humanrights.ch/cms/upload/pdf/de/Gleichberechtigung_Lecture.pdf

10 Siehe dazu den umsichtigen und verantwortungsvollen Diskurs von Sonntag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*, aus dem Englischen v. Reinhard Kaiser, Wien 2003.

11 Beide Stellen in: Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975, S. 29.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phin Judith N. Shklar beobachtet hat, nicht immer der Fall, dass Menschen sich als *Opfer* von Ungerechtigkeit sehen *wollen*.[12] Wer als Opfer bezeichnet wird, hat im gegenwärtigen Diskurs der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit keine wirkliche Rolle, mindestens keine aktive Rolle. Ein Opfer ist oft als Verlierer gebrandmarkt. Der ungerecht Handelnde hat einen Charakter, ist aktiv; der Person, die ungerecht behandelt wurde, bleibt eher der mitleidige Blick oder womöglich die leicht unverständige Nachfrage, ob man sich nicht hätte mehr bemühen oder vor der Ungerechtigkeit schützen können.

Der historische Blick könnte helfen, den unrühmlichen Status des Opfers aufzuhellen. Vor dem 17. Jahrhundert waren Opfer Tiere, die geopfert wurden; seit jeher durfte sich das Publikum in Komödien über das Opfer amüsieren; Jugendsprache kennt die Anrede „du Opfer" als Beleidigung. Dennoch gehört es prinzipiell zu den Diskursen der demokratischen Verfassung eines Staates, die Perspektive der Opfer von Verbrechen, Unterdrückungsstrukturen, Verfehlungen zu hören und den Menschen eine Stimme zu geben, um so Ausgleich und Entschädigung zu institutionalisieren. Das heißt allerdings nicht, dass es in der Realität immer gelingt, die Betroffenen zu hören oder ihnen eine Stimme zu geben.

3. DIE SOZIALPHÄNOMENOLOGISCHE ZUGANGSWEISE

Meine sozialphänomenologische Zugangsweise in diesem Zusammenhang ist somit, erstens, eine negative; d.h. sie ist darauf gerichtet, was nicht sein soll, normativ nicht bejaht wird und nicht einfach positiv beschrieben werden kann. Zweitens ist für sie die Erfahrungsebene der *Responsivität* zentral; wird sie entfaltet, kann das Wahrnehmen einer Ungerechtigkeit im *epistemischen und ethischen Sinne* eines Erleidens und einer moralischen Verletzung deutlich gemacht werden. Somit geht es in meinem Beitrag um die Erfahrung von Ungerechtigkeit, die konkret erlitten, wahrgenommen oder von der gehört wird. Zeugin oder Zeuge einer Ungerechtigkeit wird sowohl die Person, die sie erleidet, als auch diejenige, die sie lediglich bei anderen wahrnimmt. Erfahrungen können erzählt werden; manchmal von denjenigen, die sie selbst erleben; ein anderes Mal von denjenigen, die Zeuge eines ungerechten Geschehens werden. Es kann aber auch sein, dass für Erfahrungen die Worte fehlen oder dass Menschen wegsehen, nicht wahrhaben wollen, was passierte, oder nicht hören wollen von denjenigen, die zu berichten wissen. Somit ist Thema meines Beitrags, über das Antworten auf Un-

12 Vgl. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. 49f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerechtigkeit als Einsatzorte politischen und feministischen Wahrnehmens zu sprechen.

Grob unterschieden werden können zwei Fragerichtungen, die mit unterschiedlichen Verständnissen von Sozialphilosophie zu tun haben: Zum einen kann geschaut werden, was als Ungerechtigkeit zählt und wie sie von denjenigen, die sie erleiden, ausgedrückt werden kann. Im Vordergrund steht dann die Frage, ob die betroffene Person eine Stimme und Sprache hat, um ihr Leid sinnvoll auszudrücken, damit es anerkannt werden kann. Dieser Ansatz steht in der Hegel'schen Tradition der *Anerkennungstheorien* von Charles Taylor, Axel Honneth, und (in anderer Weise) Judith Butler, die den Blick auf die Fähigkeit, eine Stimme zu haben, richten und darauf, ob eine Person Beachtung findet.

Zum anderen kann geschaut werden, was als Ungerechtigkeit zählt und wie sich eine Person vom Leiden an Ungerechtigkeit, von der Verletzung der von Ungerechtigkeit betroffenen Person affizieren und ansprechen lässt. Im Vordergrund steht also der Blick auf die Fähigkeit zu hören, sich ansprechen zu lassen. Dieser Ansatz steht eher in der Tradition der *Alteritätstheorien*, die mit den Namen Jacques Derrida oder Bernhard Waldenfels verbunden werden und sich u.a. auf Emmanuel Levinas als klassischen Autor beziehen.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass beide Ansätze komplementär zu einander verstanden und miteinander vermittelt werden müssen, um erstens Phänomenologie mit politischen Ansprüchen zu verbinden und um zweitens die Erfahrung von Ungerechtigkeit als moralische Verletzung sichtbar und hörbar zu machen, damit Betroffene letztendlich eine Stimme und Sprache entwickeln und haben können.

4. ERFAHRUNGEN VON UNTERGERECHTIGKEIT UND RESPONSIVITÄT

Vor dem Hintergrund dieser vorangegangenen Erläuterungen und Perspektivenverschiebungen werden im Folgenden zwei Fragen im Fokus meines Beitrages stehen:

- Was heißt „auf Ungerechtigkeit ‚antworten'"? (4.1)
- Was heißt „auf ‚Ungerechtigkeit' antworten"? (4.2)

Während die erste Frage ihr besonderes Augenmerk auf das *Antworten* richtet, soll die zweite Frage ausgehend von einem Verständnis des Antwortens Aspekte der *Ungerechtigkeit* entfalten. Erfahrungen finden immer in Beziehungskontex-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten von Gesellschaft und Kultur statt. Dieses gilt gleichermaßen für das Antworten und Fragen, den Umgang miteinander und die Sprache selbst. Deshalb werde ich im letzten Teil dieses Beitrags die Einsatzorte des politischen und feministischen Wahrnehmens als Beziehungsorte thematisieren.

4.1 Was heißt auf Ungerechtigkeit *antworten*?

Wie ist das Antworten auf Ungerechtigkeit zu verstehen und was sind seine Voraussetzungen? Die Tatsache, dass nicht jede Antwort auf Ungerechtigkeit angemessen ist, scheint mir ethisch evident. Das Übersehen oder die forcierte Zurschaustellung eines Leids sind mögliche unangemessene Antworten auf Ungerechtigkeit. Antworten auf Ungerechtigkeit setzt voraus, dass etwas *als Ungerechtigkeit* wahrgenommen wurde. Etwas muss mir auffallen, mich als moralische Verletzung berühren. Gleichsam wie ein *Widerfahrnis* werde ich von Dingen oder Geschehnissen affiziert, sprechen mich Menschen oder Sachverhalte an. Der Begriff des Widerfahrnisses geht auf das antike Wort Pathos zurück, das verwendet wurde, um eine passivische Form des Erkennens hervorzuheben.[13] „Widerfahrnis" heißt aber nicht, dass etwas erlitten wird, das unausweichlich wirkt.[14] Betrachte ich eine Wahrnehmung retrospektiv, dann mag es so erscheinen, als ob ich das, was ich sehe, nicht hätte anders sehen können. Von daher

13 Vgl. hierzu die Ausführungen von Bernhard Waldenfels, der philosophiegeschichtliche Aspekte der Unterscheidung von Tun und Lassen, Pathos, Widriges, Widerfahrnisse der Seele anführt (vgl. ders.: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2002, S. 15f.).

14 Der Begriff des „Widerfahrnisses" ist besonders vor dem Hintergrund der „Neuen Phänomenologie in Frankreich" (vgl. Hans-Dieter Gondek/László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 2011) klärungsbedürftig. Autoren dieser Tradition (von M. Henry zu J.-L. Marion und M. Richir) ersetzen Husserls Begriff des Phänomens mit dem des „Ereignisses", das einem widerfährt und das als Schlüssel für das Verständnis dieser Denkrichtung gilt. Nicht ganz zu Unrecht wird hierbei die Allgemeingültigkeit einer Husserl'schen Aktintentionalität kritisiert. Wenn aber letztendlich das bei Husserl angenommene Korrelationsapriori infrage gestellt wird und die Phänomene als Ereignis einem passivisch verstandenen Bewusstsein widerfahren, dann hat man es nicht mehr mit der von Merleau-Ponty angenommenen „Anonymität" des leiblichen Bewusstseins zu tun, sondern mit einer „asubjektivistischen" Position, die jedes subjektive Wahrnehmen auf ein passives Erleiden reduziert und jegliche Konstitutionsleistung eines Subjekts, sei sie durch Aufmerksamkeit oder willentliche Zuwendung unterstützt, für nichtig erklärt. Deshalb schließe ich mich diesem Verständnis von Passivität nicht an.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liegt es nahe, wahrnehmen als erleiden zu verstehen. Wenn aber Widerfahrnis im Sinne eines „Sichangerührtfühlens“ oder als ein „Ergriffenwerden, das unserem Begreifen und Erfassen uneinholbar vorausgeht“[15], verstanden wird, dann liegt diesem immer noch die subjektive Perspektive mit ihrer leiblichen Verankerung in der Welt, etwa im Raum, in der Zeit und Sprache, zugrunde. Wird Widerfahrnis im Sinne des Berührtwerdens aufgefasst, dann ist es auch möglich, zu verstehen, dass jemand mehr oder weniger sensibel ist, seine Sensibilität auf besondere Vorkommnisse oder Umstände ausrichtet und sich deshalb auch leichter berühren, affizieren lässt. Umgekehrt besteht die Möglichkeit, sich im wahrsten Sinne des Wortes die Sensibilität abzutrainieren. Wer der Umwelt mit einer Haltung der Gleichgültigkeit, der Abstumpfung oder des ‚kalten Blicks‘ begegnet, wird sich weniger leicht von dem Leid der Menschen berühren lassen.

Diese Ausführungen zeigen, dass in jedem Falle immer *etwas* wahrgenommen wird. Und *was* wahrgenommen wird und *wer* mich anspricht, darauf und auf den antworte ich, aber ich *höre* ihn oder sie nicht unbedingt. Vielleicht wende ich mich gleich ab und vergesse den Vorfall sofort, so als hätte er nie stattgefunden.

Mit der Phänomenologie Edmund Husserls gesagt: Wir sind zum Sinn verdammt.[16] Oder weiterführend mit der in der Tradition der Alteritätstheorien stehenden responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels formuliert: „Es liegt nicht an uns, ob, wohl aber *wie* wir antworten.“[17] Die grundsätzliche Responsivität, also Antwortfähigkeit der Menschen, bedeutet, dass es nicht möglich ist, nicht zu antworten. „Keine Antwort ist auch eine Antwort“ befindet spitz der Volksmund, sprachphilosophisch orientiert bemerkte der Kommunikationswissenschaftler und Psychotherapeut Paul Watzlawick, dass wir nicht nicht kommunizieren können.[18]

Worauf wir antworten, hängt damit zusammen, was wir wahrnehmen und wie wir uns angesprochen fühlen. Aber *wie* wir antworten, auf das, was wir

15 Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S. 91; vgl. dazu auch Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*.

16 Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Band III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1950, S. 313ff. Husserl betont die Einheit von Sinn und „thetischem Charakter“ als „noematischen Satz“, der aber noch nicht als Urteil zu verstehen ist.

17 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2015, S. 22.

18 Vgl. Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D.: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, 11. Auflage, Bern 2007, S. 61.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wahrnehmen, liegt in unseren „Händen“[19], weil es einen „Spielraum“ von Möglichkeiten gibt, der in der „responsiven Differenz“ zwischen „worauf“ und „wie“ wir antworten, liegt.[20] Die Differenz zwischen „worauf“ und „wie“ eröffnet einen Raum, in dem die Weise, *wie* geantwortet wurde, nachträglich bewahrheitet, *worauf* geantwortet wurde. Es kann retrospektiv, nachträglich gefragt werden: Worauf habe ich wem oder wie geantwortet? *Wie* auf etwas geantwortet wurde, offenbart *worauf* geantwortet wurde. Unsere Antwort kommt gewissermaßen immer schon zu spät, da die Erfahrung bereits in Gang gesetzt wurde.

Diese Beobachtungen führen zur zweiten Frage, die den Titel des Beitrags präzisiert:

4.2 Wie auf *Ungerechtigkeit* antworten? Was heißt es, auf *Ungerechtigkeit* zu antworten?

In Bezug auf die eröffnete Differenz von „worauf antworten“ und „wie antworten“ möchte ich zwei Forderungen von Judith N. Shklar, die in der Tradition der Anerkennungstradition der negativen Sozialphilosophie steht, hervorheben: Die eine Forderung lautet „putting cruelty first“[21], es ist eine Forderung, die dazu aufruft, dass eine Gesellschaftstheorie die Erfahrung von Ungerechtigkeit vor-

19 Judith Butler verweist in *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* (aus dem Englischen v. Kathrina Menke u. Markus Krist, Berlin 1998, S. 19) auf den Zusammenhang von Sprache und Handlungsmacht. Siehe hierzu die spannende Parabel von Toni Morrison, in der sich eine blinde Frau durch eine geschickte Antwort einer unmöglichen Entscheidung entzieht (vgl. Morrison, Toni: Nobel Lecture vom 7. Dezember 1993 auf: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html). In Analogie gedacht: Es liegt auch an uns, wie wir antworten, auf das, was wir sehen.

20 Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S. 83. Waldenfels bezieht den Begriff der „responsiven Differenz“ auf die Differenz zwischen dem Anspruch des Anderen und der Antwort. „Die ‚responsive Differenz‘ zwischen dem Anspruch, *worauf* wir antworten, und dem, *was* wir ziel-, regel- oder problemorientiert, also stets auf bestimmte Weise zur Antwort geben, fällt nicht in die jeweilige Ordnung aus Zielen, Geboten und Problemen, sondern sie läßt die Ordnungen erst entstehen.“ (Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995, S. 420). Ich zögere, meine Überlegungen zur Erfahrung der Ungerechtigkeit in dieser Deutlichkeit auf der Ebene der Ansprüche zu verorten.

21 Shklar, Judith N.: Putting Cruelty First, in: dies., *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts 1994, S. 7-44, hier S. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rangig und sinnvoll berücksichtigen muss. Die zweite Forderung zielt auf eine Schärfung des Sinns für Ungerechtigkeit und hat deutlich mit dem, „worauf" geantwortet wird, zu tun.

Zur ersten Forderung: Shklar hat beobachtet, dass die Bereitschaft, ein Ereignis ungerecht zu nennen, oft mit der Bereitschaft und Fähigkeit, den Betroffenen zu helfen, korreliert.[22] Deshalb stellt sie die schwierige Frage: Was zählt als Ungerechtigkeit und nicht etwa als Unglück? Die Ursachenforschung ist eine Möglichkeit, Hinweise für die Unterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit zu bekommen. Liegt die Ursache eines Geschehens eher im Handlungsbereich von Menschen, dann werden sie auch eher zur Verantwortung gezogen. Bei einem Unglück dagegen, dessen Verursachung vielleicht schlicht in der Natur zu liegen scheint, sind Menschen geneigt, niemanden als verantwortlich „anzuklagen".[23] Denn ist ein Vorfall als Unglück akzeptiert, dann gibt es auch keinen Zorn oder keine Empörung gegen andere Menschen. Im Falle einer Ungerechtigkeit aber geht deshalb von Betroffenen der Anspruch aus, „ein sie betreffendes Geschehen, das für sie ungerecht ist, nicht als Unglück, sondern für uns so zu qualifizieren, daß wir ‚die Version der Opfer' anerkennen und annehmen."[24] Shklar weiß um die Schwierigkeit, die von Ungerechtigkeit Betroffenen zu identifizieren. Ihre Position beabsichtigt, die Perspektive der (potenziell) Betroffenen zu stärken.

Die Frage, was als Unglück und was als Ungerechtigkeit beschrieben wird, hängt von sehr unterschiedlichen Faktoren ab: Etwa von der jeweiligen Definitionsmacht der Interessensperspektive oder des Standpunktes, von der Möglichkeit als Betroffene, sich entsprechend zu äußern, oder von den allgemeinen Normvorstellungen in der Gesellschaft. Die Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und Unglück dient der Schärfung des Sinnes für Ungerechtigkeit und der Klärung, *wie* auf die Verletzung eines Menschen geantwortet werden kann. Der Sinn für Ungerechtigkeit beinhaltet neben der genannten Sensibilität, Empathie, Interpretationsgabe und Orientierungskraft ein Erkenntnisinteresse für die Erforschung der *Ursachen* und ein moralisches Sinnverstehen für die *Ansprüche* der anderen. Wer diesen Sinn, diese „Sensibilität für Gerechtigkeit" im Sinne einer Tugend, einer „Bürgertugend" hat, wird eher etwas als ungerecht wahrnehmen und entsprechend antworten.

22 Vgl. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. 10.

23 Vgl. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. 71ff.

24 In Anlehnung an Shklar formuliert: Thumfahrt, Alexander: Kritische Gerechtigkeitstheorien und Ungerechtigkeit im Transformationsprozeß, in: Andreas Dornheim et al. (Hg.), *Gerechtigkeit – Interdisziplinäre Grundlagen*, Opladen 1999, S. 208-248, hier S. 214.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Shklars zweite Forderung besagt, dass den Erfahrungen von Ungerechtigkeit *mit einem Sinn für* Ungerechtigkeit und der Vermeidung von passiver Ungerechtigkeit zu begegnen sei. Passive Ungerechtigkeit bezeichnet nicht nur unsere „habituelle Gleichgültigkeit gegenüber dem Elend anderer, sondern ein weitaus eingeschränkteres und spezifisch bürgerliches Versagen, private und bürgerliche Akte von Ungerechtigkeit aufzuhalten".[25] Sind wir als Bürger_innen immer auf irgendeine Weise ungerecht, wenn wir antworten, indem wir vorbeischauen, Verbrecher nicht anzeigen, schweigend ungerechte Gesetze akzeptieren? *Worauf* wird dann eigentlich geantwortet?

Fragen müssen angesichts der jeweiligen konkreten Umstände gestellt werden: Wann ist der Tod oder die Verletzung, die Misshandlung oder Vernachlässigung eines Kindes einfach nur ein Unglück, weil es in diesen sozialen oder familiären Kontext geboren wurde? Was heißt es, einen gesellschaftlichen Missstand als Ungerechtigkeit zu sehen? Wann muss eingegriffen werden? Und von wem?

Die „passiv-ungerechten Bürger", diejenigen, die einfach herumstehen und nichts tun, antworten mit Ausflüchten wie „ach, welch ein Unglück, das Leben ist ungerecht" oder „da war eh nichts zu machen" und bestärken mit ihrer Untätigkeit die zerstörerische und verletzende Kraft der ungerechten Handlung, ungerechten Beziehung oder ungerechten Struktur.[26] Mit einer Haltung des Nicht-Verstehen-Wollens einer Ungerechtigkeit oder, wie oben bereits erwähnt, des Sich-nicht-berühren-Lassens wird Betroffenen noch die weitere Ungerechtigkeit der Missachtung zugefügt. Die Missachtung der Ungerechtigkeit führt einem ohnehin schon verletzten Menschen noch weiteres Leid zu, denn er oder sie erleidet nicht nur die ungerechte Handlung; darüber hinaus wird ihm oder ihr noch bescheinigt, dass die vermeintliche Ungerechtigkeit gar nicht existent sei und es deshalb eine Ungerechtigkeitserfahrung gar nicht geben könne. Das heißt, die Person selbst muss sich fragen, ob sie noch bei Sinnen ist, ob sie ihrer eigenen Verletzungserfahrung trauen kann, ob sie eigentlich verstehbar oder verständlich sei.

Eine mögliche Reaktion von Betroffenen auf die faktische oder eingebildete Missachtung der erlittenen Ungerechtigkeit ist, dass sie ihre Erfahrung oder Verletzung durch die Ungerechtigkeit als schicksalhaft oder Unglück charakterisieren, gerade um nicht doppelt gekränkt und verletzt zu werden.[27]

25 Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, S. 15.

26 „Kraft" ist ein Begriff, den auch Platon für die zerstörerische Seite der Ungerechtigkeit verwendet hat.

27 Gesellschaftliche Gerechtigkeit ist nur dort möglich, wo Ungerechtigkeit von Betroffenen oder Mitbürgern und Mitbürgerinnen in öffentlicher Rede als Erfahrung (oder

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine wichtige Ergänzung zu meinen Überlegungen bezüglich der Missachtung von Ungerechtigkeitserfahrungen oder von Berichten über sie thematisiert Miranda Fricker mit dem Begriff der *epistemischen Ungerechtigkeit*. Die phänomenologische Perspektive ist ausgerichtet auf die grundlegende Struktur der Responsivität in der Wahrnehmung und Erfahrung von Ungerechtigkeit, die gesellschaftstheoretische und sozialphilosophische Herangehensweise von Shklar fragt nach unterschiedlichen Erfahrungsweisen, die ausweisen, ob ein Unglück oder etwa eine Ungerechtigkeit vorliegt. Beide Perspektiven, die sich in unterschiedlicher Weise jeweils auf die Voraussetzungen von Ungerechtigkeit richten, sind nicht im engeren Sinne als ethische Ansätze zu verstehen. In diesem Sinne geht es auch Miranda Fricker nicht um einen ethischen Ansatz zur Ungerechtigkeit. Sie diskutiert explizit die epistemischen Voraussetzungen von Ungerechtigkeit und fragt konkret: Wer wird überhaupt *gehört,* wenn es darum geht, über Erfahrungen von Ungerechtigkeit zu berichten?[28]

Frickers These ist, dass einer Person, besonders in Bezug auf ihre Erkenntnisfähigkeit, Unrecht getan werden kann, indem z.B. ihre Ungerechtigkeitserfahrung schlicht als *inexistent* gilt; ihr also so geantwortet wird, als würde ihr die Erkenntnisfähigkeit gleichermaßen abgesprochen und als würde ihre Wahrnehmung nicht zählen. Das „worauf" geantwortet wird, entspricht nicht dem, *was* die betroffene Person oder die Zeugin erfahren hat oder zu sagen versucht. Das kann sowohl in Bezug auf die Erfahrung selbst erlittener Ungerechtigkeit passieren, als auch in Bezug auf die Wahrnehmung einer erlittenen Ungerechtigkeit von anderen. Wenn einem Zeugen oder einer Zeugin oder einer von Ungerechtigkeit betroffenen Person aufgrund von Vorurteilen, etwa der Hautfarbe, des gesellschaftlichen Status, des Geschlechts schlicht die Erkenntnisfähigkeit und damit die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, dann handelt es sich um eine epistemische Ungerechtigkeit. Der Einsatzort der feministischen Phänomenologie ist die Praxis mit ihren Erfahrungen des täglichen Lebens und sie zielt auf ein Verstehen und klärendes Einmischen. Es ist somit eine ihrer wichtigsten Aufgaben,

als mögliche Gefahr) beklagt werden kann. Denn erst die Rede über Ungerechtigkeit, die ihr eine Stimme gibt, sie hört und sie als solche im öffentlichen Bewusstsein konstituiert und normativ verurteilt, initiiert ein Streben nach Gerechtigkeit. Das heißt also, dass die Frage, *wie geantwortet* wird unmittelbar zusammenhängt mit der Frage, *worauf geantwortet* wird. Wenn ich *auf Ungerechtigkeit* antworte, dann wird sie mir als Ungerechtigkeit, und nicht etwa als Unglück, aufgefallen sein.

28 Vgl. Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford 2007. In Bezug auf Kinder siehe Schües, Christina: Epistemic Injustice and Children's Well-being, in: Johannes Drerup et al. (Hg.), *Justice, Education and the Politics of Childhood*, Berlin 2016, S. 155-170.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Formen und Strukturen epistemischer Ungerechtigkeit aufzudecken und zu kritisieren, damit gesellschaftlichen und politischen Missständen, wie Ungerechtigkeit, deutlich entgegengetreten werden kann.

Um Ungerechtigkeiten aufzudecken, brauchen wir Zeugnisse. Aber *wem* kann *warum* geglaubt werden? Glauben wir den Worten von Kindern? Denjenigen, die vielleicht stottern oder Angehörige bestimmter ethnischer Gruppen sind? Fricker unterscheidet zwei Arten epistemischer Ungerechtigkeit: „Die Ungerechtigkeit des Zeugnisses bedeutet, dass Vorurteile einen Hörer dazu führen, dem Sprecher mangelnde Glaubwürdigkeit zu attestieren; eine hermeneutische Ungerechtigkeit findet auf einer früheren Ebene statt, nämlich wenn die kollektiven interpretativen Sprachressourcen zu einer Kluft führen, die jemanden unfair benachteiligt, weil sie oder er nicht ‚sinnvoll' über die sozialen Erfahrungen berichten kann."[29]

Die erste Variante der Ungerechtigkeit der individuellen Zeugenschaft liegt zum Beispiel vor, wenn man einer Roma nicht glaubt, weil sie eine ‚Zigeunerin' ist und ‚eh lügt'. Die zweite Variante ist die hermeneutische Ungerechtigkeit. Sie bezieht sich auf den Umstand, dass die passende Sprache und das treffende Vokabular nicht vorliegen und es keinen Diskurs über die Vorgänge gibt. Zum Beispiel war häusliche Gewalt gegen Frauen erst formulierbar, als auch der Status der Ehefrau in Bezug auf die Eherechte geändert wurde.

Beide Formen der Ungerechtigkeit, die der Zeugenschaft des Individuums und die hermeneutische, führen zu folgenden gesellschaftlichen Problemen:

- Die Erfahrung, Situation oder Struktur der Ungerechtigkeit wird nicht im Sinn einer Ungerechtigkeit verstanden, weil die Zeugen oder Zeuginnen nicht gehört werden oder der Sprachdiskurs fehlt.
- Der Person, der Ungerechtigkeit widerfährt, wird entweder nicht geglaubt, weil ihr die Glaubwürdigkeit fehlt, oder sie kann die Ungerechtigkeit nicht formulieren, weil die Konzepte kulturell oder gesellschaftlich fehlen.

In beiden Fällen wird dann nicht *auf* „Ungerechtigkeit" geantwortet, sondern z.B. auf ein Unglück oder nur auf das übertriebene Gejammer einer leidenden Person.[30]

29 Fricker: *Epistemic Injustice*, S. 1 [Übersetzung der Verfasserin, C.S.].

30 Natürlich ist es auch möglich, dass genau umgekehrt, nämlich aufgrund einer nicht geglaubten Zeugenaussage (weil die Person aus äußeren oder äußerlichen Gründen als unglaubwürdig abgestempelt wurde), ein Unglück, zum Beispiel ein Verkehrsunfall durch Steinschlag, als herbeigeführte Tat beurteilt und entsprechend ein ‚Täter' oder eine ‚Täterin' zu Unrecht bestraft wird. Somit kann sowohl durch die Wahrnehmung und eine Handlung wie auch durch eine richtige Zeugenaussage, deren Glaubwürdig-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. SELBSTWERTGEFÜHL UND LEIBLICHE SITUIERUNG

Wenn einer Person systematisch und wiederkehrend aufgrund von Vorurteilen nicht geglaubt wird, dann wird dadurch auch ihr Selbstwertgefühl beschädigt, verhindert und verletzt.[31] Diese Beobachtung scheint mir richtig, doch die Begründung fehlt. Hier können wir im Zusammenhang mit der leiblichen Situierung des Wahrnehmens, wie sie etwa Husserl und Merleau-Ponty entfalten, verstehen, dass das Selbstwertgefühl wesentlich mit der Wahrnehmung verstrickt ist, durch die sich Menschen auf eine Welt als eine ihnen äußerliche Gegenstandswelt beziehen, die prinzipiell mit anderen Menschen geteilt wird. Der Glaube an die eigene Wahrnehmungsfähigkeit prägt das Verhältnis zur Welt und Gesellschaft. Erfahrungen zu haben, wahrzunehmen, etwas zu erleben, heißt von seinem eigenen Standpunkt abzusehen (nicht unbedingt bewusst), um ein Mitglied der Gemeinschaft zu sein und in persönlicher, alltäglicher „natürlicher Einstellung" zu leben.[32] Mitglied einer Wahrnehmungs- und Erfahrungsgemeinschaft zu sein und in alltäglicher Einstellung zu leben, bedeutet, dass wir leiblich mit anderen in-die-Welt eingebunden sind, Erfahrungen teilen können, sie auch mitteilen können, einander (mehr oder weniger) verstehen, dieselben Dinge meinen. Dieser geteilte Sinn setzt *sinnesgenetisch* drei Mechanismen voraus, nämlich eine *Ent-Perspektivierung*, *Ent-Gegenwärtigung* und *De-Zentrierung* der Wahrnehmung. Alle drei Aspekte sind miteinander verwoben und arbeiten zusammen, sie betonen unterschiedliche Aspekte der Konstitution von Wahrnehmungen und Erfahrungen.

Ent-Perspektivierung – Meine eigene Wahrnehmung wird ent-perspektiviert sowohl im räumlichen als auch im normativen Sinn, um zu einer objektiven, allgemeinen Ansicht eines Gegenstandes oder eines Ereignisses zu gelangen. Ein einfaches Beispiel ist die Wahrnehmung eines Geldstücks: Streng genommen sehe ich es von meinem subjektiven Standort als elliptisch. Aber ich beziehe mich darauf, als sei es rund und als hätte es einen bestimmten Wert. Mein subjektiver Standort in der Welt, vom dem aus ich perspektivisch die Dinge betrachte, ist in dem Vorgang der Objektivierung *enteignet* worden. Diese Form der Ent-Perspektivierung und Enteignung meiner privilegierten Ich-Position in jeder

keit aber angezweifelt wird, ein Unglück als Ungerechtigkeit behandelt werden, was wiederum ungerecht wäre.

31 Vgl. Fricker: *Epistemic Injustice*, S. 55.

32 Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1950, Kap. 1 u. 2.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfahrung transformiert das leibliche Selbst zeitlich, räumlich, sozial und kulturell in ein Mitglied einer bestimmten „Lebensform". Ludwig Wittgenstein beschreibt das Ergebnis dieser Transformation: „Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform."[33]

Ent-Gegenwärtigung – Der Aspekt der Ent-Gegenwärtigung betrifft die Zeitstruktur. Jede Wahrnehmung, jede Erfahrung trägt immer Gegenwärtiges und Nicht-Gegenwärtiges in sich, etwas, das bereits vergangen ist oder erst noch in das Sinnesfeld rücken wird. „Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Entfremdung. […] So kommt bezogen auf ‚mein' Selbst in mir ein ‚anderes' Ich zur Seinsgeltung."[34]

De-Zentrierung – Erfahrung heißt intentional auf etwas *als etwas* gerichtet zu sein. Erfahrung heißt also, nicht nur im Augenblick des Hier und Jetzt zu sein, sondern immer auch intentional *bei* der „Sache dort" und bei dem, was wahrgenommen wird. Als leibliches Selbst nehme ich die Dinge als „selbstverständlich" und vergesse mich selbst – zumindest solange keine Irritationen, Konflikte oder Störungen auftreten.

Zusammengenommen führen diese drei Aspekte dazu, dass meine Wahrnehmung in einen gemeinsamen Wahrnehmungshorizont eingebunden ist. Hierbei können Brüche und Verunsicherungen auftreten: Die Verunsicherung auf der Wahrnehmungsebene, die eine Person betrifft, die glaubt, etwas beobachtet oder erlebt zu haben, was aber andere anzweifeln oder völlig verneinen, führt dazu, dass sie sich schließlich fragen muss: ‚Ticke' ich eigentlich noch normal? Sehe ich ‚Dinge', die andere nicht sehen? Bin ich normal? Eine epistemische Verunsicherung auf der Wahrnehmungsebene ist auch auf der gesellschaftlichen Ebene angesiedelt.

Ein weiterer Aspekt ist, dass die Ungerechtigkeit der Zeugenschaft (*testimonial injustice*) eine Person auch von gesellschaftlichen Vertrauensbeziehungen ausschließt. Prinzipiell wird einer Person Wahrnehmungsfähigkeit und Wahrhaftigkeit unterstellt. Epistemische Ungerechtigkeit entzieht einer Person genau dieses Vertrauen.[35] Damit führt diese Form von Ungerechtigkeit zu einer Gesell-

33 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, §241.

34 Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, Band VI, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag 1954, S. 189.

35 Weitere Ansätze zur Rolle des Vertrauens siehe Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Verantwortung und Vertrauen* (= Friedenstheorien, Band 1), Freiburg/München 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft und zu Beziehungen, die bestimmte Personen aufgrund von rassistischen, sexistischen oder anderen Vorurteilen von der Zeugenschaft ausschließen oder sie aufgrund von sozial und kulturell eingeübten Sprachdiskursen zur Stimmlosigkeit verdammen. In Avishai Margalits Sinne ist das keine „anständige und gerechte Gesellschaft“[36].

Wenn eine Gesellschaft keine Sprache für bestimmte Geschehnisse hat, die als ungerecht oder vielleicht als Gewalt erfahren werden, dann widerfährt den Individuen, die von solch einem Geschehen betroffen sind, womöglich eine doppelte Ungerechtigkeit:

- Sie erleiden eine ethische Ungerechtigkeit, wie etwa Unterdrückung oder gesellschaftliche Exklusion.[37]
- Sie erleiden eine epistemische Ungerechtigkeit, was bedeutet, nicht in der Lage zu sein, darüber zu berichten bzw. nicht gehört zu werden, sei es als Betroffene oder als Zeugin oder Zeuge.

Als ein strukturelles Identitätsvorurteil sind sowohl die Ungerechtigkeit der Zeugenschaft als auch die hermeneutische Ungerechtigkeit gesellschaftlich und kulturell verankert.[38] Im Falle der hermeneutischen Ungerechtigkeit kann ein Tatbestand von denen, die eine Ungerechtigkeit erfahren haben, nicht sinnvoll beschrieben werden. Kulturelle Gepflogenheiten, sprachliche Ausdrücke, Körpersprache, rechtliche Bestände oder auch institutionelle Traditionen lassen das, was sie sagen, in Bezug *worauf* sie es sagen und worauf andere antworteten, unüberzeugend und trivial erscheinen.

Aber vielleicht merkt die *hörende Person* doch, dass etwas ausgedrückt werden soll, was so die Sprache gar nicht zulässt. Sich ansprechen lassen von der Sprachlosigkeit einer Person, die eine kaum formulierbare ‚Ungerechtigkeit‘ auszudrücken versucht, kann zur Aufdeckung einer hermeneutischen Ungerechtigkeit führen. Dieses Sich-ansprechen-Lassen ist individuell, aber auch strukturell auf kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse bezogen. Hier kommt die Differenz zwischen „worauf“ und „wie“ deutlich zum Einsatz. Ein Antworten

36 Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Amerikanischen v. Gunnar Schmidt u. Anne Vonderstein, Frankfurt a.M. 1999, S. 18.

37 Zur Ungerechtigkeit als Unterdrückung in Bezug auf Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus und Gewalt siehe Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, aus dem Amerikanischen v. Michaela Adelberger, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M. 1996, S. 99-139.

38 Vgl. Fricker, *Epistemic Injustice*, S. 150ff.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann zu einer Frage führen, nämlich zur Frage: Was war, worauf habe ich wem oder was geantwortet? Wird aufgrund des Antwortens gefragt, also die Antwort in eine Frage überführt, kann eine vielleicht denkwürdige Sprachlosigkeit in den Blick kommen. Wird sie thematisiert, entsteht ein Ort der Offenheit und Aufmerksamkeit: Vielleicht wurde das, worauf geantwortet wurde, systematisch als etwas anderes wahrgenommen?

Das Fragen, das Rückfragen ist eine Initiative, eine Anerkennung einer Beziehung, eine Zuwendung und damit ein Einsatz an einem Ort.[39] So wie Bauen Orte hervorbringt, so bringen Antworten, die zu Fragen führen, „Einsatzorte" des Denkens und Handelns hervor.

6. WAS SIND DAS FÜR ORTE, DIESE *EINSATZORTE* POLITISCHEN UND FEMINISTISCHEN WAHRNEHMENS?

Wer antwortet und so antwortet, dass die Antwort zu einer Frage, Rückfrage führt, der mischt sich ein, besetzt einen Ort, öffnet einen Raum zwischen den Menschen. Es ist dieser Zwischenraum, der von seinen Beziehungen lebt und der der Pluralität bedarf.[40] An diesem Ort und diesem Raum wird ein *Einsatzort* initiiert, an dem gehört und gesprochen werden *kann*. Es ist Kennzeichen eines politischen und feministischen Ortes, dass an ihm die Erfahrung des Leidens ein Gesicht bekommen kann, dass an ihm die Sprachlosigkeit Gehör findet und dass über die Responsivität im Sinne des Antwortens und der Verantwortung reflektiert wird. Aber der Ort ist nicht einfach da, er muss immer wieder neu initiiert werden – zum Einsatz gebracht werden.

Wie geantwortet wird, entscheidet, *was* gefragt und wie das *worauf* befragt wird. Es ist die Frage danach, wer wie gesprochen hat und mit welcher Stimme, es ist die Frage danach, worauf man selbst sich hat ansprechen lassen – es ist also die Frage, ob das, worauf ich geantwortet habe, wirklich das ist, was ich verstehe und was für mich Sinn hat. Könnte es wohl sein, dass das, was ich verstehe, nicht der Sinnerfahrung von der Person entspricht, die mir gerade von ihrer Erfahrung der Ungerechtigkeit berichtet?

---

39 Durch einen Ort wird ein Raum eingeräumt. Wie Heidegger schreibt: „Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden" (Heidegger, Martin: Bauen Wohnen Denken, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, 5. Auflage, Pfullingen 1985, S. 139-156, hier S. 148).

40 Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben,* 5. Auflage München/Zürich 1987.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An Orten des politischen und feministischen Wahrnehmens und der politischen Philosophie wird letztendlich zu diskutieren sein, wie auf Erfahrung von Ungerechtigkeit geantwortet werden könnte. Wie Verletzung und Grausamkeit an erste Stelle setzen? Wie Verletzung beschreiben, ohne sie gleich zu rationalisieren? Wie sich ansprechen lassen, ohne sich auch Willkür auszusetzen? Wie Sprache gerecht werden lassen? So geht es an den Orten einer feministischen Philosophie als politischer Philosophie und als Phänomenologie um eine reflektierende Aufmerksamkeit und um ein Hören und Sprechen in gerechter Sprache. Allerdings wird die Verantwortung hierfür nicht von einer Norm abgebildet werden können, sondern für sie muss am Beziehungsort der Philosophie immer wieder neu gesorgt werden.

LITERATUR

Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975.

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben,* 5. Auflage, München/Zürich 1987.

Brumlik, Micha: Artikel „Ungerechtigkeit“, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Darmstadt 1989, S. 163-166.

Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Englischen v. Kathrina Menke u. Markus Krist, Berlin 1998.

Delhom, Pascal: Verletzte Integrität, in: Sybille Krämer/Elke Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache,* München 2010, S. 127-141.

Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Verantwortung und Vertrauen* (= Friedenstheorien, Band 1), Freiburg/München 2015.

Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford 2007.

Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 2011.

Heidegger, Martin: Bauen Wohnen Denken, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, 5. Auflage, Pfullingen 1985, S. 139-156.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1950.

Ders.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, Band VI, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag 1954.

Liebsch, Burkhard: *Menschliche Sensibilität*, Weilerswist 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Amerikanischen v. Gunnar Schmidt u. Anne Vonderstein, Frankfurt a.M. 1999.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.

Platon: *Politeia,* in: ders., *Sämtliche Werke,* Band V, griechisch u. deutsch, übersetzt v. Friedrich Schleiermacher, ergänzt v. Franz Susemihl u.a., hrsg. v. Karlheinz Hülser, Frankfurt a.M./Leipzig 1991.

Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, 2. Auflage, München 2005.

Schües, Christina: Epistemic Injustice and Children's Well-being, in: Johannes Drerup et al. (Hg.), *Justice, Education and the Politics of Childhood*, Berlin 2016, S. 155-170.

Shklar, Judith N.: Putting Cruelty First, in: dies., *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts 1994, S. 7-44.

Shklar, Judith N.: *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl,* übersetzt v. Christiane Goldmann, Frankfurt a.M. 1997.

Sonntag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*, aus dem Englischen v. Reinhard Kaiser, Wien 2003.

Thumfarth, Alexander: Kritische Gerechtigkeitstheorien und Ungerechtigkeit im Transformationsprozeß, in: Andreas Dornheim et al. (Hg.), *Gerechtigkeit – Interdisziplinäre Grundlagen*, Opladen 1999, S. 208-248.

Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995.

Ders.: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2002.

Ders.: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2015.

Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D.: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, 11. Auflage, Bern 2007.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971.

Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, aus dem Amerikanischen v. Michaela Adelberger, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M. 1996, S. 99-139.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ONLINE-QUELLEN

Gerhard, Ute: Unrecht zur Sprache bringen – Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs, ‚Human Rights Lecture', im Deutschen Institut für Menschenrechte, Berlin am 03.03.2005, auf:
http://kompass.humanrights.ch/cms/upload/pdf/de/Gleichberechtigung_Lecture.pdf

Morrison, Toni: Nobel Lecture, auf:
http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html vom 07.12.1993.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Männlichkeit: Eine begriffliche Annäherung in phänomenologischer Perspektive

ÍNGRID VENDRELL FERRAN

1. MÄNNLICHKEIT: STRATEGIEN ZUR DEFINITION

Anders als in vielen aktuellen Debatten in den Sozialwissenschaften, in denen die Themen „Männerstudien" und „Männlichkeitsstudien" seit den 80er Jahren viel Aufmerksamkeit erhalten haben und Gegenstand sorgfältiger Forschung gewesen sind, hat die Philosophie der letzten Jahrzehnte sich mit dem Begriff der Männlichkeit kaum befasst.[1] Als akademische Disziplin scheint sie sich entweder für die Untersuchung dieses Phänomens nicht zu interessieren oder sie als die Aufgabe anderer Disziplinen zu verstehen. Die Klage der Soziologin Sylka Scholz, dass trotz der vielen Studien zur Männlichkeit das Konzept „erstaunlich wenig theoretisch fundiert [sei]", gilt für die Philosophie in noch viel virulenterer Form: Die defizitäre Theoretisierung liegt allerdings nicht in einer mangelhaften Rezeption der verschiedenen zirkulierenden Konzepte von Männlichkeit und auch nicht in einem Streit über ihre Bedeutung, sondern in der Tatsache, dass das Phänomen nicht einmal als würdiges Untersuchungsobjekt betrachtet wird.[2] Dieser

1 Ausschlaggebend in den Sozialwissenschaften war das 1995 veröffentlichte Buch von Raewyn Connell *Masculinities,* in dem die Autorin das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit" prägt (vgl. Connell, Raewyn: *Masculinities,* Berkeley, California/Los Angeles 2005). Im deutschsprachigen Raum wurde der Begriff vor allem von Michael Meuser untersucht. Vgl. für eine Darstellung der verschiedenen soziologischen Konzepte von Männlichkeit im deutschsprachigen Raum: Scholz, Sylka: *Männlichkeitssoziologie,* Münster 2015, S. 11ff.

2 Für diese Diagnose einer Unterbestimmtheit in der Soziologie vgl. Scholz: *Männlichkeitssoziologie*, S. 11.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufsatz hat als Ziel, ausgehend von philosophischen Positionen eine begriffliche Annäherung an dieses Konzept zu versuchen. Konkret geht es darum, aus einem phänomenologischen Hintergrund einen Beitrag zur theoretischen Fundierung dieses Begriffs zu leisten.

In vielen Diskursen in unserem Alltag wird darüber gesprochen, dass eine Person, eine Handlung, ein Gedanke, eine Gesellschaftsstruktur usw. „männlich" sei. Auch wenn wir zunächst ein intuitives Verständnis davon haben können, was damit gemeint ist, scheint dieses Konzept sich einer genauen Untersuchung zu entziehen. Zum einem erweckt der Begriff den Eindruck, dass er mehr sagen will, als er auf den ersten Blick zu sagen scheint. Die Zuschreibung von „Männlichkeit" beschreibt nicht bloß einen Bereich der Realität, sondern ist mit einer Bewertung derselben verbunden. Wir haben es mit einem Begriff zu tun, der eher evaluativ als deskriptiv verwendet wird. Zum anderen besteht kein Konsens darüber, welche Eigenschaften genau der Kategorie „Männlichkeit" zukommen. Die verschiedenen Kandidaten dafür, diese Kategorie näher zu bestimmen, lassen sich nicht immer miteinander versöhnen, sodass es kein einheitliches Bild davon gibt, was als „männlich" gilt oder gelten sollte. Der evaluative Charakter des Terminus und seine Mehrdeutigkeit bilden daher die zwei Hindernisse für eine Definition dieses Begriffs.[3]

Trotz der Schwierigkeiten benötigt dieses Konzept eine begriffliche Klärung, denn es handelt sich um einen weitverbreiteten und in unserer Sprache tief verankerten Terminus. Die Klärung soll in diesem Aufsatz mithilfe dreier philosophischer Strategien unternommen werden. Erstens werde ich *zwei philosophische Modelle von Männlichkeit* einander gegenüberstellen. Harvey C. Mansfields Theorie soll mithilfe von Pierre Bourdieus Konzept der männlichen Herrschaft kritisiert werden. Während Mansfield eine verbreitete Auffassung von Männlichkeit vertritt, die diese mit Assertivität, Mut und Adel verbindet, bietet Bourdieu uns ein gutes Instrumentarium dafür, versteckte Strukturen der männlichen Ordnung hinter diesem Bild zu entdecken. Zweitens wird diese Kritik mit Bourdieu durch einen *phänomenologischen Hintergrund* motiviert. Dabei werde ich sowohl die phänomenologischen Wurzeln von Bourdieus Denken als auch

3 Den Begriff der Weiblichkeit werde ich in diesem Aufsatz als komplementär zum Begriff der Männlichkeit verwenden und mit ihm eine Gruppe von Eigenschaften bezeichnen, die in einem bestimmen historischen Moment und sozialen Kontext Frauen zugeschrieben werden. Mein Vorschlag, Männlichkeit als offenen Begriff zu verstehen, lässt sich auch auf den Begriff der Weiblichkeit anwenden, auch wenn dabei andere Kriterien ins Spiel kommen. Der Fokus dieses Artikels auf Männlichkeit wird dadurch gerechtfertigt, dass es sich um ein bislang viel weniger analysiertes Konzept als Weiblichkeit handelt.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Möglichkeit der phänomenologischen Weiterführung seiner Ideen berücksichtigen. Besondere Aufmerksamkeit wird den Übereinstimmungen von Bourdieu und Max Scheler gewidmet. Schließlich werde ich den Vorschlag machen, „Männlichkeit" als einen *offenen Begriff* zu verstehen, der historisch, sozial und kulturell wandelbar ist. Die Idee des offenen Begriffs bietet eine Alternative zu essenzialistischen Definitionen anhand notwendiger und hinreichenden Kriterien, lässt genügend Freiraum, um die Interdependenz zwischen gesellschaftlichem Wandel und unseren Männlichkeitskonstruktionen zu berücksichtigen und bleibt dem phänomenologischen Postulat treu, sich dem Phänomen in erster Instanz frei von theoretischen Konstrukten und ausgehend von Erfahrung anzunähern.

2. MÄNNLICHKEIT ALS ASSERTIVITÄT UND MUT: MANSFIELDS THEORIE

In diesem Abschnitt soll einer der wenigen aktuellen philosophischen Beiträge zu Männlichkeit dargestellt werden. Es handelt sich um die Monografie *Manliness,* die 2006 von Harvey C. Mansfield veröffentlicht wurde. Darin versucht der Autor eine bestimmte Auffassung dazu zu vertreten, was in den westlichen Gesellschaften lange als das Hauptbild von Männlichkeit galt und in jüngster Zeit durch die Geschlechterforschung stark infrage gestellt wurde. Diese Auffassung verbindet Männlichkeit mit bestimmten Charaktermerkmalen wie Aggressivität, Durchsetzungsvermögen und Mut.

Provokant ist dieses Buch in vielerlei Hinsichten. Der Autor vertritt eine sehr konservative Rollenaufteilung zwischen den Geschlechtern; er macht den Feminismus dafür verantwortlich, Frauen und Männer verwirrt und zu der Überzeugung gebracht zu haben, dass sie als Individuen genderneutral seien; er interpretiert Männlichkeit als eine Tugend und versucht für sie eine Funktion in der heutigen genderneutralen Gesellschaft zu finden. Diese kontroversen Thesen sind wahrscheinlich die Hauptgründe dafür, dass das Buch in Kontinentaleuropa bislang kaum rezipiert worden ist. Eine Analyse des Buches scheint mir dennoch aus verschiedenen Gründen sinnvoll. Es handelt sich um eine der wenigen philosophischen Veröffentlichungen zum Thema, die in jüngster Zeit verfasst wurden. Sie basiert auf den Auslegungen verschiedener Philosophen, die seit der Antike das westliche Denken stark geprägt haben. Die beschriebene Auffassung von Männlichkeit ist nicht nur in akademischen Zirkeln dominant, sondern besonders in vielen Diskursen unseres Alltagslebens. Die Tatsache, dass das Buch eines renommierten politischen Philosophen (Mansfield) von einer renommierten Uni-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

versität (Harvard) und in einem renommierten Verlag (Yale University Press) veröffentlicht wurde und unter seinen Kritikern auch renommierte Philosophinnen waren (Nussbaum), soll nicht aus den Augen geraten. Damit will ich nicht Autoritätsargumente dafür bringen, mich mit dem Buch zu befassen, sondern auf die Tatsache hinweisen, dass die darin vertretenen Thesen nicht obsolet sind, sondern die Meinung eines Teils unserer Gesellschaft widerspiegeln.

Männlichkeit wird im Buch als hervorragende Eigenschaft oder Tugend verstanden, die hauptsächlich bei Männern zu finden sei, aber auch bei Frauen beobachtet werden könne (als Beispiel einer männlichen Frau nennt Mansfield Margaret Thatcher).[4] Der Autor geht davon aus, dass es Männer und Frauen als biologisch unterschiedliche Kategorien gibt und Männer dazu neigen, mehr Aggressivität als Frauen zu zeigen. Diese Beobachtung entwickelt Mansfield mithilfe philosophischer Auffassungen über Männlichkeit weiter, die er bei Plato, Aristoteles, den Stoikern, Machiavelli, Rousseau, Nietzsche u.a. findet. Daraus entwickelt er eine nicht eindeutig bestimmte Liste von Merkmalen, die sowohl positive als auch negative Eigenschaften bezeichnen. Nicht klar ist, ob alle oder nur einige diese Eigenschaften und bis zu welchem Grad diese vorhanden sein sollen, damit etwas als „männlich" bezeichnet werden kann. Dennoch geben zwei Eigenschaften den Grundton seiner Untersuchung vor. Zum einem gibt es die *„Assertivität",* die er als eine Fähigkeit versteht, entschlossen zu sein, ohne dass diese Entschlossenheit unbedingt von einer Kenntnis der Sachlage begleitet würde. Zum anderen erwähnt er den *„Mut",* den er anhand des antiken Begriffs des „Thymos" erklärt. So schreibt Mansfield: „Thumos is a quality of spiritedness, shared by humans and animals, that induces humans, and especially manly men, to risk their lives in order to save their lives."[5] Mit dem Mut ist auch die Angst des männlichen Mannes verbunden, diese Eigenschaft zu verlieren, sodass beide Emotionen als zwei Seiten einer Medaille verstanden werden sollen. Auch weitere Aspekte wie etwa Selbstvertrauen – oder, wie Mansfield es ausdrückt: „[c]onfidence in the face of risk"[6] –, Verteidigung des Eigenen, Aggression und Überdramatisierung sind für „Männlichkeit" kennzeichnend.

Dieses Bild von Männlichkeit aber – so Mansfields Feststellung – steht in unserer heutigen Gesellschaft unter Spannung. Einerseits wirkt es auf uns noch attraktiv, weil wir mit dieser Eigenschaft Selbstvertrauen und die Fähigkeit zu kommandieren assoziieren.[7] Andererseits aber wird in der heutigen genderneutralen Gesellschaft „Männlichkeit" als Stereotyp angesehen. Um dieser Spannung zu ent-

4 Mansfield, Harvey C.: *Manliness,* Yale 2006, S. XII.

5 Ebd., S. XI.

6 Ebd., S. 23.

7 Vgl. ebd., S. 16.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommen, versucht Mansfield für dieses Bild von Männlichkeit in der heutigen Gesellschaft eine Funktion zu finden. Zunächst hält er die Stereotype für richtig, denen zufolge Männer aktiv, aggressiv usw. und Frauen passiv und gesellig seien.[8] Sie funktionieren als notwendige Kategorien, um die Realität zu ordnen, und diese Zuschreibungen haben alle Revolutionen außer der Frauenbewegung überlebt. Im Folgenden geht er von einer Opposition zwischen „Männlichkeit" einerseits und „rationaler Kontrolle" der Moderne andererseits aus, die mit Assertivität und Mut – den Hauptmerkmalen der Männlichkeit – wenig zu tun hat, weil die Moderne auf Professionalität und Sicherheit basiert. Da die heutige Gesellschaft alles unter Kontrolle haben will und sich als genderneutral versteht, ist die Kategorie der Männlichkeit – so Mansfield – „arbeitslos" oder „ohne Beschäftigung" („unemployed").[9] Demokratie und auch Feminismus versteht er als Implementierungen dieser Idee der rationalen Kontrolle. Eben darin liegt Unangemessenheit der feministischen Strömung – so seine These –, denn sie sei richtig hinsichtlich der Idee, dass Männlichkeit teilweise sozial konstruiert ist, aber falsch in der Annahme, dass Männer gegen ihre Neigungen transformiert werden könnten. Seinen Vorschlag, wie Männlichkeit wieder zu „beschäftigen" ist, fasst er wie folgt zusammen:

„Our gender-neutral society needs to readopt the distinction between public and private that is characteristic of liberalism. In public it should be gender-neutral, in private not. In public it should not permit sex stereotypes to operate; in private it should admit that they are true. True means true as generalities, not in every case."[10]

Er ist der Meinung, dass wir die Bürger als genderneutral, die Menschen in der privaten Sphäre jedoch als geschlechtlich eingeteilt („gendered") denken sollten. Die Individuen in einer Gesellschaft sollten leben, als ob sie verheiratet wären: „[T]he men protective and authoritative as if they were husbands, the women nurturing and critical as if they were wives."[11] Frauen hätten in der genderneutralen Gesellschaft die Funktion zu kontrollieren, dass keine Situationen eintreten, in denen es „zu viel" Männlichkeit gibt (d.h. zu viel Aggression usw.).[12]

8 Vgl. ebd., S. 32. Auch wenn Mansfield viele der Stereotype über Männer und Frauen für richtig hält, arbeitet er nicht mit den typischen Klischees, die besagen, dass Frauen überemotional und irrational seien.

9 Ebd., S. 229.

10 Ebd., S. 241.

11 Ebd., S. 242.

12 Vgl. für eine Kritik dieser These: Titunik, Regina: Undermanned, in: *H-Minerva,* April 2007, S .1-3 hier S. 1, unter: https://networks.h-net.org/node/5376/reviews/37050/titunik-mansfield-manliness

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unreflektiert bleiben in Mansfields Werk dennoch die verschiedenen Ideologien, die hinter dem Bild von Männlichkeit stecken, das er vertritt. So geht er zum Beispiel von der Idee einer Genderneutralität unserer Gesellschaft aus. Dabei ignoriert er, dass trotz vieler Gesetze, die eine Gleichberechtigung zu garantieren versuchen, die Individuen in einer Gesellschaft mit Wahrnehmungs- und Denkmustern operieren, die nicht genderneutral sind. Historisch betrachtet haben Frauen und Männer erst seit kurzem denselben rechtlichen Status. Die Mentalitäten, Einstellungen, Erwartungen und Werte der Individuen und der Gesellschaft ändern sich nur allmählich und unterliegen viel langsameren sozialen Wandlungsprozessen als die Formulierung eines neuen Gesetzes.[13] Auch Mansfields Bild des Feminismus ist stark ideologisch geprägt, da er davon ausgeht, dass Feministen die Geschlechterunterschiede in der öffentlichen und privaten Sphäre abschaffen wollten. Wie Nussbaum aber zutreffend kritisiert hat, zielt der Feminismus nicht auf eine Gesellschaft ohne Differenzierung der Geschlechter ab, sondern auf eine Kritik der Gesellschaft, die die Rechte und Freiheiten der Menschen beschränkt.[14] Feminismus strebt eine Gesellschaft ohne Geschlechterhierarchien an, und diese Gesellschaft ist heutzutage nicht vorhanden. Auch die Annahme, dass es eine biologische Tatsache sei, dass es Männer und Frauen gebe und diesen zwei Kategorien unterschiedliche Charaktermerkmale zugeschrieben werden können, übernimmt er unkritisch, ohne den Einfluss der sozialen Umgebung zu berücksichtigen, uns Klassifikationen zu diktieren,. Schließlich lässt er auch die Assoziation zwischen Männlichkeit, Mut und Tugend unhinterfragt, die er für selbstverständlich erachtet. Kurzum: Der Beitrag ignoriert, dass über Männlichkeit zu sprechen eine Reflexion über das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und den Einfluss der sozialen Ordnungen, in denen wir leben, impliziert. Eben diese Reflexion über Machtverhältnisse ist zentral für Bourdieus Analysen der männlichen Herrschaft, die im Folgenden in phänomenologischer Perspektive zu entwickeln sind.

13 Sztompka, Piotr: *The Sociology of Social Change*, Oxford, UK/Cambridge, Massachusetts 1993.

14 Nussbaum, Martha C.: „Man Overboard“, in: *The New Republic vom* 28.6.2006, S. 31f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. BOURDIEU UND DIE PHÄNOMENOLOGIE

3.1 Die unbewusste Verinnerlichung historischer Strukturen der männlichen Ordnung

In folgenden Abschnitten soll ein Bild von Männlichkeit dargestellt und weiterentwickelt werden, das der immer noch herrschenden Auffassung, die Mansfield in seinem Buch exemplarisch illustriert, kritisch gegenübersteht. Als Ausgangspunkt wird das 1998 veröffentlichte Buch von Pierre Bourdieu *Die männliche Herrschaft* dienen.[15] Auch wenn dieser sich auf eine ethnografische Untersuchung der Berber der Kabylei stützt, bieten seine Analysen ein gutes Werkzeug dafür, die heute noch herrschende Auffassung von Männlichkeit zu kritisieren, die oben erörtert wurde. Die phänomenologische Perspektive wird einbezogen, indem die Übereinstimmungen des Denkens des Autors mit dieser philosophischen Tradition aufgedeckt und seine Thesen mithilfe phänomenologischer Überlegungen weitergeführt werden.

Bourdieu macht in seinem Text darauf aufmerksam, dass das Denken über Männlichkeit immer in den Parametern der verinnerlichten Strukturen der sozialen Ordnung stattfindet. So schreibt er, dass Menschen „in Form unbewusster Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata die historischen Strukturen der männlichen Ordnung verinnerlicht“ haben.[16] Damit warnt er uns, dass wir, indem wir über Männlichkeit (und auch über die männliche Herrschaft) nachdenken, an Strukturen appellieren, die selbst ein Ergebnis dieser Herrschaft sind. Jeder Akt der Erkenntnis ist – so Bourdieu – daher auch ein Akt der Anerkennung eines alten Paradigmas. Die männliche Herrschaft reproduziert sich anhand zweier Mechanismen. Zum einen werden soziale Konstruktionen naturalisiert: Eine bestimmte Klassifikation und Ordnung der Welt, die gesellschaftlich konstruiert wurde, scheint uns in der Natur der Dinge selbst zu liegen. Dieses Phänomen bezeichnet er als „Paradox der Doxa“[17]. Als Beispiel dient ihm die Einteilung der Welt in männlich und weiblich in der kabylischen Gesellschaft, die Ergebnis einer Konstruktion ist und den Berbern als natürlich erscheint. Zum anderen wird die männliche Herrschaft im Habitus der Individuen inkorporiert. Dies geschieht,

15 Vgl. für eine Auslegung und Kritik von Bourdieus Hauptbegriffen und besonders des Habitusbegriffs: Guthoff, Heike: *Kritik des Habitus. Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie,* Bielefeld 2013, S. 47ff.

16 Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft,* übersetzt v. Jürgen Bolder, Frankfurt a.M. 2005, S. 14.

17 Ebd., S. 7.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

indem ein konkretes Wahrnehmungsschema von den Individuen habitualisiert wird.

Diese Ideen Bourdieus haben einen starken phänomenologischen Hintergrund und können auch im Rahmen dieser Denkströmung weiterentwickelt werden. So scheint es starke Übereinstimmungen mit Schelers Ideen über unsere Formen des Weltbezugs zu geben. Scheler analysiert in seinem Werk die „Erwartungsschemata" – manchmal auch metaphorisch als „Fenster", „Herz" oder „Ordo Amoris" bezeichnet –, die die Formen des Weltbezugs von Individuen und Kollektiven charakterisieren. Damit ist eine grundlegende intentionale Beziehung gemeint, mit der sich Individuen und Kollektive auf die Realität beziehen. Diese Grundhaltung ist nicht neutral und in ihr sind bestimmte Richtungen unseres Weltbezugs zu erkennen: was uns interessiert, die Eigenschaften oder Werte, die in den Vordergrund treten sowie die Präferenzen unseres Weltzugangs. Jeder Mensch und jede Epoche, Kultur, Gesellschaft usw. wird – so Scheler – durch eine bestimmte und für sie charakteristische Form des Weltbezuges bestimmt.

Ein erster interessanter Aspekt dieser These ist, dass das primäre Verhältnis des Menschen zur Welt nie rein kontemplativ oder theoretisch, sondern immer von Interessen und Motiven bedingt ist.[18] Diese Bedingtheit versteht Scheler als eine affektive Form des Weltbezugs. Das heißt, dass unser Wahrnehmen, Denken und Wollen immer ausgehend von einer Situation stattfindet, die uns affektiv betrifft. Diese primäre affektive Form des Weltbezugs bestimmt, was in unser Wahrnehmungsfeld fällt, was wir über die Realität denken und wie wir uns im Handeln orientieren. So schreibt er: „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein *ens amans*."[19] Dieses Betroffensein soll nicht im Sinne eines konkreten Gefühls interpretiert werden, sondern im Sinne einer grundlegenden Affektivität, die Wahrnehmen, Denken und Wollen bestimmt. Im Vergleich zu dieser ursprünglichen Form von Affektivität sind die Gefühle in der Phänomenologie Max Schelers komplexe Phänomene, die auf Kognitionen wie Wahrnehmungen oder Urteilen fußen.

Ein weiterer Aspekt dieser These ist der folgende: Auf der individuellen Ebene besagt sie, dass jeder Mensch sich durch eine einzigartige Form des Weltbezugs auszeichnet, von der seine Interessen, seine Aufmerksamkeit und sein Erkennen und Wollen abhängig sind. Auf der gesellschaftlichen Ebene bedeutet

18 Er spricht in diesem Zusammenhang von der praktischen Bedingtheit der Wahrnehmung. Vgl. Scheler, Max: Erkenntnis und Arbeit, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band VIII, hrsg. v. Maria Scheler, Bern 1960, S. 191-382, hier S. 239 und 361f.

19 Scheler, Max: *Ordo Amoris*, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band X, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bonn 1986, S. 345-376, hier S. 356 [Hervorh. i. Orig.].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie, dass auch jedes Kollektiv seine Formen des Weltbezugs, seine Rangordnungen und Präferenzen hat. Da wir als Individuen immer in verschiedene kollektive Einheiten (Familie, Gemeinschaft, Kultur usw.) eingebettet sind, sind wir von diesen anderen Formen, sich auf die Welt zu richten, stark beeinflusst und mitbestimmt. Wir richten uns daher immer im Rahmen dieser Möglichkeiten auf die Welt. Diese verschiedenen Formen des Weltbezugs stehen somit in einem Zusammenspiel und jeder von uns kann seinen Weltbezug nur im Rahmen dieses Zusammenspiels bestimmen.

Schließlich ist in diesem Kontext Schelers These wichtig, dass es nicht nur einen Einfluss der kollektiven Formen auf jede individuelle Form des Weltbezugs gibt, sondern auch umgekehrt. Es ist möglich, dass bestimmte Individuen einen Einfluss auf die kollektive Ebene ausüben. Dies geschieht etwa, wenn ein bestimmtes Individuum für einen Aspekt der Realität empfindlich wird, der vorher keine Aufmerksamkeit erhielt, verborgen blieb oder nicht in das herrschende Präferenzsystem passte und die anderen dafür sensibilisiert.

Diese Ideen sind aufschlussreich, um die Interdependenz zwischen Individuum und Gesellschaft zu verstehen und Bourdieus These einer „Verinnerlichung" näher zu erläutern. Es handelt sich nicht um einen Einfluss des Äußeren auf das Innere, sondern um die Tatsache, dass wir als Menschen in mehrere Kollektive eingebettet sind, die unsere individuelle Form des Weltbezugs mitbestimmen.[20] Sie bieten uns ein mögliches Erklärungsmuster dafür, inwiefern der soziale Wandel in einer Gesellschaft bestimmte Auffassungen der Realität verändern kann. Konkret für den Fall des Begriffs von „Männlichkeit" zeigt dies, inwiefern sich, wenn wir über Männlichkeit nachdenken, unsere Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster im Rahmen der Paradigmen der verschiedenen Kollektive bewegen, in denen wir leben. Möglich ist dann, dass wir mit Strukturen der männlichen Ordnung operieren, die zu einem bestimmten Paradigma von Männlichkeit gehören, das die Geschlechter nicht als gleichberechtigt betrachtet.

Darüber hinaus kann es auch der Fall sein, dass dieses spezifische Männlichkeitsbild andere mögliche Formen von Männlichkeit, die nicht zu ihm passen, als untergeordnet betrachtet. Dieser Aspekt wurde etwa von Scholz bemerkt. Sie hat hierzu vorgeschlagen, Bourdieus Konzept der männlichen Herrschaft zu erweitern, und bedient sich dafür der Idee einer hegemonialen Männlichkeit bei Connell, der zufolge es verschiedene Konstruktionen von Männlichkeit gibt und die-

20 Wie Scholz kritisiert hat, wird oft von einem Einfluss des Äußeren auf das Innere gesprochen, ohne dass erklärt wird, wie dieses Zusammenspiel stattfindet. Vgl. Scholz: *Männlichkeitssoziologie*, S. 20.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

se hierarchisch strukturiertsind.[21] Diese Idee ist wichtig, weil sie es erlaubt, Machtbeziehungen nicht nur zwischen Männern und Frauen, sondern auch von Männern untereinander zu verstehen. Scholz nimmt den Begriff der männlichen Herrschaft als einen exemplarischen Fall von symbolischer Herrschaft und versucht, verschiedene Herrschaftsphänomene zu berücksichtigen.[22] Dies impliziert, nicht nur die Überordnung von Männlichkeit über Weiblichkeit, sondern auch einer hegemonialen Männlichkeit über andere Formen von Männlichkeit zu berücksichtigen.

3.2 Die soziale Bedingtheit von Emotionen und emotionaler Beziehungen

Verbreiteter Teil des Bildes von Männlichkeit, das Mansfields Beitrag exemplarisch verkörpert und das sich aus dem Gesichtspunkt Bourdieus und der Phänomenologie kritisieren lässt, ist die These, dass jedem Geschlecht bestimmte Merkmale zu eigen sind. Diesem Bild zufolge wird einerseits zwischen Männern und Frauen als biologischen Kategorien differenziert und andererseits werden das Männliche und das Weibliche als Eigenschaften unterschieden, die jeweils „eher" an Männern oder Frauen vorhanden sind.

Alternativ zu diesem Bild zeigt Bourdieu in seinem Buch, inwiefern die Einteilung der Geschlechter eine gesellschaftliche und nicht eine „biologische" Tatsache ist. Seine Überlegungen zeigen, dass die biologischen Notwendigkeiten der Reproduktion nicht die Organisation der Geschlechter und die soziale Ordnung, die daraus entsteht, rechtfertigen. Jedes Geschlecht ist das Produkt einer Konstruktionsarbeit und die biologischen Unterschiede können die sozialen Unterschiede nicht legitimieren. Somit handelt es sich um eine Umkehrung der Tatsachen, wenn der gesellschaftlich konstruierte Unterschied uns als das Natürliche erscheint.[23] Ferner ist die Verwechslung von Männlichkeit und männlichem

21 Ebd., S. 23 und 26. Scholz versteht die Idee einer hegemonialen Männlichkeit als institutionalisierte Praxis. Dies erlaubt ihr eine Rekonstruktion ihrer historischen Formen. Die Hauptideen des Konzeptes –Vielfalt und Hierarchie von Männlichkeiten – bleiben damit erhalten. Vgl. Connell, Raewyn/Messerschmidt, James W.: Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept, in: *Gender & Society* 19/6 (2005), S. 829-859, hier S. 846.

22 Vgl. Scholz: *Männlichkeitssoziologie*, S. 23 und 31.

23 Vgl. Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, S. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschlecht, die viele Bilder von Männlichkeit charakterisiert, Symptom eines naturalistischen Fehlschlusses.[24]

Die genannte Konstruktionsarbeit betrifft nicht nur die Einteilung der Geschlechter, sondern auch die Merkmale, die jedem Geschlecht zugeschrieben werden. Es gibt einen sehr aufwändigen Prozess der Maskulinisierung des männlichen und der Feminisierung des weiblichen Körpers. Der Körper, so Bourdieu, wird durch die Wirkungen mimetischer Suggestionen transformiert, durch explizite Einschärfung und die symbolische Konstruktion der Sicht des biologischen Körpers.[25] Dies lässt sich am besten am Beispiel von Gefühlen und Emotionen illustrieren. Bourdieu spricht von Liebe, Bewunderung und Respekt, aber auch von Scham, Erniedrigung, Schüchternheit, Beklemmung, Ängstlichkeit, Zorn und ohnmächtiger Wut, die sich in äußeren Anzeichen wie Erröten, Zittern usw. ausdrücken.[26] Diese Emotionen, die als sehr individuell, persönlich, subjektiv und natürlich erfahren werden, verkörpern in Wirklichkeit Akte des Erkennens und Anerkennens zwischen Beherrschten und Herrschenden. Sie können nicht von den Strukturen getrennt werden, in denen sie stattfinden. Viele der Gefühle, die mit Männlichkeit in Verbindung gebracht werden, sind nicht angeboren, sondern sozial verinnerlicht.[27] Assertivität und Mut, die den Kern des Bildes von Männlichkeit darstellen, das im vorigen Abschnitt beschrieben wurde, sind daher keine Kategorien, die Männlichkeit wesentlich definieren, sondern Produkt einer Konstruktionsarbeit.

Auch diese Idee findet im Rahmen der Phänomenologie Platz. Frühe Phänomenologen wie Scheler und José Ortega y Gasset oder im Rahmen der jüngsten Entwicklungen dieser Strömung Hilge Landweer haben dafür plädiert, einen Zusammenhang zwischen unseren Gefühlen und den sozialen Strukturen, in denen wir leben, zu sehen.[28] Der Einfluss der Gesellschaft auf emotionale Dispositionen, Veranlagungen, Emotionen und Stimmungen drückt sich auf verschiedenen

24 Guthoff erwähnt einen ähnlichen Fehlschluss bei Connell. Vgl. Guthoff: *Kritik des Habitus*, S. 11.

25 Vgl. Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, S. 99.

26 Vgl. ebd., S. 72.

27 Vgl. ebd., S. 94f.

28 In diesem Sinne sind die Analysen Schelers zu Scham und Schamgefühlen, Ortega y Gassets zur Liebe sowie Landweers zur Echtheit von Gefühlen aufschlussreich. Vgl. Scheler, Max: Über Scham und Schamgefühl, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band X, hrsg. v. Maria Scheler, Bern 1957, S. 67-154; Ortega y Gasset, José: *Über die Liebe. Meditationen*, übersetzt v. Helene Weyl, Stuttgart 1957; Landweer, Hilge: Sozialität und Echtheit der Gefühle. Geschlechtertheoretische Perspektiven, in: Agnes Neumayr (Hg.), *Kritik der Gefühle*, Wien 2007, S. 63-91.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenen aus. Sozial bedingt sind viele der Ausdrucksformen, die unsere Gefühle annehmen können sowie die Intensität, die als berechtigt für ihren Ausdruck gilt. Auch viele der Gegenstände, auf die sich unsere Gefühle richten und Situationen, die nach einer bestimmten emotionalen Reaktion verlangen, werden durch Sozialisation mitbedingt. In einigen Fällen ist es sogar möglich, dass die Existenz eines Gefühls von einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur abhängig ist. Dabei denke ich etwa an die „höfische Liebe", die heute nicht mehr vorhanden ist oder an die historische Entstehung der Idee der „romantischen Liebe".

Es wäre m.E. ein Fehler, diese soziale Bedingtheit im Sinne eines radikalen Sozialkonstruktivismus zu interpretieren, wie dies bei manchen Soziologinnen und Soziologen geschehen ist.[29] Die heutige Debatte bewegt sich zwischen den Alternativen „angeboren" und „sozial konstruiert". Im ersten Fall hätten wir es mit einer Gruppe von Gefühlen zu tun – den „basic emotions" –, die bei allen Menschen vorhanden wären. Diese Ansicht trifft sich mit Darwins Interpretation der Emotionen als universell in dem Sinne, dass sie ein Produkt der Evolution sind und wird heute von Autoren wie Ekman weiter vertreten.[30] Im zweiten Fall würden Gefühle von den menschlichen Praktiken einer Gesellschaft erzeugt, in der sie auftreten. In diesem Zusammenhang bietet die Phänomenologie einen dritten Weg, um die soziale Bedingtheit der Gefühle zu verstehen. Die Phänomenologie, besonders so, wie sie Scheler verstanden hat, geht von einer „universellen Grammatik"[31] der Gefühle aus. „Universell" meint hier nicht, wie in der oben genannten Theorie der der „basic emotions", dass alle Menschen aus biologischen Gründen dieselben Grundemotionen besäßen, sondern bezieht sich auf eine allen Menschen gemeinsame Struktureinheit, die jeder Mensch *qua* Menschsein besitzt. Diese menschliche Grundstruktur ist dafür verantwortlich, dass wir die Emotionen anderer Menschen verstehen können, ohne sie zuvor selbst erlebt zu haben. Sie lässt allerdings genug Freiraum für individuelle und kollektive Variationen, was Ausdruck, Intensität, Gegenstände usw. der Emotionen betrifft. Diese Variationen sind „angelernt", sodass die universellen Aspekte unserer Gefühle durch Gesellschaft und Kultur modelliert werden.[32]

---

29 Ein Beispiel dafür ist Scholz: *Männlichkeitssoziologie*, S. 198ff.

30 Vgl. Ekman, Paul: *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, New York 2004.

31 Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band VII, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bern/München 1973, S. 9-258, hier S. 21.

32 Vgl. Ortega y Gasset, José: Über den Ausdruck als kosmisches Phänomen, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band 1, übersetzt v. Helene Weyl und Ulrich Weber, Stuttgart 1954, S. 393-415, hier S. 405.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Überlegungen sprechen dafür, dass affektive Phänomene sozial bedingt sind. In diesem Kontext ist zu erwarten, dass es geschlechterspezifische Differenzen bei der Sozialisation in diesen verschiedenen Aspekten gibt.[33] Dies erklärt, warum einige Charaktermerkmale, die als angeboren für ein Geschlecht erscheinen, in Wirklichkeit Resultat einer Konstruktionsarbeit sind (im Sinne einer Modellierung).

In diesen Zusammenhang ist auch die folgende Beobachtung einzuordnen: In westlichen Gesellschaften besteht eine Verbindung zwischen Weiblichkeit und Emotionalität einerseits und Männlichkeit und Rationalität andererseits. Nur bestimmte Emotionen werden in diesem Rahmen für Männer reserviert. Während Einfühlung, Fürsorge, romantische Liebe u.Ä. als weiblich betrachtet werden, werden Gefühle wie Aggression, Zorn, Mut, Durchsetzungsstärke usw. Männern zugeschrieben.[34] Das in Abschnitt 2 dargestellte Bild von Männlichkeit steht im Rahmen dieser Tradition. Dieses Bild schreibt Frauen sanfte Gefühle zu (die Mansfield auch mit der rationalen Kontrolle der Moderne assoziiert). Männer werden dagegen entemotionalisiert, wenn es auch noch Freiraum für „starke Emotionen" wie Wut oder Mut gibt. Diese Assoziation ist Produkt einer Naturalisierung sozialer Bedingtheiten.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Mansfields Vorschlag kritisieren, demzufolge die Unterschiede zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen in der Privatsphäre lebendig gehalten werden sollten. Er verlangt eine auf der öffentlichen Ebene genderneutrale Gesellschaft, aber die Spaltung der Rollen auf privater Ebene. Mansfield hält es für natürliche Tendenzen, dass Männer eher aggressiv und assertiv, Frauen hingegen eher pflegend und kooperativ seien; dies verwendet er als Legitimation dafür, dass das hierarchische Verhältnis der Geschlechter in der privaten Sphäre beibehalten wird (und nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern auch unter Individuen desselben Geschlechts, denn dies betrifft auch andere Formen von Männlichkeit, die nicht dieser dominanten Form entsprechen), weil derjenige, der Assertivität und Aggressivität zeigt, sich leichter in eine übergeordnete Position bringen kann, als diejenige, die für andere sorgt.

33 Vgl. Landweer: Sozialität und Echtheit der Gefühle, S. 63-91.

34 Vgl. Newmark, Catherine: Weibliches Leiden – männliche Leidenschaften. Zum Geschlecht in älteren Affektenlehren, in: *Feministische Studien* 26/1 (2008), S. 7-18 und dies.: Vernünftige Gefühle? Männliche Rationalität und Emotionalität von der frühneuzeitlichen Moralphilosophie bis zum bürgerlichen Zeitalter, in: Manuel Borutta/Nina Verheyen (Hg.), *Die Präsenz der Gefühle. Männlichkeit und Emotion in der Moderne*, Bielefeld 2010, S. 41-55.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3 Die ‚vererbte' Assoziation von Männlichkeit und Tugend

Ein dritter wichtiger Aspekt von Bourdieus Untersuchungen besteht darin, die Assoziation zwischen Männlichkeit und Tugend bzw. Virilität und Adel aufzudecken. Diese Assoziation wird durch eine Verbindung zwischen Männlichkeit und Mut – im Sinne von „Thymos" – einerseits und Mut und Tugend andererseits legitimiert. Auch hinter dieser Assoziation steht ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Geschlechtern, demzufolge das Männliche, als Adel verstanden, dem Weiblichen übergeordnet wird; diese Rangordnung betrifft dann auch die verschiedenen Verständnisse von Männlichkeit, da ein bestimmtes Bild anderen möglichen Bildern von Männlichkeit vorgezogen wird.

Eine solche Verbindung wird von Bourdieu in seinen ethnografischen Studien aufgewiesen. Bourdieu beobachtet, dass in der Gesellschaft der Berber genauso wie in der westlichen Tradition bis heute eine Verbindung zwischen Virilität, moralischem Mut und Adel besteht. So schreibt er: „Die Virilität bleibt, gerade auch unter ihrem ethischen Aspekt, d.h. als *Quiddität* des vir, virtus point d'honneur (nif), Prinzip der Wahrung und Mehrung der Ehre, zumindest stillschweigend mit der physischen Virilität verknüpft, und zwar insbesondere durch die vom wahren Mann erwarteten Beweise der Sexualkraft".[35] Diese Assoziation steht auch hinter Mansfields Theorie der Männlichkeit als Tugend, die er anhand philosophischer Texte seit der Antike zu stützen versucht. Die Tatsache, dass er sich auf eine lange philosophische Tradition stützt, zeigt, wie stark diese These in unserer westlichen Kultur verankert ist.

Diese Assoziation führt dazu, dass ein Mann zu sein auch impliziert, dass eine bestimmte Denk- und Handlungsweise erwartet wird, d.h., dass von etwas, das den Schein des Natürlichen hat, ein Seinsollen bzw. eine Tugend abgeleitet wird.[36] Die Struktur der männlichen Herrschaft bestimmt daher auch, wie die Männer gesellschaftlich konditioniert sind. Sie müssen sich einem bestimmten Bild des Mannes stellen, einer „illusio", die darin besteht, andere Männer nach bestimmten Regeln des Spiels zu dominieren.[37] Frauen werden von diesem Spiel ausgeschlossen. Zutreffend beobachtet Bourdieu, dass wir es hier nicht mit einer natürlichen Assoziation, sondern mit einer sozialen Konstruktion zu tun haben: „Der Adel oder der *point d'honneur* im Sinne einer Gesamtheit von Dispositionen, die als edel gelten (körperlicher und geistiger Mut, Großzügigkeit, Weitherzigkeit usf.), ist das Produkt einer sozialen Benennungs- und Einprägungsar-

35 Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, S. 23 und 25. Im selben Sinne: S. 106.

36 Vgl. ebd., S. 90f.

37 Vgl.ebd., S. 132f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beit".[38] In phänomenologischen Termini kann gesagt werden, dass es sich um eine historisch, kulturell und sozial bedingte Assoziation handelt und nicht um einen Wesenszusammenhang. Daher kann ihre heutige Gültigkeit nicht gerechtfertigt werden. Darüber hinaus ist Mut – wie oben gezeigt wurde – nicht unbedingt ein männlicher Charakterzug, sodass die Verbindung zwischen Männlichkeit und Mut auch auf historischen, kulturellen und sozialen Faktoren gründet und mit spezifischen Bildern davon operiert, was wir für mutig halten.

In den drei vorherigen Abschnitten wurde ausgehend von Bourdieu gezeigt, dass das Nachdenken über Männlichkeit immer innerhalb des Rahmens tradierter und verinnerlichter Strukturen stattfindet. Diese Strukturen spiegeln oft eine bestimmte Ordnung der Geschlechter wider. Sich davon zu befreien, verlangt eine Reflexion über die eigenen Wahrnehmungs-, Denk-, Handlungs- und Gefühlsmuster, die unseren Weltzugang bestimmen. Einteilungen, Klassifikationen, Taxonomien, Charaktermerkmale usw., die ‚in der Natur der Dinge' zu liegen scheinen, sind oft von sozialen Praxen abhängig. Die phänomenologischen Thesen über den Weltbezug von Individuen und Kollektiven und über die Universalität der Gefühle und ihre soziale Bedingtheit sind ein weiteres hilfreiches Werkzeug, um diese Reflexion voranzubringen. Ausgehend von Bourdieu und unter Rekurs auf phänomenologische Überlegungen konnte gezeigt werden: Männlichkeit ist das Resultat einer gesellschaftlichen Konstruktionsarbeit, in dem sich die Hierarchie der Geschlechter widerspiegelt. Da Männlichkeit eine sozial konstruierte Kategorie ist, ist keines der Merkmale, das sie in einem bestimmten Moment kennzeichnet, für sie wesentlich. Eine essenzialistische Definition von Männlichkeit, die auf der Angabe von notwendigen und hinreichenden Bedingungen beruht, ist diesen Analysen zufolge nicht möglich.

4. MÄNNLICHKEIT ALS OFFENE KATEGORIE

Da es keine Merkmale gibt, die als wesentliche Kriterien für eine Definition von „Männlichkeit" einzuführen wären, und das, was wir darunter verstehen, Ergebnis einer sozialen Konstruktion ist, die eine Form von symbolischer Herrschaft zwischen den Geschlechtern und innerhalb eines bestimmten Geschlechtes impliziert, verlangt eine Annäherung an den Begriff stets eine Reflexion über gesellschaftlichen Wandel, über die verschiedene Männlichkeitsvorstellungen, die damit einhergehen und schließlich über die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern. Dieses Verständnis von Männlichkeit erweckt den Eindruck, dass

38 Ebd., S. 91.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wir es mit einer Art „leerer Kategorie“ zu tun haben: Ein Begriff, der so wandlungsfähig wäre, dass es sich nicht mehr lohnt, ihn weiter zu verwenden. Zwei Fragen kommen vor diesem Hintergrund auf: Inwiefern ist die These, dass Männlichkeit das Resultat einer Konstruktionsarbeit ist, mit der Suche nach einer Definition zu vereinbaren? Sind alle essenzialistischen Bestimmungsversuche zum Scheitern verurteilt?

Ich beginne mit der ersten Frage. Wenn wir versuchen, den Begriff der Männlichkeit anhand notwendiger und hinreichender Bedingungen zu definieren, werden wir immer wieder mit der Tatsache konfrontiert, dass viele dieser Kriterien kontingent sind und von einer bestimmten sozialen Ordnung abgeleitet werden. Wenn sich diese soziale Ordnung änderte, gälten vielleicht andere Kriterien als definitorisch für diesen Begriff. Eine Definition im klassischen Sinne der Angabe fester Kriterien scheint daher weder möglich noch wünschenswert zu sein. Dies aber impliziert nicht, dass wir auf eine Definition des Begriffs verzichten müssten. Der Begriff ist in verschiedenen akademischen und nichtakademischen Diskursen verbreitet, und er benötigt eine fundierte Theoretisierung. Der Vorschlag, den ich hier machen möchte, besteht darin, eine anti-essenzialistische Definition zu versuchen und den Begriff als „offen“ zu betrachten. Die Idee, dass es Begriffe gibt, die offen sind, aber deswegen nicht als undefinierbar betrachtet werden sollen, übernehme ich von Morris Weitz. Er schreibt: „[S]ome concepts may be and are governed by less-than-definitive sets of criteria.“[39] Ein Begriff ist offen, wenn er aufgrund seiner Diskutabilität, Flexibilität oder Vagheit unterschiedliche und wandelbare Bedeutungen haben kann und keines der Kriterien, die angegeben werden können, notwendig oder hinreichend ist.[40] Weitz’ Theorie der offenen Begriffe lässt sich von Wittgensteins Theorie der Familienähnlichkeiten inspirieren. Bei manchen Begriffen – wie etwa dem des Spiels – lassen sich keine gemeinsamen Eigenschaften finden, sondern nur Stränge von Ähnlichkeiten. Wie lässt sich diese Idee auf den Begriff der Männlichkeit anwenden?

In der Philosophie scheint es zunächst nahe zu liegen, solche schwer bestimmbaren Begriffe wie Männlichkeit durch Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeiten aufzuklären. Es gäbe dann verschiedene Phänomene, die wir als Männlichkeit bezeichnen, und die wir aufgrund ihrer Ähnlichkeiten zu einem Bündel zusammenbringen können. Einen Vorschlag in dieser Richtung haben z.B. Connell und Messerschmidt gemacht. Sie behaupten, dass es möglich sei, dass es auf lokaler Ebene unterschiedliche hegemoniale Herrschaften gäbe, die

39 Weitz, Morris: *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts*, Chicago 1977, S 23.

40 Vgl. ebd., S. X und S. 31.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Sinne Wittgensteins als Familienähnlichkeitsbegriffe fungierten.[41] Dieser Versuch berücksichtigt zwar die Wandelbarkeit des Begriffs, doch liegt seine Schwierigkeit im Rekurs auf den Begriff der Familienähnlichkeit. Wenn wir auch einige Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Phänomenen erkennen können, die wir als Männlichkeit bezeichnen, wissen wir nicht, welche dieser Ähnlichkeiten relevant für das Verständnis dieses Phänomens sein sollte. Sollten wir die Assertivität, die Aggressivität, den Mut oder keine dieser Eigenschaften als ausschlaggebend nehmen? Es ist schwierig, hier eine Antwort zu finden, weil viele dieser Eigenschaften ideologisch geprägt sind. Ferner setzt das Erkennen relevanter Ähnlichkeiten bereits voraus, dass wir ein Vorverständnis des Begriffs haben. Wenn wir aber diesen Begriff philosophisch frei von theoretischen Konstrukten erforschen wollen, sollten wir dies ohne solche Vorverständnisse tun. Aus diesen zwei Gründen ist eine Definition über Familienähnlichkeiten problematisch: Sie setzt vieles von dem voraus, was sie untersuchen will.

Eine zweite Option, für die ich hier plädieren möchte, besteht darin, den offenen Charakter des Begriffs „Männlichkeit" im Sinne einer Clustertheorie zu interpretieren.[42] Dieser Idee zufolge gäbe es eine Gruppe von Eigenschaften, die den Begriff der Männlichkeit definieren. Diese Eigenschaften aber sind nicht fest bestimmt: Sie sind historisch und sozial wandelbar, sodass neue Eigenschaften angenommen werden und andere aus der Liste herausfallen können. Für eine Clusterdefinition müssen nicht alle, sondern nur einige Kriterien der Liste zutreffen, und kein Kriterium ist an sich notwendig, wenn es auch disjunktive notwendige Kriterien gibt; d.h. einige der Kriterien müssen in einem „Cluster" gebündelt auftreten, um den Begriff verwenden zu können. Diese Möglichkeit ist weniger ambitioniert als eine Realdefinition oder als eine Definition im Sinne von Familienähnlichkeiten. Sie erlaubt uns aber, eine minimale Bestimmung des Begriffs „Männlichkeit" zu versuchen. Warum ist eine Clusterdefinition angemessener? Solche Definitionen sind durch ihre Realitätstreue gekennzeichnet: Es gibt verschiedene Gebrauchsarten dieses Begriffs in den heutigen Diskursen, die zu berücksichtigen sind. Darüber hinaus versuchen Clusterdefinitionen auch die soziale und historische Wandelbarkeit des Konzepts zu erfassen.

Aus der vorherigen Diskussion zweier Modelle von Männlichkeit ergeben sich interessante Kriterien, um die heutzutage zirkulierenden Bilder von Männlichkeit und ihre soziale Wandelbarkeit zu verstehen. Unter den vielen Merkma-

41 Connell/Messerschmidt: Hegemonic Masculinity, in: *Gender & Society*, S. 850.

42 Inspirierend finde ich hier Berys Gauts Vorschlag, Kunst als Clusterbegriff zu verstehen. Gaut, Berys: „Kunst" als Clusterbegriff, in: Roland Bluhm/Reinold Schmücker (Hg.), *Kunst und Kunstbegriffe. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, Münster 2013, S. 140-165, hier S. 143.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len, die heute angegeben werden können, um Männlichkeit zu definieren, gäbe es einige, die sich in einer Clusterdefinition bündeln ließen, derzufolge Männlichkeit mit Assertivität und Mut zu tun hat. Diese Merkmale würden ein bestimmtes Paradigma der männlichen Herrschaft wiederspiegeln, das bislang als dominant galt. Eine andere mögliche Clusterkombination verstünde Männlichkeit als eine Konstruktion, die Attribute bezeichnet, die innerhalb einer bestimmten sozialen Ordnung Männern zugeschrieben worden sind. Diese Definition reflektierte dann eine andere Ordnung der Geschlechter, in der diese Attribute als sozial bedingt erscheinen. Nicht nur diese zwei Möglichkeiten sind denkbar. Die Liste, die Männlichkeit definiert, bezöge auch Clustermöglichkeiten ein, aus denen sich andere Verständnisse von Männlichkeit ergäben und die neue Ordnungen der Geschlechter und unter Geschlechtern wiederspiegelten. Solche Clusterdefinitionen zeigen, dass es unterschiedliche Möglichkeiten gibt, die männliche Identität zu gestalten. Diese verschiedenen Möglichkeiten müssen miteinander nicht in Verbindung stehen und untereinander auch nicht ähnlich sein: Denn sie können unterschiedliche Vorstellungen der sozialen Ordnung als Hintergrund haben. Einige diese Konstruktionen spiegeln Machtverhältnisse wider, andere hingegen können Resultat eines Versuchs sein, diese Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern aufzugeben.

Die Konstatierung, dass es sich um einen offenen Begriff handelt, soll uns allerdings nicht dazu bringen, die essenzialistischen Definitionen, die bislang versucht wurden, als sinnlos zu betrachten. Dieser Punkt betrifft die zweite Frage dieses Abschnitts. Essenzialistische Definitionen können in einem bestimmten Sinne sehr aufschlussreich sein, besonders wenn es darum geht, die Kriterien der Liste für eine Clusterdefinition von Männlichkeit zu bestimmen. Sie zeigen uns, welche Modelle von Männlichkeit in einem bestimmten zeitlichen, historischen und kulturellen Rahmen dominant gewesen sind. Hier können wir viel über die Diskussion von Begriffen in anderen Bereichen der Philosophie lernen. Denken wir an die Definitionen von Begriffen wie „Kunst“: Auch hier handelt es sich um einen Begriff, der nicht anhand einer festen Menge notwendiger und hinreichender Bedingungen definiert werden kann, weil das, was als Kunst gilt, vom historischen Kontext abhängig ist. Dennoch zeigen uns die immer wieder neuen Bemühungen, den Begriff zu definieren, was in einem bestimmten Moment in der Gesellschaft wichtig ist und geltend gemacht wird. Essenzialistische Definitionen sind interessant, weil sie viel über die soziale Ordnung, in der sie formuliert wurden und deren Werte offenbaren. Sie sind ein heuristisches Werkzeug dafür, über die Strukturen nachzudenken, in denen sie formuliert wurden.[43]

43 Für Hilfe bei der Verfassung dieses Aufsatzes möchte ich mich bei Hilge Landweer, Isabella Marcinski und Matthias Warkus bedanken.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

LITERATUR

Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft,* übersetzt v. Jürgen Bolder, Frankfurt a.M. 2005.

Connell, Raewyn: *Masculinities*, Berkeley, California/Los Angeles 2005.

Connell, Raewyn/Messerschmidt, James W.: Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept, in: *Gender & Society* 19/6 (2005), S. 829-859.

Ekman, Paul: *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life,* New York 2004.

Gaut, Berys: „Kunst" als Clusterbegriff, in: Roland Bluhm/Reinold Schmücker (Hg.), *Kunst und Kunstbegriffe. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik,* Münster 2013, S. 140-165.

Guthoff, Heike: *Kritik des Habitus. Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie,* Bielefeld 2013.

Landweer, Hilge: Sozialität und Echtheit der Gefühle. Geschlechtertheoretische Perspektiven, in: Agnes Neumayr (Hg.), *Kritik der Gefühle,* Wien 2007, S. 63-91.

Mansfield, Harvey C.: *Manliness,* London/New Haven, Conn. 2006.

Newmark, Catherine: Weibliches Leiden – männliche Leidenschaften. Zum Geschlecht in älteren Affektenlehren, in: *Feministische Studien* 26/1 (2008), S. 7-18.

Dies.: Vernünftige Gefühle? Männliche Rationalität und Emotionalität von der frühneuzeitlichen Moralphilosophie bis zum bürgerlichen Zeitalter, in: Manuel Borutta/Nina Verheyen (Hg.), *Die Präsenz der Gefühle. Männlichkeit und Emotion in der Moderne,* Bielefeld 2010, S. 41-55.

Nussbaum, Martha C.: „Man Overboard", in: *The New Republic* vom 28.6.2006, S. 31f.

Ortega y Gasset, José: Über den Ausdruck als kosmisches Phänomen, übersetzt v. Helene Weyl und Ulrich Weber, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band 1, Stuttgart 1954, S. 393-415.

Ders.: *Über die Liebe. Meditationen,* übersetzt v. Helene Weyl, Stuttgart 1957.

Scheler, Max: Über Scham und Schamgefühl, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band X, hrsg. v. Maria Scheler, Bern 1957, S. 67-154.

Ders.: Erkenntnis und Arbeit, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band VIII, hrsg. v. Maria Scheler, Bern 1960, S. 191-382.

Ders.: Wesen und Formen der Sympathie, in: ders., *Gesammelte Werke,* Band VII, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bern/München 1973, S. 9-258.

Ders.: *Ordo Amoris,* in: ders., *Gesammelte Werke,* Band X, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bonn 1986, S. 345-376.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scholz, Sylka: *Männlichkeitssoziologie,* Münster 2015.

Sztompka, Piotr: *The Sociology of Social Change,* Oxford, UK/Cambridge, Mass. 1993.

Weitz, Morris: *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts,* Chicago 1977.

ONLINE-QUELLEN

Titunik, Regina: Undermanned, in: *H-Minerva,* April 2007, S .1-3, auf: https://networks.h-net.org/node/5376/reviews/37050/titunik-mansfield-manliness

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Kritische Erweiterungen der Phänomenologie

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A Phenomenology of Gender[1]

JOHANNA OKSALA

The question that I ask and attempt to answer in this paper is this: How can phenomenology as a philosophical method of investigation account for gender? Although many feminists have expressed reservations about the possibility that the master's tools could ever dismantle the master's house, phenomenology as a philosophical method seems to have provided exceptionally useful tools for feminist inquiry. From Simone de Beauvoir's *Second Sex* to recent studies on feminine corporeality, it has formed a significant part of the growing corpus of feminist philosophy. Yet it is in no way obvious how it could account for the question of gender. To what extent is it possible to study gender within the paradigm of a philosophy of a subject or of consciousness?

The answer will obviously depend on how we understand phenomenology. In addressing this issue I will explicate four different understandings of phenomenology and assess their respective potential in terms of understanding gender. Although my characterisation of these four phenomenological positions is necessarily schematic and therefore in many respects problematic and contestable, their function here is mainly to illustrate my arguments concerning gender. I will explicate a classical reading, a corporeal reading, and an intersubjective reading, but my sympathies are with my fourth interpretation, which I call a post-phenomenological reading.

1 This paper is a reprint of *A Phenomenology of Gender* which appears as Chapter 6 in *Feminist Experiences* by Johanna Oksala, pp. 97-108, Copyright © 2016. Used by permission of Northwestern University Press, Evanston. All rights reserved.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

THE CLASSICAL READING

In its traditional formulations phenomenology cannot address the question of gender or sexual difference at all. This possibility has to be denied on the grounds that, in the proper transcendental attitude all the self-interpretations and bodily characteristics of the transcendental ego are bracketed, and in this sense it is incorporeal and above the concrete life-world. The true transcendental is universal pure subjectivity understood as consciousness, with its reality status and the reality status of its objects both placed in brackets.

Although not taking issue directly with the question of sexual difference, J. N. Mohanty, for example, argues that corporeality is not excluded from the life of transcendental subjectivity, but finds its proper place within its total structure. He notes that, although Husserl is often regarded as the paradigmatic case of a philosopher in whose thought a close connection between objective thinking, the objectification of the body, and the thesis of a universal constituting consciousness is pre-eminently exemplified, he does not see transcendental subjectivity as a purely logical principle.[2] Husserlian transcendental consciousness is not merely reflective and intellectual, but it rather comprehends within itself, as a basic stratum, pre-reflective perceptual consciousness including the lived body as a system of intentionalities.[3] The constituting principle is a disembodied consciousness, but the constituting life of subjectivity, even in its transcendentally purified form, contains a stratum of corporeality in which the lived body itself is constituted. Thus bodily intentionality, which participates in the constitution of the world and is well recognized by phenomenologists such as Merleau-Ponty, finds its place within the total field of transcendental subjectivity.[4] Mohanty points out that, while Husserl acknowledged that anonymous bodily subjectivity was, in an important sense, prior to or more fundamental than mental consciousness, from the perspective of phenomenological analysis, these levels together with their structural relationships can nevertheless only be comprehended within the total life of transcendental consciousness.[5]

From the perspective of feminist phenomenology, this means that even if we emphasise the constitutive importance of corporeality or bodily subjectivity, this will not bring the question of gender or sexual difference to the proper pheno-

2 Mohanty, J. N.: *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht 1985, p. 132.

3 Ibid., p. 163.

4 Ibid., p. 132 f.

5 Ibid., p. 164.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menological level of analysis, understood in this reading as an investigation of transcendental consciousness. Recognition of the importance of bodily subjectivity only implies that there must be a dimension of corporeality within the structure of the transcendental subjectivity that is constitutive of the mundane phenomenon of sexed bodies. Phenomenology as transcendental analysis must rise above or look behind these mundane phenomena by studying their condition of possibility in the transcendental subjectivity. And transcendental subjectivity cannot be understood as sexed, otherwise we would have to argue that there are, in fact, two different types of transcendental subjectivities.

Feminist phenomenology would thus be an oxymoron: the question of gender or sexual difference cannot arise in the phenomenological analysis of transcendental subjectivity. If it did for some reason, then we would have to simply dismiss it by pointing out that the procedure of transcendental reduction has not been properly understood or accomplished.[6]

THE CORPOREAL READING

The consequences of transcendental reduction in terms of gender make it understandable why most feminist appropriations of phenomenology have opted for the Merleau-Pontian version, which builds on the premise that complete reduction to transcendental consciousness is impossible. This is generally interpreted to mean that the phenomenological investigation must focus on the lived body as opposed

6 The phenomenological investigation of sexual difference can also be denied on the basis of Heidegger's thought. Drucilla Cornell writes that the Heideggerian position might run, broadly, as follows: Questions of sexual difference cannot follow directly from an analytic of finitude, because the marking of Dasein as differentiated by sex is a secondary phenomenon. An analytic of finitude that would proceed along the lines of *Being and Time* must not include secondary characteristics in its analysis because these would involve the philosopher in engaging with ontic and not ontological questions – questions of anthropology in Heidegger's sense, rather than questions of philosophy. (Cornell, Drucilla: Opening Remarks, in: Emanuela Bianchi (Ed.), *Is Feminist Philosophy Philosophy?,* Evanston 1999, pp. 3-9, here p. 4). Jacques Derrida is perhaps the best-known critic of Heidegger's view. He has questioned whether sexual difference can be reduced to a secondary characteristic of Dasein. (See Derrida, Jacques: Geschlecht. Sexual Difference, Ontological Difference, in: *Research in Phenomenology* 13 (1983), pp. 65-83).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

to transcendental consciousness.[7] Merleau-Ponty's work has been appropriated in a variety of groundbreaking feminist studies on female embodiment, such as Iris Marion Young's phenomenological analyses of feminine movement, pregnancy and breasted experience.[8] According to this approach, the phenomenological study of gender is understood as a study of the basic modalities or structures of female embodiment that are typical of feminine existence. There is thus a distinct mode of corporeal being in the world that is female or feminine, and the aim is to describe the eidetic structures of the living body, rather than constituting consciousness that characterize this feminine way of being.

Despite the sophistication of this approach in terms of the philosophical articulation and analysis of the neglected experiences of women, such as pregnancy, it also has some serious problems. If any first-person description by a woman is understood as a phenomenological account and then generalized by turning it into a description of eidetic female embodiment, we end up with a female body

7 The way Merleau-Ponty's denial of the possibility of a complete reduction is interpreted varies. Sara Heinämaa, for example, argues against interpretations that claim that Merleau-Ponty abandons Husserl's reductions. According to her, Merleau-Ponty's critical comments are directed against intellectualist interpretations of Husserl's methodic ideas. The phenomenological reduction should be understood as involving passions and passivity. (Heinämaa, Sara: From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction, in: Ted Toadvine/Lester Embree (Ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht 2002, pp. 129-148).

8 See Young, Iris Marion: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory,* Indianapolis 1990. On other influential feminist accounts appropriating Merleau-Ponty's thought, see e.g. Weiss, Gail: *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, New York 1999; Heinämaa, Sara: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham 2003. Many feminist theorists have also expressed strong reservations about Merleau-Ponty's avoidance of the question of sexual difference and of his apparent generalizations regarding subjectivity and embodiment, which tend to take men's experiences for human ones. On feminist criticisms of Merleau-Ponty accusing him of manifesting a masculinist bias, see e.g. Allen, Jeffner: Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism, in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18 (1982-83), pp. 241-256; Butler, Judith: Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception, in: Jeffner Allen/Iris Marion Young (Ed.), *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington 1989, pp. 85-100; Grosz, Elizabeth: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indianapolis 1994; Irigaray, Luce: *An Ethics of Sexual Difference*, London/New York 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

that is essentialized. Feminist theory has fought hard against essentialism, particularly biological essentialism, which holds that femaleness and femininity are determined by the biological structures of the body. The corporeal readings of feminist phenomenology thus threaten to push us back into defending a form of corporeal essentialism that potentially precludes political changes in the situation of women.[9]

Apart from the fact that this method of analyzing individual experiences and then deriving from them eidetic claims about female embodiment is questionable, ultimately the most serious problem with the approach is, in my view, the fact that the focus on the body is simply too limited a framework to support a philosophical understanding of gender.

Sara Heinämaa appropriates Simone de Beauvoir's thought in her seminal book *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*[10] in order to argue that phenomenologically sexual difference should be understood as a difference between two embodied styles of being. Her claim is that the philosophical context in which Beauvoir operates is phenomenological, and that she therefore does not conceive of men and women as two kinds of historical entities or as two kinds of biological organisms, but as two different ways of relating to the world. Women and men are two different variations of the human embodiment, of the human way of relating to the world, and every singular human existent is a variation of one of them or else combines elements from both. "So, the principle difference is the experiential difference between two types of living bodies, women's bodies and men's bodies."[11] Every individual woman thus both realizes the feminine way or style of relating to the world and modifies it. Accordingly, we can legitimately speak about 'feminine eroticism' and 'feminine literature' without assuming a fixed idea, 'femininity' describable by exact concepts.

Heinämaa's influential account has effectively problematized the attempts to reduce the meaning of gender or sexual difference to either side of the stalwart

9 Linda Fisher defends feminist phenomenology against the charges of essentialism by arguing that a general account need not be equivalent to the absolutist sense of generic, but should be understood rather as the thread of invariance; not a model that fits all, but structural invariance *within* variance, that gives shape and coherence to it. Feminist phenomenology should not be understood as a form of reifying and homogenizing essentialism that suppresses any variations, but the attempt to articulate the tension of general and specific. (Fisher Linda: Phenomenology and Feminism. Perspectives on their Relation, in: Linda Fisher/Lester Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000, pp. 17-38, here p. 29).

10 Heinämaa, Sara: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*.

11 Ibid., p. 84.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

binary of biology versus culture. However, it is my contention that the extent to which gender or sexual difference is a philosophical question it is not an issue that can be settled by just studying bodies, even if they are understood phenomenologically as opposed to biologically. It would thus be simplistic to conclude that, on the basis of the phenomenological analysis of embodiment, the philosophical meaning of gender could be reduced to the difference between two types of living bodies.

The idea that living bodies are constituted in perception and experience as necessarily falling into two basic categories or types can be contested on purely empirical grounds. Psychological studies on children's gender beliefs show that it is unlikely that a child is able to derive in some direct empirical fashion a tidy binary structuring of gender difference from everyday life in which gender distinctions are often confusing, contradictory, and irregular. The development of a 'gender schema', the framework for classifying people into appropriate genders, is a complex cultural learning process intertwined with the acquisition of language, but also with many normative issues operative in society.[12] Bodies themselves are also culturally molded in more and less violent ways to conform to the normative expectations of gender. The most extreme example would be the case of intersexed babies whose genitals are surgically made to resemble what are considered 'normal' male or female genitalia. The reason for this intervention is, in the majority of cases, purely cosmetic. The bodies of intersexed people are thus literally made to correspond to our dualist ontology or gender schema, rather than this schema simply reflecting our perception of living bodies.

Even if we did accept that human bodies do, in general, come in two basic models, and that there is therefore some kind of corporeal counterpart for the linguistic gender binary, philosophically the meaning of gender still cannot be reduced to this corporeal given. The way in which we classify bodies into types, give them value and meaning depends on historically and culturally specific practices. We can only identify something as something by using linguistically mediated conceptual determinations, and our experiences therefore always have linguistic, sociocultural, and historical conditions of possibility. A philosophical study of gender therefore cannot be limited to a description of the difference between two types of living bodies, but must also encompass

12 Johnson, Ann: Understanding Children's Gender Beliefs, in: Fisher/Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000, pp. 133-151, here p. 140-141.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

a study of the ontological schemas in which those bodies and experiences gain value and meaning.[13]

THE INTERSUBJECTIVE READING

The intersubjective readings of phenomenology seem to open up a broader perspective on the question of gender that can account for the importance of shared normative structures such as language and historicity. Dan Zahavi,[14] among others, has effectively argued for an intersubjective transformation of Husserl's philosophy taking place in his late writings. Husserl's late thought is characterized by a decisive rethinking of the relation between the transcendental and the mundane that ultimately forced him to consider the transcendental significance of issues such as generativity, tradition, historicity, and normality.

The decisive question for the relevance of this approach in terms of gender is obviously in how we understand intersubjectivity. Zahavi distinguishes three different kinds of it operative in Husserl's work. The most common of these refers to a concrete relation between subjects. When I experience an experiencing other, the validity categories of my experience are subjected to a decisive change. By means of others, the objects of my constitutive experiences are provided with a validity that lends them independence with respect to me. Thus the categories of transcendence, objectivity and reality are intersubjectively constituted, meaning that they can only be constituted by a subject that has experienced other subjects.[15]

According to Zahavi, second and more fundamental interpretation is to understand it as an apriori structure of subjectivity. Intersubjectivity does thus not refer only to the other people's actual presence: the being of the subject as experiencing and constituting implies a reference to other subjects already prior to its concrete experience of them. There is an apodictic universal structure of intersubjectivity predelineated in every ego.[16] This fundamental intersubjectivity of

13 More on poststructuralist criticism of feminist phenomenology see e.g. Butler: Sexual Ideology and Phenomenological Description; Scott, Joan W.: Experience, in: Judith Butler/Joan W. Scott (Ed.), *Feminists Theorize the Political*, London 1992, pp. 22-40.

14 Zahavi, Dan: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, Athens 2001.

15 Ibid., p. 38.

16 Ibid., p. 63.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the transcendental subject forms the condition of possibility for egological sense constitution.

These two senses of intersubjectivity do not have any obvious consequences in terms of gender, however. For the constitution of objective reality it should be irrelevant whether the constitutive community of others consists of men or women. Intersubjectivity in the sense of an apodictic structure of transcendental subjectivity cannot be understood as sexually varied either.

Zahavi distinguishes a third type, however, in addition to *apriori* intersubjectivity and the concrete experience of others, which is effective at the level of handed-down normality. As an incarnate subject, I am always already situated in an intersubjective, historical nexus of sense. I am a member of a historical community, learning from others what counts as 'normal' and thereby, as a communalized subject, participating in an intersubjective tradition. I also always understand the world and myself by virtue of a handed-down linguistic conventionality. This third type of intersubjectivity thus refers to the constitutive importance of the cultural sphere, or the *homeworld* of which the transcendental subject is a member.[17]

When gender is studied phenomenologically in the light of this third type of intersubjectivity, it becomes possible to understand how experiences and living bodies are given specific gendered meanings through intersubjectively constituted systems of normality that are always tied to conventionality. Being socialized to a culture and becoming a member of it means learning from others what counts as normal in the case of gender, too. I learn very early what the norms for maleness and femaleness are in my culture. I also learn what the sanctions for failing to live up to these norms are. Although the system of normality, the gender schema, often breaks down, as very clearly happens in cases of intersexed infants or transgendered individuals, as long as these discrepancies can be classified as abnormalities, the concordance of the homeworld and its system of normality can be maintained.

This approach leaves open the possibility that the system of normality could also change, however. If the meaning of gender is understood as dependent on culturally handed-down forms of normality and not on eidetic structures of embodiment, it should be possible to effect changes in it. As Zahavi points out, our system of normality must undergo continual correction because the concordance of the homeworld is ruptured by conflicts and discordances. Absolute concordance–i.e. the world itself–must thus be understood as an ideal that can only be

17 Ibid., p. 65, 163.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

approached through the infinite movement of relative achievements that are carried out intersubjectively.[18]

Let us return to the example of intersexed individuals. As this phenomenon is now attracting more attention and these individuals themselves are able to articulate their experiences in new terms, it is possible that our system of normality concerning gender has to change or is already changing. Alternatively, we could simply consider, from our perspective, the stupidity of what philosophers have written about women in the history of philosophy, and the relativity of any concordance concerning gender should seem incontestable.

Although the intersubjective reading thus seems to solve many of the problems connected with the first two approaches, my critical question now concerns how, in practice, we can study phenomenologically the constitutive role of the third type of intersubjectivity. It is my contention that the cornerstones of the phenomenological method–the first-person perspective as radical self-investigation and the subsequent move of the transcendental reduction–in fact wipe this constitutive dimension out of the picture.

Zahavi makes it clear that transcendental intersubjectivity is not an objective structure that could be studied from a third-person perspective. It is not an ontological or an empirical postulate. It can only be disclosed through a description of the subject's structures of experience because it can only unfold itself in the relation between singular subjects. The point of departure for a phenomenological treatment of intersubjectivity, irrespective of which type we are dealing with, must be an investigation of a subject that is related to the world and to others. The turn to intersubjectivity thus in no way serves to refute a philosophy of the subject.[19]

The first two types of intersubjectivity were revealed by analyzing the structures of perception as well as other intentional experiences. The discovery of transcendental intersubjectivity was thus not based on simple empirical observations, on the fact that I can constantly see other people around me, nor was it a dogmatic metaphysical presupposition. Husserl argued that the analysis of perceptual intentionality led to the disclosure of the apodictic intersubjective structures of the transcendental ego.[20] In the case of the third type of intersubjectivity,

18 Ibid., p. 101, 102.

19 Ibid., p. 165.

20 Zahavi shows how the intersubjective constitution of meaning is revealed in Husserl's thought through an analysis of the constitutive processes of the subject. To every experience of an object, there essentially belongs a reference to further possible experiences, since the absent aspects of the object are co-intended through, and beyond, the intuitively given appearance. Since these possible experiences are incompatible in

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the type that interests me here, the situation seems different, however. The constitutive conditions in this case are not *a priori* intersubjective structures, but historically and culturally changing norms. They are, in fact, exactly what distorts and clouds an investigation into *a priori* universal structures and must therefore be bracketed in the reduction. Despite the late emphasis on the constitutive importance of the third type of intersubjectivity, the phenomenological method relies on prior ontological commitment to the universal validity of the transcendental structures of the ego. The method starts from the analysis of the first-person experience and moves from there to a transcendental inquiry into the constitution of sense by identifying *a priori* structures of transcendental subjectivity. This move can only be justified on the basis of an ontological commitment to the universal similarity of the subjects.[21] The differences between them can only be understood on the basis of this more fundamental similarity, and must be studied through empirical sciences such as anthropology, sociology, or psychology.

Hence, although Husserl had to recognize the constitutive importance of the third type of intersubjectivity, it must always be understood as dependent on a more primordial type – intersubjectivity as a universal a priori structure–and it is this primordial type that the phenomenological method can accommodate. It cannot show, through the same method, both that the individual subjects of transcendental intersubjectivity are always furnished with identical *a priori* structures *and* that the concordance of their experiences is a relative accomplishment that has historical and cultural conditions of possibility. It thus seems that, although phenomenology must acknowledge the constitutive importance of language and cultural normality, it cannot address the transcendental, constitutive significance of these mundane phenomena without giving up the reduction to transcendental consciousness.

If we give up the phenomenological reduction we encounter the problem of circularity, however. How can transcendental intersubjectivity–now understood as comprising language and historicity–be constituted in experience if it is what

principle with my currently actual experience, it is a matter of the experience of possible others. I can only constitute an object because my horizontal relatedness to the world contains structural references to the perceptions of possible others. My experiences of the world therefore contain an intersubjective dimension *a priori*. (Ibid., p. 125).

21 Husserl also states this explicitly in *Cartesian Meditations*, for example: the individual subjects of transcendental intersubjectivity are furnished with mutually corresponding and harmonious systems. (See e.g. Husserl, Edmund: *Cartesian Meditations*, Dordrecht 1995, p. 125).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ultimately makes individual constitution possible?[22] In terms of my limited question of gender, the problem appears as follows: to start the analysis from a woman's experience when trying to understand what a woman is means already assuming that which we seek to explain. Husserl's solution to the paradox is the reduction to transcendental consciousness that keeps the empirical and the transcendental strictly separate.[23] This means, however, that we seem to have come full circle and have ground to a halt. Either the question of gender cannot be investigated under the phenomenological method at all, or our investigation is doomed to a circularity that already presupposes that which it seeks to explain. The question that we must thus face is, how does the phenomenological method need to be modified for it to be able study the third type of intersubjectivity, the constitutive importance of culture, language and historicity?

THE POST-PHENOMENOLOGICAL READING

With the term 'post-phenomenology' I refer to a modification of the phenomenological method, which, I argue, is better able to deal with the constitutive importance of the social and cultural world. According to my post-phenomenological reading, it is impossible to understand how gender is constituted through norma-

22 David Carr, for example, argues that transcendental intersubjectivity itself has, in the final analysis, to be submitted to phenomenological reduction to reveal how it is constituted. (Carr, David: Response to Drummond and Zahavi, in: *Human Studies* 25 (2002), pp. 117-123, here p. 121).

23 Merleau-Ponty seems to a certain extent to accept the circularity of his position and the superimposition of the empirical and the transcendental aspects of experience. He formulates the problem himself when he writes, for example: "Now if the transcendental is intersubjectivity, how can the borders of the transcendental and the empirical help becoming indistinct? For along with the other person, all the other person sees in me – all my facticity – is reintegrated into subjectivity, or at least posited as an indispensable element of its definition. Thus the transcendental descends into history." (Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*, Evanston 1964, p. 107). Foucault's criticism of Merleau-Ponty focuses precisely on this circularity. He argues that the analysis of lived experience (*expérience vécu*) superimposes the transcendental and the empirical by giving the empirical contents transcendental value. What is given in experience and what renders experience possible correspond to each other in endless oscillation. (See Foucault, Michel: *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, London/New York 1989, p. 321 f., 336).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tive ontological schemas if we believe that we can, by some supreme methodological step such as the *epoche*, to leave all our ontological commitments behind. It is my contention that we should therefore accept the hermeneutical circle – at least in connection with our analysis of gender – and try to see to it that our method continuously turns back upon itself, questioning and modifying itself in an effort to articulate what it secretly thinks. This means understanding *epoche* not as total, universal, and complete, but as an endless, circular, and always partial task.

It is not enough just to give up the phenomenological reduction to transcendental consciousness and the totalizing understanding of the *epoche*, however. We also have to give up the first-person perspective as the exclusive and indispensable starting point of our analysis. In striving to understand the constitution of gendered experience it might be more helpful to start by reading anthropological and sociological investigations, medical reports on intersexed children, or psychological studies of children's gender beliefs than by analyzing one's own normatively limited experiences. Husserl himself, while extending his analyses of intersubjectivity, eventually had to broaden the purely self-reflective study of consciousness. He had to enter fields that have traditionally been reserved for psychopathology, sociology, anthropology, and ethnology.[24] Heidegger and his poststructuralist followers, including Foucault, have particularly emphasized the study of history.

Although it might seem that we have now thrown the baby out with the bath and rejected phenomenology altogether, this would be too hasty a conclusion. The philosophical investigation of gender is still understood as an investigation of the constitution of gendered *experience*, not as a conceptual analysis of language or a biological investigation of the body. It cannot be reduced to medical or sociological study, even if it cannot afford to ignore the methods and results of these and other empirical sciences. These empirical descriptions can only reveal something about the normative ontological schemas that are constitutive of our experiences when they are submitted to critical philosophical analysis. What is more, this analysis must ultimately take the form of radical self-reflection. It is ultimately *I* who must read these investigations, and it is only in relation to my experience that they can reveal something previously hidden about its constitution, its limits, and its supposedly natural and universal character.

I will return to the example of the psychological study of children's gender beliefs. The post-phenomenological question, unlike the psychological one, would not be about how children learn to classify people in the right gender cat-

24 See e.g. Zahavi: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*; Steinbock, Anthony J.: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

egories, but it would rather focus on what their beliefs reveal about us and the normativity of our adult homeworld. Ann Johnson, for example, notes that most psychological theories regarding children's gender beliefs already operate within a progressivist and biologist framework. When a young child thus says that if a girl puts on a boy's clothes she would be a boy, he or she is 'mistakenly' using cultural clues such as hair length or clothing to determine gender rather than rooting a person's gender classification in 'true' biological criteria. Johnson argues that, from a phenomenological perspective, however, children's gender beliefs can provide salient reminders of how we find ourselves within a never-ending chain of meaning, and at the same time put into question what we have learnt to accept as unquestioned reality. She refers to the opening pages of Foucault's *The Order of Things*, noting that attending to childhood gives us access to "the exotic charm of another system of thought," which in turn reveals "the limitations of our own (system), the stark impossibility of thinking *that*."[25]

The study of a different system of normality thus functions as a form of reduction in the sense that it makes us aware of the hidden aspects of our own thought–it lifts the naivete of the ordinary experience–and allows us to reveal and question its constitutive conditions, at least to some extent. It is not a shift from natural attitude to the level of transcendental consciousness, but it is nevertheless a shift to the level of transcendental discourse. The idea of phenomenological reduction would thus not be simply discarded, but it would be understood in similar terms as how Merleau-Ponty characterised it: it is the interminable effort to break our familiar acceptance of the world and to see as strange and paradoxical what we normally take for granted.[26] Compared with the corporeal reading I discussed above, however, the function of the 'abnormal' and the alien-world would not be to reveal the 'normal' and the homeworld as universally primary, however. The aim is not to find eidetic structures of female experience that characterise all women whether they come from Nigeria or Norway: it is rather to expose the structures that are constitutive of the sense of 'normal' in *our* homeworld. As Anthony Steinbock argues, a phenomenological analysis of the social world cannot begin with individual consciousness to reach a universal We, because intersubjectivity cannot be reduced to a universal, collective singularity without the patronizing assumption that we are the entire structure.[27] Such an analysis can only study the constitutive structures of our homeworld from

25 Johnson: Understanding Children's Gender Beliefs, p. 146; Foucault: *The Order of Things*, p. xv.

26 See e.g. Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Colin Smith (Trans.), New York/London 1994, p. xiii-xiv.

27 Steinbock: *Home and Beyond*, p. 269.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

within it, given the awareness that they are themselves constituted in relation to alienworlds.

Hence, the post-phenomenological method would give up a complete phenomenological reduction to transcendental subjectivity, but it would, nevertheless, attempt to accomplish a partial bracketing in order to reveal something about the ontological schemas underlying our ways of thinking, perceiving, and acting. It would begin with considerations that are in some sense 'foreign' and therefore distanced from the subject, such as anthropological, historiographical, and medical studies, for example. This knowledge would then be appropriated in an attempt to make visible the presumptions and implicit ontological commitments in one's homeworld. Unlike the classical readings of phenomenology, it would hold that these constitutive, ontological schemas are always tied to cultural normativity – to language, history, and culture. While they are thus necessarily and irrevocably intertwined with our forms of reflection, they are, nevertheless, ultimately contingent and therefore changeable. What is 'normal' and therefore assumed as natural and necessary can, in the post-phenomenological inquiry, turn out to be that only within the parameters of our homeworld.

Despite this fundamental compatibility with certain forms of cultural constructivism, I am not advocating an empirical study of the objective and causal processes of cultural construction. This would entail adopting a view from nowhere and erasing the very background beliefs and ontological commitments that are constitutive of our objective accounts. My interpretation of phenomenology does not mean that the singular and always perspectival character of experience is eradicated. The philosophical reflection on gender, just like on anything else, can ultimately only be a personal task. I must analyse my own experiences and theories as being formed in a community with its attendant practices, beliefs, and language. Most importantly, however, I must be capable of problematizing them. I must be able to take critical distance from the commonly accepted meanings of various forms of experience, but also and most fundamentally, my own. This is not possible without a first-person perspective: the subject must engage in the attentive and radical study of her own constitution.

In conclusion and to revert back to gender, the answer to the question I started with is that phenomenology can account for gender by helping us to understand how gendered experiences are constituted and how their constitution is tied not only to embodiment, but also to the normative cultural practices and structures of meaning. This can be accomplished by a subject who, through radical philosophical reflection, manages to take critical distance from certain forms of experience. What my post-phenomenological reading suggests, however, is that in order to achieve this critical distance it might be more useful for me to

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

read psychological reports or ethnographical studies than to analyze my own experiences of women or embodiment.

Post-phenomenology would thus start with knowledge and experiences that are foreign to us, but this does not mean that the question of gender is relegated to the domain of empirical study. The method of reduction is necessary to effectuate the reflective step that opens up the realm of transcendental investigation. We must break away from the natural attitude understood as an attitude where our ontological pre-understanding of the world is not visible to us at all, to an attitude that is capable of problematizing it. At the same time, we have to accept that ontology can never be totally suspended, because it is irrevocably tied up with our language, methods of reflection and ways of seeing the world. This means accepting the always partial and preliminary character of any philosophical investigation concerning ourselves. An analysis of experience that aims to be radical and transcendental can only ever be fragmentary and incomplete.

BIBLIOGRAPHY

Allen, Jeffner: Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism, in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 18 (1982-83), pp. 241-256.

Butler, Judith: Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception, in: Jeffner Allen/Iris Marion Young (Ed.), *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington 1989, pp. 85-100.

Carr, David: Response to Drummond and Zahavi, in: *Human Studies* 25 (2002), pp. 117-123.

Cornell, Drucilla: Opening Remarks, in: Emanuela Bianchi (Ed.), *Is Feminist Philosophy Philosophy?,* Evanston 1999, pp. 3-9.

Derrida, Jacques: Geschlecht. Sexual Difference, Ontological Difference, in: *Research in Phenomenology* 13 (1983), pp. 65-83.

Fisher Linda: Phenomenology and Feminism. Perspectives on their Relation, in: Linda Fisher/Lester Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000, pp. 17-38.

Fisher, Linda/Embree, Lester (Ed.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000

Foucault, Michel: *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, London/New York 1989.

Grosz, Elizabeth: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indianapolis 1994.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heinämaa, Sara: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham 2003.

Heinämaa, Sara: From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction, in: Ted Toadvine/Lester Embree (Ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht 2002, pp. 129-148.

Husserl, Edmund: *Cartesian Meditations*, Dordrecht 1995.

Irigaray, Luce: *An Ethics of Sexual Difference*, London/New York 2004.

Johnson, Ann: Understanding Children's Gender Beliefs, in: Fisher/Embree (Ed.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht 2000, pp. 133-151.

Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*, Evanston 1964.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Colin Smith (Trans.), New York/London 1994.

Mohanty, J. N.: *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht 1985.

Oksala, Johanna: *Feminist Experiences*, Evanston 2016.

Scott, Joan W.: Experience, in: Judith Butler/Joan W. Scott (Ed.), *Feminists Theorize the Political*, London 1992, pp. 22-40.

Steinbock, Anthony J.: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995.

Weiss, Gail: *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, New York 1999.

Young, Iris Marion: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indianapolis 1990.

Zahavi, Dan: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, Athens 2001.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Normale und normalisierte Erfahrung

Das Ineinander von Diskurs und Erfahrung

MAREN WEHRLE

Für die feministisch orientierte Forschung spielen die Konzepte Erfahrung und Diskurs gleichermaßen eine zentrale Rolle. Hierbei tut sich aber meist eine regelrechte Kluft auf zwischen der individuellen Dimension subjektiver Erfahrung und der überindividuellen Dimension von Strukturen, Ordnungen, Normen und Diskursen. Interessanterweise finden beide Konzepte, Erfahrung und Diskurs, ihren Platz in der Methode der sogenannten Genealogie, die Foucault im Anschluss an Nietzsche entwirft. Auch wenn diese Methode sich eigentlich als Gegenentwurf zu einem phänomenologisch (oder hermeneutisch) orientierten Ansatz versteht, fragt sie ebenso nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und liefert, genau wie obige, Beschreibungen einer normalen (bzw. normalisierten) Erfahrung.[1] Mit dem Unterschied, dass hier die Möglichkeitsbedingungen nicht a priori, sondern historisch sind, und die Erfahrungsbeschreibungen nicht universal, sondern mit Hinblick auf die historischen Möglichkeitsbedingungen spezifische sind.[2]

1 Gutting charakterisiert Foucaults Projekt in dieser Hinsicht als eine Philosophie der Erfahrung. Gutting, Gary: Foucault's Philosophy of Experience, in: *boundary* 2, 29/2 (2002), S. 69-85.

2 Foucault übernimmt (in *Die Ordnung der Dinge*) in dieser Hinsicht den Begriff des „Historischen Apriori" von Husserl (den Husserl in der *Krisis der Europäischen Wissenschaften* einführt) und deutet diesen um. In dieser Hinsicht ist nun das Historische selbst dasjenige, was a priori (also vor jeder phänomenologischen Erfahrung) gilt. Siehe hierzu das Themenheft der Zeitschrift *Continental Philosophy Review*, Special Issue, hrsg. v. Andreea Smaranda Aldea/Amy Allen: *Historical A Priori in Husserl and Foucault*, 1 (2016), S. 1-137.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einer solchen Genealogie soll dabei gerade die Zufälligkeit von Ereignissen zum Ausganspunkt der Analyse werden, anstatt wie (hermeneutisch) üblich, den verborgenen Sinn und die Kontinuität hinter den historischen Quellen zu suchen. Die Genealogie soll den Ereignissen gerade dort auflauern, „wo man sie am wenigstens erwartet und wo sie keine Geschichte zu haben scheinen – in den Gefühlen, der Liebe, dem Gewissen, den Instinkten“[3]. Die wirkliche Historie zeigt sich, wie Foucault mit Nietzsche betont, hierbei nur im Blick auf „das Nächste“: „den Leib, das Nervensystem, die Ernährung und Verdauung“[4]. Vermeintliche biologische oder naturhafte Tatsachen wie der *Körper* lassen so ihre Genealogie erkennen und offenbaren damit ihre (historische) Relativität.

Die Genealogie beschäftigt sich mit Fakten und Ereignissen einer Zeit und fragt nach ihren *Ermöglichungsbedingungen*.[5] In dieser Hinsicht kann sie als positive Wissenschaft bezeichnet werden, die die ermöglichende Funktion von Diskurs und Ordnung untersucht. Die leitende Frage hierbei ist, welche Diskursordnung(en) gerade diese Aussagen, Erfahrungsformen und Subjekte möglich machen. Eine solche positive Genealogie soll, wie Foucault in seiner Antrittsvorlesung am *Collège de France* betont, von einer Kritik ergänzt werden, die die negative, d.h. einschränkende und ausschließende Funktion derselben Ordnung in den Blick nimmt. Jede Ordnung hat dabei eine produktive Funktion, die gewisse Diskurse erst ermöglicht, d.h. produziert, jedoch werden damit zugleich andere Aussagen, Erfahrungen, Subjektkonstitutionen verunmöglicht, d.h. innerhalb dieser Ordnung als dasjenige markiert, das außerhalb dieser Ordnung liegt bzw. von dieser ausgeschlossen wird.[6]

Der Begriff der *Erfahrung* hat dabei in der Genealogie einen *ambivalenten Charakter*; einerseits ist die Erfahrung als Ereignis (das jemandem zustößt) in ihrer Beschreibung (als historische Quelle) *Ausgangspunkt der geschichtlichen Betrachtung* und andererseits gilt sie lediglich als Ausdruck von geschichtlichen Diskursen, Normen und Konventionen.[7] Diskursanalytische Ansätze nach dem

3 Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. u. übertragen v. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 2000, S. 69-90, hier S. 69.

4 Ebd., S. 81.

5 Vgl. ebd., S. 69-90.

6 Siehe hierzu Foucaults Antrittsvorlesung am *Collège de France* von 1970*, L'ordre du discours* (Paris 1972); deutsch: Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, übersetzt v. Walter Seitter, 12. Auflage, Frankfurt a.M. 2012.

7 Vgl. hierzu etwa ein Beispiel aus der feministischen Geschichtswissenschaft. Barbara Duden versucht sich hier in einer Genealogie der Körpererfahrung von Patientinnen eines Eisenacher Arztes um 1730. Um aus den Beschreibungen der individuellen Er-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

linguistic turn wenden sich diesbezüglich gegen einen Begriff von Geschichte und Erfahrung, der sich auf objektivierbare Fakten und rekonstruierbare Tatsachen stützt. Zugleich zeichnen sich diese Ansätze durch eine anti-hermeneutische und anti-phänomenologische Haltung aus, da sie nicht in die „Fallen einer Subjektphilosophie, der Bewusstseinszentriertheit und des Intentionalismus“[8] tappen möchten. Viele diskursorientierte Ansätze beschäftigen sich daher nur mit sprachlichen ‚Tatsachen‘ und lehnen jede Thematisierung von außer- oder nicht-sprachlichen Dimensionen als Konstruktion eines Essenzialismus entschieden ab. Trotzdem nimmt die Erfahrung einzelner Subjekte in einer *Genealogie* und in der feministischen Forschung eine wichtige Rolle ein, auf die nicht verzichtet werden kann.[9]

Der Streit um Diskurs versus Erfahrung ist bis heute prägend für die feministische Philosophie und Geschichtswissenschaft. Während zu Beginn in den 1970er Jahren die (weibliche) Erfahrung der Unterdrückung als unumstößlicher Ausgangspunkt galt, um die Situation von Frauen zu verstehen und sichtbar zu machen, wird seit den 1980er Jahren vermehrt Kritik am Essenzialismus einer „angeblich biologisch präfigurierten Geschlechtsidentität“[10] geübt. Spitzt man die Debatte zu, wird Erfahrung einerseits als etwas verstanden, das vollständig durch Diskurse konstituiert ist, als diskursiver Effekt, der keinerlei epistemologische oder politische Bedeutung für den Feminismus hat. Andererseits gibt es

fahrungen der Patientinnen die geforderten zufälligen Ereignisse mit Verzicht auf jegliche Finalität zu machen, müssen diese erst mühsam dekonstruiert und von ihrer inhärenten Struktur und Kontinuität befreit werden. Um nicht in die Falle vorgegebener kultureller Denk- und Ordnungsmuster zu tappen, versucht Duden in Anlehnung an Foucault, das gesammelte Material gleich archäologischen Funden innerhalb einer neuen, zufälligen Anordnung zu betrachten. Vgl. Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.

8 Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M. 2003, S. 28.

9 Vgl. hierzu die Argumentation von Oksala, Johanna: *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston, Illinois 2016, S. 36-53.. Siehe auch die Studie von Kathleen Cunning, in der deutlich wird, wie die Erfahrungen und Handlungen von Menschen, hier Textilarbeiterinnen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland, innerhalb einer historischen Diskursordnung diese Diskurse selbst wiederum durch ihre spezifische Aneignung und Nutzung derselben verschieben und damit auch ändern können. (Vgl. Cunning, Kathleen*:* Feminist History after the Linguistic Turn. Historicizing Discourse and Experience, in: *Signs* 19/2 (1994), S. 368-404).

10 Sarasin: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, S. 24.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Versuche, den Körper (der Frau) als letzte Referenz und Grundlage von Erfahrung und *Agency* außerhalb des omnipräsenten Spiels der Diskurse zu verstehen. Erfahrung soll hier als etwas verstanden werden, das – zumindest teilweise – unabhängig ist von Diskursen, Sprache oder Normen. Nimmt man jedoch Foucaults Ansatz ernst, erscheint eine solche *radikale Gegenüberstellung* der kritischen Diskurswissenschaft gegenüber einer essenzialistischen Erfahrungswissenschaft weder genealogisch noch kritisch zu sein.

Wie lässt sich also der Erfahrung ein Stellenwert einräumen, ohne auf einen eindeutigen Ursprung oder objektive, biologische und zugleich wahre Natur rekurrieren zu müssen? Und wie kann man die Wirkweise von Diskursen, nicht nur aufeinander und innersprachlich, sondern auch auf die Erfahrung, Wahrnehmung und den Körper selbst, besser beschreiben? In dieser Hinsicht könnten Beschreibungen und Einsichten aus der genetischen Phänomenologie Husserls und der Leibphänomenologie von Merleau-Ponty helfen, da sich hier ein differenziertes Konzept der Erfahrung und ein reiches Beschreibungsinstrumentarium finden lässt. Eine solchermaßen phänomenologische Form der Genealogie nimmt ihren Ausgang in der leiblichen Erfahrung des Subjekts. Diese müsste allerdings um eine strukturelle (überindividuelle) Ebene von Normen und Ordnungen (kritisch) ergänzt werden, da letztere die leibliche Erfahrung von Beginn an mitbestimmt.

Die diskurswissenschaftlichen Ansätze betonen in diesem Kontext zu Recht, dass es keine diskursfreie bzw. ordnungs- oder normfreie Wirklichkeit gibt. Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit der Annahme, dass keine sprachfreie oder vorsprachliche Dimension von Wirklichkeit existiert. Vielmehr können sich geltende Normen gerade in diese vorsprachliche Erfahrungsebene, den Körper, einschreiben. Darüber hinaus könnte man von einer *impliziten Normativität* der Erfahrung selbst sprechen, die sich in wiederholten Interaktionen mit der Umwelt, Wahrnehmungen und Bewegungsabläufen (Praktiken) generiert. Erfahrung in diesem Sinne ist zwar nicht notwendig sprachlich, aber dennoch normativ. Zugleich spielt sich Erfahrung und Körperlichkeit nicht außerhalb des Spiels der Diskurse ab, sondern vielmehr mittendrin bzw. die Diskurse werden zum Teil der Erfahrung selbst. Diskurse, Ordnungen oder Macht (im Sinne Foucaults) müssen in irgendeiner Form *Eingang ins Subjektsein* finden, um *überhaupt wirksam sein* zu können – und das nicht nur auf sprachlicher, sondern eben auch auf körperlicher Ebene. Die methodische sowie inhaltliche Brücke zwischen erfahrungsorientierten und diskursorientierten Ansätzen stellt dabei der menschliche Körper oder phänomenologisch gesehen der Leib dar. Er ist der Ort, an dem Erfahrung und Diskurs aufeinandertreffen.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden möchte ich dieses Ineinander von Erfahrung und Diskurs als leiblich erfahrene und repräsentierte Normalität explizieren. In diesem Sinne werde ich zunächst aus einer phänomenologischen Perspektive untersuchen, was eine normale Erfahrung ausmacht und in welchem Sinne man diese als normativ bezeichnen kann. Hierbei steht im Zentrum, wie aus der *Ersten-Person-Perspektive* Normen leiblich generiert werden. Das heißt auszuweisen, wie durch wiederholte Bewegungen, Handlungen und Sinnstiftungen eine habituell geprägte Normalität entsteht, die einen unmittelbaren Umgang mit und Orientierung an der Umwelt sowie den Mitmenschen ermöglicht. Im zweiten Teil möchte ich diese *habituelle Normalität* mithilfe von diskursiven Ansätzen (Foucault und Butler) kritisch hinterfragen. Inwiefern lässt sich eine solche positiv verstandene Normalität auch als Normalisierung beschreiben, in welcher sich gewaltsam und doch unbemerkt herrschende Normen und Machtverhältnisse in die Körper einschreiben? Dies ist insbesondere im Hinblick auf eine feministische Philosophie interessant, da sich hier einerseits zeigt, wie binäre Geschlechtsnormen unsere leibliche Erfahrung implizit prägen, und andererseits, dass eine erfahrene Diskrepanz von individueller Erfahrung und geltenden Normen Anlass dazu geben kann, diese Normen zu erkennen und zu hinterfragen.

NORMALE ERFAHRUNG: EINE PHÄNOMENOLOGISCHE GENEALOGIE

Phänomenologisch gilt die Konstitution von Normalität als positiv und notwendig, sie wird in diesem Zusammenhang von einem Subjekt (oder einer Gemeinschaft von Subjekten) sowohl auf der Ebene der wahrnehmenden Erfahrung als auch in der Interaktion und Kommunikation intentional ‚geleistet'. Husserl beschreibt und definiert Normalität zunächst grundsätzlich als eine Erfahrung der Einstimmigkeit.[11] Der Aspekt der Einstimmigkeit kann sich dabei auf die Erfahrung des einzelnen Subjekts als auch auf eine intersubjektive (soziale, kulturelle) Gemeinschaft beziehen. Eine individuelle Erfahrung kann in dieser Hinsicht in sich und für das Subjekt stimmig sein, während sie jedoch mit Blick auf die intersubjektive Gemeinschaft als abweichend oder unstimmig gilt. Husserls Konzept der Normalität hängt dabei eng mit dem Konzept der Sinnbildung zusammen. Einstimmigkeit wird durch das Bewusstsein geleistet, indem Sinn ge-

11 Vgl. Wehrle, Maren: Die Normativität der Erfahrung. Überlegungen zur Beziehung zwischen Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl, in: *Husserl Studies* 26/3 (2010), S. 167-187.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stiftet wird und passiv erhalten bleibt, d.h. sich sedimentiert. Durch diese Vorgegebenheiten, oder diese „Habe" gliedert sich nun die Umwelt in Bekanntheiten und lässt sich entsprechend antizipieren. In den passiven Schichten der Erfahrung vollzieht sich diese Sinnbildung automatisch bzw. operativ: Erfahrung bringt dabei nicht nur bleibenden Sinn mit sich, sondern sich wiederholende Vorgänge und Tätigkeiten führen zu Kontinuität in der Erfahrung sowie bleibenden Fähigkeiten und Eigenschaften des Subjekts. Einstimmigkeit stellt sich auf unterster, passiver Ebene als eine formal zeitliche Einstimmigkeit und Kontinuität dar, wie etwa anhand der Aufeinanderfolge von Tönen beim Hören einer Melodie deutlich wird. Hinzu kommen inhaltliche Einstimmigkeiten, wie das Zusammenpassen der Töne oder das Assoziieren bestimmter Töne. Beides gewährleistet, dass wir eine Melodie hören und nicht eine unzusammenhängende Abfolge von Geräuschen.

Normalität verstanden als Einstimmigkeit ist bei Husserl also die *Voraussetzung* für eine kohärente Wahrnehmung des Einzelnen und weiter für die Erfahrung einer gemeinsamen Welt. Wenn man von einer gemeinsamen Welt sprechen will, muss diese für jeden gleichermaßen – zumindest potenziell – einstimmig erfahrbar sein. Einstimmigkeit muss auf dieser untersten Ebene intersubjektiv gelten, um Sozialität, gemeinsames Handeln und Kommunikation zu ermöglichen: D.h. meine Zeitlichkeit muss dieselbe sein, wie die jedes anderen; mein Hören der Melodie muss mit der Erfahrung der Anderen grundsätzlich übereinstimmen, bevor man daraufhin über wahrgenommene Unterschiede und spezifische Bewertungen sprechen kann.

Die *Einstimmigkeit* als Kriterium der Normalität repräsentiert dabei nicht nur eine besondere Form der Kontinuität innerhalb der Erfahrung, sondern ist die Voraussetzung für Erfahrung überhaupt, da ohne zeitliche und inhaltliche Einstimmigkeit überhaupt kein einheitlicher Gegenstandsbezug möglich wäre. Erfahrung muss einstimmig verlaufen, in Einstimmigkeit mit dem, was kurz zuvor gesehen oder gehört wurde gleichermaßen, wie auch mit der gesamten individuellen (oder kulturellen) Erfahrungsgeschichte. Tut sie dies in manchen Fällen nicht, wird dies als partielle Abweichung von der Normalität erfahren, als abnormal. Husserl zeigt dies am Beispiel eines verbrannten Fingers.[12] Nachdem Husserl seinen Schreibtisch tausende Male berührt hat und seine Hand genau

12 Vgl. Husserl, Edmund: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, hrsg. v. R. Sowa, Dordrecht 2008, S. 640; ders.: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hua XI, hrsg. v. M. Fleischer, Den Haag 1966, S. 215. Im Folgenden werden Ausgaben der Husserliana zitiert mit Hua gefolgt von Band und Seitenzahl.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weiß, wie dieser sich anfühlen muss, wird diese leibliche Antizipation nun durch den verbrannten Finger enttäuscht. Der Tisch fühlt sich anders an, die Erfahrung weicht vom Gewohnten, Normalen ab. Die Abweichung wird also im Kontext des Erwarteten, einer etablierten Einstimmigkeit, als Unstimmigkeit, als Irritation erfahren. Die einmal etablierte Einstimmigkeit muss sich inhaltlich jedoch immer wieder aufs Neue konstituieren oder herstellen: Erfahrene Inhalte müssen sich bestätigen, wiederholen und damit stabilisieren. Dies wird zuunterst von den passiven Synthesen des Bewusstseins, der Zeitlichkeit und Assoziation, geleistet und danach durch die leibliche Kinästhese, die Habitualitäten und Gewohnheiten gefestigt. In diesem Sinne kann die Erfahrung als ein beständiger Prozess bestimmt werden, in dem Normalität im Sinne einer Kontinuität, Orientierung, Gewöhnung konstituiert wird.

Als formale Bedingung für die *Möglichkeit* von Erfahrung gilt dabei bei Husserl die Organisation und Regelhaftigkeit unseres Bewusstsein[13] und unserer leiblichen Ausstattung, sowie deren Möglichkeiten. Das normale Bewusstsein, der normale Leib stellt dabei die Norm für jede weitere Form der Unterscheidung in normale und anomale Erfahrung dar. Das Anomale ist dabei immer nur eine Modifikation des Normalen: Es bezeichnet eine Kontrasterfahrung innerhalb der Einstimmigkeit. Eine vollständig unstimmige Erfahrung ist für Husserl nicht denkbar. Eine vermeintliche Abnormalität, wie der verbrannte Finger, stehen dabei immer im Kontext einer vormaligen/zugrundeliegenden Normalität. Bleibende anormale Erfahrungen, wie die eines Blinden oder eines Verrückten, aber ebenso die Erfahrungen von Tieren und Kindern gelten bei Husserl als Grenzfälle, zu denen man nur im Ausgang von der eigenen normalen Erfahrung einfühlenden Zugang hat.

Diese Erfahrung der Einstimmigkeit kann jedoch nicht rein individuell motiviert sein, sondern muss intersubjektiv abgesichert werden. So kann einer allein nicht bestimmen, was normal ist und noch nicht einmal, ob er etwas als normal empfindet, sondern hierzu braucht es eine lebensweltliche, d.h. intersubjektive Gemeinschaft. Um eine intersubjektive Einstimmigkeit zu gewährleisten, muss Husserl zunächst ausgehen von der Gleichheit der Ausgangsbedingungen, d.h. einer normalen Leiblichkeit.[14] Ein blinder Mensch kann dabei sehr wohl individuell eine einstimmige Erfahrung haben, diese hat aber keine intersubjektive Gültigkeit, seine Wahrnehmung ist weniger deutlich bzw. optimal als die der Se-

13 Für Husserl ist das Wesen des Bewusstseins ohne Organisation gar nicht denkbar, siehe Hua XI, S. 216.

14 Die leibliche Beschaffenheit spielt eine zentrale Rolle für Husserls Konzept der Normalität, da sie die intersubjektive Erfahrung einer gemeinsamen Welt ermöglicht, vgl. Hua XXXIX, S. 638, 648f., 662, 651.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

henden: Sie kann sich im Vergleich mit den anderen Subjekten nicht bewähren. Die Erfahrung des Blinden weicht „in bleibender Weise von der bewährten oder wahren Erfahrungswelt der Anderen“[15] ab.

Hier kommt das zweite Kriterium der Normalität ins Spiel: die *Optimalität*. Ist die Einstimmigkeit als Bedingung der Erfahrung anzusehen, gilt die Optimalität als normatives Ziel der Erfahrung.[16] Was ‚optimal‘ ist, kann dabei situativ bzw. konkret bestimmt werden als die beste Wahrnehmung eines Gegenstandes für das jeweilige Interesse oder den jeweiligen Handlungszweck, sowie als allgemeines Optimum, d.h. als rationales Erkenntnisideal im Sinne einer bestmöglichen Erfahrung. Normalität bei Husserl ist also formal sowie transzendental gesehen die Bedingung der Erfahrung; konkret verstanden ist sie ein ständiger Prozess der Konstitution und Stabilisierung von Normalität, die jeweils an einem situativen oder allgemeinen bzw. verallgemeinerten Optimum ausgerichtet ist.

Voraussetzung für *die konkrete normale Erfahrung* ist in diesem Sinne die *Habitualität* des leiblichen Subjekts. Jede Erfahrung, so die genuin phänomenologische Einsicht, hinterlässt bleibende Spuren. Dies tut sie in Form von erworbenem Gegenstandssinn und *Sedimentierungen* sowie habitualisierten Erfahrungsverläufen und Bewegungsmustern. Jede Erfahrung des Subjekts hinterlässt so auf der gegenständlichen Seite einen zeitlichen und inhaltlichen Horizont, der jede weitere Wahrnehmung mitbestimmt. Weiterhin erhält das Subjekt aus früheren Erfahrungen bleibende Erwerbe, Verhaltensmuster und *Habitualitäten*.[17]

Die *phänomenologisch geleistete Normalität* kann in diesem Sinne auch als eine *normative Erfahrung* bezeichnet werden: Normativ in dem Sinne, dass hier das leibliche Subjekt, durch wiederholte Tätigkeiten und Interaktion, konkrete Normen in Form von Habitualitäten generiert. Hier fungiert das erfahrende Subjekt als leistend, sinnbildend, selektiv: also Normen setzend.

Während Habitualitäten als personale Einstellungen und Überzeugungen explizit und aktiv erworben werden können und erst anschließend passiv den weiteren Erfahrungslauf mitbestimmen, gehören die meisten Sedimentierungen und Erwerbe von ‚gegenständlichem Sinn‘ nach Husserl zu den passiven Nieder-

15 Ebd., S. 657.

16 Vgl. hierzu auch die Analyse der Normalität als Einstimmigkeit und Optimalität bei Steinbock, Anthony: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois 1995, S. 125ff.

17 Vgl. Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag 1963, 100ff.; ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag 1971, S. 253, 255, 256, 276f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlägen der Erfahrung: Ist der Sinn und Zweck eines Gegenstandes, z.B. als Schere, einmal gestiftet, werden Gegenstände solcher Art immer unmittelbar in diesem Sinne (als Schere) aufgefasst.[18] Ähnlich fundamental wirken auch die leiblichen Habitualitäten, also Bewegungsmuster, Fähigkeiten und Vermögen. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang auch von *Gewöhnungen*. Sein Begriff des *Körperschemas* umfasst dabei nicht nur die Bewegungspotenzialitäten, sondern auch ein operatives Wissen um unsere Position, Lage und Statur.[19] Darüber hinaus kann man von einem leiblichen und sensuellen Gedächtnis sprechen, in dass sich nicht nur Fähigkeiten und Bewegungsmuster, sondern auch angenehme und schmerzhafte Erlebnisse einschreiben, die bei ähnlichen Umständen automatisch aktualisiert werden.[20] Dieser *habituelle Leib*, der Leib der Gewöhnungen und Erwerbe,[21] wie Merleau-Ponty es nennt, macht es dem *aktuell agierenden Leib* erst möglich, sich in der Welt zu orientieren und sorgt für eine Kontinuität der Erfahrung. Der habituelle Leib trägt unsere gesamte passive Erfahrungsgeschichte in und mit sich, auch diejenige, zu der wir selbst nie bewusst Zugang hatten, wie etwa unsere eigene Geburt. Der Leib als unsere „Verankerung in der Welt“[22] gibt uns daher einerseits Halt und Orientierung, andererseits geht diese leibliche Situierung mit einer teils beängstigenden Unpersönlichkeit und Anonymität einher. Der Leib ist nicht nur Ausdruck und Träger meiner persönlichen sowie weniger persönlichen (unbewussten) Erfahrungsgeschichte, sondern zugleich ein „angeborener Komplex“ [23], d.h. er gehört zu einer Welt und Natur überhaupt und weist daher eine kulturelle und biologische Genealogie auf.

Diese *Erfahrungsgeschichte* generiert nun den individuellen und selektiven Wahrnehmungsstil des Subjekts: Die Selektivität der Wahrnehmung zeigt sich dabei bereits im Bereich der Affektivität. Die Erfahrungsgeschichte bestimmt

18 Vgl. Hua I, S. 141.

19 Merleau-Ponty übernimmt hier den Begriff des Körperschemas von dem Psychiater Paul Schilder, deutet diesen aber gestaltpsychologisch um und versteht das Körperschema daher „nicht mehr als das bloße Ergebnis im Lauf der Erfahrung hergestellter Assoziationen, sondern als Gesamtbewußtsein meiner Stellung in der intersensorischen Welt, somit als eine ‚Gestalt‘ im Sinne der Gestaltpsychologie“ (Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 125).

20 Vgl. Fuchs, Thomas: Das Gedächtnis des Leibes, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (2000), S. 71-89; ders.: The Phenomenology of Body Memory, in: Sabine Koch et al. (Hg.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam 2012, S. 9-22.

21 Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 172f.

22 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 174.

23 Ebd., S. 109.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daher nicht nur *wie* wir etwas wahrnehmen und erfahren, sondern auch, *was* wir zu einem gegebenen Zeitpunkt überhaupt bemerken und erfahren können.[24] Die bleibenden Spuren der Erfahrung bilden somit den Maßstab für die Selektionskriterien der weiteren Erfahrung. Was bzw. welche Reize uns zu einem gegebenen Zeitpunkt, einer aktuellen Situation, jeweils affizieren – in Husserls Worten „wecken" – können, hängt dabei von den jeweiligen impliziten oder expliziten Interessen des Erfahrungssubjekts ab.

Ein solchermaßen ausgebildeter Erfahrungsstil kann aber nicht als lediglich individuell verstanden werden, sondern jedes Erfahrungssubjekt ist immer schon schon Teil einer Tradition, ein „Kind seiner Zeit" und „Erbe"[25] einer Kultur. Das jeweilige Interessenprofil ist insofern nicht nur einzelsubjektiv bestimmt, sondern ebenso bestimmt durch überpersonale Faktoren wie etwa *intersubjektive Normalitätsmuster*. Ob uns beispielsweise eine Gestalt als Puppe oder Mensch erscheint – um ein bekanntes Beispiel Husserls herauszugreifen – hängt nicht nur von den jeweiligen Wahrnehmungsumständen ab, sondern wird ebenfalls von kulturellen Normen beeinflusst, die definieren, was innerhalb einer Kultur- und Lebenswelt als typisch menschlich oder eben als typisch mechanisch gilt. Die (implizite) ‚Bewertung' des Gegebenen als Mensch oder Puppe wird dabei nicht nachträglich ausgesprochen, sondern lenkt bereits implizit unseren Blick: Sie bestimmt das, was uns jeweils auffällt oder das, was von uns regelrecht übersehen wird. Intersubjektive Normen drücken sich insofern auf der Ebene der subjektiv-leiblichen Wahrnehmung als eine Art *sensuelle Normativität* aus, z.B. in Form einer Typik des Aufmerksamkeitsverhaltens. Auf der einen Seite handelt es sich dabei um habituell wirkende ‚Scheuklappen', auf der anderen Seite ermöglicht die Prägung durch intersubjektive und normative Maßstäbe in der Praxis eine unmittelbare Verständigung von Subjekten, die eine ähnliche Lebenswelt teilen.[26]

Sedimentierung und Habitualität ermöglichen bleibende Sinnbestände und Erfahrungsstile im Subjekt, seine habituelle Normalität, die aufgrund ihrer intersubjektiven Bedeutung eine Ebene der gemeinsamen Aufmerksamkeit und Verständigung von Individuen eröffnet. Durch die habituell und kulturell geprägte normale Verhaltenstypik wird darüber hinaus Orientierung in der Welt und eine Antizipation des Verhaltens von anderen Subjekten ermöglicht. Zugleich

24 Vgl. zu dieser Argumentation Wehrle: Die Normativität der Erfahrung.

25 Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*: *1921-1928*, Hua XIV, hrsg. v. I. Kern, Den Haag 1973, S. 223.

26 Das obige Beispiel und seine Beschreibung sind entnommen aus: Wehrle, Maren: Zwischen den Diskursen oder inmitten der Erfahrung. Wie und wo entsteht Geschichte?, in: *Danish Yearbook of Philosophy* 48 (2016) (im Erscheinen).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schreibt sich aber auch eine *überindividuelle Ebene der Diskurse* in Form von Kultur und Normen in die individuelle Erfahrung mit ein. Dieser Einfluss von überindividuellen Normen lässt sich mit Merleau-Ponty durch unsere leibliche Situierung in der Welt begründen. Diese führt einerseits zu einer positiven Verankerung in der Welt, andererseits ist damit eine gewisse Determination und die Unmöglichkeit einer absoluten Freiheit verbunden: Das leiblich situierte Subjekt wird in eine intersubjektive und geschichtliche Welt hineingeboren. Diese ist als Vorgeschichte Teil des habituellen Leibes.

Bereits aus phänomenologischer Perspektive kann demnach deutlich gemacht werden, dass wir dasjenige bevorzugen, was wir kennen, was Teil unserer Lebenswelt bzw. unserer „Heimwelt“[27] ist (wie Husserl es beschreibt). Was von unserer gewohnten Erfahrung abweicht, lässt sich als Irritation spüren, es erscheint als nicht normal. Diese Irritation auf der impliziten, habituellen Erfahrungsebene könnte die Motivation für entsprechende explizite normative Urteile sein: Etwa, wenn wir etwas als anders, hässlich, schlecht etc. beurteilen. Normalität ermöglicht daher auf der einen Seite eine kohärente Erfahrung und gelingende soziale Interaktion, auf der anderen Seite kann sie jedoch zu einer Exklusion von all demjenigen führen, das uns fremd ist, wie etwa sozialen Minderheiten und anderen Kulturen.

NORMALISIERTE ERFAHRUNG: DISKURSIVE GENEALOGIE

Im Werk von Foucault und verwandten Ansätzen zeigt sich eine überindividuelle oder *strukturelle Genealogie von Normalität*. Während Normalität phänomenologisch von Subjekten in und durch die Erfahrung konstituiert wird, sind es hier überindividuelle Normen (Diskurse, Machtdispositive), die festlegen, was wir überhaupt erfahren können. Dies wird als *normierte Erfahrung* verstanden. Im Gegensatz zur Phänomenologie wird Normalität in Theorieansätzen, die von einer überindividuellen Ordnungsbildung ausgehen, nicht positiv als interne Bedingung von Erfahrung und sozialem Leben verstanden, sondern vielmehr als Prozess einer von außen wirkenden Normalisierung. Hier wird außerdem auf ein *ethisches Problem* aufmerksam gemacht, das die negative Seite der Normalität zeigt: ihre ausschließende Funktion und ihre enge Verbindung zu gegebenen Machtverhältnissen.

Der oben erwähnte Einfluss von überindividuellen Faktoren und Strukturen auf die Erfahrung und insbesondere den Leib oder Körper lässt sich als *Diskursi-*

27 Hua XXXIX, S. 155f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vierung der Erfahrung bezeichnen. Der Leib kann hierbei als ‚Brücke' zwischen phänomenologischen und diskursorientierten bzw. genealogischen Ansätzen angesehen werden. Für beide Richtungen ist er der Ort oder die Schnittstelle, an dem bzw. an der diskursive und erfahrene Normalität ihren konkreten Ausdruck findet. Beispiele für eine solche Diskursivierung der Erfahrung lassen sich dort finden, wo Machtdispositive sich den Körper direkt nutzbar machen: Dies ist in Foucaults Beschreibung einer Disziplinarmacht der Fall, die mit Praktiken und Techniken eine Unterwerfung bzw. durch diese allererst eine Konstitution der entsprechenden Körper und Subjekte vollzieht.[28]

Michel Foucault zeigt in seinem Buch *Überwachen und Strafen*, wie dies im 18. Jahrhundert etwa durch die räumliche, zeitliche und funktionale Individualisierung und die effektive Organisation von Körpern geschieht. Durch die Konstruktion von sogenannten „Tableaus" findet in Spitälern, Schulen oder beim Militär eine räumliche und qualitative Anordnung der Körper statt.[29] Dies wird flankiert von einer zeitlichen Kontrolle der Körper und der Zergliederung ihrer Tätigkeiten, wie sie etwa bei militärischen Manövern üblich sind.[30] Die Tätigkeiten des Körpers werden dabei im Rahmen einer Übung in einzelne Elemente zerlegt, deren Reihenfolge und zeitliche Dauer genau festgelegt ist. Am Ende einer solchen Übung steht eine Prüfung, die festhält, ob die jeweiligen Teilziele innerhalb der vorgegebenen Zeit erreicht wurden. Ähnliche Strukturen findet man im Schulunterricht oder anderen Formen des Lernens, die ebenfalls dem Prinzip der *analogen Wiederholung* folgen. Hier vollzieht sich sowohl eine Vereinheitlichung und Beherrschung der Zeit als auch des Körpers. Die Kontrolle der Verteilung, der Tätigkeiten und des Zusammenspiels von Körpern gewährleistet den Gehorsam der Individuen, eine bessere Ökonomie von Zeit und Energie, sowie eine Organisation, die „aus den unübersichtlichen, unnützen und gefährlichen Mengen geordnete Vielheiten"[31] macht. Diese Techniken der Disziplinierung bezeichnet Foucault als Formen einer Normalisierung. In diesen wird gezielt durch Wiederholungen von Bewegungen ein bestimmtes Verhaltensmuster eingeübt, wie etwa das Marschieren oder das richtige Sitzen und Schreiben in der Schule.[32] Durch solche zwanghaften Habitualisierungen werden die Körper der

28 Die Disziplinarmacht (im Gegensatz zur Souveränitätsmacht) hat in dieser Hinsicht ebenso wie spätere Beschreibungen der Biomacht und der Machtform der Gouvernementalität keine schlicht repressive, sondern eine produktive Funktion.

29 Vgl. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übersetzt v. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1994, S. 183, 189.

30 Vgl. ebd., S. 202ff.

31 Ebd., S. 190.

32 Vgl. ebd., S. 196f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Soldaten, der gehorsame Schüler und effektive Arbeiter erst hervorgebracht. Die herrschenden Machtrelationen werden so nicht nur in die Körper eingeschrieben, sondern werden Teil des leiblichen Selbst des Subjekts. Körper oder Subjekte werden so kontrollierbar, gefügig und vor allem ökonomisch nützlich gemacht.[33]

Foucault erweitert hier seinen Diskursbegriff bzw. ersetzt diesen durch eine Analyse der Relationen von Macht. Zentral bleibt aber auch hier der Begriff der Ordnung. Genau wie die Ordnung des Diskurses hat die Ordnung der Macht eine ermöglichende, hier produktive, wie auch ausschließende Kraft. Die Ordnung eines Diskurses bestimmt etwa, über was gesprochen werden kann, was in den Bereich des Wahren und Sagbaren fällt, und wer an dem jeweiligen Diskurs teilnehmen darf. Die Ordnung der Macht umfasst dabei nicht nur sprachliche Diskursordnungen als Ausdruck und Exekutive geltender Normen, sondern auch Techniken und Praktiken (sowie Institutionen). Hierdurch gewinnen der Körper und die Erfahrung an Gewicht für die Analyse der Macht und letztlich für eine Genealogie der Normalität.[34] In diesem Zusammenhang wird deutlich, wie individuelle und überindividuelle Faktoren, genetische und genealogische Aspekte im Körper verschränkt sind und ihn gerade deshalb zum Angriffspunkt der Macht werden lassen.

Die übergreifenden Normen und Machtdispositive, die derart inkorporiert und habitualisiert sind, werden damit zu einer vermeintlich ‚zweiten Natur' (bzw. zur einzigen Natur, die uns zugänglich ist), d.h. zum Teil des leiblichen Subjekts und seiner Erfahrung. Diese externe Normalisierung, d.h. eine Normalisierung, die im Fall der Disziplinarmacht zunächst extern ihren Ausgang nimmt, produziert dabei gleiche bzw. gleich ausgerichtete und damit vergleichbare Körper und Subjekte. Diese extern initiierte Normalisierung wird dabei von uns ungefragt als habituelle Normalität über- oder angenommen und erfahren. Sie entzieht sich damit gerade einer expliziten Thematisierung. Das, was Menschen jeweils gemeinsam haben, Körperhaltungen, Sitten, Gebräuche und Körperwahrnehmungen, ist nicht nur gemeinsam aufgrund einer gemeinsamen Lebensum-

33 Die Beschreibung dieses Absatzes ist in ähnlicher Weise zu finden, in: Wehrle: Zwischen den Diskursen oder inmitten der Erfahrung.

34 In *Sexualität und Wahrheit* beschreibt Foucault weiter, wie der Körper mit Bezug auf seine Sexualität zusätzlich problematisiert und mithilfe von Institutionen wie der Familie oder der professionalisierten Medizin klassifiziert und reguliert wird. Hier erfolgt eine überindividuelle Regulierung der Bevölkerung: „Die Mechanismen der Macht zielen auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art ab." (Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übersetzt v. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1983, S. 142, vgl. auch 140).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welt oder gemeinsam ausgeübter Tätigkeiten, sondern auch, weil wir von denselben Normen diszipliniert wurden, in der Schule, im Militär oder in der Erziehung. Wir sind damit derselben Macht, Herrschaft, Norm oder Ordnung unterworfen, die von allen als Normalität erfahren wird.

Foucaults Beschreibung von normalisierenden Praktiken ist ebenfalls relevant für feministische Untersuchungen zur Habitualisierung von Geschlechternormen. Anhand vieler Beispiele wurde in diesem Zusammenhang gezeigt, wie entsprechende Normen, die bestimmen, wie eine Frau zu sein hat, konkret verleiblicht werden. Vermittelt durch Erziehung, intersubjektiv angeleitete Erfahrung, Imitation und entsprechende positive oder negative Bestätigung wird so das vermeintlich ‚Weibliche' eingeübt und habitualisiert. Iris Marion Young beschreibt 1980 in ihrem bekannten Aufsatz *Throwing Like a Girl* typische weibliche Bewegungsmuster, wie etwa eine gehemmte Intentionalität, eine fehlende Ausnützung der leiblichen Kraft und des Raumes sowie eine verstärkte Aufmerksamkeit auf unseren Körper. Diese Bewegungsmuster manifestieren sich in der zögerlichen Art, wie Mädchen typischerweise werfen. Sie zeigt, dass dies nicht, wie damals angenommen, auf eine verschiedene weibliche Natur oder Essenz zurückgeführt werden kann, sondern auf lebensweltliche und situative Unterschiede. Der typische weibliche Bewegungsstil geht auf fehlende Übung (risikoreiche, sportliche, körperliche Tätigkeiten werden bei Mädchen weniger gefördert) sowie habitualisierte Weiblichkeitsnormen zurück. Mädchen erwerben so subtile Habitualitäten eines weiblichen Verhaltens:

„Walking like a girl, tilting her head like a girl, standing and sitting like a girl, gesturing like a girl, and so on. She is told that she must be careful not to get hurt, not to get dirty, not to tear her clothes, that the things she desires to do are dangerous for her. Thus she develops a bodily timidity which increases with age. In assuming herself as a girl, she takes herself up as fragile."[35]

Susan Bartky argumentiert weiter, dass in einer patriarchalischen Gesellschaft, die Frauen als Objekte des Wohlgefallens definiert, Mädchen lernen, dass sie potenzielles Objekt für die Blicke, Intentionen und Manipulationen anderer sind. Bartky interpretiert Praktiken der Schönheitsoptimierung wie Abnehmen, Diät,

35 Young, Iris Marion: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, in: *Human Studies* 3/2 (1980), S. 137-156, hier S. 153.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fitness, Kosmetik als Techniken der Normalisierung.[36] Diese zielen auf das Ideal des weiblichen Körpers ab und streben dadurch eine umfassende und fortwährende Regulierung der Größe und Form des Körpers sowie seiner Haltung, seiner Gesten und seines Verhaltens an: „Expert discourses on how to walk, talk, style one's hair, care for one's skin, and wear makeup create habits conductive to the requirements of submissive femininity."[37]

In Zeiten, in denen die meisten Frauen zumindest theoretisch Karriere machen könnten, Frauen vermehrt den professionellen Sport erobern und Deutschland von einer Frau regiert wird, erscheinen uns obige Beschreibungen aus einer längst vergangenen Zeit zu stammen. Doch dies täuscht. Johanna Oksala argumentiert in *Feminist Experiences*, dass gerade das feminine Subjekt des Neoliberalismus in einer besonders perfiden, weil versteckten Form der Normalisierung gefangen ist. In den letzten Jahren hat denn auch die Optimierungsindustrie massiv zugenommen, d.h. Kosmetik, Anti-Aging, sowie Schönheitschirurgie. Dasselbe gilt für andere normative Techniken wie Fitness, Diät, und Haarentfernung. Die Frau wird nun als neoliberales Subjekt bestimmt, dass sich durch Wahlfreiheit und Interessenorientierung auszeichnet. Dabei orientiert sie sich an den Vor- und Nachteilen des jeweiligen Marktes. Als Interessenssubjekte entscheiden sich Frauen nun ‚freiwillig' für körperliche Anpassungen und Optimierungen, um ihr humanes Kapital zu vergrößern: Sie sind ein ‚investment', um ihre Chance auf dem Arbeitsmarkt zu verbessern. Diese produktive ökonomische Rationalisierung verschleiert in noch größerem Maße als die Disziplinierung, dass Frauen immer noch soziale Differenzen und Machthierarchien durch entsprechende Praktiken internalisieren, die zum Teil ihrer Subjektivität werden. Nur dass dies jetzt als ein Resultat der freien Wahl dargestellt wird. Der Glaube, dass Frauen die totale Kontrolle über ihr Leben haben und die praktizierte traditionelle Weiblichkeit ihre eigene Wahl ist; dass Sie alles erreichen können, wenn sie nur wollen, nicht trotz ihrer Weiblichkeit, sondern gerade deswegen, macht Frauen laut Oksala gerade anfällig für Praktiken der Gender-Normalisierung: „If we believe the neoliberal doctrine that subjects do nothing that is not in their own interest, then normative femininity must be what we truly want."[38] Oksala zeigt hier mit Foucault, wie eine neue Machtform, die (neoliberale) Gouvernementalität, auf perfide Weise ihre eigenen strukturellen Wirkungsweisen verschwinden lässt, indem sie ihre Machttechniken in unser Selbstverhältnis einbettet und Fragen der

36 Vgl. Bartky, Sandra Lee: Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power, in: I. Diamond/L. Quinby (Hg.), *Feminism and Foucault: Reflections of Resistance*, Boston 1988, S. 61-85.

37 Oksala: *Feminist Experiences*, S. 113.

38 Ebd., S. 126.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Macht in individuelle und ökonomische Probleme auflöst. Während Normalisierung und Normierung bei Formen der Disziplinarmacht nach Foucault und Bartky als erzwungene Habitualisierungen noch sichtbar sind, werden diese Prozesse von einer neoliberalen Ordnungsform fast vollständig aufgesogen. Hier findet man keine sozialen Normen oder mögliche Sanktionen mehr, die auf eine beschränkende oder ausschließende Wirkungsweise der Macht hindeuten könnten. Normen werden hier in einem Maße internalisiert, dass sie unser Subjektsein, d.h. unsere Identität und Bedürfnisse fast vollständig bestimmen. Die Praktiken einer solchen normalisierenden Macht erscheinen darum nur noch als Ausdruck der eigenen Bedürfnisse und der freien Wahl innerhalb einer marktorientierten Gesellschaft.

Die mangelnde Präsenz von Frauen in Vorstandsetagen oder in höheren Positionen der Universität ist gemäß dieser Logik darauf zurückzuführen, dass Frauen gar keine Karriere machen wollen. Und hiermit sind wir wieder in unserer heutigen Normalität angekommen. Die Diskurse, Normen, Gewohnheiten und Praktiken, die hinter einer normalisierten Erfahrung stecken, bleiben demnach unsichtbar und maskieren sich als universal gültige Ordnung oder Normalität, in der Frauen sich eben naturgemäß lieber für Sicherheit anstatt Risiko, Kinder anstatt Karriere entscheiden. Dies wird unterstützt von einer erneuten Tendenz zur Naturalisierung von Geschlechterdifferenzen, wenn z.B. die neurowissenschaftliche Forschung versucht zu zeigen, dass das weibliche Gehirn für eine solche Doppelbelastung nicht geeignet ist.[39]

GENEALOGIE UND KRITIK DER NORMALITÄT

Bereits vor jeglicher expliziten Aktivität prägt die Kultur, Geschichte oder das jeweilige soziale Milieu, in das ein konkretes Subjekt hineingeboren wird, diesem seine spezifischen Traditionen, Gewohnheiten, Umgangsformen, Normen und Werte auf. Durch wiederholende Einübung werden so die bestehenden Normen von klein auf inkorporiert, erlernt, passiv übernommen und später auch aktiv bestätigt oder abgelehnt. Hier ist es das soziale Umfeld, die Kultur oder Diskurse, die Normen setzen, welche dann passiv von uns übernommen werden

39 Vgl. Fine, Cordelia: Will Working Mothers' Brains Explode? The Popular New Genre of Neuro Sexism, in: *Neuroethics* 1 (2008), S. 69-72; dies.: From Scanner to Soundbite: Issues in Interpreting and Reporting Sex Differences in the Brain, in: *Current Directions in Psychological Science* 19 (2010), S. 19-28; dies.: *Delusions of Gender. The Real Science Behind Sex Differences*, New York 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bzw. sich in unsere Erfahrung einschreiben oder diese erst formen. Diskursorientierte Ansätze betonen in dieser Hinsicht die strukturelle, überpersonale Anonymität unserer Normalität, indem sie beschreiben, wie allgemeine Normen- und Machtsysteme zum Teil unserer Erfahrung, unseres Subjektseins selbst werden bzw. immer schon sind.

Normalität hat dabei immer auch beschränkende und ausschließende Funktion. Dies steht nicht im Gegensatz zu einer Theorie, die Ordnung oder Macht als produktiv begreift: Gerade, weil Diskurse und Ordnungen so produktiv sind, wie Foucault auf eindrückliche Weise gezeigt hat, und damit Normalität erst ermöglichen, wirken sie ausschließend bzw. produzieren sie ihr eigenes Außen als Grenze des Normalen. Die Ordnung des Diskurses, die Foucault in seiner Antrittsvorlesung beschreibt, ist etwa gerade in und durch ihre Repressivität produktiv. Das Gelten einer bestimmten Ordnung schließt automatisch das Gelten einer anderen aus und macht damit einige Diskurse erst möglich, während andere aus dem ‚Bereich des Wahren' ausgeschlossen werden.[40] Auch im Falle der Disziplinarmacht bestimmen die jeweiligen Machttechniken, welche Formen von Individualisierung (Subjektivierung) und Erfahrung überhaupt möglich sind und schließen damit andere mögliche Formen aus. Foucaults Beschreibungen zeigen, wie sich herrschende Machtkonstellationen gewaltsam in die Körper einschreiben und sie dadurch erst individualisieren, zu spezifischen Subjekten machen.

Die geltende Werte- und Normenmatrix bestimmt dabei, wie etwa Judith Butler zeigt, wer überhaupt als Subjekt gilt und in welcher Weise ein Subjekt konstituiert wird. Butler beschreibt etwa, wie ein Subjekt (das weiblich oder männlich sein muss, um einen legalen Subjektstatus zu besitzen) sich durch wiederholte Benennung (Signifikation) erst materialisiert. Mit Foucault lässt sich dies ergänzen, indem nicht-sprachliche Praktiken und Techniken mit einbezogen werden, Techniken der Disziplinierung genauso wie aktuelle Formen der institutionellen *Gouvernementalität*, die sich zugleich als internalisierte Selbstregierung und -kontrolle ausdrückt.[41] In ihrer erkenntniskritischen Tendenz gehen diese Ansätze damit noch einen Schritt weiter und zeigen der Phänomenologie

40 Vgl. hierzu die Argumentation von Visker: „The exclusion procedures he analyses there are not purely negative selection mechanisms, but bring something into being: without selection, no order is possible; and selection is only productive because it represses other possible orders." (Visker, Rudi: *Genealogy as Critique*, übersetzt v. Chris Turner, London 1995, S. 116).

41 Vgl. Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978,* Frankfurt a.M. 2004; ders.: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*. Frankfurt a.M. 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihre blinden Flecke auf: Nämlich, dass die Erfahrung von der sie ihren Ausgang nimmt, bereits von impliziten Nomen- und Diskurssystemen durchzogen ist, die ihrer eigenen skeptischen Methode entgehen, das heißt, nicht vollständig einzuklammern sind. In den phänomenologischen Betrachtungen wird jedoch auch deutlich, dass Erfahrung nicht als unmittelbar, unveränderlich oder gar ursprünglich verstanden werden muss – wie in der gängigen Kritik an der Phänomenologie suggeriert wird – sondern selbst Vorgang und Produkt einer wie auch immer gearteten Konstitution ist. *Erfahrung* darf in dieser Hinsicht nicht als Gegenpol zum Diskurs verstanden werden, sondern beide sind Ausgangspunkt und zentraler Wirkungsbereich von Normen. Normen sind nur deshalb so mächtig, wirksam, langlebig und verbergen nur deshalb ihre geschichtliche Relativität und Entstehung so effektiv, weil sie Teil unserer Erfahrung sind: Nicht nur in der Weise, wie wir uns selbst und andere als Körper wahrnehmen; sondern sie sind auch Teil unseres operativen Leibseins, sie formen, wie wir uns bewegen, was uns auffällt, was wir wollen und fühlen.

Diese *implizite Normativität* teilen wir mit den Menschen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, d.h. ein ähnliches reales oder virtuelles Umfeld haben. Nur weil wir ähnliche oder vergleichbare Lebenswelten teilen, sind uns auch ähnliche Dinge wichtig oder unwichtig, können wir uns verstehen, übereinkommen, gemeinsam handeln oder Ereignisse in ähnlicher Weise beurteilen. Solche normalen und normalisierten Praktiken und Erfahrungen gehören zur Kontinuität, Sozialität und Identität einer Kultur. Gleichzeitig können sie aber auch zu einer gewaltsamen Normierung und Ausschließung führen. Die *Normalisierung der Erfahrung* bestimmt demzufolge, welche Personen, Ereignisse, Subjekte und Körper für uns in einer gewissen Zeit „von Gewicht" sind und welche nicht. Gewisse Erfahrungen, Körper und Subjekte, die durch dieses normative Raster oder aus dem Bereich des Wahren und Falschen (d.h. des Beurteilbaren) herausfallen – wie z.B. (transsexuelle) Körper, die in einer herrschenden heterosexuelle Matrix nicht repräsentiert sind[42] – werden schlicht nicht gesehen und gehört oder sogar gewaltsam ausgeschlossen. Die *Normalisierung der Erfahrung* aktualisiert und stabilisiert so beständig gewisse Normensysteme, ohne dass uns diese Vorgänge transparent werden. Die Normalität hat in dieser Hinsicht eine ermöglichende sowie beschränkende Funktion, wie Foucault dies auch für die Wirkweise der Diskurse beschrieben hat.

Zugleich kann jedoch nicht auf die Erfahrung als Ausgangspunkt der Analyse und der Kritik verzichtet werden. Nur in einer kritischen Reflexion, beginnend bei der eigenen Erfahrung, lassen sich mögliche Normalisierungen aufdecken

42 Vgl. Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M. 1995 (orig. *Bodies that matter*, New York 1993).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und infrage stellen. Im Sinne einer phänomenologischen Genealogie (einer sogenannten Abbau-Reduktion) können Gewohnheiten und Normalitäten auf ihre Entstehung und ihre Sinnkonstitution hin befragt werden. Gerade in der Erfahrung der *Unstimmigkeit, der Irritation, der Abweichung* von der Normalität, wie sie etwa auch bei Individuen auftritt, die nicht in die gängige Norm passen, bei sogenannten *misfits*[43], liegt die Chance und Motivation für eine solche Kritik. Bloße Konzepte und Diskurse können eine solche Kritik oder gar Widerstand nicht motivieren, wie auch Johanna Oksala argumentiert.[44] Hier zeigt sich auch, dass Erfahrung und Diskurs nie vollständig zusammenfallen können, anders wären solche Unstimmigkeiten, Brüche, aber auch neue Erfahrungen niemals möglich. Indem eine Person sich z.B. vermehrt solchen Unstimmigkeiten zwischen der individuellen und der intersubjektiven Ebene der Einstimmigkeit aussetzt, d.h. mit fremden und abweichenden Perspektiven konfrontiert, wird sie wachsam für fixierte Normalitäten und offen für Neues und Anderes. „We must especially listen to those whose experiences have been marginalized and whose voices have been silenced, not because they are in possession of some authentic truth about reality, but simply because their perspective is different from ours.“[45] Dies eben ist es, was Foucault mit dem Konzept der Problematisierung und der Hyperreflexivität als Aufgabe des Philosophen meint, nämlich wachsam zu sein für die Risiken der Normalität. Eine Genealogie der Gegenwart ist in diesem Sinne immer auch eine Genealogie der Normalität und ihrer gegenwärtigen Ordnung.

Dabei gilt es nicht die Ordnung selbst (oder die Normalität als Ausdruck einer Ordnung) einer Kritik zu unterziehen, sondern vielmehr den Umstand der Nicht-Erkennung ihrer historischen Relativität, ihrer geschichtlich-kulturellen Entstehung. Das Problem ist dann nicht, dass Normalität und Ordnung zu einer Ausschließung führen können, das tun sie formal und strukturell immer. Nicht die Ordnung ist das Problem, sondern ihre ‚Verleugnung': Dass vergessen wird, dass es sich um eine unter kontingentenUmständen entstandene Ordnung handelt, die auch anders hätte sein können.[46] Nicht Normalität ist also das Problem,

43 Vgl. Garland-Thomson, Rosemary: Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept, in: *Hypathia* (Special Issue: *Ethics of Embodiment*) 26/3 (2011), S. 591-609.

44 Oksala: *Feminist Experiences*, S. 46f.

45 Ebd., *S.* 52.

46 Vgl. Visker: *Genealogy as Critique*, S. 130. Visker argumentiert, dass jede Ordnung per se selektiv und exklusiv ist. Das Problem hierbei ist, dass die Ordnung im Falle der Disziplinierung den Körpern in einem solchen Maße aufgezwungen wird, dass sie als einzig mögliche und legitime (gerechtfertigte) Ordnung erscheint. In Bezug auf die Ordnung der Disziplinarmacht schreibt Visker: „The critique of the disciplinary order

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern ihre implizite Wirkungsweise, die uns glauben macht, dass es schon immer so war und immer so sein wird, dass die Weise, wie wir erfahren objektiv, natürlich und universal ist. Normalisierung ist in diesem Sinne problematisch, da sie auf eine Fixierung von Machtkonstellationen hinweist, Ausdruck einer zu rigiden Ordnung ist. Das Problem, das hierbei bestehen bleibt, ist, inwiefern eine Ordnung, welche die implizite Grundlage unseres Verständnisses von Normalität und unserer Praxis ist, überhaupt reflexiv thematisch werden kann. In welchem Maße ist Normalität überhaupt in der Lage, sich über ihre eigene Selektivität und Ausschließung Rechenschaft abzulegen?

Vielleicht liegt die Lösung für dieses Problem weniger in unserer philosophischen Fähigkeit zu reflektieren oder in der Vernunft, als vielmehr in unserer leiblichen Erfahrung bzw. unserer anthropologischen Konstitution als Mängelwesen. Bereits in unserer Leiblichkeit liegt die Erfahrung der Irritation, des Bruches und der Vermitteltheit beschlossen. Wir sind nie nur Leib, wie Plessner betont, sondern haben diesen eben auch als Körper. Diese Distanz in der eigenen Selbsterfahrung, diese Dualität im Inneren selbst, ist es, die uns nach Plessner dazu nötigt, unser Verhältnis zu unserer Umwelt, unseren eigenen nicht fixierten (Körper-)Grenzen ständig neu auszuhandeln und zu realisieren.[47] Diese dreifache Verdoppelung aus Leibsein, Körperhaben und der Erfahrung dieses Vermitteltseins von einem „exzentrischen Standpunkt" aus, ist es, was den Menschen kennzeichnet bzw. was ihn einer eindeutigen Bestimmung und Normalität beständig entzieht. Hier zeigt sich der fragile Status der Normalität in unserer mangelnden Angepasstheit an eine sich beständig ändernde Umwelt. Normalität, Sinn, Ordnung müssen in der Erfahrung immer wieder aufs Neue hergestellt werden und können, da es sich um einen beständigen Prozess handelt, immer auch scheitern. Dieses Scheitern, dieser Bruch, gibt uns letztlich die Möglichkeit der Normalität auf die Schliche zu kommen, oder wie es Georges Canguilhem formulierte: „In der Biologie ist das pathos Bedingung des logos, weil es ihn erforderlich macht. Das Anormale erst gibt den Anstoß für das theoretische Interesse am Normalen. Normen werden als solche nur an den Überschreitungen erkannt. Funktionen werden nur durch ihr Versagen entdeckt. Einzig über die misslingende Anpassung, über erlittene Schlappen und Schmerzen kommt das Leben zu Bewusstsein und zum Wissen über sich selbst."[48]

---

would then consist not in exposing it as an order, but in exposing its forgetting that it is an order."

47 Vgl. Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlin 1975, S. 288-348.

48 Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische*, übersetzt v. Monika Noll u. Rolf Schubert, hrsg. v. Maria Muhle, Berlin 2012, S. 219f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

LITERATUR

Aldea, Andreea Smaranda/Allen, Amy (Hg.): *Historical A Priori in Husserl and Foucault*, Special Issue der *Continental Philosophy Review* 1 (2016), 1-137.

Bartky, Sandra Lee: Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power, in: I. Diamond/L. Quinby (Hg.), *Feminism and Foucault: Reflections of Resistance*, Boston 1988, S. 61-85.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M. 1995 (orig.: *Bodies that matter*, New York 1993).

Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische*, übersetzt v. Monika Noll u. Rolf Schubert, hrsg. v. Maria Muhle, Berlin 2012.

Cunning, Kathleen*:* Feminist History after the Linguistic Turn. Historicizing Discourse and Experience, in: *Signs* 19/2 (1994), S. 368-404.

Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.

Fine, Cordelia: Will Working Mothers' Brains Explode? The Popular New Genre of Neuro Sexism, in: *Neuroethics* 1 (2008), S. 69-72.

Dies.: *Delusions of Gender. The Real Science Behind Sex Differences*, New York 2010.

Dies.: From Scanner to Soundbite: Issues in Interpreting and Reporting Sex Differences in the Brain, in: *Current Directions in Psychological Science* 19 (2010), S. 19-28.

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übersetzt v. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1983.

Ders.: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übersetzt v. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1994.

Ders.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. und übertragen v. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 2000, S. 69-90.

Ders.: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt a.M. 2004.

Ders.: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt a.M. 2004.

Ders.: *Die Ordnung des Diskurses*, übersetzt v. Walter Seitter. 12. Auflage, Frankfurt a.M. 2012. (Orig.: *L'ordre du discours*, Paris,1972).

Fuchs, Thomas: Das Gedächtnis des Leibes, in: *Phänomenologische Forschungen* 5 (2000), S. 71-89.

Ders.: The Phenomenology of Body Memory, in: Sabine Koch et al. (Hg.): *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam 2012, S. 9-22.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Garland-Thomson, Rosemary: Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept, in: *Hypathia* (Special Issue: *Ethics of Embodiment*) 26/3 (2011), S. 591-609.

Gutting, Gary: Foucault's Philosophy of Experience, in: *boundary* 2, 29/2 (2002), S. 69-85.

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, Band I, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag 1963.

Ders.: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Husserliana, Band XI, hrsg. v. M. Fleischer, Den Haag 1966.

Ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag 1971.

Ders.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*: *1921-1928*, Husserliana, Band XIV, hrsg. v. I. Kern, Den Haag 1973.

Ders.: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana, Band XXXIX, hrsg. v. R. Sowa, Dordrecht 2008.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.

Oksala, Johanna: *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston, Illinois 2016.

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975.

Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M. 2003.

Steinbock, Anthony: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois 1995.

Visker, Rudi: *Genealogy as Critique*, übersetzt v. Chris Turner, London 1995.

Wehrle, Maren: Die Normativität der Erfahrung. Überlegungen zur Beziehung zwischen Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl, in: *Husserl Studies* 26/3 (2010), S 167-187.

Dies.: Zwischen den Diskursen oder inmitten der Erfahrung. Wie und wo entsteht Geschichte?, in: *Danish Yearbook of Philosophy* 48 (2016) (im Erscheinen).

Young, Iris Marion: Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality, in: *Human Studies* 3/2 (1980), S. 137-156.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur Sozialität von Essstörungen

Phänomenologische Perspektiven in der Philosophie der Psychiatrie

ISABELLA MARCINSKI

EINLEITUNG

In der human- und sozialwissenschaftlichen Forschung zu Essstörungen wie auch zu psychiatrischen Krankheitsbildern allgemein fehlt die Thematisierung des subjektiven leiblichen Erlebens der Betroffenen. Auch die zahlreichen feministischen Analysen von Essstörungen klammern diese phänomenologischen Perspektiven meist aus und beschreiben lediglich deren soziokulturelle Konstruktion. In dezidiert phänomenologischen Beschreibungen wird hingegen die Bedeutung sozialer, historischer und kultureller Zusammenhänge nicht berücksichtigt, die gerade für Essstörungen zentral sind. Letzteres ist sicherlich auch auf die Marginalisierung eben dieser Fragestellungen in der Philosophie generell und der Phänomenologie im Besonderen zurückzuführen. Auffallend ist schließlich die Konzentration der feministischen Forschung auf die Anorexie, während Bulimie und *Binge-Eating* nur selten behandelt werden.[1]

1 Vgl. die Analyse von Morris, Katherine J.: Body Image Disorders, in: K. W. M. Fulford et. al (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford 2013, S. 592-611. Die Diagnosekriterien für die Anorexie beschreiben einen durch ein restriktives Essverhalten herbeigeführten massiven Gewichtsverlust und entsprechendes Untergewicht als charakteristisch. Als zentrale Symptome werden neben Hyperaktivität außerdem das Streben nach Schlankheit, die Angst vor dem Dicksein sowie eine verzerrte Wahrnehmung des eigenen Körpers genannt. Bei der Bulimie werden regelmäßige Essanfälle mit Erbrechen, der Einnahme von Abführ- und Diättabletten, ex-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Folgenden werde ich zunächst in den Forschungsbereich der Philosophie der Psychiatrie einführen sowie die phänomenologischen Perspektiven umreißen, die einen wesentlichen Teil dieses Forschungsbereichs ausmachen. Anschließend werde ich auf die phänomenologisch-anthropologischen Sichtweisen der Anorexie eingehen, die diese als intersubjektives Phänomen thematisieren. Es folgt die Auseinandersetzung mit Essstörungen aus der Perspektive der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz mit ihrem Fokus auf dem leiblichen Spüren, gefolgt von aktuellen Ansätzen, die die Anorexie als Fremdwerden des eigenen Leibes begreifen. Zentral wird die Frage sein, welche Sicht auf psychische Krankheiten und speziell auf Essstörungen durch die unterschiedlichen phänomenologischen Ansätze ermöglicht wird und wo ihre jeweiligen Grenzen liegen. Es wird sich herausstellen, dass die Thematisierung der Sozialität leiblicher Erfahrungen in der Beschreibung von Essstörungen nur unzureichend geschieht, was es notwendig macht, diese durch Überlegungen aus der feministischen Phänomenologie der Psychiatrie und Medizin sowie der feministischen Diskussion zu Essstörungen in den Kultur- und Sozialwissenschaften zu ergänzen. Dies wird im abschließenden Teil angedeutet.

PHÄNOMENOLOGISCHE PERSPEKTIVEN IN DER PHILOSOPHIE DER PSYCHIATRIE

Schon zu Beginn der Entwicklung der Psychiatrie und Phänomenologie, ungefähr zeitgleich ab dem Ende des 19. Jahrhunderts, verwendeten Wissenschaftler_innen aus der Psychiatrie phänomenologische Methoden, wie auch die Phänomenologie von Anfang an ein besonderes Interesse für psychiatrische Phänomene aufbrachte. Der Psychiater Karl Jaspers führte in seinem Buch *Allgemeine Psychopathologie* von 1913 phänomenologische Methoden in die Psychiatrie ein und gilt damit heute als grundlegend für die Philosophie der Psychiatrie.

Ansätze aus der analytischen Philosophie in dem Forschungsbereich der Philosophie der Psychiatrie sehen ihre wesentliche Aufgabe darin, die impliziten Voraussetzungen der psychiatrischen Theorie und Praxis herauszuarbeiten und zu reflektieren. Hierzu gehören philosophische Vorannahmen beispielsweise zu

zessivem Hungern oder Sport kompensiert. Beim *Binge-Eating* treten nur die exzessiven Essanfälle auf, ohne die für die Bulimie charakteristischen Versuche, die Gewichtszunahme durch verschiedene Techniken zu verhindern. Vgl. Kersting, Annette: Essstörungen, in: Anke Rohde/Andreas Marneros (Hg.), *Geschlechtsspezifische Psychiatrie und Psychotherapie. Ein Handbuch*, Stuttgart 2007, S. 178-183.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rationalität und Personalität, die als solche von einer Philosophie der Psychiatrie zu klären wären sowie die Reflexion von Methoden und Paradigmen in der Psychiatrie.

Demgegenüber sieht die Phänomenologie ihre Aufgabe darin, eine Begrifflichkeit bereitzustellen, mit der das ansonsten in der Psychiatrie vernachlässigte subjektive Erleben in der psychischen Krankheit beschrieben werden kann. Dadurch werde ein tieferes Verständnis der psychopathologischen Phänomene möglich. Die Phänomenologie profitiert dabei ebenfalls, da sie ihre Terminologie und ihre Analysen an der (pathologischen) Realität überprüfen kann. Es bietet sich demnach eine fortwährende hermeneutische Beziehung zwischen Psychiatrie und Phänomenologie an, in der philosophische Annahmen über den Rekurs auf psychiatrische Phänomene überprüft, infrage gestellt und ausdifferenziert werden können und in der phänomenologische Beschreibungen einen Beitrag für das Verständnis psychiatrischer Krankheiten leisten.[2] Feministische Ansätze verweisen schließlich darauf, dass es notwendig ist, vorhandene empirische Forschungen in die phänomenologische Analyse einzubeziehen.[3]

In den zumeist englischsprachigen aktuellen Ansätzen einer phänomenologischen Psychiatrie greifen die Autor_innen vor allem auf Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty und Sartre zurück. Der Fokus, sowohl im deutsch- als auch englischsprachigen Raum, liegt auf der Schizophrenie und Depression. Essstörungen werden nur selten thematisiert und dann meist lediglich die Anorexia nervosa.

Psychische Krankheiten sind von besonderem Interesse für die Philosophie wie auch die Phänomenologie, da davon ausgegangen wird, dass sich an ihnen allgemeine Strukturen der menschlichen Existenz aufweisen lassen. Denken wir diese Existenz stets als historisch und soziokulturell situiert, so gilt es, psychische Krankheiten als Verweis auf unser gegenwärtiges Selbst- und Weltverständnis zu verstehen. In der phänomenologisch orientierten Psychiatrie wird Sozialität allerdings lediglich im Rahmen von Intersubjektivität zum Thema, während es vielmehr darum ginge, auch nach gesellschaftlichen Machtverhält-

2 Zu den unterschiedlichen Perspektiven in der Philosophie der Psychiatrie vgl. Radden, Jennifer (Hg.): *The Philosophy of Psychiatry. A Companion*, Oxford 2004; außerdem Slaby, Jan/Varga, Somogy: Schwerpunkt: Philosophie der Psychiatrie, in*: Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), S. 883-886; schließlich Fuchs, Thomas: Phenomenology and Psychopathology, in: Shaun Gallagher (Hg.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht 2010, S. 547-573; ders.: Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und ihre Anwendung, in: *Die Psychiatrie* 7 (2010), S. 235-241.

3 Vgl. Käll, Lisa Folkmarson/Zeiler, Kristin (Hg.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nissen, Diskursen und Normen zu fragen. Diese Dimensionen von Sozialität kommen jedoch nur selten in den bisherigen Analysen in den Blick und können daher als Leerstelle am Beispiel von Essstörungen markiert werden.

PHÄNOMENOLOGISCH-ANTHROPOLOGISCHE PSYCHIATRIE UND IHRE BESCHREIBUNG DER ANOREXIE

Mitte des 20. Jahrhunderts bezogen sich deutschsprachige Psychiater vermehrt auf die Phänomenologie und entwickelten in Anlehnung an Heidegger und Husserl eine phänomenologisch-anthropologisch orientierte Psychiatrie. Anthropologisch orientiert war diese Psychiatrie, da es ihr um den ganzen Menschen ging und sie eine Alternative zu den dominierenden reduktionistischen naturwissenschaftlichen Positionen in der Psychiatrie darstellen wollte.[4] Unter den von der phänomenologisch-anthropologisch orientierten Psychiatrie diskutierten Krankheiten findet sich auffallend oft die Anorexia nervosa. Neben Ludwig Binswanger sind Jürgen Zutt, Roland Kuhn und Medard Boss prominente Vertreter dieser Richtung.

Die Autoren konzentrierten sich in ihren Darstellungen psychischer Krankheiten auf das Verhältnis zur Mit- und Umwelt. Der Mensch sei ganz wesentlich durch sein *Mitsein* ausgezeichnet, wie es angelehnt an Heidegger heißt, also immer schon grundlegend auf andere bezogen. Krankheiten verändern dieses Mitsein und werden daher als Phänomene der Intersubjektivität beschrieben. Entsprechend sei die Nahrungsverweigerung in der Anorexie begleitet von einem Rückzug aus jeglichen Beziehungen zur Welt und zu anderen. Das Vermeiden gemeinsamer Mahlzeiten, so die Annahme, richte sich gegen eine paradigmatische Form von Geselligkeit und stelle damit eine Verweigerung von Sozialität dar.

Der Psychiater Jürgen Zutt beschreibt 1948 in seinem Aufsatz *Das psychiatrische Krankheitsbild der Pubertätsmagersucht* sechs von ihm behandelte Fälle mit dem Ziel, die Pubertätsmagersucht als ein eigenständiges Syndrom herauszustellen. In seinen Fallbeschreibungen werden ausführlich physiologische Symptome wie Verstopfung, Magenbeschwerden, Ekel und Völlegefühl der Patientinnen aufgezählt, die die Betroffenen daran hindern zu essen. Sie haben das Gefühl, sich unangenehmen aufzublähen, sogar zu platzen, sobald sie etwas essen, was teilweise zu exzessivem Konsum von Abführmitteln führt. Zutt folgert,

4 Vgl. Holzhey-Kunz, Alice: Daseinsanalyse, in: dies./Alfred Längle, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Wien 2008, S. 183-348, hier S. 184.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass es von Magersucht Betroffenen gar nicht so sehr darum gehe, dünn sein zu wollen, sondern vielmehr physiologische Beschwerden wie das Völlegefühl zu mindern. Er sieht daher das primäre Symptom der Anorexie in einer „Veränderung der Beziehung zum Essen", die aus den Beschwerden folge und einhergehe mit einer „Störung der Beziehungen zu den anderen Menschen".[5] Zutt erkennt darin einen Wesenszusammenhang, denn „Vereinsamung und Appetitstörung sind eigentlich ein einziges Symptom"[6]. Statt an gemeinsamen Mahlzeiten teilzunehmen, verfielen seine Patientinnen heimlichen und maßlosen Essanfällen, die meist in Speisekammern stattfanden und denen anschließend Erbrechen, die Einnahme von Abführtabletten oder massives Hungern folgten.

Roland Kuhn entdeckt in der Anorexie dagegen ein geradezu gezieltes „Bestreben, sich von der Mit- und Umwelt zu distanzieren"[7]. Er stellt fest, dass die Nahrungsaufnahme und die Situation des gemeinsamen Essens als etwas erlebt werden, das die eigenen Grenzen verletze und daher vermieden werde. Kuhn fragt primär nach diesen räumlichen Strukturen des Daseins bei Anorektikern und Anorektikerinnen und merkt kritisch an, die Psychotherapie lege ihren Fokus zu sehr auf die Lebensgeschichte und habe daher bisher lediglich die zeitlichen Strukturen erforscht.

Medard Boss versucht, Heideggers Daseinsanalytik für eine phänomenologisch orientierte psychosomatische Medizin fruchtbar zu machen. Bei ihm findet sich die Fallbeschreibung einer jungen Frau, die zunächst an der von ihm sogenannten *Fettsucht*, die der heutigen klinischen Diagnose *Binge-Eating* entspricht, und anschließend an Anorexie litt. Gemeinsam sei beiden Daseinsformen, dass sich die Existenz auf nur noch einen Weltbezug einschränke, wenn auch dieser sich jeweils unterscheide. Während bei der Fettsucht dieser Weltbezug ausschließlich im Essen bestehe, also im süchtigen Einverleiben von Nahrung, finde sich in der Anorexie eine Ablehnung der Leiblichkeit: „Anlass zur Magersucht unserer Kranken jedoch war das Geschehnis, dass ein *einziger Weltbezug*, das Abwehrverhalten gegen alles sinnlich-leibliche Existieren nämlich, *das gesamte Dasein in seinen Bann gezogen* und es fast nur mehr in ihm allein hatte aufgehen lassen."[8] Medard Boss sieht hinter dieser Ablehnung alles Leiblichen, die zur

5 Zutt, Jürgen: Das psychiatrische Krankheitsbild der Pubertätsmagersucht, in: ders., *Auf dem Wege zu einer Anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1963, S. 195-255, hier S. 241.

6 Ebd., S. 243.

7 Kuhn, Roland: Zur Daseinsanalyse der Anorexia mentalis, in: *Der Nervenarzt* 22 (1951), S. 11-13, hier S. 12.

8 Boss, Medard: *Einführung in die psychosomatische Medizin*, Bern 1954, S. 119 [Hervorh. i. Orig.]. Zur Fettsucht vgl. ebd. S. 97.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzigen Daseinsmöglichkeit wird, letztlich eine „Abwehr gegen das Existierenmüssen als geschlechtsreifes weibliches Wesen“[9], das sich hierin konkretisiere. In diesem *Steckenbleiben* in spezifischen Daseinsmöglichkeiten bestünden überhaupt viele psychische Krankheiten. Dabei würde der Leib zum alleinigen Austragungsort der menschlichen Existenz, ob dies nun in Form von „Leibesschwund“ erfolge oder einer Leibesausdehnung.[10] Spezifisch sei, dass keine weiteren Interessen oder Beziehungen zur Welt und zu anderen mehr aufrechterhalten werden (können) und nur noch dieser eine Weltbezug fortbestehe.

Ludwig Binswanger entwickelt in Anlehnung an Heidegger eine Daseinsanalyse, die psychische Störungen als Abwandlungen des In-der-Welt-seins der Betroffenen beschreibt. Dabei geht er davon aus, dass sich in der oralen Zone stets das Verhältnis zur Welt und zu anderen konkretisiere und illustriert dies am Fall einer hysterischen Patientin, die aufgehört habe zu sprechen und zu essen. Merleau-Ponty greift diesen Fall später auf und versteht die Anorexie ebenfalls als Weigerung zu leben und in ein Verhältnis zu anderen Menschen zu treten, die Krankheit als leiblichen Ausdruck und Vollzug dieser Verweigerung.[11]

Binswangers Fallbeschreibung von Ellen West von 1944/45 gilt als eine der besten und detailliertesten frühen Darstellungen des Erlebens und der Psychodynamik der Anorexia nervosa. Er selbst lehnte diese Diagnose ab, mit der Begründung, dass „gerade keine Anorexie, sondern im Gegenteil ein *gesteigerter* Appetit vorliegt“[12]. Ellen West verspüre sowohl starken Hunger als auch „Freßlust“ und entspreche somit nicht den diagnostischen Kriterien für eine Anorexia nervosa, vielmehr liege eine schizophrene Psychose vor.[13] Wenn man sich an den heutigen diagnostischen Kriterien orientiert, scheint bei Ellen West eine Anorexie mit bulimischen Phasen bestanden zu haben, da sie regelmäßig Abführmittel nahm und erbrach.

Ellen West nennt das Dickwerden ihre primäre Sorge, da sie befürchtet die Kontrolle über sich selbst und ihren Appetit zu verlieren: „Zwei Dinge quälen mich also: Erstens der Hunger. Zweitens die Angst, dicker zu werden. Ich finde

9 Ebd., S. 100.

10 Vgl. ebd., S. 110.

11 Vgl. Binswanger, Ludwig: Über Psychotherapie, in: ders., *Ausgewählte Werke. Vorträge und Aufsätze*, Band 3, hrsg. v. Max Herzog, Heidelberg 1994, S. 205-230, hier S. 221f.; Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 192-196.

12 Binswanger, Ludwig: Der Fall Ellen West, in: ders., *Ausgewählte Werke*. *Der Mensch in der Psychiatrie*, Band 4, hrsg. v. Alice Holzhey-Kunz, Heidelberg 1994, S. 71-209, hier S. 205 [Hervorh. i. Orig.]. Ellen West kam 1921 zu Binswanger in Behandlung.

13 Vgl. ebd., S. 89.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus dieser Schlinge nicht heraus.“[14] Grundlegender als diese Furcht vor dem Dickwerden sei jedoch die Angst vor dem In-der-Welt-sein als solchem, wie Binswanger mit Verweis auf Heidegger ausführt. Binwanger deutet diese Angst vor dem Dickwerden als Ablehnung der Leiblichkeit überhaupt. Ellen West sehne sich nach „Leichtigkeit und ätherischem Dasein“ [15], doch ihr Ankämpfen gegen den Leib habe gerade zur Folge, dass nur noch er im Zentrum stehe und der „Kreis der Daseinsmöglichkeiten“ immer enger werde.[16] Ellen West schildert dies so: „Meine Gedanken beschäftigten sich ausschließlich mit meinem Leib, meinem Essen, meinen Abführmitteln.“[17]

Im Laufe der Krankheit habe sich Ellen West immer mehr von ihren Mitmenschen zurückgezogen. Diese Verweigerung des Mitseins sei bei ihr vor allem eine „Revolte gegen das Geschlecht“[18] und die „Geworfenheit in die Rolle des Weibes“[19], die sie als eine Form der Gefangenschaft erlebe, aus der sie sich zu befreien suche.

Da bei Ellen West neben dem Hunger die sogenannte *Freßgier* einen wesentlichen Bestandteil ihres Leidens darstellt, geht Binswanger ausführlich hierauf ein und liefert damit eine der wenigen phänomenologischen Darstellungen von *Binge-Eating*-Praktiken. In ihrer Freßgier, die in einem „Ausfüllenmüssen des Bauches mit Essen“ bestehe, zeige sich der auch an anderen Symptomen nachweisbare Versuch, eine von Ellen West erlebte „existenzielle Leere“ zu füllen.[20] Dies habe durchaus *süchtige* Züge – wenn auch keine Sucht im klinischen Sinne vorliege – und es könne daher von der *Süchtigkeit* als *Lebensform* bei Ellen West gesprochen werden, so Binwanger.[21]

Bis in die 1980er Jahre wurden in der fachwissenschaftlichen Literatur zur Anorexie die phänomenologisch-anthropologischen Deutungen regelmäßig angeführt. Mara Selvini Palazzoli bezieht sich beispielsweise in ihrer zentralen Arbeit wiederholt auf diese Ansätze und auch der Psychoanalytiker Helmut Thomä, der in den 1960er Jahren die erste deutschsprachige Monografie zur Anorexie

14 Ebd., S. 89.

15 Ebd., S. 117.

16 Vgl. ebd., S. 108.

17 Ebd., S. 86.

18 Ebd., S. 182.

19 Ebd., S. 108.

20 Vgl. ebd., S. 148.

21 Vgl. ebd., S. 191.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschrieben hat, zieht darin neben autobiografischen Schilderungen solche aus der phänomenologisch-anthropologisch orientierten Psychiatrie heran.[22]

In der gegenwärtigen Debatte zur Philosophie der Psychiatrie werden diese Beiträge kaum noch rezipiert. Es bestehen allerdings Parallelen zu aktuellen Analysen des anorektischen Erlebens, die ebenfalls eine grundlegende Komponente in dem veränderten Verhältnis zur Welt und zu anderen sehen. Exemplarisch sei Kirsten Jacobson angeführt, die in ihrer phänomenologischen Beschreibung der Anorexie von Merleau-Ponty aus argumentiert, die Anorexie sei nicht lediglich als Essstörung, sondern vielmehr als eine pathologisch veränderte Weise des räumlichen In-der-Welt-seins zu verstehen, als „a spatially expressed and felt communication disorder"[23]. Zudem sei sie kein individuelles Syndrom, sondern verweise auf soziale Systeme der Kommunikation, wie sie beispielsweise in der Familie reproduziert werden. Die Verweigerung von Nahrung in der Anorexie richte sich gegen eine Form von Sozialität, die sich exemplarisch in der gemeinsamen Einnahme von Mahlzeiten verwirkliche und sei schließlich ein radikaler Abbruch der Beziehung zur Welt.

Eine aktuelle Version der phänomenologisch-anthropologischen Psychiatrie kann in Matthew Ratcliffes Konzept der *existential feelings* gesehen werden, die eine Verbindung des leiblichen Erlebens mit dem grundlegenden Weltbezug darstellen. In psychopathologischen Phänomenen sei eine Transformation dieser *existential feelings* beobachtbar, die eine wichtige Rolle bei deren Entstehung spiele.[24] Thomas Fuchs führt die Beschreibungen der phänomenologisch-anthropologischen Psychiatrie mit der im folgenden Abschnitt darzustellenden Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz zusammen und betont dabei ebenfalls, eine pathologisch veränderte Leiblichkeit habe stets auch Auswirkungen auf unser Verhältnis zur Welt.[25]

Die hier vorgestellten Überlegungen gehen über einen nur rudimentären Einbezug der sozialen Dimension von Erfahrung auf der Ebene der Intersubjektivi-

22 Vgl. Selvini Palazzoli, Mara: *Magersucht. Von der Behandlung einzelner zur Familientherapie*, Stuttgart 1989; Thomä, Helmut: *Anorexia nervosa. Geschichte, Klinik und Theorien der Pubertätsmagersucht*, Stuttgart 1961.

23 Jacobson, Kirsten: The Interpersonal Expression of Human Spatiality, in: *Chiasmi International* 8 (2006), S. 157-173, hier S. 157.

24 Vgl. Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford 2008; ders.: *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*, Oxford 2014. Ratcliffe bezieht sich bei der Beschreibung des leiblichen Spürens (*feelings of the body*) auf Merleau-Ponty, Sartre und Heidegger.

25 Vgl. Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tät nicht hinaus. Daher trifft auf sie all die Kritik von Martin Heinze zu, wenn er gegen die phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie einwendet, diese gehe zu sehr vom Individuum aus und vernachlässige darüber die Sozialität. Heinze plädiert mit Bezug auf Helmuth Plessner hingegen dafür, psychopathologische Symptome immer schon in einem breiteren sozialen Kontext zu betrachten, da sie nur darüber zu verstehen seien.[26] Noch stärker trifft der Einwand von Heinze auf die Beschreibung von Essstörungen in Hermann Schmitz' Neuer Phänomenologie zu.

DIE NEUE PHÄNOMENOLOGIE UND IHRE SICHT AUF ANOREXIE, BULIMIE UND FETTSUCHT

Hermann Schmitz' Neue Phänomenologie wurde bisher allein im deutschsprachigen Raum in der Psychiatrie und Psychotherapie rezipiert und auch hier nur vereinzelt. Seine Leibphänomenologie nimmt die Leiblichkeit des Menschen als Ausgangspunkt und fragt danach, „was Menschen am eigenen Leibe spüren"[27]. Dieses eigenleiblich Gespürte lasse sich nicht auf Körperliches oder Seelisches zurückführen, sondern konstituiere einen eigenen Phänomenbereich mit einer spezifischen Struktur. Als leiblich charakterisiert Hermann Schmitz all dasjenige, was unabhängig von den fünf Sinnen, vor allem dem Seh- und Tastsinn, in der Gegend des eigenen Körpers gespürt wird. Er entwickelt ein eigenes Kategoriensystem, um dieses leiblich Spürbare zu beschreiben. Die Kategorien der Enge und Weite begreift er dabei als fundamental für die gesamte Dynamik des leiblichen Befindens, da es sich immer zwischen diesen Polen abspielt. Zentral für die Charakterisierung des Erlebens in der Anorexie sind außerdem noch die Kategorien der protopathischen und epikritischen Tendenz sowie der privativen Weitung.[28]

Hermann Schmitz entwickelt von Beginn an mögliche Anwendungen seiner Neuen Phänomenologie in der Medizin, Psychiatrie und Psychotherapie. Bei psychischen Krankheiten sei von spezifischen in der Leiblichkeit verorteten

26 Vgl. Heinze, Martin: Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 16 (2009), S. 117-128.

27 Schmitz, Hermann: *Der Leib* (= System der Philosophie, Band II.1), Bonn 1965, S. XIII.

28 Das Alphabet der Leiblichkeit umfasst noch weitere Kategorien, mit denen sich das leibliche Befinden rekonstruieren lässt, doch beschränke ich mich hier auf diejenigen, die für die Anorexie zentral sind.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krankheitsgründen und Symptomen auszugehen, die vor allem auf eine Zersetzung und Erstarrung in der leiblichen Dynamik zurückzuführen seien. Die Anorexie dient Schmitz bereits 1965 in dem Band *Der Leib* als paradigmatisches Beispiel solcher Störungen der Leiblichkeit.[29]

Ausgangspunkt in der Beschreibung der Anorexie durch Hermann Schmitz ist die weibliche Pubertät. Weder ein psychischer Konflikt noch eine körperliche Ursache sei grundlegend für die Entwicklung einer Anorexie, sondern vielmehr eine *leibliche Krise*, die herbeigeführt werde durch die leiblichen Veränderungen, die mit der körperliche Entwicklung des pubertierenden Mädchens einhergehen. Diese Veränderungen bestünden in einer „Verschiebung der Gewichte in der Leiblichkeit", bei denen der Weitungsimpuls und die protopathische Tendenz, also die Neigung ins Diffuse und Verschwommene, dominant werden und so schließlich eine Zersetzung in der Leiblichkeit herbeiführen.[30] Die Anorexie sei schließlich eine unwillkürliche eigenleibliche Reaktion auf diese Veränderungen in der Leiblichkeit.

Die Anorexie sei gekennzeichnet durch eine „Grundstimmung" der Spaltung, die den gesamten Leib durchziehe und sich in Ekel und Hunger als charakteristischen leiblichen Regungen konkretisiere.[31] In der Regung des massiven Ekels zeige sich die Ablehnung der (in der weiblichen Pubertät) dominanten protopathischen durch die epikritische Tendenz. Das Ekelhafte spiegele dabei das Protopathische des eigenen Leibes, das von Schmitz, wie schon erwähnt, als die Tendenz ins Diffuse und Verschwommene verstanden wird. Das Epikritische wird dagegen als die Neigung des leiblichen Befindens zum Spitzen und klar Umrissenen definiert. Normalerweise seien beide Tendenzen gleichermaßen im leiblichen Spüren wirksam. In der Anorexie dominiere aber schließlich die epikritische Tendenz, was sich unter anderem in dem Streben nach einem mageren Körper manifestiere, während das Protopathische in Form des Ekels abgespalten werde.[32]

Neben dem Ekel sei die Anorexie charakterisiert durch die Regung des Hungers, die mit einer starken Enge einhergehe, die den Leib zusammenziehe, wie Schmitz ausführt. Üblicherweise sei das leibliche Spüren gekennzeichnet durch ein Wechselverhältnis von Enge und Weite. Der anhaltende Hunger in der Ano-

29 Für die leibphänomenologische Beschreibung der Anorexie, auf die ich mich im Folgenden beziehe, siehe Schmitz: *Der Leib*, S. 263-268. Zentral sind außerdem die Abschnitte zum Hunger und Ekel vgl. ebd., S. 230-236 und S. 240-245.

30 Vgl. ebd., S. 266. Auf die Frage, wie genau die leibliche und körperliche Ebene zusammenhängen, geht Schmitz nicht weiter ein.

31 Vgl. ebd., S. 267.

32 Vgl. ebd., S. 240-245 und S. 263-268.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rexie führe jedoch zu einem leiblichen Ungleichgewicht, bei dem die Enge schließlich überwiege. Diese massive Enge stehe in Konflikt mit der ebenfalls im Hunger wirksamen protopathischen Tendenz, was zu der typischen Zerstreutheit und Nervosität bei den Betroffenen führe.[33]

Die massive und anhaltende Spannung des hungernden Leibes in der Anorexie lasse die Engung so stark werden, dass sie sich abspalte und damit Zustände der privativen Weitung freisetze, die als eine Befreiung von der Enge und daher als erleichternd erlebt werden. Die privative Weitung gehe mit Leichtigkeit und Schwerelosigkeit als charakteristisch leiblich spürbaren Folgen von starkem Hunger einher. Betroffene erleben die Anorexie daher als eine „ätherische, unsinnliche, von Erdenschwere befreite […] Lebensform“[34].

In einem kleinen Aufsatz mit dem Titel *Fettsucht als Vergeltung des Leibes* beschäftigt sich Hermann Schmitz unter der Bezeichnung *Fettsucht* mit der mittlerweile als Essstörung geltenden *Binge-Eating-Disorder* und deutet diese ebenfalls als Störung in der Leiblichkeit. Demnach führe die gegenwärtige Gesellschaft zu einer Dominanz der epikritischen Tendenz in der leiblichen Ökonomie, die sich vor allem in der Favorisierung von dünnen, festen und durchtrainierten Körperformen zeige. Alles, was die protopathische Tendenz repräsentiere, werde demgegenüber abgelehnt und verworfen. Diese Einseitigkeit drohe zu einer Zersetzung des Leibes zu führen, sodass der Leib sich zu einer unwillkürlichen Reaktion gezwungen sehe, um die Balance in der leiblichen Ökonomie wiederherzustellen. Die gegenwärtig zunehmend auftretende *Fettsucht* stelle einen Protest des Leibes und seiner vernachlässigten protopathischen Tendenz dar: „Die protopathische Tendenz bringt sich deswegen nebenher, ohne Abstimmung auf die epikritische, zur Geltung, und das geschieht namentlich durch Hineinstopfen von Nahrung, das zur Fettsucht führt.“[35]

Diese leibliche Intervention münde – ganz ähnlich wie auch in der Anorexie – in ein anderes Extrem. Das übermäßige Essen gebe dem Körper „zerlaufende, protopathische Konturen“[36] und sei somit ein Sieg der protopathischen über die epikritische Tendenz, was Schmitz zu dem Schluss kommen lässt: „Der Leib rächt sich in der Fettsucht und wird in ihr gerächt.“[37]

33 Vgl. ebd., S. 230-236 und S. 263-268.

34 Ebd., S. 267f.

35 Schmitz, Hermann: Fettsucht als Vergeltung des Leibes, in: ders., *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung* (= Neue Phänomenologie, Band 1), Freiburg/München 2005, S. 156-167, hier S. 165.

36 Vgl. ebd., S. 167.

37 Ebd., S. 156.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In einem kurzen Text zu Essstörungen beschäftigt sich Schmitz ebenfalls, wenn auch nur kurz, mit der Bulimie und stellt fest, bei ihr sei eine „Faszination durch das abstoßend Protopathische“[38] der Nahrung zu beobachten. Diese Faszination führe dazu, dass die Betroffenen ständig zwischen der Aneignung und Abwehr des Protopathischen changieren. In der Regung des Ekels und dem mit ihm zusammenhängenden Erbrechen, die Teil der bulimischen Symptomatik sind, manifestiere sich diese grundlegende Ambivalenz der Betroffenen am deutlichsten. Die protopathische Fülle, die für Anorektiker_innen unerträglich sei, werde im bulimischen Erleben zwiespältig erlebt und nicht radikal zugunsten der epikritischen Tendenz abgewehrt. Bulimiker_innen sehnen sich stattdessen nach dem Spüren der Fülle und flüchten zugleich davor, so Schmitz.[39]

Leibliches Ungleichgewicht kann sich demnach in unterschiedlichen Formen essgestörten Verhaltens manifestieren. Sich kritisch von einer „‚Psychisierung‘ der Krankheitsgründe“[40] in der Psychoanalyse und Psychosomatik abgrenzend, geht Schmitz von objektiven Charakteristika der leiblichen Dynamik aus, die autonom seien in Hinblick auf die individuelle Lebensgeschichte.[41] Das leibliche Befinden und nicht eine biografische Genese lasse Krankheiten verständlich werden. Dabei bleibt jedoch völlig unklar, warum der Leib auf die einseitige gesellschaftliche Dominanz der epikritischen Tendenz sowohl in Form der Rache reagieren kann oder aber das Ideal eines schlanken und muskulösen Körpers übernimmt. Hier zeigt sich exemplarisch, dass die Leiblichkeit notwendig in ihrer Verschränkung mit historischen, soziokulturellen und biografischen Kontexten zu reflektieren ist.

Hermann Schmitz geht in seiner Beschreibung des leiblichen Erlebens in der Anorexie, Bulimie und bei *Binge-Eating* zudem nicht auf den veränderten Bezug der Betroffenen zur Welt und zu anderen ein, wie er von der phänomenologisch-anthropologisch orientierten Psychiatrie betont wird. Ihre Beschreibungen des anorektischen In-der-Welt-seins legen Aspekte dar, die von Schmitz angesichts seines pathischen Leibbegriffs, der die Seiten des Mitseins und des Handelns nur rudimentär berücksichtigt, nicht gefasst werden (können). Hingegen bietet seine Leibphänomenologie das begriffliche Instrumentarium, um das eigenleibliche

38 Schmitz, Hermann: Entwicklungsstörungen im Verhältnis zu Störungen des Essverhaltens, in: ders., *Jenseits des Naturalismus* (= Neue Phänomenologie, Band 14), Freiburg/München 2010, hier S. 349-363, hier S. 362.

39 Vgl. ebd., S. 349-363.

40 Schmitz: *Der Leib*, S. 256.

41 Vgl. Schmitz: *Der Leib,* S. 10; ders.: *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik,* hrsg. v. Hermann Gausedeck/Gerhard Risch, Paderborn 1992, S. 16 und 59.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spüren in Essstörungen, die durch Hunger, Schmerz, Ekel, Fülle und Kälte charakterisiert sind, detailliert zu beschreiben.[42]

AKTUELLE ANSÄTZE ZUR *KORPORIFIZIERUNG* DES LEIBES IN DER ANOREXIE

Die Mehrzahl der phänomenologisch orientierten Überlegungen aus der Philosophie der Medizin und Psychiatrie gehen von einem Leibverständnis aus, bei dem dieser Leib uns im gesunden und alltäglichen Zustand in eine Beziehung zur Welt versetze und dabei selbst unsichtbar bleibe. Erst in der Krankheit oder im Schmerz werde der fungierende Leib zu einem körperlichen Objekt und damit auffällig, da er sich uns aufdränge. Mit diesem Auffälligwerden des Leibes verändert sich notwendigerweise auch die Beziehung zu mir selbst, der Welt und anderen. Krankheit gehe daher mit einer Entfremdung und Verdinglichung einher, bei der mein Leib zu einem Körper werde – ein Prozess, den Thomas Fuchs als *Korporifizierung* bezeichnet.[43] Die wenigen aktuellen philosophischen Thematisierungen von Essstörungen beziehen sich auf diese Überlegungen, die ihren Ausgangspunkt in Merleau-Pontys und Sartres Phänomenologien des Leibes haben.

Für Jean-Paul Sartre ist das Subjekt üblicherweise bei der Welt und den Dingen, werde jedoch durch den Blick der anderen plötzlich zum Objekt. Diese Möglichkeit der Objektivierung ist für Sartre in dem Verhältnis von Leib und Körper angelegt, das sich nicht im Sinne Husserls als Leibkörper denken lässt, dessen Modi eng miteinander verbunden sind und ineinander übergehen, vielmehr seien der fungierende Leib und der objektivierte Körper als zwei grundverschiedene „Realitätsordnungen“[44] oder auch „Seinsmodi“ zu trennen, die nicht aufeinander zurückzuführen seien.[45] Die Objektivierung als Körper bedeutet für Sartre eine Auslöschung des fungierenden Leibes, der mir die Welt erschließt und dabei selbst unsichtbar bleibt, ganz ähnlich wie es auch Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* beschreibt. Eine solche Objektivie-

42 Vgl. Marcinski, Isabella: *Anorexie – Phänomenologische Betrachtung einer Essstörung* (= Neue Phänomenologie, Band 25), Freiburg/München 2014.

43 Vgl. Fuchs: *Leib, Raum, Person*.

44 Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften, Band 3), hrsg. v. Traugott König, übersetzt v. Hans Schöneberg/Traugott König, Reinbek 1993, S. 541.

45 Vgl. ebd., S. 543.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung geschehe in der Krankheit, wie Sartre plastisch am Beispiel des kranken Beines darlegt, das nicht mehr mein „Bein als *Möglichkeiten* zu gehen, zu laufen oder Fußball zu spielen, die ich bin“[46], ist. Sobald ich mich sehend und tastend auf meinen Leib beziehe, erstarrt er zum Objekt und kann mir nicht mehr die Möglichkeiten der Welt erschließen, ist mir entfremdet.

Diese Überlegungen wurden in der Phänomenologie der Medizin und Psychiatrie aufgegriffen und in den Konzepten der *dys-appearance* von Drew Leder, der *Korporifizierung* von Thomas Fuchs sowie des *body uncanny* von Fredrik Svenaeus weiterentwickelt. Vor allem die Konzepte der *dys-appearance* und der *Korporifizierung* werden breit rezipiert und sollen daher hier im Zentrum stehen.[47] Drew Leder möchte mit dem Begriff der *dys-appearance* im Unterschied zur *disappearance* des Leibes im gesunden und selbstverständlichen Weltbezug auf die grundlegend andere Gegebenheitsweise in der Krankheit hinweisen: „In contrast to the ‚disappearances' that characterize ordinary functioning, I will term this the principle of *dys-appearance.* That is, the body a*ppears* as thematic focus, but precisely as in a *dys* state – *dys* is from the Greek prefix signifying ‚bad', ‚hard', or ‚ill' […].“[48] Dys-appearance trete neben der Krankheit auch in so vielfältigen Zuständen und Prozessen wie im Schmerz, Hunger, Durst, in der Müdigkeit sowie in der Pubertät, Schwangerschaft und im Altern auf, da sich uns in all diesen Zuständen der sonst unsichtbar bleibende Leib massiv aufdränge und als fremd erlebt werde.[49]

Der Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs fragt nach Erfahrungen des „Körpers im Leib“[50], die er als *Korporifizierungen des Leibes* bezeichnet, da sie Formen der Distanzierung, Entfremdung, Vergegenständlichung und Bewusstwerdung des Leibes bilden: „Das Schwere, Lastende, Widerständige ist die phänomenale Gegenwart des Körpers im Leib.“[51] Solche Korporifizierungen seien paradigmatisch in Krankheiten beobachtbar. Sind wir gesund, so erschließe uns der Leib die Welt und bleibe dabei selbst unauffällig im Hintergrund. Krankheit dagegen sei ein „Erleben, dass etwas an meinem Leib sich störend bemerkbar

46 Ebd., S. 542 [Hervorh. i. Orig.]. Eine solche Objektivierung erfolge auch in der Scham, vgl. S. 406.

47 Vgl. zum *body uncanny* in der Anorexie: Svenaeus, Fredrik: Anorexia Nervosa and the Body Uncanny: A Phenomenological Approach, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 20 (2013), S. 81–91.

48 Leder, Drew: *The Absent Body*, Chicago 1990, S. 84 [Hervorh. i. Orig.].

49 Vgl. ebd., S. 84-90.

50 Fuchs: *Leib, Raum, Person*, S. 136.

51 Ebd., S. 125.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht, sich verselbständigt, in Spannung zu mir tritt oder mir verloren geht“[52]. Der Prozess der Korporifizierung finde jedoch auch in der Objektivierung durch den Blick der anderen statt, vollziehe sich beim Blick in den Spiegel, im instrumentellen Gebrauch des Leibes sowie in Tasterfahrungen, die den Leib verkörperlichen, indem sie Grenzen und äußere Widerstände aufzeigen.[53]

Während Drew Leder kaum auf Essstörungen eingeht, stellt Fuchs die Anorexie als ein Beispiel für die Korporifizierung der Leiblichkeit in der Krankheit dar. Die Anorexie sei Ausdruck eines Ungleichgewichts von Leibsein und Körperhaben, bei der das „selbstverständliche Zuhausesein“ im Leib verloren gegangen sei.[54] Fuchs führt aus: „Der eigene Geschlechtsleib in seiner spürbaren und sichtbaren Ausformung wird für die Patientin zum fremden, abgelehnten Körper, der nicht in die Leiblichkeit integriert werden kann.“[55] Während Hermann Schmitz sich allein auf die spürbare Leiblichkeit der Anorektiker_innen konzentriert, sieht Fuchs auch das Verhältnis zur „äußeren, sozialen Leiblichkeit“[56] gestört und verweist damit auf die gesellschaftliche Bedeutsamkeit des geschlechtlichen Leibes. Zudem begreift Fuchs psychische Symptome als Beispiele für die Inkorporation soziokultureller Bedeutungen, die dann zur eigenleiblichen Erfahrung werden.[57] Diese Überlegungen werden von Fuchs allerdings nur angedeutet und nicht weiter ausgeführt.

Hannah Bowden fragt schließlich aus philosophischer Perspektive in ihrem Aufsatz *A Phenomenological Study of Anorexia Nervosa* nach der subjektiven Erfahrung in der Anorexie. Zentral bei der Anorexie sei das Paradox, dass die Betroffenen sich als zu dick empfinden und doch kognitiv um ihre tatsächlich untergewichtigen Körper wissen.[58] Bowden versucht diesen Widerspruch durch einen Rekurs auf phänomenologische Überlegungen sowie Ian Hackings wissenschaftsphilosophisches Konzept der *human kinds* aufzuklären. Das Empfinden, zu dick zu sein, so ihre These, sei demnach zurückzuführen auf eine pathologische Erfahrung der Korporifizierung, wie sie Thomas Fuchs beschrieben hat. In der Anorexie rücke der Leib in den Fokus der Aufmerksamkeit und werde damit zu einem Objekt, statt im Hintergrund die Welt zu erschließen. Damit einher gehe das Erleben von Plumpheit und Voluminösität, ein unangenehmes Gefühl, zu

52 Ebd., S. 131.

53 Vgl. ebd., S. 109ff. und 123ff.

54 Vgl. ebd., S. 133.

55 Ebd., S. 134.

56 Ebd.

57 Vgl. ebd., S. 368. Thomas Fuchs bezieht dies auf hysterische Symptome.

58 Vgl. Bowden, Hannah: A Phenomenological Study of Anorexia Nervosa, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 19 (2012), S. 227-241, hier S. 228.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viel Raum einzunehmen, was schließlich zu einer Trennung von Selbst und Leib führe, da beide nicht mehr als Einheit erlebt werden.[59] Doch das Rätsel, warum dieses Erleben als ein Zu-dick-Sein beschrieben wird, sei nur in Rekurs auf kulturell verfügbare Beschreibungsmodalitäten zu klären: „The anorectic […] has an anomalous experience of the body as curiously corporealized. In contemporary Western society, the descriptive term available to describe this anomalous experience, particularly under the classification of ‚an anorectic', is that of ‚feeling fat.'"[60]

In Anlehnung an Ian Hacking seien Anorektiker_innen daher als *human kind* zu verstehen, bei denen die Klassifizierung als anorektisch mit entsprechenden Selbstbeschreibungen und spezifischen Verhaltens- und Erlebnisweisen einhergehen. Würde das Empfinden der Korporifizierung im Kontext einer anderen psychiatrischen oder nicht-psychiatrischen Klassifikation stattfinden oder aber historisch in einer anderen Zeit situiert sein, würde es, so Bowdens Mutmaßung, anhand anderer Beschreibungsmodalitäten fassbar. Ebenso wird sich, so ist vorauszusehen, das Verhalten und Erleben in der Anorexie verändern, sobald die spezifischen Krankheitsbeschreibungen modifiziert werden.[61]

In allen vorgestellten Ansätzen wird die problematische Opposition von einem gesunden welterschließenden und dabei unsichtbar bleibenden Leib und seiner Transformation in einen entfremdeten Objektkörper in der Krankheit reproduziert. Dorothée Legrand merkt an, dass diese dichotome Konzeptualisierung an der Erfahrung in der Anorexie vorbeigeht, die gerade nicht als Korporifizierung gefasst werden kann. Zudem werde etwas als Abweichung ausgegeben, das vielmehr eine alltägliche Erfahrung darstelle.[62] Die phänomenologische Forschung geht in ihrer Beschreibung der angeblich *normalen* leiblichen Erfahrung von dem Körper eines jungen, gesunden Mannes aus, dessen Charakteristika verallgemeinert werden. Diese Sichtweise hat zur Folge, dass alles, was außerhalb dieser Norm des unsichtbaren gesunden Leibes liege, pathologisiert wird. Darunter fallen dann nicht nur Krankheiten, sondern auch alltägliche körperliche Prozesse wie Alterserscheinungen, Menstruation, Schwangerschaft und Pubertät. Unterschlagen wird dabei auch, dass Frauen fast permanent ihren Körper als

59 Vgl. ebd., S. 233f.

60 Ebd., S. 235.

61 Vgl. ebd., S. 228 und 235f.

62 Vgl. Legrand, Dorothée: Objects and Others: Diverting Heidegger to Conceptualize Anorexia, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 19 (2012), S. 243-246.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sichtbar und objektiviert erleben, wie schon Simone des Beauvoir und Iris Marion Young aufgezeigt haben.[63]

Kirsten Zeiler wendet sich ebenfalls gegen diese Ansätze und führt an, dass es auch Zustände gebe, in denen sich der Leib in einer positiven Weise aufdränge, so beispielsweise im Sport. Sie nennt dies in kritischer Anlehnung an Drew Leder die *eu-appearance* des Leibes: „When the body stands forth as good, easy or well to the subject, I suggest that the body eu-appears to this person. The analysis of eu-appearance shows that the subject can attend to her or his body as something positive and that this attention need not result in discomfort or alienation.“[64]

Phänomenologische Analysen von Fällen, in denen eine positive Aufmerksamkeit für den Leib beobachtbar ist, fehlten bisher, so die Kritik von Zeiler, da meist davon ausgegangen wird, dass diese nur negativ erfahren werden können.

Im nun folgenden letzten Abschnitt möchte ich einen Vorschlag für eine feministische Phänomenologie von Essstörungen entwickeln. Dabei werde ich die anfangs genannte Kritik aufgreifen, in der es heißt, bisherige feministische Thematisierungen von Essstörungen hätten sich lediglich auf den Konstruktionsprozess konzentriert und die subjektive Erlebnisdimension ausgeklammert, während phänomenologische Beschreibungen die vielfältigen soziologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven meist unberücksichtigt ließen oder aber auf eine schlichte Medien- und Körperbildkritik reduzierten. Wird die Dimension der Sozialität der Erfahrung von Essstörungen thematisiert, verbleibt dies zudem meist auf der Ebene einer Störung der Intersubjektivität. Diese Beschränkung der phänomenologischen Sichtweisen von Essstörungen wurde in den dargelegten Ansätzen, mit Ausnahme von Hannah Bowden, offensichtlich und geht einher mit einer Konzentration auf psychiatrische und therapeutische Erklärungsansätze. Dies ist gerade in Bezug auf Essstörungen problematisch.

63 Vgl. Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, übersetzt v. Uli Aumüller/Grete Osterwald, 5. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2005; Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit, übersetzt v. Barbara Reiter, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 707-725.

64 Zeiler, Kristin: A Phenomenological Analysis of Bodily Self-Awareness in the Experience of Pain and Pleasure. On Dys-Appearance and Eu-Appearance, in: *Medical Health Care and Philosophy* 13 (2010), S. 333-342, hier S. 333.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

EINE FEMINISTISCHE PHÄNOMENOLOGIE VON ESSSTÖRUNGEN

Der noch kleine Forschungsbereich der feministischen Phänomenologie der Psychiatrie und Medizin bildet eine Ausnahme zu den bisher behandelten Ansätzen, da er darauf verweist, dass die Lebenswelt, in der Erfahrungen von Krankheit fundiert sind, notwendig als eine soziale und politische zu denken ist.[65]

Vor allem aus den *Gender Studies, Queer und Critical Race Studies* entwickeln sich in den letzten Jahren Ansätze, die eine kritische feministische Phänomenologie fordern, in der die Phänomenologie weiterentwickelt und anschlussfähig gemacht werden soll an sozialkonstruktivistische Ansätze. Johanna Oksala spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer *post-phenomenology,* die in ihrer Beschreibung des leiblichen Erlebens die konstitutive Bedeutung der sozialen, kulturellen, politischen und historischen Kontexte einbezieht.[66] Alia Al-Saji fordert entsprechend, die Phänomenologie habe Naturalisierungen offenzulegen und die Bedingungen dessen aufzuzeigen, was wir als Normalität setzen und erleben.[67] Phänomenologie wäre damit eine Form der Genealogie, ganz ähnlich dem Foucault'schen Projekt[68] – allerdings eine Genealogie, die zeigt, wie gesellschaftliche Machtstrukturen und Diskurse, Normen sowie Praktiken Teil unserer leiblich spürbaren Erfahrung werden.

Für eine feministische Phänomenologie der Psychiatrie und Medizin sind Krankheitserfahrungen folglich immer vermittelt und geprägt durch Sprache, Krankheitskonzepte und -praktiken sowie wissenschaftliche und gesellschaftliche Diskurse, in denen die Betroffenen positioniert werden und sich selbst situieren. Zudem sind Krankheitserfahrungen in sozialen Beziehungen verortet, die auch Machtbeziehungen sind, beispielsweise diejenige zwischen Ärztin und Patientin. Hannah Bowdens Überlegungen im Anschluss an Hacking gehen in diese Richtung, doch gilt es, solche Überlegungen auch für die Phänomenologie der Psychiatrie auszubauen, gerade im Hinblick auf Essstörungen.

---

65 Linda Fisher betont daher: „a feminist phenomenology of illness experience reminds phenomenology of the sociocultural and political dimensions and structuring of lived experience." (Fisher, Linda: The Illness Experience. A Feminist Phenomenological Perspective, in: Lisa Folkmarson Käll/Kristin Zeiler (Hg.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014, S. 27-46, hier S. 29).

66 Vgl. Johanna Oksala in diesem Band.

67 Vgl. Al-Saji, Alia: Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory, in: *Continental Philosophy Review* 43 (2010), S. 13-37.

68 Vgl. auch Maren Wehrle in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feministische Thematisierungen von Essstörungen aus den Sozial- und Kulturwissenschaften können dabei helfen, die bisher behandelten phänomenologischen Ansätze um die Frage nach kulturellen, politischen und sozialen Dimensionen von Essstörungen zu erweitern, da sie die sozio-kulturelle Genese fokussieren und die grundlegende Bedeutung von westlichen Normen, Werten und Techniken für die Entwicklung, Etablierung und das Fortbestehen von Essstörungen betonen. Hierzu gehören die kulturellen Ideale von Schlankheit und Selbstkontrolle, aber auch Diäten, Gewichtskontrolle und Sport als von Frauen geforderte disziplinierende Körperpraktiken. Die feministische Theoretikerin Susan Bordo begreift die Psychopathologie der Anorexie entsprechend als „Crystallization of culture“[69] und führt aus: „Anorexia *begins in*, emerges out of, what is, in our time, conventional feminine practice.“[70] Statt davon auszugehen, in der Anorexie würden Körpermaße und -regungen verzerrt oder falsch wahrgenommen, verweist Bordo zu Recht darauf, dass Betroffene die kulturellen Wahrnehmungs- und Erfahrungsweisen des eigenen Körpers vielmehr konsequent in ihrer Krankheit verkörpern.[71]

Eine phänomenologische Rekonstruktion des Erlebens bei Essstörungen muss auf die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse zu Essstörungen, Ernährungs- und Körperpraktiken sowie auf ihre Verbindung mit Gendervorstellungen eingehen. Essstörungen sind (unter anderem) genderspezifisch codiert und dies hat Einfluss darauf, welche Subjekte auf die Krankheitspraktiken zurückgreifen und sie als Möglichkeiten des Ausdrucks von Leid auffassen sowie wie sie jeweils spezifisch erlebt werden.

Ein Manko der feministischen Ansätze besteht in ihrer bisherigen Konzentration auf Diskurse, während die Bedeutung der kulturellen Verfügbarkeit von Körper- und Selbstpraktiken und damit eine praxeologische Perspektive noch meist vernachlässigt werden. Mit Hermann Schmitz' Phänomenologie kann gezeigt werden, dass die Bedeutung solcher Praktiken, zu denen ein bewusster Umgang mit allen Aspekten der Ernährung, ein restriktives Essverhalten und regelmäßiger Sport zählen, über das Medium des Spürens nachvollziehbar ist. Die Krankheitspraktiken bei Essstörungen knüpfen an diese alltäglichen Kulturtechniken an, die mit einem spezifischen Erleben einhergehen, das es phänomenologisch zu beschreiben gilt. Die phänomenologisch-anthropologischen Ansätze mit der Leibphänomenologie von Schmitz verbindend, kann schließlich auch danach gefragt werden, welche Konsequenzen die spürbaren (Krankheits-)Praktiken für

69 Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley 1995, S. 139.

70 Ebd., S. 178 [Hervorh. i. Orig.].

71 Vgl. ebd., S. 57 und 154.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Verhältnis der Betroffenen zur Welt und zu anderen haben. Autobiografischen Schilderungen lässt sich beispielsweise entnehmen, wie sehr sich im Forcieren von massivem Hunger in der Anorexie, in dem die Betroffenen sich selbst intensiv spüren, zugleich eine radikale soziale Isolation ereignet.[72]

Für eine adäquate Beschreibung von Essstörungen müssen genuin phänomenologische Überlegungen demnach ergänzt werden, um der konstitutiven Sozialität dieser Erfahrungen gerecht zu werden. Dafür ist es notwendig, die Phänomenologie als einen Werkzeugkasten zu verwenden und über ihre eigenen Grenzen hinausgehend weiterzuentwickeln, wie dies eine kritische feministische Phänomenologie einfordert.

LITERATUR

Al-Saji, Alia: Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory, in: *Continental Philosophy Review* 43 (2010), S. 13-37.

Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, übersetzt v. Uli Aumüller/Grete Osterwald, 5. Auflage, Reinbek 2005.

Binswanger, Ludwig: Der Fall Ellen West, in: ders., *Ausgewählte Werke. Der Mensch in der Psychiatrie*, Band 4, hrsg. v. Alice Holzhey-Kunz, Heidelberg 1994, S. 71-209.

Ders.: Über Psychotherapie, in: ders., *Ausgewählte Werke. Vorträge und Aufsätze*, Band 3, hrsg. v. Max Herzog, Heidelberg 1994, S. 205-230.

Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley 1995.

Boss, Medard: *Einführung in die psychosomatische Medizin*, Bern 1954.

Bowden, Hannah: A Phenomenological Study of Anorexia Nervosa, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 19 (2012), S. 227-241.

Fisher, Linda: The Illness Experience. A Feminist Phenomenological Perspective, in: Lisa Folkmarson Käll/Kristin Zeiler (Hg.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014, S. 27-46.

Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.

Ders.: Phenomenology and Psychopathology, in: Shaun Gallagher (Hg.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht 2010, S. 547-573.

Ders.: Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und ihre Anwendung, in: *Die Psychiatrie* 7 (2010), S. 235-241.

72 Vgl. Marcinski: *Anorexie*.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heinze, Martin: Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 16 (2009), S. 117-128.

Holzhey-Kunz, Alice: Daseinsanalyse, in: dies./Alfred Längle, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Wien 2008, S. 183-348.

Jacobson, Kirsten: The Interpersonal Expression of Human Spatiality, in: *Chiasmi International* 8 (2006), S. 157-173.

Käll, Lisa Folkmarson/Zeiler, Kristin (Hg.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, Albany 2014.

Kersting, Annette: Essstörungen, in: Anke Rohde/Andreas Marneros (Hg.), *Geschlechtsspezifische Psychiatrie und Psychotherapie. Ein Handbuch*, Stuttgart 2007, S. 178-183.

Kuhn, Roland: Zur Daseinsanalyse der Anorexia mentalis, in: *Der Nervenarzt* 22 (1951), S. 11-13.

Leder, Drew: *The Absent Body*, Chicago 1990.

Legrand, Dorothée: Objects and Others: Diverting Heidegger to Conceptualize Anorexia, in: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 19 (2012), S. 243-246.

Marcinski, Isabella: *Anorexie – Phänomenologische Betrachtung einer Essstörung* (= Neue Phänomenologie, Band 25), Freiburg/München 2014.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.

Morris, Katherine J.: Body Image Disorders, in: K. W. M. Fulford et al. (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford 2013, S. 592-611.

Radden, Jennifer (Hg.): *The Philosophy of Psychiatry. A Companion*, Oxford 2004.

Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford 2008.

Ders.: *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*, Oxford 2014.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften, Band 3), hrsg. v. Traugott König, übersetzt v. Hans Schöneberg/Traugott König, Reinbek 1993.

Schmitz, Hermann: *Der Leib* (= System der Philosophie, Band II.1), Bonn 1965.

Ders.: *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik,* hrsg. v. Hermann Gausedeck/Gerhard Risch, Paderborn 1992.

Ders.: Fettsucht als Vergeltung des Leibes, in: ders*., Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung* (= Neue Phänomenologie, Band 1), Freiburg/München 2005, S. 156-167.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: Entwicklungsstörungen im Verhältnis zu Störungen des Essverhaltens, in: ders., *Jenseits des Naturalismus* (= Neue Phänomenologie, Band 14), Freiburg/München 2010, S. 349-363.

Selvini Palazzoli, Mara: *Magersucht. Von der Behandlung einzelner zur Familientherapie*, Stuttgart 1989.

Slaby, Jan/Varga, Somogy: Schwerpunkt: Philosophie der Psychiatrie, in*: Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), S. 883-886.

Svenaeus, Fredrik: Anorexia Nervosa and the Body Uncanny: A Phenomenological Approach. In: *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 20 (2013), S. 81-91.

Thomä, Helmut: *Anorexia nervosa. Geschichte, Klinik und Theorien der Pubertätsmagersucht*, Stuttgart 1961.

Young, Iris Marion: Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit, übersetzt v. Barbara Reiter, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 707-725.

Zeiler, Kristin: A Phenomenological Analysis of Bodily Self-Awareness in the Experience of Pain and Pleasure. On Dys-Appearance and Eu-Appearance, in: *Medical Health Care and Philosophy* 13 (2010), S. 333-342.

Zutt, Jürgen: Das psychiatrische Krankheitsbild der Pubertätsmagersucht, in: ders., *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1963, S. 195-255.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Kraft des Zorns

Sara Ahmeds aktivistische Post-Phänomenologie

JAN SLABY

> Perhaps struggle is all we have because the god of history is an atheist, and nothing about his world is meant to be. So you must wake up every morning knowing that no promise is unbreakable, least of all the promise of waking up at all. This is not despair. These are the preferences of the universe itself: verbs over nouns, actions over states, struggle over hope.
> TA-NEHISI COATES/BETWEEN THE WORLD AND ME[1]

Sara Ahmed ist nicht länger Professorin für *Race and Cultural Studies* an der Goldsmiths, University of London. Sie hat ihre Professur Ende Mai 2016 gekündigt, aus Protest gegen die aus ihrer Sicht zu zaghaften Maßnahmen gegen *sexual harassment* an ihrer Universität. Dieser Akt des Rückzugs verdeutlicht die Haltung Sara Ahmeds – als Feministin, aber auch als Intellektuelle und Akademikerin. Im Kampf gegen sexistische Übergriffe und für gerechtere Verhältnisse insgesamt schreckt sie nicht vor negativen Folgen für sich selbst zurück. Auf ihrem Blog *feministkilljoys.com* schreibt Ahmed zu ihrem Rücktritt Folgendes:

„[T]hat act of leaving was a form of feminist snap: there was a moment when I couldn't take it anymore, those walls of indifference that were stopping us from getting anywhere; that were stopping us from getting through. Once the bond had snapped, I realised that I had been trying to hold onto something that had already broken. [...] [R]esignation can be an act of feminist protest. By snapping you are saying: I will not work for an organisation

1 Coates, Ta-Nehisi: *Between the World and Me*, New York 2015, S. 71.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

that is not addressing the problem of sexual harassment. [...] By snapping you are saying: I will not reproduce a world I cannot bear, a world I do not think should be borne."[2]

Sich aktiv weigern, eine Welt zu reproduzieren, für die man nicht einstehen kann, die man als nicht bewahrenswert erkannt hat: Das ist die Einsicht, die für ein Verständnis von Phänomenologie als politischem Aktivismus in den Blick rücken muss.

Im vorliegenden Text werde ich Sara Ahmeds Arbeiten als exemplarisch für eine post-phänomenologische kritische Philosophie herausstellen. Es geht mir vor allem um Schlaglichter auf eine intellektuelle Haltung, die sich mit inhaltlichen Überlegungen zur Verkörperung, zu Emotionen, zu Rassismus sowie zu institutioneller Unterdrückung verbindet. Nur aus der Immanenz des Geschehens, das zugleich Gegenstand der philosophischen Analyse ist, lassen sich Einsichten gewinnen, die in einem praktischen Sinn wirksam werden können. Gegenstand und Betrachtungsweise verschmelzen in der engagierten intellektuellen Haltung – dies ist sowohl aufschlussreich für ein Verständnis von Phänomenologie als *wirksamer* Philosophie als auch entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit eines *zugleich* akademischen *und* politischen Aktivismus.

Dass mein Text mit „Die Kraft des Zorns" überschrieben ist, hat einen doppelten Sinn. Erstens ist damit generell die wichtige Rolle von Affekten, Emotionen und Hintergrundgefühlen sowohl für die betrachteten Phänomene des sozialen Seins, institutioneller Wirklichkeiten und struktureller Ausschlüsse angesprochen – Sara Ahmed artikuliert hier ein beispielhaftes Verständnis. Zweitens – und das ist noch wichtiger für die Zwecke dieser Abhandlung – bestimmt der Zorn über ungerechte Verhältnisse die intellektuelle Haltung, die sich gegen diese Wand des Privilegs und der Ignoranz in Position bringt. Jüngste Zornkritiken aus liberaler Feder sind angesichts dessen so wohlfeil und selbstgerecht, wie umgekehrt das Lob des Zorns aus dem Umkreis rechtspopulistischer Bewegungen abgefeimt, stumpfsinnig und mitunter gemeingefährlich ist.[3] Gegen beides

2 Ahmed, Sara: Blog-Eintrag „Speaking Out" vom 02. Juni 2016 auf https://feministkilljoys.com [Stand: 27.06.2016].

3 Ich denke an Martha Nussbaums Buch *Anger and Foregiveness: Resentment, Generosity, and Justice* (New York 2016) auf liberaler Seite – davon wird im Schlussabschnitt noch die Rede sein –, und an die Einlassungen des AfD-„Parteiphilosophen" Marc Jongen auf der Gegenseite. Jongen, der nicht für seine akademischen Publikationen als Fachphilosoph bekannt ist, hat sich zum Thema Zorn bzw. zu Sloterdijks „thymos" verschiedentlich medial geäußert, siehe z.B. Bender, Justus/Bingener, Reinhard: Marc Jongen: Der Parteiphilosoph der AfD, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 16.01.2016, auf: http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gilt es eine zürnende Haltung zu kultivieren, die keine Raserei ist, die kein Ressentiment befördert, sondern die mit ruhiger Unerbittlichkeit und frei von Illusionen gegen die Ignoranz und Selbstgerechtigkeit einer im Zeichen des *white privilege* errichteten institutionellen Wirklichkeit vorgeht. Zorn als Haltung, das bedeutet vor allem Klarheit, Realismus und Selbstachtung im Rahmen eines Kampfes für eine bessere Welt, der konsequent zu führen ist, ungeachtet der Aussichten auf Erfolg: *struggle over hope*.

SARA AHMED ALS *FEMINIST KILLJOY*

In zahlreichen Schriften seit den späten 1990er Jahren hat Sara Ahmed poststrukturalistische, phänomenologische, genealogische und ethnologische Arbeitsweisen kombiniert, um Interventionen in die Diskurse des Feminismus, der *Critical Race Theory*, des Postmarxismus und der *Cultural Studies* insgesamt vorzunehmen. Ihr Ziel ist es, ungerechte Verhältnisse in ihrer Verhärtung und Fraglosigkeit sichtbar zu machen und Leser_innen aufzuklären und aufzurütteln. Insofern findet sich bei Ahmed nicht das übliche Spiel kritischer Stellungnahmen, Selbstzurechnungen zu einer Theorieschule oder Versuche, ein Forschungsfeld zu begründen. Was zählt, sind konkrete Problemlagen. Es geht in ihren Texten ohne Umschweife zur Sache.

„Those whose being is in question are those who can question being“[4] – lautet das Motto von Ahmeds Arbeiten. Es ist die Perspektive der Betroffenen, aus der Einsichten in Strukturen und Prozesse der Unterdrückung möglich sind; Einsichten, die aus hegemonialer Perspektive oft unsichtbar bleiben. Das existenzielle Angefochtensein, die Fraglichkeit des eigenen Seins im Lichte dominanter normativer Strukturen prädestinieren auf besondere Weise zur Untersuchung des Seins. Die Welt, das eigene Erleben, die anderen – letztlich *alles* erscheint in einer anderen Dringlichkeit für jene, die sich aus einer Position der Unterdrückung um ein Verständnis der Wirklichkeit bemühen. Zentral sind dabei *sweaty concepts*:[5] Begriffe,

afd-politiker-und-philosoph-14005731.html – vgl. auch die Dokumentation medialer Berichterstattung auf https://marcjongen.de [Stand: 23.06.2016].

4 Geäußert von Ahmed in ihrem Vortrag *Brick Walls*, den sie im Oktober 2014 an der University of Alberta, Edmonton, gehalten hat. Siehe https://vimeo.com/110952481 vom 10. April 2016.

5 Wo immer Ahmed von *sweaty concepts* spricht, verweist sie auf die afroamerikanische Dichterin und Feministin Audre Lorde (vgl. Lorde, Audre: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg, New York 1984); die Bezeichnung selbst

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen die Betroffenheit von Unterdrückung und die Anstrengung des Widerstands gegen ungerechte Verhältnisse unmittelbar anhaften. *Sweaty concepts* sind aus kämpferischer Widerständigkeit geschöpft – es sind sprechende Wundmale sozialen Leids, die dem Verständnis des Unrechts den Weg bahnen in Richtung Befreiung. „Körper" (im Unterschied zu „Leib") kann ein solcher schweißgetränkter Begriff sein; ebenso „Weißsein" (*whiteness*) als das, was für seine Exponenten zumeist unsichtbar bleibt, aber für jene, die davon abweichen, umso einschneidender erfahren wird. Unter anderem um diese beiden Begriffe als Beispiele für *sweaty concepts* wird es in den folgenden Abschnitten gehen.

Es liegt nahe, dass sich eine solche Begriffsarbeit nicht allein im Modus praxis-entlasteter akademischer Tätigkeit bewerkstelligen lässt. So überrascht es nicht, dass Ahmed ihre Gedanken häufig in Form von aufrüttelnden Blog-Posts, oftmals zu Alltagsszenen von Diskriminierung und Diffamierung, auf ihrer Website veröffentlicht. Die Website trägt den programmatischen Titel *feminist killjoy*. Die Figur der *killjoy* – das Klischee der lustfeindlichen feministischen „Spaßbremse" – spielt in Ahmeds Arbeiten die Rolle einer *Begriffsperson*, fungiert also als aktives, die Autorin positionierendes Bindeglied zwischen begrifflicher Artikulation und bedeutsamen Aspekten der betrachteten Wirklichkeit.[6]

Ahmeds Texte sprechen durch diese Figur im Modus einer charakteristischen Widerständigkeit – und zudem mit dem untergründigen Ton eines gerechten Zorns, der mit der Unerbittlichkeit der Subalternen auf die Wirklichkeit blickt. Ahmeds Texte *performieren* den Bruch mit den Relevanzzuweisungen und Diskursnormen einer weißen, heteronormativen akademischen Kultur und animieren Leser_innen zur Übernahme einer solchen kritisch-disruptiven Haltung. Ahmed situiert sich damit in der Immanenz des thematisierten Geschehens – als eine von Unterdrückung und Ausschluss Betroffene und am Ringen um andere Verhältnisse direkt Beteiligte. Insbesondere diesen Zug in Sara Ahmeds Arbeiten werde ich im Folgenden beleuchten und in Zusammenhang bringen mit ihrer phänomenologischen Vorgehensweise.

ist jedoch eine Schöpfung Ahmeds. Zur Erläuterung vgl. ihren Blog-Eintrag „Sweaty Concepts" vom 22. Februar 2014 auf https://feministkilljoys.com [Stand: 28.06.2016].

6 Nach Deleuze und Guattari ist eine Begriffsperson eine virtuelle Präsenz im philosophischen Denken, die als vitale Kraft die philosophischen Begriffe belebt und Gedankengänge vorantreibt. Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?*, übersetzt v. Bernhard Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M.1996, Kap. 3.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

DISKURS, KÖRPER, WIRKLICHKEIT

Ahmeds ausführlichste Beschäftigung mit Emotionen und Affekten findet sich in *The Cultural Politics of Emotion*.[7] Dieser Text exemplifiziert den für die damalige Phase in den Kulturwissenschaften charakteristischen Übergang von poststrukturalistischen, am Diskurs orientierten Ansätzen hin zu solchen Ansätzen, bei denen Körper, Sinnlichkeit, Materialität und eben auch Affekte und Emotionen zurück auf die Agenda gelangen. In Ahmeds Affekt- und Emotionsverständnis treffen sich die beiden Paradigmen und verbinden sich zu einer lebendigen Gemengelage. Emotionen kommen als menschliche Körper ausrichtende, materialisierende Dynamiken in den Blick, die Ahmed gleichwohl vor allem von der Seite ihrer *textuellen Zirkulation* her fokussiert: „I am tracking how words for feeling, and objects of feeling, circulate and generate effects: how they move, stick, and slide. We move, stick and slide with them.“[8] Dass und wie gerade auch die Emotionsausdrücke selbst – also Wörter wie „Hass“, „Wut“, „Furcht“, „Ekel“ oder „Scham“ – medial zirkulieren, bildet ein zentrales Moment der affektiven Realität und Wirkung der so benannten Gebilde. Insofern gibt es in Ahmeds Ansatz einen konstruktivistischen Einschlag: Diese *Label* benennen nicht primär vorgängig bestehende Emotionszustände, sondern tragen in ihren sprachlichen und medialen Bewegungen erst zur Ausprägung jener emotionalen „Realitäten“ bei, die zu benennen sie vorgeben. Es handelt sich aber nicht um einen plumpen Konstruktivismus, der die Realität des Emotionalen glatt in den Diskurs verlegt, sondern im Gegenteil um einen Ansatz, der die affektiv-sinnlichen Wirkmomente und die Materialität solcher signifikativ-medialen Zirkulationen betont. Affekt und Diskurs sind nicht separiert, sondern bilden ein (spannungsreich) integriertes Gefüge. Damit liefert Ahmed eine geschickte differenzielle Bestimmung von Affekt und Emotion. Es ist *dasselbe* relationale Affizierungsgeschehen, das Körper ausrichtet, markiert und sozial positioniert, das in den etablierten Vokabularen und Skripten des Emotionalen formiert, mobilisiert und verbreitet wird. Affekt und Emotion lassen sich nicht in getrennte Register bannen, sondern müssen als Teilmomente desselben grundlegenden Wirkungsgeschehens bestimmt werden. Dabei bezeichnet „Emotion“ die durch kulturelle Skripte präfigurierte Seite dieser Dynamik, die ihrerseits in steter Transformation und Bewegung begriffen ist, während „Affekt“ das jeweilige Vollzugsmo-

7 Vgl. Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, New York 2004.

8 Ebd., S. 14.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment, die konkrete Wirkweise, also die sinnlich-materiellen Einwirkungen des Affektgeschehens fokussiert.[9]

Ein zentraler Aspekt von Ahmeds Ansatz in *The Cultural Politics of Emotion* betrifft die Möglichkeit, dass bestimmte Worte oder Zeichen aufgrund wiederholter Verwendungen und fortgesetzter diskursiver Zirkulation mit einer charakteristischen affektiven Valenz aufgeladen werden und diese fortan nicht mehr loswerden. Ahmed spricht von „sticky signs“[10]. Als Beispiel nennt sie die Bezeichnung „Paki“ (für Menschen mit pakistanischem Migrationshintergrund in England), die durch wiederholten diffamierenden Gebrauch in einen Assoziationsraum des Minderwertigen und Bedrohlichen gebannt werde: „To use a sticky sign is to evoke other words which have become intrinsic to the sign through past forms of association. To use the word ‚Paki‘ might then stick to other words that are not spoken: immigrant, outsider, dirty, and so on“.[11]

Emotionen wie Ekel oder Abscheu würden vermittels *sticky signs* in einem Diskursraum performativ hervorgebracht und aufgrund der Beharrungskraft affektiver Markierungen dauerhaft mit bestimmten Subjekten und Objekten assoziiert. Ahmed wählt dieses Beispiel nicht zuletzt deshalb, „since this is an insult that has been addressed to me, and I remember its effects profoundly“[12].Der emotionstheoretisch entscheidende Zug ist hierbei, dass der Gehalt emotionaler Vollzüge nicht primär im Individuum, also im individuellen Welt- und Selbstbezug verortet wird, sondern im soziosemantischen Zirkulationsgeschehen einer *economy of affect*.

In *The Promise of Happiness* (2010) setzt Ahmed ihre Analysen zur kulturellen Zirkulation und politischen Mobilisation von Emotionen fort. Nun geht es vor allem um die ideologische Funktion von konventionellen Vorstellungen des Glücklichseins. Gegen den Trend der populären Glücksforschung und der Propagierung von Konstrukten wie einem „nationalen Glücksindex“ positioniert

9 Das Verhältnis dieser beiden „Seiten“ darf dann allerdings nicht als harmonisches Ineinander konzipiert werden, sondern als spannungsreich, offen und unabschließbar. So wenig, wie die diskursiv formierte Emotionalität eine geschlossene Erfahrungsformation bildet, so wenig wird sich Affekt als „freies Radikal“ der Erfahrung gänzlich außerhalb des diskursiv Präformierten bewegen. Alcoff verhandelt die Streitsache „Erfahrung“ zwischen Phänomenologie und Poststrukturalismus in diesem Punkt vorbildlich; vgl. Alcoff, Linda Martín: Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience, in: Fred Evans/Leonard Lawlor (Hg.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York 2000, S. 251-272.

10 Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 92.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 100.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich Ahmed bewusst als Spaßbremse: „I write from a position of skeptical disbelief in happiness as a technique for living well.“[13] Zumeist werde Glück mit zutiefst konservativen Mustern eines vermeintlich guten Lebens assoziiert: verheiratet sein, einer befriedigenden Arbeit nachgehen, sein Los mit Leichtigkeit tragen (um von der offen ideologischen Figur der *happy housewife* noch zu schweigen) – Gemeinplätze wie diese sind es, die Ahmeds Intervention provozieren. Gegen ein Glück, das die Züge des Privilegs trägt und in der Bewahrung seiner mittleren Lagen eine aggressive Biederkeit an den Tag legt, tritt die Figur der *feminist killjoy* in Aktion:

„This book is an attempt to give the killjoy back her voice and to speak from recognition of how it feels to inhabit that place. I thus draw on my own experience of being called a killjoy in describing the sociability of happiness. […] To kill joy, as many of the texts I cite in the following pages teach us, is to open a life, to make room for life, to make room for possibility, for chance.“[14]

Auch hier positioniert Ahmed sich *innerhalb* des betrachteten Geschehens als konkret Betroffene, lässt ihren eigenen Zorn, den eigenen Widerwillen oder auch eine lähmende Niedergeschlagenheit angesichts der sich unverändert fortsetzenden Unterdrückung und Verblendung sowohl zum Erkenntnis- als auch zum Darstellungsmittel werden. Ihrem Schreiben wohnt die sinnliche Tuchfühlung mit dem verhandelten Geschehen unmittelbar inne: Es besteht eine „Tateinheit“ von lebensweltlichem Affiziertsein und theoretisch-diskursivem Affizieren. Intellektuelle Haltung und beschriebene soziale Wirklichkeit bilden ein lebendiges – was nicht selten heißt: ein *schmerzliches* – Gewebe.

Dementsprechend ist dann auch die Wendung Ahmeds in die aktivistische Position der *feminist killjoy* zu verstehen: Es ist *dasselbe Affektgeschehen*, welches nun sowohl sprachlich-figurativ als auch qua Handlungsposition der engagierten Intellektuellen ins Aktive gewendet wird. Durch Positionierung als *killjoy* wird Emanzipation aktiv und affektiv ins Werk gesetzt. Ahmed muss dafür das Register der Textarbeit nicht verlassen. Im Umkreis ihrer Überlegungen zum *feminist killjoy* verfährt sie im Modus engagierter Lektüren eines feministischen Archivs negativer und widerständiger Affektlagen: Audre Lorde, bell hooks, Soulamithe Firestone, George Eliot, Virginia Woolf und andere.[15] Diese Interpretationen mobilisieren eine Phalanx des Widerstands, indem sie unter dem Banner der *feminist killjoy* eine fühlbare Gegenwelt zur anti-feministischen

13 Ahmed, Sara: *The Promise of Happiness*, Durham, NC 2010, S. 2.

14 Ebd., S. 20.

15 Vgl. ebd., Kap. 2.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Glücksideologie im Populärdiskurs der Gegenwart errichten. Ahmeds Lektüren haben die Funktion, ihre Haltung aus schmerzlicher Betroffenheit, Zorn und widerständigem Unbeeindrucktsein lateral mit den Haltungen anderer schreibender Aktivistinnen zu verketten und im selben Zug die Leserinnen und Leser in diese affektive Positionierung hineinzuziehen. Im Schmerz über erlittenes Unrecht – indem dieser Schmerz in das Gewebe der akademischen Texte eingeflochten wird – manifestiert sich die *wirksame Erkenntnis* dessen, worum es jeweils geht.[16]

AHMEDS (POST-)PHÄNOMENOLOGIE: ORIENTIERUNG, NORMEN, KÖRPER

Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass Sara Ahmed weit mehr und anderes macht als ‚lediglich' Phänomenologie – warum man ihren Arbeiten also das Label *Post-Phänomenologie* verleihen kann. Gleichwohl hat sie sich explizit in der phänomenologischen Tradition verortet und daraus wichtige methodologische Impulse bezogen. Post-Phänomenologie bedeutet in diesem Fall also: Weiterentwicklung, konstruktive Dezentrierung, Ergänzung – nicht etwa die Überwindung dieser Art des Philosophierens.[17]

In ihrem Buch *Queer Phenomenology* und in dem Artikel *A Phenomenology of Whiteness* artikuliert Ahmed ihren Ansatz in Form einer transformativen Aneignung zentraler Gedanken der phänomenologischen Tradition.[18] Bezugnehmend auf Husserl betont sie das Kerngeschäft der Phänomenologie: die Untersuchung der Bedingungen und Faktoren, die für das Zustandekommen und Fortbestehen *von Welt* und entsprechender *Weltbezüge* maßgebend sind. Wie kommt es dazu, dass das, was uns als Lebenswelt alltäglich begegnet und als

16 Vgl. Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 171.

17 Ich verwende den Ausdruck „Post-Phänomenologie" in Anlehnung an Johanna Oksala, die vor allem die Verwobenheit von Erfahrung und sozio-kultureller Positionierung und deren Historizität betont, sodass die phänomenologische Vorgehensweise um hermeneutische, genealogische, kultur- und sozialwissenschaftliche Verfahren ergänzt und die Perspektive der ersten Person einer steten kritischen Selbstreflexion unterzogen wird. Vgl. Oksala, Johanna: A Phenomenology of Gender, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), S. 229-244 sowie in diesem Band.

18 Vgl. Ahmed, Sara: *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, NC 2006 sowie dies.: A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149-168.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hintergrund unseres Seins akzeptiert wird, entsteht, an Stabilität gewinnt und fraglos fortgesetzt wird? Die Erforschung dieser „natürlichen Einstellung" – womit nicht in erster Linie die *mentalen* Einstellungen von Individuen, sondern vor allem die Justierungen der sozialen Wirklichkeit in Institutionen, Praktiken und Gewohnheiten gemeint sind – erfolgt in der Phänomenologie im Modus ihrer Außerkraftsetzung: Rückzug aus der Immersion ins Alltägliche und Unvordenkliche mit den Mitteln einer bewussten Einklammerung (*epoché*). Freilich – und das ist ein wichtiger Zug *post*-phänomenologischen Denkens – kann die *epoché* niemals vollständig sein, da sich nie alle ontologischen Vorannahmen und prägenden Faktoren in ihrer Wirksamkeit „ausschalten" und auf die Gegenstandsseite der Analyse bringen lassen. Dennoch ist es möglich, *anders hinzusehen* – als fremd, ungewöhnlich und somit erklärungsbedürftig zu betrachten, was im täglichen Dahinleben kaum der Rede wert ist. Auf diese Weise, so Ahmed, werden die Normen des kollektiven Seins für Problematisierungen zugänglich:

„A norm is how we are immersed in a life. […] The phenomenological attitude in reflecting upon the previous attitudes is a new style, a theoretical attitude is new in relation to what already exists because *in* reflecting on what exists, it withdraws from an immersion, such that an existence is transformed."[19]

Es ist wichtig, dass Ahmed diesen Einstiegszug in die Phänomenologie – den sie recht direkt von Husserl entlehnt – in Bezug auf Normen und Normativität formuliert. Die maßgebenden Normen sind nichts Abstraktes, offiziell Kodifiziertes, sondern haben ihre Existenz in den immersiven Vollzügen der praktischen Daseinsbewältigung, sie sind eingefaltet in das fraglose Dahinleben in alltäglichen Umgebungen.

Ahmed kombiniert diesen Grundzug der Phänomenologie – den Fokus auf die Normativität gewöhnlicher Lebensvollzüge – mit dem für Husserl zentralen Topos der Orientierung. Im zweiten Band seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* exponiert Husserl den fungierenden Leib als den „Nullpunkt der Orientierung", der für das Ich den „Modus des letzten zentralen Hier" ausmacht.[20] Im Ausgang von diesem Pol erhalten alle wahrnehmbaren Dinge in der Umgebung ihre Position in Relation zur eigenen perzeptiv-praktischen Situierung. Ahmed entnaturalisiert und entabsolutiert diesen Ausgangspunkt, indem

19 Ahmed, Sara: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, NC 2012, S. 174.

20 Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 158.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie deutlich macht, dass die leibliche Orientierung immer schon überschrieben und spezifisch formiert ist durch sozio-historische Konstellationen.[21] Normative Gefüge und Habitualitäten orientieren Individuen schon auf dieser tiefen Ebene, sodass sich menschliche Weltbezüge bereits auf der Primärebene eigenleiblicher Verortung grundlegend unterscheiden.

Im Unterschied zu Husserl, der mit eidetischer Geruhsamkeit – entlastet nicht zuletzt durch die geschlechts- und klassenspezifische Arbeitsteilung im bürgerlichen Haushalt – seine räumliche Verortung am professoralen Schreibtisch reflektiert, richtet Ahmed ihren Blick auf für vermeintlich ‚weiße' Normalsubjekte unsichtbare soziale Ausschlüsse. Deutlich wird daran ex negativo, dass der eigenleibliche Nullpunkt der Orientierung beim weißen, männlichen und institutionell privilegierten Subjekt zugleich der blinde Fleck ist – eben weil es der Ankerpunkt des Selbstverständlichen ist:

„White bodies are habitual insofar as they ‚trail behind' actions: they do not get ‚stressed' in their encounters with objects or others, as their whiteness ‚goes unnoticed'. Whiteness would be what lags behind; white bodies do not have to face their whiteness; they are not orientated ‚towards' it, and this ‚not' is what allows whiteness to cohere, as that which bodies are orientated around."[22]

Im Ausgang von dieser habituellen Expansivität fragloser Weltverortung beschreibt Ahmed die Kehrseite dieses Geschehens: die für Nicht-Weiße umso deutlicher spürbaren Orientierungslinien einer im Zeichen des *white privilege* errichteten Wirklichkeit. Hierbei spielt die Affektivität eine zentrale Rolle als etwas, das bereits im präreflexiven leiblichen Verortetsein der Individuen prägend am Werk ist. *Manche Personen*, aber längst nicht alle, erfahren sich in bestimmte soziale Räume und Gefüge bruchlos eingebunden, sie gehen darin in Vertrautheit auf, einem sanften *flow* vergleichbar:„To be comfortable is to be so at ease with one's environment that it is hard to distinguish where one's body ends and the world begins. […] White bodies are comfortable *as they inhabit spaces that extend their shape*."[23]

Räumliche Verortung ist untrennbar von einer primären Affektivität, einem *feeling at ease* oder dessen unschönen Modifikationen, wenn die Verortung *keine* bruchlose, selbstverständliche, sozial erwünschte ist. Dieselben Räume, Gefüge und Institutionen, welche ‚angestammte' Subjekte wie eine zweite Haut umhüllen, können nicht-weißen Personen als Blockaden, Schranken oder gar

21 Vgl. Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 151.

22 Ebd., S. 156.

23 Ebd., S. 158 [Hervorh. i. Orig.].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleich als *no-go-areas* entgegentreten, was sich affektiv in Form von leiblicher Unsicherheit, ontologischer Entwurzeltheit oder als einschneidende Differenzerfahrung manifestiert. Es ist diese primäre Schicht der Erfahrung, die den Rassismus für die Betroffenen so schmerzlich und grundlegend macht und ihn zugleich den Blicken und der Vorstellungskraft der von ihm nicht Betroffenen entzieht – zu tief, zu elementar ist diese Erfahrungsdifferenz.

Ahmed verweist auf die klassischen Beschreibungen des phänomenologischen Psychiaters Frantz Fanon (1952), die vor Augen führen, wie sich der hegemoniale weiße Blick als eine Bürde und schmerzliche Restriktion ins operative Schema der nicht-weißen Leiblichkeit einschreibt, darin vergegenständlichend und hemmend wirkt:

„And then the occasion arose when I had to meet the white man's eyes. An unfamiliar weight burdened me. The real world challenged my claims. In the white world the man of color encounters difficulties in the development of his bodily schema. […]. The body is surrounded by an atmosphere of certain uncertainty."[24]

„Below the corporeal schema I had sketched a historical-racial schema. The elements that I used had been provided for me […] by the other, the white man, who had woven me out of a thousand details, anecdotes, stories. [...] I could no longer laugh […] the corporeal schema crumbled, *its place taken by the racial epidermal schema*."[25]

Der Kolonialismus manifestiert sich als leibgewordene, fremdbestimmte Historizität – situativ gespürt als Bürde, als Last, als Form der Selbstentfremdung, als eine Sphäre der Unsicherheit, die den fungierenden Leib wie eine unsichtbare Zwangsjacke umfängt. Zugleich ist der Körper von außen markiert als Projektionsfläche historischer Bestimmungen, Vorurteile und Raster der Wahrnehmung. Die rassifizierte Existenz ist eine Existenz unter dem Blick des weißen Anderen – *dessen* Urteil ausgesetzt, in *dessen* Intentionalität, aus *dessen* privilegierter Historizität konstruiert.

Fanons Beschreibungen sprengen tendenziell bereits die klassische phänomenologische Leibauffassung. Die Lehre von der fungierenden Leiblichkeit, die das nahtlose Verschmelzen der operativen Intentionalität mit den Strukturen zweckmäßig eingerichteter Umgebungen betont, trifft hauptsächlich einen Opti-

24 Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952, in der engl. Übersetzung: ders.: *Black Skins, White Masks*, übersetzt v. Charles Lam Markmann, New York 2008, S. 83. Zitiert nach Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 153.

25 Fanon: *Black Skins, White Masks*, S. 84. Zitiert nach Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 153.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

malmodus menschlicher Weltbeziehungen. Soziale Ausschlüsse, Gewalt und Unterdrückung bringen eine andere Seite der Körperlichkeit zum Vorschein. Ta-Nehisi Coates hat die elementare Körperlichkeit des historisch verfestigten Rassismus zum Leitmotiv seines Essays *Between the World and Me* (2015) gemacht. Der Text ist in Form eines Briefes an den 15-jährigen Sohn des afroamerikanischen Autors verfasst – Coates bemüht sich darin, seinem Sohn die Realitäten eines Lebens im Angesicht von Polizeigewalt und systemischer Diskriminierung vor Augen zu führen. Hier wirken die alltägliche Sozialität, die gestaltete Welt, die institutionellen Umgebungen nicht ermöglichend und tragend, sondern als gewaltförmiger Einbruch, als physischer *impact*, jederzeit potenziell zerstörerisch:

„It is hard to face this. But all our phrasing – race relations, racial chasm, racial justice, racial profiling, white privilege, even white supremacy – serves to obscure that racism is a visceral experience, that it dislodges brains, blocks airways, rips muscle, extracts organs, cracks bones, breaks teeth. You must never look away from this. You must always remember that the sociology, the history, the economics, the graphs, the charts, the regressions all land, with great violence, upon the body.“[26]

Die fungierende Leiblichkeit ist hier bereits fragmentiert und paralysiert, auf das Physische zurückgeworfen. Das weckt zumindest Zweifel an ihrer philosophischen Nobilitierung durch die Phänomenologie. Auch die Abgrenzung gegen Naturalismen und Reduktionismen aller Art, die in der Phänomenologie mit routinierter Insistenz gepflegt wird, kann angesichts dessen schal wirken. Nach dem Tod seines Freunds Prince Jones, als Unschuldiger in einem Akt exzessiver Gewalt von einem Polizisten erschossen, notiert Coates:

„[...] I could see no higher purpose in Prince's death. I believed, and still do, that our bodies are our selves, that my soul is the voltage conducted through neurons and nerves, and that my spirit is my flesh. Prince Jones was a one of one, and they had destroyed his body, scorched his shoulders and arms, ripped open his back, mangled lung, kidney, and liver. I sat there feeling myself a heretic, believing only in this one-shot life and the body.“[27]

26 Coates: *Between the World and Me*, S. 10.

27 Ebd., S. 79.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

BRICK WALLS: INSTITUTIONEN DES WEISSSEINS

Ahmed entwickelt das, was ich im letzten Abschnitt zunächst schlaglichtartig mit Blick auf die Körperlichkeit skizziert habe, systematisch in ihrem Aufsatz *A Phenomenology of Whiteness* (2007).[28] Oberflächlich betrachtet bringt dieser Titel eine Paradoxie zum Ausdruck: Weißsein ist gerade das, was *nicht* sichtbar, *nicht* als solches spürbar, *nicht* manifest ist – was vermeintlich keine „Phänomenologie" im Sinne eines distinkten Erfahrungsprofils aufweist –, jedenfalls aus der Sicht jener, die es tagtäglich leben. Weißsein ist die Signatur der Selbstverständlichkeit, die Gestalt und das Gepräge der Welt im spätmodernen Westen. Die Aufgabe einer phänomenologischen Kritik des Weißseins ist insofern eine doppelte. Einerseits geht es darum, die aus hegemonialer Sicht unsichtbare *Welt des Weißseins* sichtbar zu machen, ihre Konstitutionsbedingungen zu untersuchen und ihre fortgesetzte Wirksamkeit zu verdeutlichen – gegen das Selbstverständnis der Exponenten dieser Perspektive, die zumeist weder vom Weißsein als Erfahrungs- und Seinsweise noch von systematischem Rassismus in ihren Lebenswelten etwas wissen wollen. Andererseits geht es in einer solchen Analyse darum, aufzuzeigen, wie sich diese „Welt des Weißseins" für jene manifestiert, die in ihr als abweichend, fremd, nicht-weiß auffallen, und die sich den urteilenden Blicken und normativen Mustern der hegemonialen Perspektive gegenübersehen. Wie fühlt es sich für die Betroffenen an, immer wieder gegen die „Mauer des Weißseins" anzurennen?

Ziel ist dann vor allem die Sichtbarmachung *institutioneller* Verhärtungen und Habitualitäten in ihren schmerzlichen Wirkungen und hinsichtlich der Mechanismen ihrer Stabilisierung und Reproduktion. Ahmed erachtet die Problematik der Institutionen und der darin verankerten institutionellen Gewohnheiten (*institutional habits*) für entscheidend.[29] Neben dem Aspekt der Unsichtbarkeit –

28 Ahmed reiht sich mit diesem Text in eine wachsende Bewegung der feministischen Phänomenologie ein, welche Rassismus, Rassifizierung, Weißsein und vor allem das Erleben der von strukturellem wie offenem Rassismus Betroffenen in den Blick rückt. Vgl. z.B. Alcoff, Linda Martín: Towards a Phenomenology of Racial Embodiment, in: *Radical Philosophy* 95 (1999), S. 15-26; Freeman; Lauren: Phenomenology of Racial Oppression, in: *Knowledge Cultures* 3 (2015), S. 24-44 sowie die Beiträge in Lee, Emily (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014.

29 Das Thema „Institutionen" ist ein zentrales Scharnier zwischen der Phänomenologie und sozialphilosophischen sowie soziologischen Untersuchungen der formierten und geteilten Wirklichkeit. Einschlägig sind hierzu auf phänomenologischer Seite Mer-

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Institutionen und Gewohnheiten bilden die Sphäre des sozial Selbstverständlichen – sind Institutionen dasjenige, was die Härte und Beharrungskraft historisch gewachsener sozialer Verhältnisse verständlich macht. Institutionen sind Seinsstabilisatoren. In der Schule, vor Gericht, im Unternehmen, auf dem Amt, im Sportverein: Vor allem in den Räumen von Institutionen gewinnen Normen ihre fraglose Geltung und somit ihre Härte und Unerbittlichkeit. Angesichts dieser betonharten Faktizität der institutionellen Wirklichkeit macht Ahmeds Diskurs keinerlei Zugeständnisse an ein oberflächliches Narrativ der Hoffnung, der Reformen, der Aussicht auf kleinschrittige Veränderungen:

„A phenomenology of whiteness helps us notice institutional habits; it brings […] what does not get seen as the background to social action, to the surface […]. It does not teach us how to change those habits and that is partly the point. In not being promising, in refusing to promise anything, such an approach to whiteness can allow us to keep open the force of the critique. It is by showing how we are stuck, by attending to what is habitual and routine in ‚the what' of the world, that we can keep open the possibility of habit changes, without using that possibility to displace our attention to the present, and without simply wishing for new tricks."[30]

Phänomenologie des Weißseins heißt also vor allem: Diese Härte sinnlich spürbar, ja schmerzlich erfahrbar machen, die Köpfe der Leserinnen und Leser quasi mit gegen die Mauer aus Ausschlüssen und Ungleichheit prallen lassen. „You come up against what others are invested in not seeing."[31] Sodann kommt es darauf an, die Innensicht rassifizierten Seins durch die umgekehrte Sicht zu ergänzen: Welcher Art sind die unsichtbaren, unmerklichen Vollzugs- und Reproduktionsformen des Weißseins – mittels welcher teils subtiler, oft kaum sicht- und spürbarer Mechanismen verankert und reproduziert sich die hegemoniale Perspektive? Was stabilisiert die Welt des Weißseins, was setzt sie fort? Analysen der *Institutionen des Weißseins* sollen diese Fragen beantworten.

Im Begriff der Institution verbinden sich zwei Prozessmodalitäten des Sozialen: zum einen die etablierte *Institution* selbst als Konservierungsinstanz, als

leau-Ponty, Maurice: *L'Institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France, 1954-1955,* Paris 2002, auf soziologischer Seite Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1969. Vgl. auch Al-Saji, Alia: A Phenomenology of Hesitation, in: Emily S. Lee (Hg.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014, S. 133-172.

30 Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 165.

31 Ahmed: Vortrag *Brick Walls*, siehe https://vimeo.com/110952481

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Behälter' und fixierte Form der kodifizierten Vergangenheit, zum anderen die Institution*alisierung* als fortdauernder Vorgang der Formierung und Normierung von sozialen Vollzügen, Interaktionen und Praktiken im Einklang mit der institutionellen Vergangenheit. Dieser zweite Prozessmodus zeigt sich in aller Deutlichkeit im Akt der Rekrutierung, dem vermutlich wichtigsten institutionellen Vorgang. Rekrutierung umfasst einerseits die Neubesetzung von Positionen oder Ämtern und das Erteilen von formellen Zugangsberechtigungen, andererseits gehört zur Rekrutierung auch das inoffizielle Zuweisen von Rollen und Status. Ahmed bezeichnet institutionelle Rekrutierung bündig als eine *Technologie* zur Produktion von Weißsein.[32]

„The act of recruitment, of bringing new bodies in, restores the body of the institution, which depends on gathering bodies to cohere as a body. Becoming a ‚part' of an institution […] hence requires not only that one inhabits its buildings, but also that we follow its line: we might start by saying ‚we'; by mourning its failures and rejoicing in its successes; by reading the documents that circulate within it, creating vertical and horizontal lines of communication; by the chance encounters we have with those who share its grounds. To be recruited is not only to join, but to sign up to a specific institution: to inhabit it..."[33]

Ersichtlich umfasst Rekrutierung also auch die lebensweltliche, habituelle und bewusstseinsmäßige Einpassung – eine weitreichende leiblich-affektive Habituierung.

Rekrutierungsentscheidungen basieren auf so etwas wie einem lokalen ‚Tugendkatalog', der die Paramater der Zugehörigkeit umreißt. Auswahlverfahren, Bewerbungsinterviews und *feedback*-Gespräche verlangen und perpetuieren ein Modell-Image derer, die vermeintlich hineingehören. Personen, die nicht ‚von sich aus' in das landläufige Muster passen, sind angehalten, sich für alle sichtbar der Norm entsprechend zu verhalten, sich ‚auf Linie' zu bringen. Hier schließt sich der Kreis zum Thema Norm und Normalisierung. Das offen oder unterschwellig geforderte Nicht-Abweichen, Nicht-Auffallen im Gefüge einer Institution verlangt von jenen, die die Norm nicht bereits erfüllen, fortwährend Arbeit: die Anstrengungen einer ostentativen Normalisierung.

Aus eben diesen Gründen wird in den institutionellen Räumen Differenz besonders einschneidend erfahren: „At one conference we organize, four black feminists arrive. They all happen to walk into the room at the same time. The fact that we notice such arrivals tells us more about what is already in place than it does about ‚who' arrives. Someone says: ‚it is like walking into a sea of white-

32 Vgl. Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 157.

33 Ebd., S. 158.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ness'."[34] Weißsein ist das unsichtbare Zentrum, von dem aus nicht-weiße Personen als Abweichungen und ‚Störungen' erscheinen. Weiße Institutionen schreiben eine Ähnlichkeitsnorm fest, sodass nicht-weiße Körper darin als fremd, anders, abweichend markiert sind – mit allen Konsequenzen für das affektive Erleben der Betroffenen. „To be not white is to be not extended by the spaces you inhabit."[35]

An diese phänomenologischen Überlegungen zu Institutionen, unsichtbaren Ausschlüssen und der darin manifest werdenden Körperlichkeit schließt Ahmeds ethnologische Studie *On Being Included* (2012) an. Ahmed führte dafür Interviews mit Gleichstellungsbeauftragten und ‚diversity workers' an britischen Einrichtungen wie Universitäten, Kliniken und Behörden, um Einblick in jene Sphäre zu gewinnen, in der sich Organisationen offiziell um Maßnahmen gegen genau das bemühen, was soeben beschrieben wurde.

Auch hier taucht als Leitmotiv die Metapher der *brick wall*, der massiven Steinmauer, auf. Ahmed will damit fassbar machen, wie schmerzlich-vergeblich, verzweifelt, hoffnungslos das Bemühen um substanzielle Veränderung in institutionellen Kontexten oftmals ist: „The feeling of coming up against something that does not move, something solid and tangible."[36] Gerade dort, wo *mission statements* in progressivem Ton von Offenheit, Diversität und Inklusivität künden, erweise sich die Mauer nicht selten als besonders undurchdringlich, weil Entscheidungsträger weder echtes Problembewusstsein noch Veränderungswillen zeigten. Gremien für Gleichstellung trügen dann de facto eher zur Verhinderung substanziellen Wandels bei – im Modus einer *institutionellen Nicht-Performativität* rücke die seichte Verlautbarung oder die endlose Gremiensitzung an die Stelle wirksamer Reformen.[37] Mit Verweis auf die Natur von Institutionen als Konservierungsmechanismen, als soziale ‚Energiesparvorrichtungen' plausibilisiert Ahmed, warum das so überraschend nicht ist: „White habits save trouble, diversity work creates trouble."[38] Diejenigen, die Missstände aufzeigen

34 Ebd., S. 156.

35 Ebd., S. 163.

36 Ahmed: *On Being Included*, S. 26.

37 Vgl. ebd., S. 116ff. *Institutionelle Nicht-Performativität* bedeutet, dass dort, wo auf offizieller Seite kein Veränderungswille vorliegt, aber gleichwohl sozialer Reformdruck besteht, *leerlaufende* institutionelle Routinen eingerichtet werden. Es gibt dann zwar Aktivitäten im Zeichen von *diversity*, aber diese bleiben weitgehend wirkungslos.

38 Ebd., S. 27.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und auf Schritte zur Veränderung pochen, fallen auf als *trouble maker*, als Störenfriede, als *killjoys*.

Ahmed notiert all dies nicht in resignativem Ton, sondern mit dem agonalen Schwung jener, die nicht ruhen werden, bis die Mauern des Privilegs eines Tages doch unter der Wucht des Veränderungsdrucks nachgeben. Hier ist die Zornpolitik Ahmeds gut zu erkennen: der zur Haltung stabilisierte, gerichtete und wissende Zorn lenkt ihren Blick und schreibt sich spürbar in die Formulierungen ein.

AUSBLICK: DIE KRAFT DES ZORNS

Damit sind wir zurück beim Zorn als intellektueller Haltung. Sara Ahmed operiert aus einem *bewusst gelebten*, zur Haltung stabilisierten, in eine intellektuelle Orientierung transformierten Zorn – einem Zorn, der ihre Wahrnehmung institutioneller Verhältnisse lenkt, der ihre Analysen von Ausschlüssen, subtiler und offener Gewalt sowie von Diskriminierungsmechanismen leitet und der ihrem Schreiben einen Ton kämpferischer Widerständigkeit verleiht.[39] Dieser Zorn ist nicht auf seine reaktiven Momente verengt, gerinnt also nicht zu giftigem Ressentiment, basiert aber auf der Einsicht, dass verändernde *Aktion* nicht von verstehend-fühlender *Reaktion* auf Unrecht und Leid zu trennen ist.[40] Nicht zuletzt trägt Ahmeds Zorn als verbindendes Moment zur Solidarisierung unter Betroffenen und Aktivistinnen bei. Die Sprechposition der *feminist killjoy* vollzieht in ihrem performativen Vollzug die Verschmelzung der eigenen Haltung aus persönlicher Betroffenheit und affektiver Anteilnahme, inklusive ihrer Historizität als Person mit spezifischer Herkunft und bestimmten biografischen Erfahrungen, mit den betrachteten Gegenständen – etwa mit der zur *brick wall* verhärteten Welt des institutionellen Weißseins. Die auf das betroffene Subjekt einwirkende

39 Dieses Plädoyer für den Zorn als intellektuelle Haltung findet sich nicht in dieser Explizitheit bei Ahmed selbst, obwohl sie an vielen Stellen positive Worte für den Zorn findet, am deutlichsten im 8. Kapitel von Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, insb. S. 172ff. und zudem in einigen Blog-Posts auf https://feministkilljoys.com.

40 Soviel in einem Satz zur Replik Ahmeds auf Wendy Browns einflussreiche Kritik an Politiken der Verletzung und des Ressentiments. Ahmed führt aus: „I would argue that a politics which acts without reaction is impossible: such a possibility depends on the erasure and concealment of histories that come before the subject. There is no pure or originary action" (Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 174). Vgl. Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity,* Princeton 1995.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

soziale Wirklichkeit und die Affektlage der Aktivistin bilden ein dynamisches Gefüge, das Einsichten generiert, Handlungsimpulse erzeugt und Gleichgesinnte zusammenführt. Ahmeds Positionierung als Betroffene und Aktivistin wird zum zentralen Erkenntnismittel – Phänomenologie in eigener Sache, ausgehend vom Stachel im eigenen Fleisch. Der Zorn, um den es hier geht, hat die klischeehafte Figuration dieser Emotion als blindwütige Eruption, irrationaler Exzess und als ein personalisiertes Streben nach Rache hinter sich gelassen. Zorn als intellektuelle Haltung und Grundtonus einer aktivistischen Existenz ist der systematischen Erkenntnisgewinnung nicht entgegengesetzt: Dieser Zorn ist mit der Gefasstheit schonungsloser Analysen vereinbar.

Mit ihrem Bekenntnis zum Zorn als intellektueller Haltung artikuliert Ahmed ein Verständnis und ein „Ethos" des Zorns in deutlichem Kontrast zu jener Zornkritik, die jüngst von Martha Nussbaum vorgetragen wurde.[41] Ohne hier auf die Details dieses virtuellen Dissenses eingehen zu können, möchte ich zwei Schlaglichter darauf werfen, weil uns das hilft, die Haltung Ahmeds noch besser zu verstehen. Martha Nussbaum – anerkannte Stimme im liberalen philosophischen Establishment – bemängelt am Zorn, den sie nahezu ausnahmslos für „normatively inappropriate", sogar für „normatively ugly"[42] hält, dass er *zwingend* mit einem Trachten nach Vergeltung verbunden sei: „I shall argue that the idea of payback or retribution – in some form, however subtle – is a conceptual part of anger."[43] Damit bindet Nussbaum den Zorn schon auf begrifflicher Ebene an das, was sie in ihrem Buch so plakativ wie abwertend als *payback* bezeichnet. Auf dieser Grundlage ist es ihr dann ein Leichtes, fast alle Formen von Zorn bzw. Ärger als unethisch zu kritisieren.[44]

41 Vgl. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*. Sowohl Ahmed als auch Nussbaum verwenden das Wort *anger* – dieses hat ins Deutsche übersetzt nicht primär die Bedeutung von „Ärger", wie man aufgrund der Wortverwandtschaft denken mag, sondern bezeichnet den heftigeren und auf Verstöße gegen Normen zielenden *Zorn*. Das im Deutschen auf harmlosere Anlässe bezogene „Ärger" als Übersetzung von *anger* würde gerade das philosophisch Relevante ausblenden. Zu den Differenzierungen im Spektrum der Aggressionsaffekte vgl. das letzte Kapitel von Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007.

42 Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, S. 6.

43 Ebd., S. 15.

44 Nussbaums Begriffsbestimmung des Zorns, die sie direkt von Aristoteles bezieht, ist höchst kritikwürdig. Selbst wenn es Merkmale geben sollte, die Ärger oder Zorn allein *aus begrifflichen Gründen* zukommen (was philosophisch umstritten ist), ist es fraglich, ob ein eng ausgelegtes *Streben nach Vergeltung* darunter ist. Überhaupt ist

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ich möchte argumentieren, dass Ahmeds Figuration des Zorns als aktivistische Haltung dafür ein Gegenbeispiel ist. In Ahmeds verstetigtem Zorn kommt nicht ein personenbezogener Vergeltungs- oder Rachewunsch zum Ausdruck, sondern ein Streben nach einer Umkehr von historisch verhärteten Machtkonstellationen und Bedeutungszuweisungen.[45] Einerseits entzündet sich der Zorn an der Härte und Unerbittlichkeit der Verhältnisse und am damit verbundenen Mangel an Einsicht auf Seiten jener, die von der so eingerichteten Wirklichkeit profitieren. Es geht Ahmeds Zorn dann nicht darum, in Form eines Rachefeldzuges vermeintliche Täter zur Rechenschaft zu ziehen. Das wäre naiv – nicht, weil es keine Verantwortlichen oder keine bewussten Rassisten, Ausbeuter, Sexisten, Chauvinisten und dergleichen gäbe. Sondern weil es am Kern des Problems vorbeiginge. Das Problem ist eines von Strukturen, von verhärteten Verhältnissen – historisch gewachsen, institutionell verankert und tief in den kollektiven wie individuellen Habitualitäten sedimentiert.

An die Stelle eines kruden Rachewunsches tritt das Streben nach einer grundlegenden Revision dieser sozialen Konfiguration, ein Streiten für eine Neuordnung der Wirklichkeit insgesamt: eine neue institutionelle Landschaft, ein anderer Wertekanon, andere Seinsweisen, andere Lebensformen – kurz: eine andere Welt. Eine solche Neugestaltung der Verhältnisse zöge natürlich Umverteilungen nach sich, etwa von Ressourcen, von Prestige, von Lebensmöglichkeiten. Heute Privilegierte werden in der „neuen Welt“ weniger haben und weniger zählen, und das ist angemessen und gerecht. Das wird aber nicht mit Häme, Hass oder antizipierter Genugtuung angestrebt, mit dem Ziel, bestimmte Personen bewusst schlechter zu stellen, sondern aus einem fundamentalen Behauptungswillen derer, die allzu lange unter ungerechten materiellen wie symbolischen Verhältnissen gelitten haben. Im Lichte dessen kann die Orientierung Nuss-

der Scholastizismus Nussbaums zu bemängeln: Sie übernimmt ihre Charakterisierung des Ärgers nahezu ungefiltert aus einer antiken Tradition und setzt diese als maßgebend für die Gegenwart. Damit schließt sie kulturhistorischen Wandel im Profil von Emotionstypen nahezu aus, und ebenso die Möglichkeit einer Neukonfiguration des Zorns durch Schaffung von Begriffspersonen oder Sozialtypen à la *feminist killjoy*.

45 Oft wird die Variante des Zorns, die sich nicht auf konkrete Personen sondern auf Verhältnisse richtet, als „Empörung“ bezeichnet. „Empörung“ besitzt jedoch unpassende Konnotationen: einen Bezug auf *konkrete* Normverletzungen, einen rechthaberischen Klang, etwas eigenartig Distanziertes und Unbetroffenes, das dem Zorn insgesamt abgeht. Hier stimme ich im Übrigen mit Nussbaum überein, die mit Verweis auf die uneinheitlichen Verwendungsweisen von „*indignation*“ in der Alltagssprache auf den Ausdruck verzichtet und stattdessen den technischen Ausdruck *transition anger* einführt (vgl. Nussbaum: *Anger and Forgiveness*, S. 35ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

baums als wohlfeil und weltfremd erscheinen, insofern sie unterschwellig suggeriert, dass niemandes Status ernsthaft vermindert werden muss.[46] Die eilige Betonung von *Unparteilichkeit* erhält einen schalen Beigeschmack, wenn sie von historisch privilegierter Warte aus artikuliert wird. Gerechtigkeit sieht anders aus. Ahmed positioniert sich mit ihrer zürnenden Haltung in jenem Bereich, den Nussbaum durch ihre Fixierung auf das personalisierte Vergeltungsstreben weitgehend ausblendet: dem Streben nach einem grundlegenden materiellen und symbolischen Wandel jenseits von Revanchegelüsten.[47]

Der zweite virtuelle Streitpunkt zwischen Nussbaum und Ahmed ist noch eine Spur subtiler. Er zeigt sich vor allem im Rahmen von Kontextmomenten der Analysen. Da fällt zum Beispiel Nussbaums Vertrauen in das Recht als unparteiliche Ordnungsinstanz auf, die private Zorngeschäfte in staatlich geregelten Ausgleich verwandeln soll. So nachvollziehbar dieses Vertrauen vom Standpunkt eines ‚allgemeinen' zivilisatorischen Fortschritts – und erst recht im philosophischen Oberseminar einer Elite-Uni – auch sein mag, so fiktiv, müßig, ja zynisch mutet dieses Vertrauen aus Sicht jener an, die in Verhältnissen leben, in denen ihnen der Schutz des „geltenden" Rechts seit Generationen systematisch verweigert wird.[48] Die Zwischentöne machen die Musik: das *uneingeschränkte* Eintreten für das Recht bei gleichzeitiger *kategorischer* Kritik an allen Formen des zornbasierten Gerechtigkeitsstrebens – dazu das hehre Eintreten für *gewaltfreie* Formen des Widerstands und sogar für *bedingungslose* Großzügigkeit und *grenzenlose* Empathie. Das sind Kontextfaktoren der Analyse, die einen subtilen Elitismus, eine Schulgläubigkeit und nicht zuletzt auch ein Fortbestehen des *white privilege* erahnen lassen gerade dort, wo es darauf ankäme, die Welt zunächst aus Sicht der von Unterdrückung Betroffenen sehen und verstehen zu lernen.

---

46 Zudem verkennt Nussbaum die Rolle des Zorns als Rechtsgefühl. Hier fehlt leider der Raum, um auf diese Thematik einzugehen. Einschlägige Überlegungen dazu, die zudem die Zusammenhänge zwischen Empörung, Zorn, Scham und anderen Kandidaten für Rechtgefühle erhellen, findet sich in Landweer, Hilge: Ist Sich-gedemütigt-Fühlen ein Rechtsgefühl?, in: Landweer, Hilge/Koppelberg, Dirk (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg 2016, S. 103-135.

47 Zwar kennt Nussbaum auch einen solchen *transition anger*, der sich nicht auf konkrete Personen richtet, sie hält diesen jedoch für sehr selten, was daran liegt, dass sie stipuliert, ein *payback*-Wunsch sei in den allermeisten Fällen von Zorn auf irgendeine Weise im Spiel (vgl. Nussbaum: *Anger and Forgiveness*, S. 36f.).

48 Vgl. Coates, Ta-Nehisi, The Case for Reparations, in: *The Atlantic*, Ausgabe vom 14. Juni 2014, S. 54-71 sowie Wilkerson, Isabel, *The Warmth of Other Suns: The Epic Story of America's Great Migration*, New York, 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ahmeds Feminismus ist ein *zorniger* Feminismus. Das heißt nicht, dass er nicht auch andere Gefühlslagen umfassen würde, und auf die Energien und Weltbezüge dieser anderen Gefühle baut – als Triebkräfte der Politisierung, als verbindende Momente zwischen jenen, die sich unter dem Banner des Feminismus versammeln, als Sensorium für das Leiden anderer, aber auch für Möglichkeiten des Wandels und für eine bessere Zukunft. Nicht zuletzt, und das wird im gesamten Werk Ahmeds und in jedem ihrer Blog-Einträge aufs neue deutlich, bilden Emotionen das Gewebe, den Stoff, das Medium der intellektuellen Arbeit – sie ermöglichen die Erkenntnis des Wesentlichen, sie verhelfen den gewonnenen Einsichten zur Wirksamkeit.

Mit einer kleinen Lobrede auf die Rolle der Emotionen für ihren Feminismus möge Sara Ahmed in diesem Beitrag das letzte Wort haben:

„When I think of my relationship to feminism […] I can rewrite my coming into being as a feminist subject in terms of different emotions, or in terms of how my emotions have involved particular readings of the worlds I have inhabited. The anger, the anger that I felt about being a girl seemed to be about what you shouldn't do; the pain, the pain that I felt as an effect of forms of violence; the love, the love for my mother and for all the women whose capacity for giving has given me life; the wonder, the wonder I felt at the way in which the world came to be organized the way that it is, a wonder that feels the ordinary as surprising; the joy, the joy I felt as I began to make different kinds of connections with others and realize that the world was alive and could take new shapes and forms; and the hope, the hope that guides every moment of refusal and that structures the desire for change within the trembling that comes from an opening up of the future, as an opening of what is possible."[49]

LITERATUR

Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, New York 2004.

Dies.: *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, NC 2006.

Dies.: *The Promise of Happiness*, Durham, NC 2010.

Dies.: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life,* Durham, NC 2012.

Dies.: A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149-168.

49 Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 171.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alcoff, Linda Martín: Towards a Phenomenology of Racial Embodiment, in: *Radical Philosophy* 95 (1999), S. 15-26.

Dies.: Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience, in: Fred Evans /Leonard Lawlor (Hg.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York 2000, S. 251-272.

Al-Saji, Alia: A Phenomenology of Hesitation, in: Emily S. Lee (Hg.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014, S. 133-172.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1969.

Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995.

Coates, Ta-Nehisi: *Between the World and Me*, New York 2015.

Ders.: The Case for Reparations, in: *The Atlantic*, Ausgabe vom 14. Juni 2014, S. 54-71.

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?*, übersetzt v. Bernhard Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 1996.

Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007.

Fanon, Frantz: *Black Skins, White Masks*, übersetzt v. Charles Lam Markmann, New York 2008.

Freeman, Lauren: Phenomenology of Racial Oppression, in: *Knowledge Cultures* 3 (2015), S. 24-44.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.

Landweer, Hilge: Ist Sich-gedemütigt-Fühlen ein Rechtsgefühl?, in: Landweer, Hilge/Koppelberg, Dirk (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg 2016, S. 103-135.

Lee, Emily (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014.

Lorde, Audre: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg, New York 1984.

Merleau-Ponty, Maurice: *L'Institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris 2002.

Nussbaum, Martha: *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, and Justice*, New York 2016.

Oksala, Johanna, A Phenomenology of Gender, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), S. 229-244.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wilkerson, Isabel: *The Warmth of Other Suns: The Epic Story of America's Great Migration*, New York 2010.

ONLINE-QUELLEN

Ahmed, Sara: Blog-Einträge „Speaking Out" vom 02. Juni 2016 sowie „Sweaty Concepts" vom 22. Februar 2014 auf: https://feministkilljoys.com [Stand: 27.06.2016 sowie 28.06.2016].

Ahmed, Sara: *Brick Walls*, Vortrag, gehalten im Oktober 2014 an der University of Alberta, Edmonton. Siehe https://vimeo.com/110952481 vom 10. April 2016.

Bender, Justus/Bingener, Reinhard: Marc Jongen: Der Parteiphilosoph der AfD, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 16.01.2016 auf: http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731.html

Dokumentation medialer Berichterstattung zu Äußerungen von Marc Jongen auf: https://marcjongen.de [Stand: 23.06.2016].

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A Phenomenology of Racialized Lateness

ALIA AL-SAJI

1. INTRODUCTION: RACISM, COLONIALISM, AND PSYCHIATRY[1]

If racism is reflected not only in economic, social, and political conditions, but also structures lived experience itself, then anomalies and breakdowns in experience cannot be studied as purely individual afflictions in racial societies. The study of the ways in which racism is lived – of "aberrations of affect"[2], embodiment, agency, and I would add temporality – raises the question of how psychopathology may crystallize social pathology. As Frantz Fanon noted, "anomalies of affect" are normal in racist societies.[3] If colonization and its aftermaths touch our psyches and affect our bodily selves,[4] then, in societies with lingering legacies of colonialism, slavery or settlement, both racializing and racialized subjects will experience alienation, albeit in structurally different ways. The imbrication of the individual and the social in psychopathology presents a chal-

1 An earlier version of this paper appeared in *Insights*, Vol. 6, no. 5 (2013). Acknowledgement is due to the Institute of Advanced Study at Durham University (UK) in reproducing the paper.

2 Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*, Charles Lam Markmann (Trans.), New York 1967, p. 8/6. Throughout this paper, I cite Frantz Fanon's *Black Skin, White Masks* with English pagination then French pagination (Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952). Citations are formatted as follows: Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. (English pagination)/(French pagination).

3 Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*, p. 10/7 f., 191 f./155.

4 As Kelly Oliver has argued in Oliver, Kelly: *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression*, Minneapolis 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lenge to any phenomenological study of racialized experience, including my own; for to do justice to that experience, phenomenology must attend not only to the intersubjective and first-personal constitution of meaning, but to social structures and historical situations that may appear, at first sight, to lie beyond the scope of its description. This means that the phenomenologist will need to be both *critical* – extending the scope of the phenomenological reduction to the naturalization of social oppression in experience – and *interdisciplinary*, drawing on social theory and histories of colonial racism to contextualize the experiences at stake. This reflects a phenomenological methodology that I attempt to develop throughout my work on racism. In this paper, I draw on the Martiniquan philosopher and psychiatrist Frantz Fanon and on postcolonial Latin American thought to help me understand constructions of the past in colonialism and racism.

When theorists of colour attempt to give accounts of themselves – phenomenological descriptions of ways of being racialized – they often borrow the language of psychopathology. W. E. B. Du Bois, for example, offers a poignant description of the sensation of "double-consciousness": "this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity."[5] Or again Maria Lugones loosely likens her experience of "ontological confusion" – of living in different worlds, with different norms and frames of reference – to schizophrenia.[6] While this language is sometimes metaphorical, it is rarely accidental.[7] In Fanon's case it is neither. In what follows, I turn to Fanon and in particular his book *Black*

5 Du Bois, W. E. B.: *The Souls of Black Folk*, Brent Hayes Edwards (Ed.), Oxford 2007, p. 8.

6 Lugones, Maria: Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception, in: Ann Garry/Marilyn Pearsall (Ed.), *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, London/New York 1996, pp. 419-433, here 424.

7 I am concerned here with psychopathology as it arises through, and in contexts of, racism. But it should be noted that the language of imprisonment is also frequently used in first-person descriptions of how it feels to be racialized. Du Bois, for instance, describes the ever narrowing circles of racialization as follows: "The shades of the prison-house closed round about us all: walls strait and stubborn to the whitest, but relentlessly narrow, tall, and unscalable to sons of night who must plod darkly on in resignation, or beat unavailing palms against the stone, or steadily, half hopelessly, watch the streak of blue above." (Du Bois: *The Souls of Black Folk*, p. 8). And Fanon also draws on this trope, see *Black Skin, White Masks*, p. 35/27, 112/91; and Fanon, Frantz: *A Dying Colonialism*, Haakon Chevalier (Trans.), New York 1965, p. 51 f.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Skin, White Masks, in order to analyze the temporal structure of racialized experience – what I am calling *racialized time*.

I focus on Fanon for several reasons. Fanon trained and practiced as a psychiatrist, working in hospitals in colonized Algeria and later Tunisia, but his writings employ the philosophical frameworks of existential phenomenology (Sartre in particular, but also Merleau-Ponty). This joining of psychiatric practice and phenomenology is mediated and complicated by Fanon's anti-racist and anti-colonial activism; this activism was arguably motivated by Fanon's experiences of racialization (as a Martiniquan in France), but he also later presents it as emerging out of his psychiatric practice in Algeria. It is in colonized Algeria that he realized the inefficacy of a psychiatry that elided social structures of oppression, and the need for treatment aimed at decolonizing not only the psyche but also the social, as difficult and vexed a project as that may be.[8] Even before this, however, Fanon had proposed *Black Skin, White Masks* (1952) as a "clinical study" of racialization[9] and a form of "sociodiagnostic", aimed at making "disalienation" possible.[10] In the chapter on the lived experience of the black man ("l'expérience vécue du Noir"), Fanon presents a first-person phenomenological account of how it feels to become racialized – to discover one's race. More than a description of a series of effects, the chapter unfolds a process of racialization that is affectively charged, embodied, vacillating and ambivalent. The reader is asked to live with Fanon through the slow fragmentation of bodily affectivity and deferral of agency as the circles of racialization tighten.[11] While his account is often read in terms of embodiment and space, and while temporality remains implicit in his narrative, Fanon provides the tools to understand the experience temporally. Significantly for my purposes, Fanon acknowledges at the beginning of *Black Skin, White Masks* the importance of time in understanding racialization, describing the architecture of the work as rooted in temporality.[12] This is

8 See Fanon: *A Dying Colonialism*. For more on Fanon's decolonized or revolutionary psychiatry, see Vergès, Françoise: To Cure and to Free: The Fanonian Project of "Decolonized Psychiatry", in: Lewis R. Gordon/T. Denean Sharpley-Whiting/René T. White (Ed.), *Fanon. A Critical Reader*, Malden 1996, pp. 85-99; and Bulhan, Hussein A.: Revolutionary Psychiatry of Fanon, in: Nigel C. Gibson (Ed.), *Rethinking Fanon*, Amherst 1999, pp. 141-175.

9 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 12/10.

10 Ibid., p. 11/8.

11 Ibid., p. 112/90 f.

12 Fanon notes: "The architecture of this work is rooted in the temporal. Every human problem must be considered from the standpoint of time. Ideally, the present will always contribute to the building of the future." (Ibid., p. 12 f./10).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

substantiated, I will argue, by the structuring role that the past plays in the lived experience of racialization – a role that Fanon abbreviates in his reference to a "historico-racial schema" in the phenomenological account he offers. In this paper, it is my aim to take up Fanon's brief references to time and to elaborate the work done by the past, in particular, in structuring racialized time.

We should be mindful from the start that what Fanon offers is *one* experience of racialization; the experience he describes is neither definitive nor exhaustive. Beyond it lies a multiplicity of racialized experience, and Fanon acknowledges the limitations of his positionality – a Martiniquan, living under French colonialism, a doctor, in a time when slavery is no longer living memory – and of his sensibility – socially and intellectually engaged. Certainly, Fanon's account is that of a black man; and black women are mostly unheard in the book. But as I read *Black Skin, White Masks*, its aim is also to draw out structural overlaps with other racialized experience, while remaining cognizant of differences. Indeed, Fanon sees phenomenology as providing a method precisely for this; rather than collecting facts and behaviour, he notes, it allows the understanding of a few concrete experiences in their structuring meanings.[13] Significantly, it is when it combines phenomenology and social critique that *Black Skin, White Masks* is most successful in my view. In the chapter on the lived experience of the black man, Fanon captures, I contend, a fragmenting tendency of racialization, its retrospective colonization of the past, that allows us to glimpse its temporal logic.[14]

2. RACIALIZATION AND EMBODIMENT: EPIDERMALIZED RACISM

What is meant by racialization? In *Black Skin, White Masks,* Fanon shows how racialization is not only a process by which the identities of self and other are constituted (an othering process à la Jean-Paul Sartre); it is a socially pathological othering with important structural features. This othering involves a projective mechanism by which what is undesirable in the self is projected onto the other; the result is a negative mirroring whereby the other is constituted as that

13 Ibid., p. 168 f./136; citing Jaspers.

14 Here, an overlap may be discerned, but also a difference, with other accounts of black racialization, and specifically with Du Boisian "double-consciousness".

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

which this self is *not,* or does not take itself to be.[15] 'Black' is oppositionally constructed as that which 'white' identity disavows. Through this racialization, difference no longer appears to be relational or fluid; difference is made into opposition and hierarchy, so that identities appear to be mutually exclusive and in-themselves terms. What allows this hierarchy to be seen as a feature of the world, and racializing operations to remain hidden from view, is the way in which race is perceived as belonging to visible features of the body (such as skin colour). Racialization hence relies on the naturalization of projected and oppositional difference to the perceived body of the racialized subject.

Moreover, racialization not only structures the ways in which bodies are represented and perceived, it describes the ways in which colonialism and white supremacy divide bodies politically, economically, spatially and socially in order to exploit and dominate them.[16] Racialization is, then, the historical, social, epistemological and affective process by which races are constructed, seen and, when interiorized or epidermalized, lived. The power of Fanon's account of racism is twofold, in my view, for he is interested both in the *naturalization* of race, its constitution in relation to visible bodily markers that come to unconsciously stand in for race, and in its *rationalization*, the ways in which racism takes itself to originate as a mere reaction to the racialized other. He shows that it is of the essence of racism to forget the histories and operations of power, which constitute it, and to scapegoat or blame its victims.[17] What Fanon reveals in his account of racialization is that the construction of race in the imaginary has more to do with drawing lines of domination and privilege, with demarcations of "whiteness", than with the concrete racialized others who are its ostensible objects. In other words, there is an ignorance constitutive of racism that is not merely accidental, but that sustains its operations – a forgetting which actively hides racializing mechanisms and misconstrues its objects. Racism is am-

15 See Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 191/155. Such undesirability is, of course, itself constituted in the collective unconscious in the process of colonizing the other.

16 This is what Ladelle McWhorter calls biopolitical racism (McWhorter, Ladelle: *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: A Genealogy*, Bloomington/ Indianapolis 2009) and what Falguni Sheth has called the technologies of race (Sheth, Falguni A.: *Toward a Political Philosophy of Race*, Albany 2009). As I will show in this paper, this racial mapping is also temporal.

17 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 194/157.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bivalent, relying on an epistemology of ignorance, to use Charles Mills' term.[18] As Fanon notes, "[t]he European knows and he does not know."[19]

It is important to remember that the racial imaginary to which Fanon refers – the imaginary mapping of racial dichotomies and hierarchies along lines of othering – is shared by all subjects living in a racial society. This imaginary functions, according to Fanon, as a kind of "collective unconscious" – one that is neither innate nor pregiven, but rather cultural and acquired.[20] This imaginary represents, then, an unreflected acquisition, or more accurately, a cultural imposition;[21] it is acquired through childhood education, language, media, stories, and images.[22] As a result, particular ways of imagining, thinking, and seeing become normative. It is for this reason that Fanon calls the racial imaginary 'white'. This is not to imply that it is restricted to phenotypically white subjects; but rather that it upholds a social mapping of ways of being where habitually 'white' forms of being are privileged as normatively desirable for all subjects. Significantly, this account allows for racial imaginaries to be both historically dynamic and multiple, to differ for different racial societies as well as within each society. What is defining of a racial imaginary is *how* it draws borders that attempt to stabilize social categories of racialized othering and manage racial formations.[23] Even as those borders shift, in policing who is included/excluded, the othering mechanism remains in force. That it draws borders means that within a racial imaginary a certain splitting takes place; "two frames of reference" come into effect.[24] These frames not only define different subject-positions along racial lines, but also differentially configure the kinds of past and fields of possibility available to subjects, as we will see below.

Since a racial imaginary is shared by all subjects in a society – just as a racial world is a shared world – the pathological effects and affects of racialization will be felt by both racializing and racialized bodies, albeit in structurally different ways. I have described the pathologies of racializing ways of being and seeing in

18 Mills, Charles W.: White Ignorance, in: Shannon Sullivan/Nancy Tuana (Ed.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany 2007, pp. 13-38.

19 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 199/161.

20 Ibid., p. 188/152.

21 Ibid., p. 191/154.

22 Ibid., p. 146/118 f., 152/124.

23 The idea of race as a "border concept" is elaborated by Bernasconi, Robert: Crossed Lines in the Racialization Process. Race as a Border Concept, in: *Research in Phenomenology* 42 (2012), pp. 206-228.

24 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 110/89.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

a previous paper.[25] Here my focus will be on experiences of being racialized – that is, experiences in which racialization is internalized, or, to use Fanon's more embodied term, "epidermalized".[26] This is not necessarily the experience of every person of colour in racial societies. As Fanon notes, it is possible, however paradoxically, to live in the Antilles without "discovering" one's blackness; one enacts and identifies with normatively white ways of being, while one's race is not brought into question. Racism remains implicit. An encounter with a racializing gaze transforms this state of affairs, however, for this gaze interpolates the black subject by identifying him with his skin colour and positioning him within a racialized frame of reference (linked to a black past). This makes racism explicit in ways that are consciously and affectively lived (though not, as yet, necessarily reflectively worked-through). What is experienced is a bodily transformation – or, to use Fanon's terms, an "amputation"[27] and distortion.[28] Looking closer at Fanon's phenomenological narrative in *Black Skin, White Masks,* I argue that a temporal transformation or fragmentation[29] is also at stake.

"Tiens, un nègre! [Look, a Negro!]"[30] It is beginning with these words that Fanon recounts his experience of the racializing gaze. This gaze, we discover, is that of a child on a train, directed at Fanon as he is travelling through France. Prior to this racializing encounter, Fanon tells us, he lived his body unreflectively, with movements and gestures implicitly known. Fanon refers this lived embodiment to a body schema [*schéma corporel*], tacitly structuring his relation to the world.[31] In a Merleau-Pontian vein, he describes this as a "slow composition of my *self* as a body [within] a spatial and temporal world."[32] But Fanon's account diverges from Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception,* for Fanon notes that another schema already underlies the body schema and coexists in implicit tension with it. This is the unconscious racial imaginary, the map of implicit racism shared by all subjects in a racial society.[33] Fanon calls

25 Al-Saji, Alia: A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing, in: Emily S. Lee (Ed.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany 2014, pp. 133-172.

26 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 11/8.

27 Ibid., p. 140/114.

28 Ibid., p. 113/91.

29 Ibid., p. 109/88.

30 Ibid., p. 109/88, 111/90.

31 Ibid., p. 111/89.

32 Ibid. Translation corrected.

33 Sullivan, Shannon: *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington 2006, p. 103.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

this a "historico-racial schema."[34] While its elements, he says, "had been provided for me [...] by the other, the white man, who had woven me out of a thousand details, anecdotes, stories"[35], Fanon emphasizes its historicity.[36] This schema, in other words, has to do with the past.

Although the racializing gaze does not create this schema (racism preexisted the encounter on the train and made it possible after all), this gaze displaces Fanon's positionality with respect to that schema and relates him explicitly to a black past. Whereas prior to his interpolation as black, Fanon could imagine all "civilizational" history as his own, he was now limited to those historical elements that made up a stereotyped black past. Thus, he says, "I was battered down by tom-toms, cannibalism, intellectual deficiency, fetishism, racial defects, [slavers,] and above all else, above all: [*Y a bon banania*]."[37] Affectively and explicitly lived in this way, the historico-racial schema undermines the body schema. As Fanon notes, "assailed at various points, the [body] schema crumbled, its place taken by a racial epidermal schema."[38] This final schema is that of the naturalization of race to one's own body; race is no longer simply a historical construction or a concept, but comes to be lived as a property of one's body, and specifically for Fanon, of one's skin. History, in other words, is naturalized. The past is no longer lived at a distance, as past, but is experienced as a fixed and overdetermining dimension of the present. To understand this, I will look more closely at the historico-racial schema, before asking after the temporal experience at stake in the crumbling of the racialized body that Fanon describes.

3. THE HISTORICO-RACIAL SCHEMA, OR THE RACIALIZATION AND COLONIZATION OF THE PAST

How does the historico-racial schema come to undermine the body schema? Although we may at first be tempted to understand this disruption as the effect of

34 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 111/90.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 112/90.

37 Ibid., translation corrected. The French phrase '*Y a bon banania*', which Fanon employs here, is difficult to translate into English. It recalls to the French reader a well-known brand of cocoa drink mix that uses in its advertising and on its tin the caricature of a grinning black man (supposed to represent a Senegalese tirailleur, a colonial infantry soldier).

38 Ibid., translation corrected.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

the historico-racial schema becoming conscious – the dissonance created when racism becomes explicit – this consciousness does not sufficiently account for the feeling of *belonging* to a stereotyped black past that Fanon describes (a belonging that does not necessarily entail uncritical acceptance). More so, it does not account for the ontological weight and fixity with which this past is felt to bear on the present. What is required, in order to answer this question, is an understanding of how the historico-racial schema constitutes a racial past within which it positions the racialized subject, at once displacing other pasts. More specifically, we need to ask how the past itself – our shared past which weighs on and informs the present – is colonized and racialized.

In attempting to explain how "[t]he black man has no ontological resistance in the eyes of the white man"[39], how he lacks a sense of reality, Fanon notes:

> "Overnight the Negro has been given two frames of reference within which he has had to place himself. His metaphysics, or less pretentiously, his customs and the sources on which they were based, were wiped out because they were in conflict with a civilization that he did not know and that imposed itself on him."[40]

Racialization takes place, in other words, not only in the present but also at the level of the past. There is a form of othering within the past that splits it into "two frames of reference", dichotomously constructed. While the dominant frame is that of white "civilizational" history, the second frame positions colonized and racialized peoples as foils to this history, as swept up in it without contributing to it. We would lose the tension and complexity within this racial past were we to understand one of the frames as representative of an authentic black past. Fanon's point is that the racialization and colonization of the past represses other pasts and rewrites them.

While Fanon tries not to dwell on the past (precisely because of the affective loss and disempowerment it engenders), Latin American postcolonial thinker and sociologist, Aníbal Quijano, allows us better to understand the transformation that takes place at the level of the past in colonialism and racism.[41] Quijano describes the colonial construction of time, a construction that is also a constitution and molding, since it has economic, social, and political dimensions, as well

39 Ibid., p. 110/89.

40 Ibid.

41 Quijano, Aníbal: Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, in: *Nepantla. Views from South* 1/3 (2000), pp. 533-580.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

as representational and imaginary ones.[42] His concern is to explain how a Eurocentric civilizational history and modernity were formed. He discerns three processes, which I can only sketch briefly here: (1) The expropriation of the cultural discoveries of colonized peoples as positive acquisitions of colonialism. (2) The elision and repression of pre-colonial pasts, construed as empty, prehistorical, or primitive lands. And (3) the reinscription of a linear timeline in which colonized peoples are relocated as perpetually past to European cultures that are seen as modern and futurally open.[43] What were coexistent cultures and temporalities in the colonial encounter become temporally distributed as successive moments along a linear civilizational time. While Europe and its settler states are seen as the "mirror of the future" of humanity and seats of modernity, colonized peoples are projected backward as past.[44]

On my reading, the past with which colonized peoples are identified is no longer their past, for the pre-colonial past has been repressed; rather, it is a past of stereotyped remnants, isolated fragments, and colonized distortions extrapolated back from their oppressed and alienated state under colonialism. This is hence a *closed* past, incapable of development on its own terms and cut off from the creativity that gives rise to an open future. This is a past, moreover, that serves to justify, retrospectively, the need for colonial domination and paternalism, the "white man's burden". Linear colonial history thus paradoxically assumes a duality of times ("two frames of reference" as Fanon said): the closed and perpetual past of colonized peoples is subordinated to the open time of European modernity, which is understood to have been "autoproduced" (or at least as arising out of a Greece already belonging to Europe).[45] This closed past forms a kind of ahistorical or prehistorical time, construed as irrelevant to the present.

Quijano's account is complex, but it is important to note that he is describing more than a representational or psychological process (although he is also describing this). The colonization of time, which he describes, is a cultural, economic, and political molding that was part of Iberian, French, and Anglo-Saxon colonialism and whose effects endure in the racial societies that issue from them.

42 Drawing on Quijano, Alejandro Vallega astutely calls this "the coloniality of time" (Vallega, Alejandro A.: *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*. Bloomington 2014, p. 100). For a detailed study of Quijano's account of how "the coloniality of power and knowledge" structures time, see ibid. (chapters five and six).

43 Quijano: Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, p. 541, 552.

44 Quijano, Aníbal: Coloniality and Modernity/Rationality, in: *Cultural Studies* 22 issue 2-3 (2007), pp. 168-178, here p. 176.

45 Quijano: Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, p. 552.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In a certain sense, the power of this representation of history comes from the ways it has actualized and justified itself in the cultural and intersubjective fields – assimilating peoples through what Quijano calls "a long period of the colonization of cognitive perspectives, modes of producing and giving meaning, the results of material existence, the imaginary, the universe of intersubjective relations with the world: in short, the culture."[46] The colonized, in other words, were forced to learn – to internalize – the dominant culture in ways that reproduced modes of domination and justified them (recalling Fanon's notion of cultural imposition). The closed past, with which colonized and racialized peoples are identified, is *instituted* and *inhabited*; it is a lifeworld of habitualities and not merely a representation. This past has taken on reality; it has *been made* through the very processes of colonization and ongoing racialization and by means of the distortions and reactions they produce. Yet these processes of institution are themselves forgotten, covered over by the apparent directedness of colonization to the modern and futural. The ontological complexity of the colonized past – with its impositions, elisions, and resistances – is reduced to the flatness of a self-contained and in-itself past. This becomes *the* past of a (colonized) people, naturalized to them in forgetfulness of both colonialism and their resistance to it.[47] As through a selective and distorting mirror, one recognizes elements of the past: singular traits generalized, reactions to racism taken out of context, protective rigidity, violence, and anger stereotyped.[48] This sense of recognition – the vexed and painful belonging to an alienating and alienated past – mean that the fixity and closure of this past cannot simply be shrugged off or easily re-imagined.[49] It is felt in the possibilities racialized

46 Ibid., p. 541.

47 As Vallega notes in his critique of Quijano, colonization should be understood to have an outside (Vallega: *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*, p. 129). But to forget this outside – to elide the lived experiences, cultures and times of colonized peoples, which are more than the image colonialism imposes – is itself part of the colonial narrative.

48 To give an example: when some Algerian women return to veiling under French colonialism, this is seen by colonizers as part of the inherent closure and backwardness of that culture. As Fanon shows, the complex motivations for veiling are thus elided, whether as an expression of cultural or national resistance (Fanon: *A Dying Colonialism*, p. 47), a protective reaction against the violence of French colonizers, or a cover for smuggling weapons for the FLN (ibid., p. 61) – to name but a few motivations.

49 Fanon refers to this sense of recognition several times in *Black Skin, White Masks*, most poignantly when he describes watching a film in the cinema and waiting for *himself* to appear on the screen (Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 140/113). Fanon

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

subjects have for living the present; it is lived in racialized ways of being in time. This brings us back to Fanon.

4. "TOO LATE": RACIALIZED WAYS OF BEING IN TIME

What if, rephrasing Du Bois' question "how does it feel to be a problem?"[50], one were to ask Fanon: how does it feel to be racialized? The answer I think would come along these lines:

"Too late. Everything is anticipated, thought out, demonstrated, made the most of [*Tout est prévu, trouvé, prouvé, exploité*]. My trembling hands take hold of nothing; the vein has been mined out [*le gisement est epuisé*]. Too late! But once again I want to understand."[51]

And then the response from the perspective of the racializing other and white time: "You come too late, much too late. There will always be a world – a white world – between you and us..."[52] But what does it mean to feel that one has come too late to a shared world?

This feeling of lateness cannot merely be understood in terms of the preexistence of the world, a preexistence which characterizes our phenomenological experience of the intersubjective world.[53] The feeling of coming to a world that was *always already there,* that contains meanings sedimented through other lives, gives us the sense of that world as real.[54] But this intersubjective world is

also mentions this "hint of recognition" in an example contrasting the reception of a Tarzan film in the Antilles and in Europe (ibid., p. 152 f./124).

50 Du Bois: *The Souls of Black Folk*, p. 7.

51 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 121/97.

52 Ibid., p. 122/98.

53 As Oliver points out, Fanon's sense of arriving "too late" differs from the Sartrean notion of being thrown into a world that is not of one's own making but in which one can nevertheless make meaning (Oliver: *The Colonization of Psychic Space*, p. 15). Oliver explains Fanon's experience in terms of the concept of "double alienation" (Oliver, Kelly: *Witnessing: Beyond Recognition*, Minneapolis 2001, p. 30).

54 This is what Keith Whitmoyer, reading Merleau-Ponty, has called "ontological lateness". See Whitmoyer, Keith: Ontological Lateness: Merleau-Ponty's meta-philosophy, in: *Chiasmi* 12 (2011), pp. 341-358. Racialized lateness is not only differently

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

not perceived as a completed reality; indeed, it is felt to be inexhaustible and only incompletely given, open to the creation of new possibility. This is not the world of exhausted and used up possibilities that Fanon describes. In order to understand the feeling of arriving "too late", which Fanon expresses, I will take up Matthew Ratcliffe's suggestion of exploring the distinct structuring of possibility at stake in different experience.[55] Indeed, Fanon does not express a sense of limited or truncated possibility, but a different relation to the field of possibility that is the shared white world: a relation of lateness. Racialization, on this account, would also be about managing and mediating our relation to possibility – a mediation in which the racialized and colonized past, described above, plays a structuring role.

The world that Fanon experiences is one where everything has been foreseen and discovered; all seems to be given. It is not that this world lacks possibility, but that the field of possibilities has already been defined in relation to other (white) bodies. More so, these white subjects have already used up these possibilities; they have moved on and left them behind. As Fanon notes earlier in the same chapter, the white other is "[absent], [has] disappeared"[56]. Indeed, this other is always ahead of Fanon, futurally directed so that s/he cannot be caught up with. This positions Fanon as anachronistic; but more importantly it means that the encounter with the other is a missed encounter, that there is no coexistence in a lived present upon which reciprocity could be built.

Thus Fanon perceives a field of possibility structured according to the past possibles of an absent other. As past, these possibilities lose their contingency and virtuality; they become factical and necessary, the routes to their realization fixed. More precisely, the field of possibility loses its playfulness and imaginary variability. Though Fanon may sometimes be able to take up the structured possibilities already defined, and follow through their realization according to the routes deposited by the other (to the degree that this is permitted a black body in a white world), he does not see them as allowing variation, as being able to be worked out *differently*. The structure of possibility allows repetition but not creation or variation; it is a closed map. This seems ultimately to mean that possibilities are not genuinely felt as *mine*, on Fanon's account, and it explains his description of the white world as an indifferent and cold world.[57] This goes deeper

structured, but also questions, in Fanon's terms, the ontology upon which the former lateness is based.

55 Ratcliffe, Matthew: Phenomenology as a Form of Empathy, in: *Inquiry* 55, issue 5 (2012), pp. 473-495, here p. 483.

56 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 112/90. Translation altered.

57 Ibid., pp. 113-115/91.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

than saying that the moral values and norms of the world are defined by a dominant group to which I do not belong. Fanon's description extends, I think, to the practical significances of things and to the organization of lived space; for he implies that the perceptual and practical norms of the white world call for a virtual (white) subject capable of living and acting according to them, one whose body schema provides a system of possible actions that can take up these norms creatively in responding to the beckoning of the world.[58] The racialized subject is temporally decentered and delayed in regards to this virtual (absent but real) subject, incapable of catching up.

Finally, this perpetual deferral of possibility and lack of coexistence with the white other results, in Fanon's words, not merely in a feeling of inferiority, but in "a feeling of nonexistence"[59]. This recalls the racialized subject's lack of "ontological resistance"[60], mentioned above, and brings us back to the role of the racialized past. For it is according to the past, by taking it up, reconfiguring it, and playing on its relations, that we can act in the present; whether the past is instituted dimension, memory, or habituality, this past is a resource for agency. But when it is the racialized and closed past that mediates our relation to the world, this dimensionality is distorted – *amputating* agency (to use Fanon's word).[61] The past no longer offers an opening to reconfiguration and to reinterpretation in the present; its possibilities seem fixed. What is closed along with this past is not the ability to move and act as such, but the freedom to improvise. One feels oneself de-passed by the world and others, able only to follow lines mapped in advance and fulfill

58 Here I draw on and rephrase Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Donald A. Landes (Trans.), London/New York 2012, p. 261; Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 298).

59 Fanon: *Black Skin, White Masks*, p. 139/112.

60 Ibid., p. 110/89.

61 Fanon likens the internalized effects of racialization to amputation (ibid., p. 140/114). Given its embodied and agential implications, I think that Fanon's use of this term has deeper resonances that should be explored. There are at least two senses in which such amputation can be understood: (i) In cases where a phantom limb does not arise at the place of an amputated limb, practical possibilities may continue to be perceived but are not felt to be mine. Or (ii) in cases where a phantom is felt but has retained the position and pain of the lost limb, the phantom may continue to offer a means according to which one can experience the world, but it is a dimension which lacks the fluidity that would enable improvised action. This second case offers a way of understanding how the colonized past, while not simply effaced, becomes an ossified dimension for the racialized subject that limits the scope of life in the present.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

predetermined expectations.[62] Recalling the dual times that racialization institutes, the racialized past is experienced as the reduced and negative mirror of a white civilizational past, as an ossified dimension. The amputation it produces is not merely an absence but an alienating contrast; it is felt as fragmentation and anachronism. What Fanon exposes is a sense of de-personalization and of temporal discontinuity, the experience of coming too late to a world that appears overdetermined and far too real.

BIBLIOGRAPHY

Al-Saji, Alia: A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing, in: Emily S. Lee (Ed.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany 2014, pp. 133-172.

Bernasconi, Robert: Crossed Lines in the Racialization Process: Race as a Border Concept, in: *Research in Phenomenology* 42 (2012), pp. 206-228.

Bulhan, Hussein A.: Revolutionary Psychiatry of Fanon, in: Nigel C. Gibson (Ed.), *Rethinking Fanon*, Amherst 1999, pp. 141-175.

Du Bois, W. E. B.: *The Souls of Black Folk*, Brent Hayes Edwards (Ed.), Oxford 2007.

Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952.

Fanon, Frantz: *A Dying Colonialism*, Haakon Chevalier (Trans.), New York 1965.

Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*, Charles Lam Markmann (Trans.), New York 1967.

Lugones, Maria: Playfulness, 'World'-Traveling, and Loving Perception, in: Ann Garry/Marilyn Pearsall (Ed.), *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, London/New York 1996, pp. 419-433.

McWhorter, Ladelle: *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: A Genealogy*, Bloomington/Indianapolis 2009.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Donald A. Landes (Trans.), London/New York 2012.

Mills, Charles W.: White Ignorance, in: Shannon Sullivan/Nancy Tuana (Ed.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany 2007, pp. 13-38.

Oliver, Kelly: *Witnessing: Beyond Recognition*, Minneapolis 2001.

62 Ibid., p. 115/92.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Oliver, Kelly: *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression*, Minneapolis 2004.

Quijano, Aníbal: Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America, in: *Nepantla. Views from South* 1/3 (2000), pp. 533-580.

Quijano, Aníbal: Coloniality and Modernity/Rationality, in: *Cultural Studies* 22, issue 2-3 (2007), pp. 168-178.

Ratcliffe, Matthew: Phenomenology as a Form of Empathy, in: *Inquiry* 55, issue 5 (2012), pp. 473-495.

Sheth, Falguni A.: *Toward a Political Philosophy of Race*, Albany 2009.

Sullivan, Shannon: *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington 2006.

Vallega, Alejandro A.: *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*, Bloomington 2014.

Vergès, Françoise: To Cure and to Free: The Fanonian Project of "Decolonized Psychiatry", in: Lewis R. Gordon/T. Denean Sharpley-Whiting/René T. White (Ed.), *Fanon: A Critical Reader*, Malden 1996, pp. 85-99.

Whitmoyer, Keith: Ontological Lateness: Merleau-Ponty's meta-philosophy, in: *Chiasmi* 12 (2011), pp. 341-358.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Drucknachweise

Dolezal, Luna: Body Shame and Female Experience, in: Luna Dolezal, *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body, Lanham 2015,* Chapter 5, pp. 103-122.
Mit freundlicher Genehmigung der Rowman & Littlefield Publishing Group.

Oksala, Johanna: A Phenomenology of Gender, in: Johanna Oksala: *Feminist Experiences*, Evanston 2016, Chapter 6, pp. 97-108.
Mit freundlicher Genehmigung von Northwestern University Press, Evanston.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autorinnen und Autoren

Alia Al-Saji is Associate Professor of Philosophy at McGill University. She works in the areas of phenomenology, French philosophy, feminist theory, and critical philosophy of race. Running through her work is an abiding interest in themes of time and embodiment, the intersection of which she seeks to elaborate. Her work has appeared in journals such as *Continental Philosophy Review, Philosophy and Social Criticism, Research in Phenomenology,* and *Southern Journal of Philosophy*. Al-Saji is the editor of the Feminist Philosophy section of the journal *Philosophy Compass* and the co-director of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy.

Debra Bergoffen is George Mason University Emerita professor of philosophy, and American University Bishop Hamilton Philosopher in Residence. Her teaching and research explore epistemological, ethical and political issues from philosophical, multidisciplinary and feminist perspectives. She is the author of *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities* (1997), and *Contesting the Politics of Genocidal Rape: Affirming the Dignity of the Vulnerable Body* (2012). Her co-edited volumes include *Confronting Global Gender Justice: Human Rights, Women's Lives* (2011) and *Hypatia, Special Issue*, The Ethics of Embodiment (Vol. 26, no.3, Summer 2011). Her essays on Simone de Beauvoir, feminist theory, human rights, sexual violence and genocidal logic appear in numerous journals and anthologies.

Sabine Dörpinghaus ist Professorin für Hebammenkunde an der Katholischen Hochschule in Köln. Forschungsschwerpunkte: philosophische Anthropologie im Gesundheitswesen; Hermeneutik; Leibphänomenologie; neophänomenologische Methodologie; Forschungsleib; Fachdidaktik Hebammenkunde. Veröffentlichungen u.a.: *Was Hebammen erspüren*. Frankfurt 2010; *Dem Gespür auf der Spur,* Freiburg/München 2013. Die Auflösung des Subjekts – Plädoyer für ein

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

antireduktionistisches Verständnis von Geburtshilfe, in: VII. *Jahrbuch für Lebensphilosophie,* München 2014.

Luna Dolezal is an Irish Research Council ELEVATE Postdoctoral Fellow, co-funded by Marie Curie Actions, between the Department of Philosophy, Durham University, UK, and the Trinity Long Room Hub at Trinity College Dublin, Ireland. Her research is primarily in the areas of applied phenomenology, philosophy of embodiment, philosophy of medicine and medical humanities. Her writing has been published in various academic journals such as *Hypatia*, *Sartre Studies International* and *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, among others. She has recently completed a monograph entitled *The Body and Shame: Phenomenology, Feminism and the Socially Shaped Body* (Lexington Books, 2015).

Ute Gahlings, Dr. phil. habil. M.A., ist Privatdozentin für Philosophie an der TU Darmstadt, zweite Vorsitzende des Instituts für Praxis der Philosophie und Leiterin des Philosophischen Salons in Darmstadt. Sie führt eine Philosophische Praxis in Frankfurt am Main. Veröffentlichungen u.a. *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (Freiburg/München, 2. Auflage 2016), *Wie lebt es sich in unserer Gesellschaft?* (hg. mit Gernot Böhme, Bielefeld 2015), *Lebensdenkerinnen* (hg. mit Heidemarie Bennent-Vahle und Robert Kozljanic, München 2014), *Praxis der Philosophie* (hg. mit Doris Croome u. Robert Kozljanic, München 2007).

Robert Gugutzer ist Professor für Sozialwissenschaften des Sports an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Forschungsschwerpunkte: Körper- und Sportsoziologie, Neophänomenologische Soziologie, Film- und Religionssoziologie. Veröffentlichungen u.a. *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports* (Hrsg., Bielefeld 2006); *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen* (Bielefeld 2012); *Soziologie des Körpers* (5. Aufl., Bielefeld 2015); *Handbuch Körpersoziologie* (2 Bde., hrsg. mit Gabriele Klein und Michael Meuser, Wiesbaden 2016).

Hilge Landweer ist Professorin für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte: Praktische Philosophie; Phänomenologie; Feministische Philosophie. Veröffentlichungen u.a. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls,* Tübingen 1999; *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn,* Stuttgart 2007 (zus. mit Chr. Demmerling),

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herausgaben u.a. *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie,* Bielefeld 2012 (hg. mit Catherine Newmark, Simone Miller, Christine Kley), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge* (mit Dirk Koppelberg), Freiburg 2016; *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit* (mit Fabian Bernhardt), im Erscheinen.

Isabella Marcinski promoviert mit einer Arbeit zu Essstörungen am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin, gefördert durch ein Elsa-Neumann-Stipendium des Landes Berlin. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Philosophie der Psychiatrie, Feministische Philosophie und Genderforschung. Veröffentlichungen u.a. „Anorexie mit anderen Augen – Helmuth Plessners philosophische Anthropologie als Grundlage eines leiblich fundierten Verständnisses einer Essstörung", in: *Gendered Bodies in Motion* (Hg. N. Degele et al., Opladen 2010); *Anorexie – Phänomenologische Betrachtung einer Essstörung*, Freiburg 2014; „Die Erfahrung von Hunger in der Anorexie: Leibliches Erleben und soziale Kontexte", in: *Nebulosa* 8, 2016.

Johanna Oksala is Professor at the Academy of Finland and Research Fellow in the Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies at University of Helsinki. She has published five international monographs including *Foucault on Freedom* (Cambridge UP, 2005), *Foucault, Politics, and Violence* (Northwestern UP, 2011), and *Feminist Experiences* (Northwestern UP, 2016). Her areas of expertise include political philosophy, feminist philosophy, environmental philosophy, and 20th century European Philosophy.

Robin May Schott is Senior Researcher at the Danish Institute for International Studies in the section Peace, Risk and Violence. She is a philosopher working with feminist philosophy, ethics and political philosophy in an interdisciplinary key, and has written extensively on issues related to gender, conflict, war and sexual violence. Among her book publications are *School Bullying. New Theories in Context* (co-edited with Dorte Marie Søndergaard, Cambridge 2014) and *Birth, Death, and Femininity. Philosophies of Embodiment* (editor, Indiana University Press 2010).

Christina Schües ist Professorin am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung an der Universität zu Lübeck und zugleich als apl. Professorin am Institut für Philosophie der Leuphana Universität Lüneburg. Sie studierte Philosophie, Politologie und Literaturwissenschaften in Hamburg und Philadelphia, USA. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen die *conditio humana*, Macht

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Zeit, Kindeswohl, Phänomenologie, Friedenstheorien, Medizin- und Sozialphilosophie. Veröffentlichungen u.a. *Philosophie des Geborenseins*, 2008, 2. Aufl. 2016; *Time in Feminist Phenomenology* (hg. mit H. Fielding, D. Olkowski) 2011; *Rettende Geschwister* (hg. mit C. Rehmann-Sutter) 2015; *Zeit und Frieden*, (hg. mit P. Delhom), 2016.

Jan Slaby ist Professor für Philosophie des Geistes an der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Emotionen; Philosophie der Humanwissenschaften; Phänomenologie; Sozialphilosophie. Veröffentlichungen u.a. *Gefühl und Weltbezug,* Paderborn 2008; *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*, Oxford 2012 (hg. mit Suparna Choudhury); „Emotions and the Extended Mind" in: *Collective Emotions* (Hg. M. Salmela & C. von Scheve, Oxford 2014); „Mind Invasion: Situated Affectivity and the Corporate Life Hack", in: *Frontiers in Psychology* 7, 2016.

Tanja Staehler ist Reader in Philosophy an der University of Sussex. Ihre Forschungsgebiete umfassen Phänomenologie, Ästhetik, Platon, Hegel. Veröffentlichungen u.a. *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl auf dem Weg in die Phänomenologie* (Phaenomenologica), Dordrecht 2003; *Platon und Levinas. Ambiguität diesseits der Ethik,* Würzburg 2011; *Phenomenology. An Introduction* (mit Mike Lewis), 2010; Herausgabe von *Existentialism* (4 Bände), London 2012 sowie Aufsätze zu phänomenologischer Methode, Philosophie der Geschichte, Tanztheater und Geburt.

Íngrid Vendrell Ferran, Dr. phil., ist akademische Rätin an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Philosophie des Geistes (insbesondere Philosophie der Gefühle), Frühe Phänomenologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie. Veröffentlichungen u.a. *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie* (Akademie, Berlin 2008), *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis. Philosophische Beiträge* (hg. mit Christoph Demmerling, De Gruyter, Berlin 2014) und *Empathie im Film. Perspektiven der Ästhetischen Theorie, Phänomenologie und Analytischen Philosophie* (hg. mit Malte Hagener bei Transcript in Bielefeld; im Erscheinen).

Maren Wehrle ist *Post-Doc* und Lehrbeauftragte am Philosophischen Institut (*Husserl Archiv*) der KU Leuven, Belgien. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, philosophische und kulturwissenschaftliche Anthropologie, *Cognitive Sciences*, Feministische Philosophie (*Gender Studies*). Veröffentlichungen u.a. *Horizonte der Aufmerksamkeit. Entwurf einer dynamischen Konzeption der Auf-*

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

merksamkeit aus phänomenologischer und kognitionspsychologischer Sicht (München 2013); 'Normality and Normativity in Experience', in: Doyon/Breyer (Hg.): *Normativity in Perception* (Basingstoke 2015); 'Normative Embodiment. The Role of the Body in Foucault's Genealogy. A Phenomenological Re-reading', in: *The Journal of the British Society for Phenomenology* (2016).

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Danksagung

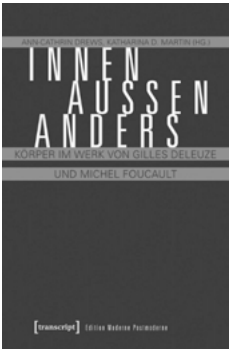
Dieses Buch entstand aus einer Ringvorlesung zum selben Thema im Wintersemester 2015/16 in Berlin, wurde aber um einige weitere Beiträge ergänzt. Wir danken dem Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaft, dem Präsidium und dem Margharita-von-Brentano-Zentrum der Freien Universität für die finanzielle Unterstützung der Ringvorlesung und dem Fachbereich für die Teilfinanzierung der Drucklegung dieses Bandes. Nina Trcka danken wir für die überaus sorgfältigen Korrekturen und die Formatierung und den Hörerinnen und Hörern der Ringvorlesung für äußerst inspirierende Diskussionen. Seth Small und Maja Berseneva übernahmen freundlicherweise die Korrekturen der englischen Texte.

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Andreas Hetzel
Vielfalt achten
Eine Ethik der Biodiversität

Mai 2017, ca. 200 Seiten, kart., ca. 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2985-9



Ann-Cathrin Drews, Katharina D. Martin (Hg.)
Innen – Außen – Anders
Körper im Werk von Gilles Deleuze
und Michel Foucault

Dezember 2016, ca. 400 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3575-1

Harald Lemke
Ethik des Essens
Einführung in die Gastrosophie

Mai 2016, 592 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3436-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Claus Dierksmeier
Qualitative Freiheit
Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

Mai 2016, 456 Seiten, kart., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-3477-8

Christian W. Denker
Vom Geist des Bauches
Für eine Philosophie der Verdauung

2015, 536 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3071-8

Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3102-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Sandra Markewitz (Hg.)
Grammatische Subjektivität
Wittgenstein und die moderne Kultur
August 2017, ca. 300 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2991-0

Stefan Deines
Situierte Kritik
Modelle kritischer Praxis in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Pragmatismus
Mai 2017, ca. 240 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3018-3

Sangwon Han
Konstitutive Negativität
Zur Rekonstruktion des Politischen in der negativen Dialektik Adornos
Oktober 2016, 270 Seiten, kart.,, 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-3679-6

Yushin Ra
Der Unernst des Kitsches
Die Ästhetik des laxen Blicks auf die Welt
September 2016, 218 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3551-5

René Weiland
Philosophie der Lebensführung
Ethisches Denken zwischen Existenzphilosophie und Konstruktivismus
August 2016, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3632-1

Tobias Holischka
CyberPlaces – Philosophische Annäherungen an den virtuellen Ort
Mai 2016, 212 Seiten, kart.,
zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3463-1

Dirk Braunstein
Adornos Kritik der politischen Ökonomie
2015, 450 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3443-3

Ralf Krüger
Quanten und die Wirklichkeit des Geistes
Eine Untersuchung zum Leib-Seele-Problem
2015, 166 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3173-9

Dirk Stederoth
Freiheitsgrade
Zur Differenzierung praktischer Freiheit
2015, 304 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3089-3

Sebastian Bandelin
Anerkennen als Erfahrungsprozess
Überlegungen zu einer pragmatistisch-kritischen Theorie
2015, 332 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3131-9

Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)
Ethik – wozu und wie weiter?
2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2916-3

Marc Rölli (Hg.)
Fines Hominis?
Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik
2015, 232 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2956-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839436394 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -