

Université Toulouse 2 – Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique –
Département de Philosophie

**DER VERGESCHLECHTLICHTE MENSCH.
GESCHLECHTERDIFFERENZ AUS DER PERSPEKTIVE DER
PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE HELMUTH PLESSNERS.**

Mémoire présenté par Mme Reinhardt Charlotte,

pour l'obtention du Master de philosophie « Philosophie allemande et française : genèse,
devenirs »

Sous la direction de Mme Dr. Claudia Cristina Serban

Et le tutorat de Dr. habil. Hans Rainer Sepp

Toulouse, mai, 2021.

Ich danke meinen Eltern für ihre Liebe und ihre stetige Unterstützung, die es mir ermöglicht haben, die Person zu sein, die ich heute bin.

Ich danke Till, ohne den ich nie auf die Idee gekommen wäre, im Ausland zu studieren und für dessen Motivation und Vertrauen ich ihm für immer dankbar sein werde.

Je tiens à remercier Luca et sa famille de m'avoir accueilli pendant si longtemps de façon si amicale et si chaleureuse.

Außerdem danke ich Marie dafür, dass sie immer tapfer all meine Arbeiten liest, auch wenn sie total langweilig sind.

Je remercie Pauline pour son aide et ses corrections linguistique, les longues discussions intéressantes et fécondes, les cigarettes innombrables, son soutien moral et son amitié. Je sais aujourd'hui que je n'aurais jamais pu terminer mes études sans elle.

Zuletzt danke ich noch meinem Zahnfleisch dafür, dass es mich auch dann weitertrug, als meine Füße mir den Dienst versagten.

Für Marie. Weil sie immer für mich da ist und immer an mich glaubt, auch wenn der Weg lang ist und die Nacht finster. Ich liebe dich.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	5
2	Alles ist politisch: so auch die Wissenschaft – ein Überblick über die Geschlechterforschung	11
2.1	Das Problem mit dem Geschlecht – Wie der Politik das Subjekt und der Forschung das Objekt abhandeln ging.....	11
2.2	Das Problem mit der Natur – Wie der Biologie ihre Eindeutigkeit abhandeln ging	15
2.3	Das Problem mit der Kultur – Wie der Kultur plötzlich alles zukam.....	17
2.3.1	Interaktionstheoretischer Ansatz	20
2.3.2	Diskurstheoretischer Ansatz	24
2.3.3	Leibphänomenologischer Ansatz	27
3	Plessners Philosophische Anthropologie.....	35
3.1	Allgemeines – Was die Philosophische Anthropologie ist und was sie besonders macht	36
3.2	Plessners Methode – Offenes Verfahren statt apriorischer Theorie	37
3.3	Positionalitätstheorie – Drei Seinsmodi in der Welt.....	40
3.4	Exzentrische Positionalität und die anthropologischen Grundgesetze – Ein nicht determinierender Zusammenhang	43
3.5	Mitwelt und Kulturrealisierung – Zwei Seiten einer Medaille.....	47
3.6	Körper, Leib, Person – Drei Seinsmodi für eine Welt.....	49
3.6.1	Leib – Der Mensch in der Innenwelt.....	49
3.6.2	Körper – Der Mensch in der Außenwelt	51
3.6.3	Person – Der Mensch in der Mitwelt.....	53
4	Der vergeschlechtliche Mensch – Analyse der Geschlechterdifferenz aus dem Blickwinkel der Philosophischen Anthropologie.....	55
4.1	Leib	58
4.2	Körper	63
4.3	Person.....	70
4.4	Mensch.....	76
5	Fazit und Ausblick.....	81
	Literaturverzeichnis	88
	Anhang	98

„Viele kamen allmählich zu der Überzeugung, einen großen Fehler gemacht zu haben, als sie von den Bäumen heruntergekommen waren. Und einige sagten, schon die Bäume seien ein Holzweg gewesen, die Ozeane hätte man niemals verlassen dürfen.“ (Adams 2017: 7)

1 Einleitung

„What No One Is Telling You About Caster Semenya: She Has XY Chromosomes“ titelt LetsRun.com am 02.05.2019. So beginnt die Internetzeitschrift, die Kontroverse um die Läuferin Caster Semenya aufzurollen und bezieht sich hierzu auf ihre Chromosomenzahl und ihre Genitalien. Caster Semenya gilt als eine weibliche Läuferin mit XY Chromosomen, die auf Grund ihrer Hyperandrogenämie einen erhöhten Testosteron Gehalt aufweist (Topsanté 2019). Dies löste eine heftige Diskussion um die Frage: „Was ist eine Frau?“ im Leistungssport aus. Auf Grund ihrer hohen Testosteronwerte wurde sie in einigen Disziplinen als den anderen Frauen körperlich überlegen und deswegen wettbewerbsverzerrend eingestuft. Der Dachverband der nationalen Sportverbände für Leichtathletik *World Athletics* (bis 2019 noch *International Association of Athletics Federation*, kurz IAAF) hatte daraufhin einen maximalen Testosteron Gehalt definiert, der eingehalten werden muss, um zu bestimmten Wettkämpfen von Frauen teilnehmen zu können (L'équipe 2018). So dürfen Läuferinnen mit XY-Chromosomen nur noch fünf Nanomol Testosteron pro Liter Blut aufweisen (Letsrun.com), um zu Kurz-, Mittel- und Langstreckenläufen zwischen 400 und 1500 Metern zugelassen zu werden (Deutschlandfunk 2020a). Für Caster Semenya bedeutet dieses Urteil, dass sie, um weiterhin an diesen Frauenwettkämpfen teilnehmen zu können, mit Hilfe von Medikamenten ihren Testosteronspiegel künstlich senken muss. Caster Semenya ist mit dieser Regel vor das schweizer Bundesgericht gezogen und hat verloren. So bestätigt das Gericht zwar, dass die Einnahme von Medikamenten ein Eingriff in die körperliche Integrität bedeute, nicht aber in die Persönlichkeitsrechte und die Menschenwürde. Bereits ein Jahr zuvor hatte der Internationale Sportgerichtshof gegen Semenya und zugunsten der Testosteronobergrenze entschieden (vgl. SRF 2019). Ob der Fall nun vor den europäischen Gerichtshof für Menschenrechte getragen wird, ist noch unklar (vgl. Deutschlandfunk 2020a). Jedoch bleiben auf beiden Seiten Fragen offen: Was ist eine Frau? Was ist Geschlecht? Was legen wir als Entscheidungsbasis zu Grunde? Bedarf ein so binäres Geschlechtersystem einer Erneuerung, weil es exklusiv ist und die Menschen, die es bezeichnen soll, offensichtlich nicht zu bezeichnen vermag? Wenn ja, was sind die Alternativen – im Leistungssport und sonst überall? Und was geht wildfremde Menschen das Fehlen oder Vorhandensein einiger Körperteile und die Kombination von Chromosomen an?

In den letzten Jahren hat »der Feminismus« mit all seinen Theorien und Forschungen in der Forschungswelt und der Lebenswelt zunehmend an Popularität und Einfluss gewonnen. „„Gender“ [...] [ist zu einer] *fundamentalen Analyse- und Erkenntniskategorie* [Herv.i.O.]

[geworden], die alle Lebensbereiche durchdringt“ (Bussman 2019: 3). Im Laufe seiner Geschichte haben sich so viele verschiedene Strömungen entwickelt und ausdifferenziert, dass es also verantwortlich ist, von *dem* Feminismus zu sprechen. Geeint werden diese Strömungen jedoch alle durch die Annahme, „[...] dass es eine hierarchische Ordnung der sozialen Geschlechter gibt und dass diese durch soziale Praktiken und Institutionen hergestellt werden“ (ebd.: 3). Mit der Art der Ausgestaltung dieses Machtgefälles setzt sich die sogenannte Geschlechterverhältnissforschung auseinander. Damit es jedoch eine hierarchische Ordnung zwischen den Geschlechtern geben kann, ist es notwendig, dass es mindestens zwei Geschlechter gibt. Dass es sie gibt, wissen wir alle aus dem Alltag. Warum es sie gibt, worin sie sich unterscheiden, und wie die Unterscheidung getroffen wird, ist Inhalt der Geschlechterdifferenzforschung.

Gemeinhin wird die Diskussion um die Verfasstheit von Geschlechtern und die ihnen zugesprochenen oder zugehörigen Geschlechterrollen zwischen den Polen *Natur* und *Kultur* ausgefochten. Auf der einen Seite stehen die Vertreter:innen einer so bezeichneten naturwissenschaftlichen Position, die Geschlecht (und Geschlechterrollen) für naturgegeben und der Folge auch objektiv und vom Menschen unabhängig wahr hält (vgl. ebd. 11). Auf der anderen Seite steht eine Position, die ich im Folgenden als die sozialkonstruktivistische Position bezeichnen werde, die verkürzt gesagt, der Auffassung ist, bei Naturwissenschaften und mit hin auch bei Geschlecht handle es sich um nichts anderes als naturalisierte Konventionen. Diese sozialen Konventionen seien aber ebenfalls nichts anderes als soziale Konventionen und demnach auch nicht ewig, sondern veränderbar. Die Schwierigkeiten, die diesen beiden Positionen inhärent sind, sind der Quell der hier vorliegenden Arbeit. Geschlecht entweder der Biologie oder der sozialen Konstruktion zuzuweisen, ist eine Folge aus einem historisch gewachsenen dualistischen Denken der westlichen Welt. Die pythagoreische Kategorientafel umfasst zehn Dualismen von denen der fünfte das Paar „Männliches – Weibliches“ (vgl. Aristoteles 2016: 31) ist und der dann durch Assoziationen mit anderen Dualismen, die nicht der Kategorientafel entstammen, wie „Natur – Kultur“ und „Geist – Körper“ verschränkt wurde (vgl. Klinger 2019: 169f). Der so entstandene Dreischritt der Dualismen „Natur – Kultur“, „Geist – Körper“ und „Männliches – Weibliches“ hat mich dazu veranlasst, mir die Geschlechterdifferenz, so wie sie in Deutschland noch immer vorherrscht (vgl. Hark/Villa 2017: 29), näher anzuschauen, und einen Weg zu suchen, die beiden verhärteten Fronten in der Diskussion um den Ursprung der Geschlechterdifferenz miteinander zu vermitteln, statt mich in einen zweier Gräben eines festgefahrenen Stellungskriegs zu werfen. Hierzu möchte

ich im Folgenden drei sozialkonstruktivistische Geschlechterdifferenztheorien vor dem Hintergrund der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners lesen und sie miteinander ins Gespräch bringen. Ich möchte fragen, welchen Beitrag die Philosophische Anthropologie für die Geschlechterdifferenzforschung leisten kann. Sie überhaupt in die Problematik der Geschlechterdifferenz zu involvieren, erscheint mir insbesondere deswegen sinnvoll, da sie sich neben der Metaphysik des Geistes und der Metaphysik des Lebens als dritte Metaphysik (vgl. Plessner 2002) begreift. Außerdem versucht sie nicht, die Dualismen von Leib und Seele, Körper und Geist, Natur und Kultur *aufzulösen*, sondern sie in Form eines reflexiven Modells des Menschen *miteinander zu vermitteln*, um dem Menschen *als Ganzes* gerecht zu werden. Sie versucht, den Menschen zu begreifen, statt ihn zu denken, als das Phänomen, als das er sich zeigt: die seltsam gebrochene Mitte zwischen Natur und Kultur, Körper und Geist und Männlichem und Weiblichem.

Die Frage, unter deren Flagge diese Arbeit steht, lautet also: Welchen Beitrag kann die Philosophische Anthropologie als den Menschen als Ganzes beobachtende Disziplin für die Geschlechterdifferenz leisten? Meine thesenhafte vorläufige Antwort hierauf lautet, dass sie es vermag, die Dualismen insofern miteinander zu vermitteln, dass sie nicht in eine Richtung hin aufgelöst werden. Dass es mit ihrer Hilfe möglich wird, Geschlecht als etwas zu begreifen, das *sowohl* natürlich *als auch* kulturell (bzw. künstlich) ist und dass sie es vermag, Geschlecht als eine Kategorie zu begreifen, die den Menschen als Ganzes durchdringt.

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich meine Leser:innenschaft dazu einladen, sich mit mir gemeinsam auf eine Reise durch verschiedene Konzeptionen von Geschlecht und Gesellschaft zwischen Philosophie, Sozial- und Kulturwissenschaften zu begeben. Auf dieser Reise werde ich als schreibende Person – so wie bisher auch in dieser Einleitung geschehen – in Erscheinung treten. Das hängt nicht nur mit meiner ethnologisch-kulturwissenschaftlichen Grundausbildung zusammen, sondern auch damit, dass diese Arbeit sich der Illusion vermeintlicher Objektivität nicht hingeben will. Lauren Freeman hat 2015 in ihrem Artikel *Phenomenology of racial Opression* (2015) m. E. nach zurecht darauf hingewiesen, dass Hautfarbe und die damit einhergehenden Privilegien die Perzeption der Wirklichkeit so umfangreich beeinflussen, dass ethnische Herkunft die Lebensrealität nicht nur ontisch, sondern ontologisch verändert (vgl. Freeman 2015: 26). Diesem Thema hatte sich Sara Ahmed bereits 2007 gewidmet, als sie eine *Phanomenology of Whiteness* verfasste. Hinsichtlich des Geschlechtes beinhaltet Simone de Beauvoirs *Le deuxième sexe* bereits auf den ersten Seiten eine Fußnote, in der sie sich gegen Emmanuel Lévinas Manier der Phänomenologie wendet

und kritisiert, dass er die männliche Sichtweise der objektiven gleichsetzt, ohne sich des Umstandes bewusst zu werden, dass auch Frauen bewusste Lebewesen sind (vgl. Beauvoir 1976a: 15f). Wenn ich also diese Arbeit in der ersten Person Singular verfasse, dann tue ich dies nicht etwa, um mir selbst lobend auf die Schulter zu klopfen, für all die mehr oder weniger heilsichtigen Beobachtungen, die ich anstelle oder all die Bücher, die ich richtig zitiere, sondern weil ich Verantwortung dafür übernehme, dass meine Sichtweise exklusiv ist. Gewiss bemühe ich mich um größtmögliche Objektivität und ich versuche auch, die Zahl der blinden Flecke so gering wie möglich zu halten. Jedoch sind die Inhalte, die ich auf den folgenden Seiten zutage fördern werde, Resultate eines Umweltbezuges (auf den in Kapitel 3 noch sehr intensiv eingegangen wird), der sich in Folge von Hautfarbe, Geschlecht, Sexualität, Klasse, der Abwesenheit körperlicher wie geistiger Beeinträchtigung, Nationalität und vielen anderen Faktoren gebildet hat. Diese Arbeit entsteht dezidiert aus einer weißen, deutschen Perspektive einer Frau, die – aufgewachsen in der oberen Mittelschicht – die wahre Bedeutung von Armut oder umfangreicher Diskriminierung nicht kennt. Als diese nehme ich meine Leser:innenschaft mit auf eine Reise, auf der wir uns dem Phänomen der Geschlechterdifferenz annähern. So beginne ich damit, zu erklären, wie es dazu kam, dass sich die feministischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts zu einer Wissenschaft entwickeln und wie sie auf die Schwierigkeit einer inklusiven Definition ihres eigenen Forschungsgegenstandes stoßen. Hier wird sich zeigen, dass die Geschlechterdifferenz nicht so eindeutig ist, wie es uns der Alltagsverstand suggeriert. Zur Wahrung des Subjektes im Feminismus und des Objektes in der Geschlechterforschung als Männer-und-Frauenforschung tritt die Geschlechterdifferenzforschung auf. Wie ich bereits habe anklingen lassen, ist es möglich, diese im Sinne zwei extremer Richtungen zu verfolgen: in Richtung des »natürlichen« Geschlechtes und in Richtung des »kulturellen« Geschlechtes. Wie das »natürliche« Geschlecht bestimmt wird und was es ausmacht, stelle ich in Kapitel 2.2 dar. Hier wird sich auch zeigen, dass das biologische Geschlecht in seinen eigenen Bestimmungen an seine Grenze gerät, weshalb es notwendig wird, sich dem kulturellen Geschlecht in Kapitel 2.3 zu widmen. Nach einer kurzen Einführung in den Sozialkonstruktivismus als Strömung stelle ich drei verschiedene die Geschlechterdifferenz erklärende sozialkonstruktivistische Ansätze dar: den interaktionstheoretischen Ansatz (2.3.1), den diskurstheoretischen Ansatz (2.3.2) und den leibphänomenologischen Ansatz (2.3.3).

Daran schließt sich unvermittelt ein Kapitel an, das dazu dient, Plessners Philosophische Anthropologie darzustellen. In Kapitel 3.1 gebe ich eine kurze Einführung in die zentralen

Fragen der Philosophischen Anthropologie, die im daran anschließenden Unterkapitel, in dem ich Plessners Methode in groben Strichen darstelle, an Kontur gewinnt. In Unterkapitel 3.3 widme ich mich sodann dem Ergebnis der Anwendung dieser Methode der Positionalitätstheorie. Hierbei erkläre ich ihren Aufbau und die zentralen Inhalte der »Positionalität« und der »zentrischen Positionalität«. Der dritten und dem Menschen eigenen Positionalitätsform, in der Plessner den Grund für die eigentümliche »Natur des Menschen« sieht, kommt mit 3.4 ein eigenes Kapitel zu. In diesem Rahmen beschreibe ich auch die sogenannten *anthropologischen Grundgesetze*, also diejenigen Eigenschaften, die sich an allen Menschen beobachten lassen – die aber keine Bedingung für das Menschsein sind. Jedes der drei anthropologischen Grundgesetze entspricht einer der Sphären, die laut Plessner die Welt des Menschen bilden: der Innenwelt, der Außenwelt und der Mitwelt. Letztere wird in Kapitel 3.5 eingehend erklärt. Den Welten, die gemeinsam die Welt des Menschen ergeben, entsprechen neben den Grundgesetzen auch je eine Sphäre des Menschen: Leib, Körper und Person. Der Leib entspricht der Sphäre der Innenwelt und somit dem ersten anthropologischen Gesetz. Der Körper, der Außenwelt und dem zweiten anthropologischen Gesetz. Die Person findet in der Mitwelt ihre Entsprechung, wodurch sie mit dem dritten anthropologischen Gesetz beschrieben wird, wie ich in Kapitel 3.6 schildere.

Nun kann ich den Zusammenhang des ersten und zweiten Kapitels herstellen. Jede der dargestellten Geschlechterdifferenzansätze steht repräsentativ für eine der drei Sphären. Der interaktionstheoretische Ansatz begreift den Menschen von außen, wodurch er zur Parallele der körperlichen Sphäre, der Außenwelt, des zweiten anthropologischen Gesetzes wird. Der diskurstheoretische Ansatz wird analog zur Person, also der Mitwelt, also dem dritten anthropologischen Gesetz verstanden. Schließlich ist der leibphänomenologische Ansatz, wie der Name es bereits verrät, die Entsprechung der Sphäre des Leibes, der Innenwelt, des ersten anthropologischen Gesetzes. So dargestellt mag es wundernehmen, dass die Darstellung der Geschlechterdifferenztheorien nicht der gleichen Reihenfolge folgt wie die Darstellung der verschiedenen Sphären Plessners. Dies liegt einzig und allein daran, dass ich mich aus Verständnisgründen dazu entschieden habe, die Geschlechterdifferenztheorien in der Reihenfolge ihres Entstehens wiederzugeben, während ich bei der Darstellung Plessners Sphären einerseits der Reihenfolge der anthropologischen Gesetze folgen wollte und andererseits so einen Weg von der kleinsten zur größten Einheit bestreite. Ich bitte meine Leser:innen, sich dies vor Augen zu halten, um eventuelle Verwirrungen zu vermeiden. So folge ich dann auch in Kapitel 4 den plessnerschen Sphären, wenn ich damit beginne, die Ansätze

mit der plessnerschen Theorie zusammenzudenken. Da keine der Theorien exklusiv eine der Sphären betrifft und auch Plessners Sphären nicht ganz trennscharf sind, denke ich jeweils alle Theorien mit den einzelnen Sphären zusammen. So denke ich jeden Ansatz einmal mit dem Leib (4.1), mit dem Körper (4.2) und mit der Person (4.3) zusammen. Ziel ist es, so die Geschlechterdifferenz als eine den Menschen betreffende Ganzheit auszumachen. In Kapitel 4.4 verbinde ich die einzelnen Sphären dann zu eben dieser Einheit: dem Menschen.

2 Alles ist politisch: so auch die Wissenschaft – ein Überblick über die Geschlechterforschung

Die Geschlechterforschung blickt auf eine recht kurze, aber intensive Geschichte zurück. In ihr vermischen sich politische Agitation mit wissenschaftlicher Untersuchung zu einer Disziplin, die, um sie behandeln zu können, einiger Erklärung bedarf. Dieses Kapitel soll dazu dienen, einen Überblick über die für diese Arbeit relevanten Entwicklungen der Geschlechterforschung seit Simone de Beauvoirs *Le deuxième sexe* (1949a/1949b) zu geben. Zuerst wird hierbei die Verwobenheit von Politik und Wissenschaft erklärt (2.1). Diese Erklärung soll mir dazu dienen, ein Bewusstsein für die starke Politisierung und Ideologisierung des Feldes zu schaffen, und die Arbeit abseits dieser ideologischen Grabenkämpfe zu verorten. Dieses Kapitel soll auch dazu dienen, der Leser:innenschaft einen Überblick über die Geschichte der Geschlechterforschung zu bieten, insoweit sie hier relevant ist. Sodann folgt die Auseinandersetzung mit der Natürlichkeit von Geschlecht (2.2), der im Anschluss daran die soziale Konstruktion von Geschlecht gegenübergestellt wird (2.3). Um diesen abstrakten Gedanken besser greifbar zu machen, werden drei verschiedene Ansätze der sozialkonstruktivistischen Geschlechterforschung dargestellt: der interaktionstheoretische Ansatz (2.3.1), der diskurstheoretische Ansatz (2.3.2) sowie der Leibphänomenologische Ansatz (2.3.3). Die Darstellung dieser drei Ansätze erscheint mir notwendig, da sie, je eine Sphäre der menschlichen Welt abdecken. Da die in Kapitel 4 folgende Analyse zum Ziel hat, diese sehr verschiedenen Ansätze vor dem Hintergrund eines von der Philosophischen Anthropologie beeinflussten Menschenbildes miteinander ins Gespräch zu bringen und somit einen ganzheitlichen Blick auf die Geschlechterdifferenz gewinnen zu können, handelt es sich bei diesem Kapitel um eines, das obgleich es etwas sperrig anmutet, unentbehrlich für diese Arbeit ist.

2.1 Das Problem mit dem Geschlecht – Wie der Politik das Subjekt und der Forschung das Objekt abhandeln ging

Simone de Beauvoir hatte mit ihrem Buch *Le deuxième sexe* (1949) nicht nur die akademische Welt aufgerüttelt. Ihr bekannter Satz „On ne naît pas femme, on le devient“ (Beauvoir 1976b: 13) diente ab seiner Erstveröffentlichung 1949 den Frauenbewegungen als Aus-

gangspunkt, die Schicksalhaftigkeit der vermeintlich determinierenden Biologie zu kritisieren¹. Immer lauter wurden die Proteste gegen den wissenschaftlichen und alltäglichen Diskurs der Frau als Hausfrau und Mutter, die erst zu heiraten, dann Kinder zur Welt zu bringen und diese anschließend von zu Hause aus zu betreuen hatte. Paula-Irene Villa beschreibt es als einen „Skandal“, als Frauenbewegungen begannen, die eng „miteinander verzahnt[en]“ Zweige „Reproduktion, Sexualität und geschlechtliche Identität“ (Villa 2011: 75) aufzubrechen und unabhängig voneinander zu betrachten. Das bekannteste Gesicht dieser Auseinandersetzung ist wohl der Protestruf „Mein Bauch gehört mir!“, mit dem Feministinnen für das Recht auf legale und stigmatisierungsfreie Schwangerschaftsabbrüche kämpften und bis heute kämpfen².

Die Geschlechterstudien entstanden in Begleitung dieser feministischen Bewegungen mit dem Ziel, die „[...] eklatanten Wissenslücken und Verzerrungen einer von Männern dominierten Wissenschaftsgeschichte [...]“ (Hirschauer 2003: 462) zu korrigieren. Doch sowohl sie als auch die Bewegungen mussten sich lange den Vorwurf gefallen lassen, sie seien exklusiv, da die Probleme, die sie ansprachen, einzig und allein jene von Weißen³, heterosexuellen Mittelklassefrauen waren (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 189). Für arme Frauen war kein Platz, ebenso wenig für nicht weiße, nicht heterosexuelle oder nicht cis Frauen. Politische und wissenschaftliche Vertretung der an dieser Stelle so oft zitierten »schwarzen lesbischen Frau«, war in etwa genauso undenkbar wie eine feministische Männerforschung. Der Frauenforschung, die zum Ziel hatte, die „weibliche Erfahrung“ (Hirschauer 2003: 462) wissenschaftlich zu objektivieren, ging das Forschungsobjekt abhanden, weil sich so viele in dem „[...] monistischen Konzept [...] und in den Problemdefinitionen des *white-middle-*

¹ Nicht umsonst folgt in Beauvoirs Buch auf die Einleitung der erste Teil, der »Destin« (Schicksal) heißt (vgl. Beauvoir 1976a: 33).

² Obgleich ich den Frauenbewegungen, die bis heute noch um das Recht auf Schwangerschaftsabbrüche kämpfen, keineswegs ihre Rechtmäßigkeit absprechen möchte, drängt sich hier die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Satzes „Mein Körper gehört mir“ zwangsläufig auf. Die Diskussion, inwieweit ein Mensch behaupten kann, Besitzer seines Körpers zu sein, muss hier ausgeklammert werden. Elbe weist jedoch – so viel sei gesagt – m.E. nach berechtigt in Anschluss an Marx und Engels darauf hin, Privateigentum könne nur dasjenige genannt werden, was auch veräußerbar ist. Es ist „[...] also nur dann sinnvoll im ökonomischen und juristischen Sinne von Selbsteigentum (»mein« Körper, »meine« Fähigkeiten, »mein« Wille etc.) zu sprechen, wenn dieses Selbst nicht als psychophysische Einheit gedacht wird“ (Elbe o.J.: 100). Auf die psychophysische Einheit und das Körperhaben werden wir mit Plessner noch eingehen. Was das Verständnis von *Körperhaben* im Sinne der philosophischen Anthropologie für die Abtreibungsdebatte bedeutet, kann nur im Ausblick diskutiert werden. Obgleich diese Arbeit, wie wir sehen werden, gar nicht unpolitisch sein kann, wenn gilt, dass alles politisch ist, ist es nicht ihr Ziel Handlungsweisungen auszuschreiben.

³ Weiß schreibe ich hier absichtlich groß, da diese Schreibweise die gesellschaftliche Bevorteilung weißer Personen impliziert. Diese Schreibweise legt nahe, dass weiß-sein nicht nur einen verringerten Lichtschutzfaktor der Haut, sondern auch gesellschaftlichen Vorteil – wie die Abwesenheit von Rassismus – und Einfluss – wie das vollumfängliche Wahlrecht in den USA auch vor 1964 (vgl. hierzu National Park Service U.S. Department of the Interior 2016) – bedeutet.

class feminism [Herv. i. O.] nicht wiederfinden“ (ebd.: 462). Was ist »die weibliche Erfahrung«, wenn schlicht und ergreifend unterschiedliche »weibliche Erfahrungen« existieren?

Die Antwort der feministischen Bewegungen und der Frauenforschung hierauf lautete, „[...] verstärkt (soziale) *Differenzen unter Frauen* [Herv. i. O.] zu berücksichtigen“ (Gildemeister/Hericks 2012: 189). Die zunehmende Pluralisierung der politischen Gruppe »Frau«, führte jedoch dazu, dass „[i]n der Frauenforschung [...] angesichts der irritierenden Vielfalt, in der sich Geschlechtertrennungen historisch und kulturell manifestieren, das Kontingenzbewusstsein [wuchs]“ (ebd.). Wer oder was sind »Frauen«?

Durch das Hinzukommen von Männern in die Frauenforschung und die damit einhergehende Entwicklung zu einer Frauen-und-Männer Forschung, wurde das Forschungsfeld ein weiteres Mal erweitert (vgl. Hirschauer 2003: 462). Nun bot sich »beiden« Geschlechtern die Möglichkeit, geschlechtsspezifische Benachteiligungen außerhalb des vorherrschenden Wissenschaftsdiskurses zu beforschen. Geschlecht wurde zu einer analytischen Kategorie (ebd.: 463). Hirschauer zeichnet die Verquickung von politischer und wissenschaftlicher Beforschung nach und kommt zu dem Schluss, dass diese Form der Frauen-und-Männer Forschung ihre Besonderheit durch „[...] ihre politische Rahmung als »(post)feministische« Forschung“ (ebd.) erhält. Ferner führt er aus, dass diese Problematik dadurch verstärkt wird, dass zu den politisch umkämpften Ergebnissen der Forschung noch hinzukommt, dass „[...] Geschlechterbeziehungen ein Forschungsfeld sind, das von einem erfahrungsgesättigten und äußerts meinungsstarken Alltagswissen besetzt ist“ (ebd.: 464). Eine Arbeit, die sich mit Themen beschäftigt, die dieses Forschungsfeld streifen, muss sich der starken Gefahr der Ideologie klar sein.

Bis hier hin bewegt sich diese Arbeit also auf einem Feld, das politische Verbindungen und wissenschaftliche Bestrebungen urchig miteinander verwebt und dem darüber hinaus sein ursprüngliches Forschungsobjekt abhandengekommen ist. Wenn »Frauen« keine einfach auszumachende Kategorie sind, dann sind es »Männer« ebenso wenig. Eine Geschlechterforschung im Sinne einer Frauen-und-Männerforschung, die Geschlecht als Analysekategorie nutzt, um Geschlechterbeziehungen zu untersuchen, muss sich also fragen, was dieses »Geschlecht« konkret ist.

Hierauf kann man nun in verschiedener Art und Weise antworten. Um mit einer unkomplizierten Unterscheidung zu beginnen, folge ich der Wissenschaftsunterscheidung des 19. Jahrhunderts, die bis heute zu gelten scheint und Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft

voneinander unterscheidet und trennt. Entlang dieser Trennlinie gibt es ein *biologisches* und ein *kulturelles* Geschlecht. Das biologische Geschlecht, das im Folgenden auch mit *Sex* oder *sex* bezeichnet werden wird, ist dabei all jenes, was die menschliche Geschlechtlichkeit biologisch konstituiert und gilt als statisch, notwendig und unwandelbar (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 189-190). Das kulturelle Geschlecht, das auch *Gender* oder *gender* genannt werden wird, bezeichnet die „[...] soziale[...] und kulturelle[...] Prägung von Verhaltenserwartungen, Eigenschaftszuschreibungen, Tätigkeiten und darauf bezogene[...] soziale[...] Positionierungen“ (ebd.: 189) und ist anders als das biologische Geschlecht „historisch, spezifisch und daher wandelbar“ (ebd.: 190).

Diese analytische Aufteilung des Geschlechtes machte es zum Zeitpunkt der aufkommenden Frauen-und-Männer-Forschung möglich, zu analysieren, wie sich die sozialdeterministische Macht der Biologie (frei nach dem Motto: „Frauen an den Herd, Männer an die Waffen!“) konstituierte. Diese Analyse wiederum macht es möglich, verschiedene »Schicksale« zu vergleichen und die gesellschaftliche Willkür und Zufälligkeit des vermeintlichen »Schicksals« aufzudecken (vgl. Villa 2011: 76). Die häufig geäußerte Kritik an dieser Unterscheidung besteht darin, dass bei einer Unterscheidung, in biologisches und kulturelles Geschlecht immer noch davon ausgegangen wird, es gäbe ein eindeutig zuzuordnendes biologisches Geschlecht (vgl. ebd.: 77). Menschen, auf die das nicht zutrifft, sogenannte *Intersexuelle*⁴, die in Deutschland seit dem 31.12.2018 als Geschlecht anerkannt werden (vgl. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2018), sind jedoch ein biologisch einfach zu beobachtender Beweis, dass das nicht der Fall ist. Wie es sein kann, dass eine vermeintlich präzise und eindeutige Naturwissenschaft wie die Biologie, es nicht vermag, die Kategorien, mit denen sie selbst arbeitet, scharf zu umreißen, soll im folgenden Unterkapitel dargestellt werden.

⁴ Der Begriff *intersexuell* wird von Interessenverbänden kritisch gesehen, da er einen inhaltlichen Zusammenhang von Geschlecht und Sexualität nahelegt. Das gleiche Problem wird auch bei der Bezeichnung von Trans*menschen aufkommen (hierzu mehr in Fußnote 9). Hinsichtlich der Intergeschlechtlichkeit beziehe ich mich hier auf die in der Pressemitteilung benutzte Bezeichnung, werde aber im Folgenden von intergeschlechtlichen Personen sprechen.

2.2 Das Problem mit der Natur – Wie der Biologie ihre Eindeutigkeit abhandlung

Wenn wir alle – Sie, meine verehrte Leser:innenschaft und ich – im Alltag bei Biologie von einer Wissenschaft der organischen Substanzen ausgehen, dann muss ich hier der Wissenschaft halber zuerst einmal festhalten, dass das biologische Geschlecht ein Geschlecht von organischer Substanz ist: also ein körperliches Geschlecht. Den Körper hat der Mensch von Natur aus, also ist das biologische Geschlecht das natürliche Geschlecht.

Diese Erkenntnis wirkt auf den ersten Blick so redundant, dass sie kaum als Erkenntnis bezeichnet werden kann. Allerdings ist dieser Schluss keineswegs stichhaltig. Wenn wir von biologischem – »natürlichem« – Geschlecht sprechen, sprechen wir zumeist von einem Geschlecht, das während – oder in Form von Ultraschall bereits vor – der Geburt mit einem Blick auf das Genital des Neugeborenen bestimmt wird: Hat das Kind Penis und Hoden, ist es ein Junge, hat es eine Vulva⁵, ist es ein Mädchen. Bei zwei Neugeborenen gleicher Haut-, Haar und Augenfarbe fällt es Außenstehenden zumeist schwer, andere Unterschiede als die voneinander verschiedenen Geschlechtsorgane auszumachen. Die polare Einteilung von Neugeborenen klappt allerdings nur bis zu dem Augenblick, in dem das Neugeborene kein klar zuordbares Genital aufweist.

In einem solchen Fall bleiben noch drei weitere Methoden, zur Geschlechtsbestimmung. Grundsätzlich werden nämlich vier verschiedene biologische Geschlechter unterschieden: das morphologische Geschlecht, das chromosomale Geschlecht, das hormonelle Geschlecht und das Keimdrüsengeschlecht. Diese Geschlechter hängen zwar kausal miteinander zusammen und bedingen sich gegenseitig, jedoch ist ihr Verhältnis zueinander durchaus nicht deterministisch (vgl. Villa 2011: 180). Dies hat zur Folge, dass sie zwar in einigen Fällen ein »einheitliches« Geschlecht bilden können, jedoch auch in anderen Fällen in einem »widersprüchlichen« Verhältnis zueinanderstehen können, in dem beispielsweise zwei biologische Geschlechter »das eine« und zwei biologische Geschlechter »das andere« Geschlecht angeben. Es zeigt sich also, dass das biologische Geschlecht – rein biologisch – überhaupt nicht so binär ist, wie unsere Mädchen-oder-Junge Einteilung es verlangt. Wenn aber das biologische Geschlecht in Form von morphologischem, hormonellem, chromosomalem und Keim-

⁵ Von Vagina kann kaum die Rede sein, da sich Neugeborene mit binär erscheinenden Genitalien vorerst keiner genitalen Untersuchung unterziehen muss.

drüsengeschlecht, das natürliche Geschlecht ist, muss daraus folgen, dass unsere Geschlechtseinteilung nicht natürlich ist, schließlich widerspricht sie dem an der biologischen Substanz festgemachten biologischen Geschlecht. Wir müssen also anerkennen, dass das biologische Geschlecht strenggenommen ein Spektrum ist und nicht aus klar voneinander abgrenzbaren – oder gar polaren – Kategorien besteht. Da die wenigsten Menschen in ihrem Privatleben Zugriff auf die technischen Möglichkeiten haben, derer es bedarf, um die vier biologischen Geschlechter festzustellen, wird dem biologischen Geschlecht noch eine hermeneutische Komponente zu teil, da es immer eines interpretierenden und kontextualisierenden Individuums verlangt, das die Daten hinsichtlich der Geschlechtlichkeit auswertet. Auch hier wird die Relativität der Kategorien sichtbar.

Blicken wir auf andere Kulturkreise, wird sie abermals in anderem Kleid sichtbar. Außerhalb des westlich-europäischen Kulturkreises finden sich solche, die – wenn sie Geschlecht überhaupt anhand von »biologischen« Merkmalen zusprechen – andere Geschlechter anerkennen (vgl. Wetterer 2010: 127). Hinzu kommt, dass nicht überall auf der Welt die Geschlechtskategorien so beständig sind wie in der westlichen Welt. So können die Frauen mancherorts beispielsweise nach ihrer Menopause zu Männern erklärt werden (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 194) und in der dominikanischen Republik gibt es »Mädchen«, die auf Grund eines Enzymdefizites mit eintretender Geschlechtsreife zu »Jungen« werden (vgl. Académie de Paris 2020). Ferner konnte bereits in den 1980er Jahren von Fausto-Sterling anschaulich gemacht werden, dass sowohl »Männer« als auch »Frauen« »männliche« *und* »weibliche« Hormone ausschütten, dass die Menge der ausgeschütteten Hormone von der sozialen Situation abhängt, in der sich das Individuum befindet und dass diese Hormone wiederum Einfluss auf das Verhalten in der jeweiligen Situation nehmen (vgl. Fausto-Sterling 1992), dass sich das Hormongeschlecht also im Laufe eines Lebens verändern kann. Oben hatte ich noch geschrieben, dass das biologische Geschlecht als gemeinhin unveränderlich eingestuft wird. Ziehen wir jedoch all die soeben eingebrachten Einwände in Betracht, müssen wir uns fragen, warum das biologische Geschlecht in unserer Gesellschaft für so unveränderlich gehalten wird, immerhin konnten wir sehen, dass das biologische Geschlecht durchaus nicht so fest „[...] an ein biologisches Substrat gebunden [...]“ ist und „[...] »die« menschliche Physis »an sich« [...]“ (Gildemeister/Hericks 2012: 194) eine kulturell konstruierte Mähr.

Ich möchte also festhalten, dass biologisches Geschlecht anhand vier verschiedener Parameter festgestellt wird, diese jedoch nur Tendenzen ausweisen, die keineswegs eindeutig oder

konstant sein müssen. Die Tendenzen müssen außerdem von einer dazu ausgebildeten Person ausgelegt werden, und unterliegen den kontingenten Konstrukten unseres Kulturkreises. Mithin muss ich den Absolutheitsanspruch eines biologischen Geschlechtes für diese Arbeit fallen lassen und die soziale Konstruktion genauerer Betrachtung unterziehen.

2.3 Das Problem mit der Kultur – Wie der Kultur plötzlich alles zukam

Geschlechterunterscheidungen existieren in allen Kulturkreisen. Gleichwohl sind sie keineswegs überall so stabil wie bei uns und sie geschehen auch nicht zwingend anhand der gleichen Parameter. Mit meinen Betrachtungen in unserem westlich mitteleuropäischen Kulturkreis bleibend muss ich feststellen, dass mit der vermeintlich biologischen Geschlechterunterscheidung auch Erwartungen an das jeweilige Geschlecht geknüpft werden (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 186f). Diese kulminieren in Sätzen wie „Das tun Mädchen nicht!“ oder „Jungs sind eben so“.

Margaret Mead stufte das Verhältnis zwischen Geschlecht und Verhaltensweise als ähnlich zwingend ein wie das Verhältnis zwischen Geschlecht und Kleidung oder Geschlecht und Frisur. Das Verhältnis ist da, ist jedoch keineswegs »natürlichen« Ursprungs, sondern eine Folge sozialer Konditionierungen (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 190). Die Soziologin Carol Hagemann-White arbeitete in ihrem Aufsatz *Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren* heraus, dass »typisch männliches« bzw. »typisch weibliches« Verhalten nur eine Folge unterschiedlicher Erziehungstypen ist, denen Kinder ab ihrer Geburt ausgesetzt sind (vgl. Hagemann-White 1988)⁶. Dieser Artikel baut auf dem bereits oben angesprochenen Titel Beauvoirs *Le deuxième sexe* auf, stellt aber den Werdensprozess des Geschlecht-Seins wesentlich stärker heraus als Beauvoir.

Die Frage, wie es historisch zu dieser Zweiteilung kam, die wir nun durch Erziehung, Sprache und allgemein unser gesellschaftliches Leben aufrechterhalten, wurde von verschiedener Seite aus gestellt. In der folgenden Darstellung möchte ich mich weniger der Entstehung als der täglichen Reproduktion der Geschlechter widmen. Da das Feld weit ist, möchte ich im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit und den Analyseansatz mit Helmuth Plessner insbesondere den interaktionstheoretischen, den diskurstheoretischen sowie den leibphänomenologischen Zugang beleuchten. In dieser Auswahl folge ich Theoretiker:innen wie Paula-Irene Villa (2011) und Regine Gildemeister/Katja Hericks (2012), die in ihren einführenden

⁶ Für ein anschauliches Beispiel auch Quarks 2018.

Werken ebenfalls diesen drei Ansätzen (Gildemeister/Hericks haben der Leibphänomenologie keine Beachtung geschenkt) ihr Hauptaugenmerk widmen.

Gemeinsam ist den drei Ansätzen trotz starker Unterschiede, dass sie alle Teilbereiche des *sozialkonstruktionstheoretischen* Ansatzes, der synonym auch als *Sozialkonstruktivismus* bezeichnet werden kann und wird, sind.

Der Sozialkonstruktivismus analysiert, „[...] wie die menschliche Wahrnehmung strukturiert ist, die dann dazu führt, dass wir etwas als Natur bzw. als ontologisch gegebene Tatsache wahrnehmen“ (Villa 2011: 27). Hierfür ist es nötig, Geschlecht nicht nur aus einer Richtung zu betrachten, sondern das biologische und das soziale Geschlecht in ihrer Verwobenheit mit anderen Kategorien und Lebensbereichen zu untersuchen. „Damit“, konstatieren Gildemeister/Hericks, „wird in einem grundsätzlichen Sinne die *Trennung von Natur und Kultur* [Herv. i. O.] dahingehend problematisiert, dass es unmöglich sei, das eine ohne das andere zu betrachten, da sie einander *wechselseitig* [Herv. i. O.] konstituieren“ (Gildemeister/Hericks 2012: 196f). Ob es also »Natur« als unabhängige Größe überhaupt gibt, ist an dieser Stelle strittig. Häufig wurde den Sozialkonstruktivist:innen Naturvergessenheit vorgeworfen. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen sozialkonstruktivistische Meinungen, die sogar atmen, altern und sterben (Butler) zu sozialen Produkten erklären (vgl. Villa 2011: 167). Gildemeister/Hericks betonen, dass es aufgrund der starken Verwobenheit »beider« Sphären unmöglich ist, z.B. den Körper aus *rein* biologischer Sicht zu betrachten (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 197). Diese Position ernst zu nehmen, führt entweder dazu, dass es weder analytisch noch praktisch einen Unterschied zwischen den beiden Sphären Natur und Kultur geben kann, damit beide Kategorien in sich zusammenfallen und so auch Sozialforschung als eigene Disziplin *unnötig* und *unmöglich* wird. Oder aber es führt dazu, dass das Soziale dem Biologischen gegenüber ein Primat hat, das die Biologie formt. Diese Position wiederum ernst zu nehmen, würde bedeuten, dass die Sozialforschung die Deuterin unserer aktuellen Lebenswelt ist, und die Biologie zur Teilwissenschaft der Sozialforschung wird. Aufgabe der Biologie wäre es dann, sich damit zu beschäftigen, die biologischen Ausformungen unserer Lebenswelt zu untersuchen. Ihre Ergebnisse wären dann wiederum Gegenstand der Haupt-Sozialforschung, die ihren *eigenen* Wissenschaftszweig Biologie als Beleg für ihre *eigene* Theorie nimmt. Dieses Verständnis des Sozialkonstruktivismus ist, so können wir sehen, mit einigen Problemen behaftet.

Villa positioniert sich klarer, wenn sie sagt: „Andererseits, und das wird m.E. oft übersehen, gehen sozialkonstruktivistische Perspektiven durchaus davon aus, dass es so etwas wie »Natur« gibt“ (Villa 2011: 28). Für sie besteht die sozialkonstruktivistische Position maßgeblich darin, „[...] das »Gemachte« am »Gegebenen« aufzuzeigen und zu untersuchen“ (ebd.: 28). Diese Aussage lässt vermuten, dass sie eher eine Position einnimmt, die dem Sozialen die formende Macht am Biologischen zuspricht. Andererseits spricht sie an späterer Stelle ihres Buches, das sie dem Geschlechtskörper widmet, auch von „unhinterfragbare[r] Natürlichkeit“ (Villa 2011: 274) in Praktiken wie gehen und atmen, was wiederum die Frage aufwirft, warum gerade diese Praktiken von unhinterfragbarer Natürlichkeit sein sollen, insbesondere dann, wenn Judith Butler zumindest das Atmen sehr wohl hinterfragt hat. Es wird offensichtlich, dass auch Villas Auffassung des Sozialkonstruktivismus⁴, in dessen Gewässern ihr Buch sich bewegt, nicht ganz eindeutig ist.

Ich kann also festhalten, dass aus Blickwinkel des sozialkonstruktivistischen Ansatzes durchaus fragwürdig bleibt, ob und wenn ja wo die Grenzen zwischen »Natur« und »Kultur« verlaufen und was wie von wem beeinflusst wird. Wichtig bleibt allerdings festzuhalten, dass diese Position die Möglichkeit der Trennung, bzw. die Möglichkeit der Betrachtung des »Natürlichen« unabhängig von dem »Sozialen« ablehnt, weil das eine (Natur) maßgeblich von dem anderen (Kultur) überzogen und bis in sein Innerstes von ihm durchdrungen ist. Für die Geschlechterforschung bedeutet dies dreierlei: 1) Geschlecht ist keine Substanz, die „[...] in einer direkten (kausalen) Beziehung zur sozialen Verortung dieser Person steht“ (Gildemeister/Hericks 2012: 197); 2) Geschlecht ist keine physiologische Eigenschaft, die „[...] eindeutig benennbare Fähigkeiten, Eigenschaften und Motivationen [...]“ (ebd.) hervorbringt; und 3) Geschlecht ist nicht „[...] »in der Natur« begründet [...]“ (ebd.) und es ermöglicht nicht, dass „[...] empirisch zu konstatierende Unterschiede zwischen Personen dadurch erklärt werden können“ (ebd.).

Vielmehr, so fasst Villa es zusammen, ist „[...] Geschlechterdifferenz [...] eine [...] *verobjektivierte* [Herv. i. O.] Struktur“ (Villa 2011: 28), über deren *Wie* der Objektivierung aber Uneinigkeit herrscht (Wetterer 2010: 129). Im Folgenden werde ich nun drei verschiedene Spielarten der sozialkonstruktivistischen Denkschule, sozusagen drei verschiedene »Wies«, vorstellen, die m. E. nicht exklusiv, sondern einander ergänzend gedacht werden können. Diese drei Spielarten erlauben es mir, den Grundstein zu legen, von dem aus ich, meine Betrachtungen beginnen kann.

2.3.1 Interaktionstheoretischer Ansatz

Der interaktionstheoretische Ansatz erklärt Geschlechtskonstruktion, wie der Name es vermuten lässt, anhand der Interaktion mindestens zweier Individuen. Dabei stehen weniger die Individuen an sich als ihr Bezug zueinander im Zentrum. Gildemeister definiert Interaktion folgendermaßen:

„Interaktion entsteht zwangsläufig immer dann, wenn Personen physisch⁷ präsent sind und sich wechselseitig wahrnehmen und aufeinander reagieren (können). ‚Interaktion‘ ist aber nicht einfach ein Medium, in dem mehr oder weniger vorsozial gedachte Personen (als ‚Frauen‘ oder als ‚Männer‘) mit oder auch gegeneinander handeln, sondern Interaktion stellt einen formenden Prozess eigener Art dar, weil er Zwänge impliziert, in welche die Akteure involviert sind und denen sie nicht ausweichen können.“ (Gildemeister 2019: 138)

Die Interaktionstheorie geht davon aus, dass einer dieser »Zwänge«, von denen Gildemeister spricht, jener ist, den:die Interaktionsteilnehmer:in „[...] kategorial und individuell [...]“ (Gildemeister 2019: 138) einzuordnen, wobei eine der entscheidenden Kategorien, in die der Mensch einordnet, die Geschlechtskategorie ist. Für die Interaktionstheorie ist nun interessant, wie diese Geschlechterkategorisierung abläuft, also auf welcher Basis das eine Individuum zugeordnet wird und was das zugeordnete Individuum dazu beiträgt⁸.

⁷ Die Notwendigkeit der physischen Präsenz, muss vor dem Hintergrund der aktuellen sanitären Situation und den sich daraus entwickelnden neuen Methoden der Interaktion diskutiert werden. Ich möchte hierauf an späterer Stelle zurückkommen.

⁸ Eine von Stefan Hirschauer geäußerte Kritik lautet, dass die Geschlechterstudien die Kategorie an sich nicht infrage stellen. Sie ist durch politische Bewegungen auf die Bühne der Forschung geraten und gilt seither als gesetzt (vgl. Hirschauer 2003 insb.: 463-466). Erklärend muss dazu gesagt werden, dass nichts darauf hinweist, dass Hirschauer die Existenz der Kategorie Geschlecht anzweifelt. Jedoch kritisiert er die Ideologisierung des Ausgangspunktes (vgl. hierzu SWR2) und wirft den Geschlechterstudien vor, ihr Forschungsfeld damit im Voraus unfruchtbar zu begrenzen (vgl. hierzu Hirschauer 2003: 477). In seinem Vortrag von 2019 an der Ruhruniversität Bochum stellt er die Ergebnisse einer Forschungsgruppe vor, die die sogenannte *Humandifferenzierung* untersucht. Hierbei handelt es sich um eine interdisziplinäre Forschungsgruppe, die den Gedanken der Intersektionalität zulässt, jedoch nicht zu dem Schluss kommt, dass verschiedene Gruppenzugehörigkeiten stabil in sozialen Interaktionen gleichwertig zum Tragen kommen. Die Forschungsgruppe setzt vielmehr bei Hirschauers Kritik an und wirft die Frage auf, in welchen Situationen welche Kategorisierungen vorgenommen werden und Einfluss nehmen (vgl. Hirschauer 2019).

Den Grundstein dieser Form der Geschlechterbeforschung legte Harold Garfinkels Studie der Transsexuellen⁹ Agnes (Garfinkel 1967), die er bei ihrer Geschlechtsangleichung begleitete. Garfinkel beobachtet, wie Agnes, ehe sie die »biologische Frau-Werdung« vollzieht, ihr gesamtes Verhalten an das Frausein anpassen muss. Hierbei muss sie streng – strenger noch als »biologische Frauen« - Acht geben, sich so zu verhalten, wie es von »Frauen« verlangt wird (vgl. Garfinkel: 116ff). Ob die Performance gelingt, hängt dabei zwar auch von körperlichen Merkmalen ab, jedoch nicht allein. Vielmehr geht es darum, dass ein »stimmiges Gesamtbild« entsteht, wobei das Bild irritierende körperliche Merkmale, leichter dem Bild untergeordnet werden können als ein geschlechtsunspezifisches Verhalten (vgl. hierzu Gildemeister/Hericks 2012: 203).

Suzanne Kessler und Wendy McKenna machten sich diese Forschungen 1978 zunutze und legten mit *Gender. An Ethnomethodological Approach* eine Studie vor, die als Wegbereiterin für den Sozialkonstruktivismus betrachtet werden kann (vgl. Wetterer 2010: 128) und in der sie sich fragen, wie Kinder sich den Normen unterwerfen, die sie zu »Mädchen« und »Jungen« machen. Weiterhin überzeugen die Normen die Mädchen und Jungen und Männer und Frauen der Gesellschaft davon, dass es nur zwei Geschlechter gibt (Dichotomizitätsannahme), diese körperlich bestimmbar ist (Annahme der Naturhaftigkeit) und davon, dass ein Mensch daraus folgend sein Leben lang nur ein unveränderliches Geschlecht hat (Konstanzannahme) (Kessler/McKenna 1978: 113). Sollte das Geschlecht sich ändern, lassen die Normen die Menschen glauben, es sei entweder „[...] krankhaft oder (Theater)Spiel [...]“ (Gildemeister/Hericks 2012: 199).

Diese Ausführungen sind an dieser Stelle deshalb von Relevanz, weil sie Einblick darin gewähren, wie Geschlecht in Interaktion gedacht wird. Kessler/McKennas Ergebnisse bestätigen, was Garfinkel bereits festgestellt hatte, als er herausfand, „[...] dass eine identifizierbare Geschlechtszugehörigkeit (,sexual status‘) für alle alltäglichen Abläufe (,daily affairs‘)

⁹ In Fußnote 4 hatte ich bereits die Bezeichnungsproblematik als Verquickung von Sexualität und Geschlecht anhand intergeschlechtlicher Personen aufgezeigt. Auch bei Personen, die trans* sind, eröffnet sich dieses Feld. Der Term Trans*menschen umfasst neben Transsexuellen auch Transgender, Transidente, nichtbinäre Personen und Transvetit:innen (vgl. Trans Recht e.V. 2017). Sicherlich hat diese begriffliche Verwendung auch damit zu tun, dass die Diskussion um Geschlecht und Geschlechtsidentitäten abseits der binären Geschlechterkategorien erst in den letzten Jahren stark an Popularität gewann und die Bezeichnungen feinmaschiger wurden, sodass heute Unterschiede herausgearbeitet werden können, die damals noch nicht existierten. Ich halte hier auf Grund von wissenschaftlicher Genauigkeit an der von Garfinkel benutzten Bezeichnung fest. So möchte ich verhindern, Assoziationen auszulösen, die diese Forschung nicht anspricht und Kategorien zu eröffnen, mit denen die Studie Garfinkels nicht arbeitet. Ich möchte aber betonen, dass ich mich selbst von der Bezeichnung Transsexuelle:r distanzieren.

„**omnirelevant**“ [Herv. i. O.] ist“ (ebd.), wodurch „[s]ie [...] damit *latent* [Herv. i. O.] in faktisch allen alltäglichen Abläufen gegenwärtig“ (ebd.) ist¹⁰.

Aus diesen beiden wegweisenden Studien können wir also entnehmen, dass Geschlecht als Kategorie in unserem Kulturkreis *omnirelevant* und *latent* immer vorhanden ist, dass es als konstant, körperlich bestimmbar und dichotom begriffen wird, dass aber, und das zeigt uns die Transfrau Agnes, in der Interaktion vor allem die *Darstellungsleistung* von Geschlecht relevant ist. Gildemeister/Hericks betonen, dass das Wort »Darstellungsleistung« veranschaulicht, dass „[...] Handeln in Interaktionen immer auch eine ‚Schauseite‘ hat:“ (ebd.: 200)

Hier liegt der entscheidende Punkt der Interaktionstheorien: Da mindestens zwei Individuen involviert sind, gibt es analytisch ein agierendes und ein wahrnehmendes Subjekt. Selbstverständlich ist eine Interaktion immer reziprok, wodurch immer beide gleichzeitig beides sind. Um aber den Rapport nachvollziehen zu können, wollen wir der Einfachheit annehmen, Interaktion sei einseitig.

Individuum A stellt also ein Geschlecht dar und Individuum B weist A auf Basis seiner Darstellungsleistung sogenannte *kulturelle Genitalien* (Kessler/McKenna 1978: 153) zu. Diese Zuordnung geschieht unter Rückgriff auf Normen und Codes, die in einer Gesellschaft vorherrschen. Wie bereits oben angesprochen fließen auch körperliche Merkmale mit ein, jedoch wird ihr Einfluss durch die Darstellungsleistung überdeckt. Dadurch wird die Zuordnung nicht nur ein einfacher Vorgang des Ansehens, sondern eine komplexe Interaktionsleistung (Gildemeister/Hericks 2012: 201).

Candance West und Don H. Zimmermann haben sich diese ersten Forschungen zu Interaktionstheorien zunutze gemacht und in ihrem gleichnamigen Artikel das sogenannte *Doing Gender* (1987) beschrieben. Auch hier wird Geschlecht als sozial hervorgebracht und reproduziert verstanden. Sie definieren Gender als „[...] routine, methodical, and recurring accomplishment“ (West/Zimmerman 1987: 126). Damit ist das soziale Geschlecht keine Eigenschaft mehr, die jemandem im Laufe seiner:ihrer Entwicklung übergestülpt wird, sondern eine zu vollziehende Handlung. Diesen Handlungsvollzug zu betonen, ist das Ziel des »doing« in »Doing Gender«. Das in 1.1 geschilderte sex-gender-Modell wird damit, wie

¹⁰ Die Fußnote 8 aufgreifend, soll hier der Vollständigkeit halber genannt werden, dass Hirschauer einwenden würde, dass die latente Präsenz von Geschlecht von anderen Kategorien, abhängig von der Situation überlagert werden kann (vgl. Hirschauer 2019).

Gildemeister es beschreibt „umgedreht“ (Gildemeister 2019: 137). Indem Geschlecht und die Zuordnung einer Person zu einem Geschlecht nicht mehr als von einer natürlichen Substanz ausgehend gedacht werden, sondern Geschlecht als „Ergebnis komplexer sozialer Prozesse“ (ebd.: 137) verstanden wird, wird dem Biologismus der Rang abgelaufen. Der Beweis geschieht, indem West/Zimmerman die Geschlechtskategorien sex (biologisches Geschlecht) und Gender (soziales Geschlecht) um eine weitere Kategorie erweitern: „sex category“ (West/Zimmerman 1987: 127) („soziale Zuordnung“) (Gildemeister 2019: 138). Auch für sie ist sex eine biologische Kategorie, die aber nicht objektiv wahr ist, sondern deren Kriterien auf sozialen Konventionen beruhen (West/Zimmerman 1987: 127). Die sex category ist vereinfacht ausgedrückt alltäglich appliziertes sex. Ein Individuum macht sich einer der »beiden« Geschlechtskategorien – männlich oder weiblich – zugehörig und entspricht in seiner Darstellung den jeweiligen gesellschaftlichen Erwartungen. Die sex category muss jedoch nicht dem sex entsprechen. Dies ist zum Beispiel im Falle einer trans* Person kurz vor einer geschlechtsangleichenden Operation der Fall. Die Person ist dann klar einem Geschlecht zuordbar, allerdings entsprechen die primären Geschlechtsorgane und auch die Chromosomen nicht der zugeordneten sex category. Gender ist dann das Normen entsprechende, situationsadäquate Verhalten, durch das die sex category bestätigt und stabilisiert wird (vgl. West/Zimmerman 1987: 127.). Wie Gildemeister herausstellt, ermöglicht die neue Aufteilung es, die drei Kategorien analytisch unabhängig voneinander zu betrachten, wodurch das sex-gender Modell von seinem Biologismusvorwurf (vgl. 2.1; 2.2) befreit werden kann. Gleichzeitig stehen die drei Kategorien in einem reziproken Verhältnis zueinander, das es ermöglicht „[...] Natur *als kulturell gedeutete* [Herv. i. O.] in die soziale Konstruktion von Geschlecht hineinzuholen [sic!]“ (Gildemeister 2019: 138). Des Weiteren betont diese Dreiteilung stärker den interpersonalen Charakter. Nicht nur das soziale Geschlecht ist von der Interaktion mit anderen Menschen abhängig, die konstante Zuordnung zu einer der »beiden« Seiten muss stetig gemeistert werden. Dadurch wird Geschlecht nicht nur etwas, das *vor allem* in Interaktion stattfindet, sondern *ausschließlich*. Wenn die soziale Zuordnung (sex category) ebenso wie das soziale Geschlecht (gender) je validiert werden muss, kann ich nur im aktuellen sozialen Bezug tatsächlich ein Geschlecht haben. Doing Gender bedeutet also nicht, wie es oft verkürzt dargestellt wird, dass wir unser Geschlecht darstellen und dadurch klar zuordbar werden, dass wir sozusagen unsere »natürliche« Erscheinung durch unser Agieren stabilisieren, sondern, dass Geschlecht nur in dem wechselseitigen Kontakt mindestens zweier Individuen *existiert*, indem man sich überhaupt einer von zweien Geschlechtern zuweist und zuweisen lässt und diese dann *validiert*.

Doing Gender bedeutet also auch, dass ich morgens, wenn ich aus dem Bett steige und allein mein Frühstück esse, gar kein Geschlecht habe. Vermutlich glaube ich, ich hätte eins, weil ich mich mein Leben lang gewissen Normen entsprechend verhalten habe und ich verhalte mich vermutlich auch morgens an meinem Frühstückstisch so, dass ich als Frau »gelesen« würde, wenn doch jemand dazu käme. Allerdings kann ich ohne Gegenüber keinen Geschlechtsvollzug validieren, wodurch die Bedingungen für Doing Gender nicht erfüllt werden. Geschlecht ist, so gedacht, nicht nur keine Eigenschaft, die ein Mensch hat, sondern auch eine Kategorie, die auf sich selbst angewandt überhaupt keinen Sinn ergibt. Ich *habe* kein Geschlecht, ich *bin* auch kein Geschlecht, ich *mache mit jemand anders zusammen* ein Geschlecht und dieses Geschlecht ist zwar relativ stabil, so stabil sogar, dass ich glauben könnte, ich *hätte* oder *sei* dieses Geschlecht. Es könnte, wenn ich bereit wäre, die entsprechende Arbeit zu investieren, jedoch auch wechseln.

Gemäß einer für das alltägliche Leben ausreichenden zweiwertigen Logik, müssen wir annehmen, dass wenn *Doing Gender* möglich ist, rein analytisch auch *Un-Doing Gender* in sozialer Interaktion möglich sein muss. Den logischen Schluss wandten West/Zimmerman auch an, kamen jedoch zu einem anderen Ergebnis. Die Frage „[...] can we ever not do gender?“ (West/Zimmerman 1987: 137) verneinten sie: “Insofar as a society is partitioned by ‘essential’ differences between women and men and placement in a sex category is both relevant and enforced, Doing Gender is unavoidable” (ebd.).

2.3.2 Diskurstheoretischer Ansatz

Judith Butler war diesbezüglich anderer Meinung. Doch glaubt sie auch – anders als die ethnomethodologische Interaktionstheorie – nicht, soziales Geschlecht sei „[...] a set of free-floating attributes, for we have seen that the substantive effect of gender is performatively produced and compelled by the regulatory practices of gender coherence” (Butler 1993: 34). Damit wendet sie sich gegen die Instabilität, die von Doing Gender postuliert wird, und die ich an dem Frühstücks-Szenario versucht habe, zu veranschaulichen. Sie setzt dem entgegen, das soziale Geschlecht sei *performativ* hervorgebracht. Performativ ist etwas, das „[...] constituting the identity it is purported to be” (ebd.) Das bedeutet also, gender ist zwar etwas, das man tut, jedoch verabschiedet sich Butler von der vorbewusst anmutenden Idee der Zugehörigkeit eines Individuums zu einer sex category und einem sozialen Geschlecht, die es in der sozialen Interaktion vollzieht. In Anschluss an Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* beschreibt sie das soziale Geschlecht als dasjenige, das in der Tat vollzogen wird: „There is

no gender identity behind the expression of gender; that identity is performatively constituted by the very ‚expressions‘ that are said to be its results“ (Bebd.)¹¹. Das soziale Geschlecht wird in der Tat vollzogen, aber das Vollziehen an sich ist das, worin es besteht. Wenn wir also das soziale Geschlecht nicht vollziehen, gibt es kein Geschlecht. Damit hat sich das Bestehen oder Nicht-Bestehen von sozialem Geschlecht nun leicht verschoben. Im Falle des Doing Genders als Phänomen des interaktionstheoretischen Ansatzes kann Geschlecht streng genommen nicht existieren, wenn ein Individuum nicht in Interaktion mit einem anderen Individuum steht. Geschlecht kann nur in *Inter*-Aktion entstehen. In der Diskurstheorie kann Geschlecht nur und existiert nur in *Aktion*. Rein formal bedarf es keines Gegenübers. Dadurch wird Geschlecht deutlich stabiler als im Doing Gender.

Worin genau nun der diskurstheoretische Ansatz besteht, und inwiefern er sich von dem interaktionstheoretischen unterscheidet, wird erst sichtbar, wenn wir uns mit den Ursprüngen des butlerschen Denkens beschäftigen.

Butler geht von Foucaults Diskurstheorie aus. Hierbei handelt es sich um die Theorie einer produktiven Macht. Auf Grund des Rahmens dieser Arbeit, kann die umfangreiche und hoch komplexe Theorie Foucaults hier nicht erschöpfend dargestellt werden. Für uns relevant ist, dass Foucault Macht als eine omnipräsente Strategie ohne Subjekt (vgl. Foucault 1983: 95) versteht, die „[...] sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“ (ebd.: 94). Er kommt in seinen Analysen des Strafsystems Frankreichs im Wandel der Zeit zu dem Schluss, dass aus einer strafenden Macht eine solche geworden ist, die das Leben verwaltet (vgl. Foucault 1992: 165). Dies bedeutet, dass die Macht Diskurse formt¹², die eine Normalität formulieren, die im Auftrag des Lebens einzuhalten ist. In der Verwaltung des Lebens über Normalität (vgl. ebd.: 172; Siebenpfeiffer 2014) entsteht die sogenannte Biopolitik (Foucault 1992: 166; zum Überblick: Gehring 2014), also eine Macht, die Einfluss auf den biologischen Körper nimmt, ihn formt und ihn zu einem Produkt der Macht macht (Foucault 1992: 166). Zum zentralen Hebelpunkt für die Macht über das Leben am Körper wird die Reproduktion und in der Folge auch die Sexualität (vgl. ebd.: 173; 175). Heterosexualität wird zu der das Leben schützenden Norm, während andere Sexualitäten pathologisiert werden (vgl. ebd.: 183f).

¹¹ In der englischen Version lautet Nietzsches Ausspruch: „[...]there is no such substratum; there is no ‘being’ behind the deed, its effect and what becomes of it, ‘the doer’ is invented as an afterthought, – the doing is everything“ (Nietzsche 2007: 26)

¹² Zum Verhältnis von Wissen und Macht: Foucault 1983; im Überblick: Siebenpfeiffer 2014; Parr 2014; Kammler 2014.

Butler schließt an diese – hier unzureichend erläuterten – Erkenntnisse Foucaults an. Mit Foucaults Bildern der Lebensverwaltung und einer kritischen Haltung gegenüber einer übermächtigen Macht, wird Foucault von einigen als Vertreter einer späteren Kritischen Theorie verstanden (vgl. Brieler 2019). Butler, direkt beeinflusst von Foucault (vgl. Butler 1993: xxxi), wird in der Folge ihrerseits als Vertreterin einer modernen kritischen Theorie verstanden (vgl. Bublitz 2014a: 195). Butler greift u.a. Foucaults Diskurstheorie auf und bereitet sie sprachwissenschaftlich so auf, dass Dinge durch den Diskurs in Bezug zueinander gestellt werden. Der Diskurs schafft also eine Ordnung, die es uns überhaupt erst ermöglicht, uns (sprachlich) auf etwas zu beziehen (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 211). Indem sich Butler auf J.L. Austins Sprechakttheorie bezieht, findet die sogenannte Performativität Eingang in ihr Denken. Performative Sprechakte sind solche, in denen die Handlung durch das Aussprechen vollzogen wird: „Ich taufe dich auf den Namen...“, „Ich verzeihe dir“, aber auch „Es ist ein Mädchen“¹³. Diese Sprechakttheorie bezieht Butler nun auf materielle Effekte (vgl. Bublitz 2014a: 195), was bedeutet: Butler vertritt die These, sprechen forme unseren Körper (vgl. Butler 2011). Dies geschieht maßgeblich durch die sogenannte *Anrufung*. Hierbei handelt es sich abermals um ein foucaultsches Konzept (vgl. hierzu Bublitz 2014b), das ursprünglich auf Althusser zurückgeht (vgl. Althusser 2010: 88), und mit dem Subjektivierung erklärt wird: Der Mensch wird angerufen (fr. *interpeler*) und indem er auf diese Anrufung reagiert, nimmt sich das Subjekt als Subjekt wahr. Für Butler ist hierbei entscheidend, dass ein Mensch auf seinen gegebenen, immer vergeschlechtlichten Namen reagiert, wodurch vergeschlechtliche Identitäten entstehen (vgl. Gildemeister/Hericks 2012: 211). Das Individuum begreift sich als Individuum, dem sein Geschlecht zugehörig ist. Unter Rückgriff auf die Biopolitik, die das Verhalten eines Menschen qua Normalitätsvorgabe kontrolliert, wird dem vergeschlechtlichen Individuum ein Begehren vorgegeben, dem dann ein gender untergeordnet wird. Somit entstehen Geschlechtskategorien für Butler also sprachlich, indem eine „**Kohärenz** [Herv. i. O.] zwischen sex, gender und Begehren“ (ebd.: 213) hergestellt wird, was von Butler auch als *heteronormative Matrix* bezeichnet wird.

Biopolitik darf jedoch keineswegs als eine von außen aufoktroyierte Macht verstanden werden. Da Macht im foucaultschen Konzept, wie ich oben bereits sagte, subjektlos und omnipräsent ist, verhält es sich bei ihr nicht so, dass eine kleine elitäre Gruppe ein Verhalten vorgibt, sondern so dass alle Menschen gemeinsam Macht einsetzen, wenngleich sich Macht an gewissen Punkten bündeln kann. So können viele verschiedene Diskurse nebeneinander

¹³ Wodurch der Ausspruch „On ne nait pas femme, on le devient“ (Beauvoir 1976b: 13) eine neue Tiefe erhält.

bestehen, die sich gegeneinander durchsetzen oder eben nicht. Als subjektlose Strategie, wird Macht zu etwas, das zwischen den Menschen und scheinbar unabhängig von ihnen besteht. Omnipräsent wird und muss Macht stetig ausgeübt werden, um nicht von einer anderen Machtströmung überholt zu werden. Da die Macht aber kein Subjekt hat, wird sie erst in der Aktion wahr: sie ist performativ.

Es gibt für Butler also einen Unterschied zwischen der Aussage „gender is performed“ und „gender is performative“. Erstere wäre die in *Doing Gender* vertretene These. Hierbei, so Butler, wird jedoch der Eindruck vermittelt, es würde eine Rolle gespielt werden. Es wirkt, als gäbe es ein Ideal, das darzustellen ist. Die gender category wird *dargestellt*. Wenn das soziale Geschlecht aber als performativ statt als dargestellt begriffen wird, dann wird Geschlecht überhaupt erst in der Performance hergestellt. Es gibt kein Ideal, das präsentiert wird, es wird durch die Aktion überhaupt erst real. Doch während dieser Vorgang bei Foucault, der seinerseits Schüler Althussers war, durchaus so materialistisch zu verstehen ist, wie die Formulierung es nahelegt, liegt für Butler der Fokus auf Sprache. „Sie geht davon aus, dass sich das Geschlecht körperlich aufgrund von performativen Sprechakten materialisiert, nimmt aber an, dass Körper in ihrer Materialität nie vollständig auf Diskurse zurückführbar sind.“ (Bublitz 2014: 196)

2.3.3 Leibphänomenologischer Ansatz

Der diskurstheoretische Ansatz legt nahe, dass Geschlecht eine beliebige Konstruktion ist, die ihre Wahrheit darüber erhält, dass alle an sie glauben. Versucht man Geschlecht jedoch allein aus dem Blickwinkel dieser Konzeption heraus zu erklären, fällt es schwer zu erklären, wie es zu der empfundenen Sicherheit kommt, ein Mann oder eine Frau zu sein, oder wie es sein kann, dass es Menschen gibt, die *wissen*, dass sie »im falschen Körper« geboren wurden, und die »das andere« Geschlecht sind. Gesa Lindemann untersucht in ihrer 1993 erstmalig erschienenen Studie an Transsexuellen¹⁴ *Das paradoxe Geschlecht*, welche Aufschlüsse Transsexualität über die Geschlechterdifferenz liefern kann.

¹⁴ Auch hier benutze ich den Term Transsexuelle:r anstatt Trans*menschen weil sich Lindemanns Studie ausdrücklich mit transsexuellen Menschen, auseinandersetzt. Ob den Teilnehmer:innen der Studie die Bezeichnung als Transsexuelle:r aus heutiger Sicht noch gerecht wird, vermag ich nicht zu beurteilen. Da sie der Verwendung ihrer Interviews in Gesa Lindemanns Buch, das ausdrücklich Transsexualität beforscht, allerdings zugestimmt haben, es bei allen angegebenen Namen um Pseudonyme handelt und sie die Zustimmung bis heute nicht zurückgerufen haben, gehe ich davon aus, dass die Verwendung der Bezeichnung »transsexuell« für sie akzeptabel ist.

Sie beginnt ihre Untersuchung bei der Geschlechterdifferenz, die sich im Laufe des 17. Und 18. Jahrhunderts durchgesetzt und das von Laqueur konstatierte Eingeschlechtmodell abgelöst hat. Im Eingeschlechtmodell gibt es ein Relatum, das das Vollständige, Allgemeine repräsentiert sowie ein Relata, das eine Abweichung vom Relatum darstellt. Männlichkeit ist in dieser Konzeption das Allgemeine, während Weiblichkeit eine defektere Realisation des Männlichen ist. Diese Geschlechtskonzeption verlangt keine Trennung von Natur und Kultur und kann, wie Lindemann beschreibt in die „allgemeine Hierarchie der Geschöpfe in Bezug auf Gott“ (Lindemann 2011a: 12) eingeordnet werden. Mit der Ausrufung der Gleichheit der Menschen, wurde die Behauptung, Frauen seien unvollständige Männer, jedoch unhaltbar, weshalb sich ein neues Geschlechtsverständnis entwickeln musste. Der Mensch, der durch die Aufklärung zum aktiv handelnden Element in der Welt wurde, wird zur „[...] natürlichen Voraussetzung von Vergesellschaftung [...]“ (ebd.: 13), wodurch Kultur und Natur scharf voneinander getrennt werden können. Die neue Geschlechtsbezeichnung bezeichnet nun nicht mehr das Allgemeine, zu dem das andere eine Abweichung darstellt, die neue Geschlechtsbezeichnung *bezeichnet* das Andere, während dasjenige, welches nicht das Andere ist, keine Bezeichnung erhält¹⁵. Lindemann führt in der zweiten Auflage das Beispiel des Professors an, der sowohl den Berufsstand des Professors als auch den männlichen Professor meint. Die Bezeichnung bezeichnet somit sowohl das Allgemeine als auch das männliche Geschlecht. Die Bezeichnung Professorin hingegen meint ausschließlich das weibliche Geschlecht, ohne jedoch das Allgemeine auszudrücken. »Frauen« können Professoren sein, »Männer« jedoch keine Professorinnen (vgl. Lindemann 2011a 197f.). So wird es möglich, dass Menschen gleichzeitig gleich sind, insofern, dass Männer und Frauen beide als Menschen anerkannt werden, und verschieden, insofern, dass sie in Frauen und Männer unterteilt werden können (vgl. ebd.: 13.). Hirschauer bezeichnet die Möglichkeit der Irrelevantmachung des Geschlechtes in bestimmten Situationen als „unDoing Gender“ (Hirschauer zitiert in Lindemann 2011a: 13). So verstanden, ist Geschlechterunterscheidung eine „[...] gesellschaftliche Form, die einen Geltungsbereich für ihre Unterscheidung festlegt, der sowohl den Bereich der menschlichen Natur als auch den der menschlichen Gesellschaft/Kultur umfasst und diesen insgesamt vom Nichtmenschlich-Natürlichen abhebt“ (Lindemann 2011a:

¹⁵ Dieses Verständnis von Geschlecht veranlasste auch Simone de Beauvoir dazu, ihrer Studie *Das andere Geschlecht* seinen Titel zu geben, und findet sich auch bei Levinas, der in der Frau das absolute Andere sieht (vgl. Levinas 1971: 164ff)

13f.). Dadurch stützt die Geschlechterunterscheidung die aktuell geltende Definition der sozialen Person, als lebendigen Menschen¹⁶. Hierdurch, so folgert Lindemann, „[...] ist es noch nicht abzusehen, dass die Geschlechterunterscheidung für die funktional differenzierte Moderne irrelevant wird.“ (ebd.: 14).

Lindemann bezeichnet ihren Ansatz selbst als leibphänomenologischen Ansatz. Hierbei vermischt sie maßgeblich Helmuth Plessners Theorie zur Konzeption des Menschen und Hermann Schmitz' Neue Phänomenologie, um einen positiven und stark entwickelten Leibbegriff zu erhalten. Auch Plessner unterscheidet bereits Körper und Leib, Schmitz hat den Leibbegriff jedoch deutlich schärfer im Sinne einer positiven Phänomenologie ausgearbeitet, während er bei Plessner vor allem als Strukturbegriff verwendet wird.

Körper und Leib voneinander unterschieden, betont Lindemann in ihrer Arbeit ausdrücklich die Zeichenhaftigkeit des Körpers (vgl. ebd.: 42). Ihr zufolge, muss der Körper unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden. Erstens unterliegt er einem binären habitualisierten Sehen, was bedeutet, dass er entweder als männlich oder als weiblich aussehend klassifiziert wird. Zweitens können „[...] der Körper als Bedeutungsträger und Geschlecht als Bedeutung nicht voneinander unterschieden werden [...]“ (Lindemann 2011a.: 39), was ausdrückt, dass der Körper, der männlich aussieht, männlich ist. Drittens ist der Körper ein Ding, das räumlich wahrgenommen werden kann. Seine räumliche Wahrnehmbarkeit kann der Geschlechtsidentität des Individuums jedoch widersprechen (vgl. ebd.: 39f.). Im so verstandenen Körper, in dem Bedeutungsträger und Bedeutung so eng ineinander verschränkt sind, dass sie nur analytisch voneinander trennbar sind, erhält die Zeichenhaftigkeit an sich die gleiche Objektivität wie die Zeichenhaftigkeit des Körpers, wodurch die „[...] kulturelle Zeichenrealität selbst zum Ding wird“ (ebd.: 42). Den Umstand, dass „[...] die Zeichenhaftigkeit [...] einer Objektivierung unterliegt [...]“, „[...] indem der Körper zum Zeichen wird [...]“ (ebd.: 42), bezeichnet Lindemann als objektiviertes Geschlecht.

Dieser Körper ist mit dem von ihm unterschiedenen Leib verschränkt. Der Leib ist für Plessner eine Sphäre des empfundenen Körpers. Er ist die Sphäre eines wahrnehmenden, höchst subjektiven »Körpers«, der immer unausweichlich betroffen ist, und der sich durch ein unmittelbares Hier-Jetzt auszeichnet. Zu diesem unvermittelten Hier-Jetzt kann sich der

¹⁶ In Abgrenzung zu Kulturkreisen, die auch Geister, Dämonen und Verstorbene zu sozialen Personen machen (vgl. Lindemann 2018: 92ff)

Mensch zwar ins Verhältnis setzen, es jedoch nie ganz durchbrechen¹⁷. Dieser Leib ist für Lindemann die Zielscheibe sozialen Drucks. Der Körper, der den Menschen für andere durch seine Räumlichkeit sozial zugänglich macht, wird zum Medium, auf das Individuum einzuwirken, das durch seine Leiblichkeit im Hier-Jetzt festgehalten ist. Dies hat zur Folge, „[...] daß jemand das Geschlecht sein muß, daß ihm/ihr der eigene Körper bedeutet – jedenfalls dann, wenn dieser sichtbar ist“ (ebd.: 43). Zusammengefasst bedeutet dies: „[d]as sozialverfaßte objektivierte Geschlecht bewirkt in der Verschränktheit mit dem Leib wie von selbst, daß eine Person sich als das Geschlecht realisiert, das der Körper bedeutet“ (ebd.: 44).

Insofern gibt es also ein Geschlecht für andere. Lindemann bezieht sich abermals auf Plessner, um auszuleuchten, wie die Geschlechtswahrnehmung für das Subjekt selbst entsteht. Sie bezieht sich auf die exzentrische Positionalität, auf die ich im folgenden Kapitel noch im Detail eingehen möchte. Stark verkürzt lässt sich sagen, dass die exzentrische Positionalität zur Reflexion fähig ist – auch wenn dies nur eine von vielen Eigenheiten dieser Positionalitätsform ist. Als zur Reflexion fähiges Wesen kann der Mensch sich in der Situation, in der er ist, wahrnehmen und sowohl seinen Bezug auf die Umwelt als Phänomen erleben als auch seine Rolle hierbei. Lindemann fasst zusammen:

„Bezogen auf die interaktive Konstruktion des Geschlechts heißt das, daß es nicht nur ein Geschlecht für andere gibt, sondern daß sich eine Person auch als ein Geschlecht erlebt, wenn sie sich auf die Umwelt bezieht und andere als ein Geschlecht wahrnimmt“ (Lindemann 2011a: 45f.).

Diese Geschlechtswahrnehmung hat zur Folge, dass das Subjekt sich immer schon vergeschlechtlicht auf seine Umwelt bezieht, wodurch eine Unterscheidung in gleich- und verschiedengeschlechtlich möglich wird. Diese Unterscheidung, die nur durch das binäre habitualisierte Sehen von Körpern, die ihr Geschlecht bedeuten, möglich wird, deckt sich mit dem sexuellen Begehren, das in homo- und heterosexuell unterschieden wird¹⁸. Geschlechterdifferenz steht in einem zirkulären Verhältnis zur Begehrendifferenz, indem sie sich

¹⁷ Eine genaue Erklärung der Theorie erfolgt erst im nächsten Kapitel. Für die Darstellung Lindemanns Theorie reicht diese rudimentäre Erklärung jedoch aus.

¹⁸ Hier atmet die Untersuchung abermals den Geist ihrer Zeit. So finden intergeschlechtliche Menschen keinen Eingang in diese Forschung, und auch die Möglichkeit von nichtbinären Personen wird außer Acht gelassen. Gleichsam stellt die Kategorie nichtbinärer Menschen einen Sonderfall in der Geschlechterforschung dar, da zu ihr sowohl Menschen gezählt werden, die sich nicht einer der beiden »klassischen« Geschlechtsidentitäten zuordnen können als auch Menschen, die sich aus politischen Gründen nicht einer der beiden »klassischen« Geschlechtsidentitäten zuordnen wollen (vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2020; Netzwerk Geschlechtliche Vielfalt Trans NRW o.J.). Darüber hinaus bezeichnen sich viele, wenn auch nicht alle, nichtbinäre Personen als trans*, was die analytische Unterscheidung abermals erschwert. Gleichwohl kommt auch Lindemann in ihren Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass Transsexuelle nicht einfach in das binäre System einzuordnen sind, wie sich an späterer Stelle zeigen wird.

„[...] wechselseitig voraus[setzen] und [...] sich gegenseitig zu größerer Klarheit [bringen]“ (Lindemann 2011a: 291). Somit kommt sie zu dem Ergebnis: „Sexuelles Begehren, Evidenz des eigenen Geschlechts und die Wahrnehmung des Geschlechts anderer bedingen also einander wechselseitig“ (ebd.: 46).

Die Verschränkung von Körper und Leib, die die Verschränkung von Geschlechterdifferenz und Begehrendifferenz zur Folge hat, begründet, dass Lindemann folgert, dass „[...] Personen ihr Geschlecht nicht allein [haben] [...]“ (ebd.: 292), sondern Geschlecht „[...] als eine polyzentrische, leibliche Wirklichkeit zu verstehen [ist]“ (ebd.: 292).

Insofern nun also die Geschlechterunterscheidung, wie ich oben bereits ausführte, so geschieht, dass es ein Allgemeines gibt, das gleichzeitig allgemein und geschlechtlich ist, während es ein Anderes gibt, das nur geschlechtlich und nicht allgemein ist, ist die Geschlechterunterscheidung azentrisch (vgl. ebd.: 292). Die azentrische Geschlechterunterscheidung ist für den Geschlechtswechsel von Transsexuellen von entscheidender Wichtigkeit, da sie zur Folge hat, dass eine Mann-zu-Frau Veränderung sich eklatant von einer Frau-zu-Mann Veränderung unterscheidet. Der Unterschied von einem Mann zu einer Frau ist qualitativer Art, da die männliche Seite neben dem Geschlecht auch das Allgemeine bezeichnet, das die weibliche Seite nie bezeichnen kann, während der Unterschied zwischen Frau und Mann nur einen polaren Gegensatz bedeutet, weil sie sich nur in der Art ihrer Geschlechtsbezeichnung unterscheiden (vgl. Lindemann 2011: 200). Dieser macht auch vor der Unterschiedenheit der Körper nicht halt. Lindemann konstatiert, dass „[m]ännliche Körper [...] sich von weiblichen Körpern in anderer Weise [unterscheiden] als weibliche Körper sich von männlichen unterscheiden“ (ebd.: 202).

Diese Behauptung untermauert sie empirisch, indem sie in ihren Interviews sogenannte signifikante und insignifikante Körperformen ausmacht. Hierbei stützt sie sich maßgeblich auf Schmitz' Neue Phänomenologie. Das Zeichensystem Körper, das mit der Hier-Jetzt Empfindungssphäre Leib verschränkt ist, wird als Körperform leiblich erfahren. Für Schmitz bilden sich hierdurch sogenannte Leibinseln. Dabei handelt es sich um empfundene Körperregionen, die mal mehr, mal weniger präsent in der Wahrnehmung auftauchen (vgl. Schmitz 2014: 71ff). Dadurch wird der Leib zu etwas Formhaftem, dessen Empfindung durch den biologisch organisierten Körper bestimmt wird, obgleich sie nicht deckungsgleich sind¹⁹. So

¹⁹ Man denke an Menschen, die an Phantomschmerzen leiden. Der Arm schmerzt, obwohl der Mensch, der den schmerzenden Arm beklagt, diesen bereits vor Jahren in einem Autounfall verloren hat. Nichtsdestotrotz schmerzt nicht die Luft, sondern der Arm.

wird der Leib dem Körper entsprechend erfahren, was dazu führt, dass das körperhafte Individuum bestimmten Empfindungsprogrammen zu folgen gezwungen ist, die seinem Gender widersprechen können (vgl. Lindemann 2011a: 202). Lindemann arbeitet heraus, dass es insbesondere drei sich oppositionell und asymmetrisch gegenüberstehende Paar-Konstellationen gibt, die in den von ihr geführten Interviews von den befragten Menschen relevant gemacht wurden: Penis/Hoden – Vulva/Klitoris, Busen – Männerbrust, Vagina – Innenraum des männlichen Körpers (vgl. ebd.). In Opposition stehen sich diese Begriffspaare insofern gegenüber, dass sie im Sinne des objektivierten Geschlechtes, ein Geschlecht bedeuten. Asymmetrisch ist ihr Verhältnis zueinander, da die Opposition nicht von zwei Eigenschaften gebildet werden, wie es bei schwarz und weiß der Fall wäre, sondern dass es in jedem der drei Paare einen Pol gibt, zu dem sich das andere Wort in einem Kontinuum qualitativ verhält. So kann im Falle eines Frau-zu-Mann Transsexuellen, die Klitoris als ein kleiner bzw. unvollständiger Penis wahrgenommen werden, während im Falle einer Mann-zu-Frau Transsexuellen der Penis ein nahezu unüberwindbares Problem darstellt, da er nicht lediglich als das Fehlen einer Klitoris/Vulva verstanden werden kann, sondern als das Vorhandensein etwas anderes (vgl. ebd.: 203). Als signifikant werden demnach die Elemente bezeichnet, die durch ihr Vorhandensein bzw. ihre Vollständigkeit definiert sind, also der Penis der weibliche Busen und Vagina, wobei dem Penis eine Sonderstellung als repräsentativstes Körpermerkmal zukommt (vgl. Lindemann 2011a: 203). Insignifikant sind diejenigen Elemente, die durch ihre Abwesenheit oder ihre Unvollständigkeit, um die entsprechende Signifikante Körperform zu sein, definiert sind, also Vulva/Klitoris, Männerbrust, Innenraum des männlichen Körpers (vgl. ebd.). Für insignifikante Körperformen gilt, dass sie zu unvollständigen Versionen der signifikanten Körperform umgedeutet werden können und auch als Leibinseln insignifikant gemacht werden können. Signifikante Körperformen bedeuten für die Befragten hingegen unhintergebar das Geschlecht, mit dem sie aufgeladen wurden (vgl. ebd.: 230f).

Die Umdeutung geschieht, wie Lindemann darstellt, maßgeblich durch die personale Realisierung des Ichs, das in seinem Geschlecht vom Körpergeschlecht abweicht. Das Personsein kommt sowohl Frauen als auch Männern zu, jedoch muss das Geschlechtsein in Situationen, in denen die Anerkennung durch andere zu misslingen droht, durchgesetzt werden. Dies ist für transsexuelle Männer, also Frau-zu-Mann Transsexuelle einfacher, da sie sich das Mittel der Gewalt, eines männlich konnotierten Mittels bedienen können, während transsexuelle Frauen stärker darauf angewiesen sind, das Gegenüber argumentativ davon zu überzeugen,

dass sie Frauen sind, und der Zweifel auf Seiten des Gegenübers auf einem Fehler beruht (vgl. ebd.: 271). Hieraus folgert Lindemann, dass den Geschlechtern zwar beiden das Personsein zukommt, jedoch in unterschiedlichem Ausmaß, da Frauen stärker von der Anerkennung anderer abhängen, während Männer ihr Personsein behaupten können (vgl. ebd.: 294).

Es sind das Personsein und seine zentrale Rolle, die Lindemann dazu veranlassen, Transsexualität im Titel als „das paradoxe Geschlecht“ zu bezeichnen. Die Paradoxie besteht gleich auf mehreren Ebenen. Zu Beginn besteht das Problem, dass das Selbst und der Körper des Selbst nicht das gleiche Geschlecht haben, sodass „[...] die Wirklichkeit des Geschlechts von personalen Strukturen [...] abhängig wird, statt diese einfach nur geschlechtlich zu gestalten“ (ebd.: 294), sodass Personalität die Voraussetzung für die erfolgreiche Realisierung des Geschlechts wird. Hieraus folgt, so Lindemann, dass Geschlecht einen willkürlichen Charakter bekommt, weil Körper und Geschlecht, die eigentlich identisch sind, in zwei verschiedene Elemente zerfallen. Gleichzeitig ist für Transsexuelle eine Veränderung des Körpers – oder zumindest der signifikanten Körperteile – aber notwendig, um das richtige Geschlecht tatsächlich vollumfänglich realisieren zu können. Der Körper wird damit sowohl wichtig als auch unwichtig für die Geschlechtsidentität.

Die zweite Paradoxie besteht darin, dass die Gestaltveränderung stattfindet, um ein Geschlecht zu werden, dass die Person immer schon gewesen ist. Das »neue« Geschlecht kann nicht einfach bruchlos leiblich realisiert werden, sondern bleibt auf ewig von personalen Leistungen abhängig. Damit bleibt der transsexuellen Person immer eine Art der Geschlechtsrealisierung inhärent, die gesellschaftlich als »künstlich«²⁰ verurteilt wird und niemals zu einer gleichwertigen »Natürlichkeit« kommen kann, wie das Geschlecht derjenigen Menschen, die mit einem der Geschlechtsidentität entsprechenden Körper auf die Welt gekommen sind. Dadurch ist Transsexualität in Lindemanns Augen „[...] eine Form der Geschlechtsveränderung, die sich selbst vollzieht, indem sie sich selbst verunmöglicht“ (Lindemann 2011a: 295)²¹. Wobei transsexuelle Frauen deutlich stärker von dieser Unmöglichkeit betroffen sind als transsexuelle Männer.

²⁰ Im folgenden Kapitel, in dem Plessners Theorie in Ansätzen dargestellt wird, wird sich zeigen, dass die Unterscheidung von natürlich und künstlich für den Menschen ohnehin nicht valide ist.

²¹ An dieser Stelle wird es dann möglich, der Fußnote 18 wieder aufzugreifen, und zu konstatieren, dass, was Lindemann hier schildert, durchaus eine Form der nicht binären Geschlechtsidentität ist.

Wie ich bereits oben ausgeführt habe, sind Frauen – transsexuell oder nicht – deutlich stärker von der Anerkennung anderer abhängig, während Männer – transsexuell oder nicht – sich stärker selbst behaupten können. Insofern ist es verwunderlich, dass nichttranssexuelle Männer weniger häufig im nahen (erotischen) Umfeld von transsexuellen Menschen zu finden sind, immerhin könnte man vermuten, dass Frauen, denen es eher passieren kann auf dem polaren Spektrum verschoben zu werden, sich besser von Menschen, die diese Verschiebung aktiv gestalten wollen, abgrenzen wollen. Tatsächlich verhält es sich jedoch so, dass es gerade heterosexuelle Männer sind, die mit der stärksten Abwehr reagieren, wenn sie sich in einer sexuellen Situation mit einer transsexuellen Frau vor ihrer geschlechtsangleichenden Operation befinden (ebd.: 196). Rückgreifend auf das objektivierte Geschlecht und die signifikanten Körperformen, folgert Lindemann, dass es gerade das Zusammenkommen einer solchen signifikanten Körperform als Zeichen, die ein Geschlecht *ist*, mit einer Geschlechtsrealisierung, die ein anderes Geschlecht ist, ist, die die Geschlechtsidentität einer nichttranssexuellen Person gefährdet. Bei transsexuellen Frauen ist diese Gefährdung der Geschlechtsidentität anderer dadurch verstärkt, dass dem Penis, wie ich oben bereits anmerkte, eine Sonderstellung zukommt.

So kommt Lindemann zu dem Schluss, dass die Medikalisierung von Transsexualität vor allem dazu dient, die Konstruktion »heterosexueller Mann« zu schützen, und Transsexualität an sich „[...] als ein Akt der Selbstvergewisserung einer Kultur zu verstehen, in dem diese sich der Gültigkeit der azentrischen Form der Geschlechterunterscheidung und ihres wichtigsten Symbols, des Penis, versichert“ (Lindemann 2011a: 296).

3 Plessners Philosophische Anthropologie

Nachdem wir nun verschiedene Positionen der Geschlechterstudien dargestellt haben, sind wir zwar unserem Problem nähergekommen, nicht aber könnte meine verehrte Leser:innen-schaft glauben, seiner Beantwortung. Das vorangegangene Kapitel diene dazu, das Feld aufzuspannen, in das sich das Problem einschreibt, von dem aus sich die Frage aufwirft, die ich zu beantworten suche: Welche Erkenntnisse können mit Hilfe der Philosophischen Anthropologie über die Geschlechterdifferenz errungen werden? Es diene außerdem zur notwendigen Grundlegung derjenigen Theorien aus der Geschlechterforschung, auf die ich mich im Laufe der Analyse in Kapitel 4 zur Beantwortung meiner Frage beziehen werde. Dieses nun folgende Kapitel soll die Theorie Plessners darstellen, aus deren Blickwinkel ich meine Leser:innenschaft einlade, auf die im vorangegangenen Kapitel entfalteten Theorien zur Geschlechterunterscheidung zu schauen. Hierzu ist es in sechs Unterkapitel gegliedert. Das erste Unterkapitel stellt einen Einstieg in die Philosophische Anthropologie Plessners und ihre Grundfragen dar. Daran schließt sich eine Darstellung der Methode an, mit deren Hilfe Plessner die Grundfragen seiner Anthropologie zu beantworten sucht. Hier wird der Begriff der *Positionalitätstheorie* fallen, der im darauffolgenden Kapitel (3.3) erläutert wird. Es wird sich zeigen, dass der Mensch in einer besonderen Weise positioniert ist. Seine Positionalisierung nennt sich *exzentrische Positionalität*. Diese wird im vierten Unterkapitel erklärt und anhand der drei *anthropologischen Gesetze* illustriert. Das dritte anthropologische Gesetz führt die Arbeit zu der sogenannten *Mitwelt*, der ich mich in Kapitel 3.5 zuwenden möchte. Dieses Kapitel hat zwangsläufig zur Folge, dass es notwendig wird, Plessners Unterscheidung von Körper, Leib und Person genauer zu erläutern, was im sechsten und letzten Unterkapitel geschehen soll.

Gerhard Arlt hat in seiner Rezension *Fundament oder Zirkel? Über die Schwierigkeit, Helmut Plessners Werk als Einheit* (1994) von Stephan Pietrowiczs *Helmut Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens* (1992) bereits im Titel – aber nicht nur – festgestellt, dass Plessners Werk ob seines Facettenreichtums nur mit großer Schwierigkeit darstellbar ist²². Die inhaltliche Komplexität der Theorie, die sich vor allem durch ihre starke Selbstbezüglichkeit und Gleichursprünglichkeit auszeichnet, macht es unmöglich, ihre Darstellung bei einem Anfangspunkt zu beginnen und sie linear zu einem Endpunkt zu führen. So kann es im Folgenden dazu kommen, dass einige Aspekte der Erklärung

²² Seyfert hat diesen Facettenreichtum auch unter dem Stichwort der „Falte“ mit poststrukturalistischen Theorien der Differenz verglichen (vgl. Seyfert 2012).

erst an späterer Stelle wirklich klar werden, während bei anderen das Gefühl aufkommen mag, sie seien bereits erklärt worden. Leider lässt sich dieses Phänomen kaum umgehen, soll, wie ich es mir in dieser Arbeit vorgenommen habe, kein spezielles Fachwissen seitens der Leser:innenschaft auf einem der Fachgebiete vorausgesetzt werden.

3.1 Allgemeines – Was die Philosophische Anthropologie ist und was sie besonders macht

Helmuth Plessner hat mit seiner Philosophischen Anthropologie einen Meilenstein zur philosophischen Anthropologieforschung beigetragen. 1927 hatte Martin Heidegger in *Sein und Zeit* der Anthropologie eine Absage erteilt²³. 1928 veröffentlichte Plessner sein Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in dem er wiederum der Absage eine Absage erteilte und die Anthropologie stärkte. Allerdings eine, die weder biologistisch noch konstruktivistisch argumentiert und der es gelingt, dem Vorwurf des Eurozentrismus zu entgehen.

Die Philosophische Anthropologie ist eine Strömung, die sich zu Beginn des 20. Jh. entwickelte und als deren Hauptvertreter zumeist Arnold Gehlen und Helmuth Plessner (vgl. Kunzmann/Burkhard/Wiedmann 2003: 182), bisweilen auch Max Scheler genannt werden (vgl. Lüdtkke/Fritz-Hoffman 2012: 97).²⁴ Helmuth Plessner, der sowohl eine philosophische, als auch eine soziologische und eine zoologische Ausbildung genossen hatte, suchte wie schon so viele zuvor eine Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“. Aufgrund seiner vielseitigen Ausbildung konnte seines Erachtens jedoch die Antwort nicht allein aus einem Feld kommen, hatte doch allerspätestens die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften²⁵, die beide auf ihre je eigenen Arten menschliche Lebenswelten untersuchen, offensichtlich gemacht, dass der Mensch in sich zwei anscheinend miteinander unvereinbare Sphären vereint. Die Antwort auf die Frage musste also sowohl der naturwissenschaftlichen

²³ Leider kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vertieft auf das Verhältnis von Plessner und Heidegger eingegangen werden. Ich möchte mir jedoch erlauben, meine verehrte Leser:innenschaft auf Band 66 Heft 4 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* von 2018 aufmerksam zu machen, in dem dem Verhältnis von Heidegger und der Philosophischen Anthropologie vier Artikel gewidmet wurden. Insbesondere Michael Großheim führt aus, welchen Einfluss Plessner auf Heidegger hatte (vgl. Großheim 2018). Außerdem beschreibt Krüger in seinem Artikel *De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute* eindringlich, wie der insbesondere seitens Heideggers nie offen angesprochene Austausch zwischen Plessner und ihm stillen Einfluss auf sein eigenes sowie das Werk seiner Schüler Agamben und Derrida nahm (vgl. Krüger 2012).

²⁴ Obgleich sie alle als Hauptvertreter der gleichen Strömung gelten, sind sich mit Ausnahme von Joachim Fischer (2008: 14f) alle zur philosophischen Anthropologie forschenden Wissenschaftler:innen einig, dass es unmöglich ist, ein ihnen gemeinsames Projekt auszumachen. (vgl. Lüdtkke/Fritz-Hoffman 2012: 97).

²⁵ Zur Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften: Dilthey 1990.

als auch der geisteswissenschaftlichen Perspektive Rechnung tragen, ohne dabei jedoch eine der beiden Seiten zu verabsolutieren. In seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32, die 2002 unter dem Titel *Elemente der Metaphysik* herausgegeben wurden, verortet er die Philosophische Anthropologie diesem Gedanken folgend als drittes Element zwischen der Metaphysik des Geistes und der Metaphysik des Lebens (vgl. Plessner 2002).

Die Beantwortung der Frage: „Was ist der Mensch?“ geschieht für Plessner anhand zweier Achsen: der vertikalen und der horizontalen Achse. Die vertikale Achse untersucht die den Menschen ermöglichenden Strukturen, also auf biologisch-vitaler Ebene. Das bedeutet, sie erforscht aus biologischer bzw. zoologischer Sicht die Merkmale des Menschen, die sich nur am Menschen und keinem anderen Lebewesen feststellen lassen. Viel zitiert sind an dieser Stelle seine Untersuchungen zum Lachen und Weinen (vgl. Plessner 1941), seine an Buytendijk angelehnten und mit Buytendijk zusammen erarbeiteten Betrachtungen zum (mimischen) Ausdruck (vgl. Plessner 1925) und seine Reflexionen über die köhlerschen Experimente an Menschenaffen (vgl. Plessner 2019: 49ff.), die in bemerkenswerter Ähnlichkeit einige Jahre später auch von Merleau-Ponty angestellt wurden (vgl. Plessner 1975: XXIII; Buuren 2017). Die horizontale Ebene untersucht die Realisierungen menschlicher Seinsweisen. Das bedeutet also, dass sie die nicht-vitale Ebene des Menschen, also insbesondere die Kulturrealisierungen, untersucht.

3.2 Plessners Methode – Offenes Verfahren statt apriorischer Theorie

Entscheidend für Plessners Methode ist, dass sie, um die Frage „Was ist der Mensch?“ zu beantworten, nicht beim Menschen, sondern bei der Frage ansetzt: „Was ist Leben?“. Plessner war aufgefallen, dass die Biologie Lebewesen zwar untersuchte, nie aber Rechenschaft darüber ablegte, was sie überhaupt als lebendig begreife. Er behauptete, dass, damit die Untersuchung dessen, worin sich eine Lebensform von der anderen unterscheidet, überhaupt sinnhaft sein kann, zuerst geklärt sein müsse, was eine Lebensform eigentlich ist.

Diese Frage beantwortet er damit, dass Lebewesen ihre eigene Grenze realisieren. Diese Aussage weist bereits auf die erste Besonderheit im plessnerschen Denken hin: Das Objekt *zeigt* sich als lebendiges und wird nicht von einem Subjekt für lebendig erklärt. Dass ein Objekt sich überhaupt nur *als etwas zeigen* kann, ist nur deshalb möglich, weil jedes Objekt – belebt oder unbelebt – anderen Objekten und dem Bewusstsein selbstständig gegenüber steht. Ohne diese Selbstständigkeit könnte ich im ersten Fall bei einem Blick neben mich den Stuhl nicht vom Tisch und den Tisch nicht von meinem Laptop unterscheiden und im

zweiten Fall nicht erkennen, dass Zigarrenrauch, Zigarrenasche und die Zigarre drei Status desselben Gegenstandes sind (vgl. Plessner 1975: 84f.). Plessner betont, dass ein Objekt „[...] einen internen Verweisungszusammenhang konstituiert [...]“ (Lindemann 2011b: 593), der von der Gestalt bzw. Gestalteinheit verschieden ist. Ein Objekt hat demnach sozusagen einen unsichtbaren Kern, auf den die verschiedenen Erscheinungen verweisen, der wiederum in Form der Objektkonstanz auf die Erscheinungsweisen verweist. Als „Ding“ kann somit alles erscheinen, das durch ein solches Strukturierungsprinzip organisiert ist (vgl. ebd.). Das Strukturprinzip bezeichnet Plessner auch als *Organisation*.

Lebendiges unterscheidet sich von unbelebtem insofern – so Plessners These – dass Lebendiges in einer „[...] spezifischen Selbstständigkeit [...]“ (ebd.: 594) gegenüber der „[...] passiven Selbstbezüglichkeit des Dings [...]“ (ebd.: 594) steht: „Das lebendige Ding zeichnet sich dadurch aus, dass es diese selbstbezügliche Struktur selbst vollzieht.“ (ebd.: 594). Dies tut es, indem es seine physische Grenze (Haut, Membran, etc.) in zweifacher Weise realisiert: „Durch die Grenze schließt sich der lebendige Körper gegen das Umfeld ab“ (ebd.: 594), während die Grenze gleichzeitig das Medium ist, mithilfe dessen sich der lebendige Körper mit seinem Umfeld in Beziehung setzt. Durch die doppelte Grenzrealisierung spannt sich ein Innen-Außen-Verhältnis auf, das zwar auch, aber nicht nur räumlich verstanden werden darf. Selbstverständlich konstituiert sich bei Lebewesen eine Räumlichkeit, die, wenn die Grenzen zu stark verletzt werden, seine physische Existenz bedrohen. Allerdings bedeutet die zweite Form der Grenzrealisierung, in der sich das Lebewesen mit seiner Umwelt ins Verhältnis setzt, mehr. Hierauf werde ich jedoch erst im nächsten Unterkapitel genauer eingehen.

Die Bestimmung, welches Objekt seine Grenzen selbst realisiert und damit als lebendig gilt und welches nicht, geschieht allerdings keineswegs dogmatisch. Wie ich bereits erwähnte, kommt dem Objekt insofern ein Primat zu, dass es sich selbst zeigt. Sodann tritt das forschende Subjekt an das Objekt heran und bezieht beobachtbare Sachverhalte auf sie sogenannten Positionalitätskategorien. Hierbei handelt es sich um Analysekategorien, die es ermöglichen sollen, „[...] Hinweise [...] auf die Sachverhalte »Lebendigkeit«, »Bewusstsein« oder »Exzentrizität«“ (Lüdtke/Fritz-Hoffmann 2012: 93) zu erhalten. „Ausschlaggebend bei dem Verfahren ist, dass ein positionaler Sachverhalt nicht direkt zugänglich ist“ (ebd.: 93). Die Analysekategorien ermöglichen zum einen die Feststellung, ob etwas lebendig ist oder nicht, und zum anderen wie es *positionalisiert* ist.

Bis hier hin wird bereits ersichtlich, dass in Plessners Vorgehen zwei Methoden miteinander verwoben werden: Einerseits geht die Analyse phänomenologisch²⁶ vonstatten – insofern, dass Eigenschaften beobachtet werden und bekannte Kategorien für die Analyse suspendiert werden. Andererseits werden die Eigenschaften auf die Analysekatoren »Lebendigkeit«, »Bewusstsein« und »Exzentrizität« hin gedeutet. Die Methode ist also auch hermeneutisch (Lüdtke/Fritz-Hoffmann 2012: 93)²⁷. So steht in der vertikalen Analyse anders als in der klassischen Transzendentalphilosophie nicht ein transzendentes Subjekt im Zentrum, das die Wahrnehmung vorgibt. Stattdessen gibt es ein Objekt, das gedeutet werden muss, um Aufschluss über die Fragen zu erhalten, die man an es stellt (ebd.)²⁸. Krüger formuliert diesen Sachverhalt sehr pointiert, wenn er sagt: „Fragt man sich [...][,] was die Dinge lebendig mache, so rechne man damit, dass sie sich in ihrer lebendigen Spezifik von selbst zeigen“ (Krüger 2012: 37)²⁹. Wenn dem Gegenstand also zugesprochen wird, dass er seine Lebendigkeit von sich aus nach außen hin zeigt, stehen bei der Analyse der „[...] Erkenntnisstrukturen des lebendigen Dinges nicht mehr die Ermöglichungsstrukturen der Dingerfahrung vom Subjekt der Erkenntnis [...]“ (ebd.) im Zentrum, sondern auch das Potenzial des Dinges.

Wir stehen also wieder beim Anfang und Plessners Behauptung, dass die Frage nach der Besonderheit des Menschen unter anderen Lebewesen nur dann Sinn ergibt, wenn geklärt ist, was ein Objekt als lebendig qualifiziert. Um also in der vertikalen Analyse die Ermöglichungsstrukturen des Menschen offenzulegen, wird es Plessner notwendig, die Ermöglichungsstrukturen aller Lebewesen zu untersuchen. Dies funktioniert nur durch eine deutende Perspektive, die Plessner dazu zwingt, die Bedingungen der Erkenntnis der Ermöglichungsstrukturen aller Lebewesen und ihre Grenzen zu untersuchen (Lüdtke/Fritz-Hoffmann 2012: 93). Das Ergebnis ist – wie Lindemann es beschreibt – „[i]n methodischer Hinsicht [...] [ein]

²⁶ Plessner begreift die Phänomenologie eindeutig als Methode, nicht als Theorie (Krüger 2011: 580). Plessners Vokabular folgend, verwende auch ich den Begriff der Phänomenologie im Sinne einer Methode.

²⁷ „auch“ ist hierbei das entscheidende Wort, denn Plessner hatte sich der Verabsolutierung einer Methode immer verwehrt. Gegen Heideggers existentialhermeneutische Wende der Phänomenologie richtet sich Plessner in *Macht und menschliche Natur* (vgl. Plessner 1931: 214, 225). Unter Rückgriff auf Fußnote 26 lässt sich zusammenfassen, dass Plessner die Ansicht vertrat, dass „[s]obald man Phänomenologie und Hermeneutik nicht nur als Methoden verwende, sondern für philosophisch urteilsfähig halte, lande man in Kurz- und Fehlschlüssen ethnozentrischer und anthropozentrischer Art vom Teil aufs Ganze“ (Krüger 2011: 581).

²⁸ Dass nicht alle Lebewesen alles, was dem Menschen als lebendig erscheint, als lebendig erkennen, wird in Buytendijks Untersuchungen an Kröten offenkundig. Vgl. hierzu: Plessner 1925, insb. S. 71-73.

²⁹ Diese Einschätzung geht auf Scheler zurück, der den Dualismus „Entweder Physis oder Psyche“ auf die Losung „Sowohl Physis als auch Psyche“, also Ausdruck gebracht hatte. Ein Objekt, das sich ausdrückt, „kandidiert [...] in seiner Erscheinungsweise als lebendig“ (Krüger 2011: 580).

Ansatz, der eine Kombination eines kantisch-kritischen mit einem phänomenologischen und einem hermeneutischen Vorgehen vorsieht“ (Lindemann 2011b: 592).

Was die Bedingungen der Erkenntnis der Ermöglichungsstrukturen aller Lebewesen betrifft, so erhalten wir Einsicht in die Ergebnisse Plessners, wenn wir die *Positionalitätstheorie* genauer betrachten.

3.3 Positionalitätstheorie – Drei Seinsmodi in der Welt

Die Positionalitätstheorie ist diejenige Theorie, die, wie wir oben gesehen haben, phänomenologisch und hermeneutisch Erkenntnisse über die Sachverhalte »Lebendigkeit«, »Bewusstsein« und »Exzentrizität« erschließt. Hieraus konnte Plessner neben der Unterscheidung belebt/unbelebt noch drei verschiedene Arten der Grenzrealisierung – also der Art der Lebendigkeit – ausmachen: die *azentrische Positionalität*, die *zentrische Positionalität* und die *exzentrische Positionalität*. In einer an Aristoteles angelehnten Stufenontologie umfasst die nächst »höhere« Stufe, die jeweils »niedrigere«³⁰. Hierin liegt auch die Erklärung begründet, warum Plessner von der horizontalen und der vertikalen Achse spricht. Die horizontale Achse ist insofern horizontal, dass Positionalitäten aufeinander aufbauen. Die vertikale Achse ist insofern vertikal, dass die menschlichen Kulturrealisierung gleichwertig nebeneinander existieren. In dem Sinne gibt es keine »Primitiven«³¹.

Für jedes Lebewesen gilt, dass es durch die Grenze, die es hat – Haut, Membran, etc. – ein räumliches Innen und Außen konstituiert. Die aktive Konstitution der Grenze ist für Plessner die Mindestanforderung an Leben. Weist ein Lebewesen nur dieses auf, ist es azentrisch positioniert. Auf unserem Planeten mit den uns bekannten Lebensformen gilt diese Form der Positionalität für Pflanzen (und Pilze, auch wenn Plessner nicht von Pilzen spricht). Eine Pflanze konstituiert selbstständig ihr Innen und Außen und setzt sich mit seiner Umwelt in ein Verhältnis. Lösen wir sie aus diesem Verhältnis heraus – schneiden wir sie ab oder entziehen ihr den Zugang zu Sonnenlicht – stirbt sie.

³⁰ »höher« und »niedriger« setze ich bewusst in Anführungszeichen, um nicht den Eindruck zu erwecken, es handle sich hierbei um eine Wertung. Keinesfalls soll der Gedanke aufkommen, Leben sei in seiner Wertigkeit hierarchisch organisierbar. Wenn ich von »höher« und »niedriger« spreche, dann tue ich das, weil, wie sich im Folgenden zeigen wird, die Entwicklungsstufen aufeinander aufbauen.

³¹ Bezeichnungen, die Plessner im Übrigen schon 1948 in Anführungszeichen setzt (vgl. Plessner 1948: 411), während Lévi-Strauss die Verwendung dieser Begriffe im anthropologischen Kontext noch 1958 verteidigt (vgl. Lévi-Strauss 1974: 119ff.)

Die zentrische Positionalität umfasst gemäß einer Stufenontologie die azentrische Positionalität, jedoch kommt ihr noch etwas hinzu. Die zentrische Positionalität geht insoweit über die azentrische Positionalität hinaus, dass das zentrisch positionierte Tier über seinen Körper verfügen kann, indem es ihn z.B. bewegt. Ein sich aktiv bewegendes Lebewesen, muss anders mit seiner Umgebung interagieren als eine stationäre Pflanze. Es muss auf herunterfallende Äste reagieren, oder Flüsse überqueren, d.h. es muss seinen Körper aktiv nutzen, um seine Existenz führen zu können. Hierdurch »verdoppelt« der Körper sich bildlich gesprochen. Das Tier *ist* Körper und zugleich *in* ihm (vgl. Plessner 1975: 237). Anders ausgedrückt: Es ist Leib und es hat Körper. „Die Position ist also eine doppelte [...] und doch Eines [sic!], da die Distanz zu seinem Körper nur auf Grund völligen Einsseins mit ihm allein möglich ist“ (ebd.: 237). Leib-Sein und Körper-Haben sind für das Tier ein und dasselbe. Da es, um zu sein, Eins sein muss, bleibt ihm „[...] sein selber [sic!] sein verborgen [...]“ (ebd.: 288). Das Tier fragt sich nicht, welche Aktivität es ausführen muss, um dem Ast auszuweichen, oder den Fluss zu überqueren, es tut es. In der Folge ist es absolut gebunden an seinen Körperleib und das ihn umgebende Umfeld. Dieses erscheint ihm nicht „[...] gegenständlich als Zusammenhang von Sachverhalten, sondern [als] unmittelbar vertrautes und verfügbares Zuhause und Zuhandensein [...]“ (Plessner 2019: 133). Das „absolute Hier-Jetzt“ (Plessner 1975: 289) wird zur Existenzialkategorie des Tieres; Organismus und Umwelt sind unlösbar aneinander gebunden.

Der Mensch ist in seiner Positionalität zentrisch, ohne jedoch der Zentrität verhaftet zu bleiben. Wieder umfasst die »höhere« Stufe die »niedrigere«. Genau wie die zentrische Positionalität ist die exzentrische Positionalität körperlich gebunden. Beim Menschen sind Leibsein und Körperhaben allerdings nicht Eins, sein Bezug zur Umwelt ist nicht unmittelbar. Ihm erscheint alles sowohl als Umwelt als auch als aus der Umwelt heraustrennbare Objekte. Hinzu kommt, dass ihm sogar das Erleben der Objekte zum Objekt wird. Er ist „der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit“ (ebd.: 290), dem die „[...] die Binnensphäre seines Erlebens, in dem ihm die Außenwelt begegnet [...] als solche noch einmal gegenständlich“ (Bielefeldt 1994: 78) geworden ist. Der Mensch schafft den Ausbruch aus der zentrischen Existenzialkategorie des absoluten Hier-Jetzt. Der Mensch dezentriert sich. Er hat einen „Rückbezug auf sich, [während gleichzeitig der Rückbezug; Anm. C. R.] [...] nicht in den Korrelationen aufgeht“ (Krüger 2012: 40). Dem Menschen erscheint alles als aus seinem Kontext herauslösbar. Der Mensch kann alles objektifizieren und abstrakt betrachten. Dies kann allerdings nur funktionieren, wenn er selbst ebenfalls außerhalb

des Kontextes steht. Oder anders formuliert: „Wer Umwelten im Vordergrund unterscheiden kann, kommt aus einer Welt aus dem Hintergrund“ (Krüger 2011: 585). Das Stehen *außerhalb* des Kontextes, außerhalb der zentrischen Positionalität, außerhalb der Organismus-Umwelt Gebundenheit, lässt den Menschen also in einer *Außenwelt* (vgl. Plessner 1975: 293) stehen, die nichts mit einer physischen Außenwelt zu tun hat. Indem der Mensch jedoch in dieser Außenwelt steht, ohne in ihr aufzugehen, eröffnet sich ihm eine *Innenwelt* (vgl. ebd.). Er schwebt, bildlich gesprochen, über den Dingen.

Gleichwohl ist der Mensch unbestreitbar körperlich und während der Schierlingsbecher und der damit einsetzende körperliche Tod Sokrates einen Schritt näher an das idealisierte Geistesleben heranbrachte, bedeutet das Ende der biologisch-vitalen Existenz für Plessner vor allem das Ende, als Ding seine Grenzen zu realisieren und damit das Ende als Lebendiges zu erscheinen. Ohne Lebendigkeit sind auch die Positionalitäten nicht mehr auf ein Objekt zu beziehen, wodurch der Mensch seine Exzentrizität zwangsläufig verlieren muss. Was banal klingt, hat weitreichende Konsequenzen, denn der:die Tote ist kein eigentlicher Mensch mehr. So wird zwar auch ein toter Mensch der Gattung *Homo Sapiens Sapiens* zugerechnet und Pietät und Gesetze verbieten es auch mit einem toten Körper Schindluder zu betreiben, *Menschenrechte* treffen jedoch nur noch bedingt auf ihn zu. Dies wird offensichtlich, wenn man an die gängige Praxis denkt, Tote zu verbrennen oder zu begraben; beides Tätigkeiten, die – auf eine:n Lebenden angewandt – in Deutschland lange Haftstrafen zur Folge haben können.

Die biologisch-vitale Ebene ist demnach keineswegs zu vernachlässigen. Der Mensch ist insofern an sie gebunden, dass sein Körper die notwendige Bedingung seiner Existenz ist, kann sich jedoch auf nicht-vitaler Ebene zu seiner Umwelt, den Dingen in der Umwelt und seiner eigenen Gebundenheit verhalten.

Da dies dem Menschen nicht im Laufe seines Lebens zufällt, wie es Held:innen in Computerspielen mit stärkeren Waffen geschieht, sondern ein Existenzial menschlicher Seinsweise ist, das nicht erlernt wird, sondern das geschieht, lässt sich mit Fug und Recht behaupten, dass der Mensch nicht nur eine, sondern zwei Naturen hat³².

³² Plessner spricht von dem »Sich zur Welt öffnen« (Plessner 2019: 91) des Kindes, wenn es beginnt zu Sprechen. Dass es sich hierbei nicht um erlerntes Verhalten, sondern um ein dem Menschen inhärentes Potenzial handelt, leitet er aus einem Experiment des Ehepaars Hayes ab. Sie haben ihr eigenes Kind gemeinsam mit einem Menschenaffen aufwachsen lassen. Kind und Affenbaby waren etwa gleich alt und entwickelten sich lange ähnlich. Im Alter von sieben Monaten, begann das Menschenkind allerdings zu sprechen und entwickelte sich weiter als es dem jungen Affen möglich war (vgl. Plessner 2019: 50f)

Diese beiden Sphären, die biologisch-vitale und die nicht-vitale ortlose, miteinander zu vermitteln, ist eine ständig zu meisternde Aufgabe. Das Leib zu *Sein*³³, während man jederzeit auch einen Körper *hat*, weil man ihn instrumentell einsetzen kann, ihn zu einem Ding machen kann, das zwar irgendwie zu einem gehört, das man aber doch von sich abtrennen kann, muss jederzeit vermittelt werden. „[A]lles Verhalten ist zugleich ein Sich-Verkörpern“ (Plessner 2019: 192), drückt Plessner es aus. Der Mensch ist stets damit beauftragt, den Bruch, den *Hiatus*, wie ihn Plessner auch nennt, aktiv zu überwinden; seine Exzentrierung durch seinen Lebensvollzug zu re-zentrieren.

Diese Re-zentrierung zwingt den Menschen zu drei (später vier) grundlegenden Verhaltensmodi, die Plessner unter dem Begriff der anthropologischen Grundgesetze expliziert.

3.4 Exzentrische Positionalität und die anthropologischen Grundgesetze – Ein nicht determinierender Zusammenhang

Laut Plessner gibt es drei sogenannte anthropologische Grundgesetze: Das *Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*, das *Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit* (Immanenz und Expressivität) (vgl. Plessner 1975: 321ff) und das *Gesetz des utopischen Standorts* (Nichtigkeit und Transzendenz) (vgl. ebd.: 341ff.). In *Macht und menschliche Natur* macht Plessner dann noch ein viertes anthropologisches Grundgesetz aus, auf das ich aber im Weiteren nicht eingehen werde.

Das erste anthropologische Gesetz besagt, dass es für den Menschen durch seine eigenwillige Positionalität, durch die Fragwürdigkeit seines Verhältnisses zwischen ihm und seiner Umwelt, keine natürliche Umwelt gibt. Seine natürliche Umwelt ist diejenige, die er sich künstlich eingerichtet hat. Plessner selbst sagt, der Mensch realisiere sich in Form „[...] einer absoluten Antinomie: sich erst zu dem machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt. [...] Darum ist er von Natur aus, aus Gründen seiner Existenzform künstlich [Herv. i. O.]“ (ebd.: 310). Künstlich bedeutet nicht, dass seine Existenzform nicht echt ist, sondern dass sie etwas ist, das immer erst gemacht werden muss. Dadurch ist die Künstlichkeit, oder anders formuliert: das Bedürfnis nach Kulturleistung, nicht etwa ein

³³ Die Unterscheidung *Leibsein* und *Körperhaben* taucht schon 1925 in Plessners Artikel, den er gemeinsam mit dem Verhaltensforscher Frederick Buytendijk verfasst hat, auf (vgl. Plessner 1925). Krüger weist darauf hin, dass im französischen und englischsprachigen Raum, diese Unterscheidung gemeinhin auf Merleau-Ponty zurückgeführt wird (Krüger 2011: 577), dieser allerdings durchaus auf Plessner und Scheler verweist. Auch der Begriff *Umweltintentionalität* als Beschreibung des Leibes taucht bereits in selbigem Artikel auf (vgl. Plessner 1925: 79). Auch hier ist es also wieder Merleau-Ponty, der auf Plessner (und Buytendijk) zurückgreift.

Mangel, wie ihn Gehlen als Antwort auf fehlende Instinkte begreift (vgl. hierzu Gehlen 2016), sondern eine Art des Umweltbezuges, die gleichursprünglich und als konstitutiv zu denken ist. Christine Zunke begreift den Lebensvollzug, den der Mensch aus seiner natürlichen Künstlichkeit heraus zu führen gezwungen ist, im Sinne der marxischen Definition als Arbeit (vgl. Zunke 2016: 127):

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. [...] Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.“ (Marx 2018: 192)

Das erste anthropologische Gesetz zielt damit auf dasjenige ab, was wir mit Krüger als „Außenwelt“ bezeichnet haben. Es besagt, dass die Außenwelt konstitutiv zu gestalten ist, was menschliche Kulturleistungen zur Folge hat. Städtebau, Theater, Technik, das alles sind für Plessner Ergebnisse eines Lebewesens, das, da es keine natürliche Umwelt mehr hat, diese erst schaffen muss.

Der marxischen Definition folgend, „[...] geht [...]“ für Zunke das zweite anthropologische Gesetz „[...] auf die in der Arbeit geleistete Naturbeherrschung und ihre intelligible Bedingung, die Naturerkenntnis“ (Zunke 2016: 127). Hierbei nimmt sie Bezug auf Plessners Beschreibung der *Sachstruktur*, also dem Phänomen, dass Dinge für den Menschen, von der Welt ablösbar sind (vgl. hierzu einschlägig Plessner 2019: 43-71), dass sie also nicht nur in der Welt sind, sondern für den Menschen auch aus ihr heraustrennbar erscheinen, ihm – um den heidegger'schen Begriff zu entlehnen – zuhanden sein können. Der Mensch kann sie zum Gegenstand machen, sie theoretisch betrachten und sich auch darüber bewusstwerden, dass die Erscheinung nicht das gleiche ist, wie das Ding an sich, ohne jemals Zugriff auf das Ding an sich zu haben. Zunke sagt nun, dass diese Form des Begreifens der Umwelt die intelligible Bedingung ist, um im Sinne des ersten anthropologischen Gesetzes, seine Außenwelt zu gestalten. Den intelligiblen Zugang des Menschen zur Welt so zu verstehen, hat für den Menschen zur Folge, dass „[...] das Subjekt nur durch Vermittlung dieser Erscheinung die Realität zu fassen bekommt und zwar in dieser Weise der Unmittelbarkeit“ (Plessner 1975: 327). Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit bedeutet mithin, dass jede vermeintliche Unmittelbarkeit immer bereits Resultat einer Vermittlungsleistung ist. Durch diese Art der Vermittlungsleistung spannt sich die „Innenwelt“ auf, von der bereits zuvor die Rede war. Sie ist aber auch die Basis, auf der der Mensch dazu in der Lage wird, sich mit seinen eigenen Kulturleistungen, die aus dem ersten anthropologischen Gesetz folgen,

auseinanderzusetzen. Wenn ein Mensch nun also z.B. durch eine Innenstadt läuft, dann sieht er nicht nur die Antwort auf seine Umweltlosigkeit, sondern er sieht *eine* von ganz vielen möglichen Antworten: Er sieht die Antwort einer anderen Person, er sieht die Antwort einer anderen *Zeit*. Das intelligible Vermögen, sich mit Kulturrealisierungen auseinanderzusetzen, gibt ihm die Möglichkeit, das auch in der Zeit zu tun, was den Menschen zu einem geschichtlichen Wesen macht: „Seine konstitutive Wurzellosigkeit bezeugt die Realität [sic!] der Weltgeschichte“ (Plessner 1975: 341).

Die ersten beiden anthropologischen Grundgesetze haben damit die „Außenwelt“ (ebd.: 293) sowie die „Innenwelt“ (ebd.) – die Plessner auch als „Immanenzsituation“ (ebd.: 330) bezeichnet – erhellt. Ersteres erklärt die Kulturleistung des Menschen, letzteres den geschichtlichen und intelligiblen Zugang zu erster. Das dritte Gesetz beschreibt eine dritte Sphäre: die Mitwelt.

Im *Gesetz des utopischen Standortes* wird die „konstitutive Wurzellosigkeit“, die bereits Ursache für die Kulturleistung und ihr historisches Verständnis war, nun Grund für Religion und Glauben. Der Mensch erfährt sie nicht nur in Form sich wandelnder Architektur, sondern „[...] auch an sich selbst. Sie gibt ihm das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt“ (ebd.: 341). Vor diesem Eindruck, erwacht das Bedürfnis nach einer absoluten Erklärung, in der er Trost finden kann (vgl. ebd.: 342)³⁴. Durch die Konstruktion eines totalen Ganzen, das außerhalb der gebrochenen Welt steht und aus ihr heraus für den das menschliche Leben verantwortlich ist, wird auch die Gebrochenheit des Menschen zu einer relativen Einheit. So erfährt er sich zwar selbst als gebrochen, jedoch als de facto einen Platz einnehmend innerhalb des göttlich geschaffenen Systems. Dass er einen Platz einnimmt, dass er genau diesen Platz einnimmt, erscheint ihm völlig zufällig und ersetzbar. Da er aber er ist, und niemand anderes er ist, aber zu jeder Zeit ein anderer an seine Stelle hätte treten können und – sobald er stirbt – dies wohl auch geschehen wird, wird ihm die Einzigkeit und Einzigartigkeit seines eigenen je spezifischen Seins in Abgrenzung zu den anderen offenbar (vgl. ebd.: 343). Er realisiert, dass der Mensch dasjenige Individuum ist, das er ist und dass er nicht ersetzbar ist durch andere: „Wie sich die Welt als eine Individualität nur abhebt vom Horizont der Möglichkeit des auch anders sein Könnens [sic!], so hebt sich dem Menschen sein eigenes Dasein als individuelles nur gegen die Möglichkeit ab, daß er auch ein anderer hätte werden können.“ (ebd.: 343). Jahre später wird Plessner dieses

³⁴ Diese Lesart veranlasste Heiner Bielefeldt dazu, Plessner zu einem existenzialistischen Denker zu erheben (vgl. Bielefeldt 1994).

Phänomen in den einfachen Ausspruch „Niemand ist ein Ich ohne einen Gegenstand oder Sachverhalt. Niemand ist aber auch ein Ich ohne ein Du“ (Plessner 2019: 130) bringen. Hier zeichnet sich ab, was im Folgenden genauer dargestellt werden soll: die sogenannte Mitwelt. Hier zeichnet sich aber auch ab, dass im dritten anthropologischen Grundgesetz die Gesellschaftlichkeit³⁵ des Menschen formuliert wird, denn für Plessner ist dieses Phänomen der theoretischen völligen Ersetzbarkeit eines jeden Menschen der Grund für den „Drang nach Offenbarung und Geltung und dem Drang nach Verhaltenheit [...]“ (Plessner 1975: 344), worin er die „[...] Grundmotive sozialer Organisation [...]“ (ebd.) sieht.

So bietet der utopische Standort dem Menschen zwar die Möglichkeit zur Religion, und vermittelt der Mitwelt – auf die ich im kommenden Kapitel vertieft eingehen werde – überhaupt nur die Möglichkeit, ein Ich zu sein und in Form einer Gesellschaft zu leben. Jedoch zwingt ihn die exzentrische Position auch zu seinem Glauben an die von ihm erdachte Gottheit sowie zu seiner Gesellschaft – dessen Form durch das erste Gesetz und zweite Gesetz gestaltet und verändert werden kann – Abstand zu gewinnen.

Mit der Darstellung der anthropologischen Grundgesetze habe ich bezweckt, dass die exzentrische Positionalität, also die Positionalitätsform, die für Menschen konstitutiv ist und durch die auf unserer Erde nur der Mensch³⁶ konstituiert ist, genauer zu erläutern. Ich habe dargestellt, dass das zentrale Moment die Mittelbarkeit gegenüber allem ist und dass die stetige Aufgabe des Lebensvollzugs darin besteht, die Mittelbarkeit zu überwinden – den Bruch zwischen mir und mir und mir und der Welt zu vermitteln. Die Darstellung erlaubte es uns, den Zusammenhang zwischen exzentrischer Positionalität und Kultur, Historizität und Gesellschaft zu erkennen. Sie zeigten und auch den Zusammenhang zwischen diesem Sachverhalt und den Welten (Innen-, Außen- und Mitwelt), die die Zerrissenheit des Menschen illustrieren. Auch wenn man sie, wie Bielefeldt zurecht schreibt, keineswegs als Gesetze im normativen Sinne des Wortes begreifen darf, so weisen sie uns an, welche Sphären in unsere Analyse einfließen müssen. Wir müssen der Verschränkung von biologisch-vitaler und nicht-vitaler Sphäre gerecht werden (horizontale vs. vertikale Sphäre) und außerdem müssen wir innerhalb der nicht-vitalen Sphäre den drei Modi menschlichen Lebens Rechnung tragen, die von Plessner in Form der anthropologischen Gesetze formuliert wurden.

³⁵ Die Plessner selbst weiter fasst als Tönnies (vgl. Plessner 1975: 345)

³⁶ Für Plessner gibt es kein anderes Tier, das exzentrisch positionalisiert ist. Auch Dämonen, Götter und Engel können nicht exzentrisch positionalisiert sein, weil ihnen der Körper fehlt. Dass es exzentrisch positionalisiertes außerirdisches Leben gibt, ist jedoch keineswegs ausgeschlossen.

Bevor wir diesem Unterfangen jedoch begegnen können, müssen wir zuerst die Mitwelt und ihre Bedeutung für personales Leben eingehender schildern, da dies die Voraussetzungen für eine nähere Betrachtung der Gesellschaft sind.

3.5 Mitwelt und Kulturrealisierung – Zwei Seiten einer Medaille

Die Mitwelt bildet gemeinsam mit der Innen- und der Außenwelt die Welt, in der der Mensch lebt (vgl. Plessner 1975: 293). Sie ist diejenige Welt, aus der heraus sich das Ich als Ich erkennen kann; sie ist also auch diejenige Sphäre der Welt, derer es notwendigerweise bedarf, um aus ihr heraus die Innen- und die Außenwelt zu bilden (vgl. Krüger 2011: 584). Somit geschieht für Plessner das Erkennen der:des Anderen nicht wie besonders in der Phänomenologie oftmals angenommen (vgl. Zahavi 2007: 67ff.) anhand des Analogieschlusses von sich auf andere, während sich das Ich selbst setzt, sondern andersherum: Das Ich erkennt sich aufgrund des Umstandes, dass es sich als Ich unter anderen belebten Objekten wahrnimmt. Dieser im frühen Kindesalter noch undifferenzierte Seinskreis wird erst im Laufe der Entwicklung auf „Menschen“ begrenzt (vgl. Plessner 1975: 301)³⁷.

Zentral bei dem Versuch, die Mitwelt zu verstehen, ist also Folgendes:

„Daß der einzelne Mensch sozusagen auf die Idee verfällt, ja daß er von allem Anfang an davon durchdrungen ist, nicht allein zu sein und nicht nur Dinge, sondern fühlende Wesen wie er als Genossen zu haben, beruht nicht auf einem besonderen Akt, die eigene Lebensform nach außen zu projizieren, sondern gehört zu den Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz.“ (Plessner 1975: 301)

In dem Zitat wird sichtbar, dass der Mensch andere Menschen keineswegs als Körper oder Organismen wahrnimmt, sondern immer bereits als „[...] fühlende Wesen [...]“ (Plessner 1975: 301). Mehr noch: es sind „[...] fühlende Wesen wie er [...]“ (ebd.: 301), was nur im ersten Schritt bedeuten soll, dass es *auch* fühlende Wesen sind und in den folgenden Schritten den eben genannten Seinskreis auf immer weniger Wesen begrenzt. Wesen, die ihm ähnlich sind: die genauso wie er in ihrer Einzigkeit unvertretbar sind, während sie gleichzeitig völlig austauschbar sind. Sie sind genauso wie er Iche, die in die Gemeinschaft der Iche, aus der heraus sich das Individuum überhaupt erst als Individuum begreifen konnte, aufgenommen sind: sie sind Personen. Die existente Mitwelt, in der das Individuum steht „[...]“ betrifft

³⁷ Plessner betont, dass zwischen dem „[...] Verfahren [Herv.i.O.] der Beschränkung[...]“ und der „[...] Voraussetzung [Herv.i.O.] [...]“ der Begrenzung, was ein Mensch ist und was nicht, differenziert werden muss (vgl. Plessner 1975: 301).

[...] die Relation zwischen den lebenden Personen, nicht zwischen den Organismen“ (Krüger 2011: 585). Person ist hierbei das entscheidende Wort. Tatsächlich ist es nämlich so, dass gar nicht jede Person ein Mensch sein muss. Die tatsächliche Realisierung ist abhängig von der Kulturgestaltung (erstes anthropologisches Gesetz) und dem Zugang zu ihr (zweites Anthropologisches Gesetz). So sind Gesellschaften und Kulturkreise, in denen Dämonen oder verstorbene Ahnen zum Kreis der Personen gehören, nicht nur denkbar, sondern (historische) Faktizität (vgl. Lindemann 2018: 142): Man denke nur an die lange und traurige Geschichte der Hexenverfolgungen und den mitunter bizarr anmutenden Praxen von Exorzismen. Die Mitwelt ist die strukturelle Bedingung für Gesellschaft, die gleichzeitig die Gesellschaft durchwebt. Sie ist Plessners Antwort auf die Frage nach „[...] der Ermöglichungsstruktur personalen Lebens [...]“ (Krüger 2011: 586).

Wie bei allen Theorien, die das Zwischen zwischen Menschen beschreiben, kann man sich die Frage stellen, wo die Mitwelt liegt. Ist sie im Individuum verankert oder schwebt sie doch eher als metaphysische Entität zwischen den Personen und Individuen, die sie zu Personen macht? Krüger hat diese Frage vorausschauend beantwortet: Sie

„liegt ‚zwischen mir und ihm‘, ist also der Rückbezug von der anderen Person auf mich, und sie liegt ‚zwischen mir und mir‘ (Plessner 1928, 303), ist also der Rückbezug von mir, der ich Person außerhalb meines Organismus und dessen Interaktion bin, auf mich.“ (Krüger 2011: 585)

Es ist also nicht so einfach um die Örtlichkeit der Mitwelt gestellt. Sie ist überall und gleichwertig vorhanden in inter- und intrasubjektiven Bezügen. Damit ist sie zugleich sowohl eine soziale als auch eine individuelle Sphäre, woraus sich ergibt, dass Sozialität und Individualität einander nicht ausschließen, sondern gleichursprünglich und einander konstituierend sind³⁸. Überall vorhanden, muss der Mensch im Sinne der drei anthropologischen Gesetze an ihr teilhaben und sie aktiv mitgestalten (Plessner 2019: 130f.).

Plessner fasst sie wie folgt zusammen: „Als reines Ich oder Wir steht das einzelne Individuum in der Mitwelt. Sie umgibt die Einzelnen nicht nur wie die Umwelt, sie erfüllt ihn nicht

³⁸ An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob nicht Individualität auch nur eine Folge der Kulturleistung ist. So verweist Plessner in seiner Vorlesung von 1960/61 beispielsweise darauf, dass der Begriff des Ich, das *hoc-ego* in der griechischen Philosophie erst spät auftaucht (vgl. Plessner 2019: 134). Leider kann diese Arbeit nur eine Analyse der aktuellen Zeit sein und auch hierbei nur in enger regionaler Eingrenzung stattfinden. Für den Verlauf der Arbeit muss die Frage nach der Entstehung der Individualität also ausgeblendet und von einem System ausgegangen werden, in dem sowohl Individualität als auch Sozialität Platz hat. Sie sollen jedoch nicht wie zwei unvereinbare Antipoden verstanden werden, sondern im Sinne der Mitwelt als zwei Phänomene, die durch und durch miteinander verwoben sind. Nichtsdestotrotz ist auch mir bewusst, wie oft sich die beiden Phänomene vermeintlich unvereinbar gegenüberstehen (ich darf nur auf die nie enden wollende Diskussion um Partikularinteressen vs. Gemeininteressen verweisen).

nur wie die Innenwelt, sondern sie steht durch ihn hindurch, er ist sie“ (Plessner 1975: 343). Die Ermöglichungsstruktur personalen Lebens liegt für Plessner somit in der Ermöglichungsstruktur von Gesellschaft und Gesellschaftlichkeit, die gleichzeitig auch ihre Realisierung ist. Gesellschaft und Gesellschaftlichkeit setzen jedoch immer bereits eine Form der Reziprozität voraus (vgl. Plessner 2019: 131). Nur durch Reziprozität wird es dem Individuum möglich, seine „[...] außen- und innenweltliche labile Divergenz als ästhesiologische (jedoch fragliche) Einheit auszugleichen“ (Dirakis 2012: 191).

3.6 Körper, Leib, Person – Drei Seinsmodi für eine Welt

Auf den vergangenen Seiten habe ich versucht, das umfangreiche System Plessners so kurz und so einfach wie möglich zu erklären. Im vergangenen Kapitel ist uns der Begriff Person begegnet, ohne dass ich näher auf ihn eingegangen bin. Versteht man ihn in einem alltags-sprachlichen Sinne als Synonym zu Mensch oder Individuum, tut dies auch nicht Not. Bei Plessner kommt dem Personenbegriff allerdings ein besonderer Status zu, der einen von drei Aspekten des individuellen Menschen bezeichnet. Diese drei Aspekte, die auch den Titel dieses Unterkapitels darstellen, sind *Leib*, *Körper* und *Person*. Sie sind für unsere Untersuchung deshalb von Relevanz, weil sie den Weg ebnen, die im vorangegangenen Kapitel entfaltete Sex-Gender Unterscheidung in diese Arbeit einzupflegen, ohne dem Dualismus zu verfallen.

3.6.1 Leib – Der Mensch in der Innenwelt

Wenn ich sage, der Mensch sei ein körperliches Wesen, könnte mir eine mit der philosophischen Anthropologie weniger vertraute Leser:innenschaft Trivialität vorwerfen. Sie würde an Hunger, Kopfschmerz, Kurzatmigkeit oder Menstruationsbeschwerden denken und sich sagen: „Für eine solche Feststellung brauche ich kein Philosophiestudium.“ Wenn ich nun behaupte, der Mensch sei aber zuallererst ein *leibliches* Wesen und nur in zweiter Instanz ein körperliches, muss ich das genauer erklären und auf meine Ausführung zur Positionalitätstheorie zurückgreifen. Dort hatte ich Plessners Unterscheidung von *Leib-sein* und *Körper haben* eingeführt. Leib hatte ich im Sinne Plessners als ein *absolute Hier-Jetzt* charakterisiert. Ich hatte dieses absolute Hier-Jetzt nicht weiter erläutert, da ich mich auf die Darstellung der Positionalitätstheorie konzentriert hatte. Das absolute Hier-Jetzt stellt eine Empfindungssphäre dar, der sich das Individuum nicht entziehen kann. Wenn ich eines der obigen Beispiele aufgreifend nach über einem Jahr Coronapandemie und mehreren Lockdowns dem

Bus hinterherlaufend Kurzatmigkeit empfinde, dann ringt nicht mein Körper nach Luft, sondern ich. Es ist auch nicht mein Körper der Migränekopfschmerzen hat, es ist nicht der Kopf, der Schmerzen hat, *ich* bin es, der der Kopf weh tut. Wenn ich nun jemandem schildere, dass mein Kopf weh tut, kann mein Gegenüber nur verständnisvoll nicken, weil es das Gefühl vielleicht kennt, nicht aber, weil es sich das Gefühl in der Situation tatsächlich fühlt. Es kann mir nicht ansehen, wo der Schmerz sitzt, und ist auf meine Erläuterungen angewiesen, um zu verstehen, um welche Art von Schmerz es sich handelt. Schildere ich meinem Gegenüber nun eine Form des Schmerzes die es nicht kennt, kann es sich womöglich nicht vorstellen, dass ich diesen Schmerz empfinde, oder dass es tatsächlich so schlimm ist. Gerade der letzte Fall dürfte vielen Menschen mit Endometriose bekannt vorkommen, da es sich hierbei um eine Krankheit handelt, die oftmals unerkannt bleibt (Flohr 2020) – auch weil die behandelnden Ärzt:innen die Patient:innen nicht ernstnehmen (Rohlhoff o.J.).

Der Leib ist die Sphäre des absoluten Hier-Jetzt, er hat eine absolute Räumlichkeit, die nicht durch ein Verhältnis von Nord-Süd und Ost-West, gebildet wird, sondern allenfalls von vor, neben über unter und auf, während der Ausgangspunkt dieser Verortung jeweils von einem selbst ausgeht. Gibt ein Mensch seinen Ort an, dann ist er hier. Sein hier ist für einen anderen Menschen immer ein da, egal wie nah sich die beiden Menschen sein mögen³⁹. Ähnliches gilt für die Zeit, da jede Form der Zeitorientierung von dem Jetzt ausgeht, in dem sich das Individuum gerade befindet. Erst von seinem Standpunkt in der Zeit kann das Individuum Bezüge zur Vergangenheit und der Zukunft herstellen. Dieser Form absoluter Räumlichkeit und absoluter Zeitlichkeit bezeichnet Plessner auch als Umweltintentionalität (vgl. Plessner 1925: 79). Der Leib ist die absolute raum-zeitliche Örtlichkeit, von der aus Umweltbezug hergestellt wird. Alles, was mir in diesem Umweltbezug widerfährt, widerfährt mir und niemand anderem in der Form, wodurch der Leib sich durch eine absolute Meinhaftigkeit auszeichnet: es sind *meine* Gefühle, *mein* Schmerz, *meine* Erfahrungen.

Als Umweltintentionalität ist der Leib auch die Sphäre der Bewegung. Wenn ein Kind laufen lernt, dann tut es dies nicht, weil es sich zuvor physiologische Analysen des Bewegungsapparates angeschaut hat, diese theoretisch in Bewegungsmuster gruppiert und sie dann nachahmt. Tatsächlich ist es so, dass man Bewegungen oftmals überhaupt nicht in verschiedene Elemente unterteilen kann, da sie einen ganzheitlichen Charakter haben (vgl. ebd.). Es ist vielmehr das Gegenteil der Fall und das manche Aktivitäten geradezu schwierig werden,

³⁹ Gerade hierin liegt ja zum Beispiel der Reiz von Romanen, in denen ein und dieselbe Geschichte aus unterschiedlichen Perspektiven erzählt wird.

wenn wir über sie nachdenken. So wie wenn ich meine verehrte Leser:innenschaft frage, wie sie atmet oder welche Muskelgruppen sie genau bemüht hat, um die Haltung eingenommen zu haben, die sie derzeit einnimmt. Bewegungen werden als Ganzheit erfahren und als Ganzheit erlernt und sich bewegende Menschen werden nicht als sich bewegende Körper, sondern als sich bewegende Leiber wahrgenommen (vgl. Plessner 1925: 78f). Plessner unterscheidet bei Bewegungen in Handlungsbewegungen und Ausdrucksbewegungen (vgl. ebd.: 76f). Handlungsbewegungen sind solche, die ein Individuum durchführt, um etwas zu erreichen. Wenn ich zum Beispiel meine Beine bewege, um eine Treppe hochzusteigen. Hält man eine solche Handlungsbewegung an und enthebt man sie ihres Kontextes, ergibt sie keinen eindeutigen Sinn mehr. Im Falle des Treppen-Beispiels könnte ich auch versuchen, jemanden zu treten, ich könnte im Begriff sein zu springen, oder einfach Sport machen. Eine Ausdrucksbewegung hingegen ist selbstgenügend. Wenn ich bei einem Horrorfilm vor Angst zusammensucke, dann kann die Szene zu jedem Zeitpunkt angehalten und ihres Kontextes enthoben werden, ohne dabei ihre Sinnhaftigkeit zu verlieren (vgl. ebd.: 91). Auf diese Unterscheidung kommen wir im Rahmen der Analyse zurück. Für den aktuellen Stand dieser Arbeit ist jedoch entscheidend, dass es sich bei beidem um leibliche, nicht aber körperliche Bewegungen handelt. Ein Körper geht nicht, ein Körper greift nicht. Dies kann nur ein Leib tun, die Umweltintentionalität, die, wie Plessner sagt, „[...] in keiner der beiden [psychisch und physisch; Anm. C.R.] Seinsebenen [liegt], ist deshalb aber nicht weniger reell“ (ebd.: 83).

3.6.2 Körper – Der Mensch in der Außenwelt

Wenn der Leib die Umweltintentionalität ist, dann wird sie ermöglicht durch den Körper. Er ist die physische Bedingung dafür, dass der Mensch überhaupt auf seine Umwelt hinausgreifen kann. Ohne Sehnerv kein Sehen. Dass ein gereizter Sehnerv nicht gleichbedeutend mit sehen ist und dass es sich hierbei vielmehr um etwas handelt, das gelernt werden muss, wurde in zahlreichen Studien belegt⁴⁰. Dennoch kann Sehen nicht gelernt werden, wenn die physiologischen Bedingungen hierfür nicht vorhanden sind⁴¹. Der Körper ist also erstens das Medium, mit dessen Hilfe der Mensch sich auf seine Umwelt beziehen kann. Als Medium

⁴⁰ Für eine leicht verständliche Erklärung, inwiefern Farben sehen gelernt sein will, empfehle ich wärmstens: MaiLab 2018.

⁴¹ Umgangssprachlich wird oft davon gesprochen, dass Menschen ohne Augenlicht zum Beispiel mit ihrem Blindenstock »sehen«. Zweifelsohne können diese Menschen sich orientieren, eigentlich »sehen« tun sie allerdings nicht.

bedingt er die Art und Weise, wie der Mensch auf seine Umwelt zugreifen kann⁴². Für Plessner nimmt in der Physiologie das Gesicht eine Sonderstellung ein. Das Gesicht ist für ihn evolutiv eine Folge des aufrechten Ganges und unter allen Lebewesen einzigartig. Anders als alle anderen Tiere ist das Gesicht nämlich eine freie Fläche, das nicht durch eine Schnauze oder einen Schnabel verbaut ist. Das Gesicht ist für Plessner die physiologische Verankerung der Reziprozität des Menschen⁴³. Durch nach vorn gerichtete Augen und die Vielzahl von sowohl affektgebundenen (z.B. vor Wurt zusammengekniffene Augen) wie affektungebundenen (das Lächeln (vgl. hierzu Plessner 1950)) Gesichtsausdrücken, ist das Gesicht ein physiologisches Element der Kommunikation, das unsere Form der Kommunikation nachhaltig beeinflusst und in seiner Form ermöglicht hat.

Das Medium, mit dem der Mensch auf seine »Umwelt« hinausgreift, will beherrscht werden. Was bereits im Beispiel mit dem Sehen anklang, wird anschaulich, wenn wir Kindern dabei zusehen, wie sie laufen lernen. Erst müssen sie lernen, sich aufzurichten und so stehen zu bleiben, dann müssen sie – sollten sie das Krabbeln übersprungen haben – die Maße ihres Körpers kennenlernen. Nicht selten laufen Kinder gegen statt durch eine Tür, weil sie das Vorhandensein ihrer Schultern oder ihrer zum Zwecke der Balance ausgestreckte Arme nicht mitgedacht haben. Ein Fuß muss vor den anderen gesetzt werden, das Gleichgewicht muss auch bei schneller Bewegung gehalten werden. Blaue Flecken, Tränen und Muskelkater begleiten diesen Lernprozess.

Neben seiner Wirkung als Medium ist der Körper zweitens dasjenige, was dem Menschen gewahr wird, wenn er auf ihn reflektiert. Es ist nicht der Körper, der greift, sondern ich. Nichtsdestotrotz ist es dem Menschen möglich, Abstand von seiner eigenen physiologischen Bedingung zu nehmen und zu erklären, welche Sehnen und Muskeln in Anspruch genommen werden, um die Schließbewegung der Hand herbeizuführen. So objektiviert, wird er uns nicht nur zum Medium, sondern zum Instrument. In den vergangenen Jahren konnte eine Betonung des Körpers in der Soziologie beobachtet werden. Der sogenannte Body Turn (vgl.

⁴² An dieser Stelle ist *What is it like to be a Bat?* von Thomas Nagel als bemerkenswertes Gedankenspiel zu diesem Thema zu nennen (vgl. Nagel 1974).

⁴³ Für Plessner hängt die Gerichtetheit des Gesichtes mit dem aufrechten Gang zusammen. Dieser wiederum hat das Freiwerden der Hände zur Folge, was den Menschen weitestgehend zu einem Leben auf dem Boden zwingt, ihm aber auch – unter Rückgriff auf die Sachstruktur – Werkzeuggebrauch ermöglicht. Ohne auf die komplexe Selbstbezüglichkeit Plessners Kontemplation an dieser Stelle eingehen zu können, soll nur angemerkt werden, dass das Gesicht als physiologische Verankerung der Reziprozität keineswegs erschöpfend beschrieben werden kann. Doch gerade diese Reichhaltigkeit soll als Beispiel dienen, um die Stärke der philosophischen Anthropologie zu illustrieren, die darin besteht, beobachtbare Phänomene nicht durch eine Definition ihrer Aussagekraft zu berauben, sondern ihnen die Möglichkeit gibt, ihre Einzigartigkeit im System zu entfalten.

Gugutzer 2015: 39ff) ist auch darauf zurückzuführen, dass der Körper immer mehr ins Zentrum der Gesellschaft rückte, nicht jedoch in Form der Bedingung zur leiblichen Existenz, sondern in einem Verhältnis, das den Körper durch Kleidung, Sport und Chirurgie zu einer formbaren Ressource macht. Einen Körper zu haben bedeutet also die Bedingung meiner Existenz, die auch die Bedingung für die Realisierung meiner Umweltintentionalität ist und die Art ihres Bestehens bedingt, zu reflektieren und zum Objekt zu machen.

3.6.3 Person – Der Mensch in der Mitwelt

Leib-Sein und Körper-Haben während beides im biologischen Körper stattfindet, ist eine Vermittlungsleistung, die genauso erlernt werden will, wie die Beherrschung des Körpers. Die Widersprüchlichkeit der beiden Komponenten stellt ein Spannungsverhältnis dar, dem der Mensch tagtäglich begegnen muss. In *reflexiven körperlich Tätigkeiten* wie Schürmann (Schürmann 2012: 2) sie nennt, also solchen, die „[i]m Tun [...] die körperliche Seite dieses Tuns [reflektieren]“ (ebd.), wird der Körper als Körper zu einer Ressource. In Erfahrungen der Meinhaftigkeit – insbesondere im Schmerz – erfährt sich das Individuum seinem Leib – bzw. in Reflexion dem Körper – ausgeliefert⁴⁴. Aus den beiden immer zu zerfallen drohenden Komponenten ein Ganzes zu machen, ist eine Aufgabe, die nur von einem Selbst geleistet werden kann, da wie Schürmann herausstellt, der Gegenbegriff zu Körper Selbst ist (vgl. ebd.: 4). Das Selbst wiederum kann nur aus der Mitwelt heraus entstehen (siehe Kap. 3.5). Die Mitwelt ist eine Sphäre der Reziprozität, in der sich Personen gegenüberstehen. Wir können also bereits festhalten, dass Körper-Haben und Leib-Sein nur aus der Mitwelt heraus gedacht werden können. Zu erläutern, was eine Person ist, soll nun die Aufgabe sein.

Von Person zu reden, ist im plessnerschen Vokabular nur dann sinnvoll, wenn man von einem in die Mitwelt aufgenommenen Individuum spricht. Die Sphäre des Wir, die gleichzeitig Sozietät ermöglicht und sie gestaltet, ist von Regeln und Normen durchzogen und wird

⁴⁴ Christine Zunke geht auf dieses widersprüchliche Verhältnis in dem hier bereits zitierten Artikel *Natur als Herrschaftsmythos* (Zunke 2016) ein. Auf sehr hellsichtige Weise stellt sie heraus, welche Rolle Natur im kapitalistischen System spielt. Hierbei wird unter anderem das Spannungsverhältnis von Körperbeherrschung und Körperergebenheit in Sinne eines biologischen Determinismus vs. „[...] der Glaube an die Freiheit diese Mechanismen durch Erkenntnis zumindest bedingt verändern zu können“ (ebd.: 121) beleuchtet. Im Rahmen dieser Arbeit wird es nicht möglich sein, uns näher mit ihrer Analyse auseinanderzusetzen. Es könnte sich jedoch für zukünftige Arbeiten als sehr fruchtbar erweisen, Plessners Theorie genauer auf diese Problematik zu beziehen. Zwar tut Zunke dies bereits bis zu einem gewissen Punkt, misst den verschiedenen Analyseachsen Plessners allerdings nicht ausreichend Wichtigkeit bei, was sie bedauernswerterweise zu einem verkürzten Ergebnis führt.

durch sie geordnet, weswegen das Person-Sein ein Modus ist, der immer bereits an eine gewisse Form der Institutionalisierung gekoppelt ist (vgl. Plessner 2019: 133f.).

Der Begriff Person ist abgeleitet von dem lateinischen Verb *personare* was mit „laut erschallen“ und „widerhallen“ übersetzt werden kann. Plessner bezeichnet die Person als eine Art Maske, durch die hindurch etwas ertönt (vgl. Plessner 2019: 135). Sie ist also „[...] dasjenige, was gerade nicht zusammenfällt mit dem Ich, sondern sich von ihm abhebt, und gewissermaßen eine Zwischenzone einnimmt, so wie wir eine Maske haben, durch die hindurch wir dem Anderen, der Welt gegenüberreten“ (ebd.). Sie ist die Sphäre der Bezüglichkeit in der Mitwelt. Dass andere sich auf ein Individuum beziehen können, und es als Einzelheit manifestieren, institutionalisiert sich durch den Namen. Durch den Namen, also dadurch, dass ein Individuum als Person wahrgenommen wird, wird der Mensch in einen Bezugszwang gesetzt, wodurch das Individuum eine erste Rolle im Sozialbezug zu tragen beginnt (vgl. ebd.: 137). So bietet der Name eine Identifikationsmöglichkeit, aber gleichzeitig auch die Bedingung, als Person anerkannt zu werden. Die Wichtigkeit für das Personsein kann für Plessner nicht genug betont werden, denn nur durch den Namen bekommt ein Mensch Person-Charakter: „Wenn er [der Mensch; Anm. C. R.] keinen Namen bekommt, wenn er nicht vom Vater adoptiert wird, wenn er nicht anerkannt wird, dann ist er nichts, dann ist er nicht, dann tritt er einfach in die Gemeinschaft nicht ein [...]“ (ebd.: 136).

Daraus folgt:

„Name ist zugleich dasjenige, was und wer einer ist, dieses Wer und Was kann man nicht trennen, und dieses genau ist eine Rolle und Sie sehen nun: Rolle und Maske und Identität mit sich selbst, das bindet eine einzige Einheit und nun, das ist das letzte, dies ist selbstverständlich auf Gegenseitigkeit entworfen, die Maske schaut ja irgendwohin, die Persona hat ja eben damit ein Gesicht bekommen.“ (Plessner 2019: 137)

Die Institutionalisierung als Person leistet nicht nur, dass andere Personen sich auf eine Person beziehen können, sondern bietet auch der Person selbst eine personale Stabilität. Als Selbst, das nicht nur körperlich, nicht nur leiblich, sondern immer auch ein aus der Sozialität erwachsenes Selbst ist, kann es seine Identität aufrechterhalten, auch wenn starke Veränderungen am Körper geschehen. Außerdem ist sie, wie bereits eingängig dargestellt wurde, die Bedingung, um die Vermittlung von Körper-Haben und Leib-Sein leisten zu können (vgl. Krüger 2012: 4).

4 Der vergeschlechtliche Mensch – Analyse der Geschlechterdifferenz aus dem Blickwinkel der Philosophischen Anthropologie

Auf den vergangenen Seiten habe ich sowohl das Feld der Geschlechterstudien als auch die Philosophische Anthropologie Plessners bemüht. Zuerst habe ich dargestellt, inwieweit die feministische Aktion mit den Geschlechterstudien verzahnt ist und als Konsequenz daraus die Unterscheidung von biologischem und kulturellem Geschlecht abgebildet. Ich habe erklärt, dass biologisches Geschlecht als Spektrum verstanden werden kann, das sich aus vier – mitunter widersprüchlichen – Indikatoren ergibt, dass die binäre Unterscheidung in Mann und Frau allerdings gemeinhin noch immer das Denken prägt (vgl. Hark/Villa 2017: 29). Diesem Ansatz folgend, habe ich drei verschiedene Theorien aus der sozialkonstruktivistischen Sozialforschung vorgestellt: den interaktionstheoretischen Ansatz, den diskurstheoretischen Ansatz und den leibphänomenologischen Ansatz. Der interaktionstheoretische Ansatz ging davon aus, dass die Geschlechterdifferenz nur in Interaktion hergestellt wird. Eine orthodoxe Auslegung dieses Ansatzes führt jedoch zu dem Problem, dass in Situationen frei von Interaktionen, Geschlecht streng genommen nicht existieren kann. Der diskurstheoretische Ansatz kommt aus der Literaturwissenschaft und geht davon aus, dass Geschlecht nichts weiter ist, als ein in Machtgefüge eingelassenes, komplexes Zeichensystem, das dadurch, dass wir es perpetuieren, überhaupt erst hervorgebracht wird. Diese auf den ersten Blick paradox anmutende Erklärung fand unter dem Stichwort Performativität viel Anklang in der Geschlechterforschung. Hiernach zur Folge ist es theoretisch möglich, die Regeln und Normen der Geschlechterunterscheidung zu unterwandern und sie so performativ ad absurdum zu führen. Die entscheidende Schwäche dieses Ansatzes liegt allerdings darin begründet, nicht erklären zu können, wieso es Menschen gibt, die von der *Falschheit* ihres biologischen Geschlechtes überzeugt sind und deren Leben in einigen Fällen sogar von geschlechtsangleichenden Maßnahmen abhängt (Deutsches Ärzteblatt 2017; Prasse 2019: 19f). Diesem und anderen Problemen widmet sich der sogenannte leibphänomenologische Ansatz, für den ich Gesa Lindemanns erstmalig 1993 veröffentlichte Studie *Das Paradoxe Geschlecht* repräsentativ dargestellt habe. Der Leibphänomenologische Ansatz sucht ausgehend von leiblicher Geschlechterevidenz Aufschluss über Geschlecht zu erhalten. Hier kam zutage, dass dem Körper in der Geschlechterunterscheidung eine Sonderstellung zuteilwird, da er das das Zeichen tragende Objekt ist, das seinerseits selbst zum Objekt wird, wodurch Zeichen und Körper im Alltag kaum noch voneinander getrennt werden können. Ferner konnte herausgearbeitet werden, dass Frauen sich in anderer Weise von Männern unterscheiden als Männer

sich von Frauen und dass es drei Körperleibzonen-Paare gibt, die in besonderer Weise Geschlecht bedeuten und bei denen jeweils ein Glied der Paare signifikanter Bedeutung ist, während das andere als insignifikant wahrgenommen wird.

Die im leibphänomenologischen Ansatz bereits aufgeworfene und bis dato weitgehend unklar gebliebene Unterscheidung zwischen Leib und Körper erhielt im dritten Kapitel Kontur, in dem ich zentrale Inhalte der plessnerschen Philosophischen Anthropologie erklärt habe. Hierbei begann ich mit einer allgemeinen Einordnung, auf die die Darstellung der phänomenologisch-hermeneutischen Methode folgte, mit deren Hilfe Plessner die Grenzen menschlicher Seinsmöglichkeiten auszuloten versucht, um eine nicht-exklusive Theorie des Menschen, die sowohl naturwissenschaftlichen als auch sozialwissenschaftlichen Ansprüchen genügt, zu entwickeln. Diese Methode schließt die Positionalitätstheorie ein, mit deren Hilfe Plessner drei verschiedene Arten des Lebensvollzugs ausmacht: die azentrische, die zentrische und die exzentrische Positionalität. Letztere zeichnet sich durch den Verlust der Unmittelbarkeit aus. Dieser Verlust betrifft sowohl die direkte Umwelt als auch den eigenen Körper. Dies hat zur Folge, dass der exzentrischen Positionalität seine Existenz zur Aufgabe wird, innerhalb derer sie sich ihre Umwelt einrichten muss und den Bruch zwischen Selbst, eigener Leiblichkeit und dem eigenen Körper stetig vermitteln muss. Beobachtbare Eigentümlichkeiten, die sich bei keiner anderen Positionalitätsform außer der exzentrischen beobachten lassen, die aber keineswegs als Bedingungen für exzentrische Positionalität verstanden werden dürfen, bezeichnet Plessner als anthropologische Gesetze. Drei davon hat er in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* ausformuliert. In *Macht und menschliche Natur* kam diesen dreien noch ein viertes hinzu, das ich aber in meiner Darstellung in Kapitel 3.4 außen vor gelassen habe. Das dritte anthropologische Gesetz, das *Gesetz des utopischen Standorts* verweist auf die sogenannte Mitwelt. Die Mitwelt ist eine Sphäre der Gemeinsamkeit, in die der Mensch von Anfang an mit aufgenommen ist, was es ihm ermöglicht, sich als Selbst zu erkennen, und in dem sich Menschen als Personen gegenüberstehen. Das Personsein ist, neben der anfänglich eingeführten Unterscheidung von Leib und Körper, die dritte Sphäre des Menschen.

All diese Erkenntnisse zusammenzuführen, soll das Ziel dieses Kapitels sein. Lindemann führte aus, dass das *Eingeschlechtmodell* im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts vom *Zweigeschlechtmodell* abgelöst wurde. Das neue Geschlechtsmodell sieht zwei Geschlechter vor, von denen das eine das Allgemeine und das Männliche ist, während das andere das Besondere und das Weibliche ist. Es ist also das Weibliche, das bezeichnet wird, während das

Männliche als Allgemeines keiner Bezeichnung bedarf. Gleichzeitig mit dem Aufkommen dieses Geschlechtsverständnis wurde auch der Mensch als etwas begriffen, das die natürliche Grundlage für Gesellschaft ist. Der Mensch wurde also als etwas verstanden, das den Dualismus von Natur und Kultur in sich vereint, ohne ihn dabei zu überwinden, da Kultur geleistet werden muss, während Natur gegeben ist. Wenn nun Menschen einerseits alle gleich sind, eben weil sie alle Menschen sind, aber gleichzeitig in zwei Gruppen – Mann und Frau –, die gleichzeitig mit den Kategorien Allgemeines und Spezielles übereinstimmen, unterteilt werden können und die Kategorien »Mann« und »Frau« darüber hinaus nur auf Menschen anwendbar sind, dann ist Geschlecht in dieser Konzeption, wie Lindemann ausführt, eine „gesellschaftliche Form, die einen Geltungsbereich für ihre Unterscheidung festlegt, der sowohl den Bereich der menschlichen Natur als auch den der menschlichen Gesellschaft/Kultur umfasst und diesen insgesamt vom Nichtmenschlich-Natürlichen abhebt.“ (Lindemann 2011a: 13f.). Dieser Befund widerspricht keiner der oben dargestellten Ansätze. Es handelt sich lediglich um die Feststellung, dass es zwei Geschlechter gibt, die ausschließlich Menschen bezeichnet und die deswegen den Menschen als etwas von allem anderen »Natürlichen« Unterschiedliches versteht. Die sich nun anschließende Analyse begreift die gesellschaftlich gelebte Geschlechterdifferenz vor diesem Hintergrund; so dargestellt ist sie der Status Quo, von dem ich ausgehen möchte.

Die sich nun anschließende Analyse soll anhand der drei Sphären des Menschen *Leib*, *Körper* und *Person* geschehen. Diese Sphären korrespondieren mit den Sphären Innen-, Außen und Mitwelt. Diese wiederum finden, wenn auch in anderer Reihenfolge, in jeder der drei Geschlechterdifferenztheorien ihr Pendant. So entspricht der interaktionstheoretische Ansatz primär der Außenwelt und somit dem Körper, der diskurstheoretische Ansatz primär der Mitwelt und somit der Person und der leibphänomenologische Ansatz primär der Innenwelt und dem damit verbundenen – der Name legt es nahe – Leib. Diese Unterscheidung gelingt nicht trennscharf. Wie jedoch bereits in der Darstellung der Theorie Plessners thematisiert wurde, sind die Sphären so eng miteinander verwoben, dass eine scharfe Trennung ohnehin unmöglich ist. Wenn die Analyse nun also anhand der drei Sphären *Leib*, *Körper* und *Person* stattfindet, dann werden alle drei Theorien in unterschiedlicher Intensität auf jede Sphäre bezogen. Ziel ist es, den Status Quo aus jeder der drei Sphären, die zusammen den Menschen bedeuten, zu betrachten. Es ist also das Ziel, vor dem Hintergrund der philosophischen Anth-

ropologie den ersten Schritt zu unternehmen, systematisch Partikulartheorien zu einer Beobachtung zusammenzuführen und so Rückschlüsse über den Status Quo – die binäre Geschlechterunterscheidung – zu erhalten.

4.1 Leib

Leib wurde von Plessner als absolutes Hier-Jetzt charakterisiert, dem das Selbst nicht entfliehen kann. Er ist das Zentrum der Umweltintentionalität (vgl. Plessner 1925: 79). Das zweite anthropologische Gesetz erklärt das historische Bewusstsein der exzentrischen Positionalität. Es ist in Zunkes Lesart, die intelligible Voraussetzung für die Arbeit, die in der Kulturrealisierung des ersten anthropologischen Gesetzes realisiert wird. Ein historisch denkendes Wesen versteht sich auch selbst als historisch verortet. Das absolute Hier-Jetzt, in dem das Individuum sich befindet, ist damit zwar nicht weniger absolut hier und jetzt, aber eine Folge aus abertausenden absoluten Hier-Jetzts anderer Individuen. Die Umweltintentionalität ist damit immer bereits eine historisch vermittelte und steht nicht frei im luftleeren Raum.

Für Butler schreibt sich die Geschlechterunterscheidung in eine Geschichte von Macht und Diskurs ein. Foucaults Ansatz folgend, ist Geschlecht zu einer zentralen Kategorie in der Ausübung von Macht geworden (Foucault 1992: 173; 175; 184f). Durch die zentrale Rolle, die Geschlecht in der Herrschaft, die über Leben verfügt, einnimmt, schreibt sich jede Tätigkeit in den binären Geschlechterhorizont ein, wodurch dieser wiederum im Sinne der Performativität aufrechterhalten und hervorgebracht wird. Diese Umweltstrukturierung können wir mit Plessner auf das erste anthropologische Gesetz zurückführen und als die Konstruktion einer Umwelt verstehen. Da dem Menschen seine natürliche Umwelt abhandengekommen ist, ist er darauf angewiesen, diese »künstlich« einzurichten (vgl. Plessner 2019: 129). Diese Einrichtung erstreckt sich allerdings nicht ausschließlich auf Materielles, sondern stellt auch in immateriellen Bezügen eine Notwendigkeit dar. Die Mitwelt wird strukturiert und zu der jeweiligen Gesellschaftsform. Da sich diese Analyse auf Deutschland dieses Jahrzehnts bezieht, bedeutet die Strukturierung der Gesellschaft in diesem Fall den oben beschriebenen Status Quo: ein binäres Geschlechtersystem, bei dem das eine Geschlecht das Allgemeine und sein Geschlecht bezeichnet, während das andere Geschlecht nur das andere Geschlecht bezeichnet und Menschen von allem anderen abhebt (vgl. Lindemann 2011a: 13f.). Diese Geschlechterunterscheidung wird bis heute anhand biologischer Merkmale vorgenommen. Bei der Geschlechterunterscheidung, wie wir sie kennen, handelt es sich also

um eine künstliche Unterscheidung anhand biologischer Merkmale, denen, zugunsten eines Machtsystems, das auf den Erhalt von und die Verfügung über Leben ausgerichtet ist (vgl. Foucault 1992: 165), besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird (anders als zum Beispiel der Haarfarbe). Butler bietet nun an, dieses historisch gewachsene System der Geschlechterunterscheidung zu subvertieren, indem die Tätigkeiten, in denen Geschlecht eigentlich hervorgebracht und getragen wird, ad absurdum geführt werden. Bei Butler wirkt es, als wäre dies mehr oder weniger spielerisch möglich. Zwar wird auch sie sich des empirisch zu erwartenden Widerstandes bewusst gewesen sein, doch trägt die Bedeutung für Plessner weiter. In seiner Konzeption von Gesellschaft, stellt eine Revolution gegen eine gesellschaftlich-kulturelle Einrichtung nichts Geringeres als ein aus-den-Angeln-Heben der Umwelteinrichtung dar. In der hier angebotenen Auffassung von Geschlecht als zentrale Kategorie der Gesellschaftseinrichtung, bedeutet eine Subversion von Geschlecht das Rütteln an den Grundfesten unserer gesellschaftlichen Form. Zwar bedeutet dies keineswegs, dass die binäre Geschlechterunterscheidung ewig ist, allerdings kann so eine Erklärung geliefert werden, warum die Geschlechterdebatte so viel Widerstand erfährt⁴⁵. Der diskurstheoretische Ansatz muss bei der Frage, warum sich das binäre Geschlechtersystem so hartnäckig aufrechterhält, obgleich viele Menschen in ihm gar nicht gesehen werden – von den gesellschaftlichen Ungleichbehandlungen für rund 50% der Menschen, die aus einer Vormachtstellung des Mannes im Patriarchat hervorgeht –, immer auf ein quasi aktives Patriarchat verweisen, das im Sinne Foucaults Macht ausübt. „[...] Machtbeziehungen“ werden hierbei „[...] gleichzeitig [als] intentional und nicht-subjektiv“ (Foucault 1983: 95) verstanden, so dass sich Macht zwar nicht „[...] ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, daß sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultiert“ (ebd.: 95). Eine im Sinne Foucaults verstandene Macht erhält ein relatives Eigenleben, da Macht nicht an die sie ausübende Person gebunden ist, sondern über eine ihr immanente Strategie verfügt (vgl. ebd.: 97). Weil sie sich zudem „[...] in jedem Augenblick und jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt“ (ebd.: 94), ist sie omnipräsent. Nachzuvollziehen, wie eine subjektlose Entität, die in relativer

⁴⁵ Dass der Widerstand des Versuchs der Überwindung eines vielen Menschen Schaden zufügenden Systems von Plessner nicht kategorisch kritisiert wird, kann man ihm als Unpolitisiertheit auslegen. In der Tat sind Versuche unternommen worden, aufzuzeigen, inwieweit Plessner unpolitisch ist. So attestiert Joachim Fischer Plessner eine solche apolitische Haltung (Fischer 2014: 86). Dass Fischer damit m. E. nach völlig falsch liegt, habe ich im Rahmen der im Anhang beigefügten Hausarbeit unter Bezug auf die ästhetische Theorie Plessners dargestellt. Auch Konrad Otts „*Man muss sich einschalten*“ *Wie Plessner Heidegger aufforderte, politisch aktiv zu werden* (2012), sowie Sebastian Edingers *Das Politische in der Ontologie der Person* (2017) legen eine solche Lesart nahe.

Unabhängigkeit von Menschen eine ihr immanente Strategie verfolgen kann, anders gesagt, wie eine Strategie von etwas verfolgt werden kann, das nicht etwas ist und zugleich sie selbst ist, bedarf einiger intellektueller Anstrengungen. Nehmen wir jedoch mit Plessner an, dass Menschen um ein ihnen vertrautes Bezugssystem gebracht werden, wenn die Geschlechterdifferenz in ihrer Form in Frage gestellt wird, lässt sich eher verstehen, warum sie bereit sind, ein ihnen Schaden zufügendes System aufrecht zu erhalten. Binden wir hier nämlich Plessner an, ist es nicht mehr die Macht, die durch die Individuen hindurch wirkt, und die wie ein postmoderner Gott die Fäden des Schicksals spinnt, sondern es sind Individuen, die als historische Wesen in einer Welt stehen, die von anderen ebenso historischen Wesen so eingerichtet und getragen wurde und nun durch ihre Nachfolger:innen weitergetragen wird. Butlers Performativität aufgreifend, wird sie nur dadurch real, dass sie hervorgebracht wird, weil sie »natürlich« nicht existieren würde, und sie, ohne dass ihre Natürlichkeit angenommen würde, an Wirkkraft verlöre, wobei sie durch ihre Existenz dem Menschen natürlich wird. Macht ist in dieser Konzeption nicht mehr eine außenstehende Entität, die durch den Menschen hindurch wirkt, sondern eine Folge von Gesellschaftsgestaltung, die aufgrund ihrer Rolle als Lebenswelt zum einen natürlich wirkt und zum anderen zur Existenz notwendig ist. Aus diesen Annahmen folgt, dass das Rütteln an den Geschlechternormen eine Angst auslösen kann, die der existentialistischen Angst nicht unfern ist⁴⁶.

Der Leib als Umweltintentionalität begriffen ist dieser Argumentation folgend gesellschaftlich historisch und als solcher immer von Macht beeinflusst, da das Vorhandensein von Macht und ihre Ausgestaltung eine Folge sozialer Einrichtung ist. Wenn Geschlecht die zentrale Kategorie unserer gesellschaftlichen Einrichtung ist, dann folgt daraus, dass Umweltintentionalität vergeschlechtlicht stattfindet. Nun könnte meine verehrte Leser:innenschaft mir vorwerfen, zu behaupten, ein Neugeborenes, fühle sich bereits einer Geschlechtsidentität zugehörig, oder sie sich zumindest seines Geschlechtskörpers bewusst. Dies würde Studien zur psychosozialen Entwicklung von Kindern widersprechen, da Kinder diesen zufolge erst im Alter von etwa zwei Jahren wissen, was Geschlecht überhaupt ist, erst mit drei Jahren ihr eigenes Geschlecht bestimmen können und ihnen die Konstanz von Geschlecht erst zwischen dem vierten und sechsten Lebensjahr aufgeht (vgl. Lehner o.J.). Oder aber,

⁴⁶ Auch wenn dies hier nicht unternommen werden kann, wäre eine nähere Betrachtung der Gemeinsamkeiten von Plessner und einigen Vertreter:innen des Existentialismus mit Sicherheit sehr spannend. Mit Ausnahme von Heiner Bielefeldts Werk ist mir keine Untersuchung bekannt, die Plessner als existentialistischen Philosophen liest. Eher das Gegenteil ist der Fall und die Unterschiede werden betont (vgl. Krüger 2012: 30; Fischer 2008). Jedoch geht Plessner selbst auf konzeptuelle Gemeinsamkeiten zwischen ihm und Sartre ein (vgl. Plessner 1975: XXIII).

könnte meine verehrte Leser:innenschaft mir vorwerfen, ich argumentierte nun doch plötzlich aus einer essentialistischen Sichtweise, indem ich behaupte, dass Männer einfach eine andere Umweltwahrnehmung als Frauen haben, was ich jedoch ebenfalls nicht vorhabe. Jedoch werden Kinder des allgemeinen Geschlechts bereits ab dem ersten Tag auf der Erde anderen Reizen ausgesetzt als Kinder des besonderen Geschlechts, wie Ursula Scheu konstatiert. So werden Jungen anders gestillt als Mädchen, bekommen andere Spielzeuge und werden in andere Farben gekleidet (vgl. Scheu 1991). Dies führt dazu, dass die neuronalen Verbindungen, die im frühkindlichen Stadium besonders stark und schnell geknüpft werden, in gegenderter Weise geknüpft werden (vgl. Aßmann 2018: 191), was durchaus dazu führt, dass sich das Kind, obwohl es sich noch keiner Geschlechtsidentität bewusst ist, bereits in vergeschlechtlichter Weise auf die Umwelt bezieht. Wenn der Leib also vergeschlechtlicht und die Umweltintentionalität ist, dann bedeutet dies, dass die Umweltintentionalität vergeschlechtlicht geschieht. Wenn Geschlecht drüber hinaus noch eine zentrale Kategorie in der Einrichtung der Gesellschaft ist, dann bedeutet dies, dass eine binär unterschiedene Umweltintentionalität unterschiedliche Umweltbezüge zutage fördert, die, um die Gesellschaftsrealisation untersuchen zu können, von zentraler Wichtigkeit sind. Dass die leibliche Sphäre in den Geschlechterstudien bisher nur einen kleinen Bereich der Forschung einnimmt, wie Gugutzer nicht müde wird, zu betonen (vgl. Gugutzer 2015), stellt sich somit als gänzlich unverständlich heraus.

Die Umweltintentionalität lässt sich analytisch grob in zwei Richtungen einteilen: nach außen hinausreichend und nach innen hineinreichend. Letztere bedeutet, dass Umwelteindrücke vergeschlechtlicht wahrgenommen werden. Wenn eine »Frau« nur mit einem vor Angst pochenden Herzen im Dunklen auf der Straße unterwegs ist, ein Diskussionspunkt der in der feministischen Debatte auf Grund des Mordes an Sarah Everard tragische Aktualität erhielt (vgl. hierzu Deutsche Welle 2021), oder es nicht vermag, auf verbale sexuelle Gewalt – sogenanntes Catcalling – zu reagieren, weil sich ihre Kehle zuschnürt, dann sind das leibliche Erfahrungen, leibliche Einschätzungen bestimmter Situationen, die einer Person, die als »männlich« gelesen wird, in großen Teilen unbekannt sein dürften. Erstere, also nach außen hinausreichend, bedeutet hingegen, dass auch jede (Re-)Aktion vergeschlechtlicht stattfindet. Wie oben darstellt, werden Bewegungen nicht als mechanische Bewegungsabläufe wahrgenommen, sondern als Ganzheiten und Menschen nicht als sich bewegende Körper, sondern als sich bewegende Leiber (vgl. Plessner 1925: 78f.) – wenn auch die Art der Be-

wegung selbstverständlich maßgeblich vom Körper beeinflusst wird: Ein Mensch, der humpelt, bewegt sich anders fort als ein Mensch, der es nicht tut und dieser wiederum unterscheidet sich in seiner Fortbewegung von einem Menschen, der im Rollstuhl sitzt. Bei keinem dieser drei Beispiele wird jedoch der Körper als sich bewegend wahrgenommen, sondern eben der Leib. Für Plessner ist der Leib die Sphäre der Bewegung, weil Bewegungen nicht körperlich, also in einem instrumentellen Verhältnis vollzogen werden, sondern eben leiblich ganzheitlich. Bewegungen teilt er in Ausdrucks- und Handlungsbewegungen ein. Indem der Leib mithin nicht nur Sphäre der intendierten, sondern auch der unwillkürlich vollzogenen Bewegung wird, ist der Leib allgemein gesprochen die Sphäre des Tuns. Wenn also im *Doing Gender* davon ausgegangen wird – wovon Butler mit leichter Verschiebung ebenfalls ausgeht –, dass Geschlecht eine Tätigkeit ist, dann wird diese Tätigkeit leiblich vollzogen. Ein vergeschlechtlichter Leib bewegt sich zum Beispiel »seinem« Geschlecht entsprechend.

Lindemanns Theorie folgend, ist der Leib durch verschiedene Leibinseln strukturiert, die unterschiedlich stark Geschlecht bedeuten. Diese Leibinseln orientieren sich an – sind aber nicht deckungsgleich mit – dem Körper. So wird die leibliche Wahrnehmung der Körperformen, die ein Geschlecht bedeuten, zu einem Verstärker der vergeschlechtlichten Umweltintentionalität. Hier drängt sich Plessners Term des *Leib-Seins* auf. Wenn der Leib vergeschlechtlicht ist und der Mensch Leib ist, dann leitet sich hieraus ab, dass der Mensch leiblich ein Geschlecht *ist*. Butler wirft genau diese Frage, ob der Mensch ein Geschlecht ist oder hat, auf und beantwortet sie zugunsten der Performanz dahingehend, dass er weder ein Geschlecht hat noch ein Geschlecht ist, sondern Geschlecht performativ hervorbringt. Ihre Argumentation um Performativität zulassend, sie jedoch um Plessners System erweiternd komme ich gleichwohl zu dem Ergebnis, dass ich Butler widersprechen muss: Leiblich ist der Mensch ein Geschlecht. Leiblich ein Geschlecht zu sein bedeutet jedoch keineswegs, dass Geschlecht etwas Substantielles, Essentielles oder Ewiges ist. Das Geschlecht, das ein Mensch leiblich ist, ist immer in die jeweilige Gesellschaftsform eingelassen und körperlich und personal verschränkt. Das Individuum, das ein Geschlecht *ist* und sich als solches auf seine Umwelt (im nicht-zentrischen Sinne gemeint) bezieht, ist es immer nur vor dem Hintergrund seiner Umwelt, die es selbst sowie seine Vorgänger:innen in der Weise eingerichtet haben und einrichten, dass sie ist, wie sie ist. Vor diesem Hintergrund wird die Konstanzannahme (vgl. hierzu Kessler/McKenna 1978: 113) plausibel und die Subversion im Sinne Butlers gestaltet sich deutlich schwieriger.

Das *Leib-Sein* ist jedoch keineswegs statisch. Ganz im Gegenteil handelt es sich beim Leib-Sein, wie ich in Kapitel 3.6.1 bereits ausführte, um eine stets zu erfüllende Aufgabe, was bedeutet, dass auch Geschlecht-Sein immer eine zu vollziehende Aufgabe ist. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, ist Butler also durchaus zuzustimmen, wenn sie sagt, Geschlecht sei etwas, das jederzeit vollbracht werden müsse, um es zu sein. Mit Plessner gesprochen müsste es jedoch heißen, ein Mensch in dieser Gesellschaft muss Geschlecht jederzeit hervorbringen, um zu sein. Geschlecht ist somit etwas, das der Mensch unserer Gesellschaft gleichzeitig ist und tut.

Das Geschlecht leiblich tuend zu sein, ist nur einer von drei Aspekten. Leiblich kann nur sein, wer einen Körper hat, wodurch das leibliche Geschlecht tuend zu sein, nicht völlig unabhängig vom Körper gedacht werden kann.

Die sogenannten Leibesinseln, die Lindemann der schmitzschen Phänomenologie des Leibes entlehnt, hängen maßgeblich von der materiellen Realität des Körpers ab. Die Dreiteilung von *gender/sex/sex category* ist Gildemeister nach zu Folge im *Doing Gender* unabhängig voneinander zu betrachten. Die von Lindemann herausgearbeiteten Leibesinseln und die durch ihre Forschung wissenschaftlich gestützte und den allermeisten von uns – Ihnen, meine verehrte Leser:innenschaft wie mir – in einer unkritischen Einstellung bekannte körper-leibliche Geschlechtsevidenz, zeigt uns hingegen Gegenteiliges auf. Empfundene signifikante Leibinseln, die durch Körperformen getragen werden, unterstützen oder – im Falle von trans*geschlechtlichen Menschen – stören das eigene Geschlechtsempfinden. Nichtsdestoweniger zeigt uns diese Forschung auch, dass Körperformen nicht determinierend für das eigene Geschlechtsempfinden sind. Auf den Unterschied zwischen Geschlechtsidentität zur gegebenen Körperform, gehe ich in Kapitel 4.3 zur Person vertiefend ein.

4.2 Körper

Indem ich Geschlecht aus der leiblichen Perspektive zu fassen versucht habe, konnten Rückschlüsse auf Geschlecht in der Innenwelt des Menschen gezogen werden. Ich habe betont, dass Leiblichkeit jedoch ohne Körperlichkeit unmöglich ist, da Leben ohne Körperlichkeit in Plessners Konzeption unmöglich ist. Der Körper ist für Lindemann neben einer notwendigen Bedingung für Leben auch das Medium, über das andere Menschen auf einen Menschen einwirken können. Durch seine relative Raum-Zeitlichkeit – im Unterschied zur absoluten Raum-Zeitlichkeit des Leibes – ist er die erste Bezugsmöglichkeit in der Interaktion mit einem anderen Menschen – und infolgedessen einem anderen Körper.

Körper wird in der Theorie von Foucault zum zentralen Bezugspunkt von Macht. Aus dem interaktionstheoretischen Ansatz ist abzuleiten, dass Interaktion in ihrer primären Definition etwas Körperliches ist, wenn nur der Körper es ermöglicht, Bezug auf einen leiblichen Menschen zu nehmen. Wenn also, wie von Foucault postuliert und im vorigen Unterkapitel durch den Leibbegriff gezeigt, Geschlecht eine zentrale Kategorie in der Einrichtung der Gesellschaft ist, dann wird sie das zuerst auf den Körper angewandt. Der Körper wird also geschlechtlich aufgeladen, wodurch er nicht nur zum Körper, sondern auch zum Geschlechtskörper wird. So ist es auch der Körper, der zugrunde gelegt wird, wenn das biologische Geschlecht bestimmt wird: Wenn ein Arzt oder eine Ärztin bei der Geburt eines Kindes – oder bereits zuvor im Rahmen einer geschlechtsbestimmenden Ultraschallsitzung – den Satz „Es ist ein Mädchen!“ ausspricht und so in Butlers Argumentation überhaupt erst das Geschlecht setzt, dann tut er:sie das anhand der primären Geschlechtsorgane, die das Kind aufweist. Tatsächlich würde es kaum jemandem einfallen, den werdenden Eltern die (frohe) Kunde zu bringen, indem er oder sie sagt: „Herzlichen Glückwunsch, es ist ein Mensch, der mit Genitalien zur Welt gekommen ist, auf dessen Basis unsere Gesellschaft ihn gemeinhin als ein Mädchen kategorisiert!“. Die Geschlechtszuschreibung findet hier nicht auf Basis der Art des Umweltbezuges statt. Der vergeschlechtlichte Umweltbezug geschieht – wie ich oben ausgeführt habe, schließlich nicht zuletzt auf Grund der vergeschlechtlichten Regeln und Normen, denen das Kind unterworfen ist. Diesen wiederum ist es nur deswegen unterworfen, weil das Kind qua des Ausspruches „Es ist ein...“ entweder der Gruppe der allgemeinen oder der anderen Menschen zugeordnet wird. Die Geschlechtszuschreibung geschieht hier im Kreissaal oder im Ultraschall auch nicht auf Grund einer personalen Leistung, auf die ich im folgenden Unterkapitel noch eingehen werde, sondern ausschließlich auf Grund der physiologischen Ausgestaltung des Bereiches zwischen den Beinen. Auf dieser Weise ist Geschlecht durchaus eine Tätigkeit, jedoch keineswegs eine, die das zu vergeschlechtlichende Subjekt selbst vollbringt. Die erste performative Geschlechtsproduktion im Leben eines Menschen wird von jemand anders vollzogen.

Dies veranlasst dazu, sich den interaktionstheoretischen Ansatz aus Körperperspektive anzuschauen. Bei Kessler/McKenna fiel der Begriff *kulturelle Genitalien*, um zu beschreiben, dass Menschen in Interaktion anderen Menschen auf Grund des Geschlechtes, dass sie in der Interaktion gemeinsam produzieren, bestimmte Genitalien unterstellen. Ein Mensch nimmt bei dem Menschen ihm gegenüber also gewisse Genitalien an, die gleichbedeutend mit dem

Geschlecht sind. Durch den Körper hat Geschlecht neben der leiblich wahrgenommenen Innenseite und der nach außen dringenden Ausdrucksbewegung auch eine physische Außenseite – eine Schauseite. Für die Interaktion bedeutet dies, dass ein Mensch mich sieht und mich als vergeschlechtlichten Leib wahrnimmt, indem er mich als Geschlechtskörper sieht. Lindemann hat mit dem von ihr als *objektives Geschlecht* bezeichneten Sachverhalt herausgearbeitet, dass der Körper zeichenhaft aufgeladen wird und die Zeichenhaftigkeit des Körpers so stark ist, dass sie eine eigene Objektivität erhält. Konkret bedeutet dies, dass ein Mensch einen anderen Menschen sieht: Bart, breitere Schultern, das Fehlen eines Busens und schmale Hüften wahrnehmend *weiß* er, dass es sich bei dem Menschen um einen Mann handelt. Die Körperform weist nicht darauf hin, dass es sich um einen Mann handelt, sondern sie *bedeutet* es. Das Zeichensystem ist vor dem Hintergrund von Plessners Theorie als Form der Gesellschaftseinrichtung verstanden.

Dies bedeutet, dass in der Gesellschaftsform, in der ein Penis das Mannsein und eine Vulva das Frausein bedeutet und diese Bedeutung ab der Geschlechtsbestimmung – ob dies im Kreissaal oder beim Ultraschall geschieht, ist völlig nebensächlich – fest steht, dass das Kind auf Grund seiner Körperform ein Geschlecht *ist*. Es ist es also, weil es es *hat*. Dieses Geschlecht ist nicht das gleiche, wie das tatsächliche biologische Geschlecht, zumal es geschehen könnte, dass erst während der Pubertät eine hormonelle, oder chromosomale Intergeschlechtlichkeit festgestellt wird (Zehnder 2012: 83). Für die politisierte Diskussion bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass das körperliche Geschlecht, das ein Kind hat, und das durch die Objektivität der Zeichenhaftigkeit des Körpers entsteht, etwas qualitativ anderes als das biologische Geschlecht, auf das sich die selbsternannten Verfechter biologischer Wahrheiten vermeintlich beziehen, wenn sie trans* Personen die Wahrheit ihres Geschlechtes absprechen, ist.

Unter Rückgriff auf die Feststellungen des vorangegangenen Unterkapitels bedeutet dies nun, wie bereits zuvor angedeutet, dass das Kind, einmal einer Geschlechtskategorie zugeordnet, unterschiedlichen Rollen und Normen unterworfen ist, die seinen Umweltbezug nachhaltig verändern werden. Es bedeutet ebenfalls, dass die Leibinseln, die sich im Laufe der körperlichen Entwicklung stärker – oder überhaupt ausbilden – den Umweltbezug beeinflussen.

Wenn ich körperlich (nicht biologisch) ein Geschlecht bin und leiblich ein Geschlecht tuend bin, dann gestaltet sich die von Butler postulierte Subversion von Geschlecht abermals

schwieriger. Erstens ist der Mensch aufgrund seines objektiven Geschlechtes von Geburt an an ein Geschlecht gebunden, das er im Kontakt mit Menschen, die ihn seit diesem Moment kennen, nicht hervorbringen, sondern lediglich erfüllen muss. Sowie der Körper so weit ausgebildet ist, dass er Geschlecht bedeutet, gilt dies auch für Menschen, die den Körper nicht in seiner Gänze sehen können und die der Mensch nicht seit seiner Geburt kennt. In der Theorie des Doing Gender heißt es, die Produktion des Geschlechtes sei bedeutsamer als Körperteile, die die Geschlechtskategorie irritieren. Dies kann allerdings – wie Lindemann ausführt – nur so lange zutreffen, wie die irritierenden Körperteile in der Geschlechtsdarstellung untergehen. Hat ein Mensch »eindeutig« einen »Männerkörper«, verhält sich aber wie eine Frau, dann nimmt in der binären Geschlechterunterscheidung kaum jemand an, es handle sich bei dem Menschen um eine Frau. Vielmehr handelt es sich bei diesem Menschen um einen Mann, der bei der Erfüllung seines Geschlechtes⁴⁷ scheitert. Hierfür wird der Mensch sozial bestraft. Wäre dies nicht so, hätten trans* Menschen viele der Probleme, die sie haben, nicht. Zweitens gestaltet sich die Subversion schwieriger, weil Körper und Leib bereits analytisch nur mit Mühe voneinander trennbar sind, im alltäglichen Leben jedoch so gut wie gar nicht. Von Geburt an⁴⁸ vollzieht der Mensch seinen Umweltbezug leiblich und lernt ihn im Laufe seines Lebens auf Grund der Art Umwelteinrichtung geschlechtlich zu vollziehen. Dieser Umweltbezug wird darüber hinaus körperlich getragen und somit abermals vergeschlechtlicht, weil der Mensch leiblich die Leibinseln spürt, die an seinem Körper Geschlecht bedeuten. Mithin kann eine Subversion nur dann geschehen, wenn der Körper, mit dessen Hilfe Geschlecht subversiert werden soll, *als Körper* im Sinne eines instrumentell verwendeten Mediums eingesetzt wird. Wird Geschlecht so subversiert, handelt es sich um eine Tätigkeit, die in Abstand zu sich durchgeführt wird.

Wollte ein Mensch von heute auf morgen Geschlecht in all seinen Akten subversieren – oder das andere Geschlecht verkörpern –, fiel ihm aus Plessners Sicht der Umweltbezug sehr schwer, da zum Beispiel frühkindlich erlernte Bewegungsmuster neu erlernt werden müssten. Jeder Schritt, jedes Greifen, jede Kopfbewegung müsste neu überdacht werden. Diese Schwierigkeit wird bei Lindemann mehrfach thematisiert. Beispielsweise schildert die

⁴⁷ Was die Erfüllung eines Geschlechtes bedeutet, beantwortet sich in Unterkapitel 4.1.

⁴⁸ Inwieweit der Umweltbezug bereits vor der Geburt vollzogen wird, kann in dieser Arbeit nicht geklärt werden. Um die Grenzen des menschlichen Daseins bzw. den Status der Person auszuloten, hat Gesa Lindemann den Begriff des *anthropologischen Quadrates* eingeführt. Dieses Konzept wurde in ihrem erschienenen Artikel *Gesellschaftliche Grenzregime der Moderne: das anthropologische Quadrat* (Lindemann 2021) bündig erklärt.

Transfrau Verena, wie sie vor ihrer geschlechtsangleichenden Operation auf einer öffentlichen Toilette erschrickt, weil eine andere Frau den Toilettenraum betritt. Sie fürchtet, »entdeckt« zu werden – obwohl niemand sie sehen kann –, weil sie sich durch »unweibliches« Urinieren als »Mann« verraten könnte (vgl. Lindemann 2011a: 58). In diesem Fall löst sich die Sorge bald auf, da Verena erkennt, dass es keinen geschlechtsspezifischen Urinier-Stil zu geben scheint (ebd.). Jedoch spricht allein der Umstand, dass es zu einer solchen Situation kommen kann, für die leibliche Verunsicherung trans*geschlechtlicher Menschen, die nun körperlich ausgeglichen werden muss. An dieser Stelle möchte ich mich richtig verstanden wissen: Geschlecht zu subversieren ist nicht gleichbedeutend mit Trans*geschlechtlichkeit. Das Beispiel Verena zeigt jedoch auf, dass, nachdem eine Welt einmal leiblich – und somit auch immer bereits durch das Prisma eines Geschlechtes – erschlossen wurde, diese Welter-schließung, soll sie nun durch das Prisma »des anderen Geschlechtes« geschehen, zwar auch leiblich stattfinden muss, aber nur vermittelt über den Körper als instrumentelles Medium stattfinden kann.

Verena lauscht auf das Urinierverhalten der anderen Frau und kann erst dann, wie sie es ausdrückt: „einfach laufen lassen“ (Verena zitiert in Lindemann 2011a: 58), als sie hört, dass es auch bei der anderen Frau „ziemlich laut“ (Verena zitiert ebd.) ist. Wäre dies nicht der Fall gewesen, hätte Verena, um unentdeckt zu bleiben, nur zwei Möglichkeiten gehabt: entweder sie hätte ausharren müssen, bis die andere Frau die öffentliche Toilette verlassen hat, oder sie hätte durch Anspannen des Beckenbodens versuchen können, ihre Art zu urinieren an die der anderen Frau anzupassen. Im zweiten Fall hätte es sich jedoch nicht mehr um eine leibliche, sondern um eine körperliche – weil sehr bewusste – und deshalb auch personale Aktivität gehandelt.

Der zweite Aspekt von Körperlichkeit als manifeste Bedeutung von Geschlecht, die so jede Form von Geschlechtersubversion erschwert, ist durch die leib-körperliche Verschränkung gegeben. Ich habe es bereits im vorangegangenen Unterkapitel in Aussicht gestellt: Der Leib ist durch sogenannte Leibinseln strukturiert, die teilidentisch sind mit Körperpartien. Hier bedeutet dies, dass der Geschlecht subversierende Mensch mit seiner Subversion an seine Grenze gerät, sobald das Gegenüber – von der Subversion irritiert – nach geschlechtseindeu-tigen Körperteilen sucht, da der Geschlecht subversierende Mensch auf seinen de facto vor-handenen Körper zurückgeworfen wird. Sobald der Körper durch das Gegenüber so wieder relevant gemacht wird, wird auch die leibliche Empfindung derjenigen Leibinseln präsent.

So, wie wenn ich Sie jetzt auf Ihre linke Hand aufmerksam mache. Mit ihrer Hand ist vermutlich nichts, aber Sie spüren sie jetzt viel aufmerksamer als die rechte (zumindest bis jetzt). So auf seine Körperlichkeit zurückgeworfen, muss der Mensch, der zuvor Geschlecht subversiert hat – selbst, wenn er diese subversierenden Tätigkeiten bereits leiblich vollziehen konnte, weil sie sich schon automatisiert haben – nun wieder ein instrumentelles Verhältnis zu seinem Körper einnehmen.

Zuletzt möchte ich darauf eingehen, dass körperliche Gegebenheiten, die von Geschlecht beeinflusst sind, leiblich unterschiedliche Realitäten schaffen. Bereits im Unterkapitel zuvor habe ich das Beispiel der sich vor Angst zuschnürenden Kehle geschildert, die viele Frauen verspüren, wenn ihnen auf der Straße hinterhergepiffen oder hinterhergerufen wird. Diese Angst ist eng damit verknüpft, dass die meisten auf Grund von Körpergröße, Statur und Muskelverteilung körperlich deutlich schwächer sind als Männer. Diese körperlichen Unterschiede etablieren ein unausgeglichenes Kräfteverhältnis, das sich durch die gesamte Struktur der Gesellschaft zieht⁴⁹. Wer auf Grund seines Körpers, der Geschlecht bedeutet, auf seine:ihre Leiblichkeit zurückgeworfen wird, der:die kann nicht ohne weiteres in „natürlicher Einstellung“ – um den Begriff Husserls zu entlehnen (Husserl 1950: 57) – weitermachen.

An einigen Stellen mag sich meine Leser:innenschaft gefragt haben, wie ich den Begriff Subversion verstanden habe, oder sogar angenommen haben, dass ich ihn gar nicht verstanden habe. Wenn Butler von Subversion spricht, dann spricht sie von dem Vorgang, die vorherrschenden Geschlechterkategorien durch entsprechendes Verhalten ad absurdum zu führen. Wenn ich also argumentiere, dass durch das objektive Geschlecht Subversion erschwert wird, wirkt es auf den ersten Blick, als behauptete ich, aufgrund der vorherrschenden Geschlechterkategorie seien vorherrschende Geschlechterkategorien nur schwerlich aufzubrechen. In der Tat wird es gelingen, Geschlechterkategorien zu irritieren, wenn ein für Außenstehende geschlechtsuneindeutiger Körper sich geschlechtsuneindeutig verhält. Das Gegenüber, das diese Performanz sieht, wird zweifelsohne an die Grenzen seines alltäglichen Umweltbezuges gelangen und die Eingerichtetheit seiner Umwelt mit zwei und nur zwei Geschlechtskategorien, die auf körperlichen Gegebenheiten basieren und dann ein gewisses Handlungsspektrum nach sich ziehen, hinterfragen. Aus interaktionstheoretischer Perspek-

⁴⁹ Auf die jedoch ob des im Voraus abgesteckten Feldes nicht eingegangen werden kann.

tive drängt sich allerdings die Frage auf, welches Geschlecht in einer solchen Situation tatsächlich noch produziert wird. Dieses Phänomen wäre für Butler dasjenige Un-Doing Gender, das für West/Zimmerman noch unmöglich war. In der Querlektüre mit Lindemann haben wir jedoch gesehen, dass der körperlichen Realität von Geschlecht weit mehr Wirkmächtigkeit zuzuschreiben ist, als Butler es tut, weil körperliches Geschlecht nicht nur gleichbedeutend, mit dem Geschlecht ist, das ein Mensch für andere hat, sondern auch das leibliche Geschlechtsempfinden eines:r jeden stützt, und damit eng verzahnt ist mit dem Geschlecht, das der Mensch leiblich tuend ist. Der Körper hat also wie der Leib eine Innen- und eine Außenwirkung auf Geschlecht.

Wenn ich annehme, dass das Konzept der Subversion einer literaturwissenschaftlich verstandenen Diskurstheorie entspringt, dann bedeutet dies, dass dieser Ansatz in der hier angebotenen Lesart am ehesten der Mitwelt, also der Sphäre von Reziprozität und Sozialität entspricht. Aus diesem Blickwinkel wäre es möglich zu argumentieren, dass es keinen Sinn ergibt, Geschlecht in seiner leiblich empfundenen Wirkung, also nach innen hin, zu untersuchen. Immerhin – so könnte die Argumentation weitergehen – wird Geschlecht – und damit auch die Gleichbedeutung von Körper und Geschlecht – immer nur performativ hervorgebracht und erhält seine Gültigkeit auch nur dadurch, dass die gesamte Gesellschaft ebenfalls Geschlecht in dieser Form performativ hervorbringt. Der Punkt der vorangegangenen Darstellung ist jedoch derjenige, dass die leibliche Sphäre in der hier angebotenen Lesart immerhin ein Drittel der menschlichen Lebenswelt einnimmt und deswegen nicht vernachlässigt werden darf. Als solche trägt sie die binäre Geschlechterkonzeption und führt dazu, dass sie den Menschen durchdringt und ihn von ihrer Natürlichkeit überzeugt. Die Verschränkung von Körper und Leib hat zur Folge, dass es kaum möglich ist, der binären Geschlechterkonzeption einfach so zu entfliehen, weil die gesamte Umweltwahrnehmung geschlechtlich geschieht. So komme ich zu dem gleichen Ergebnis wie Lindemann, die sagt, dass „[...] Personen ihr Geschlecht nicht allein [haben] [...]“ (Lindemann 2011a: 292) und dass Geschlecht „[...] als eine polyzentrische, leibliche Wirklichkeit zu verstehen [ist]“ (ebd.). Die Folge ist, dass auch körper-leibliche Subversion immer nur vor dem Hintergrund der binären Geschlechterunterscheidung geschehen kann, dass also ein Ausbrechen aus den Geschlechterkategorien in den eng miteinander verwobenen Sphären von Körper und Leib nur ein Changieren zwischen den zwei Geschlechterkategorien bedeuten kann, nicht das Setzen einer völlig Neuen.

Um diesbezüglich weitere Ergebnisse generieren zu können, muss sich die Analyse dem Menschen als Person zuwenden.

4.3 Person

Für Foucault und auch für Butler ist der Körper ein Produkt von Macht. Zu der Auswirkung von Gesellschaft auf die Körperformen finden sich unter den Stichwörtern Körper- und Sportsoziologie allerhand Studien. Marcel Mauss hat bereits 1934 in seinem Text *Les techniques du corps* herausgearbeitet, dass das Körper-Haben je individuell umgesetzt werden muss und deshalb immer eine personale Leistung ist (vgl. Mauss 1934: 5). Für Foucault wirkt Macht zuerst auf den Körper ein, erst danach bildet sich das Subjekt hieraus. Für Plessner entsteht das Selbst aus dem Wir und ist eine Folge der Leiblichkeit in der Mitwelt. Diese Subjektwerdung aus der Mitwelt heraus wird in der Geschlechterdifferenzforschung relevant: Anders als bei Fichte setzt sich das plessnersche Selbst nicht selbst. Es erkennt sich als einzigartige und unvertretbare Leiblichkeit unter vielen einzigartigen und unvertretbaren Leiblichkeiten. Ehe das Selbst sich jedoch als solches erkennt, ist es schon aufgenommen in die Sphäre des Wir und bezieht sich innerhalb dieser Sphäre auch bereits auf die Welt. Plessner führt das Beispiel des Kindes an, das erst spät beginnt, von sich selbst in der ersten Person Singular zu sprechen (vgl. Plessner 2019: 135). Nichtsdestotrotz hat das Kind sich bereits zuvor leiblich auf die Welt bezogen und dies – wie ich in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt habe – auch bereits vergeschlechtlicht. An dieser Stelle möchte ich uns das Zweigeschlechtmodell in Erinnerung rufen, in dem das Männliche das Allgemeine und das Weibliche das Besondere repräsentiert. Als Allgemeines wird das Männliche gar nicht bezeichnet, während das Weibliche als das Besondere eine Bezeichnung erhält.

In der Mitwelt stehen sich Personen gegenüber. Das Personsein ist das Erfüllen einer Rolle innerhalb der Mitwelt. Als das allgemeine Geschlecht, das sowohl das männliche Geschlecht als auch die Rollenbegriffe der Mitwelt bezeichnet (der bereits oben angeführte Professor oder der Bäcker, aber auch der Mitbürger, der Steuerzahler und der Kriminelle), ist die Person in der Mitwelt männlich. Wenn ein Kind sich nun ab der Geburt leiblich auf die Welt bezieht, dann tut es dies je nach Ausbildung der primären Geschlechtsorgane und der daran geknüpften Verhaltensregeln als allgemeines oder als besonderes Geschlecht. Für die Herausbildung des personalen Selbst bedeutet dies, dass ein als solches definierte Mädchen, wenn es sein Selbst ausbildet, das allgemeine Geschlecht der Wirs von dem eigenen Geschlecht unterscheiden muss. Wenn das männliche Geschlecht gleichbedeutend ist mit dem

Allgemeinen, dann reicht es nicht aus, das weibliche Geschlecht leiblich tuend zu sein, um eine vergeschlechtlichte Person zu sein, da die Differenz zum Allgemeinen geschaffen und sichtbar gemacht werden muss.

Das Schaffen dieser Differenz ist für die hier vorliegende Analyse im Hinblick auf den interaktionstheoretischen Ansatz entscheidend. In Kapitel 2.3.1 habe ich kritisiert, dass wenn Geschlecht nur in Interaktion hergestellt werden kann, Geschlecht in Momenten, in denen keine Interaktion stattfindet, auch nicht existieren kann. Wenn wir der Auffassung Plessners folgend annehmen, dass sich das Selbst erst aus einer Sphäre des Wir heraus bildet, der Mensch also zuerst ein Wir und dann erst ein Ich ist, wirft das ein neues Licht auf die Interaktionstheorie. Die Definition aus Kapitel 2.3.1 (S. 20) aufgreifend, setzt Interaktion die physische Präsenz mindestens zweier Personen voraus. Im Zeitalter von Videotelefonie und unendlich scheinenden Ausgangsbeschränkungen haben wir jedoch lernen müssen, dass – auch wenn Videotelefonate echte soziale Kontakte nicht ersetzen können (Stichwort Videokonferenz-Erschöpfung/Zoomfatigue) (Schneider 2017: 295f) – Interaktion trotzdem möglich ist. Daraus lässt sich für diese Arbeit folgern, dass Interaktion das Teilen eines physischen Raumes nicht voraussetzt. Nichtsdestotrotz bleibt es notwendig, dass ein Individuum auf ein anderes Individuum einwirken kann.

Als exzentrische Positionalität ist der Mensch „[...] der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit“ (Plessner 1975: 290), was bedeutet, dass der Mensch sowohl eine Situation als auch sich selbst in dieser Situation wahrnehmen kann. Dies ermöglicht es ihm, sein eigenes Verhalten in einer Situation zu überdenken und sich selbst zu einem gewissen Handeln zu ermahnen. Wer sich selbst zu einem bestimmten Handeln aufruft, der tritt in Interaktion mit sich selbst. Dies wird auch sichtbar, wenn wir uns das Zitat von Krüger in Erinnerung rufen, in dem er über die Örtlichkeit der Mitwelt schreibt, dass sie „[...] der Rückbezug von mir, der ich Person außerhalb meines Organismus und dessen Interaktion bin, auf mich“ (Krüger 2011: 585). Das Selbst, das aus dem Wir entsteht, steht im Plural, ehe es sich im Singular erkennt. Somit wird es nicht nur durch die in der Mitwelt herrschenden Normen beeinflusst, sondern erwächst aus ihnen. Die herrschenden Normen und Regeln sind somit nicht nur internalisiert, sondern wirken konstituierend für das Selbst. Daraus folgt, dass das Selbst – einmal ausgebildet – auch gegen sich selbst die Regeln und Normen anwendet und sie in die Interaktionen mit sich selbst einfließen lässt. Unter Rückgriff auf die Ausführungen des vorletzten Absatzes bedeutet dies, dass das Geschlecht des Selbst maßgeblich durch den vergeschlechtlichten Umweltbezug vorbereitet wird. Es bedeutet auch,

dass sich das Selbst, das sich im Allgemeinen als allgemeines oder besonderes verorten muss, in Interaktion mit sich selbst als Mitglied eines kollektiven Wirs einem Geschlecht zuordnet. Durch dieses Prisma betrachtet, ist erstens festzuhalten, dass ich auch alleine morgens am Frühstückstisch ein Geschlecht haben kann, weil Interaktion streng genommen möglich ist und dass zweitens die Selbstzuordnung von Geschlecht eine personale Leistung ist, die in relativer Abhängigkeit zum körperleiblichen Geschlecht besteht, aber nicht zwangsläufig von ihm determiniert ist.

Im vorangegangenen Unterkapitel habe ich ausgeführt, dass die erste performative Geschlechtsproduktion von jemand anders als dem Individuum selbst vorgenommen wird. Eine medizinisch qualifizierte Person benennt das Geschlecht auf Grund der körperlichen Gegebenheiten, die Sorgeberechtigten weisen dem Kind einen Namen zu. Die Zuordnung des Namens ist für Plessner die erste Rolle, die ein Mensch in der Mitwelt spielt (vgl. Plessner 2019: 137). Er definiert, wer und was ein Mensch ist. Im deutschen Namensrecht besteht kein Zwang dazu, dem Kind einen geschlechtsbeschreibenden Namen zu geben (vgl. Deutscher Bundestag 2019: 4). Jedoch behält sich das Standesamt, dem die Namenswahl für das Kind angezeigt werden muss, vor, zu beurteilen, ob ein nicht gebräuchlicher Name das Kindeswohl zu gefährden droht. Hierzu schreibt der Bundestag: „Konkrete gesetzliche Bestimmungen zur Zulässigkeit bestimmter Vornamen existieren nicht. Vielmehr handelt es sich um einen richter- und gewohnheitsrechtlich geprägten Bereich“ (ebd.). Was das konkret bedeutet, hängt wohl auch von Richter und Gewohnheit ab. Zumindest legt die Namensberatungsstelle der Universität Leipzig in ihrem Jahresrückblick von 2020 nahe, dass diese Regelung noch nicht bis in alle Standesämter vorgedrungen ist (vgl. Universität Leipzig 2020) und dass sich Eltern, die ihren Kindern geschlechtsneutrale Namen geben wollen, unter Umständen für diese Entscheidungen rechtfertigen müssen. Ob es zulässig ist, seinem zum Mädchen erklärten Kind einen typisch männlichen Namen zu geben, oder ob dies ebenfalls das Kindeswohl gefährden könnte, lässt sich nur vermuten⁵⁰. Dass Namen nicht geschlechtsanzeigend sein müssen, ist jedoch eine neuere Regelung. Erst 2008 hatte das Bundesverfassungsgericht in dem Beschluss 1 BvR 576/07 herausgestellt, dass die von den Standesämtern

⁵⁰ Ein Kommentar zu einer Liste abgelehnter Vornamen in Deutschland legt nahe, dass die Verwendung von cross-gender Vornamen zumeist abgelehnt wurde. Dieser Kommentar bezieht sich auf eine von der Universität Leipzig veröffentlichte Liste von Gerichtsurteilen abgelehnter Vornamen. Diese Liste lässt sich jedoch nicht mehr auffinden (vgl. beliebte-vornamen.de 2020). Auf meine Anfrage bei der Universität Leipzig erhielt ich keine Antwort.

geforderte Geschlechtseindeutigkeit des Vornamens nur eine Dienstanweisung ohne Gesetzescharakter ist (vgl. Rechtsindex 2014). Ob diese Dienstanweisung noch Bestand hat, oder seither verändert wurde, konnte ich trotz eingehender Recherche nicht herausfinden.

Es lässt sich jedoch zusammenfassen, dass die Geschlechtseindeutigkeit von Vornamen noch immer einen zentralen Stellenwert in unserer Gesellschaft einnimmt, auch wenn sich dies seitens des Gesetzgebers langsam ändert. Im vorangegangenen Kapitel habe ich gezeigt, dass die erste performative Geschlechtsproduktion von jemand anders als dem vergeschlechtlichten Subjekt selbst vollzogen wird. Indem das Kind bei oder vor seiner Geburt einem Geschlecht zugeordnet und dann mit einem Namen versehen wird, der zumeist noch immer (vor 2008 gezwungenermaßen) geschlechtsspezifisch ausgewählt wird, wie eine in der Süddeutschen Zeitung veröffentlichte Statistik zu den beliebtesten Kindernamen 2020 nahelegt (vgl. Süddeutsche Zeitung 2020), wird das Kind durch Interpellation einem Geschlecht zugeteilt. So wird diskursiv und performativ Geschlecht hervorgebracht und gefestigt. Der Diskurs hat für Foucault und Butler eine ordnende Funktion, wodurch dem Kind mit dem Geschlecht auch ein sozialer Raum zugeteilt wird. Indem also durch die Geschlechtsbestimmung und die Namensvergabe die ersten performativen Geschlechtsproduktionen von anderen Personen in der Mitwelt und nicht dem Kind selbst vollzogen werden, wird dem Kind eine Rolle und ein sozialer Raum eingeräumt, die ihm auszufüllen und einzunehmen aufgetragen ist.

Die Wichtigkeit, die Plessner dem Namen beimisst, liegt darin begründet, dass der Name die Bedingung ist, als Person anerkannt zu werden. Die Vergeschlechtlichung qua des Namens bedeutet auch, dass Geschlecht die Bedingung ist, als Person anerkannt zu werden.

Greifen wir nun die davor getätigten Ausführungen auf, lässt sich darauf schließen, dass die personale Aufgabe darin besteht, sich dem allgemeinen oder dem besonderen zuzuordnen. Dass also, das Selbst so ausgebildet wird, dass es der auf Grund des körperlichen Geschlechtes zugeteilten Rolle entspricht. Die personale Geschlechtsleistung in der Mitwelt besteht demnach darin, sein Selbst im »richtigen« Verhältnis zum Allgemeinen auszubilden. Für die Frage nach dem Haben oder Sein von Geschlecht folgt daraus, dass in dieser Form Geschlecht etwas ist, dessen ein Subjekt mit seiner Subjektwerdung habhaft wird. Weil der Mensch für Plessner ist, aber sich nicht *hat* (Plessner 2019: 129), reicht es nicht aus, diese personale Leistung einmal zu vollbringen. Stattdessen muss sie jederzeit *dargestellt* werden.

Gildemeister/Hericks sprechen von der „Schauseite“, die Geschlecht in Interaktion hat (vgl. Gildemeister/Hericks 2012). Stellt das Subjekt das Geschlecht in Form seiner personalen Leistung dar, das ihm während der Geschlechtsbestimmung zugeteilt wurde, wird die Geschlechtsdarstellung als »natürlich« wahrgenommen. Als durch körperliche Gegebenheiten gestützte stetige Leistung erhält das Geschlecht soziale Stabilität. Verhält sich das Individuum jedoch nicht seinen Genitalien entsprechend, oder wechselt das Geschlecht im Laufe des Lebens – wird also die „Konstanzannahme“ (vgl. Kessler/McKenna 1978: 113) gestört – wird das Verhalten als „[...] krankhaft oder (Theater)Spiel“ (Gildemeister/Hericks 2012: 199) abgetan. Dies war gemeint, als ich in Kapitel 4.2 davon sprach, ein Mensch könne bei der Darstellung seines Geschlechtes scheitern. Dass Gildemeister/Hericks allerdings von Theaterspiel sprechen, ist bemerkenswert, da Plessner das Personsein in der Mitwelt als eine Rolle bezeichnet. Schauspieler:innen spielen ebenfalls Rollen, wenn sie auf der Bühne stehen. Plessner hat der „Anthropologie des Schauspielers“ (Plessner 1948) einen eigenen Aufsatz gewidmet, in dem er sich Gedanken über die Besonderheit der Kunstform des Schauspiels macht, die ohne Hilfsmittel – also ohne Leinwand, Farbe oder Instrument – dazu in der Lage ist, etwas darzustellen, das nicht mit der darstellenden Person identisch ist. Auch wenn nicht näher auf diese Kunstform eingegangen werden kann⁵¹ sieht Plessner die entscheidende Bedingung, um zu einer solchen Kunstform in der Lage zu sein, in der exzentrischen Positionalität, also in diesem Falle in dem Vermögen, auf Grund der Abständigkeit zu sich selbst, ein Selbst darzustellen, das von dem eigenen Selbst verschieden ist (vgl. Plessner 1948). Wenn nun Geschlecht als »natürlich« - weil dem Geschlechtskörper kongruent – wahrgenommen wird, dann muss das dieser Analyse folgend bedeuten, dass es als »natürlich« wahrgenommen wird, weil die Menschen, die es wahrnehmen, davon ausgehen, dass zwischen der dargestellten Geschlechtsrolle und dem Selbst kein Unterschied besteht, dass also die personale Leistung in Form der Verortung im Verhältnis zum Allgemeinen »richtig« vonstattengegangen ist und die Person nun aufrichtig ihr Selbst darstellt. Wenn aber die personale Leistung als »künstlich« wahrgenommen wird, dann entweder weil die wahrnehmenden Personen in der Mitwelt davon ausgehen, dass die Verortung »richtig« vonstattengegangen ist, und die Geschlecht darstellende Person nun *willentlich* ein anderes Geschlecht darstellt, das nicht mit dem Geschlecht des Selbst identisch ist; sie also in betrügerischer Absicht handelt. Oder aber sie präsentiert ein Geschlecht, das nicht mit dem Geschlechtskörper übereinstimmt, weil die die Person wahrnehmenden Menschen davon ausgehen, dass in der

⁵¹ Zur genaueren Ausführung: Plessner 1948; und für einen kurzen Überblick: Reinhardt 2020: 10-18 (hier im Anhang, S. 103-111).

Selbstkonstitution etwas »schiefgegangen« ist. Im ersten Fall handelt es sich bei dem Geschlecht darstellenden Individuum um eines, das sich den Rollen der Mitwelt nicht beugt, insofern, dass es den anderen Personen der Mitwelt nicht ehrlich gegenübertritt, sondern etwas verheimlicht. Im zweiten Fall handelt es sich um ein Individuum, das – wenn wir uns die Wichtigkeit der Kategorie Geschlecht nach Foucault und Butler ins Gedächtnis rufen – bei einer der grundlegendsten Anforderungen der Mitwelt scheitert und somit die Eingerichtetheit der Gesellschaft infrage stellt. Lindemann kommt am Ende ihrer Analysen zu dem Schluss, dass die Pathologisierung und die daraus folgende Medikalisierung von Trans*geschlechtlichkeit insbesondere dem Schutze der Kategorie »heterosexueller Mann« dient (vgl. Lindemann 2016: 296). Vor dem Hintergrund der hier – wenn auch in leicht veränderter Form – akzeptierten Konzeption von Heterosexualität als Hebelpunkt einer Politik, die das Leben verwaltet, und dem Zweigeschlechtmodell, in dem das Männliche das Allgemeine und das Weibliche das Besondere darstellt, ist Lindemanns Konklusion zuzustimmen. Indem die personale Leistung darin besteht, sich dem Körpergeschlecht entsprechend zum Allgemeinen zu verhalten, und das Allgemeine gleichbedeutend mit dem Männlichen ist, bedroht ein Nichtbefolgen dieser Norm das Zweigeschlechtmodell und somit auch das Allgemeine, also das Männliche. Wenn Geschlecht – so wie hier aufgrund der eindringlichen Analysen Foucaults angenommen – tatsächlich die zentrale Kategorie unserer Gesellschaft ist, weil sie der eben angesprochene Hebelpunkt für eine Gesellschaft, die auf Leben ausgerichtet ist, ist, dann folgt auch daraus, dass alles, was von einer reproduktiven Sexualität abweicht, diese Form der Gesellschaftseinrichtung bedroht. Wo das Zweigeschlechtmodell bedroht ist, dort ist auch das Reproduktionsmodell bedroht, da dieses auf jenem aufbaut. Ein Mensch, dessen personale Geschlechtsleistung nicht mit dem Körpergeschlecht übereinstimmt, führt der Gesellschaft, die um die Einheitlichkeit von körperlichem und personalem Geschlecht herum organisiert ist, die relative Willkür dieser Art der Gesellschaftseinrichtung vor Augen. Unter Bezug auf das erste anthropologische Gesetz bedeutet dies, dass eine Person mit nicht übereinstimmendem körperlichem und personalem Geschlecht die Natürlichkeit der Umwelt als künstlich entlarvt, was zur Folge hat, dass dem Menschen seine Umweltlosigkeit vor Augen gehalten wird. Wenn Geschlecht also als eine möglichst widerspruchsfreie Einheit zwischen körperlichem und personalem Geschlecht verstanden wird und es gleichzeitig eine zentrale Kategorie für die Einrichtung der Gesellschaft ist, wenn wir außerdem annehmen, dass der Mensch aufgrund seiner Exzentrizität und seiner Entstehung aus dem kollektiven Wir der Mitwelt immer in eine Form der Interaktion mit sich selbst eingespannt ist und so sein

eigenes Geschlecht performativ hervorbringt und aufrechterhält, wobei dieses darüber hinaus noch körperleiblich durch Leibesinseln eines Körpers, der Geschlecht bedeutet, getragen wird, dann bedeutet Un-doing Gender nichts Geringeres als Un-Doing Society. So betrachtet, muss ich Lindemann in ihrem Schluss zustimmen, wenn sie sagt, es sei „[...] nicht abzusehen, dass die Geschlechterunterscheidung für die funktional differenzierte Moderne irrelevant wird“ (Lindemann 2011a: 14), wenngleich sie auch anders argumentiert (vgl. ebd.)

Jedoch ist es abermals die exzentrische Positionalität, die es dem Menschen ermöglicht, Zugang zu eben solchen Gefügen in der Gesellschaft zu erhalten und sich selbst als Geschlecht in einer Situation wahrzunehmen (vgl. ebd.: 45f) und sich kulturell (erstes anthropologisches Gesetz) und geschichtlich (zweites anthropologisches Gesetz) dazu ins Verhältnis zu setzen.

Dieses Vermögen, sich inhaltlich kritisch mit der eigenen Lebenswelt auseinanderzusetzen, war der Ausgangspunkt dieser Arbeit. Ohne die kritische Auseinandersetzung der »Frauen« und der ihnen zugeteilten sozialen Räume, hätte es die Geschlechterdifferenzstudien nicht gegeben.

Die letzten drei Unterkapitel stellen jeweils eine Sphäre des Menschen dar. Mithilfe des Leibes als Sphäre der Innenwelt, des Körpers als Sphäre der Außenwelt und der Person als Sphäre der Mitwelt konnten wir so einen Blick aus drei verschiedenen Richtungen auf die in Deutschland im Jahre 2021 noch immer vorherrschende binäre Geschlechterdifferenz im Zweigeschlechtmodell werfen. Das sich nun anschließende Unterkapitel soll die bereits begonnene Synthetisierung der drei Blickrichtungen weiterführen und es ermöglichen, die einzelnen, nur teilweise aufeinander bezogenen Ergebnisse, zu einem plastischen Bild zu vereinen.

4.4 Mensch

Plessner fragt sich im Rahmen seiner Philosophischen Anthropologie: „Was ist der Mensch?“. Die hier vorliegende Arbeit kann nicht mit einer erschöpfenden Antwort auf die Frage aufwarten, jedoch war dies auch nie das Ziel; weder dieser Arbeit noch Plessners Anthropologie. Er versuchte einen Seinsmodus auszumachen, der dem Menschen spezifisch ist und kam zu der exzentrischen Positionalität, die den Menschen in einer eigentümlichen Gebrochenheit und dem stetigen Versuch, diese zu überwinden, erscheinen lässt. Mein Ziel war es, anhand dieses Seinsmodus Erkenntnisse über die faktisch vorhandene binäre Geschlechterdifferenz zu erhalten. Die letzten drei Unterkapitel dienen dazu, jeweils eine der

drei Seinssphären des Menschen zu beleuchten, die gemeinsam die Welt des Menschen eröffnen.

Die Geschlechterdifferenz aus diesen drei Blickwinkeln betrachtend konnte ich Ergebnisse zutage fördern, die sich sowohl auf die horizontale als auch auf die vertikale Analyseebene erstrecken. So zeigt sich, dass Geschlecht eine Kategorie ist, bei der körperlich (also »natürlich«) Gegebenes kulturell aufgeladen wird und diese kulturelle Aufladung naturalisiert wird (Stichwort objektives Geschlecht). Für Plessner besteht gerade in dieser Natürlichmachung Unnatürlichen ein natürlicher Seinsmodus des Menschen. So vereint Geschlecht zwei scheinbar unvereinbare Sphären miteinander und der Mensch in sich, den vermeintlichen Dualismus von Natur und Kultur. Diese Vereinigung ist jedoch niemals konstant, sondern eine täglich und in jedem Moment zu vollbringende Aufgabe.

Die drei Sphären Körper, Leib und Person finden ihre Entsprechungen in der Innen-, der Außen- und der Mitwelt und sind drei intim miteinander verwobene Sphären, die gemeinsam den Menschen ergeben. Wie eng sie tatsächlich miteinander verschränkt sind, zeigt sich bereits in der Schwierigkeit, Körper und Leib – und sei es auch nur analytisch – voneinander zu trennen. Der Körper als die physische Grundlage des Leibes, beeinflusst den Leib, ohne ihn zu determinieren. Andersherum beeinflusst der Leib – also die Umweltintentionalität – auch den bewussten Umgang mit dem Körper. Durch die leibkörperliche Einheit, die Geschlecht sowohl intersubjektiv sichtbar als auch intrasubjektiv erlebbar macht, erhält Geschlecht in einer ersten Instanz eine relative Stabilität und subjektive sowie objektive Wahrheit. Dass Körper und Leib überhaupt nur als vergeschlechtlicht wahrgenommen werden, liegt in der Mitwelt begründet, in die jedes Individuum spätestens ab der Geburt aufgenommen ist. Hier gelten bestimmte Regeln und Normen, die einen Körper zum Geschlechtskörper machen und die Geschlecht mit verschiedenen Qualitäten in Verbindung bringen. Diesen Regeln und Normen ausgesetzt, entwickelt sich das Individuum körperlich verschieden, wodurch auch die Umweltintentionalität vergeschlechtlicht wird. Nach innen hin bedeutet dies für das Individuum, dass sein Geschlecht körper-leiblich evident ist, was wiederum nach außen hin dazu führt, dass es seine durch den Geschlechtskörper zugewiesene Geschlechtsidentität verleibt und somit trägt. Hier wird bereits sichtbar, dass es sich bei Geschlecht also nicht um etwas handelt, das ein für alle Mal vom Individuum ausgehend dargestellt wird, sondern um etwas, das in Gemeinschaft konstituiert wird und sich selbst beeinflusst: von innen nach außen, nach innen, nach außen usw. Bei Betrachtung der Geschlechtwerdung

im Laufe des Lebens eines Menschen, bedeutet das für die frühkindliche Phase eines Menschen, dass dieser bereits ein Geschlecht ist, noch ehe er ein Selbst ist. In dieser Phase ist Geschlecht ein in Interaktion hervorgebrachtes soziales Konstrukt, das von dem kollektiven Wir für ein Individuum bestimmt wird, das sich als solches noch nicht begriffen hat. Mit der Konstruktion und dem Aufgenommensein in die Sphäre des Wir, die sich in dem Erhalten eines Namens manifestieren, wird es dem Individuum zur Aufgabe gemacht, zu einem Selbst heranzuwachsen, das seine Rolle in dieser Sphäre einnimmt. In Deutschland dieses Jahrzehnts ist noch immer das eingangs dargestellte Zweigeschlechtersystem vorherrschend, indem das Männliche dem Allgemeinen und das Weibliche dem Besonderen entspricht. und diese beiden Geschlechter durch habitualisiertes binäres Sehen vermeintlich körperlich, in Wirklichkeit aber körperleiblich sichtbar ist und sein soll. Für das Selbst bedeutet dies, dass es seiner körperlich gesetzten, leiblich erfahrenen Geschlechtsidentität ein Selbst ausbildet, dass sich in einem je speziellen Verhältnis zum Allgemeinen positioniert.

Für Plessner ist jede Form der Kultureinrichtung eine Folge der natürlichen Umweltlosigkeit des Menschen (erstes anthropologisches Gesetz). Damit das Fortbestehen der Gesellschaft in ihrer je speziellen Form möglich ist, muss sie von ihren Mitgliedern mitgetragen werden. Erfolgreich ist eine Gesellschaft dann, wenn ihre Einrichtungsform als natürlich und wahr angenommen wird, da andernfalls dem Menschen seine konstitutive Wurzellosigkeit gewahrt wird. Um also diese Natürlichkeit zu erreichen, ist es notwendig, dass jedes Mitglied die Gesellschaft gleichsam trägt und sie so hervorbringt. Diese Form der Performativität findet sich bei Butler und ist für sie der Grundmodus von Geschlecht. Diese beiden Lesarten vereinigend, muss Gesellschaft performativ hervorgebracht werden, was auch bedeutet, dass Geschlecht performativ hervorgebracht wird. Wenn Geschlechterkategorien performativ hervorgebracht werden, können sie auch performativ aus den Angeln gehoben werden. Für Butler bedeutet geschlechtsuneindeutiges oder crossgender-Verhalten die Subversion von Geschlecht. Hier könnte es in den Worten ausgedrückt werden, dass Geschlecht als eine personale Kategorie auch personal zu verändern ist. Da aber Geschlecht nicht nur eine personale, sondern auch eine leibkörperliche Evidenz hat, wage ich diese Behauptung anzuzweifeln. Die leibkörperliche Evidenz hat in Kombination mit dem Selbst, das aus der Mitwelt erwächst, zur Folge, dass Subversion nur innerhalb des von der Mitwelt veröffentlichten Raumes möglich ist, da es die Mitwelt ist, die für die ersten performativen geschlechtsvollziehenden Akte verantwortlich ist, wodurch sich sowohl der physische Körper als auch der Leib als Umweltintentionalität geschlechtsspezifisch entwickelt. Den Aspekt der Gerichtetheit

aufgreifend, konstituiert sich dieses so in Bahnen gelenkte Geschlecht dann von außen nach innen, nach außen, nach innen und steht in ständigem Dialog sowohl mit anderen Mitgliedern der Mitwelt als auch sich selbst. Als Mitglied der Mitwelt, das zuerst Wir ist, ehe es Selbst ist, ist das Selbst nämlich seinerseits konstituierend für und konstituiert durch den vergeschlechtlichten Leib, was bedeutet, das Geschlecht nicht nur in Interaktion mit anderen, sondern auch in Interaktion mit sich selbst hergestellt wird und werden kann. Das exzentrische Selbst ist, ob seiner Exzentrizität, die ihm Abstand zu sich selbst gewährt, zu kritischer Auseinandersetzung und Historizität (zweites anthropologisches Geschlecht) fähig. So kann es sich zwar der auf es einwirkenden Werte und Normen bewusstwerden, ist aber auch durch sie konstituiert. Dies hat zur Folge, dass ein Ausbrechen nicht ohne Weiteres möglich ist, da es zum einen soziale Bestrafung durch die anderen Mitglieder zu fürchten hat und zum anderen selbst nur aus dem bereits vergeschlechtlichten Leib erwachsen konnte. Ein Rütteln an dem Zweigeschlechtmodell, das für Foucault und Butler eine zentrale Kategorie in der Einrichtung unserer Gesellschaft ist, bedeutet nichts anderes als das Rütteln an den Grundfesten unserer Gesellschaft und dem eigenen Selbst.

Fragt man, ob der Mensch ein Geschlecht ist oder eins hat, oder – wie Butler vertritt – eines hervorbringt, lässt sich aus der hier vonstattengegangenen Analyse festhalten, dass der Mensch körperlich ein Geschlecht *hat*, es leiblich *tuend ist* und das Selbst *es sich stets aneignen muss*, was für den Menschen als Einheit bedeutet, dass alles und nichts davon gänzlich zutrifft, die Realität der Kategorie deswegen aber nicht weniger schwerwiegt.

Wie beim biologischen Geschlecht müssen körperliches, leibliches und personales Geschlecht keineswegs übereinstimmen. Die Präsentation eines uneinheitlichen Geschlechtes zeigt jedoch die Künstlichkeit der gebauten Umwelt an und verweigert damit der Mitwelt den Dienst. Eine uneinheitliche Geschlechtsidentität bedeutet in der aktuellen Gesellschaftseinrichtung Deutschlands entweder willentliches Torpedieren einer gut funktionierenden Gesellschaft oder das Scheitern an der personalen Rolle. Nichtsdestotrotz ist es möglich, Gesellschaft zu ändern und dank der Fähigkeit zu kritischem Denken kann dies auch aktiv geschehen. Da in diesem Falle jedoch wiederum die künstlich eingerichtete und als solche natürliche Umwelt als kontingent ausgewiesen und die Veränderung aktiv herbeigeführt wird, wird ihr der Vorwurf gemacht, sie sei ihrerseits künstlich. Da für Plessner in der künstlichen Einrichtung der Umwelt ein zentraler Lebensmodus des Menschen liegt und sie immerhin auch nur durch die dem Menschen eigene Abständigkeit möglich ist, wäre es hier mit Plessner möglich zu argumentieren, dass eben darin ihre Natürlichkeit liegt.

In den letzten Monaten ist in Deutschland die Diskussion um gendersensible Sprache so weit in den Vordergrund gerückt, dass der Duden nun auch die jeweils weibliche Form als Form anerkennt, dass es also bei personenbezeichnenden Begriffen neben der männlichen allgemeinen Form nun immer auch die weibliche besondere Form gibt (vgl. Duden o.J. a; Duden o.J. b; Duden o.J. c). Hannover hat als erste deutsche Stadt 2019 in öffentlichen Beiträgen sowie in Briefen das Gendersternchen eingeführt (vgl. Landeshauptstadt Hannover o.J.) und einflussreiche Medien wie der Deutschlandfunk gendern in einigen Sendungen (vgl. Deutschlandfunk 2020b). Gleichwohl finden sich noch immer viele Gegner:innen der gendersensiblen Sprache, wie eine nicht repräsentative Umfrage von t-online zeigt (vgl. t-online 2019). Eine Umfrage von Statista beweist zumindest, dass 31% der Deutschen gendersensible Sprache als „sehr unwichtig“ und nur sechs Prozent sie als „sehr wichtig“ empfinden (vgl. statista 2021). Obwohl also bereits Bewegung in die aktuelle Gesellschaftsform geraten ist, wäre es verfrüht, zu behaupten, das Zweigeschlechtsmodell mit einem männlichen Allgemeinen und einem weiblichen Besonderen sei überwunden. In dieser Form der Gesellschaft ist die Person der Mitwelt männlich. Für Menschen des weiblichen Geschlechtes hat das zur Folge, dass sie anders als Menschen des männlichen Geschlechtes agieren müssen, weil sie den Unterschied zum Allgemeinen herstellen und aufrechterhalten müssen.

5 Fazit und Ausblick

Auf den vergangenen Seiten habe ich Sie, meine liebe Leser:innenschaft, auf einen wilden Ritt quer durch Soziologie, Philosophie und das Leib-Seele Problem genommen und mich gemeinsam mit Ihnen mit der Geschlechterdifferenz im binären Geschlechtersystem vor dem Hintergrund der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners auseinandergesetzt. Ziel der Arbeit war es, auszuleuchten, welchen Beitrag die Philosophische Anthropologie als den Menschen als Ganzes beobachtende Disziplin für die Geschlechterdifferenzforschung leisten kann. Eingangs hatte ich behauptet, Plessners Philosophische Anthropologie vermöge es, den Natur-Kultur Dualismus, der seine assoziativen Gegenstücke im Leib-Seele und im Mann-Frau Dualismus findet, tatsächlich miteinander zu vermitteln, anstatt ihn zu einer Richtung aufzulösen. So, vertrat ich die Ansicht, könnten mit Hilfe der Philosophischen Anthropologie Aussagen über Geschlecht als Ganzes und nicht nur über seine Biologie oder seine Kultur getätigt werden.

Um also meine These zu stützen und auf die Frage eine Antwort zu finden, musste ich zuerst definieren, was die Geschlechterdifferenzforschung eigentlich ist. Hierzu habe ich damit begonnen, die historische Entwicklung der Geschlechterstudien, die sich aus den verschiedenen feministischen Bewegungen insbesondere des 20. Jahrhunderts entwickelt haben, in groben Strichen nachzuzeichnen. Bereits im Rahmen dieser Darstellung wurde klar, dass die anklagende und Forderungen stellende Gruppe »Frauen« weitaus heterogener ist als ursprünglich angenommen. Hieraus erwuchs historisch der Anspruch, die Kategorien »Mann« und »Frau« schärfer definieren zu können: die Geschlechterdifferenzforschung – in Abgrenzung zur Geschlechterverhältnissforschung, die die Machtverhältnisse der »beiden« Geschlechter zueinander untersucht – war geboren. In Kapitel 2.2 begann ich dem Dualismus von Natur und Kultur folgend, dasjenige zu erklären, was gemeinhin als biologisches Geschlecht bezeichnet wird und zeigte auf, dass auch dieses vermeintlich eindeutige Geschlecht mit Schwierigkeiten und Ungenauigkeiten behaftet ist. Dies führte mich in Kapitel 2.3 dazu, die Bedeutung kulturellen Geschlechts zu erklären, wozu ich in den drei anschließenden Unterkapiteln drei sozialkonstruktivistische Ansätze der Geschlechterdifferenztheorien erklärte: den *interaktionstheoretischen Ansatz*, bei dem ich verstärkt auf das sogenannte Doing Gender einging, den *diskurstheoretischen Ansatz*, für den ich mich repräsentativ auf die diesen Ansatz prägende Judith Butler bezog und in diesem Zuge auch die hierfür notwendigen Foucault-Grundlagen darstellte. Und zuletzt noch den von Gesa Lindemann geschaffenen

sogenannten *leibphänomenologischen Ansatz*, in dem sie sich sowohl auf Plessners Philosophische Anthropologie als auch auf Schmitz' Neue Phänomenologie bezieht. Für diese drei Ansätze hatte ich mich entschieden, da jeder von ihnen einen unterschiedlichen Blickwinkel auf den Menschen eröffnet. Der interaktionstheoretische Ansatz begreift Geschlecht als ein in sozialen Bezügen hervorgebrachtes Produkt, das allein und ausschließlich in Interaktion existieren kann. So wird Geschlecht zu etwas dem Menschen Äußerliches, und der Mensch in diesem Ansatz von außen betrachtet. Der leibphänomenologische Ansatz hingegen wendet sich – wenn auch nicht ausschließlich – insbesondere dem subjektiven Geschlechtsempfinden zu, wobei die Leibphänomenologie Schmitz' dienlich ist. Der diskurstheoretische Ansatz schließlich, der Geschlecht als ein performatives Zeichensystem, das in einen ordnenden Diskurs eingebettet ist, begreift, betrachtet Geschlecht aus einer strukturellen Sicht. So kommt es, dass ich meiner Leser:innenschaft am Ende von Kapitel 2 einen – wenn auch nicht erschöpfenden – so doch zumindest groben Überblick auf die Geschlechterdifferenz aus der Innen- der Außen- und der Mit-Sicht bieten konnte.

Der Term Mit-Sicht erscheint auf den ersten Blick wie ein etwas hölzerner Neologismus, den ich nun retrospektiv geschaffen zu haben scheine, der aber in Kapitel 3 mit Bedeutung gefüllt wurde. In diesem Kapitel stellte ich die notwendigen Grundlagen der plessnerschen Philosophie so kurz wie möglich dar. Hierzu gab ich zuerst eine kurze Einführung in die Kernfragen und die Grundidee der Philosophischen Anthropologie (3.1), die ich sodann in Kapitel 3.2 „Methode“ weiter erläuterte. Die folgenden drei Unterkapitel dienten der Darstellung der Positionalitätstheorie (3.3), deren außergewöhnlichste Form, die exzentrische Positionalität in Kapitel 3.4 gemeinsam mit den für sie typischen anthropologischen Grundgesetzen erklärt wurde. Diese drei Grundgesetze entsprechen jeweils einer von drei Sphären, die zusammen die Welt des Menschen ergeben: die Innen- die Außen- und die Mitwelt. Letztere wurde gemeinsam mit der Kulturrealisierung in einem eigenen Unterkapitel (3.5) erklärt. Diesen drei Sphären der Welt entsprechen darüber hinaus auch die drei Sphären im Menschen: Körper, Leib und Person, denen unter 3.6 jeweils ein eigenes Unterkapitel gewidmet wurde. So konnte ich im dritten Kapitel den Menschen aus der Innen- der Außen- und der Mit-Perspektive beschreiben.

Nun wird erkenntlich, worin der Zusammenhang der beiden so unzusammenhängend scheinenden Kapitel liegt: die Theorien der Geschlechterdifferenzforschung entsprechen jeweils einer der drei Sphären des Menschen *und* einer der drei Sphären, die gemeinsam die Welt des Menschen ergeben. Aus Gründen der Übersichtlichkeit habe ich mich im vierten Kapitel

dazu entschieden, den Bezug anhand der Unterscheidung Leib, Körper, Person zu unternehmen und sie in einem vierten Unterkapitel mit dem Titel *Mensch* zusammenzudenken. Da, wie ich bereits im dritten Kapitel schrieb, Plessners Theorie sehr selbstbezüglich ist, konnte die Trennung nicht immer scharf vonstattengehen. Es springt ins Auge, dass die Reihenfolge der Darstellung der Geschlechterdifferenztheorien nicht mit der Reihenfolge der menschlichen Sphären übereinstimmt. Dieser stilistische Mangel entstand dadurch, dass ich mich entschied die Geschlechterdifferenztheorien der Reihenfolge ihres Entstehens nach darzustellen, während ich es bei den menschlichen Sphären bevorzugte, sozusagen von klein nach groß zu gehen, da sie eben gleichursprünglich und selbstbezüglich sind. So gelang es mir, herauszuarbeiten, dass Geschlecht eine, wie Lindemann es ausdrückt „[...] polyzentrische, Leibliche Wirklichkeit [...]“ (Lindemann 2016: 292) ist, die an körperlichen – und nicht biologischen – Gegebenheiten festgemacht wird und kulturell aufgeladen ist. Die kulturelle Aufladung biologischer Merkmale führt dazu, dass einem Menschen, sowie er in die Mitwelt aufgenommen wird, eine Geschlechterrolle zuteilwird, die er auszufüllen hat. Da die ersten Geschlechter hervorbringenden Tätigkeiten nicht von dem Menschen selbst, sondern seinen Mitmenschen vollzogen werden und sich diesen Vollzügen entsprechend die Gehirnstruktur sowie die körperleibliche Wahrnehmung verändert, bezieht sich der Mensch vergeschlechtlicht auf die Welt. Da Umweltbezug eine zu leistende Aufgabe ist, ist Geschlecht somit etwas, das der Mensch *hat*, insofern es ihm auf Grund seiner körperlichen Merkmale zugesprochen wird. Gleichzeitig ist es etwas, das der Mensch *tuend sein* muss, da er den leiblichen Lebensvollzug stets zu meistern hat. Als Mitglied der Mitwelt ist der Mensch darüber hinaus eine Person, die ihr personales Geschlecht im Feld der vorherrschenden binären Geschlechterunterscheidung verorten muss. Die vorherrschende binäre Geschlechterunterscheidung ist das sogenannte Zweigeschlechtmodell, bei dem es ein unbezeichnetes, allgemeines, männliches Geschlecht gibt und ein bezeichnetes, besonderes, weibliches Geschlecht. Die Person, die ihre Geschlechtsrolle einnimmt, muss diese also im Verhältnis zum Allgemeinen ausbilden. In diesem Verhältnis muss sie ihres Geschlechtes habhaft werden. Da das Verhältnis zum Allgemeinen für die beiden Geschlechter unterschiedlich ist, geschieht die personale Geschlechtsentwicklung für »Frauen« anders als für »Männer«. Inwiefern sich die Ausbildung der personalen Selbste zwischen den Geschlechtern unterscheiden, konnte hier nicht eingehend thematisiert werden⁵². Aus Blickwinkel der Philosophischen

⁵² Lindemann hingegen hat einen Teil ihrer Arbeit diesem Feld gewidmet (vgl. Lindemann 2016; insb. Kapitel 5).

Anthropologie handelt es sich bei dieser Form der Geschlechterunterscheidung um eine historisch gewachsene und relativ kontingente Form der kulturellen Umwelteinrichtung. Die strukturelle Umweltlosigkeit des Menschen verurteilt ihn dazu, sich seine nicht gegebene Umwelt künstlich einzurichten. Für Plessner liegt in der künstlichen die natürliche Umwelt. Dies führt dazu, dass Geschlecht eine Realität ist, die nicht einfach spielerisch aus den Angeln gehoben werden kann, insbesondere auch deshalb, weil sie von jeder einzelnen der weltmachenden Sphären getragen wird. So wird die künstlich eingeführte Umwelt zu einer körperlich, leiblich und sozial getragenen, realen Wahrheit, die deswegen aber nicht zwingend oder gar ewig wäre. Die Abständigkeit des Menschen erlaubt es ihm, kritisch zu ihr Stellung zu nehmen und die Künstlichkeit in der Natürlichkeit aufzuzeigen. Auf diesem Weg vermag er es, den Weg zu ebnen für eine andere Zukunft.

Der Rahmen und die inhaltliche Beschränkung dieser Arbeit, genauso wie ihr explorativer Charakter machten es notwendig, viele interessante Anknüpfungspunkte zu vernachlässigen. So begegnete uns gleich zu Beginn unserer Reise im Rahmen der Darstellung der feministischen Bewegungen das Problem, wie ein Mensch behaupten könne, sein Körper gehöre ihm. Ich erklärte, inwieweit körperliches Sein leibliche Beherrschung voraussetzt und dass eine Person, die sich leiblich und personal nicht ihrem Körper entsprechend verhält, soziale Bestrafung erfährt. Insofern ist evident, dass Körper und Person zusammengehören, der Mensch also – gestehen wir ihm Verfügungsgewalt über sich selbst zu – zwangsläufig auch Verfügungsgewalt über seinen eignen Körper hat. Insofern *gehört* jedem Menschen sein Körper. Wie Ingo Elbe aber bereits anmerkt, schwingt dem Spruch ein Denken mit, das von einem kapitalistischen Verständnis von Privatbesitz beeinflusst ist (vgl. Elbe o.J.: 100). Vor diesem Hintergrund wäre es interessant, den Körper als Ressource im kapitalistischen System zu betrachten. Zu diesem Bereich bietet insbesondere die Körpersoziologie einige Anhaltspunkte (vgl. Bergmann 2016; Graf 2016). Aus naturphilosophischer Sicht wäre es auch möglich, sich hierfür auf den bereits zuvor zitierten Artikel von Christine Zunke (2016) zu berufen. Leider kommt Zunke in ihrem sehr hellsichtigen Artikel, der das evolutionswissenschaftliche Credo „Survival of the fittest“ als ein dem Kapitalismus entstammendes und re-naturalisiertes Denkmuster entlarvt, zu dem Ergebnis, dass es mithilfe Plessners Analysen nicht möglich ist, „[...] den spezifischen Widerspruch aufzuzeigen, in dem das Subjekt unter Verhältnissen der kapitalistischen Produktion zu seiner eigenen Gesellschaft steht.“ (Zunke 2016: 128). „Damit“, so folgert sie „bleibt seine Anthropologie letzten Endes affirmativ“ (ebd.). Ich hoffe jedoch gezeigt zu haben, dass Plessners struktureller Ansatz eine kritische

Auseinandersetzung mit den die Kultur leitenden Strukturen durchaus erlaubt. Ein eingehende Auseinandersetzung mit dem Artikel Zunkes könnte also neben ihrer sehr fruchtbaren Kapitalismuskritik auch für die Weiterentwicklung des plessnerschen Potenzials im Sinne eines kulturanalytischen Werkzeuges wertvoll sein. Eine Anbindung ihrer Analysen an Böhme (vgl. Böhme 1991; 2015; 2019), könnte sich darüber hinaus als sehr wertvoll erweisen, da er mit seiner ihm sehr eigenen Schmitz-Lesart den Menschen nicht nur aus dem Rationalismus holt, sondern das Thema durch den interdisziplinären Charakter auch Anknüpfungspunkte an andere Wissenschaften bietet. So bietet seine Nähe zur Anthroposophie einen Anknüpfungspunkt an die erweiterte Pädagogik.

Für eingehendere Erkenntnisse in die leibliche Geschlechtsempfindung wären des Weiteren Phänomenologien des Leibes aus geschlechterperspektive fruchtbar. Ute Gahlings hat hierzu grundlegende Arbeit geleistet und mit ihrer *Phänomenologie der weiblichen Erfahrung* (2016) im Anschluss an Schmitz eine umfangreiche Phänomenologie geschlechtsspezifischen Leibempfindens verfasst. Dem folgte in Landweer/Marcinskis Sammelband *Dem Erleben auf der Spur* (2016) Robert Gugutzer mit einer *Phänomenologie männlicher Leiberfahrung* (2016). Knüpft man daran die Ergebnisse, die Thomas Fuchs in seiner sehr umfangreichen Phänomenologie des Leibes: *Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, herausgearbeitet hat (Fuchs 2000), denke ich, ist es möglich, sich eine sehr umfangreiche geschlechtersensibel denkende Leibphänomenologie zu erschließen. Von hier aus könnte Bourdieu angeschlossen werden, der mit seinen Klassenstudien auf die Verschränkung von Leib und Person aufmerksam macht. Mit ihm bricht dann auch die sich bereits in den Überlegungen zum Körper im Kapitalismus abzeichnende Interdisziplinarität über diesen Ausblick herein. Bourdieu hatte in *La Distinction* (dt.: *Die feinen Unterschiede*) den klassenspezifischen Habitus – man könnte auch Umweltbezug sagen – herausgearbeitet. Die Verquickung von gesellschaftlicher Rolle und Körper manifestiert sich, wie wir gesehen haben, auch im Geschlecht. Hier bietet die Forschung Hirschauers zur Humandifferenzierung Anschluss. Analog könnte hierzu jedoch aus individueller Sicht auch von Interesse sein, welcher Faktor, welches Geschlecht, welche Klasse oder welche Hautfarbe – wie es Sarah Ahmed nahelegt (2007) – den Umweltbezug am stärksten beeinflusst. Diese Untersuchung könnte dann durchaus die von mir hier zugrunde gelegte Annahme Foucaults, es handele sich bei Geschlecht um die für eine Gesellschaft zentrale Kategorie, ablösen.

Ein weiteres Feld, das viele mögliche Anknüpfungspunkte bietet, sind die Queerstudies. Meine hier vorliegende Arbeit hat sich mit dem – noch immer am weitesten verbreiteten,

doch längst nicht mehr alleinigen – binären Geschlechtssystem auseinandergesetzt. Der Umstand, dass Deutschland 2018 Intergeschlechtlichkeit als drittes Geschlecht anerkannt hat und dass Vornamen nicht mehr geschlechtsanzeigend sind, offenbart, dass sich ein frischer Wind hebt. Eine Phänomenologie intergeschlechtlichen Leibempfindens oder anderer nichtbinärer Geschlechtskörper könnte helfen, ihre Existenz auch in der philosophischen Forschung präsent zu machen. Leibphänomenologien nichtbinärer Leiber wären eine fruchtbare Ergänzung zu binären Leibphänomenologien, da sie es ermöglichen würden, die verschiedenen Phänomenologien miteinander zu vergleichen und herauszuarbeiten, wo und ob sie sich auf dem binären Spektrum bewegen. Diese könnte den von mir herausgearbeiteten Schluss, dass Geschlechtssubversion nach Butler vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen nur im Rahmen des binären Systems möglich ist, nicht aber völlig außerhalb von ihr, überprüfen. Natürlich bin ich mir des Umstandes bewusst, dass es nicht *eine* nichtbinäre Leibphänomenologie geben kann, da nicht binäre Körper und Leiber bis dato nur negativ definiert sind, bzw. sein können. Unter Rückgriff auf den Anknüpfungspunkt Interdisziplinarität müsste auch sichergestellt werden, dass es sich bei der Leibempfindung um eine vergeschlechtlichte und nicht klassistisch oder ethnisch beeinflusste handelt.

Wollte man sich von dieser Arbeit ein wenig entfernen, wäre auch das in dieser Arbeit mehrfach angesprochene anthropologische Quadrat eine Betrachtung wert. So könnten Überlegungen dazu angestellt werden, ob sich ein ungeborenes Kind bereits im Mutterleib vergeschlechtlicht auf die Umwelt bezieht. In Verbindung mit der Debatte um Schwangerschaftsabbrüche und der damit einhergehenden Frage, ob ein ungeborenes Leben bereits ein Mensch ist, und ab wann ein solches Leben Teil der Gesellschaft – also Person – ist, würde sich dadurch die Frage eröffnen, ob Geschlecht eine Kategorie ist, die sich tatsächlich nur auf den Menschen bezieht, wie Lindemann postuliert (Lindemann 2011a: 12).

Einen weiteren Schritt Abstand nehmend, könnte es auch nutzbringend sein, dem Verhältnis von Heidegger und Plessner mehr Aufmerksamkeit zu schenken, da, wie ich in Fußnote 23 mit Verweis auf Großheim 2018 gezeigt habe, beide Autoren einander rezipiert haben. Über diese Rezeption nahm Plessner auch indirekt Einfluss auf Agamben und Derrida (Krüger 2012), ohne dass es ihnen bewusst gewesen ist. Als Hauptvertreter des Dekonstruktivismus, der wiederum entscheidend für Theorien wie die Butlers ist, wäre eine eingehende Untersuchung und ein Dialog zwischen Plessner als dem einen und Heidegger/Derrida als dem anderen »Arm« der aus der Phänomenologie Husserls erwachsenen Philosophie sicherlich sehr interessant.

Zu Beginn habe ich von Caster Semenya gesprochen und Fragen aufgeworfen, die sich in Folge ihres Falles stellen. Die Arbeit hatte keineswegs zum Ziel, all diese Fragen zu beantworten, jedoch bin ich davon überzeugt, dass sie es sowohl vermag, die Kategorie Geschlecht sowohl als eine menschliche Realität als auch als eine multifaktorielle und analytisch trennbare Einheit zu begreifen. Für den Fall Caster wäre es somit ohne weiteres möglich, eine neue Grundlage für die Kategorisierung von Läufer:innen auf der Kurz-, Mittel und Langstrecke zwischen 400 und 1500 Metern zu diskutieren. Die Trennung zweier Geschlechter wurde eingeführt, um Menschen mit tendenziell ähnlichen und zueinander tendenziell unterschiedlichen Körpern größere Vergleichbarkeit zuteilwerden zu lassen. So ist zum Beispiel auffällig, dass der Weltrekord im 400 Meter Lauf bei Männern bei 43.03 Sekunden liegt (vgl. World Athletics 2021a), während er bei Frauen bei 47,60 Sekunden liegt (World Athletics 2021b). Ein Zusammenlegen beider Gruppen hätte zur Folge, dass Menschen mit Frauenkörpern weit weniger Chance auf das Treppchen und damit auch auf die dazugehörigen Preisgelder hätten. Eine Unterteilung, die aber nicht das biologische Geschlecht zugrunde legt, sondern lediglich einige für die jeweilige Sportart relevanten körperlichen Bedingungen – wie es in recht wahlloserweise mit der Testosteronobergrenze geschehen ist – würde dabei Abhilfe schaffen. Wenn es nicht mehr Männer- und Frauenwettkämpfe gäbe, sondern Wettkämpfe, die lediglich körperliche Tendenzen berücksichtigen würden, könnte Sport deutlich inklusiver sein – sowohl gegenüber dem geschlechtlichen Spektrum wie auch gegenüber trans* Personen.

Geschlecht als etwas zu betrachten, das *gleichzeitig sowohl* eine Einheit *als auch* analytisch multifaktoriell ist, überwindet die Dualismen von Natur und Kultur, Körper und Geist, Männlichem und Weiblichem.

Literaturverzeichnis

- Adams, Douglas (2018): *Per Anhalter durch die Galaxis*, 4. Auflage, Zürich/Berlin: Kein&Aber.
- Ahmed, Sara (2007): A phenomenology of whiteness, in: *Feminist Theory*, London/Los Angeles/New Delhi/Singapore: Sage Publications, S. 149-168.
- Althusser, Louis (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. VSA Verlag: Hamburg.
- Aristoteles (2016): *Metaphysik*. Stuttgart: Reclam.
- Arlt, Gerhard (1994): Fundament oder Zirkel? Über die Schwierigkeit, Helmuth Plessners Werk als Einheit darzustellen, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 41, Nr. 2, S. 159-165.
- Aßmann, Birte (2018): Rosa oder Blau. Geschlechtskonstruktion in der frühkindlichen Entwicklung, in: Birgit Blättel-Mink/Waltraud Dumont du Voitel/Barbara Keller/Caroline Kramer/Bettina Langfeldt/Anina Mischau (Hrsg.): *Schriften zur interdisziplinären Frauen- und Geschlechterforschung*, Bd. 12: *Das Geschlecht in der Biologie. Aufforderung zu einem Perspektivenwechsel*, Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 189-224.
- Beauvoir, Simone de (1976a): *Le deuxième sexe*, Bd.1, Paris: Éditions Gallimard.
- Beauvoir, Simone de (1976b): *Le deuxième sexe*, Bd. 2, Paris : Édition Gallimard.
- Bergmann, Sven (2016): Nackte Schmiede und ihre ermüdenden Kurven. Der Körper im Interesse arbeitsphysiologischer Bewegungsstudien des frühen 20. Jahrhunderts, in: Katrin Amelang/Sven Bergmann/Beate Binder/Anna-Carolina Vogel/Nadine Wagner-Böck (Hrsg.): *Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven*, Berlin: Panama Verlag, S. 34-47.
- Bielefeldt, Heiner (1994): *Kampf und Entscheidung. Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- Böhme, Gernot (2019): *Leib: die Natur, die wir selbst sind*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Böhme, Gernot (2015): Goethe und die moderne Zivilisation, in: North American Goethe Society (Hrsg.): *Goethe Yearbook*, Vol.22, S.133-141.
- Böhme, Gernot (1991): Moderne – Aufklärung – Vernunftkritik, in: Christoph Demmerling, Andrea Esser, Hans-Peter Krüger, Christoph Menke (Hrsg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 39(6), S. 589-598.

- Brieler, Ulrich (2019): Bruderschaft der Kritik: Adorno und Foucault, in: Uwe H. Bittlingmayer / Alex Demirovic / Tatjana Freitag (Hrsg.): *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Bublitz, Hannelore (2014a): Judith Butler, in Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich J. Schneider (Hrsg.): *Foucault Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzlar, 195-197.
- Bublitz, Hannelore (2014b): Subjekt, in: Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich J. Schneider (Hrsg.): *Foucault Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzlar, 293-296.
- Bussmann, Bettina (2019): Einleitung, in: Markus Tiedemann/Bettina Bussman (Hrsg.): *Genderfragen und Philosophische Bildung. Geschichte – Theorie – Praxis*, Berlin: J.B. Metzler.
- Butler, Judith (2010): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Auflage o.a., New York / London: Routledge.
- Buuren, Jasper van (2017): Exzentrizität, Dingstruktur und der Leib als Subjekt und Objekt, in: Thomas Ebke/Caterina Zanfi (Hrsg.) *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben. Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, S. 419-436.
- Dilthey, Wilhelm (1990): *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Bd. 1, 9. unv. Auflage, Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dirakis, Alexis (2012): Die natürlichen Grenzen des Sozialen und die soziale Strukturierung des Natürlichen. Helmuth Plessner und Claude Lévi-Strauss im Gespräch, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.): *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 185-205.
- Edinger, Sebastian (2017): *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Elbe, Ingo (o.J.): *Vom Eigentümer zum Eigentum. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken Johnes Lockes*, privates Dokument (hier zitiert); auch erschienen in: Christine Zunke (Hrsg.): *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie*, Oldenburg: BIS Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Fausto-Sterling, Anne (1992): *Myths of Gender. Biological Theories about women and men*, 2. Aufl., New York: Basic Books.
- Fischer, Joachim (2014): Glück und Unglück – Monopole des Menschen. Lachen, Weinen, Lächeln – Verkörperungen von Widerfahrnis und Balance, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 4, Berlin: Akademie Verlag, 85-96.

- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen*, Bd. 1 Sexualität und Wahrheit, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1992): *Der Wille zum Wissen*, Bd. 1 Sexualität und Wahrheit, 6. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Freeman, Lauren (2015): Phenomenology of Racial Oppression, in: George Yancy (Hrsg.): *Knowledge Cultures*, Bd. 3(1), S. 24-44.
- Gahlings, Ute (2016): *Phänomenologie der weiblichen Erfahrung*, 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey: Prentice Hall.
- Gehlen, Arnold (2016): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, in: Karl-Siegbert (Hrsg.): *RoteReihe*, Bd. 89, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gehring, Petra (2014): Bio-Politik/Bio-Macht, in: Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich J. Schneider (Hrsg.): *Foucault Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzlar, S. 230-232.
- Gildemeister, Regine / Hericks, Katja (2012): *Geschlechtersoziologie. Theoretische Zugänge zu einer vertrackten Kategorie des Sozialen*, München: Oldenbourg Verlag.
- Gildemeister, Regine (2010): Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hrsg.): *Handbuch Frauen und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. erweiterte und durchgesehene Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 137-145.
- Graf, Simon (2016): Der fitte Männerkörper im postfordistischen Alltag, in: Katrin Amelang/Sven Bergmann/Beate Binder/Anna-Carolina Vogel/Nadine Wagner-Böck (Hrsg.): *Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven*, Berlin: Panama Verlag, S. 34-47.
- Großheim, Michael (2018): Inspirierende Irritation. Die Bedeutung der Anthropologie Helmuth Plessners für das Denken Martin Heideggers, in: Christoph Demmerling, Andrea Esser, Hans-Peter Krüger, Christoph Menke (Hrsg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen Philosophischen Forschung*, Bd. 66(4), Berlin/Boston: De Gruyter, S. 507-531.
- Gugutzer, Robert (2016): Phänomenologie männlicher Erfahrung, in: Hilge Landweer/Isabella Marcinski (Hrsg.): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 113-136.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*, 5. vollständig überarbeitete Aufl., Bielefeld: transcript Verlag.

- Hagemann-White, Carol (1988) : Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren, in: Carol Hagemann-White / Maria S. Rerrich (Hrsg.): *FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in er feministischen Diskussion*, Bielefeld: AJZ-Verlag, 224-235.
- Hirschauer, Stefan (2003): Wozu ‚Gender Studies‘? Geschlechterdifferenzierungsforschung zwischen politischem Populismus und naturwissenschaftlicher Konkurrenz, in: *Soziale Welt*, 54, S. 461-482.
- Husserln, Edmund (1950): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in: Walter Biemel (Hrsg.): *Husserliana. Edmund Husserl gesammelte Werke*, Bd. 3, neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Auflage, Haag: Martinus Nijhoff/Tübingen: Neomarius Verlag.
- Hark, Sabine/Villa, Paul-Irene (2017): Eine Frage an und für unsere Zeit. Verstörende Gender Studies und symptomatische Missverständnisse, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hrsg.): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 15-39.
- Kammler, Clemens (2014): Wissen, in: Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich J. Schneider (Hrsg.): *Foucault Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzlar, S. 303-306.
- Klinger, Cornelia (2019): Dualsimenbildung: dem Denken vorfindlich, unausweichlich und falsch, in: Beate Kortendiek/Birgit Riegraf/Katja Sabisch (Hrsg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden: Soringe, S- 165-175.
- Krüger, Hans-Peter (2012): De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 17-48.
- Krüger, Hans-Peter (2011): Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und *homo absconditus*, in: Christoph Demmerling/Andrea Esser/Hans-Peter Krüger/Christoph Menke (Hrsg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 59, Nr. 4, Berlin: Akademie Verlag/De Gruyter, S. 577-589.
- Landweer, Hilge/Marcinski, Isabella (2016): Feministische Phänomenologie. Leib und Erfahrung, in: Hilge Landweer/Isabella Marcinski (Hrsg.): *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*, Bielfefeld: transcript Verlag, S. 7-24.
- Lévi-Strauss, Claude (1974): *Anthropologie structurale*, Paris: Pocket.
- Levinas, Emmanuel (1971) : *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Kluwer Academic.
- Lindemann, Gesa (2021): Gesellschaftliche Grenzregime der Moderne: das anthropologische Quadrat, in: Astrid Fellner/Konstanze Jungbluth/Hannes Krämer/Christian Wille (Hrsg.): *Border Studies. Cultures, Spaces, Orders*, Bd. 3: Grenzforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium, Baden-Baden: Nomos, S. 506-525.

- Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2011a): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, 2. Auflage, Wiesbaden: VS Verlag.
- Lindemann, Gesa (2011b): Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht, in: Christoph Demmerling/Andrea Esser/Hans-Peter Krüger/Christoph Menke (Hrsg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 59, Nr. 4, Berlin: Akademie Verlag/De Gruyter, 591-603.
- Lüdtke, Nico/Fritz-Hoffmann, Christian (2012): Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 91-112.
- Marx, Karl (2018): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, in: Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hrsg.): *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Bd. 23, 25. Aufl., Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Nagel, Thomas (1974): What is it like to be a Bat?, in: *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Nietzsche, Friedrich (2007): *On the Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ott, Konrad (2012): „Man muss sich einschalten“ Wie Plessner Heidegger aufforderte, politisch aktiv zu werden, in: Otfried Höffe/Christoph Rapp (Hrsg.): *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 66(3), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 448-459.
- Parr, Rolf (2014): Diskurs, in Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich J. Schneider (Hrsg.): *Foucault Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar: Verlag J.B. Metzlar, 233-237.
- Plessner, Helmuth (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Plessner, Helmuth (2002): *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, Berlin: Akademie Verlag.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3. unv. Auflage, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1950): Das Lächeln, in Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Hrsg.): *Helmuth Plessner Gesammelte Schriften*, Bd. 7: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 399-418.

- Plessner, Helmuth (1948): Zur Anthropologie des Schauspielers, in Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Hrsg.): *Helmuth Plessner Gesammelte Schriften*, Bd. 7: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 399-418.
- Plessner, Helmuth (1941): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, in: Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Hrsg.): *Helmuth Plessner Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Ausdruck und menschliche Natur*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 201-388.
- Plessner, Helmuth (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Hrsg.): *Helmut Plessner gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Macht und menschliche Natur*, 3. Aufl. 2019, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 135-234.
- Plessner, Helmuth (1925): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs, in: Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Hrsg.): *Helmuth Plessner Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Ausdruck und menschliche Natur*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 67-130.
- Puckey, Nicola (2021): Introduction, in: Glessn Fosbraey/Nicola Puckey (Hrsg.): *Misogyny, Toxic Masculinity, and Heteronormativity in Post-2000 Popular Music*, Cham: Springer Nature.
- Reinhardt, Charlotte (2020): Zum politischen Potenzial der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, unveröff. Hausarbeit.
- Scheu, Ursula (1991): Wir werden nicht als Mädchen geboren – Wir werden dazu gemacht: Zur frühkindlichen Erziehung in unserer Gesellschaft, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schmitz, Hermann (2014): Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, 4. Aufl., München: Verlag Karl Alber.
- Schneider, Wolfgang (2017): Psychosoziale Folgen der Digitalisierung, Berlin: Springer Medizin Verlag.
- Seyfert, Robert (2012): Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.): *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hrsg.): *Dezentrierungen. Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie Verlag, S. 65-80.
- Villa, Paula-Irene (2011): Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper, in: Beate Kortendiek, Ilse Lenz, Michiko Mae, Sigrid Metz-Göckel, Michael Meuser, Ursula Müller, Mechthild Oechsle, Birgit Riegraf, Paula-Irene Villa (Hrsg.): *Geschlecht & Gesellschaft*, Bd. 23, 4. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- West, Candace / Zimmerman, Don H. (1987): Doing Gender, in: *Gender and Society*, 1(2), S. 125-151.
- Wetterer, Angelika (2010): Konstruktion von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit, in: Ruth Becker / Beate Kortendiek (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, in: Beate Kortendiek, Ilse Lenz, Michiko Mae, Sigrid Metz-Göckel, Michael Meuser, Ursula Müller, Mechthild Oechsle, Birgit Riegraf, Paula-Irene Villa (Hrsg.): *Geschlecht & Gesellschaft*, Bd. 35, 3., erweiterte und durchgesehene Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Zahavi, Dan (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn: Wilhelm Fink/UTB.
- Zehnder, Kathrin (2010): Zwitter beim Namen nennen. Intersexualität zwischen Pathologie, Selbstbestimmung und leiblicher Erfahrung, Bielefeld: transcript Verlag.
- Zunke, Christine (2016): Natur als Herrschaftsmythos, in: Thomas Ebke/Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zu, Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.): *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 6, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 117-132.

Onlinequellen

- Académie de Paris (2020): *Le phénotype guevedoces*, [online] https://www.ac-paris.fr/portail/jcms/p2_2137697/le-phenotype-guevedoces [27.01.2020].
- Beliebte-vornamen.de (2020): Abgelehnte Vornamen, [online] <https://www.beliebte-vornamen.de/48014-abgelehnte-vornamen.htm> [07.04.2021].
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2018): Pressemitteilung 14.12.2018. Zusätzliche Geschlechtsbezeichnung „divers“ für Intersexuelle eingeführt. Gesetz zur Änderung der in das Geburtenregister einzutragenden Angaben, [online] <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2018/12/drittes-geschlecht.html> [10.12.2020].
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2020): Nicht-binär, non-binary, [online] https://www.regenbogenportal.de/glossar?tx_dpng-lossary_glossary%5B%40widget_0%5D%5Bcharacter%5D=N&cHash=941da91dbaeb924b4854ec6d776492fd#g1 [08.02.2020].
- Bundesverfassungsgericht (2008): Beschluss vom 05. Dezember 2008 – 1 BvR 576/07, [online] https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2008/12/rk20081205_1bvr057607.html [07.04.2021].
- Butler, Judith (2011): Your behaviour creates your gender, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=Bo7o2LYATDc> [12.12.2020].

- Deutsches Ärzteblatt (2017): Transsexuelle: Genitalangleichende Operation verbessert die Lebensqualität, [online] <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/81767/Transsexuelle-Genitalangleichende-Operation-verbessert-die-Lebensqualitaet> [15.03.2021].
- Deutscher Bundestag (2019): Sachstand. Das Namensrecht in der Bundesrepublik Deutschland, [online]. <https://www.bundestag.de/re..source/blob/668750/a444b2f18bd02240ad54d400da7668ba/WD-7-148-19-pdf-data.pdf> [07.04.2021].
- Deutsche Welle (2021): Nach dem Mord an Sarah Everard: Für Frauen ist die Angst normal, [online]: <https://www.dw.com/de/nach-dem-mord-an-sarah-everard-f%C3%BCr-frauen-ist-die-angst-normal/a-56891638> [17.03.2021].
- Deutschlandfunk (2020a): Caster Semenya will weiterkämpfen, [online] https://www.deutschlandfunk.de/erhoehter-testosteronwert-bei-laeuferinnen-caster-semenya.890.de.html?dram:article_id=483868 [21.04.2021].
- Deutschlandfunk (2020b): Gendern im Radio – Muss das sein? [online] https://www.deutschlandfunk.de/der-tag-gendern-im-radio-muss-das-sein.3415.de.html?dram:article_id=487289 [12.04.2021].
- Duden (o.J. a): Bauarbeiterin, die, [online] <https://www.duden.de/rechtschreibung/Bauarbeiterin> [17.04.2021].
- Duden (o.J. b): Mitbürgerin, die [online] <https://www.duden.de/rechtschreibung/Mitbuergerin> [17.04.2021].
- Duden (o.J. c.) Kranke [online] <https://www.duden.de/rechtschreibung/Kranke> [17.04.2021].
- Flohr, Adrian (2020): Endometriose: Frauen sollten diesem Risiko vorbeugen, [online] <https://www.medplus-nordrhein.de/standorte/krefeld/dr-med-adrian-flohr-kollegen-krefeld/aktuelles/details/endometriose-frauen-sollten-diesem-risiko-vorbeugen/> [09.03.2020].
- Hirschauer, Stefan (2019): *Humandifferenzierung. Wie Wir Menschen Unterscheiden*, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=NasSw810bZ8> [10.12.2020].
- L'équipe (2018): Intersexualité. Sebastian Coe définit le nouveau règlement, [online] <https://www.lequipe.fr/Athletisme/Actualites/Hyperandrogenie-sebastian-coe-defend-le-nouveau-reglement/916284> [21.04.2021].
- Landeshauptstadt Hannover (o.J.): Neue Regelungen für geschlechtergerechte Sprache [online] <https://www.hannover.de/Leben-in-der-Region-Hannover/Verwaltungen-Kommunen/Die-Verwaltung-der-Landeshauptstadt-Hannover/Gleichstellungsbeauftragte-der-Landeshauptstadt-Hannover/Aktuelles/Neue-Regelung-f%C3%BCr-geschlechtergerechte-Sprache#> [17.04.2021].

- Lehner, Erich (o.J.): Entwicklung der Geschlechtsidentität bei Kindern, [online] <https://www.eltern-bildung.at/expert-inn-enstimmen/entwicklung-der-geschlechtsidentitaet-bei-kindern/> [08.04.2021].
- LetsRun.com (2019) : What No One Is Telling You About Caster Semenya: She Has XY Chromosomes, [online] <https://www.srf.ch/sport/leichtathletik/testosteron-obergrenze-bleibt-semenya-blitzt-vor-dem-tas-ab> [21.04.2021].
- Mauss, Marcel (1934): Les techniques du corps, [online] http://www.reginedetambel.com/images/30/revue_1844.pdf [02.04.2021].
- MaiLab (2018): So habt ihr Farben noch nie gesehen, [online]: <https://www.youtube.com/watch?v=r0jXfwPQW9k> [09.03.2020].
- National Park Service U.S. Department of the Interior (2016): *Voting Rights Act of 1965*, [online] <https://www.nps.gov/articles/votingrightsact.htm> [06.04.2021].
- Netzwerk Geschlechtliche Vielfalt Trans NRW (o.J.): Glossar, [online] <https://ngvt.nrw/category/glossar/#nicht-binaer> [08.02.2020].
- Prasse, Moritz (2019): Selbstverletzendes Verhalten und suizidale Krisen. Alltägliche Herausforderungen in der Arbeit mit trans* Jugendlichen (nicht nur) in LSBTI-Jugendtreffs, in: Schwules Netzwerk NRW e.V./Landeskoordination Trans* NRW (Hrsg.): Alltagswelten – Expert_innenwelten, Bd. 20, [online] https://ngvt.nrw/website/wp-content/uploads/2020/03/Selbstverletzendes_Verhalten_und_suizidale-Krisen_2019.pdf [15.03.2021].
- Rechtsindex (2014): Urteile: Welche Vornamen Sie Ihrem Nachwuchs geben dürfenn, [online] <https://www.rechtsindex.de/recht-urteile/4111-urteile-welche-vornamen-eltern-ihrem-nachwuchs-geben-duerfen> [07.04.2021].
- Rohloff, Nadine (o.J.): Schmerzen und Schmerzbewältigung – Interview mit Rehapsychologin Teresa, [online] <https://endometriose.app/2020/11/27/schmerzen-und-schmerzbewaeltigung-interview-mit-rehapsychologin-teresa/> [09.03.2020].
- Schürmann, Volker (2012): BAS2: Verhaltens- und sozialwissenschaftliche Grundlagen. VL: Sportbezogenes Handeln aus sozialwissenschaftlicher Sicht. Vorlesung 4: Körper – Leib – Persönlichkeit, [online] https://www.dshs-koeln.de/fileadmin/redaktion/Institute/Paedagogik_und_Philosophie/PDF/Koerper__Leib__Personalitaet.pdf [09.03.2020].
- SRF (2019): Semenya blitzt vor dem TAS ab, [online] <https://www.srf.ch/sport/leichtathletik/testosteron-obergrenze-bleibt-semenya-blitzt-vor-dem-tas-ab> [21.04.2021].
- Statista (2021): Finden Sie geschlechtergerechte Sprache, sogenanntes gendern, wichtig oder unwichtig?, [online] <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1120925/umfrage/umfrage-in-deutschland-zur-relevanz-von-geschlechtergerechter-sprache/> [12.04.2021].

- Süddeutsche Zeitung (2020): Ben und Emma sind vom Thron gestoßen, [online] <https://www.sueddeutsche.de/panorama/vornamen-ben-emma-mia-noah-1.5161155> [08.04.2021].
- SWR2 (Hrsg.): Das akademische Geschlecht. Wie ideologisch ist die Geschlechterforschung?, [online] <https://fyyd.de/episode/3051764> [10.12.2020].
- t-online (2019): So denken Deutsche über Gender-Sprache, [online] https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/gesellschaft/id_85146576/exklusive-umfrage-so-denken-die-deutschen-ueber-gender-sprache.html [12.04.2021].
- Topsanté (2019): Hyperandrogénie : c'est quoi cet excès d'hormones masculines ? [online] <https://www.topsante.com/medecine/gyneco/kyste-ovarien/hyperandrogenie-c-est-quoi-cet-exces-d-hormones-masculines-632963> [21.04.2021].
- Transrecht e.V. (2017): Trans*-Sexualität. Informationen zu Körper, Sexualität und Beziehung für junge Trans*menschen, [online] https://www.vielfalt-mediathek.de/wp-content/uploads/2020/12/trans_recht_trans_sexualitaet_vielfalt_mediathek.pdf [06.04.2021].
- Quarks (2018): Drängen wir Kinder in Geschlechterrollen? Ein Experiment, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=nCYP9Nxxw2s4> [27.01.2021].
- Universität Leipzig (2020): Unser Namenrückblick auf 2020, [online] <https://www.philol.uni-leipzig.de/aktuelles-u-veranstaltungen/detail-nachrichten/artikel/unser-namenrueckblick-auf-2020-2020-12-30/> [07.04.2020].
- World Athletics (2021a): 400 Meters. Men – Senior – Outdoor [online] <https://www.worldathletics.org/records/by-discipline/sprints/400-metres/outdoor/men> [21.04.2021].
- World Athletics (2021b) 400 Meters. Women – Senior – Outdoor [online] <https://www.worldathletics.org/records/by-discipline/sprints/400-metres/outdoor/women> [21.04.2021].

Anhang

Karlsuniversität Prag

Master Erasmus Mundus

Deutsche und französische Philosophie (EuroPhilosophie)

Rolle und Repräsentation:

Zum politischen Potenzial der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners

Hausarbeit

Fakultät für Humanwissenschaften

Master Erasmus Mundus: Deutsche und französische Philosophie (EuroPhilosophie)

Vorgelegt von: Charlotte Reinhardt
637589
charlotte.reinhardt@alum.uol.de

Betreuer: Prof. Dr. Hans Rainer Sepp

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	100
2.	Die Positionalitätstheorie	102
3.	Von der theoretischen Verortung der vorliegenden Arbeit	103
4.	Zur Anthropologie des Schauspielers	106
4.1	Die Direktheit des Schauspielers in der Verkörperung	106
4.2	Die Abständigkeit des Schauspielers in der Verkörperung	107
5.	Zum Rollenbegriff.....	109
5.1	Der anthropologische Rollenbegriff	109
5.2	Der theatralische Rollenbegriff.....	111
5.3	Der funktionelle Rollenbegriff.....	112
6	Von Foucault und Repräsentation	113
6.1	Diskurs	114
6.2	Gouvernementalität.....	116
7	Der politische Charakter der Philosophischen Anthropologie.....	117
8	Fazit und Ausblick	121
9	Literaturverzeichnis.....	123

1. Einleitung

Joachim Fischer leitet seinen Artikel *Glück und Unglück – Monopole des Körpers* aus dem Jahre 2014 ein, indem er beschreibt, inwieweit es nicht die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie Plessners⁵³ sein könne, herauszuarbeiten „[...] ob Glück ein moralisches Kriterium der Moralität, der individuellen sittlich-guten Lebensführung oder sogar ein Kriterium der menschenwürdig >guten Gesellschaft< sei – und welche reflektierten Wege des Glücksstrebens oder der Unglücksvermeidung es für die Subjekte oder Sozietäten geben könne“ (86). Er postuliert die politische Neutralität der Philosophischen Anthropologie und untermauert seinen Standpunkt, mithilfe Plessners eigener Aussage: „Anthropologie darf sich also weder in Sachen Ontologie noch in Sachen Ethik als engagiert betrachten“ (Plessner zitiert in Fischer 2014: 86).

Es wäre wohl vermessen, Plessner hinsichtlich seiner eigenen Theorie widersprechen zu wollen. Es ist hingegen nicht vermessen, ihn so zu kontextualisieren, dass der eigentliche Gehalt dieser Aussage zutage tritt. Fischer geht meines Erachtens nach fehl – und diese Ansicht teile ich mit anderen Forscher*innen auf diesem Feld (vgl. hierzu u.v.a: Lindemann 2018, Dirakis 2012) – wenn er die Philosophische Anthropologie als politisch neutrale Theorie versteht. Ganz im Gegenteil möchte ich, ohne weiter Bezug auf Fischers Artikel zu nehmen, behaupten, dass die Philosophische Anthropologie eine zutiefst politische Theorie ist. Ihre vermeintliche Neutralität besteht darin, kein Urteil über verschiedene Formen gesellschaftlichen Lebens zu fällen und sie in Werte und unwerte Gesellschaftsformen zu teilen. Plessners methodische und systematische Offenheit ermöglicht eine profunde Auseinandersetzung mit dem Menschen und seiner Lebenswelt, ohne im Voraus zu beurteilen ob diese nun *gut* oder *schlecht* ist, nicht jedoch ohne zum Urteil zu befähigen, ob diese Form der Lebenswelt nun *wünschenswert* ist oder nicht⁵⁴.

⁵³ Im Folgenden soll Philosophische Anthropologie als die Philosophische Anthropologie Plessners verstanden werden. Auch wenn die Werke sowohl Schelers als auch Gehlens unter diesen Titel fallen, begreift die Forschung – mit Ausnahme von Fischer – diese jedoch als unabhängig voneinander und nicht miteinander vergleichbar (vgl. Lüdke/Fritz-Hoffmann 2012: 97)

⁵⁴ Bereits die methodische Offenheit, auf die im Laufe dieser Arbeit leider nicht eingegangen werden kann, macht Plessner zu einem interessanten Gesprächspartner für Forschungen zu einer Philosophie des Transkulturellen, wie Hans Rainer Sepp sie unternommen hat (vgl. hierzu Sepp 2014). Dieser hat sich in seinen *Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen* eingehend mit verschiedenen Phänomenologien beschäftigt und ihre jeweiligen Potenziale für ein ebensolches Vorhaben zu untersucht. Sepp selbst bringt Plessner, Scheler und Heidegger miteinander ins Gespräch, um so einen Personenbegriff von einer *Person aus Nichts* zu erarbeiten. Diese Verknüpfung verschiedener Theoriestränge, die ebenso viel verbindet wie sie trennt, wäre an dieser Stelle ein weiterer interessanter Anknüpfungspunkt um an die in der hier vorliegenden Arbeit erarbeiteten Potenziale des politischen Charakters der philosophischen Anthropologie Plessners zu betrachten.

Das Ziel dieser Arbeit soll nun also sein, den zutiefst politischen Charakter der Philosophischen Anthropologie zu entfalten und zu zeigen, dass sie eben nicht, wie von Fischer behauptet, neutral ist. Ich möchte hierbei einen Umweg gehen und bei einem Teilbereich dessen ansetzen, was man als Plessners ästhetische Theorie bezeichnen könnte. Ich möchte mit einem Phänomen beginnen, dem Plessner viel Aufmerksamkeit geschenkt hat: dem Schauspieler. Ich halte gerade dieses Phänomen für einen guten Ausgangspunkt, weil Schauspiel auf den ersten Blick völlig unpolitisch ist. Ich möchte mich nicht missverstanden wissen: *Theater* ist politisch. Das *Schauspiel* in seiner Tätigkeit, in seiner phänomenalen Einzigartigkeit nicht.

Um also das Ziel dieser Arbeit zu erreichen, muss geklärt werden, warum es überhaupt lohnend ist, der Philosophischen Anthropologie Aufmerksamkeit zu schenken und welches Vermögen Plessner selbst seiner ästhetischen Theorie zugesprochen hat. Dies geschieht also im dritten Kapitel. Im darauffolgenden Kapitel soll dasjenige dargestellt werden, was Plessner als *die Anthropologie des Schauspielers* bezeichnet. Hier wird dann auch ersichtlich, was diese »phänomenale Einzigartigkeit« ist, die ich oben so präventiv in den Raum gestellt und dort stehen gelassen habe. Der stets eine Rolle spielende Schauspieler bietet einen hervorragenden Einstieg in Plessners Theorie der Rolle. Seinen drei Rollenbegriffen (dem anthropologischen, dem theatralischen und dem funktionellen Rollenbegriff) wende ich mich also im fünften Kapitel zu. Das sechste Kapitel dient dazu, die politische Anschlussfähigkeit greifbar zu machen. In groben Strichen sollen die foucaultschen Begriffe, *Diskurs* und *Gouvernementalität* gezeichnet werden, um den Ansatzpunkt politischer Agitation der Minoritätenrepräsentation zu erklären. Dieses Kapitel soll und kann gar nicht dazu dienen, das Phänomen politischer Repräsentation erschöpfend zu behandeln. Es soll jedoch aufzeigen, wie politisch aktuelle Diskurse mit Plessner neu beleuchtet werden können. Es wird sich dann im siebten Kapitel zeigen, dass die von Plessner umrissene Rollenhaftigkeit unter den Gesichtspunkten der Gouvernementalität und der Repräsentation Sichtweisen eröffnet, die unsere derzeitige Art des Zusammenlebens hochgradig diskussionswürdig macht. Die Arbeit wird mit Fazit und Ausblick auf mögliche Diskussionsfelder beschlossen.

Da das gesamte Vorhaben nur gelingen kann, wenn vorab die für Plessner zentrale Positionalitätstheorie erklärt wird, geschieht dies nun zuallererst.

2. Die Positionalitätstheorie

Um die Auseinandersetzung mit Plessners theoretischem System überhaupt zu ermöglichen, erlaube ich mir, der eigentlichen Untersuchung eine stark verkürzte Darstellung der hier notwendigen Positionalitätstheorie vorabzuschicken.

Plessner unterscheidet drei Stufen der Positionalität: *azentrische Positionalität* (Pflanzen), *zentrische Positionalität* (Tiere), *exzentrische Positionalität* (Menschen). Hierbei handelt es sich – mit Abstrichen – um eine Stufenontologie im aristotelischen Sinne, insofern die »höhere« Stufe die »niedrigere« umfasst.

Für jedes lebendige Wesen gilt, dass es durch die Grenze, die es hat – Haut, Membran, etc. – ein räumliches Innen und Außen hat und konstituiert. Weist ein Lebewesen nur dieses auf, ist es azentrisch positioniert.

Die zentrische Positionalität umfasst also gemäß einer Stufenontologie die azentrische Positionalität, jedoch kommt ihr noch etwas hinzu. Die zentrische Positionalität geht insoweit über die azentrische Positionalität hinaus, dass das zentrisch positionierte Tier über seinen Körper verfügen kann, indem es ihn z.B. bewegt. Hierdurch verdoppelt der Körper sich nun sozusagen. Es *ist* Körper und zugleich *in* ihm (vgl. Plessner 1975: 237). Anders ausgedrückt: er ist Leib und er hat Körper. „Die Position ist also eine doppelte [...] und doch Eines, da die Distanz zu seinem Körper nur auf Grund völligen Einsseins mit ihm allein möglich ist“ (ebd.). Da es, um zu sein, Eins sein muss, bleibt ihm „[...] sein selber [sic] sein verborgen [...]“ (ebd.: 288). In der Folge ist es absolut gebunden an seinen Körperleib und das ihn umgebende Umfeld. Dieses erscheint ihm nicht „[...] gegenständlich als Zusammenhang von Sachverhalten, sondern [als; Anm. C.R.] unmittelbar vertrautes und verfügbares Zuhause und Zuhandensein [...]“ (Plessner 2019: 133). Das „absolute Hier-Jetzt“ (Plessner 1975: 289) wird zur Existenzialkategorie des Tieres.

Der Mensch ist in seiner Positionalität nun zentrisch, ohne jedoch der Zentrizität verhaftet zu bleiben. Wieder umfasst die »höhere« Stufe die »niedrigere«. Indem er sich selbst als etwas Fremdes wahrnehmen kann, auf sich selbst reflektieren und sich zu sich selbst ins Verhältnis setzen kann; indem er „der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit“ (ebd.: 290) ist, wird dem Menschen „[...] die Binnensphäre seines Erlebens, in dem ihm die Außenwelt begegnet [...] als solche noch einmal gegenständlich“ (Bielefeldt 1994: 78). Der Mensch schafft den Ausbruch aus der zentrischen Existenzialkategorie des

absoluten Hier-Jetzt. Der Mensch *de-zentriert* sich. Er hat einen „Rückbezug auf sich, [während gleichzeitig der Rückbezug; Anm. C.R.] [...] nicht in den Korrelationen aufgeht“ (Krüger 2012: 40). Das Stehen *außerhalb* der zentrischen Positionalität, anders gesagt außerhalb der Organismus-Umwelt Gebundenheit zu sein, lässt den Menschen also in einer *Außenwelt* stehen. Indem der Mensch jedoch in dieser Außenwelt steht, ohne in ihr aufzugehen, eröffnet sich ihm eine *Innenwelt* (ebd.). Die geistige Exzentrierung aus der zentrischen Positionalität, wird durch die Mitwelt möglich. Bei ihr handelt es sich um eine „[...] kollektiv vorgegebene Sphäre des Wir, die die spezifisch-menschliche Bedingung des Sozialen darstellt und durch die es der Person möglich ist, aus dem Sozialen ihre außen- und innenweltliche labile Divergenz als ästhesiologische (jedoch fragile) Einheit auszugleichen.“ (Dirakis 2012: 191).

Das räumliche Außen-Innen-Verhältnis der azentrischen Positionalität wird bei der zentrischen Positionalität durch eine Doppeltheit bei Gleichzeitiger Einheit im Innen des Außen-Innen-Verhältnisses erweitert. Diese Einheit wird dem Menschen allerdings fragwürdig. Er steht im Abstand zu sich, muss Körper-haben und Leib-sein miteinander vermitteln; muss ihre Mitte sein. Ihm zerfällt seine Umwelt in eine nicht mehr unmittelbar gegebene, seine Lebensaufgabe besteht darin, den Bruch, den *Hiatus*, wie Plessner ihn auch nennt, zu überwinden, seine Exzentrierung durch seinen Lebensvollzug zu re-zentrieren. Da ihm nichts mehr unmittelbar gegeben ist, weil zu allem ein Abstand gewonnen werden kann und wird, ist der Mensch immer gezwungen, sich in seiner »Umwelt« künstlich einzurichten.

Von der theoretischen Verortung der vorliegenden Arbeit

Nachdem uns also die prekäre Situation des Menschen bewusst geworden ist, kann man sich in der Tat fragen, weshalb Plessner unter all den Teilbereichen menschlichen Lebens eine nicht zu verachtende Anzahl seiner Artikel der Kunst gewidmet hat. Der hier folgende Abschnitt soll sich also der Frage zuwenden, welchen Beitrag eine ästhetische Theorie für die Philosophische Anthropologie leistet, und warum gerade sie unter den vielen ästhetischen Theorien Aufmerksamkeit verdient hat.

In seinem Artikel *Über die Möglichkeit einer Ästhetik* von 1925 begründet Plessner die Bedeutung der Philosophischen Anthropologie für die ästhetische Theorie (vgl. Plessner 2016a). Er arbeitet dabei heraus, dass eine Ästhetische Theorie einen Beitrag dazu leisten könne, das Verhältnis der Sinne zu denen des Geistes herauszuarbeiten (vgl. ebd.: 57); dass sie also einen Beitrag dazu leisten könne, die Strukturen menschlicher Erkenntnis zu beleuchten, und darüber hinaus Erkenntnisse über die menschliche Seinsweise zu gewinnen.

Dies könne aber nur gelingen, wenn sie sich mit allen Ebenen der ästhetischen Erfahrung auseinandersetze und sich nicht in einer einseitigen Transzendentalphilosophie oder einer ebenso einseitigen psychologischen ästhetischen Theorie verliert.

Um diese Argumentation zu stützen, kritisiert er die zur Zeit der Entstehung des Textes vorrangigen Ausrichtungen der ästhetischen Forschung: „[...] die psychologische, die werttheoretisch-kritische und die phänomenologische Methode“ (Plessner 2016a: 53). Die technische Grenze der werttheoretisch-kritischen Methode sieht er insbesondere darin, dass sie als maßgeblich transzendente Theorie apriorische Grundannahmen treffe, die dann mehr oder weniger willkürlich mit der Empirie verwoben werden müssen. Da sie sich auf das Reich des Intelligiblen reduziere, müsse sie „[...] in eben jenem sinnlichen Bewußtsein das für sie schlechthin Hinzunehmende, [...] ihre eigentliche Grenze sehen“ (ebd.: 55). Genauso wie die werttheoretisch-kritische Methode verfallende, so Plessner, auch die psychologische Ästhetik in eine Vereinseitigung der ästhetischen Fragestellung. Zwar trage sie durch ihre Forschung wesentlich zur Bereicherung des Feldes bei, jedoch „[...] wird ihr immer wieder mit Recht eingewendet werden müssen, daß sie ihre Kompetenzen überschreitet, wenn sie auf Grund dieser empirischen Einsichten normative kritische Sätze vorbringen will“ (ebd.: 55). Die phänomenologische Methode vermag es zwar in Plessners Augen, diese beiden Methoden miteinander zu verzahnen, ohne sie in undifferenzierten Einheitsbrei zu verwandeln (vgl. ebd. 55f), jedoch entstehe bei ihr immer das Problem, dass die Brücke zwischen Subjekt und Objekt nicht einwandfrei geschlagen werden könne, insofern, dass nicht bestimmbar sei, „[...] in welchen Momenten der wahrnehmungsmäßig zu erfassenden Seite des Gegenstandes [...]“ es begründet liege „[...] daß sich mit ihr ein Sinn, und gerade dieser und kein anderer verknüpfen [...]“ ließe (Plessner 2016a: 56). Hiermit reformuliert er zwei Kritiken, die sich durch Plessners gesamtes Werk ziehen: Erstens findet sich in der Kritik an der werttheoretisch-kritischen und der psychologischen Methode seine Kritik an dem in der damaligen Zeit vorherrschenden Denken wieder, dass es, entgegen jeder Selbstdarstellung, Descartes Kategorien von *entweder res extensa oder res cogitans* beibehalte (vgl. Plessner 1975: 5; vgl. Krüger 2012: 19). Die werttheoretisch-kritische Methode kann nicht umhin, ihre Analyse nur der *res cogitans* zu widmen. Die psychologische Methode hingegen vermag eben dieses genau nicht, und hält sich immer ausschließlich im Felde der *res cogitans* auf. Zweitens äußert sich hieran Plessners Kritik an der transzendentalen Phänomenologie, die Metaphysik noch als eine strenge Wissenschaft betrieb, „[...] dass sie keine Grenze mehr angeben könne, da das Bewusstsein schon immer bei den Gegenständen sei und die Reflexion bereits

im Bewusstsein ansetze“ (Krüger 2012: 38). Die Phänomenologie, wie Plessner sie hier begreift schafft es also, der ersten Kritik zu entgehen. Ihre Schwäche hingegen besteht darin, nicht ausmachen zu können, *wo* sich diese scheinbar unabhängig voneinander existierenden Sphären verzahnen.

Plessners Philosophische Anthropologie hingegen erhebt also den Anspruch, diesen impliziten Dualismus überwunden zu haben, indem, in Anschluss an Scheler, Gegenstände eben nicht *entweder* *res extensa* *oder* *res cogitans* sind, sondern Gegenstände, die beides zu sein scheinen, als *lebendig* begriffen werden (vgl. ebd.). So geschieht etwas, das Lüdtker und Fritz-Hoffmann als ein „[...] methodische Wende zum Objekt [...]“ (Lüdtker/Fritz-Hoffmann 2012: 93) bezeichnen. Es ist also nicht mehr allein das (transzendente) Subjekt, das dabei betrachtet wird, wie es auf Gegenstände hinausreicht und es wird auch nicht mehr nur betrachtet, wie Reiz A auf der Netzhaut auftrifft und welche Gehirnareale das nun anspricht und welche nicht. Die „[...] methodische Wende zum Objekt [...]“ (ebd.: 93) besteht darin, dass der Gegenstand von sich aus etwas an den Tag legt (Positionalität), das dann vom Menschen als lebendig *gedeutet* wird. Wenn wir uns kurz an die Ausführungen der Positionalitätstheorie erinnern, kommt hier dasjenige zum Tragen, was Krüger als *Außenwelt* der exzentrischen Positionalität bezeichnet hat. Die exzentrische Positionalität, die nicht an ihre Organismus-Umwelt Gebundenheit gebunden ist, kann sich von diesem Standpunkt in der geistigen Außenwelt auf die räumliche Außenwelt beziehen. Dadurch, dass Objekten die Eigenschaft der Lebendigkeit zugesprochen wird und diese dennoch vom Menschen erst noch als lebendig *gedeutet* werden müssen; werden „[...] zwei Aspekte miteinander [verschränkt]“ (Lüdtker/Fritz-Hoffmann: 93). Es kann den „[...] Seinsbedingungen von lebendigen Dingen *und* [Herv. i.O.] den Bedingungen ihrer Erkenntnis nachgegangen [werden]“ (ebd.)⁵⁵ so verschränkt Plessner methodisch Phänomenologie und Hermeneutik.⁵⁶

⁵⁵ Dass die Dinge in der Welt für Tiere nicht die gleiche Konstanz haben, wie für Menschen leitet Plessner aus biologischen Untersuchungen ab. Erwähnenswert sind zum einen die Köhlerschen Experimente (vgl. Plessner 2019: 50ff) an Menschenaffen, auf die sich auch Merleau-Ponty bezieht (vgl. hierzu Buuren o.J.) und die Experimente Buytendijk an Kröten. Ersterer zeigte, dass auch die nächsten Verwandten des Menschen – Schimpansen – trotz ihrer physiologischen Möglichkeiten (stehen auf zwei Beinen und der opponierbare Daumen), nicht dazu in der Lage sind, Werkzeuge konstant und situationsunabhängig als Werkzeuge zu benutzen. Aus den bekannten Experimenten Köhlers, leitet Plessner seine *Sachstruktur* ab, die dem Menschen dem Umgang mit Werkzeug und Sprache ermöglichen (vgl. hierzu: Plessner 2019: 59ff). Buytendijk Experiment legt eine solche Situationsgebundenheit ebenfalls nahe. Er konnte an Kröten nachweisen, dass Kröten es von verschiedenen Aspekten abhängig ist, *ob* Lebewesen als lebendig erkannt werden und dass andersherum unbelebtes auch für belebtes gehalten werden kann (vgl. hierzu Plessner 2016c: 71ff). Leider kann auf diese äußerst interessanten Unterschiede menschlicher und tierischer Seinsweisen auf Grund der Kürze der Arbeit und dem inhaltlichen Rahmen nicht weiter eingegangen werden.

⁵⁶ Man könnte sich noch weitergehend mit der Verschränkung auf methodischer Ebene auseinandersetzen. M.E. nach bietet besagter Artikel von Lüdtker und Fritz Hoffmann hierzu einen guten Einstieg.

Wenn Plessner nun also in seinem Aufsatz *Über die Möglichkeit einer Ästhetik* zur Diskussion stellt, ob „[...] die sinnliche Apparatur des menschlichen Geistes mehr als bloße empirische Zufälligkeit [bedeutet] [...]“ und ob sie nicht vielleicht „[...] ein Widerschein des Geistes in der Einheit seiner Möglichkeiten [ist]“ (Plessner 2016a: 57), dann kann die von ihm vorgeschlagene Ästhesiologie sowohl als Beitrag zur Erkenntnistheorie als auch der Ontologie verstanden werden und als Weg, die menschlichen Seinsbedingungen offenzulegen.

Die Überwindung des impliziten Dualismus von Descartes, wie Scheler ihn unternommen hat, wird durch Plessner durch die Abwendung von einer rein transzendentalen Philosophie erweitert und wird dadurch gleichzeitig Epistemologie und Ontologie. Als Ontologie ermöglicht die Philosophische Anthropologie es uns, Erkenntnisse über die politische Seinsweise des Menschen zu gewinnen, als Erkenntnistheorie, die Grenzen dieser politischen Seinsweise zu bestimmen.

3. Zur Anthropologie des Schauspielers

Nachdem nun also sehr ausführlich dargestellt wurde, weshalb sich eine ästhetische Theorie aus der Sichtweise der philosophischen Anthropologie benötigt wird, und die Grundkonzeptionen Plessners als ausreichend bekannt vorausgesetzt werden können, möchte ich mich nun dem Herzstück der Arbeit widmen.

3.1 Die Direktheit des Schauspielers in der Verkörperung

Neben allen erdenklichen Ausdrucksformen der Kunst, nimmt das Schauspiel für Plessner einen entscheidenden Stellenwert ein. Dieser schenkt er in seinem Artikel *Zur Anthropologie des Schauspielers* von 1948 besondere Aufmerksamkeit (vgl. Plessner 2016b). Das Faktum, dass ein Mensch einen anderen darstellt – also die Unvermitteltheit des künstlerischen Ausdrucks – ist hierbei entscheidend. In meiner Einleitung hatte ich etwas nebulös von der »phänomenalen Einzigartigkeit« des Schauspiels gesprochen. Die Einzigartigkeit besteht also in der Direktheit. „Dichtung und bildende Kunst“, so drückt Plessner es aus, „verkörpern ‚auf Umwegen‘ und ‚im Abstand‘ und Wort, Farbe und Form, nicht in Menschen selbst.“ (ebd.: 403). Wie darf man das verstehen? Der Schauspieler spielt seine Rolle. Das heißt er *ist* Person und er *spielt* eine Person, während er der gleiche Körperleib ist. Dass es zwischen Schauspiel und »echtem« Sein keinen Unterschied gibt, bzw. kein Unterschied erkennbar sein muss, ist ein Anzeichen für die Direktheit der künstlerischen Darstellung. Nun ließe sich einwenden, dass es sich auch bei Gesang um eine »unvermittelte« Ausdrucksform der Kunst

handelt, das ist jedoch nur eingeschränkt richtig. Während es beim Gesang darum geht, ein Musikstück vorzuführen, der künstlerische Ausdruck also im Ausdruck des Musikstückes besteht, besteht der künstlerische Ausdruck beim Schauspiel in der Verkörperung eines anderen Menschen. Der/die Sänger*in⁵⁷ ist das Instrument. Dass jedoch, ein Mensch einen anderen darstellt und in der Folge „[...] die verkörperte Person der Rolle die verkörpernde Person des Schauspielers überdeckt“ (Plessner 1948b: 403), dass also die Kunstform darin besteht, etwas darzustellen, was man immer schon ist, ohne, dass beides zusammenfällt, obgleich das Medium – der Leib – sich nicht ändern kann, ist einzigartig.

3.2 Die Abständigkeit des Schauspielers in der Verkörperung

Den Schauspieler, der in seinem eigenen Leib ist und immer eine Person ist, aber eine andere Person darstellt, gibt es nur unter Menschen und bei keiner anderen Spezies auf der Erde. Das mag nach einer sehr trivialen Feststellung klingen, das ist jedoch keineswegs. Soeben sprach ich noch von der Direktheit der Kunstform des Schauspiels. Dass aber ein Mensch einen anderen Menschen darstellen kann, setzt in Wirklichkeit eine Abständigkeit, also einen Abstand zu sich selbst, voraus, die das Organismus-Umwelt gebundene Tier niemals haben kann und die allein der exzentrischen Positionalität vorenthalten ist.

Wir haben gesehen, dass es in jeder anderen Kunstform ein Mittel gibt, *um* die Kunstform auszudrücken. Die Malerei benutzt Pinsel und Farbe, die Bildhauerei Hammer, Meißel und Stein, das Orchester Instrumente und der Chor benutzt die Körper seiner Mitglieder. Im Schauspiel hingegen ist die Verkörperung das Mittel, der Mensch ist sich also selbst das Mittel. Es ist also seine *Verkörperung*, die das »Werkzeug« ist, nicht der *Körper*. Indem er seine Verkörperung zum Werkzeug macht, anstatt nur seinen Körper, wie im Falle des/der Sänger*in, „[...] spaltet [der Schauspieler] sich selbst in sich selbst, bleibt aber [...] diesseits des Spaltens, hinter der Figur, die er verkörpert, stehen.“ (Plessner 2016b : 407f). Der physische Mensch zerfällt also in seine eigene Persona und die Rolle, die er spielt, während seine eigene Person in den Hintergrund tritt und die angenommene Rolle erscheint.

Demnach wird jede Form des Ausdrucks, und sei er noch so authentisch und mitreißend präsentiert, zu einem künstlichen, zum Zwecke der Darstellung hervorgerufenen Ausdruck

⁵⁷ Es ist mit Recht darauf hinzuweisen, dass der Beruf des Schauspielers nicht gegendert wird. Diese Uneinheitlichkeit führe ich jedoch darauf zurück, dass ich nicht auf die schauspielende Person direkt, sondern auf das von Plessner ausgezeichnete Phänomen rekurriere. Dass es sich bei dem Phänomen auch um eine Person handelt, ist ein ebenso korrekter Einwand, da diese Arbeit jedoch zum Ziel hat, die politische Bedeutung der philosophischen Anthropologie zu verdeutlichen, das Schauspiel ein Phänomen ist, das sich als hierzu nutzbar erweist und es damit nicht um das schauspielende Individuum geht, sondern das Phänomen Schauspieler, bitte ich die verehrte Leserschaft, das generische Maskulinum an dieser Stelle reflektiert verwendet zu wissen.

(vgl. Plessner 1948b: 408). Die Verkörperung zum Werkzeug zu machen, also den Ausdruck des leiblichen Seins, anstatt nur des Körpers, führt dazu, dass der künstliche Ausdruck dem echten Ausdruck durchaus ähneln kann; tatsächlich ist es ja so, dass gerade dies das Ziel ist. Ein Schauspieler ist dann gut, wenn er seine Rolle authentisch und angemessen spielt. Hierzu hat er sich zuvor eine Idee der Rolle zu konzeptualisieren; einen *Bildentwurf* (vgl. ebd.: 410ff) zu entwerfen. Diesen Bildentwurf nun auf der Bühne so gut wie möglich – so »echt« wie möglich – zu realisieren; darin besteht seine Aufgabe.

Aber wie gelingt dies? Der natürlichste und somit auch authentischste Ausdruck ist der leibliche Ausdruck der Person. Wenn der Schauspieler nun also auf einen authentischen Ausdruck abzielt, so gelingt dies, indem der Schauspieler seine Rolle und Person auf der Bühne miteinander vermischt, ohne dass diese beiden ineinander aufgehen. Er ist auf der Bühne weder das eine noch das andere ganz, aber beides gleichzeitig. Der Schauspieler Will Quadflieg ist während seiner Faust Aufführung weder Will Quadflieg noch Mephisto. Gleichzeitig ist er aber natürlich beides, weil die Person Will Quadflieg leiblich auf der Bühne steht und Mephisto verkörpert. Es ist also nicht, dass der Schauspieler *entweder* „[...] in das Bild der Rolle seine eigene Individualität [mischt] [...]“ *oder* „[...] die eigene Individualität mit dem Bild einer Rolle [durchtränkt]“ (Plessner 2016b.: 408). Plessner drückt sich unmissverständlich aus, wenn er sagt: „Man darf die Schauspielerische Gestaltung nicht in das Schema einer Alternative: von innen nach außen oder von außen nach innen zwingen. Beide Wege stehen ihr offen und sind zueinander komplementär“ (ebd.: 408). Person und Rolle stehen also in Abstand zueinander, während sie sich gleichzeitig so nahe stehen, dass die Rolle und Person sich gegenseitig durchwirken und das Ergebnis, das wir uns als Zuschauer*innen dann anschauen dürfen, eben diese Vermischung von Individualität und Rolle ist.

Die Überschriften der Unterkapitel 4.1 und 4.2 wurden bewusst als Antinomie formuliert, um den Widerspruch, der uns im Schauspiel begegnet zu betonen. Das Schauspiel ist die direkteste Kunstform, weil die Verkörperung das Werkzeug ist, und keine Umwege beschritten werden müssen. Gleichzeitig besteht zwischen Rolle und Person immer ein Unterschied, der in der Verkörperung überwunden werden muss. Hier kommt nun die exzentrische Positionalität zum Tragen. Die Person schafft es ohne weiteres einen Unterschied zwischen sich und der Rolle auszumachen. Die Person kann sich ex-zentrieren, muss sich aber immer wieder re-zentrieren, weil sonst die Verkörperung unmöglich wird. Hierbei wird die ganze Zeit der Unterschied zwischen Selbst-und-Selbst und Selbst-und-Rolle gewahrt und überwunden.

Es ist also die Abständigkeit⁵⁸ als Existenzial – die Abständigkeit, die der Mensch zu sich selbst hat – die es ihm erlaubt, einen Abstand zwischen sich und seiner zu spielenden Rolle zu wahren, während er sie real mit Leben füllt, indem im Vollzug von Ex- und Re-Zentrierung Selbst und Rolle miteinander verbunden werden, ohne ineinander aufzugehen.

4. Zum Rollenbegriff

Nachdem wir gesehen haben, welchen Zugang die Philosophische Anthropologie zum Feld der Ästhetik wählt, und welche Erkenntnisse sie in der Betrachtung der Schauspielerei generieren kann, muss nun erarbeitet werden, welche Bedeutung dies für die »normale« Lebenswelt des Menschen hat. Plessner arbeitet hierzu drei Rollenbegriffe heraus. Er zeigt, dass Menschen, auch wenn sie nicht schauspielerisch tätig sind, im Vollzug ihres Lebens immer Rollen einnehmen (vgl. Plessner 2016b: 411). Auch sie sind darauf angewiesen, sich in Bildentwürfen zu entwerfen und diese – in repräsentativen Situationen⁵⁹ – authentisch zu spielen (vgl. ebd.: 414). Er formuliert drei Rollenbegriffe: den anthropologischen, den theatralischen und den funktionellen Rollenbegriff. Zuerst werden nun alle drei Rollenbegriffe dargestellt, um dann die Bedeutung des funktionellen Rollenbegriffes für unseren westlichen Kulturkreis im Hinblick auf die politische Sphäre herausarbeiten zu können.

4.1 Der anthropologische Rollenbegriff

Wie wir bereits in dem Kapitel zur Positionalitätstheorie gesehen haben, ist es die Aufgabe des Menschen sich in seinem Lebensvollzug zu verkörpern. Der Mensch ist körperlich und viele der körperlichen Funktionen, wie Atmung oder das Schlagen des Herzens, laufen ab, ohne dass der Mensch sie aktiv mitgestalten müsste. Gleichwohl ist er immer gezwungen seine „Existenz [zu] leisten [...]“, seine „[...] Existenz [zu] vollziehen“ (Plessner 2019: 138).

Wir haben auch gesehen, dass die Konstitution von Außen- und Innenwelt (vgl. Krüger 2012: 17) über die Mitwelt, geschieht (vgl. Dirakis 2012: 189). Der Mensch ist von Geburt

⁵⁸ Neben der Abständigkeit dienen andere Kategorien wie der aufrechte Gang, das zu Mimik fähige Gesicht, der opponierbare Daumen zu dieser Fähigkeit. Sie müssen auf Grund der Kürze der Arbeit vernachlässigt werden. Es ist jedoch wichtig zu sagen, dass all diese Eigenschaften zwar dienlich sind, für das Schauspiel und sowohl konstitutiv wie auch konstituierend für die exzentrische Positionalität, jedoch keine allein den Menschen menschlich macht. Das menschliche Existenzial; die eigentümliche Weltoffenheit ist gleichzeitig nicht ohne jene Eigenschaften denkbar ohne jedoch durch sie allein konstituiert zu werden. Für eine zugleich vertiefte und einführende Erklärung des Zusammenspiels: vgl. Plessner 2019.

⁵⁹ Auf diese vermeintliche Einschränkung kommen wir an späterer Stelle nochmal zurück.

an in einen sozialen Verband aufgenommen⁶⁰. Das Kind bekommt unmittelbar nach seiner Geburt einen Namen, der es „[...] für sich selber [sic] wie für die anderen zu einem Individuum [macht], indem es Ansprechbarkeit durch den Namen erwirbt. Die Namengebung ist das Siegel seiner unteilbaren Einheit, seiner Individualität“ (Plessner 2019: 139). An dieser Stelle manifestiert sich erstmalig, was es bedeutet, wenn Dirakis beschreibt, die Mitwelt ermögliche es dem Menschen seine „[...] außen- und innenweltliche labile Divergenz als ästhesiologische (jedoch fragile) Einheit auszugleichen.“ (2012: 191). Der Mensch kommt leiblich zur Welt, wird von anderen als belebter Leib erkannt und so als Individuum erkannt (Plessner 2016c: 128)⁶¹. Der Name ist dann die institutionalisierte Anerkennung des belebten Leibes als Mitglied der Mitwelt.

Darüber hinaus ist der Name aber noch ein weiteres.

Mit dem Namen wird dem Menschen auch ein Platz in der Gesellschaft eingeräumt, der entweder ständig unveränderlich zugeteilt ist und bleibt (*ascribed status*), oder den es im Laufe seines Lebens verschieben kann (*achieved status*) (Plessner 2019: 147). Je nach Gesellschaftstyp nehmen diese beiden Arten der Statuszuschreibungen unterschiedliche Stellenwerte ein. Wer in einer Monarchie als eheliches Kind des Königspaares zur Welt kommt, wird immer einen Prinzen-/Prinzessinnenstatus haben, unabhängig seiner*ihrer Neigungen oder Fähigkeiten. In unserer westlich kapitalistischen Gesellschaft hingegen, besteht die Möglichkeit und auch die normative Forderung, »etwas aus sich zu machen« und »zu werden, was man wolle«. Diese Idee, die wohl im amerikanischen Traum ihr erfolgreichstes Narrativ gefunden hat, wurde zwar – gerade in Deutschland – wissenschaftlich durchaus stark relativiert, weil Bildung weiterhin von den sozialen Verhältnissen abhängt, in die man hineingeboren wird (vgl. hierzu Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung 2018: 5), das Märchen hält sich jedoch standhaft.

Unabhängig vom Gesellschaftstypus, in dem man aufwächst, unabhängig also davon, ob *ascribed status* oder *achieved status* über den tatsächlichen Status innerhalb einer Gesellschaft entscheidet, bleibt zentral, dass seine exzentrische Positionalität und der daraus resultierende Zwang, sich künstlich in seiner »Umwelt« einzurichten, wie wir es genannt haben,

⁶⁰ Der Frage, inwieweit der Mensch bereits vor seiner Geburt in diesen sozialen Verband aufgenommen ist, kann hier leider nicht nachgegangen werden.

⁶¹ Zur detaillierteren Darstellung der Theorie Plessners zur Erkennung des anderen vgl. ebenfalls Plessner 2016c

den Menschen dazu zwingen, irgendeinen Platz in seiner Welt einzunehmen; sich in irgendeinem Verhältnis zu seinen Mitmenschen einzurichten. Der Name, der für Plessner die erste Rolle ist, eben weil der Mensch sich, sobald er ihn trägt, in ein gewisses Verhältnis gesetzt sieht, fungiert als Identifikationspunkt, (vgl. Plessner 2016b: 412; Plessner 2019: 140) von dem aus der Mensch dann gezwungen ist, seinen »Rollenplan« auszufüllen.

Was soll das also sein dieser Rollenplan? Habe ich nicht eben behauptet, es gäbe Gesellschaftsformen, in denen der ascribed status dem Menschen eine relative Freiheit zur Selbstentwicklung lässt? Doch, und dennoch halte ich an Plessners Postulat eines Rollenplans fest und sehe dieses sogar in eben dieser vermeintlichen Freiheit bestärkt, denn das entscheidende Wort ist hierbei vermeintlich. Jeder Mensch wird immer in einen Kulturkreis mit gewissen Ge- und Verboten hineingeboren, in einen Staat, in eine Nachbarschaft.

„Soziale Zugehörigkeit, Wunschbilder und Vorurteile, konfessionelle Vorentscheidungen durch Elternhaus und Schule, politische Steuerung des Lebensganzen von Anfang an sind es heute [sic], welche ihre Netze knüpfen, in denen der Einzelne gefangen seine Möglichkeiten findet. Diese Möglichkeiten fallen ihm zu, und er hat sie einfach zu verwirklichen, eingespannt von Anfang an in den Rollen-Plan, den jede noch so naturnahe oder naturferne Sozialordnung in sich befaßt.“ (Plessner 2019: 141)

Der Mensch, gezwungen sich in seiner Umwelt künstlich einzurichten, ist darauf angewiesen, sich in seinem sozialen Umfeld, das immer bereits von und durch Menschen konstituiert ist, einzurichten. Er kann sich früher oder später durch kritische Reflexion zu seiner Position innerhalb seiner Mitwelt ins Verhältnis setzen, denn auch dies ist ihm durch die exzentrische Positionalität gewährleistet, aber auch dann wird er immer darauf angewiesen sein, sich in ein Verhältnis zu ihr zu setzen. Selbst der »Aussteiger«, der sich weitab menschlicher Bezüge autark versorgt, steht in einem Verhältnis zu den Menschen der Gesellschaft, an der er keinen Teil mehr haben möchte. Der anthropologische Rollenbegriff wie Plessner ihn formuliert, ist also die Zuweisung einer bestimmten Position – ob unveränderbar oder veränderbar – innerhalb eines sozialen Systems.

4.2 Der theatralische Rollenbegriff

Die Verortung innerhalb eines sozialen Systems, die durch die Rolle geleistet wird, erfährt durch eine bestimmte »Kulturkonfiguration« eine Verschiebung: Die Unterscheidung in Öffentlichkeit und Privatheit. Indem diese – nicht in allen Gesellschaften bestehende – Unterscheidung zwischen Privatperson und öffentlicher Rolle getroffen wird, tut sich ein Phänomen auf, das Plessner als *Doppelgängertum* bezeichnet (vgl. ebd.: 143). Das Rollenspiel bedeutet nun nicht mehr, dass das Individuum durch seine Existenz eine mehr oder weniger

fixe Rolle im sozialen System zugeteilt bekommt, sondern dass es in der »Öffentlichkeit« bestimmte und für die Gesellschaft repräsentative Verhaltensweisen an den Tag legt (vgl. Plessner 2019: 145). Der Rolle wird also ein bestimmter Verhaltenskodex angehängt, den es einzuhalten gilt, um das soziale Zusammenleben zu ermöglichen (vgl. ebd.). So „[...] erweitert sich der theatralische Rollenbegriff zu einer gesellschaftlich politischen Kategorie“ (ebd.: 146). Der Akt der Verkörperung „[...] wiederholt sich hier [...] auf einer anderen Ebene“ (ebd.: 146).

Der Mensch, hineingeboren in eine Stelle des Sozialsystems – also eine anthropologische Rolle – wird zum Repräsentanten für dieses Sozialsystem; auch innerhalb des Sozialsystems. Jeden öffentlichen Verkörperungsakt, den er vollzieht, vollzieht er immer auch repräsentativ für seine Gruppe (vgl. Plessner 2019: 146).

Indem der bis hier hin umrissene Rollenbegriff sowohl zugewiesene als auch selbst angeeignete Sozialpositionen umfasst, eröffnet er gleichzeitig auch eine Zone „[...] einer sozialen Unberührtheit, einer Zone der Privatheit, der Intimität, der persönlichen Freiheit.“ (ebd.: 147). Am Beispiel des Schauspielers haben wir gesehen, dass seine Darstellung der Rolle immer im Austausch mit seiner eigenen Person steht. So ist auch die soziale Rolle zu begreifen. Der Mensch ist immer in seine Mitverhältnisse aufgenommen, zwischen Selbst und Rolle besteht aber immer auch eine Kluft, die jeweils überwunden werden muss. Indem sein soziales Sein aber in Form der Rolle geschieht, tut sich ein Refugium auf, in dem er nicht Rolle sein muss. Dies ändert sich im sogenannten funktionellen Rollenbegriff.

4.3 Der funktionelle Rollenbegriff

Der funktionale Rollenbegriff ist der dritte von Plessner formulierte Rollentypus, der – heute ist diese Information wohl nicht mehr so entscheidend, wie noch zur Zeit seiner Entstehung in den 1960ern – vor allem in durch Industrialisierung formalisierten Ländern Anklang und -wendung findet; also Gesellschaften, in denen dem achieved status größere Wichtigkeit zugeschrieben wird als dem ascribed status (vgl. ebd.: 156).

Was dürfen wir uns also unter dem funktionellen Rollenbegriff vorstellen? Plessner stellt heraus, dass mit zunehmender Rationalisierung der Gesellschaft, auch das Verständnis von Gesellschaft rationalisiert wird. Diese Rationalisierung bedeutet, dass jedes System als Funktionssystem begriffen wird, so auch Gesellschaft. Gesellschaft wird als ein Funktionssystem begriffen, innerhalb dessen Leistungsträger*innen existieren, die die Funktionalität

des Systems sichern (vgl. Plessner 2016: 151f.). Die Menschen innerhalb dieses Gesellschaftssystems, das sich als Funktionssystem versteht, verstehen sich ihrerseits als die Leistungsträger*innen, die die Funktionalität des Systems zu besorgen haben. Wo Funktion ist, da besteht auch immer die Möglichkeit des Nicht-Funktionierens. Die Annahme eines Funktionssystems, setzt also ein Bild eines »richtigen« Funktionierens voraus. Dieses »richtige« Funktionieren wird durch Erwartungen und Sanktionen gesichert (vgl. Plessner 2019: 153). Es wird von jedem Mitglied der Gesellschaft erwartet, sich seiner Funktion konform zu verhalten. Wer sich nicht »richtig« verhält, wer also seine Rolle nicht korrekt ausfüllt, bedroht die Funktionalität des Systems. Wer die Funktionalität des Systems bedroht, muss sanktioniert werden. Die Rolle, die ein Mensch also in seiner Mitwelt einnimmt, ist „[...] zum gesellschaftlichen Funktionsbegriff geworden“ (Plessner 2019: 150). Die Rolle eines Menschen entspricht seiner Funktion innerhalb des Sozialgefüges.

Durch die Funktionalisierung des Rollenbegriffes, wird der Mensch von seiner Leistung seiner Rolle abgelöst. Das bedeutet, dass nicht der Mensch an sich beurteilt wird, sondern immer nur in Abhängigkeit der Ausübung seiner Rolle. Es gilt nicht der Mensch innerhalb seines sozialen Systems, wichtig ist nur noch, dass er seine Rolle ausfüllt, also den Erhalt der Funktionalität des Systems garantiert. Um es einfach auszudrücken: Es werden Leistungen beurteilt, nicht mehr Menschen. Das hat zur Folge, dass dem Menschen auch nur noch anhand seiner erbrachten Leistung Status zugeschrieben wird (vgl. ebd.). Die private Existenz des Menschen außerhalb seiner Rolle rückt so weit in den Hintergrund, dass sie letzten Endes ganz verschwindet. Das soziale Refugium, das die Rolle dem Menschen in den anderen beiden Rollenbegriffen noch eingeräumt hat, löst sich hier auf. Da das Gelingen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nun davon abhängt, dass jedes Mitglied der Gesellschaft seine Rolle richtig ausfüllt, und Wert am Maßstab der Funktionalität gemessen wird, hat der Mensch außerhalb seiner Rolle für die Gesellschaft keinerlei funktionellen Wert mehr. Der Mensch geht völlig in seiner Rolle auf. Rollenträger und Rollenfigur werden in der Beurteilung durch andere identisch (vgl. ebd.: 159).

5. Von Foucault und Repräsentation

Um Plessners Potenzial für die politische Philosophie herauszuarbeiten, möchte ich mich nun einem Theoriezweig zuwenden, der auf den ersten Blick nichts mit Plessner zu tun hat. Ich möchte das in den letzten Jahren in der Forschung und im politischen Feld immer populärer gewordene Phänomen der *Repräsentation* ins Auge nehmen. Um verstehen zu können, weshalb gerade diesem Phänomen so viel Aufmerksamkeit geschenkt wird und was sich die

Repräsentation fordernden Parteien davon versprechen, werde ich nun die Begriffe *Gouvernementalität* und *Diskurs* erklären.

Michel Foucault hat mit seinen Untersuchungen die Wissenschaftswelt auf den Kopf gestellt. Seine Theorien hatten – und haben bis heute - starken Einfluss auf die Forschung zu und die politische Mobilisierung von stigmatisierten Gruppen (vgl. hierzu u.v.a. Aulenbacher/Riegraf 2012; Sauer 2012; Scherr 2012).

Diese sozialen Gruppen, mögen sie noch so verschiedener Natur sein, setzen in ihren Kämpfen um politische Anerkennung bei Gramscis Hegemoniebegriff an. Dieser besagt, dass soziale Gruppen andere Gruppen im Machtkampf durch verschiedene Mittel ihren Überzeugungen unterwerfen und sich ihnen gegenüber so eine Vormachtstellung sichern können. So entsteht ein Machtgefälle, in dem die eine Gruppe in gewissem Maße über die andere verfügen kann⁶² (vgl. Hall o.J.: 33).

5.1 Diskurs

Foucault hat nachdem er den Begriff über lange Zeit hinweg den Begriff sehr ungenau benutzt (vgl. Kammler/Parr/Schneider 2014: 233). Erst in seiner *Archäologie des Wissens* bemüht er sich um eine Definition. Er beschreibt, der Diskurs zeichne sich durch drei Wesensmerkmale aus: Er ist „[...] einmal allgemeines Gebiet aller Aussagen, dann individualisierbare Gruppe von Aussagen, schließlich regulierte Praxis, die von einer bestimmten Zahl von Aussagen berichtet [...]“ (Foucault 1981: 166).

Diese drei Aussagen über den Diskurs scheinen sich gegenseitig zu widersprechen, stellen aber jeweils Facetten des hochkomplexen Begriffs dar. Als „[...] allgemeines Gebiet aller Aussagen [...]“ (ebd.) ist er zum Beispiel der Wissenschaftsdiskurs als ganzer. Innerhalb des Wissenschaftsdiskurs gibt es aber wiederum verschiedene Diskurse zu verschiedenen Teilbereichen. So gibt es einen naturwissenschaftlichen Diskurs, einen volkswissenschaftlichen Diskurs oder einen bio-ethischen Diskurs. Auch wenn die Diskurse nicht klar definiert voneinander abgetrennt werden können, sind sie dasjenige, was Foucault „[...] individualisierbare Gruppe[n] von Aussagen [...]“ (1981: 166.) nennt. Um nun die dritte Facette erklären zu können, müssen wir den Diskurs erst wieder in einen Gesellschaftlichen Kontext bringen.

⁶² Selbstverständlich funktioniert das auch bei mehr als nur zwei Gruppen.

Wir haben gesehen, dass es in Gesellschaften etwas gibt, das Gramsci Hegemonie nennt, die sich in einer Vormachtstellung gegenüber anderen (sozialen) Gruppen darstellt. Diese Hegemonie, so stellt Foucault heraus, hat durch ihre Macht die Möglichkeit, gewisse Themen zu behandeln, zu bearbeiten und sie damit überhaupt ins Blickfeld der Öffentlichkeit zu rücken (Foucault 1983: 100). Im Weiteren liegt es in ihrer Möglichkeit die Art und Weise zu bestimmen, in der die von ihr bestimmten Themen angegangen werden (Hall o.J.: 33). Sie kann – um ein konkretes Beispiel anzuführen – beeinflussen, welchem Wissenschaftsbereich Gelder zukommen, und so beeinflussen, ob das Thema eher aus geisteswissenschaftlicher oder naturwissenschaftlicher Sicht behandelt wird. Sie kann das Vokabular vorgeben, in dem über ein Phänomen gesprochen wird. Sie kann also Einfluss darauf nehmen, ob wir von »Naturvolk« oder von »Wilden« sprechen, oder ob wir von »Menschen mit Beeinträchtigung« oder von »Untermenschen« reden. Dieses traurige Beispiel, illustriert bedauernswerterweise sehr gut, was Foucault mit „[...] regulierte[r] Praxis [...]“ (Foucault 1981: 166) meint. Indem Menschen, die nicht als Arier identifiziert wurden, sprachlich entmenschlicht wurden, wurden sie von den Menschen, die als Arier identifiziert wurden, sukzessive immer weniger als Menschen verstanden und eben auch nicht mehr so behandelt.

Indem die Hegemonie Einfluss auf das Wissen nehmen kann, indem sie vorgibt, *worüber* und *wie* über etwas gesprochen wird, wird gleichsam auch Einfluss auf das Verhalten genommen, da dieses in Abhängigkeit zum Wissen entsteht (vgl. Hall o.J.: 29). Hall fasst es bündig zusammen, indem er sagt: „Meaning and meaningful practice is therefore constructed within discourse“ (ebd.).

Die Antwort der einzelnen politischen Vereinigungen und der politisch motivierten Forschungszweige besteht nun darin, vormals un- oder nur einseitig thematisierten Feldern Öffentlichkeit zu geben und so den Diskurs zu verschieben. Es soll nicht mehr allein die Hegemonie sein, die bestimmt, welchen Themen Aufmerksamkeit zu schenken ist und dann entsprechend ihrer Sichtweise jene Themen verbalisiert und präsentiert, vielmehr soll den durch die Hegemonie überhaupt erst hervorgebrachten Gruppen (vgl. hierzu Jung 2009: 144) die Möglichkeit gegeben werden, sich selbst zu repräsentieren anstatt Gegenstand der Präsentation durch andere zu sein. So soll es möglich werden, die sprichwörtlich andere Seite der Geschichte zu erzählen und überhaupt hörbar zu machen.

Bis hier hin mag es erscheinen, als sei Diskurs eine rein wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einem Thema. In der Tat legt die bis hier hin erfolgte Darstellung diese Auffassung

nahe. Beim Diskurs handelt es sich jedoch – wie es bereits in dem Zitat von Hall anklang – um ein gesamtgesellschaftliches Phänomen. Diskurs ist die gesamtgesellschaftliche Art über Themen zu reden und sie zu repräsentieren. In Wissenschaft genauso wie im Alltag. Die Darstellungen verschiedener Personengruppen in Werbung, Film und Fernsehen sind genauso Teil des Diskurses wie wissenschaftliche Ergebnisse⁶³.

5.2 Gouvernamentalität

Neben der Tragweite des Diskurses ist für unser Anliegen noch der Begriff der *Gouvernamentalität* von entscheidender Wichtigkeit. Der ebenfalls von Foucault geprägte Begriff hat seine Wurzel in dem französischen Wort *gouverner*, also regieren, umfasst aber weit mehr als die institutionalisierte politische Form des Regierens. Es mitumfasst „[...] die Regierung des Selbst, die Leitung der Familie, die Erziehung der Kinder, die Lenkung der Seele aber auch die Führung eines Gemeinwesens oder eines Geschäftes“ (Kammler/Parr/Schneider 2014: 261). Dieser Begriff, der eben nicht nur – aber natürlich auch – politische Regierung umfasst, ermöglicht es Foucault, eine Brücke zu dem bereits oben ausgeführten Verhältnis von Wissen und Macht zu schlagen.

Der Diskurs, der durch die Hegemonie beeinflusst und gelenkt wird, nimmt unmittelbar Einfluss auf unsere Lebensführung. Foucault unterzieht die »Macht« in seinem Werk *Überwachen und Strafen* einer Analyse und kommt zu dem Schluss, dass sich die Machtstrukturen mit dem Wandel der Zeit ebenfalls verändert haben. Er stellt heraus, dass der brutale und öffentliche Strafvollzug zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den Hintergrund tritt und der Strafvollzug zum „[...] Akt des Verfahrens oder der Verwaltung“ (Foucault 1992: 15) wird. Der straftätig Gewordene soll nicht mehr *bestraft*, sondern *gebessert* werden (vgl. ebd.: 17). Hierzu werden nun Urteile und Gutachten verschiedener Wissenschaften, der Rechtswissenschaften, der Psychologie, der Medizin etc. hinzugezogen. Diese Wissenschaften formulieren nun eine Wahrheit, die eine andere ist als der reine Schuldbefund (vgl. Foucault 1992: 29). Sie werden zum Urteil über *Normalität*, über das, was von dieser Normalität abweicht und darüber, ob und wie die Normalität (wieder) herbeigeführt werden kann (vgl. ebd.: 31). Diese Normierung der Gesellschaft nimmt auch auf andere Bereiche des Lebens Einfluss. Fabrikarbeiter*innen müssen normiert werden, Schüler*innen ebenfalls (vgl. Doherty 2006: 55ff). In einer postindustriellen Gesellschaft ist diese Normalisierung nun soweit vorange-

⁶³ Um nur zwei der vielen bemerkenswerten Beiträge zur Repräsentation zu nennen, möchte ich auf Stuart Halls *The Work of Representation* (o.J.) und Edward Saids *Orientalism* (1979) verweisen.

schritten, dass die normalisierende Macht keine externe mehr ist, sondern von jedem Individuum verinnerlicht wurde (vgl. Pongratz 2004: 253f). Der Kapitalismus des freien Marktes, macht jeden Menschen zu seinem*r Teilnehmer*in, die Regeln des Wettbewerbs machen jeden zum*r Mitbewerber*in und die omnipräsente Möglichkeit des Scheiterns veranlasst jeden dazu, sich seinen Regeln zu unterwerfen, sich zu normalisieren. Der Mensch fürchtet keine Strafe mehr von außen, sondern normalisiert sich selbst (vgl. Lohmann 1991: 48). Die Normen, an die er sich anpasst, werden im Diskurs formuliert.

Gouvernementalität bezeichnet nun eben diese Praxis der Selbstnormierung, die dadurch wiederum unseren Lebensvollzug prägt.

Wenn wir begreifen, dass die durch die Hegemonie gelenkte Wissensproduktion, Einfluss darauf nimmt, wie jeder Mensch im Alltag sein Leben vollzieht, und dass dieser Einfluss sich nicht allein auf Institute, sondern auch auf unsere privatesten Lebensvollzüge bezieht, wird erkenntlich, dass man der Macht, die durch den Diskurs ausgeübt wird, nicht entkommen kann. Diese Macht ist dann auch nicht mehr an einen Souverän geknüpft, der mit Schwert und Krummstab sein Reich regiert, sondern an jedes Individuum, dass durch die durch den Diskurs geschaffenen Handlungsweisen internalisiert hat und sie performativ reproduziert; sich also einer dezentrierten Macht unterwirft und sie qua der Unterwerfung bestätigt.

6. Der politische Charakter der Philosophischen Anthropologie

Wir haben also gesehen, dass der Mensch gezwungen ist, die durch sein eigentümliches Existenzial verursachte Ex-Zentrierung in seinem Lebensvollzug stetig zu re-zentrieren. Wir haben gesehen, dass dies unter anderem durch Verkörperung geschieht. Ferner haben wir uns vor Augen geführt, dass der Mensch durch seine Geburt in einen Sozialverband seiner Mitwelt aufgenommen wird. Durch den Namen, den man ihm gibt, wird er für sich und andere individualisiert und er bekommt einen Platz in seinem Sozialsystem zugeteilt (anthropologischer Rollenbegriff). Durch die Einteilung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, nimmt der Mensch, sobald in der Öffentlichkeit, eine neue Form der Rolle ein. Aufgeladen mit Verhaltenskodize, *repräsentiert* er in seiner Rolle etwas. Der Rollenbegriff umfasst sowohl zugeschriebenen als auch selbst erworbenen Ort im sozialen Feld und ermöglicht dem Menschen so ein Refugium vor sozialem Einfluss. Das ändert sich jedoch mit dem funktio-

nellen Rollenbegriff. In diesem wird der Mensch nur als Leistungsbringer*in in einem funktionellen System begriffen. Sozialer Status wird nur noch über erbrachte Leistung zugeschrieben. Der Mensch außerhalb seiner Leistung erbringenden Rolle verschwindet.

Mit dem funktionellen Rollenbegriff geht also eine Verdrängung der Privatexistenz einher. Diese Funktionalisierung der Gesellschaft ist eine Konsequenz dessen, was Foucault als Diskurs bezeichnet hat. Hier laufen also die Stränge zusammen.

Ich habe mich dazu entschieden, Plessner um die politischen Versuche der Minoritätenrepräsentation, die maßgeblich auf Foucault fußen, zu erweitern, weil sie zum einen gerade jetzt, zu Zeiten der Proteste der Black Lives Matter Bewegung in den Vereinigten Staaten von Amerika eine besondere – wenngleich auch eine sehr traurige – Aktualität genießen. Aber auch, weil sie ein gutes Beispiel für dasjenige Darstellen, was Plessner mit seinem funktionellen Rollenbegriff darstellt.

Indem Foucaults Gouvernementalitätskonzept aufzeigt, dass der Diskurs bis in den täglichen Lebensvollzug hineingreift und so Macht auf das private Individuum ausgeübt wird, vermischt sich Öffentlichkeit mit Privatheit zunehmend.

Indem Minoritäten sich selbst Repräsentant sind, wird jedes Mitglied einer irgendwie gear teten Gruppe zum/zur Repräsentant*in für etwas. Indem der Diskurs Einfluss auf jede noch so kleine Eigenheit in unserem Lebensvollzug nimmt, indem dieser Diskurs durch die Gouvernementalität jeden Lebensbereich normiert, und indem Rollenträger und Rollenfigur identisch sind, wird jedes Verhalten – wird jede Aktion – zum politischen Statement. Das Motto der Politik der ersten Person aus der feministischen Theorie der 70er Jahre „Das Private ist politisch“ (vgl. hierzu Lenz 2009) bringt dies skandierfähig zum Ausdruck.

Sei es, die eigene Art zu sprechen, sich zu kleiden, jemandes bevorzugtes Konsum- und sogar Sexualverhalten; alle Tätigkeiten, alle Lebensvollzüge werden eine bestimmte Art des Rollenspiels. Ich hatte im Kapitel zum Rollenbegriff davon gesprochen, dass der Mensch in repräsentativen Situationen darauf angewiesen ist, seinen Bildentwurf authentisch zu spielen. Nun sind alle Situationen repräsentativ.

Der Mensch, der im Lebensvollzug immer die Leistung der Re-zentrierung seiner De-zentrierung erbringen muss, findet sich in einem »Netz von Machtvektoren« wieder, als Zielscheibe einer de-zentrierten Macht, die er nicht re-zentrieren kann, da sich die Kontrollmechanismen in einer durchrationalisierten und normierten Gesellschaft auf jeden einzelnen

Übertragen, der nun Sorge dafür trägt, dass das Funktionssystem weiterhin reibungslos funktioniert.

Als stetiger Repräsentant einer Gruppe, wird es dem Menschen zur Aufgabe, sich selbst zu theatralisieren. Plessner hatte bereits betont, dass parallel zur Öffentlichkeit eines Aktes auch der Pomp ansteigt, der den Akt begleitet und betont (2019: 146). So lässt es auch kaum wundernehmen, dass, in einer Gesellschaft, in der es keine Privatheit mehr gibt, die Selbstinszenierung immer wichtiger wird. Indem der Mensch gemäß des funktionellen Rollenbegriffes nur nach Leistung beurteilt wird, sein Selbst mit seiner Rolle also identisch ist, gemäß des theatralischen Rollenbegriffes und der Repräsentationsbewegung immer Repräsentant von etwas ist, haftet er für jede seiner Aktionen mit seinem Selbst. Dies könnte eine Erklärung dafür bieten, warum die Selbstlabelung immer wichtiger wird. Indem man alle – jetzt öffentlich gewordenen – Eigenschaften am Selbst thematisiert und kategorisiert, wird es einfacher, die Rolle einzunehmen, ohne dass große Anstrengungen unternommen werden müssen, sie zu spielen. Indem die Person P beispielsweise von Anfang an von sich sagt: Ich bin Feministin, Antikapitalistin, neurodivers und queer, weiß ihr Gegenüber, welche Leistungen von ihr zu erwarten sind; welche Rolle sie ist, ohne dass sie ein Gespräch darüber führen müssen, warum Sex ein Spektrum ist. Durch Kleidung, Codes und ein umfassendes Zeichensystem im Sinne Saussures, ist die Person nicht einmal mehr darauf angewiesen, sich überhaupt mit jemandem zu unterhalten.

In den Eichmann-Prozess wurde auf tragische Weise offenbar, welche Folgen es hat, wenn Rollen unabhängig voneinander betrachtet werden, und man der irrigen Annahme aufsitzt, es sei möglich, die eigenen beruflichen Handlungen von seiner Person zu lösen. Heute erfahren wir das genaue Gegenteil. Jede unbedachte Äußerung fällt unmittelbar auf das Individuum zurück. Hierbei ist der Kontext, in dem die Äußerung fällt, unerheblich, weil privat und öffentlich nicht mehr unterscheidbar ist.

Dieses Phänomen verstärkt sich noch, indem durch soziale Medien und moderne Kommunikationsmittel Öffentlichkeit in der vormals privaten Sphäre des Zuhauses *produziert* wird. Die Öffentlichkeit wird multipliziert, indem das Individuum, Menschen, die es möglicherweise nicht einmal kennt, die Möglichkeit einräumt, an seinem Alltag teilzunehmen und Urteil über Essgewohnheit, Musikgeschmack, Kleidungs- und Einrichtungsstil oder Tagesablauf zu fällen. Bewegungen wie Antibodyshamingskampagnen können aus diesem Analyseblickwinkel als solche verstanden werden, die den hilflosen – wenn wohl vielleicht auch

sehr lobenswerten – Versuch unternehmen, die Privatheit des eigenen Körpers zu postulieren, missachtend, dass kein Körper mehr privat ist, weil der Diskurs längst normierend Zugriff auf ihn hat und die funktionale Gesellschaft funktionale Mitglieder braucht; das negative Urteil, dem sich übergewichtige Menschen also unter Umständen ausgesetzt sehen, eine logische Konsequenz einer funktionalisierten und normierten Gesellschaft ist, in der sie eine Rolle sind. Die Behauptung kein Mensch habe das Recht über jemandes Körper zu urteilen, ist somit in der existierenden Gesellschaftsform faktisch falsch. Dass die Gesellschaftsform dem Menschen gegenüber feindlich ist, und in der Folge eine Gesellschaftsform eingeführt werden sollte, in der kein Mensch das Recht hat über den Körper einer anderen Person zu urteilen ist eine gänzlich andere Aussage.

Beim Schauspieler haben wir exemplarisch für das Rollenspiel gesehen, dass es einen Unterschied zwischen Schauspieler und Rolle gibt. Der Schauspieler *ist nicht* seine Rolle. Gleichzeitig ist er sie auch *nicht nicht*. Ich möchte die entsprechende Beschreibung Plessners abermals zitieren. Er sagt, der Schauspieler „[...] mischt [...] in das Bild der Rolle seine eigene Individualität oder durchtränkt die eigene Individualität mit dem Bild einer Rolle“ (2016: 408). Er sagt weiterhin: „Man darf die schauspielerische Gestaltung nicht in das Schema einer Alternative: von innen nach außen oder von außen nach innen zwingen. Beide Wege stehen ihr offen und sind zueinander komplementär.“ (ebd.). Das transzendente Moment, das Überschreiten einer Grenze zwischen Selbst und Nicht-Selbst – zwischen Selbst und Rolle – kann nur bestehen, wenn es zwischen Selbst und Rolle eine Differenz gibt. In der durchrationalisierten Welt, die eine Gesellschaft als Funktionssystem begreift, fallen Rolle und Mensch aber zusammen.

Was sind nun also die Folgen? Einen Schauspieler, der seine Rolle schlecht spielt, bestraft man gemäß seiner schlechten Leistung als Schauspieler. Man kann ihn ausbuhen. Man kann sich gegebenenfalls auch weigern, das Schauspielhaus, an dem er engagiert ist, zu frequentieren. Man kann, wenn man gewillt ist, sogar so weit gehen, eine Rezension zu veröffentlichen, die andere vor der schlechten Darbietung bewahrt. Aber was passiert mit einem Menschen, der seine Rolle schlecht *ist*⁶⁴?

Die Antwort muss lauten: Man bestraft ihn sozial unmittelbar. Der Lebensvollzug der exzentrischen Positionalität vor dem funktionellen Rollenbegriff war geprägt von Spielerei.

⁶⁴ Diese Frage findet sich im Übrigen auch in anderer Form in Debatten um die Trennbarkeit von Kunstwerk und Künstler geht. Ein sehr stark diskutiertes Beispiel war Michael Jackson, aber auch in jüngerer Zeit Joanne K. Rowling.

Dabei darf diese Spielerei keineswegs missverstanden werden. Jedes Spiel war auch immer bitterer Ernst. In der Re-Zentrierung der Ex-Zentrierung musste der Mensch stets die Mitte zwischen Spiel und Ernsthaftigkeit einnehmen. Wenn nun aber Spiel und Ernst identisch sind, muss man sich fragen, welche Mitte einzunehmen bleibt, wo tatsächlich noch Raum für Menschliches ist.

Ich möchte diese Analyse mit einem Satz von Plessner abschließen:

„Als ein unbestreitbar anpassungsfähiges Mittel zur theoretischen Bewältigung sozialer Triebe wird der Begriff [der Rolle; Anm. C.R.] damit zugleich zu einer moralischen Erinnerung an das persönliche Reservat des Einzelnen an seine Privatexistenz und an die Schutzwürdigkeit seiner Freiheit, seiner inneren Freiheit.“ (2019: 147)

7. Fazit und Ausblick

Ich habe diese Arbeit mit einer Äußerung Joachim Fischers begonnen, der postuliert hatte, Philosophische Anthropologie sei und müsse es sein, unpolitisch. Er bezog sich in besagtem Postulat auf ein Zitat von Plessner, das ohne Weiteres so verstanden werden konnte. Plessner selbst hat sich mehrmals dahingehend geäußert, dennoch vertrete ich die Ansicht, dass die Folgerung Fischers falsch ist. Es ist korrekt, dass Philosophische Anthropologie niemals Seinsweisen des Menschen diktieren darf. Bereits methodisch grenzt sich Plessner dagegen ab, indem er sich apriorischen Grundannahmen verweigert und stattdessen Phänomenologie und Hermeneutik verschränkend in einem offenen Verfahren versucht, den Phänomenen und ihren Strukturen auf den Grund zu gehen.

Um meinen Standpunkt zu vertreten, begann ich damit, nachdem ich die Positionalitätstheorie umrissen hatte (Kapitel 2), zu erklären weshalb die Ästhetik einen Teilbereich der Philosophischen Anthropologie einen geeigneten Ausgangspunkt für meine Untersuchung darstellte (Kapitel 3). Die Anthropologie des Schauspielers (Kapitel 4) erlaubte es mir, seine Rollentheorie (Kapitel 5) zu entfalten. Die darauf anschließende Auseinandersetzung mit einigen Grundbegriffen Foucaults, erlaubte es mir, aktuelle politische Strömungen darzustellen (Kapitel 6), um die beiden Strömungen, philosophische Anthropologie und den Foucaultschen Strukturalismus zusammenzuführen, und herauszuarbeiten, inwieweit Philosophische Anthropologie sehr wohl politisch ist (Kapitel 7). Wir haben gesehen, dass eine Gesellschaft, die als funktionelles System begriffen wird, den Abstand zwischen Rolle und Selbst aufhebt und Rollenträger und Rollenfigur identisch werden lässt. Wir haben auch gesehen, dass Diskurs und Gouvernementalität die Macht so weit dezentriert hat, dass es keine Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit mehr gibt und dass der Zwang zur

Repräsentation, jeden Menschen als Selbst zur Zielscheibe der Kritik an der Performance seiner Rolle, die er ist, macht.

Die Analyse aus Sichtweise der Philosophischen Anthropologie ermöglicht es, einen neuen Blickwinkel auf gesellschaftliche Phänomene zu entwickeln. Eine Theorie, die den Leib zur zentralen Analysekategorie erhebt, ermöglicht es, politische Phänomene, wie die vermeintliche Privatheit des Körpers neu zu beleuchten. Dies konnte in der Analyse nur angedeutet werden. Eine Theorie, die den Körper nur als entweder gesellschaftliches Produkt oder als biologisches Faktum begreift, wird niemals in der Lage sein, Fragen der Leiblichkeit, wie sie in der Abtreibungsdebatte, Kopftuchdebatte, aber auch in der Debatte um Sterbehilfe oder Organspende notwendig werden, zu beantworten.

Um auf die eingängig formulierte Behauptung des politischen Charakters der Philosophischen Anthropologie zurückzukommen, bleibt Folgendes zu sagen: Eine Theorie, die selbst in ihrer Abhandlung zum Schauspieler durch und durch politische Momente beinhaltet, kann nicht unpolitisch sein. Sie muss in dem Sinne politische neutral sein, dass sie keine historisch-kulturell gewachsene Seinsweise des Lebensvollzugs als höherwertig als eine andere beurteilt, aber sie zeigt – und muss dies tun – Grenzen auf. Nicht umsonst, ist für Plessner die Grenze ein wiederkehrendes Phänomen; nicht zuletzt in einem seiner am häufigsten rezipierten und zitierten Aufsätze *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Eine Wissenschaft, die gänzlich politisch »neutral« sein soll, kann keine Standpunktkritik leisten, weil man sich rein logisch fragen muss, von welchem Standpunkt aus, diese Kritik dann durchgeführt werden soll. Wir müssen die »Neutralität« der Philosophischen Anthropologie als eine verstehen, die kein Werturteil über den Lebensvollzug anderer Gesellschaften fällt. Jedoch gibt es einen Unterschied zwischen Werturteilsfreiheit und Standpunktlosigkeit; und einen Standpunkt muss sie haben, weil sie sonst ihrer zutiefst politischen Art nicht gerecht werden kann.

Wir müssen darüber sprechen können, wie wir leben wollen. Die exzentrische Positionalität erfordert genau das: einen aktiven Lebensvollzug; eine Re-zentrierung der Ex-zentrierung. Wir müssen ausfechten können, wo für uns die Grenzen von Öffentlichkeit und Privatheit verlaufen sollen. Sonst laufen wir Gefahr, unfreiwillig zu einer Gesellschaft zu werden, die Leistungsbringer, aber keine Menschen mehr kennt und dann werden wir uns gezwungen sehen, unsere Gesellschaft mit den Worten Tucholskys zu beschreiben: „Dienstlich hat diese

Welt manche Erfolge zu verzeichnen. Privatim ist sie rechtens immer hinten heruntergefallen“ (Wrobel 2010: 36).

8. Literaturverzeichnis

- Aulenbacher, Brigitte/Riegraf, Birgit (2012): Intersektionalität und soziale Ungleichheit, [online] <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/aulenbacherriegrarf/> [02.06.2020].
- Bielefeldt, Heiner (1994): *Kampf und Entscheidung, Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner, Und Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Buuren, Jasper von (o.J). Exzentrizität, Dingstruktur und der Leib als Subjekt und Objekt, [online] https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/39617/file/ebke_S419-436.pdf [03.12.2019].
- Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (2018): Bildung in Deutschland 2018. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Wirkungen und Erträgen von Bildung, [online] <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2018/pdf-bildungsbericht-2018/bildungsbericht-2018.pdf> [11.06.2020]
- Dirakis, Alexis (2012): Die natürlichen Grenzen des Sozialen und die soziale Strukturierung des Natürlichen. Helmuth Plessner und Claude Lévi-Strauss im Gespräch, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 185-205.
- Fischer, Joachim (2014): Glück und Unglück – Monopole des Menschen. Lachen, Weinen, Lächeln – Verkörperungen von Widerfahrnis und Balance, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 4, Berlin: Akademie Verlag, 85-96.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1992): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hall, Stuart (o.J.): The work of representation, [online]: https://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/55352_Hall_ch_1.pdf [03.06.2020].
- Jung, Courtney (2009): Critical liberalism, in: Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Hean Wood, Alexander S. Kirshner (Hrsg.) (2009): *Political Representation*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 139-158.

- Kammler, Clemens/Parr, Rolf/ Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.) (2014): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzlar.
- Krüger, Hans-Peter (2012): De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 17-48.
- Lenz, Ilse (2009): *Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik*, Weilerswist: Vellbrück Wissenschaft.
- Lohmann, Georg (1991): *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lüdtke, Nico/Fritz-Hoffmann, Christian (2012): Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz, in: Bruno Accarino/Jos de Mul/Hans-Peter Krüger (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 3, Berlin: Akademie Verlag, 91-112.
- Plessner, Helmuth (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Plessner, Helmuth (2016a): Über die Möglichkeit einer Ästhetik, in: Günter Dux/Odo Marquart/Elisabeth Ströker (Hrsg.), *Ausdruck und menschliche Natur*, Bd. 7, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,
- Plessner, Helmuth (2016b): Zur Anthropologie des Schauspielers, in: Günter Dux/Odo Marquart/Elisabeth Ströker (Hrsg.), *Ausdruck und menschliche Natur*, Bd. 7, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 399-418.
- Plessner, Helmuth (2016c): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs, in: Günter Dux/Odo Marquart/Elisabeth Ströker (Hrsg.), *Ausdruck und menschliche Natur*, Bd. 7, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 399-418.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3. Auflage, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Pongratz, Ludwig: Freiwillige Selbstkontrolle, in: Pongratz, Ludwig / Wimmer, Michael / Nieke, Wolfgang / Maschelein, Jan (Hrsg.) (2004): *Nach Foucault. Diskurs- und Machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Said, Edward W. (1979): *Orientalism*, New York: Vintage Books.

- Sauer, Birgit (2012): Intersektionalität und Staat. Ein staats- und hegemonietheoretischer Zugang zu Intersektionalität, [online] <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/sauer/> [02.06.2012]
- Scherr, Albert (2012): Diskriminierung: Die Verwendung von Differenzen zur Herstellung und Verfestigung von Ungleichheiten, Vortrag 36, Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Plenum Diversity und Intersektionalität, [online] <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/scherr/> [02.06.2012].
- Sepp, Hans Rainer (2014): Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.
- Wrobel, Ignaz (2010): Privat, in: Wolfgang Hering (Hrsg.) (2010): *Sprache ist eine Waffe. Sprachglossen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.