

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

ZWISCHEN NEUEM SOMATISMUS UND LEIBFERNE

Zur Kritik der Gender-Forschung

«Angekommen im neuen Jahrtausend geht es nicht mehr um den Dualismus des Geistes von der Natur, von seiner eignen Leiblichkeit und körperlichen Bedingtheit, sondern dieses Gegensatzpaar ist aufgelöst, der Körper selbst steht zur Disposition. Der postmoderne Verlust der Grenzen zwischen innen und außen, belebt und unbelebt, männlich und weiblich, Geist und Körper kulminiert im Verlust der Grenze zwischen Körperrepräsentation und Körperwirklichkeit. Die Lust am Fragmentarischen, Heterogenen zerstörte zwar die Zwangsjacke der Moderne, aber öffnete zugleich das Tor zu einer nihilistischen Desintegration. Menschliche Körper fungieren als bloße Kunstobjekte [...], sie bilden lebendige Skulpturen, ein bewegliches Ereignisfeld oder sind überhaupt nur noch «undifferenziertes Fleisch»¹. «Der Körper als kulturelles Artefakt verliert seine Starre wie Stabilität, die Idee eines sozialen Konstruktes wird wörtlich genommen und verwandelt sich in die Forderung, die eigene Existenz nicht mehr von der vorgefundenen Kontingenz des zugehörigen Körpers abhängig zu machen, sondern im selbstbewußten Entwurf neu zu gestalten und immer wieder neu zu inszenieren.»² – Wie kommt es zu solchen Thesen?

1. Wesenhafte Zusammengehörigkeit von Leib, Seele, Geist: Edith Steins Phänomenologie

Die Frage nach dem «Wesen der Frau» ist spätestens seit Simone de Beauvoir³ tabuisiert, da «die Frau» erst zur Frau «gemacht» werde. Damit sind kühne Definitionen wie jene, das Wesen der Frau sei Hingabe⁴, wie Gertrud von le Fort für die 30er Jahre typisch formuliert, heute Makulatur. Nicht «Was ist eine Frau?», sondern «Wie wird man eine Frau?» lautet die Fragestellung der Gender-Forschung. Von daher scheinen

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

ontologische Aussagen oder phänomenologische Wesens-Analysen theoretisch erledigt und normativ unbrauchbar.

Die Husserl-Assistentin und zeitweilige Frauenrechtlerin Edith Stein (1891-1942) suchte sich der Frauenfrage in den 20er und 30er-Jahren phänomenologisch zu nähern: nämlich sich im Eigenerleben dem «Phänomen» weiblicher Leiblichkeit zu nähern und sie als analytische Ansatzstelle für Wesensaussagen zu nutzen. Steins Aussagen zur Frau sind umfassender⁵, als sie hier repräsentiert werden können. Doch sei – im fruchtbaren Gegenüber zur heutigen Gender-Debatte – absichtlich der Focus auf die naturale Basis, die Leibhaftigkeit des Frauseins, gelenkt.

Methodenleitend bedient sich Stein des alten scholastischen Satzes *anima forma corporis*: «Die Seele ist die Form des Leibes», was in der Umkehrung meint: Leib ist Träger und Ausdruck eines «Innen». Um den Unterschied zum Mann wenigstens ansatzweise zu bestimmen, geht die Beobachtung also vom Leib zu Kriterien der weiblichen Seele und des weiblichen Geistes weiter. Selbstverständlich ist auch bei Stein dieser Unterschied nicht das Ganze.⁶ Dennoch bemüht sie sich in immer neuen Anläufen, über die leibliche Differenz auch eine «wesenhafte» Unterscheidung der Geschlechter deutlich zu machen, um von dort aus die besondere Selbstwerdung der Frau besser ins Auge zu fassen.

Grundsätzlich geht sie von den naturhaften, gekoppelten Konstanten der *Leiblichkeit* aus, die zunächst am eindeutigsten das Frausein bestimmen: Empfängnisbereitschaft (auch zu lesen als Partnerschaft gegenüber dem Mann) und Mütterlichkeit (gegenüber dem Kind) als leibbedingte Fähigkeit der *species* Frau. Beide Qualitäten führen zu Aussagen über ein seelisches «Innen».» Der primäre Beruf der Frau ist Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, der Mann ist ihr dafür als Beschützer gegeben. [...] Bei der Frau [treten hervor] die Fähigkeiten, um Werdendes und Wachsendes zu bewahren, zu behüten und in der Entfaltung zu fördern: darum die Gabe, körperlich eng gebunden zu leben und in Ruhe Kräfte zu sammeln, andererseits Schmerzen zu ertragen, zu entbehren, sich anzupassen; seelisch die Einstellung auf das Konkrete, Individuelle und Persönliche, die Fähigkeit, es in seiner Eigenart zu erfassen und sich ihr anzupassen, das Verlangen, ihr zur Entfaltung zu verhelfen.»⁷ Anders und mündlich formuliert: «Als die weibliche Seelengestalt herausgestellt habe ich die Mütterlichkeit. Sie ist nicht an die leibliche Mutterschaft gebunden. Wir dürfen nicht von dieser Mütterlichkeit loskommen, wo immer wir stehen. Die Krankheit der Zeit ist darauf zurückzuführen, daß nicht mehr Mütterlichkeit da ist.»⁸

Von der leiblichen Vorgabe werden das Seelische, in einem weiteren Schritt das Geistige zunächst bestimmend durchformt. Im *Seelischen* kommt es «wesenhaft» zur spezifischen «Einführung»: Begabung zur Gefährten-

schaft mit dem Mann, bis in den künstlerischen und wissenschaftlichen Bereich hinein, Einfühlung in das Schwächere oder das anziehend Größere, daher eine hohe, vielgestaltige Einsatzfähigkeit, Hilfe zur Entfaltung fremden Lebens, Wahrung des Menschlichen gerade im gefährdeten, auch technisierten Bereich. In der Fähigkeit solchen «Gemütes» liege die weibliche Grundkraft, sich an allem Menschlichen, besonders am Schönen, ebenso aber an der Wahrheit zu entzünden, nämlich an allem, «was aus einer jenseitigen Welt mit geheimnisvoller Macht und Anziehungskraft in dieses Leben hineinwirkt.»⁹ Hier liege auch der Grund für die rasche weibliche Begeisterung an allem Großen oder für groß Gehaltene – eine Begeisterung, mit deren Gefährdung umzugehen eine verantwortliche weibliche Erziehung lehren müsse.¹⁰

Bei solchen Folgerungen fallen einige riskante Sätze, die selbst als zeitbedingt gelten müssen. Dies wohl auch ein Zeichen dafür, daß nicht aus einem einzigen (leiblichen) Prinzip, der Mütterlichkeit, bereits zu Weitgehendes geschlossen werden darf. Etwa eine These von 1932: «Wenn bahnbrechende Leistungen von Frauen verhältnismäßig selten sind und das in der weiblichen Natur begründet sein mag, so kann doch die Einfühlungs- und Anpassungsgabe der Frau sie in einem hohen Maße befähigen, am Schaffen anderer verstehend und anregend als Hilfsarbeiterin, Interpretin, Lehrerin Anteil zu haben.»¹¹ Eine ähnlich ungesicherte Folgerung, rein aus der Leiblichkeit der Frau extrapoliert, lautet: «Der Leib der Frau ist dazu gebildet, mit einem anderen «ein Fleisch zu sein» und neues Menschenleben in sich zu nähren. Dem entspricht es, daß die Seele der Frau darauf angelegt ist, einem Haupt untertan zu sein in dienstbereitem Gehorsam und zugleich seine feste Stütze zu sein, wie ein wohldisziplinierter Körper dem Geist, der ihn beseelt, gefügiges Werkzeug ist, aber auch eine Quelle der Kraft für ihn ist und ihm seine feste Stellung in der äußeren Welt gibt.»¹²

Hier ist Stein in eine Engführung des Gedankens geraten, die sie andernorts zu vermeiden strebt. Biologische Vorgaben werden mit historischen Entwicklungen (im heutigen Begriff: gender) vermischt und als Norm genommen – ein Fehlschluß, der von der Phänomenanalyse her nicht gedeckt ist.

Der Versuch, die spezifisch weibliche Form von *Geist* darzustellen, gerät bemerkenswert schwierig. Stein sieht in ihm vorrangig das «Verlangen, Liebe zu geben und Liebe zu empfangen, und darin eine Sehnsucht, aus der Enge ihres tatsächlichen gegenwärtigen Daseins zu höherem Sein und Wirken emporgehoben zu werden»¹³. Der aktiv-passive Prozeß dieser Geistigkeit besteht ebenso sehr im eigenen Reifen wie darin, «zugleich in den andern das Reifen zu ihrer Vollkommenheit anzuregen und zu fördern [...] tiefstes weibliches Sehnen, das in den mannigfaltigsten Verkleidungen,

auch Entstellungen und Entartungen, auftreten kann. Es entspricht [...] der ewigen Bestimmung der Frau.»¹⁴

Daß diese Festlegungen Stein selbst zu allgemein, ja man dürfte sagen zu abstrakt erscheinen, geht daraus hervor, daß sie weit mehr künftige Forschungen durch Anthropologie und Psychologie fordert, mit denen sie nicht ausreichend vertraut war. Nicht unwichtig ist der Zug, daß es in ihrer eigenen Disziplin, der Phänomenologie, letzten Endes schwerfällt, die beiden *species* Mann und Frau tatsächlich in der «wesensmäßigen» geistigen Charakteristik voneinander zu trennen. Was in der Leiblichkeit leicht erscheint, wird in der Erfassung der Seele schon weniger griffig, in der Bestimmung des Geistes eher künstlich.

Stein hat den – wohl ihr selbst zu engen – Rahmen phänomenologischer Wesensbestimmung der Frau immer dort geöffnet, wo sie in die *Geschichte* von Frauen eindringt, oder auch dort, wo sie weit ausblickende Ansätze einer *Bildungslehre* für Frauen entwickelt. Dabei geht es um den Schritt von der Fremderziehung zur Selbstbildung. In der Regel betont Stein die Veränderung dieser (zu) allgemeinen Vorgaben: Jede Person hat in ihrer Eigenart jeweils neue, ihr selbst gemäße Ausprägungen des Vorgegebenen zu vollziehen, ja es ist die Kunst (und das drohende Mißlingen), dies zu lernen. So findet Stein wohl die stärksten Sätze zur Eigenart der Frau, wenn sie das Frausein dem Menschlichen (Personalen, Freien, mit sich Identischen) nachordnet. Zu Ibsens *Nora* fällt die Bemerkung: «Sie weiß, daß sie erst ein Mensch werden muß, ehe sie es wieder versuchen könnte, Gattin und Mutter zu sein.»¹⁵ «Keine Frau ist ja nur Frau.»¹⁶

Geschichtlich sieht sie die Aufgabe der Personalisierung in Europa wahrgenommen durch die Erziehung von Frauen durch Frauen, wie es weitblickende, religiös motivierte Schulgründerinnen (Mary Ward, Angela Merici) unternahmen; aber auch durch die Anstrengungen der modernen liberalen Frauenbewegung seit dem 19. Jahrhundert. Dennoch bleibt für die Selbstbildung die Leiblichkeit, immer als «beseelter Leib» verstanden, grundlegend: «Daß die menschliche Seele eingesenkt ist in einen körperlichen Leib [...], das ist kein gleichgültiges Faktum. [...] Der Leib ist als solcher charakterisiert und von dem puren materiellen Körper, der ihn mitkonstituiert, dadurch abgehoben, daß alle seine Zustände und alles, was ihm widerfährt, gespürt wird oder doch gespürt werden kann. Alles Leibliche hat eine *Innenseite*, wo Leib ist, ist auch ein inneres Leben. Er ist nicht etwa ein *Körper, der empfindet*, sondern *gehört* als Leib notwendig einem Subjekt zu, das mittels seiner empfindet, dessen äußere Gestaltung er darstellt und das mittels seiner in die äußere Welt gestellt ist und gestaltend einzugreifen vermag, das seine Zustände spürt.»¹⁷ Der «weibliche Eunuch»¹⁸ ist noch nicht am Horizont.

2. Leiblose Philosophie – leblose Philosophie? Denken im Sog reduzierter Anthropologie

Ob der heutige weibliche Selbstentwurf virtuell bleibt, ist im Folgenden zu überprüfen. Einige Elemente des gegenwärtigen Diskurses erweisen einen defizitären Leibbegriff, welcher seit langem philosophisch grundgelegt ist. Was den «klassisch» gewordenen Entwurf von Beauvoir angeht, so ist er schon durch Regula Giuliani als «der übergangene Leib» charakterisiert: «Der Leib wird [...] zu einem trägen, der Materie verhafteten Körper, er wird zum bloßen Instrument und Werkzeug, das der Realisierung geistiger Entwürfe besser (mit männlichem Leib) oder weniger gut (mit weiblichem Leib) dienlich ist.»¹⁹ Menschsein als eigenständige Aufgabe, beschreibbar als «der Weg von mir zu mir», wird jenseits von Leib und Geschlechtlichkeit angesiedelt, ja in einer neuen Art «Essentialismus» betrieben.

Solcherart Leibferne ist nicht allein in der (männlich dominierten) Philosophiegeschichte, sondern bis zu zeitgenössischen Positionen des Dekonstruktivismus und philosophischen Feminismus auszumachen, die dem Denktypus der Postmoderne beizuordnen sind. Die Prioritätsliste der Philosophie enthielt kaum das Thema Leib/Geschlechtlichkeit, was sich zeigt in der eher marginalen Bedeutung, die dem Leib philosophisch zugewiesen wurde. Diese historische Linie kann bis in die Gegenwart verfolgt werden als Ausparung, Inferiorisierung oder Reduktion des Leibes, wofür das neuzeitliche Körper-Paradigma von Descartes steht. Dieser Reduktionismus der Neuzeit bringt eine Quantifizierung und Mechanisierung der Welt, die gleichfalls zur Geometrisierung des Menschen führt.²⁰ Freud hingegen liefert eine «Kränkung» des affirmativen, neuzeitlich-leibfernen Bewußtseins, wird es doch durch abgedrängtes Trieb- und Affektleben körperlichen Ursprungs unterwandert. Dabei ist die nicht zu glättende Spannung der Freud'schen Theorie zu betonen, die nicht einfach hin auf die «Integration» eines naturhaften Trieblebens abhebt, sondern dessen kulturelle Überformung als konstitutiv für das Zusammenleben formuliert. Im Gesamtansatz Freuds bleiben Körper und Geist in differenter kultureller Spannung. Eine weitere Schwellenfunktion zum 20. Jahrhundert läßt sich Nietzsches Umwertung aller Werte mit Hilfe der «großen Vernunft des Leibes» zuschreiben.

Diese Aufwertung des Leibes bei gleichwohl bleibender Ambivalenz (ist er Stabilisierung oder Einengung von Identität?) zeigt eine keineswegs abseitige Sonderthematik an, sondern führt in bedeutsame, ja zentrale Fragen heutiger Konstitution von Subjektivität. Selbst wenn gegenwärtig kein Konsens über den Leib als Ausgangspunkt von Identität formuliert werden kann und will, gibt es unzweifelhaft – neben konstanter Leibvergessenheit – einen neuen «Somatismus», der zwischen den Extrempolen

einer leibgebundenen «Selbstdefinition» und einer virtuellen Umgestaltung bis Desintegration des Leibes im Cyberspace schwankt.

Schon die Unterscheidung von Leib und Körper kann als sprachlicher Leitfaden für das aufzuweisende Problem dienen. *Körper* wird in der (fremdsprachigen) Literatur zumeist und bezeichnend dem deutschen Begriff des immer schon «belebten» *Leibes* vorgezogen, so daß mit dem *Körper* bereits der Akzent der *res extensa*, des Quantitativ-Mechanischen, gesetzt ist. Dagegen artikulieren gerade einige phänomenologische Bemühungen das *Leiberleben* als integrativen Ausgangspunkt für Subjektivität. Zum Beispiel erscheint in der französischen Phänomenologie der Leib als Konstituens menschlicher Existenz stärker gesamtheitlich gewürdigt. Sartre überwindet allerdings nicht den Antagonismus von Körper «für mich» und Körper «für andere»: Innere und äußere, von der Gesellschaft vermittelte Leiberfahrung treten für ihn auseinander. Die phänomenale, tatsächliche Einheit des Leibes zerbricht theoretisch.²¹ Stattdessen definiert Merleau-Ponty²² den Körper als transzendentes «Zur-Welt-Sein», in «Umkehrung des Cartesianismus» als gegeben vor allem Denken. In Einzelanalysen wird dieses «Zur-Welt-Sein» gelöst aus der Doppel-Reduktion entweder auf das bloße Bewußtsein oder auf mechanische Reflexe; die existentielle Analyse zeigt vielmehr die ursprüngliche Intentionalität des Leibes: Immer schon ist er gerichtet auf Welt und auf das Ich, was beides vor aller Reflexion miterlebt wird. Dennoch wird der Leib durch sein Nach-Außen (Welt)- und Innen (Ich)-Gerichtetsein eine unaufhebbare Spannung behalten, die nicht in den Monismus des bloßen Leibseins aufgehoben werden darf.

Die beiden deutschen Begriffe Leib und Körper weisen jedenfalls auf eine konstitutiv verschiedene Ich-Wahrnehmung hin. Die zweifellos intersubjektive «Erstellung» des Leibes rückt ihn zudem an die Schnittstelle von Natur und Kultur, während konstruktivistische Reflexionen die basale Naturhaftigkeit des Leibes zu eliminieren versuchen. Methodologisch bleibt jedenfalls die Doppel-Möglichkeit, 1. die phänomenologische Leibwahrnehmung und 2. die Sozialbedingtheit des (ichfernen) Körpers bis zur postmodernen radikalen Virtualität auszuarbeiten.

3. Die Gender-Forschung im Bann der Leibferne und Leib-Dekonstruktion

Eine herausfordernde Erfüllung der zweiten These findet sich in der gegenwärtigen explosiven Mischung von Postmoderne, Dekonstruktivismus und philosophischem Feminismus. Postmoderne ist durch Lyotard als Zulassung heterogener Subjektivität und Kultivierung von Differenz in der Reflexion gekennzeichnet. Die Beziehung der feministischen Denkmodelle auf die Postmoderne ist zwar nicht einhellig, deren Denken der «Andersheit» umstritten. Dennoch besteht eine gemeinsame Gegnerschaft

gegen ein Denken des Absoluten und der transzendentalen Vernunft, die als quasi-neutral, weil nichtempirisch eine (latent maskuline) Bemächtigung von Welt ausdrücken, wie unterstellt wird. Feministisch aufgegriffen wird daher der Dekonstruktivismus im Rückgang auf Derrida, vor allem in der Aufhebung «wesenhafter» Bestimmungen wie etwa auch der Kategorie «Geschlecht».

So ist seit den 90er-Jahren im Rahmen feministischer Dekonstruktion neu, daß auch Sexualität nicht mehr gegeben, sondern konstruiert sei. Damit wird nunmehr nicht allein die bisherige Mann-Frau-Polarität im Aufgabenbereich als kulturell bedingt bestritten. «Sex» als biologische Komponente wird ebenfalls auf «gender», die kulturelle Rolle, zurückgeführt, als soziales Bedürfnis entlarvt und zur Dekonstruktion freigegeben. Als Wortführerin dieser Behauptung kann Judith Butler²³, Professorin für Rhetorik in Berkeley, gelten. Sie glaubt, einen Widerspruch in der bisherigen feministischen Argumentation zu erkennen: auf der einen Seite sei das Geschlecht ein Ergebnis sozialer Determination (und somit auflöslich), auf der anderen Seite aber biologisch unhintergebar determiniert (und somit unauflöslich). Der Widerspruch sei zu beheben: Es gebe überhaupt keinen «natürlichen» Körper als solchen, der «vor» der Sprache und Deutung der Kulturen liege. Körperliche Geschlechtsunterschiede seien allesamt sprachlich bearbeitet; radikalisiert bedeute es, daß der Unterschied zwischen sex und gender pure Interpretation sei. Schlicht ausgedrückt: Auch «Biologie» sei Kultur. Um emanzipatorisch weiterzukommen, sei daher ein subjektives und offen pluralistisches Geschlecht zu «inszenieren».

Bei Jane Flax liest sich dies konzentriert: «Die postmodernen Denker möchten alle essentialistischen Auffassungen des Menschen oder der Natur zerstören [...]. Tatsächlich ist der Mensch ein gesellschaftliches, geschichtliches oder sprachliches Artefakt und kein noumenales oder transzendentes Wesen [...]. Der Mensch ist für immer im Gewebe der fiktiven Bedeutung gefangen, in der Kette der Bezeichnungen, in der das Subjekt nur eine weitere Position in der Sprache darstellt.»²⁴

Zum erstenmal in der feministischen Diskussion sind also auch biologische Vorgaben als nicht definitiv angesehen und dem Rollenspiel unterstellt. Ontologie, auf der die klassische Geschlechteranthropologie fußt, sei selbst nur ein Konstrukt versteckter «phallogozentrischer» Macht.²⁵

Die Sprengwirkung solcher Vorstellungen ist beträchtlich. Der offene Körperbegriff oder auch die «fließende Identität» sind mittlerweile z.B. in der Bildenden Kunst bereits benutzt. Die Resonanz auf eine zunächst sehr theoretisch klingende Idee wurde beispielsweise spielerisch verarbeitet in einer «hypothetischen Sammlung» von Werken junger Schweizer Künstler²⁶. In der Ankündigung war vom «irritierenden Spiel mit den vertrauten Geschlechterkategorien und Sexualitätsdispositiven» die Rede. «Der Körper

wird inszeniert, um überhaupt definiert zu werden, und überschreitet damit die Grenze zum Artifizialen.»²⁷

Ähnlich arbeitet die Romanistin Barbara Vinken die Mode als Feld für «Travestie und Transvestie» heraus: «Mode spielt mit den Geschlechterrollen, parodiert sie, durchkreuzt sie auch oder eignet sie sich an.»²⁸ Im selben Prozeß, dessen Hauptwort «Konstruktion» lautet, gerät natürlich auch das männliche Geschlecht in Konstrukt-Zwänge oder Konstrukt-Freiheiten. So sind die Stereotypen der Männlichkeit bereits durch die Antitypen in Auflösung begriffen oder, um in der Begrifflichkeit zu bleiben, «im Ideal der androgyn-multiphen Körperlichkeit der Techno-, Pop- und Cyber-Kultur bzw. in dekonstruktivistischen Gendertheorien»²⁹ erschüttert. Der Schritt zu dem bereits um 1900 aufgetauchten Schlagwort vom «Dritten Geschlecht» liegt nahe.³⁰

Die «neue Weiblichkeit» polarisiert sich nicht mehr gegenüber der «Männlichkeit», sondern unterläuft den Gegensatz «männlich» und «weiblich». Konkret ist gemeint, daß ein Ausschöpfen *aller* sexuellen Möglichkeiten, insbesondere des Lesbentums, von den bisherigen Konstruktionen freisetzen könne. Die eigentliche Stütze der Geschlechter-Hierarchie sei die «Zwangsheterosexualität», die als bloßer Machtdiskurs entlarvt werden könne (Monique Wittig). Auch Transvestismus sowie die Geschlechtsumwandlung, psychisch wie physisch, werden denkbar und sogar wünschbar. Tatsächlich wird Geschlechtsleben «inszeniert», das Ich trägt die jeweilige geschlechtliche Maske – mit der Konsequenz, daß «diese Maske gar kein Ich verbirgt»³¹.

Literarisch ist Ähnliches schon seit längerem bearbeitet, freilich durchaus parodistisch-leicht: in Virginia Woolfs «Orlando» von 1927. Ein narzistischer junger Adelige gleitet in unaufhörlich wechselnden Amouren durch vier Jahrhunderte und verwandelt sich dazwischen auch in eine Frau. Dieser spielerische Exkurs über die Unbestimmtheit des Geschlechts trägt durchaus neurotische Züge. Der Zwitter hinterläßt aber gerade heute Eindruck, wenn man dem Erfolg des Theaterstücks und der Verfilmung traut.³²

Nicht weniger exotisch als die «fließende Identität» wirkt die postmodern-feministische Folgerung, den Begriff des Körpers durch den Begriff des «Cyborg» = «Cyber Organismus» abzulösen.³³ Die amerikanische Feministin Donna Haraway propagiert deswegen eine neue Denkweise, «in der die Begriffe von Körper und Subjekt einer neuen Terminologie weichen, bei der man von ständigen *Prozessen* ausgeht, in denen Informationsströme und Kodes sich kreuzen und immer neue, vorübergehende Bedeutungen entstehen. Körper *und* Geist werden nicht mehr als ontologisch begründete Entitäten aufgefaßt. Im Gegenteil, der Körper, der traditionellerweise als der materielle Aspekt des Menschen betrachtet wird, macht in paradoxer Weise einer semiotischen Materialität Platz, die weder

eine biologische Gegebenheit, noch eine rein kulturelle Schöpfung ist. [...] Das ‚Objekt‘ tritt immer in einer bestimmten Sprache, einer bestimmten Praxis, in einem bestimmten historischen Kontext zutage.»³⁴ Sofern Biologie nicht mehr einen identischen Körper beschreibt, sondern ein Diskurs *über* den Körper sei, ist von einer vorhandenen Identität dieses Körpers auch nicht mehr die Rede. Insofern wird z.B. das Problem von Organtransplantationen neu angegangen: Haraway betrachtet jeden Organismus, der künstlich durch ein fremdes Organ am Leben erhalten wird, als Cyborg, was meinen will, als einen bereits nicht mehr mit sich identischen Organismus. Ein solcher Cyborg (nach der Transplantation) hat mit dem Spender nun eine segmenthafte Identität; die Beziehung zwischen den beiden hat eine fließende Identität hergestellt. Ähnlich läßt sich die symbiotische Beziehung mit einer Maschine (z.B. bei der Dialyse) als eine Cyborg-Beziehung bezeichnen. Für den Arzt bedeutet das nach Haraway, Entscheidungen für eine Transplantation nicht mehr nach den Kriterien der klassischen Medizin zu fällen, die von einem definierten Körperbegriff ausgeht, sondern nach Parteilichkeit zwischen Empfänger und Spender. Konkret: Ein Anencephalus wird in Beziehung zu einem Organempfänger gebracht und von diesem «angenommen».

Zu konstatieren sind also mannigfaltige, auch künstlerische Ansätze zur Auflösung und Neuinstallation des Körpers im Sinne einer fortlaufend zu inszenierenden Identität, die sowohl die bisherige angebliche Starre des Körperbegriffs als auch seine Abgrenzung von der Maschine aufheben – zumindest fiktiv in spielerischer Virtualität, teils bereits real mit Hilfe operativer Veränderung. Der Mensch als seine eigene Software mit der entsprechenden Verpflichtung zur (Dauer-)Transformation – diese Vision kennzeichnet eine Zerstörung, zumindest die Vernachlässigung eines umfassenden Leibbegriffs, wie er bei Stein philosophisch durchgearbeitet vorliegt.

4. Nachfragen

Das in den letzten zwanzig Jahren explodierende interdisziplinäre Material zur Geschlechteranthropologie (wie «Gender» vorschlagshalber übersetzt werden könnte) brachte eine Fülle radikaler Innovationen (oder Innovationsforderungen) nicht immer reflexiv ausgereifter Art zu Tage. Dieses Material ist nicht einfach kurzschlüssig zu erfassen, als «progressiv» gutzuheißen oder zu verwerfen, sondern kann in die Genese des Körperbegriffs seit der Antike bis zur Neuzeit eingeordnet werden. Bereits in dieser ange deuteten Filiation zeigen sich nämlich ererbte, nicht unerhebliche Defizite und Aussparungen des Gesamtphänomens, da zumindest seit Descartes der Körper eben nicht mehr als *mein* Leib, als Erscheinung *meiner* Subjektivität verstanden wurde. Der davon unterschiedene Deutungshorizont,

der sich mit dem Christentum durch die Reflexion der Inkarnation eröffnet, wird viel zu selten philosophisch angerissen³⁵; hier würde sich eine Verbindungslinie, wenn auch *e contrario*, zu Nietzsche und weiterhin zur Phänomenologie zeigen, dort definitiv zu Edith Stein oder auch zu Gabriel Marcel. Auch andere nicht-mechanische Leib-Begriffe der Tradition (nicht jeder Geist-Leib-Dualismus muss *eo ipso* leibfeindlich sein) müssen neu bedacht werden. Die bisherige Konzentration auf den mechanischen Körperbegriff liefert selektiv nur *eine* philosophiehistorisch markante Entwicklung bis zur heutigen Pointe einer Selbsterstellung des eigenen Körpers. Diese einseitige historische Genese zeigt jedenfalls, daß heutige seltsam, sogar destruktiv wirkende Thesen durchaus in einer Kontinuität und Konsequenz stehen und keineswegs einem begründet kritischen Nach- und Weiterdenken entzogen werden dürfen. Gerade das genaue, begrifflich scharfe Lesen der durchwegs komplizierten Autorinnen, wie sie angeführt wurden, ist zugleich Ansatz für eine treffende Kritik, die nicht herangezogen, sondern aus den analysierten Konzepten selbst zu entwickeln ist. Beispielhaft sind die Leib-Theorien von Simone de Beauvoir, Judith Butler und Donna Haraway, in deren gedanklichen Postulaten bei genauer Betrachtung aber letztlich unterschwellige Widersprüche aufscheinen. Bei allen dreien kommt es (ungewollt? jedenfalls unausgesprochen) zu einer Abwertung des (weiblichen) Leibes, sei es in seiner Instrumentalisierung bei Beauvoir, seiner Entwirklichung (Deontologisierung) bei Butler oder seiner entgrenzenden Technisierung in «Cyborgs» (Denaturalisierung) bei Haraway.³⁶

Der Umgang mit der Gender-Theorie bedarf der Kenntnis der Argumentationstränge von der alteuropäischen bis zur neuzeitlichen Philosophie; er bedarf eines hohen Problembewußtseins und der Fähigkeit, das komplexe Thema sicher durch seine verschiedenen Variationen zu leiten, ohne den roten Faden zu verlieren und zu vereinfachen. Ansätze der Phänomenologie wie derjenige Steins dürfen nicht verharmlost und abgewiesen, auch nicht vordergründig harmonisiert werden. Denn es ist zu beobachten, daß auch innerhalb der feministischen Diskussion die These bloß konstruierter Leiblichkeit nicht einfach geteilt wird. So hat Lyndal Roper entwickelt, der Leib (weiblich oder männlich) sei keineswegs nur diskursiv und sozial erstellt, sondern durch physische Kennzeichen bestimmt.³⁷

Sofern Wirklichkeit nur über Rollenspiel – gleichgültig ob dekonstruiertes oder neu konstruiertes – erklärt wird, verliert sich Identität und mit ihr gültige Aussagen. Sofern auch der Körper nur ein semiotisches System wechselnder Bedeutungen sein soll, bedürfte es jeweils erst der Verhandlungen, in welchem Sprachspiel «der Körper» zu analysieren und zu behandeln sei. Auch wechselnde Eigenschaften bedürfen eines Trägers. Gegenüber dem variablen «Rollenspiel» und der Auflösung des Subjekts in ein «Produkt männlicher Aufklärung» ist mit Stein der Begriff der

Person neu und vertieft ins Auge zu fassen. Dieser Begriff der Person entstand ursprünglich durch Boethius im 6. Jahrhundert in Verarbeitung der christlichen Impulse. Er unterfängt die Geschlechtsdifferenzen, ohne sie aufzuheben: durch die gemeinsame Personalität.³⁸

Was die These von der Umwandlung des Geschlechtes (psychisch oder physisch) in ein anderes Geschlecht betrifft, so ist dem entgegen zu halten, daß – abgesehen von organischen Mißbildungen oder Zwitterbildungen – jede Person auch in ihrer «Hältigkeit», die das Geschlecht ausmacht, dennoch ein Ganzes ist. Die Person in ihrer geschlechtlichen und sonstigen Differenzierung stellt nicht nur einen schmalen Ausschnitt aus dem Ganzen möglicher menschlicher Erfahrung vor, sondern in dieser ihrer Begrenztheit ist sie zur Wahrnehmung des Ganzen befähigt.

Deutlich und unabweisbar ist die Notwendigkeit eines weitergehenden Nachdenkens über leibhafte Subjektivität/Identität/Selbstkonstitution im Blick auf «Wirklichkeit» als «gegebene». Ein «datum» muß nicht erst zu einem «factum» werden, um annehmbar zu sein. Solche Fragen stehen im Zentrum nicht allein der Philosophie, sondern bereits einer Alltagskultur, zu deren Lösung ein kritisches Vordenken im Sinne der vorgelegten Anregungen benötigt ist.

Nochmals: «Keine Frau ist ja nur Frau» – sie ist also *auch* Frau. Für die weitergehende Überlegung kommen wir sachlich nicht um den Fragekomplex oder den Spannungsbogen herum, den Stein (die die heute ausdifferenzierte Problematik ja nicht kennt) grundsätzlich skizziert hat: die basale Zuordnung von Leiblichkeit («Natur») zum personalen Selbstentwurf, eingeschlossen die gesellschaftlichen Einordnungen («Kultur»), und als *superadditum* die Beziehung zum Woher und Wohin des Daseins, nämlich die leider zu Unrecht meist aus dem feministischen Diskurs ausgesparte Frage nach dem schöpferischen «Korrelat» und Ursprung des Daseins. Denn die Eigenart der Frau wird nach Stein besonders durch die biblischen Texte gestützt, worin sie das naturhafte Frausein dem Erlösmenschlichen (Personalen, Freien, mit sich Identischen) nachgeordnet sieht. «Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre.»³⁹ Es geht nicht um gattungshafte, sondern um personale Subjektivität. Durch die Lebendigkeit des individuellen Geschaffenseins kommt in das Grundmuster die eigentliche Lebensspannung, sich selbst wie den anderen das göttlich gewollte Unverwechselbare, Eigene zuzugestehen, ja darauf ausdrücklich die Anstrengung zu richten. Es ist Gott, der das eigene Profil seines Geschöpfes wünscht. Stein hat eine bedeutende Theorie der menschlichen Freiheit entwickelt, die in eine Theorie, «sich von Gott befreien zu lassen», übergeht. «Man müßte frei sein, um befreit sein zu können.»⁴⁰ Kantische Autonomie wird zur Freiheit erfüllender Beziehung weitergedacht. «Wovon wir ausgehen müssen, ist die Natur, die gegeben

ist als weiblich oder männlich. [...] Je höher man aufsteigt zur Verähnlichung mit Christus, desto mehr werden Mann und Frau gleich (Regel des hl. Benedikt: Abt = Vater und Mutter). Damit ist die Beherrschung durch das Geschlecht vom Geistigen her aufgehoben.»⁴¹

Die heutige Gender-Diskussion steht zweifellos vielen dieser Vorgaben ausgesprochen skeptisch gegenüber, insbesondere wo leibliche Vorgaben als Wesensbestand und normative Vorgabe angesetzt sind, die extrapoliert werden (vom Sein zum Sollen). Andererseits wird dieser Pol der «Natur» bei Stein durchaus geschichtlich und personal durchgespielt, und zwar aufgrund einer theologischen Gedankenführung: Natur selbst ist ja auch nicht einfach «heil», sondern bedarf der göttlichen «Lösung», der übernatürlichen Heilung im Zusammenspiel mit der eigenen Gestaltung. So trägt die Spannung von «Natur» (= leib-seelischer Vorgabe), personaler Selbstgestaltung und göttlichem Willen unter heutigen postmodernen Konstrukten ein wichtiges methodisches und inhaltliches Korrelat zum bloß virtuellen Selbstentwurf der jeweiligen Frau ein.

© copyright by the author

ANMERKUNGEN

¹ Philip J. Sampson, Die Repräsentationen des Körpers, in: Kunstforum International, Bd. 132. Die Zukunft des Körpers I, Ruppichterorth 1996, 94-111, hier: 101.

² Heike Christina Ludwig, Der Körper – eine Insel im Reich des Möglichen? Leiblichkeit in philosophischen Positionen des 20. Jahrhunderts. Unveröffl. Magisterarbeit am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden, 2000, 56f. Einige Thesen des vorliegenden Aufsatzes verdanken sich dieser Arbeit.

³ Le deuxième sexe, 1945, dt.: Das andere Geschlecht, Hamburg (Rowohlt) 1949.

⁴ Gertrud von le Fort, Die ewige Frau (1934), München 1963, hier: 11-29.

⁵ Vgl. Sophie Binggeli, Einleitung, in: Edith Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, Freiburg (Herder) 2000, ESGA (= Edith Stein Gesamtausgabe) 13, IX-X.

⁶ Abgesehen von der theologisch grundgelegten Personalität beider ist für Mann wie Frau im selben Maße die *Gemeinsamkeit* des Schöpfungsauftrages entscheidend: die Ebenbildlichkeit, die Gabe der Nachkommenschaft, die Beherrschung der Erde. Ebenso nähert die Erlösung Mann und Frau im Tiefsten einander wieder an. Vgl. Kapitel V «Frau und Theologie: Eine theoretische Erhellung», in: Hanna-Barbara Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben, Mainz ²1998, 55-64.

⁷ Edith Stein, Christliches Frauenleben (1932), II. Frauenbildung, in: Stein, Die Frau, ESGA 13, 90f.

⁸ Edith Stein, Diskussion zum Vortrag «Grundlagen der Frauenbildung» (1930), ESGA 13, 245.

⁹ Stein, Christliches Frauenleben, II. Frauenbildung, ESGA 13, 92.

¹⁰ Ebd., I. Frauenseele, ESGA 13, 88.

¹¹ Ebd., III. Frauenwirken, ESGA 13, 103.

¹² Edith Stein, Grundlagen der Frauenbildung (1930). II. Natur und Bestimmung der Frau, ESGA 13, 34.

¹³ Stein, Christliches Frauenleben. I. Frauenseele, ESGA 13, 85.

¹⁴ Ebd., 85.

¹⁵ Ebd., 83.

¹⁶ Edith Stein, Das Ethos der Frauenberufe (1930), ESGA 13, 22.

¹⁷ Edith Stein, Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, in: Stein, Welt und Person, Louvain/Freiburg (Nauwelaerts/Herder) 1962, ESW (= Edith Stein Werke) VI, 172. Dieser höchst interessante Aufsatz wird in der künftigen kritischen Edition in ESGA unter dem richtigen Titel veröffentlicht: «Natur, Freiheit, Gnade». Er thematisiert weiterhin auch die Möglichkeit einer weitgehenden Leibfreiheit aufgrund seelischer Entfaltung in einen Innenbereich.

¹⁸ Germaine Greer, Der weibliche Eunuch, Hamburg 1980.

¹⁹ Regula Giuliani, Der übergangene Leib, in: Phänomenologische Forschungen NF 2 (1997), 110.

²⁰ Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Einführung in die Philosophie der Renaissance (WBG) Darmstadt ²1995, Nachdruck Dresden 2001.

²¹ Jean Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, hg. u. übers. v. Traugott König und Hans Schöneberg, Hamburg 1991; das Kapitel «Der Körper», 539-633.

²² Maurice Merleau-Ponty, Die Struktur des Verhaltens, übers. v. Bernhard Waldenfels, Berlin/New York 1976.

²³ Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, 1990. Dt.: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt (Suhrkamp) 1991.

²⁴ Jane Flax, Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley 1990, 32ff.

²⁵ Vgl. Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Frazer, Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt 1993.

²⁶ Im Kunsthaus Glarus/Schweiz 1996.

²⁷ Carole Gürtler, Pickel, Narben, Spitzendeckchen, in: Basler Zeitung, 14.10.1996, 34.

²⁸ Kathrin Höning, Frau als Mann als Frau, in: NZZ Nr. 132 vom 11.6.1997, 32.

²⁹ Christina von Braun, Der Stroh-Mann. Zur Konstruktion moderner Männlichkeit. Rezension in der NZZ (Nr. 129 vom 7./8.6.1997, 53) von: George L. Mosse, Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit, Frankfurt (Fischer) 1997.

³⁰ Dies in dreifacher Hinsicht verstanden: als Homosexualität, wie bei Magnus Hirschfeld, oder als desexualisierte Nivellierung der Geschlechter durch die technische Arbeitswelt, wie bei Siegfried Kracauer 1927, oder durch die (national)sozialistische Enterotisierung, wie bei Ernst Jünger in «Der Arbeiter». Vgl. Franziska Meier, Das dritte Geschlecht. Ein «merkwürdiger Gedanke» Ernst Jüngers, in: NZZ Nr. 129 vom 7./8.6.1997, 53.

³¹ Seyla Benhabib, Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Frazer, Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt (Fischer) 1993, 15.

³² Vgl. die Besprechung der Aufführung beim Edinburgh Festival 1996 durch Gina Thomas in der FAZ vom 3.9.96, 36: «Wie ein Kautschukmann kann sie [die Schauspielerin Miranda Richardson] mit ihrem Körper alles anstellen und ergeht sich auch in verblüffender stimmlicher Akrobatik. Die Verwandlung vom altklugen Jüngling in eine launenhafte Frau vollzieht sich in Stufen wie bei einer Larve, die zum Schmetterling wird. Das Haar löst sich allmählich aus der Männerfrisur, bis es zur Veranschaulichung des Zwitterwesens auf der einen Seite in sanften Wellen herunterhängt, während es auf der anderen noch kurz gehalten wird.»

³³ Donna Haraway, Woman, Simian and Cyborgs. The Reinvention of Nature, London 1991.

³⁴ Lieke van der Scheer, «Menschlicher Körper?» im Werk von Donna Haraway, Referat bei der Robert-Bosch-Stiftung in Stuttgart, 4.-6. Mai 1995, 4ff.

³⁵ Eine beispielhafte mittelalterliche Vorgabe liefert etwa die «Leibfreundlichkeit» einer Hildegard von Bingen.

³⁶ Ludwig, Der Körper – eine Insel im Reich des Möglichen?, 49-56.

³⁷ Lyndal Roper, Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit, Frankfurt 1995.

³⁸ Grundlegend dazu die Darstellung des Personbegriffs bei: Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand», Stuttgart (Reclam) 1996.

³⁹ Stein, Diskussion zum Vortrag «Grundlagen der Frauenbildung» (1930), ESGA 13, 246.

⁴⁰ Stein, Die ontische Struktur der Person, ESW VI, 139.

⁴¹ Stein, Diskussion zum Vortrag «Grundlagen der Frauenbildung», ESGA 13, 248 und 246.