

### Grenzerfahrungen: zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität

Gugutzer, Robert

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gugutzer, R. (2001). Grenzerfahrungen: zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 25(1), 69-102. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-19976>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Robert Gugutzer

## Grenzerfahrungen

Zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität

### 1 Leibvergessenheit sozialwissenschaftlicher Identitätstheorien

Es gibt wohl nur wenige Themen in den Sozialwissenschaften, die so breit untersucht worden sind wie das Thema Identität. Die psychologische und soziologische Literatur zur Identität des Individuums nimmt inzwischen jedenfalls einen Umfang an, der kaum mehr zu überblicken ist. Versucht man dennoch, einige generelle Aussagen über den Stand der Forschung anzustellen, lässt sich zumindest zweierlei sagen. Zum einen, es besteht in der Identitätsforschung nach wie vor kaum Konsens darüber, was unter Identität eigentlich zu verstehen sei. Ein Blick in die einschlägige Forschungsliteratur der vergangenen gut 30 Jahre erweckt vielmehr den Eindruck, dass sich die Begriffsverwirrung verselbständigt und als Identitätsmerkmal der Identitätsforschung etabliert hat.<sup>1</sup>

Zum anderen stehen kognitive, evaluative und soziale Faktoren im Mittelpunkt sozialwissenschaftlicher Identitätstheorien. Das heißt, für die Entwicklung und Aufrechterhaltung personaler Identität werden Kategorien wie Anerkennung, Kohärenz, Kontinuität, Selbstwert, Authentizität, Selbstreflexion, Narration, Wissen, sozio-kulturelles Umfeld oder Diskurs als zentral hervorgehoben.<sup>2</sup>

So zutreffend diese Kategorien ohne Zweifel sind, geht mit ihnen bzw. mit den Ansätzen, die sie verwenden, zugleich ein Problem einher. Diese Ansätze übergehen oder übersehen nämlich, dass der Mensch ein *leiblich* verfasstes Wesen ist, dessen Denken und Handeln nicht nur von Weltbildern, Deutungsmustern, Normen, Werten etc. geprägt sind, sondern auch von Empfindungen und Affekten.

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Empfindungen und Affekte sind zwar sehr wohl in psychologischen (insbesondere psychoana-

lytisch orientierten) und (wenngleich seltener) soziologischen Identitätstheorien thematisiert worden. Allerdings sind sie nahezu nirgends, so jedenfalls meine These, in *systematischer* Weise ins *Zentrum* einer Identitätstheorie gestellt worden. Mein Eindruck ist, dass die sozialwissenschaftliche Identitätsforschung nach wie vor in der Tradition des cartesianischen Leib-Seele-Dualismus' steht, insofern sie personale Identität als eine allein auf Denken, Vernunft und Sprache basierende Leistung des Individuums konzipiert. Dies muss jedoch als ein sachlich ungerechtfertigter Reduktionismus angesehen werden, da er die leiblichen und körperlichen Anteile am Prozess der Identitätsbildung unterschlägt.

Um die These von der sozial-kognitiv-evaluativen Verengung und damit der Leibvergessenheit der sozialwissenschaftlichen Identitätsforschung angemessen zu begründen und zu belegen, bedürfte es mehr Raum, als hier zur Verfügung steht. An dieser Stelle muss daher ein kursorischer Überblick über die vier zentralen Forschungsbereiche der sozialwissenschaftlichen Identitätsforschung genügen.<sup>3</sup>

1. Identitätskonzepte, die sich als *explizit kognitivistisch* verstehen, haben die Leib- und Körperabstinenz gewissermaßen zum Programm erhoben. Ich zähle hierzu identitätstheoretische Ansätze, die sich auf die kognitive Entwicklungspsychologie (insbesondere jener von Piaget) stützen (vgl. Kegan, 1986), die Selbstkonzeptforschung (vgl. Filipp, 1979; Haußer, 1995) sowie die Selbst-Theorie-Forschung (vgl. Berzonsky, 1988, 1990). Die Begrenzung aufs Kognitive zeichnet außerdem jene Ansätze aus, die man zusammenfassend als Ausdruck des linguistic turn in der sozialwissenschaftlichen Identitätsforschung bezeichnen kann. Damit sind vor allem diskursanalytische (Potter & Wetherell, 1987; Shotter & Gergen, 1989; Wetherell & Maybin, 1996) und narrative Identitätskonzepte (Gergen & Gergen, 1988; Kraus, 1996; Sarbin, 1986) gemeint.
2. Eine zweite große Gruppe von Identitätstheorien steht in der Tradition des *symbolischen Interaktionismus*, als deren Begründer George H. Mead gilt. Obwohl Mead (1988) immer wieder auf die Bedeutung non-vokaler Gesten sowie des Organismus für den Prozess der Identitätsbildung (vor allem in den ersten Lebensjahren) hinweist, konzipiert er die Genese des Selbst letztlich kognitiv, nämlich als Leistung des Individu-

ums, in sozialen Interaktionen die Erwartungshaltungen anderer zu antizipieren (»role taking«): »Das Wesen des Selbst ist (...) kognitiv. Es liegt in der nach innen verlegten Übermittlung von Gesten, die das Denken ausmacht oder in deren Rahmen Denken oder Reflexion abläuft. Daher ist der Ursprung und die Grundlage des Selbst ebenso wie die des Denkens gesellschaftlicher Natur« (ebd., S.216). Eine sozial-kognitive Verengung weisen auch jene Identitätskonzepte auf, die sich zentral auf Mead stützen. Dazu zählt zum Beispiel Lothar Krappmann (1971), dessen zentraler Begriff der »Identitätsbalance« die kognitive Leistung des Individuums bezeichnet, zwischen personaler und sozialer Identität einen Ausgleich herzustellen, sowie das entwicklungstheoretische Identitätsmodell von Jürgen Habermas (1976a, 1976b), das auf der Sprachkompetenz des Individuums basiert und letztlich die Orientierung an einer »universalistischen Moral« als entscheidend für die Herausbildung und Aufrechterhaltung der Ich-Identität ausweist.

3. In *sozialpsychologischen* Identitätstheorien steht der Austausch des Individuums mit seiner sozialen Umwelt im Mittelpunkt. Bei Keupp et al. (1999) zum Beispiel läuft dies auf ein Subjekt- und Identitätsverständnis hinaus, das Subjekte als in sozialen Zusammenhängen eingebettet sieht, welche hierin auf Stillung ihres Grundbedürfnisses auf Anerkennung hoffen, sich durch Selbstreflexion und vor allem Selbstnarration eine subjektiv stimmige Identität konstruieren und diese durch positive Selbstbewertungen zu stabilisieren versuchen. Leib und Körper spielen hier ebenso wenig eine Rolle wie etwa in dem Identitätskonzept von Kenneth Gergen (1996). Gergen interessiert sich primär für die »soziale Sättigung« postmoderner Individuen, die sie aufgrund ihrer immer zahlreicheren und tiefer gehenden Einbettungen in soziale, vor allem kommunikationstechnologisch vermittelte Beziehungen erlangen. Das »multiphrene Selbst« Gergens scheint dabei vollkommen körper- und leiblos in seinen sozialen Netzwerken verstrickt zu sein.
4. In der Gruppe der Identitätstheorien, die in der Tradition der *analytischen Ich- und Entwicklungspsychologie* stehen, stammt der prominenteste Ansatz von Erik H. Erikson (1965, 1973, 1981). In Eriksons psychosozialen Modell der Identitätsentwicklung spielt der Körper auf

den ersten Entwicklungsstufen eine zentrale Rolle, insofern er sich an Freuds psychosexuelle Entwicklungslehre anlehnt: Ausgangspunkt seines Identitätskonzepts sind der Organismus und der Triebhaushalt des Menschen. Dies kommt allerdings einem biologisierten Verständnis der Identitätsentwicklung gleich (vgl. Bohleber, 1992, S. 339). Hinzu kommt, dass Erikson den Körper in dieser grundlegenden Form nur bis zur Phase der Adoleszenz in den Blick nimmt. Dass der Körper auch im Erwachsenenalter eine wichtige, aktive Rolle für die Identitätsentwicklung spielen könnte, wird von Erikson nicht in den Blick genommen. So, wie er dem Körper als Medium der Identitätsbildung keine Aufmerksamkeit schenkt, wird von Erikson auch der Leib nicht als kategorialer Bestandteil der Identitätsentwicklung thematisiert. Der Leib taucht höchstens diffus als Identitätsgefühl auf, aber eine Auseinandersetzung mit ihm führt Erikson nicht. Letztlich ist auch für Erikson Identität eine kognitive Leistung des Individuums, in seiner Terminologie, des Ich, nämlich die durch Reflexionen vollzogene Synthese vergangener Erfahrungen, Konflikte und Krisenbewältigungen zu einem einheitlichen und kontinuierlichen Ganzen (vgl. z. B. Erikson, 1973, S. 18). Mit dem schon von Erikson erwähnten Aspekt des Identitätsgefühls beschäftigt sich explizit die jüngere, psychoanalytisch orientierte Säuglingsforschung (Stern, 1992). Dabei thematisiert sie die Affektivität der Selbsterfahrung und rückt damit die Leiblichkeit des Menschen in den Mittelpunkt. Das ist einer der großen Verdienste dieser Untersuchungen. Für den Prozess der Identitätsbildung von Jugendlichen und Erwachsenen sind sie allerdings noch nicht überzeugend fruchtbar gemacht worden, wie man zum Beispiel an den Arbeiten von Bohleber (1992, 1999) sehen kann. Bohlebers Transfer der Erkenntnisse der Säuglingsforschung auf Jugendliche gleicht jedenfalls mehr einer bloßen Postulierung denn einer überzeugenden Begründung. So erläutert er zum Beispiel nicht, wie das Kern-Selbstgefühl des Säuglings – die Grundlage des späteren Identitätsgefühls – ins Jugend- und Erwachsenenalter ›hinübergerettet‹ wird. Auch führt er nicht aus, wie eine Person mit Erschütterungen beziehungsweise Verletzungen des Kern-Selbstgefühls umgeht, oder wie ein Individuum

es schafft, ein Identitätsgefühl aufzubauen, wenn es im Säuglingsalter kein Kern-Selbstgefühl entwickelt hat.

Vor dem – hier nur ansatzweise als Überblick aufgezeigten – Hintergrund der Körper- und vor allem Leibmarginalisierung sozialwissenschaftlicher Identitätstheorien habe ich an anderer Stelle versucht, ein Identitätskonzept zu entwerfen, das die Entwicklung und Aufrechterhaltung personaler Identität als Ausdruck des dialektischen Verhältnisses von Leibsein und Körperhaben versteht (Gugutzer 2001). Ergebnis dieser theoretischen und auf einem empirischen Vergleich von Ordensangehörigen und BalletttänzerInnen basierenden Studie sind acht zentrale Leib-und-Körper-Dimensionen personaler Identität: leibliche Disposition, leibliche Erinnerung, Spürsinn, spürbare Selbstgewissheit, Körperbild, leibkörperliche Grenzerfahrung, Leibkörper-Kontrolle und Körpergeschichte. Im folgenden soll eine dieser Kategorien – *leibkörperliche Grenzerfahrung* – vorgestellt werden. Dazu werde ich zunächst aus methodischen Gründen die Unterscheidung zwischen Leib und Körper erläutern, und im Anschluss das leibkörperliche Moment von Grenzerfahrungen sowie insbesondere deren Bedeutung für die personale Identität aufzeigen.

## 2 Leib und Körper

Theoretischer Hintergrund der Unterscheidung zwischen Leib und Körper ist die Phänomenologie. Die Phänomenologie ist jene philosophische Richtung, in deren Mittelpunkt der Begriff der Erfahrung steht. Die *Leibphänomenologie* zeigt darüber hinaus, dass Erfahrungen immer leiblich sind, und umgekehrt mit Leib immer die Erfahrung des eigenen Leibes gemeint ist. Vor diesem Hintergrund ist die Leibphänomenologie für das Thema ›Grenzerfahrungen‹ von Interesse.<sup>4</sup> In meinen Ausführungen stütze ich mich hauptsächlich auf die Leibphänomenologie von Hermann Schmitz (1965, 1966, 1967, 1985), wobei ich sie in die philosophische Anthropologie von Helmut Plessner (1964, 1975, 1982) einbette. Mit Schmitz und Plessner lassen sich Leib und Körper – in aller Kürze<sup>5</sup> – folgendermaßen begrifflich differenzieren.

Der Ausgangspunkt für eine Identitätstheorie ist der lebende Mensch. Für ihn ist kennzeichnend, dass sein Leib zugleich ein »Körperding« (Husserl) und der eigene Leib ist. Aufgrund seiner spezifischen Stellung zur Umwelt, die Plessner als »exzentrisch positioniert« bezeichnet (Plessner, 1975, S.288ff), ist der lebende Mensch sein Leib, und er *hat* ihn als seinen Körper. *Leibsein* meint bei Plessner, eine biologisch-organische Existenz mit Gliedmaßen, Rumpf, Wahrnehmungsorganen etc. zu sein, und es meint auch, im Hier-und-Jetzt, das heißt, zuständig zu sein. *Körperhaben* bezieht sich demgegenüber auf den Körper als Gegenstand, den man beherrschen lernen muss und den man als instrumentelles oder expressives Medium einsetzen kann (vgl. Plessner, 1982, S.238). Körperhaben impliziert dabei auch die Fähigkeit des Individuums zur reflexiven Selbstdistanzierung (Plessner, 1975, S.288ff).

Mit Schmitz lässt sich die Plessnersche Leib-Körper-Unterscheidung phänomenologisch weiter ausführen, insofern er zwei weitere Kriterien zur Kennzeichnung von Leib und Körper einführt: Örtlichkeit und Ausgedehntheit (vgl. Schmitz, 1965, S.6ff. und S.40ff). *Körperlich* ist dann das, was eine relative Örtlichkeit aufweist, während alles *Leibliche* absolut örtlich, also ohne räumliche Orientierung identifizierbar ist. In einer Begrüßungssituation beispielsweise begegnen sich zwei Körper, die in einer bestimmten Lage- und Abstandsbeziehung zueinander stehen. Das Schütteln der Hände, die Umarmung oder der Kuss auf die Wange, das sind Körper, die sich mehr oder weniger nahekommen. Das Kribbeln im Bauch, der schneller schlagende Puls, die Trockenheit im Mund oder der als Enge empfundene Kloß im Hals hingegen stellen eigenleibliche Regungen dar, die an konkret lokalisierbaren Regionen des Leibes – von Schmitz »Leibesinseln« genannt (Schmitz, 1966, S.13ff) – gespürt werden. Alles *Körperliche* zeichnet sich darüber hinaus dadurch aus, teilbar ausgedehnt zu sein. Die Hand kann man genauso in Teile zerlegen wie das Bein oder den gesamten Körper. Demgegenüber ist alles *Leibliche* unteilbar ausgedehnt. Angst, Freude, Bauchweh, Wut, Hunger, Jucken, Lust etc., all diese leiblichen Regungen lassen sich nicht zerlegen in zwei Ängste, zwei Freuden, zwei Bauchweh etc.

Wie diese Beispiele andeuten, ist mit *Leib* ein Zustand eigenleiblichen Befindens gemeint, der  *gespürt*  wird. Dies ist die phänomenologische Konkretisierung Plessners durch Schmitz: Die Zuständlichkeit des Leibes ist spürbar. Dem Spüren des eigenen Leibes korrespondiert dabei in aller Regel ein affektives Moment, wie auch umgekehrt der affektive Bezug zur Umwelt zumeist leiblich erfahrbar ist (vgl. Lindemann, 1992, S. 334). Da sich Leiblichkeit und Affektivität beziehungsweise Leib und Gefühl kaum voneinander trennen lassen<sup>6</sup>, werde ich im weiteren immer wieder auch von leiblich-affektiven Erfahrungen sprechen. Im Gegensatz zur leiblich-affektiven Erfahrung, die eine Selbstwahrnehmung ohne die so genannten äußeren Sinne meint, ist mit *Körper* der *von* außen wahrnehmbare, sicht- und tastbare Körper angesprochen.

Zu beachten ist, dass die Unterscheidung zwischen Leib und Körper rein analytisch zu verstehen ist. Im normalen, ungehinderten Lebensvollzug<sup>7</sup> sind *Leib und Körper ineinander verschränkt*. (Aus diesem Grund werde ich in aller Regel beide Termini zusammen als ein Wort schreiben.) Der Mensch kann es sich nicht aussuchen, mal den einen, mal den anderen Aspekt zu leben – Leibsein und Körperhaben sind ihm, wie es bei Plessner heißt, ein »unaufhebbarer Doppelaspekt« seiner menschlichen Existenz (Plessner, 1975, S. 292), weshalb er in jedem Moment seines Daseins genötigt ist, eine Balance zwischen Leibsein und Körperhaben herzustellen (vgl. auch Plessner, 1964, S. 54). Mit Lindemann lässt sich die Verschränkung von Leibsein und Körperhaben auch in der Weise verstehen, dass es das Körperwissen ist, welches die Art und Weise des leiblichen Spürens prägt: »Wenn ein Individuum seine Zuständlichkeit erlebt, indem es den Leib, der es ist, als den Körper erfährt, den es hat, ist die passive Erfahrung des Leibes durch das alltagsrelevante Wissen über den Körper strukturiert« (Lindemann, 1992, S. 335).

Die weiteren Ausführungen werden mehr oder weniger explizit auf diese begriffliche Unterscheidung zwischen Leib und Körper rekurren. Ihr methodischer Nutzen wird dabei insbesondere in Kapitel 3.4 zum Geschlechtskörper als einer leibkörperlichen Grenzerfahrung sichtbar werden.



### 3 Zur Identitätsrelevanz leibkörperlicher Grenzerfahrungen

Im folgenden stütze ich mich auf die schon erwähnte Arbeit, deren empirische Grundlage Interviews mit Ordensangehörigen und BalletttänzerInnen war (Gugutzer, 2001). Es handelt sich hierbei um insgesamt vierzehn Leitfaden gestützte Interviews mit vier Ordensschwestern und vier Ordensbrüdern, die dem Kapuziner-, Franziskaner-, Benediktiner- bzw. Karmeliterorden angehören, sowie mit drei Balletttänzerinnen und drei Balletttänzern aus zwei Opernhäusern. Zur Rekonstruktion der Kategorie der leibkörperlichen Grenzerfahrung (und natürlich auch der anderen) aus dem empirischen Material hatte ich mich an die qualitative Inhaltsanalyse (Mayring, 1990) und den Ansatz des thematischen Kodierens (Flick, 1996) angelehnt.

#### 3.1 Grenzerfahrungen als Selbsterfahrungen

Mit der Kategorie ›leibkörperliche Grenzerfahrung‹ sind Phänomene gemeint, die sich dem Individuum als *spürbarer innerer Widerstand* bemerkbar machen. In Grenzerfahrungen realisiert das Individuum die räumliche Begrenzung des eigenen Leibes (nicht: des Körpers) als spürbaren Gegenstand. Im Unterschied zur Räumlichkeit des Körpers, die an der Hautoberfläche endet (wenn man die Haare beiseite lässt), kann sich der leibliche Raum (vgl. Fuchs, 2000) über die Körpergrenze hinaus erstrecken. Für eine blinde Person zum Beispiel reicht der leibliche Raum bis zur Spitze ihres Blindenstocks, wenn sie mit ihm Weghindernisse ›erfühlt‹. Der leibliche Raum kann für den Einzelnen auch in der Weise spürbar werden, dass Andere ihm nur bis auf eine bestimmte Entfernung oder auf eine bestimmte Weise nahekomen dürfen; überschreiten sie diese Grenze, fühlt er sich körperlich bedroht, unangenehm berührt, eingeengt o. ä.

Alltagssprachlich wird dieser leibliche Raum als Privatsphäre bezeichnet. Die Privatsphäre – im Sinne Goffmans (1983) der »persönliche Raum« und also »Territorien des Selbst« –, stellt für das Individuum einen den eigenen Körper unmittelbar umgebenden persönlichen Raum dar, der durch eine unsichtbare Grenze geschützt ist. Ein Überschreiten dieser

Grenze gestattet der Einzelne in aller Regel nur wenigen, vertrauten Personen. Wird diese Grenze verletzt, dringt also jemand oder etwas unerlaubterweise in die Privatsphäre ein, kommt dies für das Individuum einer leibkörperlichen Grenzerfahrung gleich. Der *körperliche* Aspekt einer solchen Grenzerfahrung besteht darin, dass es die körperliche Präsenz einer anderen Person oder der Kontakt eines Gegenstandes mit dem eigenen Körper ist, die bzw. der wahrgenommen wird. *Leiblich* ist die Grenzerfahrung deshalb, weil die Nähe oder der Kontakt vom Individuum gespürt wird. Durch die Grenzverletzung drängt sich diesem der eigene Leib als Widerstand auf, etwa als Gefühl der Enge oder der Schwere.

Die Identitätsrelevanz leibkörperlicher Grenzerfahrungen besteht grundsätzlich darin – was die weiteren Ausführungen belegen sollen –, dass sie gleichbedeutend sind mit der *Erfahrung des eigenen Selbst*. Das hat damit zu tun, dass sich die im unmittelbaren und ungestörten Erleben gegebene Ich-Leib-Einheit im Falle einer Grenzerfahrung auflöst und das Ich beziehungsweise Selbst sich seiner Leiblichkeit spürbar bewusst wird. Es wird gewissermaßen mit *sich* selbst konfrontiert, indem es seine Leiblichkeit realisiert. Es erfährt sich selbst. Im Schmerz, der Begierde oder Überanstrengung handelt es sich um eine reflexive Erfahrung, durch die das Individuum seiner selbst gewahr wird. Diese Selbsterfahrung (oder Selbstkonfrontation, Selbstthematisierung) kann von unterschiedlichem Gehalt sein: Von der Selbstinfragestellung bis zur Selbstbestätigung jedenfalls reicht die Bandbreite der Selbsterfahrungen, die den in den Interviews geäußerten leibkörperlichen Grenzerfahrungen korrespondieren. Die Bedeutung, welche einer Grenzerfahrung zugewiesen wird, ist hierbei keine rein subjektive Angelegenheit, sondern immer auch Ausdruck gesellschaftlich-kultureller Zugehörigkeit. So stellen beispielsweise körperliche Berührungen für Klosterangehörige eine andere Form von Selbsterfahrung dar als für Mitglieder eines Tanzensembles, da sich die diesbezüglichen milieuspezifischen Normen unterscheiden. Das heißt, die Art und Weise sowie die Intensität der Auseinandersetzung mit solchen Selbsterfahrungen, die darüber entscheiden, welche Identitätsrelevanz eine leibkörperliche Grenzerfahrung erhält, sind geprägt von der Milieuzugehörigkeit des Individuums.

Um die These von der Gleichbedeutung leibkörperlicher Grenzerfahrungen mit Selbsterfahrung plausibilisieren zu können, soll diese Kategorie in den nächsten beiden Abschnitten weiter aufgefächert werden. Im darauffolgenden Abschnitt soll dann die Identitätsrelevanz leibkörperlicher Grenzerfahrungen an dem konkreten Beispiel des Geschlechtskörpers vertieft werden.

### 3.2 Die spürbare Zeichenträchtigkeit des Körpers

In den Interviews sprachen die Befragten immer wieder davon, dass ihnen ihr Körper deutlich wahrnehmbare *Zeichen* gebe. Die Themenfelder, auf die bezogen Ordensangehörige und TänzerInnen die Wahrnehmung von Zeichen ihres Körpers äußerten, waren insbesondere *Alter*, *Schmerzen* und *Krankheit*. Solche Momente, in denen sich der eigene Körper in seiner Zeichenträchtigkeit präsentiert, können aus der Sicht des betroffenen Individuums als Grenzerfahrung verstanden werden. Durch Zeichen nämlich, wie etwa dem altersbedingten Spüren des Wetterumschwungs, Knieschmerzen nach dem Tanzen, der Wahrnehmung von muskulären Verspannungen, Kopf- oder Brustschmerzen etc. wird sich das Subjekt seiner Leiblichkeit bewusst, indem es auf körpereigenen Widerstand stößt und Grenzen der Belastbarkeit erfährt. Im Moment der Wahrnehmung entsprechen solche Zeichen einer Selbstkonfrontation, die das Individuum mehr oder weniger dazu zwingt, sich mit dieser leibkörperlichen Grenzerfahrung auseinanderzusetzen. So meint zum Beispiel Rainer<sup>8</sup>, »dass ich durchaus mitbekomme, was mein Körper mir sagt und was ich ignorieren kann und was nicht«. Je nachdem, welche Bedeutung er dem oder den Zeichen zuweist, reagiert er darauf oder auch nicht. Bei weitem nicht jedem Schmerz wird von Tänzerinnen und Tänzern eine Bedeutung beigemessen, die eine Reaktion nach sich zieht. Rainer zum Beispiel wird zwar »durchaus hellhörig, wenn ne neue Form von Schmerz sich an ner bestimmten Körperstelle etabliert«, »altbekannte« Schmerzen werden dagegen in aller Regel ohne viel Aufhebens und Aktionismus lediglich registriert. Das heißt, es gibt zwar durchaus Zeichen, denen keine Bedeutung beigemessen und auf die bezogen entsprechend nicht reagiert wird, was sicherlich nicht nur auf Balletttänzer

und Balletttänzerinnen mit deren alltägliche Schmerzerfahrungen zutrifft. Doch können solche Zeichen selbst wohl kaum ignoriert und als Momente der Selbsterfahrung, zu denen das Individuum in irgendeiner Weise Stellung beziehen muss, übergangen werden. Verallgemeinert und thesenhaft formuliert heißt das, der phänomenale (Erfahrungs-)Charakter spürbarer Zeichen ist in seiner Evidenz nicht zu hintergehen, der evaluative (Bewertungs-)Charakter ist abhängig von persönlichen Vorerfahrungen wie auch von soziokulturellen Lernerfahrungen, und ihr aktionistischer (Handlungs-)Charakter zudem situationsabhängig.

Mit der teilweisen Ausnahme der eben angesprochenen Schmerzerfahrungen von Tänzerinnen und Tänzern meinten die InterviewpartnerInnen beider Untersuchungsgruppen jedoch, dass sie sich mit den Zeichen, die sie verspüren, sehr wohl auseinandersetzen. So zum Beispiel Pater Florian, der sagt, dass er spüre, wie er jetzt, mit 40 Jahren, körperlich nicht mehr so fit sei wie noch vor 15 Jahren, was ihm zum beispielsweise bei Fahrradtouren mit jüngeren Leuten auffalle, genauso wie ihm auffalle, dass er inzwischen schneller ermüde als in jungen Jahren:

Aber ich (lacht) glaub nicht, dass ich da [beim Radfahren mit jungen Leuten; R.G.] zu alt bin, aber plötzlich spür ich schon nen gewissen Abstand. Körperlich merk ich dann zum Beispiel, wenn ich jetzt zu viel Termine habe oder zu viel unterwegs bin, zu viel vorbereiten muss, merk ich dann schon manchmal, dass ich müde bin.

Pater Florian spürt sein Alter, indem er im aktuellen Vergleich mit jüngeren Leuten einen sportlichen Leistungsabstand feststellt und im Vergleich mit seinem Arbeitspensum als junger Mann erkennt, dass er früher belastbarer gewesen ist und weniger schnell ermüdete. Pater Florian gibt diese Entwicklung zu denken. Im Interview betonte Pater Florian immer wieder, »Ich gehe jetzt halt auf die 40 zu«. Es beschäftigt ihn, dass sein Körper Ermüdungserscheinungen zeigt und ihm das Gefühl gibt, nicht mehr so voller »Energie« zu sein wie früher. Das spürbare Älterwerden bedeutet für ihn, an körperliche Grenzen zu stoßen. Dadurch wird sein Selbstbild, jung und voller Energie zu sein, in Frage gestellt. Die Grenzerfahrungen, die er mit seinem Alter macht, führen bei Pater Florian scheinbar nicht so sehr oder

zumindest nicht primär zu einer Auseinandersetzung mit seinem Körper, als vielmehr zu einer Auseinandersetzung mit *sich selbst*. Er hinterfragt weniger seine körperliche Leistungsfähigkeit, als vielmehr sich selbst als Person. Diese Gleichzeitigkeit bzw. *Gleichsetzung von leibkörperlichen Grenzerfahrungen mit der Thematisierung des eigenen Selbst* (hier: der Selbstinfragestellung) war ein in den Interviews durchgängig feststellbares, nicht nur auf den Aspekt Alter beschränktes Argumentationsmuster sowohl bei den Ordensangehörigen als auch bei den BalletttänzerInnen. Vor dem Hintergrund, dass Ich und Leib/Körper im alltäglichen Erleben eine Einheit bilden, ist das auch wenig überraschend. Leibkörperliche Grenzerfahrungen entsprechen aus diesem Grund nämlich, wie oben gesagt, auch Selbsterfahrungen, und diese geben in aller Regel Anlass dazu, über sie und das eigene Selbst zu reflektieren.

Im Moment der Wahrnehmung sind spürbare Zeichen Teil der Selbsterfahrung. Ihre Identitätsrelevanz erhalten solche Zeichen vor allem aber aufgrund ihrer *übersituativen und überdauernden Bedeutung*. Dies ist der Fall, wenn sich die als Zeichen bemerkbar machenden Grenzerfahrungen wiederholt einstellen. Realisiert das Individuum nämlich wiederholt dieselben Zeichen unter denselben oder ähnlichen situativen Bedingungen, wird es diese Zeichen vermutlich auch auf ähnliche Weise interpretieren. Das heißt, es wird den Zeichen eine mehr oder weniger identische subjektive Bedeutung zuweisen und als sie Bestandteil in das eigene Selbstbild integrieren. Das Beispiel von Pater Florian deutete das bereits an, denn Pater Florian interpretierte seine nachlassende Fitness und sein schnelleres Ermüden als Zeichen des Älterwerdens, und die Auseinandersetzung mit dem Älterwerden ist Teil der Konstruktion seines Selbstbildes. Diese übersituative, identitätsrelevante Bedeutung leibkörperlicher Grenzerfahrungen lässt sich auch aus dem folgenden Zitat von Anna rekonstruieren.

Und dadurch [durch das Wissen um die Herzrhythmusstörungen, R.G.] höre ich immer in meinen Körper rein, aber nicht zu meinem Körper, sondern immer zu meinem Herzen. Und fühle und höre es eigentlich stets und ständig und fühle sofort, wenn es irgendwie also ich merk's sofort, wenn's nicht ganz okay ist, sofort. (...) Ja,

und das lässt mich nicht mehr los. / I: Ja / Also das ist ganz klar, man denkt immer daran.

Anna verspürte vor einigen Jahren Zeichen in ihrer Herzgegend, die sie beunruhigten. Sie ging deshalb zum Arzt. Dieser bezeichnete ihr wahrgenommenes Phänomen als Herzrhythmusstörung. Aufgrund dieses (vom Arzt vermittelten) Wissens, Herzrhythmusstörungen zu haben, beobachtet Anna ihren Körper bzw., wie sie differenzierend meint, ihr Herz genauer. Sie ist sensibler geworden für Zeichen, die sie in ihrer Herzgegend spürt. Sie registriert »stets und ständig«, wenn etwas nicht in Ordnung ist. Das heißt, sie nimmt ihren Leib als Widerstand wahr, denn so lange in der Herzgegend »alles in Ordnung« ist, spürt sie diese Körperregion – Leibesinsel im Schmitzschen Sinne – nicht. Da sie einmal eine problematische Erfahrung mit ihrem Herz gemacht hat und diese Erfahrung reflektiert und als Wissen vergegenständlicht worden ist, nimmt Anna neuerliche Erfahrungen vor diesem Wissenshintergrund wahr und interpretiert sie dementsprechend. Aufgrund dieser Dialektik von Erfahrung und Reflexion bzw. Wissen (vgl. Merleau-Ponty, 1966; Waldenfels, 1985, S.169) sind die Herzrhythmusstörungen für Anna zu einer dauerhaften Erfahrung geworden, die sie »nicht mehr los lässt« und woran sie »immer denkt«. Das Wissen um die Bedeutung der Zeichen, die sie in ihrer Herzgegend spürt, hat also gerade dazu geführt, dass sie immer wieder etwas wahrnimmt. Aufgrund dieser wiederholten Erfahrung sind diese Zeichen für Anna zu nicht mehr bloß vereinzelt und situativ auftretenden, sondern überdauernden Merkmalen geworden. Einmal akzeptiert, hat sie sie als Teil in ihr Selbstbild integriert, nämlich eine Person mit Herzrhythmusstörungen zu sein.<sup>9</sup>

Damit heißt es nun für Anna wie für jede andere Person, die ihre wiederholten Grenz- und Selbsterfahrungen als einen Identitätsaspekt verfestigt hat, umzugehen. Dieses Umgehen mit leibkörperlichen Grenzerfahrungen setzt dabei in aller Regel einen Lernprozess voraus.

### 3.3 Grenzerfahrungen als Lernaufgabe

Für die Identität einer Person ist es von großer Bedeutung, die Grenzen ihres leibkörperlichen Leistungs- und Belastungsvermögens zu kennen. Zu wissen, wo die eigenen körperlichen Grenzen etwa in der Arbeit oder im Sport liegen oder wann die Grenze leiblich-affektiver Zumutbarkeit zum Beispiel in ängstigenden oder erregenden Situationen erreicht ist, ist für den Einzelnen wichtig, weil es dabei natürlich nicht nur um seine Körperlichkeit und Leiblichkeit geht, sondern um ihn selbst als Person. Leibkörperliche Grenzerfahrungen sind schließlich Selbsterfahrungen. Die eigenen Grenzen kennenzulernen heißt insofern nichts anderes, als *sich selbst* kennenzulernen, heißt zu wissen: Das oder so bin ich.

Dieses Wissen um die eigenen leibkörperlichen Grenzen und die korrespondierende Selbst(er)kenntnis sind nun freilich keine Besitztümer, die man so einfach hat, vielmehr sind sie Resultate von Erfahrungs- und Lernprozessen, die sich mitunter über den gesamten Lebenslauf erstrecken. Man erwirbt diese Körper- und Selbst-Kenntnisse aus dem eben schon angesprochenen dialektischen Zusammenspiel von Erfahrung und Reflexion, von Leib und Körper(wissen). Dazu gehört beispielsweise, die eigenen Grenzen auszutesten. So meinte etwa Pater Paulus im Interview, dass er sonntags nachmittags gelegentlich zu einer Kapelle gehe, die sich auf einem kleinen Berg befindet, und dass er dabei seinen Puls kontrolliere:

Da schau ich immer wieder nach (lacht), wie hoch ist jetzt der Puls? (...) Und wie schnell geht er wieder auf normale Frequenz zurück. / I: Aha / Ja, das teste, teste ich schon aus ja. Gelegentlich (lacht). / I: Ja / Ja, weil man das manchmal wissen will, was ist drin, was ist los.

Pater Paulus will wissen, welches Leistungspotential sein Körper (noch) hat. Aus diesem Grund überprüft er während des Fußmarsches seine Herzschlagfrequenz, indem er seinen Puls kontrolliert. Dadurch erfährt er nicht nur etwas über seine körperliche Leistungsfähigkeit, sondern gewinnt auch eine Selbsterkenntnis in dem Sinne, dass er erfährt, wie ausdauernd und fit *er* ist. Indem er mal schneller und mal langsamer geht, testet Pater Paulus

*sich* in seiner körperlichen Fitness beziehungsweise lotet die Grenzen seiner Belastbarkeit aus. Sollte er diesen Fußmarsch zur Kapelle hinauf inklusive der Überprüfung seiner Herzschlagfrequenz regelmäßig machen, würde Pater Paulus nicht nur sich und seine leibkörperlichen Grenzen besser kennenlernen, sondern nebenbei auch seine Leistungsgrenzen hinausschieben. Die Grenzen leibkörperlicher Selbsterfahrungen sind also keineswegs starr, weshalb sie, insofern dieses Hinausschieben reflektiert wird, immer wieder zum Gegenstand von Prozessen der Selbsterkenntnis werden können.

Wie das Beispiel von Pater Paulus zeigt, geht im Umgang mit leibkörperlichen Grenzerfahrungen dem Erkenntnisprozess ein Lernprozess voraus. Genauer gesagt, präsentieren sich dem Individuum leibkörperliche Grenzerfahrungen als zu bewältigende *Lernaufgaben* – zumindest dann, wenn es sich um (potentiell) identitätsrelevante Grenzerfahrungen handelt. Denn es ist klar, dass sich Grenzerfahrungen in ihrer Bedeutsamkeit für die Identität eines Individuums unterscheiden, genauso wie es Grenzerfahrungen gibt, deren Identitätsrelevanz der Person zum Zeitpunkt der Erfahrung – und möglicherweise selbst nach wiederholter Erfahrung – nicht bewusst ist (weshalb man vom potentiellen Wert für die personale Identität sprechen kann). Vermutlich jedoch weiß oder ahnt zumindest jeder, welche Grenzerfahrungen für ihn besonders bedeutsam sind. So ist sich etwa Anna, wie im vorigen Abschnitt dargestellt, der Relevanz ihrer Herzrhythmusstörungen für ihr Leben sehr wohl bewusst<sup>10</sup>, und zwar wahrscheinlich nicht zuletzt deshalb, weil sie lernen musste, damit umzugehen. Und so wie es für Anna eine Aufgabe darstellt, ihre Krankheit in ihr Leben und damit als Teil ihres Selbst zu integrieren, so stellt es zum Beispiel für Ordensangehörige eine Aufgabe dar, den für sie richtigen Umgang mit ihrer Sexualität zu lernen. Dies war jedenfalls der durchgängige Tenor in den Interviews mit Ordensschwestern und Ordensbrüdern. Sexuelle Regungen bedeuten für Ordensleute eine leibkörperliche Grenzerfahrung, insofern sie sich mit dem Keuschheitsgelübde zur sexuellen Enthaltsamkeit verpflichtet haben, gleichwohl aber, wie jeder andere Mensch auch, sexuelle Regungen verspüren. Damit umzugehen, so kann man ihr Argumentationsmuster zusammenfassen, sei zwar nicht immer leicht, doch mache es auch keinen Sinn, diese Regungen zu leugnen oder »krampfhaft dagegen anzu-



gehen«. (Pater Michael). Statt dessen müsse jeder lernen, einen Umgang mit seiner Sexualität zu finden, der zu ihm/ihr »passt«, was heißt, sie »so zu integrieren, dass es einfach stimmt« (Pater Ludwig).

Der Hinweis von Ordensangehörigen, dass es nicht immer leicht sei, mit sexuellen Empfindungen umzugehen, verweist auf einen Aspekt der Auseinandersetzung mit leibkörperlichen Grenzerfahrungen, der sich mehrfach in beiden Untersuchungsgruppen und hinsichtlich verschiedener thematischer Bereiche wiederfand: der *Konflikt zwischen Ich und Leib/Körper*. Ist es für Grenzerfahrungen geradezu konstitutiv, dass die Einheit von Ich und Leib/Körper zerbricht, so äußern sie sich als Lernaufgabe darüber hinaus als konflikthafte, quasi-agonale Verhältnis zwischen Ich und Leib. Konkret erfahrbar wird das für das Individuum als Kampf zwischen seinem Willen und dem spürbaren Widerstand seines Körpers. Sowohl die Ordensangehörigen als auch die BalletttänzerInnen berichteten von zahlreichen alltäglichen Erfahrungen, in denen sich ihnen ihr Körper als spürbares Hindernis darstellt, das sie, um ihr angestrebtes Handlungsziel zu realisieren, »aus dem Weg schaffen« müssen. Der ermüdete Körper wird mit einer Willensanstrengung bekämpft, um der Arbeit nachgehen zu können; die mit dem Älterwerden verbundene Verringerung der körperlichen Leistungsfähigkeit wird versucht, durch erhöhten Willenseinsatz auszugleichen; Anzeichen einer anrückenden Krankheit werden bewusst und willentlich ausgeschaltet; Begehren und Lust, Unsicherheiten und Ängste werden im Falle ihres Unerwünschtseins mit Willenskraft unterdrückt. Pater Florian zum Beispiel musste es lernen, seine Unsicherheiten bei öffentlichen Auftritten zu bekämpfen, um selbstsicher eine Predigt halten zu können. Die inneren Kämpfe, die ihn lange Zeit vor und während einer Predigt begleiteten, sind inzwischen erfolgreich ausgefochten, was heißt, Pater Florian ist aus der Auseinandersetzung zwischen seinem Ich (seinem Willen und seinen Wünschen) und seinem Leib (seiner leiblich-affektiven Befangenheit) als selbstsicherer Sieger hervorgegangen. Verallgemeinert man dieses Beispiel, dann zeigt sich hier eine Identitätsrelevanz des Kampfes zwischen Ich und Leib/Körper: Im negativen, den leibkörperlichen Anforderungen »unterlegenen« Fall wird das Selbstwertgefühl oder die Selbsteinschätzung des Individuums wohl geschwächt beziehungsweise verschlechte-

tert, hingegen wird das Individuum im positiven, »siegreichen« Fall an Selbstsicherheit gewinnen und ein positives Selbstwertgefühl und Selbstbild entwickeln.

Abgesehen von solchen als negativ oder positiv erfahrenen Kämpfen zwischen dem Ich und dem Leib/Körper kann der Ich-Leib/Körper-Konflikt auch in anderer Form zu Selbsterkenntnissen führen. Wenn Leib und Körper dem Ich wiederholt als Widerpart gegenübertreten, wie das für Tänzerinnen und Tänzer eine nahezu alltägliche Erfahrung ist, dann wird das Ich daraus unweigerlich irgendwann Schlüsse ziehen und sie ins entsprechende Handlungsprogramm integrieren. So lernen Balletttänzerinnen, wie in den Interviews immer wieder gesagt wurde, im Zuge des Älterwerdens nicht nur ihre Grenzen körperlicher Leistungsfähigkeit besser kennen, sondern auch, bewusster mit dem eigenen Körper umzugehen. Sie wissen, dass sie ihrem Körper nicht mehr so viel zumuten können wie noch in jungen Jahren, wo sie zum Teil »spontan Dinge« gemacht haben, »die würde man sich als Erwachsener nie wieder trauen, (...) weil man das Resultat kennt von ner unbedachten Bewegung« (Zoé). Was eine »unbedachte Bewegung« ist, hat nicht nur Zoé mehrfach schmerzhaft erfahren. Inzwischen aber kennt sie ihren Körper gut genug und weiß, welche Bewegungen sie wann und wie ausführen kann, um die täglichen Kämpfe mit ihrem Körper erfolgreich zu bestehen. Durch wiederholte Grenzerfahrungen hat sie die Selbsterkenntnis gewonnen, wie sie mit ihrem Körper umzugehen hat, um ihn weiterhin leistungsfähig zu halten. Das dialektische Zusammenspiel von leibkörperlichen Grenzerfahrungen und der Reflexion über diese hat (nicht nur) bei ihr zu einem bewussteren, »vernünftigeren« Körperumgang geführt.

Leibkörperliche Grenzerfahrungen können sich, wie die bisherigen Ausführungen deutlich gemacht haben, auf unterschiedliche Bereiche beziehen und entsprechend von unterschiedlicher Identitätsrelevanz sein. Auf einen für die personale Identität besonders wichtigen Bereich leibkörperlicher Grenzerfahrungen soll im folgenden eingegangen werden, nämlich auf den Geschlechtskörper.

### 3.4 Geschlecht als leibkörperliche Grenzerfahrung

Die Behauptung, dass die geschlechtsspezifische Ausprägung des Körpers eine besondere Identitätsrelevanz besitzt, dürfte kaum überraschen. Es ist das Verdienst feministischer Studien, immer wieder darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass der Geschlechtskörper eine besondere Rolle für die Identität von Frauen und Männern spielt. Oftmals wird dabei jedoch die Bedeutung des Geschlechtskörpers nicht allein für die Geschlechtsidentität aufgezeigt, sondern der Geschlechtskörper als grundlegend für die ›Gesamt-Identität‹ ausgewiesen. Da jeder Mensch von Geburt an ein bestimmtes – sozial konstruiertes – Geschlecht habe, wird argumentiert, sei das Geschlecht grundlegend für jede Art von Welt- und Selbsterfahrung. Und daraus folge, dass sich die Identität von Männern und Frauen nur auf der Basis des Geschlechts – was immer auch heißt: des geschlechtsspezifischen Körpers – herausbilden könne. Diese totalisierende, den Geschlechtskörper als fundamentales Konzept personaler Identität auffassende Haltung teile ich nicht. Geschlecht, Geschlechtskörper, Geschlechtsidentität und personale Identität mehr oder weniger synonym zu setzen, scheint mir unangemessen, weil damit andere, für die personale Identität ebenso wichtige Aspekte und »Definitionsräume« (Frey & Haußer, 1987, S.14 ff) unterbelichtet bleiben. Aus diesem Grund wird der Geschlechtskörper hier auch nicht als eigenständige oder gar einzige Identitätskategorie gehandelt, sondern unter die Kategorie ›leibkörperliche Grenzerfahrung‹ subsumiert. Damit soll nun aber nicht behauptet werden, es gäbe keine geschlechtsspezifischen leiblichen Erfahrungen, Umgangsweisen mit dem Körper oder normativen Zuschreibungen bezüglich des Körpers. All das ist sicherlich der Fall: Männer zum Beispiel haben keine Menstruationserfahrungen, Frauen kennen nicht die Erfahrung des erigierten Penis, beide Geschlechter haben jeweils verschiedene Erfahrungen sozialer Ungleichheit etc. Unter dem Gesichtspunkt der Bestimmung *formaler* leibkörperlicher Identitätskategorien werden solche *konkreten* Erfahrungsmomente jedoch unter das geschlechtsneutrale Konzept ›leiblich-körperliche Grenzerfahrung‹ eingeordnet.<sup>11</sup>

Inwiefern aber handelt es sich beim Geschlecht um eine leibkörperliche Grenzerfahrung, und worin liegt deren Identitätsrelevanz? Um mit der zweiten Frage zuerst zu beginnen: Bei leibkörperlichen Grenzerfahrungen, die das Geschlecht betreffen, handelt es sich um Phänomene, in denen sich die Selbsterfahrung, Mann bzw. Frau zu sein, realisiert. Anders und als These formuliert: *Das evidenteste Kriterium für die Geschlechtsidentität ist die spürbare Erfahrung, Mann beziehungsweise Frau zu sein.* Die Erfahrung, dass man ein Mann oder eine Frau ist, wird jeder vermutlich in anderer Weise machen und auch keineswegs immer mit seinem Leib und Körper in Verbindung bringen. Doch zu einer unleugbaren Wirklichkeit wird das eigene Geschlecht genau dann, wenn es sich für das Individuum leiblich-affektiv bemerkbar macht. Ein Geschlecht zu sein, heißt mit anderen Worten in entscheidendem Maße, die spürbare Gewissheit zu haben, Mann oder Frau zu sein.

Bezüglich dieser These lehne ich mich an die Studien von Gesa Lindemann über Transsexuelle an (Lindemann 1992, 1993). Ihre Untersuchungen verdeutlichen zum einen, dass die Stabilität der binären Geschlechterordnung (Mann–Frau) nicht bloß auf ihrer diskursiv oder interaktiv her- und dargestellten Konstruktion beruht, sondern in dem leiblich-affektiven Empfinden der Individuen verwurzelt ist, genau eines der beiden Geschlechter zu sein. Zum anderen zeigt Lindemann, wie dieses Geschlechtsempfinden von der Verschränkung von Leibsein und Körperhaben bzw. des eigenleiblichen Spürens mit dem Wissen vom Körper bestimmt ist. In den Worten von Lindemann (1993, S. 59f) heißt das: Der »Körper ist ein Gefühls- und Verhaltensprogramm«, das festlegt, »wie der körperliche Leib zu spüren ist«. Bezogen auf das Geschlecht bedeutet das zum einen, dass es ein kulturell normiertes Wissen darüber gibt, dass bestimmte Körperformen genau ein Geschlecht bedeuten: Penis = Mann; Vagina, Busen = Frau. »Der sichtbare Körper, der das Geschlecht symbolisiert, wird so gesehen, dass der Körper als Bedeutungsträger und das Geschlecht als Bedeutung nicht voneinander unterschieden werden« (Lindemann, 1992, S. 337). Zum anderen impliziert das Körperwissen, dass der »Körper von der Grundannahme der Zweigeschlechtlichkeit her gesehen« wird (ebd.). Weil man andere Personen vor diesem Hintergrundwissen wahrnimmt, dass es

zwei und nur zwei Geschlechter gibt, wird die Zweigeschlechtlichkeit reproduziert und stabilisiert. Für eine Geschlechtsidentität ist es dann Bedingung, so kann man im Anschluss an Lindemann (1993, S. 37) sagen, dass man dieses »objektivierte Geschlecht« – das Wissen um den Geschlechtskörper – auch subjektiv ist. Eine Person erfährt sich selbst dann als ein Geschlecht, insofern »sie den geschlechtlich signifikant gemachten Körper als die leiblich-affektive Wirklichkeit erlebt, die sie ist, das heißt, diese liefert in der Verschränkung von Körper und Leib eine unleugbare Evidenz des eigenen Geschlechts« (Lindemann, 1992, S. 344). Geschlechtsidentität gewinnt eine Person also dadurch, dass eine Übereinstimmung zustande kommt zwischen einerseits dem von anderen sowie von ihr selbst geschlechtlich wahrgenommenen Körper und andererseits ihrer leiblich-affektiven Selbstwahrnehmung.<sup>12</sup>

Lindemann hatte ins Zentrum ihrer Untersuchung von Transsexuellen leiblich-affektive Erfahrungen gestellt. Eine gute Möglichkeit, diese passiven Leiberfahrungen zu untersuchen, so Lindemann, »boten die *leiblichen Irritationen*, denen sich Transsexuelle und ihre InteraktionspartnerInnen im Prozess der transsexuellen Geschlechtsveränderung ausgesetzt sehen« (ebd., S. 330; Hervorhebung R.G.). Was Lindemann »leibliche Irritationen« nennt, entspricht ziemlich genau dem, was hier als leibkörperliche Grenzerfahrung des Geschlecht-Seins bezeichnet wird. Damit sind Erfahrungen gemeint, in denen das Individuum auf einen spürbaren inneren Widerstand aufgrund seines Mann- bzw. Frau-Seins stößt. An dem folgenden Ausschnitt aus dem Interview mit Pater Michael sei dies verdeutlicht.

Hm, ich sach mal, so n Prickeln geht da durch den Körper. Also wo dann so bestimmte Dinge angekratzt werden, sach ich mal. Also so wo ich äh es genieße, äh es lebt noch vieles in mir, Gott sei Dank. Und wo ich, ich sach mal, nich nur mein Menschsein sondern, ja vielleicht auch mein Mannsein spüre. Also so einfach wenn ich so durch die Straßen geh, oder so bestimmte Begegnungen einfach, äh wo ich mich schon glaube, meine mich selbst zu spüren. (...) Also ich nehme sehr wohl äh schöne Menschen wahr, und auch erotische Frauen. Oder ich sag mal Frauen. Ähm also davor die Augen zu verschließen, äh da würd ich mich selber um etwas beschneiden,

ähm, was es gibt, und würde auch nicht akzeptieren, was Gott mir geschenkt hat. Ja und dieses Mannsein spüren ist sicherlich, dass äh so Phantasien einfach da sind oder bestimmte Körperregungen einfach, wo ich merke, ja, das lebt in mir (2) und (2) äh, ja (2) was äh manchmal auch ne Last sein kann, aber manchmal auch äh etwas Schönes einfach. Oder wo ich es einfach auch nur genieße, wenn ich ne schöne Frau sehe (2) die, ja, mir gefällt. Oder so, was mich so auf den ersten Blick dann natürlich anspricht.

In diesem Zitat von Pater Michael sind die wichtigsten Aspekte enthalten, die das Geschlecht als eine leibkörperliche Grenzerfahrung erscheinen lassen. Aus diesem Grund sei es ein wenig ausführlicher interpretiert. Die Aussage von Pater Michael fällt im Kontext meiner Frage, ob es für ihn typische Situationen gäbe, in denen er sich spürt. Zunächst meinte er, das sei in Situationen der Fall, in denen er Menschen begegne, die ganz anders seien als er und die ihn sehr interessierten. Auf meine Nachfrage, was oder wie er dabei empfinde, antwortet er mit dem angeführten Zitat. Pater Michael kommt also von sich aus auf das Mannsein zu sprechen, ohne dass es von mir als Thema vorgegeben gewesen wäre. Wie er sagt, sind es Begegnungen mit Menschen, die ihn interessieren, und er meint damit Frauen. Wenn er Frauen begegnet, kann das dazu führen, dass ein »Prickeln« durch seinen Körper geht und »bestimmte Dinge angekratzt« werden. Dann spürt er nicht nur sein »Menschsein«, sondern auch sein »Mannsein«. Aus einer phänomenologisch-soziologischen Perspektive heißt das folgendes: Pater Michael begibt sich in eine soziale Situation, in der ihm bekleidete Körper begegnen. Diese Körper kann er aufgrund ihrer sichtbaren Gestalt, ihre Bewegungen und eventuell Mimiken unterscheiden. Da er über das kulturell normierte Wissen der Zweigeschlechtlichkeit verfügt, differenziert er die ihm begegnenden Körper in die Kategorien Männer und Frauen. Denn die körperlichen Zeichen, die er in Form von Körpergröße, Figur, Bewegungen, Gesten und Mimik wahrnimmt, bedeuten für ihn (vermutlich) eindeutig Mann oder Frau. Diese Begegnungen lösen etwas in ihm aus, er meint, »mich selbst zu spüren«. Er spürt sich selbst, wenn er »schönen« oder »erotischen« Frauen begegnet, und zwar spürt er sich in solchen Momenten als Mann. Warum? Warum spürt sich Pater Michael in seinem

Mannsein gerade dann, wenn er auf eine attraktive Frau trifft (oder sie in seiner Phantasie imaginiert)?

Mit Bezug auf die »Theorie der exzentrischen Positionalität« von Plessner lässt sich diese Frage plausibel beantworten. Bei dem Leib-Umwelt-Verhältnis von Menschen handelt es sich um eine wechselsinnige Relation: Der Leib ist auf die Umwelt gerichtet, und die Umwelt auf den Leib. Exzentrisch ist die Umweltpositionierung des Menschen dabei insofern, als der Mensch nicht nur seinen Umweltbezug erlebt, sondern zugleich auch *sich selbst in seiner Zuständigkeit* erfährt. »Bezogen auf die interaktive Hervorbringung des Geschlechts heißt das, dass es für andere nicht nur ein Geschlecht gibt, sondern dass sich eine Person auch als ein Geschlecht erlebt, wenn sie sich auf die Umwelt bezieht und andere als Geschlecht wahrnimmt« (Lindemann, 1993, S.41). Vor dem Hintergrund der Zweigeschlechtlichkeit bedeutet das, Pater Michael erfährt sich leiblich als Mann, *weil* er eine attraktive Frau wahrnimmt. Hierbei spielt das Adjektiv »attraktiv« eine bedeutsame Rolle. Pater Michael spricht von schönen, erotischen Frauen, von Frauen, die ihm gefallen und ihn »auf den ersten Blick natürlich ansprechen«. Es dürfte wohl nicht überinterpretiert sein, dies als eine Art von *Begehren* zu bezeichnen. Er spürt sich ja als Mann vermutlich nicht bei jeder Wahrnehmung von Frauen, insofern muss es ein Qualitätskriterium geben, das ausschlaggebend ist für sein Geschlechtsempfinden in der Wahrnehmung (oder Phantasie) von Frauen. Dieses Kriterium dürfte das sexuelle Begehren sein. Da das Begehren in unserer Kultur binär strukturiert ist – wir unterscheiden zwischen homo- und heterosexuellem Begehren – genauso wie das Geschlechterverhältnis binär strukturiert ist, heißt das für einen heterosexuellen Mann, dass sich sein Begehren auf Frauen richtet. Umgekehrt lässt sich dann zum Beispiel von dem geschilderten Begehren Pater Michaels schließen, dass es sich bei ihm um einen heterosexuellen Mann handelt. Er selbst realisiert sein Geschlecht ganz offensichtlich in Situationen, in denen er eine Frau wahrnimmt, die er begehrt. Verallgemeinert man dies, kann man sagen, dass sich »sexuelles Begehren, Evidenz des eigenen Geschlechts und die Wahrnehmung des Geschlechts anderer (...) einander wechselseitig (bedingen)« (Lindemann, 1992, S.340).

Identitätstheoretisch lassen sich die bisherigen Ausführungen wie folgt auf den Punkt bringen: Ein Individuum wird sich seines Geschlechts am deutlichsten gewahr, wenn es davon leiblich-affektiv betroffen ist. Geschlecht-*Sein* meint in diesem Sinne Geschlechts-*Empfinden*. Dabei ist das Mann- bzw. Frau-Sein in einem entscheidenden Maße eine relationale Erfahrung: Heterosexuelle<sup>13</sup> Frauen und Männer spüren sich als Geschlecht in Relation zum anderen Geschlecht, wofür sich vor allem das sexuelle Begehren kenntlich zeichnet. *Geschlechtsidentität* realisiert sich von daher als *Differenzerfahrung*. Die in der sozialwissenschaftlichen Identitätsforschung weithin anerkannte These, dass sich Identität nur aus der Abgrenzung zu Anderen herausbilden kann, bestätigt sich damit auch bezogen auf das Geschlecht.

Während diese Erkenntnis, dass die spürbare Identifizierung mit dem eigenen Geschlecht aus der Differenz zum anderen Geschlecht resultiert, sich aus mehreren Interviews gewinnen ließ, war in einem Interview von einer weiteren für das Geschlechtsempfinden bedeutsamen Differenzerfahrung die Rede, nämlich von der Differenz zwischen (erwachsenem) Mann und Kind. So meinte Leopold, dass er sich nur in solchen Situationen als Mann empfinde, wenn er mit Kindern zusammen sei: »( ...) da fühl ich mich schon als Mann, um das Kind zu beschützen.« Nimmt man diese Äußerung Leopolds auch wörtlich, dann realisiert sich seine Geschlechtsidentität aufgrund einer spezifischen Verschränkung von Körper(wissen) und Leib(empfinden): Leopold hat die Norm verinnerlicht, dass Männer in unserer Kultur stark zu sein haben und Frauen und Kinder beschützen sollen. Dieses Wissen strukturiert in Situationen, in denen er mit Kindern zusammen ist, sein Leibempfinden dergestalt, dass er sich als Mann wahrnimmt. Während Leopold explizit die Bedeutung der Abgrenzung zu Kindern für sein Geschlecht-Sein anspricht, tauchte diese Relation in zwei Interviews mit Ordensschwestern implizit auf. Dies in der Weise, dass sie sagten, Frau-Sein bedeute für sie, ihre mütterliche Seite zu leben. Da dies von Frauen geäußert wurde, die keine eigenen Kinder haben, kann man wohl davon ausgehen, dass diese Art des Geschlechtsempfindens-qua-Differenzerfahrung auch auf viele jener Frauen zutrifft, die eigene Kinder haben.<sup>14</sup>



In dem Interviewausschnitt von Pater Michael fällt eine Bemerkung, die als Hinweis darauf gelesen werden kann, dass es bestimmte – mit Schmitz gesprochen – Leibesinseln gibt, die für die Erfahrung des eigenen Geschlechts besonders signifikant sind. Pater Michael sagt, das Mann-Sein bedeute für ihn, »bestimmte Körperregungen« wahrzunehmen. Er konkretisiert zwar nicht, welche Körperregungen er damit meint, doch scheint es mir nicht allzu weit hergeholt, wenn man unterstellt, dass Pater Michael auf Regungen im Genitalbereich anspielt. Selbst wenn das nicht der Fall sein sollte, was mir aber aufgrund seiner davor gemachten Äußerungen unwahrscheinlich erscheint, hätte diese Bemerkung noch einen heuristischen Wert. Denn sie thematisiert eine für Männer typische leibliche Erfahrung: Mit Merleau-Ponty (1966, S. 185ff) gesprochen ist der (hier:) männliche Leib das »Vermögen«, den Anblick einer attraktiven Frau so wahrzunehmen, dass er sich in eine erotische Situation einfügt, auf die der Leib mit einem entsprechenden Verhalten reagiert, und diese leibliche Antwort besteht in einer Regung im Genitalbereich. Für Männer ist der Genitalbereich, konkret: Penis und Hoden, eine »geschlechtlich signifikante Körperform« (Lindemann, 1993, S. 196ff) beziehungsweise – als Binnenerlebnis – eine geschlechtlich signifikante Leibesinsel. Die Erfahrung, ein Mann zu sein, weist den höchsten Grad an Evidenz auf, wenn Penis und/oder Hoden gespürt werden – Frauen können diese Erfahrung nicht machen. Wie an dem Zitat von Pater Michael außerdem deutlich wird, handelt es sich bei diesen »bestimmten Körperregungen« um eine leibkörperliche Grenzerfahrung. Denn sowohl als Last als auch als Genuss, von denen Pater Michael spricht, bedeuten diese leiblichen Regungen ein Herauslösen aus dem nur diffus wahrgenommenen Erlebnisstrom, in dem sich Pater Michael – wie jeder andere auch – in seinem normalen, ungehinderten Lebensvollzug befindet. In der erotischen Wahrnehmung wird Pater Michael spürbar mit sich selbst konfrontiert.

Selbstverständlich haben nicht nur Männer geschlechtlich signifikante Körperformen beziehungsweise Leibesinseln, sondern auch Frauen. Folgt man Lindemann, dann sind das Busen und Vagina (Lindemann, 1993, S. 197)<sup>15</sup>. Was den Busen betrifft, bestätigt dies ein Zitat aus dem Interview mit Anna. Anna erzählt in dieser Passage von den Problemen mit ihren

großen Brüsten. Diese Probleme bezogen sich zwar primär aufs Tanzen – sie meinte, ihre Brust sei zu groß für eine Balletttänzerin –, übertrug sich im Laufe der Zeit aber auch auf ihr Verhältnis zu Männern:

Und ich hab eigentlich jeden Mann gehasst, der zuerst dort [auf ihre Brüste, R.G.] hinguckte. Was auch draußen dann [außerhalb der Oper, R.G.] der Fall war. Und da hab ich gedacht, na ja so, man muss mich doch lieben so wie ich bin, und nicht weil ich eben halt riesen Brüste hab oder son Quatsch. / I: Ja / Und es hat mich schon belastet, ja.

Anna verfügt natürlich über das kulturell normierte Körperwissen, dass Brüste signifikante weibliche Körperformen sind. Von daher dürfte davon auszugehen sein, dass, wenn ihre Brüste in einer leiblichen Kommunikation angesprochen werden, sie sich als Frau wahrnimmt. In dem hier geschilderten Fall findet die leibliche Kommunikation durch *Blicke*<sup>16</sup> statt. Die Blicke der Männer auf ihre Brüste machen Anna in hohem Maße leiblich-affektiv betroffen: Sie hasst diese Männer, wie sie sagt. Dieser Hass auf die Männer scheint mir das Indiz dafür zu sein, dass sich Anna hier als Frau und nicht etwa als Tänzerin oder Mutter, die sie auch ist, empfindet. Dies hat mit dem Aspekt ›Macht‹ zu tun, und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum einen kann man Blicke als soziale Machtkämpfe bezeichnen, die auf leiblichem Terrain ausgefochten werden; zum anderen kann das Geschlechterverhältnis, wie die Geschlechterforschung vielfach gezeigt hat, als eine Machtrelation verstanden werden, wobei auf der Machthierarchie üblicherweise Männer oben und Frauen unten plziert werden. Wenn man jetzt noch in Rechnung stellt, dass Anna die Selbstverständlichkeit der binär strukturierten Geschlechterordnung internalisiert hat, kann man ihre Aussage wie folgt interpretieren: Anna gerät in eine soziale Situation, in der sie durch Blicke des anderen, aus der Perspektive sozialer Macht ›starken‹ Geschlechts leiblich angegriffen wird. Ihre ›natürliche‹ – gleichwohl kulturell erworbene – Abwehrhaltung besteht in einer leiblich-affektiven Reaktion, dem Hassgefühl. Hass ist eine Empfindung, die als Ursache oftmals ein Ohnmachtsgefühl hat. In Annas Fall heißt das, sie ist den Blicken der Männer auf ihre Brüste ohnmächtig ausgeliefert. Sie weiß, dass ihre

Brüste ins Blickfeld von Männern nur darum geraten, weil sie ihr weibliches Geschlecht bedeuten und dieses mit einer hohen Evidenz auch anzeigen. Wenn Männer auf ihre Brüste blicken, dann deshalb, weil sie das untrügliche Symbol für ›Frau‹ sind. Dieses in das Machtverhältnis zwischen Mann und Frau eingefügte Körperwissen, dass Brüste ›Frau‹ bedeuten, strukturiert somit Annas leibliches Empfinden, nämlich eine Frau zu sein.

Wie das letzte Beispiel noch einmal zeigte, ist die Verschränkung von Körperwissen und Leibempfinden konstitutiv für die Erfahrung, genau ein Geschlecht zu sein. Das deckt sich mit der im Anschluss an Plessner aufgestellten These, dass Identität aus dem Zusammenspiel von Körperhaben und Leibsein resultiert. Umgekehrt kann man daraus schließen, dass es zu *Identitätsproblemen* kommen kann, wenn diese Verschränkung von Körper(wissen) und Leib(empfinden) nicht gelingt. Dies sei anhand eines Zitats von Adrian illustriert.

(...) irgendwo hat doch auch der Körper was damit zu tun, wie du dich fühlst, ne. Und und wenn ich ausseh wie n Bär, und mich dann aber fühle wie ne Frau, da is irgendwas nich in Ordnung, ne.

Dieser Aussage von Adrian liegt die Annahme bzw. das Wissen zugrunde, dass Männer und Frauen deutlich erkennbare unterschiedliche Körperformen haben. Wie ein »Bär« aussehen, das tun im Verständnis von Adrian nur Männer. Diesem Aussehen müsse seiner Ansicht nach ein bestimmtes Empfinden korrespondieren, weil sonst »etwas nicht in Ordnung« sei. Aussehen wie ein Mann und fühlen wie eine Frau, das passt nicht zusammen. Bringt man dieses »irgendwas nicht in Ordnung« mit dem Pronomen »ich« in Zusammenhang, das Adrian in diesem Satz gebraucht, dann lässt sich diese Bemerkung wie folgt verallgemeinert interpretieren: Jedes Individuum in unserer Gesellschaft teilt ein kulturell normiertes Wissen, wie Männer- und Frauenkörper im ›Normalfall‹ auszusehen haben. Printmedien, Werbung, Kino, Musikvideos, Literatur etc. sorgen dafür, dass sich niemand diesen Normierungen entziehen kann. Wenn nun aber eine Person einen Körper hat, der diesen Geschlechtsnormierungen *nicht* entspricht, sie sich jedoch ihrem biologischen Geschlecht zugehörig empfindet, oder umgekehrt eine Person zwar den normierten Körperbildern *ent-*

*spricht*, sich aber in ihrem Körper ›nicht zu Hause‹ fühlt, kann das für diese Person mit Identitätsproblemen verbunden sein. Das muß nicht der Fall sein<sup>17</sup>, doch scheint es mindestens so plausibel, dass im Falle der nicht gelungenen Verschränkung zwischen dem sozial bedeutsamen, sicht- und tastbaren Körper (Körperhaben) und dem eigenleiblichen Spüren (Leibsein), dies zu Identitätsproblemen für das betroffene Individuum führt. Nicht zuletzt die zahlreichen ›Fälle‹ in den Untersuchungen zur Transsexualität belegen jedenfalls diese Annahme.

Abschließend sei noch angemerkt, dass ich mit den Ausführungen zum Geschlecht als leibkörperliche Grenzerfahrung keinesfalls gesagt haben wollte, Geschlecht sei immer oder ausschließlich eine leibkörperliche Grenzerfahrung. Dem ist natürlich mitnichten so. Intendiert war hier lediglich der Nachweis, dass das Geschlecht-Sein *auch* eine leibkörperliche Grenzerfahrung ist, und dass die Geschlechtsidentität als Grenzerfahrung die größte Evidenz für das Individuum besitzt. Im Sinne von Lindemann: Wirklich ist das Geschlecht für Individuen dann, wenn sie ihr Geschlecht »je situativ als das erfahren (...), was sie hinnehmen müssen, dem sie sich nicht entziehen können«. (Lindemann, 1994, S. 140)

#### 4 Zusammenfassung

Dieser Beitrag sollte deutlich machen, dass und wie Leib und Körper eine bedeutsame Rolle für den Prozess der Identitätsbildung spielen (können). Da psychologische und soziologische Identitätstheorien der Identitätsrelevanz des Körpers und insbesondere des Leibs bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben, wurde hier ein alternativer, nämlich leibphänomenologischer Zugang gewählt. Die Leibphänomenologie bietet den Vorteil, ein begriffliches Instrumentarium bereitzustellen, das es ermöglicht, personale Identität an der leiblichen Verfasstheit des Menschen ansetzend zu konzipieren. Genauer ist es mit der Leibphänomenologie möglich, die Entwicklung und Aufrechterhaltung personaler Identität ausgehend vom dialektischen Verhältnis von Leib und Körper, Erfahrung und Reflexion, Spüren und Denken theoretisch zu entwerfen und empirisch zu überprüfen. Die hier vorgenommene Analyse der Identitätsrelevanz leibkörperlicher Grenz-

erfahrungen sollte das gezeigt haben. Die wichtigsten Aspekte seien deshalb noch einmal zusammengefasst.

Die Kategorie leibkörperliche Grenzerfahrung thematisiert Leib und Körper auf einer *leiblich-affektiven* Ebene: Grenzerfahrungen machen sich für das Individuum als leiblich-affektive Betroffenheit bemerkbar. Dies kann dadurch geschehen, dass die Grenze des persönlichen Leibraums ›von außen‹ verletzt wird, zum Beispiel durch eine Berührung oder einen Blick, oder sie kann dadurch hervorgerufen werden, dass die Grenze des Leibraums ›von innen‹ berührt wird, etwa wenn in der lustvollen Erregung der Leib so sehr anschwillt, dass er kurz vor dem Zerbersten zu stehen scheint. Die Identitätsrelevanz solcher Grenzerfahrungen ergibt sich daraus, dass sie gleichbedeutend sind mit der *Erfahrung des eigenen Selbst*. Grenzerfahrungen sind Erfahrungen, in denen sich das Individuum seiner selbst gewahr wird. Die im unmittelbaren und ungestörten Erleben gegebene Ich-Leib-Einheit löst sich im Falle einer Grenzerfahrung auf, und das Selbst wird sich seiner Leiblichkeit spürbar bewußt. Es wird mit sich selbst konfrontiert, indem es seine Leiblichkeit als spürbaren Widerstand realisiert. Die Selbsterfahrung qua Grenzerfahrung – selbstverständlich ist nicht jede Selbsterfahrung eine Grenzerfahrung – entspricht dabei einer Selbstkonfrontation, deren Bedeutung für das Individuum zwischen Selbstinfragestellung und Selbstbestätigung variiert.

Eine besondere Bedeutung für die personale Identität gewinnen Grenzerfahrungen in der Hinsicht, dass sie sich als *Konflikt zwischen Ich und Leib* bemerkbar machen. Konkret erfahrbar wird dieser Konflikt für das Individuum als Kampf zwischen seinem Willen und der spürbaren Widerständigkeit seines Leibes. Die Identitätsrelevanz dieses agonalen Verhältnisses zwischen Wille und Leib zeigt sich beispielsweise darin, dass, wenn der Wille den leibkörperlichen Anforderungen ›unterliegt‹ (z.B. das Arbeitspensum aufgrund von Müdigkeit nicht zu schaffen ist), dies die Selbsteinschätzung oder das Selbstwertgefühl des Individuums beeinträchtigt. Im umgekehrten Fall, wenn der Wille über den Leib ›siegt‹ (eine Leistung trotz bzw. wegen der damit verbundenen Anstrengungen und Mühen vollbracht wird), wird dies das Selbstwertgefühl steigern oder zu Selbstsicherheit führen. Identitätsrelevant können Grenzerfahrungen des weiteren auch auf-

grund ihrer *Zeichenträchtigkeit* werden. Durch spürbare Zeichen wird sich das Individuum seiner Leiblichkeit bewusst, indem es auf körpereigenen Widerstand stößt und bspw. Grenzen der Belastbarkeit erfährt. Im Moment der Wahrnehmung entsprechen solche Zeichen einer Selbstkonfrontation, die das Individuum mehr oder weniger dazu zwingen, die Grenzerfahrung und damit sich selbst zu thematisieren. Dabei ergibt sich die Identitätsbedeutung solcher Zeichen insbesondere dann, wenn sie wiederholt auftreten und so eine übersituative und überdauernde Bedeutung erhalten. Die Person wird wiederholt erfahrbaren Zeichen eine ähnliche Bedeutung zuweisen und sie so zum Beispiel in ihr Selbstbild integrieren.

Leibkörperlichen Grenzerfahrungen kommt eine wichtige Rolle im Prozess der Identitätsbildung auch in der Hinsicht zu, dass sie zu *Reflexionen* Anlass geben und zu neuen Körperkenntnissen, neuem Körperwissen und damit unter Umständen zur Modifikation von Körperpraktiken führen. Das Zusammenspiel von Leiberfahrung und Körperwissen – sowie dem daraus möglicherweise resultierenden veränderten Körperumgang – weist darauf hin, dass Grenzerfahrungen für das Individuum mithin eine *Lernaufgabe* darstellen. Als Lernaufgabe tragen Grenzerfahrungen zur reflexiven Körper- und Selbstthematisierung bei. Schließlich kommt leibkörperlichen Grenzerfahrungen in Hinblick auf die *Geschlechtsidentität* eine besondere Bedeutung zu. Ein Individuum realisiert sein Geschlecht am eindeutigsten, wenn es davon leiblich-affektiv betroffen ist. Eine Grenzerfahrung ist das Geschlecht-Sein in solchen Momenten, in denen das Individuum auf einen spürbaren inneren Widerstand aufgrund seines Mann-beziehungsweise Frau-Seins stößt. In diesen Momenten macht sich das Geschlechtsein als Geschlechtsempfinden bemerkbar, als eine subjektive Wirklichkeit, deren Evidenz nicht geleugnet werden kann, weil es unmöglich ist, sich der situativen Betroffenheit in der Grenzerfahrung zu entziehen.

## ► Anmerkungen

- 1 Damit schließe ich mich an die Leibtheorie von Schmitz (1966, 1967) an, der in seinem Kategoriensystem des Leiblichen ebenfalls die Kategorie »Geschlecht« ausklammert, weil er davon ausgeht, dass die Struktur leiblichen Befindens geschlechtsneutral ist.
- 2 Anstelle vieler Einzelstudien vgl. die Überblicke und Zusammenfassungen in Belgrad (1992), Breakwell (1992), Haußer (1995), Keupp & Höfer (1997), Keupp et al. (1999), Lohauß (1995), Straub (1998), Wagner (1998).
- 3 Ich habe die These von der sozial-kognitiv-evaluativen Verengung der sozialwissenschaftlichen Identitätsforschung in meiner Dissertation (Gugutzer 2001) ausführlich anhand einer Auseinandersetzung mit den wichtigsten klassischen und aktuellen Identitätskonzepten in Psychologie und Soziologie begründet.
- 4 Die Zentralität des Begriffs der Erfahrung in der Phänomenologie macht sie auch für die Identitätstheorie interessant, gelten doch in der Identitätstheorie Erfahrungen gemeinhin als Grundeinheit personaler Identität. In diesem Sinne wird hier unter Identität allgemein die selbstreflexive Organisation persönlicher und sozialer Erfahrungen zu einem subjektiv stimmigen Ganzen verstanden.
- 5 Ausführlich habe ich mich in Gugutzer (2001) mit der Unterscheidung zwischen Leib und Körper auseinandergesetzt.
- 6 Der Gefühlstheorie von Schmitz (1969) zufolge gibt es auch Gefühle ohne leiblichen Bezug, wie z.B. Sorge, Kummer oder Schwermut. Im Gegensatz zu diesen zeichnen sich Gefühle wie Angst, Wut oder Freude durch eine affektive Betroffenheit oder Ergriffenheit aus, und diese ist immer leiblich.
- 7 Unter »ungestörtem Lebensvollzug« versteht Plessner (1982, S. 360f) Situationen, die für den Einzelnen bewältigbar sind, in denen er sich zu orientieren weiß, die ihm Sinn erkennen sowie einen gewissen Handlungsspielraum lassen.
- 8 Bei allen Namen handelt es sich um Codenamen.
- 9 Zum Zusammenhang von Körperwahrnehmung und Selbsttheorie aus persönlichkeitspsychologischer Perspektive siehe Paulus (1986, S. 10ff).
- 10 Dass Anna nicht von der Identitätsrelevanz ihrer Krankheit, geschweige denn von leibkörperlichen Grenzerfahrungen spricht, widerlegt nicht diese These, sondern spiegelt lediglich den Unterschied von Alltags- und Wissenschaftssprache wider. Substantiell dürfte keine Differenz vorliegen.
- 11 Damit schließe ich mich an die Leibtheorie von Schmitz (1966, 1967) an, der in seinem Kategoriensystem des Leiblichen ebenfalls die Kategorie »Geschlecht« ausklammert, weil er davon ausgeht, dass die Struktur leiblichen Befindens geschlechtsneutral ist.
- 12 Eine kritische Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Mikrosoziologie Lindemanns und insbesondere ihrer zentralen These, dass die Geschlechterdifferenz ihre soziale Realität als leiblich-affektives Empfinden entfaltet, liefert Villa (2000, S. 179–222)

- 13 Bei homosexuellen Frauen und Männern ist das Prinzip dasselbe: Sie verfügen über denselben kulturellen Bezugsrahmen hinsichtlich der Strukturierung des Begehrens, also über das Wissen der Differenzierung zwischen Homo- und Heterosexualität. Entsprechend fungiert dieses Wissen zur »Strukturierung von Leibesinseln und der davon ausgehenden leiblichen Erfahrungen. Anders gesagt: je nachdem, wie jemand in der Sexualität angerufen/angesprochen/angefasst wird, wird sich dieser Jemand geschlechtlich erleben« (Villa, 2000, S.197).
- 14 Wenn ich es recht sehe, spielt in den Arbeiten von Lindemann oder zum Beispiel auch von Villa dieser Aspekt, die Geschlechtsidentität über die Differenzierung zu Kindern zu thematisieren, keine Rolle. Könnte es sein, dass es sich hierbei um einen blinden Fleck in der feministischen Geschlechterforschung handelt?
- 15 Von den signifikanten unterscheidet Lindemann »insignifikante Körperformen«, womit sie Vulva/Klitoris, Männerbrust und den Innenraum des männlichen Körpers meint (Lindemann, 1993, S.196–212). Kritisch hierzu siehe Villa (2000, S.211f., S.219ff).
- 16 Auch aus dem Zitat von Pater Michael lässt sich erschließen, dass Blicken die Qualität eignet, das eigene Geschlecht leiblich-affektiv anzusprechen. Pater Michael hatte erzählt, dass er schöne Frauen wahrnimmt. Diesbezüglich sagt er im Schlusssatz dieses Zitats: »was mich so auf den ersten Blick dann natürlich anspricht«. Die Wahrnehmung schöner Frauen »spricht« ihn »natürlich« »auf den ersten Blick« »an«. Dieses »Ansprechen« kann man als Teil einer leiblichen Kommunikation (vgl. Schmitz, 1978, S.75–109; 1980, S.23–74) verstehen, in der das Erblicken der Frau der Absender, die Bewertung »schöne Frau« die Information, und die leibliche Empfindung im Moment des Angesprochenwerdens der Empfänger dieses kommunikativen Aktes sind. Indem Pater Michael beim Anblick einer schönen Frau spontan etwas empfindet, realisiert er sich als Mann.
- 17 So meinte zum Beispiel Rainer: »Ja, ich hab nicht wirklich nen männlich ausgeprägten Körper in dem Sinne. /I: Hmh/ Weil ich hab schon teilweise weibliche Formen. Also deshalb hab ich mich auch nie so zu ner körperlichen Definition hinreißen lassen.« Die »körperliche Definition«, die Rainer nicht abzugeben willens war, bezog sich auf die Frage, was Mann-Sein für ihn bedeute. Er weiß, dass er keinen im Sinne der gesellschaftlichen Geschlechternorm männlichen Körper hat, doch ist das für ihn kein Problem, und dies vermutlich deshalb, weil er sein Personsein nicht mit seinem Geschlecht-Sein identifiziert.

## ► Literatur

Belgrad, Jürgen (1992). Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzeptes von Jürgen Habermas. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Berzonsky, Michael D. (1988). Self-theorists, identity status, and social cognition. In: Daniel K. Lapsley & F. Clark Power (Eds.), Self, Ego, and Identity. Integrative Approaches (pp. 243–262). New York/Berlin/Heidelberg: Springer.



Berzonsky, Michael D. (1990). Self-construction over the life-span: a process perspective on identity formation. In: Greg J. Neimeyer & Robert A. Neimeyer (Eds.), *Advances in Personal Construct Psychology. A Research Annual* (pp. 155–186). Greenwich, CO: Jai Press.

Bohleber, Werner (1992). Identität und Selbst. Die Bedeutung der neueren Entwicklungsforschung für die psychoanalytische Theorie des Selbst. *Psyche* XLVI, S.336–365.

Bohleber, Werner (1999). Psychoanalyse, Adoleszenz und das Problem der Identität. *Psyche* LIII S.507–528.

Breakwell, Glynis M. (Ed.; 1992). *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. London et al.: Surrey University Press.

de Levita, David J. (1971). *Der Begriff der Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Erikson, Erik H. (1965). *Kindheit und Gesellschaft*. (2. Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta.

Erikson, Erik H. (1973). *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Erikson, Erik H. (1981). *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Filipp, Sigrun-Heide (Hg; 1979). *Selbstkonzept-Forschung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Flick, Uwe (1996). *Psychologie des technisierten Alltags. Soziale Konstruktion und Repräsentation technischen Wandels in verschiedenen kulturellen Kontexten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Frey, Hans-Peter & Haußer, Karl (1987). Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung. In: dies. (Hg.), *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung* (S. 3–26). Stuttgart: Enke.

Gergen, Kenneth J. (1996). *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*. Heidelberg: Auer.

Gergen, Kenneth J. & Gergen, M. M. (1988). Narrative and the self as relationship. In: L. Berkowicz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (17–56). New York: Academic Press.

Goffman, Erving (1983). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München/Zürich: Piper.

Gugutzer, Robert (2001). *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung personaler Identität*. Halle/S.: Dissertation.

Habermas, Jürgen (1976a). Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen. In: ders. (Hg.), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (S.9–48). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*Habermas, Jürgen (1976b).* Moralentwicklung und Ich-Identität. In ders. (Hg.), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (S. 63-91). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*Haußer, Karl (1995).* Identitätspsychologie. Berlin et al.: Springer.

*Henrich, Dieter (1979).* »Identität« – Begriffe, Probleme, Grenzen. In: Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hg.), *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)* (S. 133–186). München: Fink.

*Kegan, Robert (1986).* Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben. München: Kindt.

*Keupp, Heiner; Abbe, Thomas; Gmür, Wolfgang; Höfer, Renate; Mitzscherlich, Beate; Kraus, Wolfgang & Straus, Florian (1999).* Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt.

*Keupp, Heiner & Höfer, Renate (Hg; 1997).* Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*Krappmann, Lothar (1971).* Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart: Enke.

*Kraus, Wolfgang (1996).* Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Pfaffenweiler: Centaurus.

*Lindemann, Gesa (1992).* Die leiblich-affektive Konstruktion des Geschlechts. Für eine Mikrosoziologie des Geschlechts unter der Haut. Zeitschrift für Soziologie (5), S. 330–346.

*Lindemann, Gesa (1993).* Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl. Frankfurt a.M.: Fischer.

*Lohaus, Peter (1995).* Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte. Opladen: Leske + Budrich.

*Mayring, Philipp (1990).* Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. (2. Auflage). Weinheim: Psychologie-Verlags-Union.

*Mead, George Herbert (1988).* Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (Mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris). (7. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*Merleau-Ponty, Maurice (1966).* Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.

*Paulus, Peter (1986).* Körpererfahrung und Selbsterfahrung in persönlichkeitspsychologischer Sicht. In: Jürgen Bielefeld (Hg.), *Körpererfahrung. Grundlagen menschlichen Bewegungsverhaltens* (S. 87–123). Göttingen et al.: Hogrefe.

*Plessner, Helmuth (1964).* *Conditio humana*. Pfullingen: Neske.

- Plessner, Helmuth* (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth* (1982). Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: ders. (Hg.), *Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur* (S. 201–387). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pothast, Ulrich* (1998). *Lebendige Vernünftigkeit. Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Potter, Jonathan, & Wetherell, M.* (1987). *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behavior*. London: Sage.
- Schmitz, Hermann* (1965). *System der Philosophie*. Band 2, Teil 1: *Der Leib*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann* (1966). *System der Philosophie*. Band 2, Teil 2: *Der Leib im Spiegel der Kunst*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann* (1967). *System der Philosophie*, Band 3, Teil 1: *Der leibliche Raum*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann* (1969). *System der Philosophie*, Band 3, Teil 2: *Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann* (1978). *System der Philosophie*, Band 3, Teil 5: *Die Wahrnehmung*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann* (1980). *System der Philosophie*, Band 5: *Die Aufhebung der Gegenwart*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann* (1985). *Phänomenologie der Leiblichkeit*. In: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven* (S. 71–106). Paderborn: Junfermann.
- Shotter, John, & Gergen, Kenneth J.* (Eds.; 1989). *Texts of Identity*. London: Sage.
- Stern, Daniel* (1992). *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Straub, Jürgen* (1998). Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Aleida Assmann & Heidrun Frieze (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3* (S. 73–104). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Villa, Paula-Irene* (2000). *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Opladen: Leske + Budrich.
- Wagner, Peter* (1998). Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: Aleida Assmann & Heidrun Frieze (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3* (S. 44–72). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard* (1985). Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty. In: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven* (S. 149–172). Paderborn: Junfermann.