

Rendtorff, Barbara

Figuren von Andersheit und Geschlecht

Frohn, Julia [Hrsg.]; Bengel, Angelika [Hrsg.]; Piezunka, Anne [Hrsg.]; Simon, Toni [Hrsg.]; Dietze, Torsten [Hrsg.]: Inklusionsorientierte Schulentwicklung. Interdisziplinäre Rückblicke, Einblicke und Ausblicke. Bad Heilbrunn : Verlag Julius Klinkhardt 2022, S. 119-128



Quellenangabe/ Reference:

Rendtorff, Barbara: Figuren von Andersheit und Geschlecht - In: Frohn, Julia [Hrsg.]; Bengel, Angelika [Hrsg.]; Piezunka, Anne [Hrsg.]; Simon, Toni [Hrsg.]; Dietze, Torsten [Hrsg.]: Inklusionsorientierte Schulentwicklung. Interdisziplinäre Rückblicke, Einblicke und Ausblicke. Bad Heilbrunn : Verlag Julius Klinkhardt 2022, S. 119-128 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-262203 - DOI: 10.25656/01:26220

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-262203>

<https://doi.org/10.25656/01:26220>

in Kooperation mit / in cooperation with:



<http://www.klinkhardt.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen und die daraufhin neu entstandenen Werke bzw. Inhalte nur unter Verwendung von Lizenzbedingungen weitergeben, die mit denen dieses Lizenzvertrags identisch, vergleichbar oder kompatibel sind. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work or its contents in public and alter, transform, or change this work as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. New resulting works or contents must be distributed pursuant to this license or an identical or comparable license.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Barbara Rendtorff

Figuren von Andersheit und Geschlecht

Abstract

In „Die Ordnung des Schicksals“ beschreibt Vera Moser, wie das Konzept des bürgerlichen Subjekts in/seit der Aufklärungszeit sich der Konstruktion eines ‚Anderen‘ bedient, um die eigenen Konturen zu schärfen. Eine zentrale Idee dabei ist, dass sich das Geistig-Vernünftige durch Zivilisierung, Bildung und eine „Fetischisierung“ von Vernunft und Wissenschaft *über die Natur erheben* könnte. Dies erweist sich als folgenreich für Menschen, die dem Bereich des Kreatürlichen zugeordnet werden oder denen das ‚Geistig-Vernünftige‘ nicht attestiert wird. Ausgehend von diesem Befund werden im Beitrag verschiedene Figuren von Andersheit vorgestellt und aus einer Geschlechterperspektive diskutiert.

1 Einführung

In „Die Ordnung des Schicksals“ (Moser 1995) beschreibt Vera Moser, wie das Konzept des nützlichen bürgerlichen Subjekts in/seit der Aufklärungszeit sich der Konstruktion eines ‚Anderen‘ bedient, um die eigenen Konturen zu schärfen und abzusichern. Die Illusion einer möglichen Entfernung des Menschen von der Natur wird plausibel gemacht durch die Idee, dass sich das Geistig-Vernünftige *über die Natur erheben* könnte – und zwar durch Zivilisierung, Bildung und eine „Fetischisierung“ von Vernunft und Wissenschaft. Und diese wiederum, so Vera Moser, werden in ein Gesellschaftsmodell integriert, das an Zweckrationalität orientiert ist (ebd., 55f.).

In diesen hier von Vera Moser betrachteten historischen Zeitraum fallen die Anfänge systematischer „Rassenkunde“, die pädagogische Konstruktion der Objekte einer Sonderpädagogik wie auch die Neuformulierung des Geschlechterverhältnisses, in deren Kontext Figuren von Andersheit, Abweichung und Fremdheit entworfen werden und auch das Weibliche an einen ‚besonderen‘ Platz verwiesen wird. Es wäre deshalb zu fragen, was diese Prozesse verbindet (oder unterscheidet) – ob etwa das Konzept von ‚Behinderung‘ als das ‚Andere der Vernunft und Nützlichkeit‘ zu charakterisieren wäre und das Konzept des Weiblichen/der Frau als das ‚Andere des Mannes‘?

Zur Klärung der Begriffsverwendung wäre noch vorab zu unterscheiden zwischen anders/dem Anderen und fremd/dem Fremden – wobei diese *überpersönlich*, eben als *Figuren* verstanden werden. Diese Unterscheidung ist eine Frage der Interpretation: Ein Unbekannter kann abhängig vom Kontext als fremd oder als anders wahrgenommen werden – Waldenfels schlägt als einen unterscheidenden Aspekt die Infragestellung oder „Erschütterung“ der eigenen Möglichkeiten der Weltklärung durch das Fremde/den Fremden vor (Waldenfels zit. nach Kirchhoff 2019, 60), Michael Wimmer ergänzt dies um den „Widerspruch oppositioneller Entitäten, deren Synthese nur durch etwas Drittes, z. B. das Gesetz denkbar ist“ (1997, 1067). In jedem Fall sind das Andere und das Fremde konstitutive Bedingungen für das Eigene und das Allgemeine (Bedorf 2007, 26). Andersheit und Fremdheit sind deshalb nicht nur immer relational, sondern auch immer je historisch konstituiert, wobei der/das ‚Fremde‘ häufiger als ‚Zuspitzung von Andersheit‘ mit Aspekten der Bedrohung in Verbindung gebracht wird. Der Einfachheit halber soll im Folgenden – wie es auch weitgehend gebräuchlich ist – der Ausdruck ‚anders‘ relational zu ‚selbst‘ verwendet werden, während ‚fremd‘ eher relational zu ‚eigen‘ aufgefasst würde.

Grundsätzlich ergeben sich dann immer zwei Möglichkeiten: ein ‚anthropophagischer‘ (kannibalischer, verschlingender) Umgang, so etwa das Verschwindenlassen des Anderen/Fremden durch Assimilation oder stilisierte Positionierungen (die wiederum sehr oft über Sexualisierung funktionieren), und ein ‚anthropoemischer‘ (von griechisch „emein“, ausspeien), also Abschieben, Ausgrenzen, Umbringen usw. Während die Tatsache der Verbindung (als Relation) in diesem Fall gewissermaßen durch die *Ab-Trennung* selbst signalisiert und bestätigt wird, wird ihr im ersten Fall dadurch Rechnung getragen, dass das Fremde einverleibt wird, damit keine Bedrohung im Außen mehr von ihm ausgehen könne (selbstverständlich eine Illusion) – denn „das einfachste Mittel, den anderen mit einem selbst zu identifizieren, [ist] immer noch, ihn zu verzehren“ (Lévi-Strauss 2014, 158).

2 ‚Der Andere‘ als Bedrohung

Als gefährdend konzipiert wird der Andere, wenn es darum geht, Bedrohliches aus anderen Quellen stellvertretend zu signalisieren – auf verschiedenen Ebenen: als Figur einer Bedrohung des Gemeinwesens von außen, als schmerzlicher Hinweis auf die eigene Unzulänglichkeit oder als Ausdruck für ein inneres Bedrohtsein durch die Inkonsistenz der eigenen (inneren) Stabilität und Verweise auf die eigene Bedürftigkeit. Der „männerbündisch organisierten Gesellschaft damals wie heute“, schreiben Böhme und Böhme (1992) mit Blick auf Kant, gehe es darum, „die Herkunft aus der Abhängigkeit und Angewiesenheit auf das Andere der Vernunft zu verleugnen“, sie sei „der phantastische Versuch der Männer, miteinander

und ohne die Frau alles zu zeugen“, keines Weiblichen zu bedürfen, weil sie es „vernichtet oder sich einverleibt“ hätten (ebd., 491).

Bedrohlich ist also auch der Leib selbst, das Vitale in seiner Verletzlichkeit und Unbeherrschbarkeit. „Je eindeutiger sich der Mensch als Zivilisierter versteht, je eindeutiger er sich als Vernunftwesen definiert, desto ferner und unverständlicher ist ihm sein Leib als Natur“, „eine beständige Bedrohung seines zivilisierten Daseins“ (ebd., 50). So wird zum einen der Leib pädagogisch und militärisch domestiziert, und zugleich, parallel dazu, werden Unbeherrschbarkeit, Schwäche und Unzulänglichkeit an bestimmte Andere delegiert, an diesen bekämpft und ferngehalten.

In einer luziden kleinen Studie über „Männliche Alterität in der Französischen Revolution“ beschreibt Viktoria Schmidt-Linsenhoff den Prozess der Konsolidierung des homosozialen Projekts ‚Nation‘, in dem „die empfindsamen und homoerotischen Aspekte der ‚Brüderlichkeit‘“ entscheidend waren für die Imagination eines Volkskörpers – eines Einheit und Stärke symbolisierenden männlichen Körpers, der „sich durch den Ausschluss von Frauen konstituiert“ (2000, 152). Das Andere dieses homosozialen Raums, zugleich seine Bedrohung, geht von den als aggressiv empfundenen Forderungen der Frauenclubs aus, deren „Krawallen“ und „publizistischen Attacken“ gegen die „männliche Tyrannei“ (ebd., 154) mit Ausschluss und Verbot begegnet wird. Insbesondere die Forderung der Frauen nach Bewaffnung zur Verteidigung der Revolution wurde als bedrohlich empfunden (wer weiß, gegen wen sie diese Waffen richten würden?) (vgl. Opitz 1989, 45ff.). Die Chance, aus der zuvor bereits etablierten weiblichen „Sonderanthropologie“ (Honegger 1989, 306) im vorrevolutionären Frankreich zu entkommen, war damit verloren, die „Heilige Egalité“ zu einer „Gleichheit der Männer aller Regionen, Klassen- und Berufsgruppen“ geworden (Opitz 1989, 54) und das Andere, das Weibliche, daraus verbannt. Es mag hierin auch ein Hinweis auf den riskanten dritten Term der Trias der Französischen Revolution liegen, die *fraternité*: Diese, so Kurt Röttgers, sei im Unterschied zu *égalité* und *liberté* eben nicht „unbegrenzt verallgemeinerbar“ (Röttgers 2011, 34), sondern definiert eine Zugehörigkeit (zur Gruppe der Brüder), birgt also mit der Drohung möglichen Ausschlusses zugleich das Risiko einer politischen „Diktatur der Fraternokratie“ (Derrida, zit. nach ebd., 49).

3 Indienstnahme des Anderen

Die Bedrohlichkeit des Anderen kann aber gemildert werden durch Formen der Indienstnahme, wobei deren Funktion, Ausgleich für eigene Unzulänglichkeiten zu sein, mehr oder weniger explizit erkennbar wird. So berichtet der Forschungs- und Handelsreisende Samuel Champlain, der Anfang des 17. Jahrhunderts Kana-

da für die französische Kolonisierung erschließen sollte, er habe seinen Männern (auch denjenigen, die in Frankreich verheiratet waren) gestattet, ja sie geradezu dazu ermutigt, sich mit indianischen Frauen zu liieren, denn es „gab keinen besseren Weg, das eigene Überleben zu sichern, als sich möglichst nahe mit denen einzulassen, die am besten fähig waren, einen in der Wildnis zu unterstützen“ (Brook 2009, 223). Obgleich die Missionare der „Vermischung der Rassen“ kritisch gegenüberstanden und sich „die Indianer [wunderten], dass ihre Frauen so hässliche Liebhaber ertragen konnten“, waren die Frauen offenbar zumindest teilweise an der intimen Begegnung mit den Fremden interessiert – so fungierten sie als „women in between“ (van Kirk, zit. nach ebd.), als Scharnier zwischen beiden kulturellen Gruppen, die voneinander noch nicht wussten, dass die eine sehr bald die andere zugrunde richten würde (vgl. Rendtorff 2012).

Ähnliches spielte sich in Madagaskar ab, wo die ersten niederländischen seefahrenden Kaufleute des 17. Jahrhunderts regelmäßige Halt machten, um ihre Schiffe für den letzten Teil der Heimreise auszurüsten. Manche Seeleute desertierten vor der Abreise, heißt es bei Willem Bontekoe in seinem Reisejournal von 1625 (vgl. Brook 2009, Kap. 7), wurden von den Dorfbewohnern versteckt und blieben dauerhaft an Land. Für diese meist armen Männer, durch jahrelange Abwesenheit den heimatlichen Bindungen ohnehin entfremdet, mochte neben der Beziehung zu einer der Frauen des Dorfes auch Madagaskar selbst als ein angenehmerer Ort zum Weiterleben erscheinen als das kalte und nasse Holland. Die Frauen waren hier zwar weder Beute, noch wurden sie, wie an anderen Orten und zu anderer Zeit, rituell übergeben oder getauscht, aber ihr Wissen und „das Netzwerk ihres Clans“ (ebd., 222f.) sicherten den holländischen Männern das Überleben.

4 ‚Der Andere‘ als Stütze des Imaginären

Wie gesehen, spielen Körperkonzepte für die Konzeption von Andersheit eine wichtige Rolle – nicht zuletzt deshalb bildet die Vermessung von Körpern eine Grundlage für die Versuche der Verobjektivierung von „Rasse“ und Geschlecht im 18. Jahrhundert (vgl. Hanke 2007). Diese Köpfermessungen wurden auch benutzt, um Konzepte von Normalität und Abweichung zu plausibilisieren, und eigneten sich wunderbar für eine spezifisch geleitete Bewertung von Körpern als ‚Beweis‘ für alle möglichen Unterschiede auf anderen Ebenen. So erläuterte Carl von Linné in seinen Vorlesungen in den 1740er Jahren, dass „Gott den Männern Bärte zur Zierde gegeben hatte und dafür, sie von den Frauen zu unterscheiden“ (von Linné, zit. nach Schiebinger 1993, 51). Aber nicht nur von den Frauen, auch von den „schwarzen Männern“ und „vor allem amerikanisch-indianischen“ fehlte dieses ‚männliche Ehrenzeichen‘ – der Philosophenbart (ebd.) –; der Weiße wird zum bartmäßig Überlegenen.

Mit der Verbindung von Körperbeschaffenheit, Intellekt und Normalitätsvorstellung ist eine (scheinbar) solide Grundlage gelegt für vergleichende Gegenüberstellungen, mit denen sich ‚unzulängliche‘ Individuen identifizieren sowie das Weibliche als ‚anders als‘ das Männliche beschreiben ließen. Und eine zentrale Begründungsfigur wurde aus der Positionierung als naturnah vs. vernunftnah bezogen (vgl. auch Moser 1995, 53ff.). In Bezug auf das Weibliche ist ein wesentliches Argument zunächst seine von der Natur vorgesehene Geringerwertigkeit: „Von dem Triebe, der den Grund des Bandes beider Geschlechter ausmacht, ist dem Weibe die geringere Freude zu Theil geworden. Uns hingegen reicht die Natur ihren Zauberkelch im vollstem Maaße. Sie schenkt ihn uns unvermischt von jeder eignen Unannehmlichkeit. Das arme Weib aber hat davon so beschwerliche Folgen, daß jederzeit Leben und Gesundheit auf der Waage stehen“ (Mauvillon, zit. nach Honegger 1991, 57). Doch mit zunehmender Notwendigkeit, auch die Fähigkeiten von Frauen anzuerkennen, musste sich die Argumentationslinie ausdifferenzieren: „Es wird meist zugegeben, dass beim Weibe die Vermögen der Anschauung, der schnellen Auffassung und vielleicht der Nachahmung stärker ausgesprochen sind als beim Mann. Aber mindestens einige dieser Fähigkeiten sind für die niederen Rassen charakteristisch und daher auch für einen vergangenen und niederen Zustand der Civilisation“, heißt es bei Darwin (zit. nach Honegger 1991, 201) – eine recht clevere Verschiebung. Differenzierungen erfolgen auch zunehmend entlang der Unterscheidung von „zeugend/wirkend“ als männlich und „empfangend/rückwirkend“ als weiblich. So definiert Humboldt: „Hier nun beginnt der Unterschied der Geschlechter: Die zeugende Kraft ist mehr zur Einwirkung, die empfangende mehr zur Rückwirkung gestimmt“ (Humboldt 1903, zit. nach Heinz 2012, 278).

Von hier aus lässt sich dann in Bezug auf Bildungsmodelle zunächst die Absonderung behinderter Kinder problemlos und quasi-logisch begründen: Während „der Anspruch der Schwarzen und der Frauen auf Gleichheit“ entpolitisiert und von „einer ethischen zu einer anatomischen Frage“ gemacht wurde (Schiebinger 1993, 61), wurde der Mangel an Perfektibilisierbarkeit zu Unzulänglichkeit und diese zum Motor, zur Begründung von umfassendem Ausschluss. So war das Programm des Philanthropismus nicht zuletzt auch von der Idee geleitet, dass körperliche Gesundheit und Kraft Voraussetzung und Grundlage der geistigen seien. Um sich den Leib „anzueignen“, wurde dieser folglich „im bürgerlichen Erziehungsprogramm [...] Gegenstand einer gesteigerten und geradezu misstrauischen Aufmerksamkeit, wodurch er als gelebter Leib wiederum verschwindet“ (Böhme & Böhme 1992, 62). Vera Moser zitiert Christian Gotthilf Salzmann: „Ein Mensch mit einem ungesunden und schwachen Körper ist also nichts anderes als der Bewohner eines Zimmers, in welches das Licht durch kleine Fensterscheiben fällt, die der Ölrauch geschwärzt hat, ein Spieler auf einem verstimmten Instrument“ (Salzmann, zit. nach Moser 1995, 106). Und Salzmann fährt fort,

es gehe darum, die körperlichen Kräfte zu entfalten („ut mens sana in corpore sano“) – eine Weisheit, die die Mönche, die „ersten Lehrmeister der Greuel“, mit ihrer Körperverachtung der deutschen Schule und Pädagogik ausgetrieben hätten (Salzmann 1784/1961, 79f.).

So schien es nur folgerichtig, dass die Zöglinge des Philanthropinums „nicht gebrechlich, auch nicht dumm sein [dürfen], weil der Ton gut sein muss, aus dem man etwas Gutes bilden soll“ (Salzmann, zit. nach Moser 1995, 119). Aber mit derselben ‚Logik‘ konnte von hier aus auch die gemeinsame Erziehung von Mädchen und Knaben ebenso ausgeschlossen werden wie ihre gleiche/gleichwertige Bildung – das hatte ja auch Rousseau bereits klipp und klar formuliert: „Nachdem einmal bewiesen ist, dass der Mann und die Frau weder nach dem Charakter noch nach dem Temperament gleich gebildet sind noch sein dürfen, so folgt daraus, dass sie auch nicht die gleiche Erziehung haben dürfen“ (Rousseau 1762/1998, 392).

Die Funktion der körperbezogenen Zuschreibungen lässt sich jetzt klar erkennen. Abgesondert wird hier alles, was auf die eigene Bedürftigkeit verweist, und auf die Tatsache, dass sich der menschliche Körper, auch der eigene, nicht vollständig unter Kontrolle bringen lässt. Der Versuch mit der Konzentration auf Vernunft, Intellekt und Macht-über-andere die Leibgebundenheit zu überschreiten, muss notwendig scheitern – hat aber zur Folge, dass das Verhältnis zum Anderen *eben nicht* (mehr) als relational begriffen werden kann (und soll), sondern als Bestimmung personaler Andersheit des Anderen auftritt (vgl. auch Ricken & Balzer 2007, 62). Es geht also um den Versuch, ‚Andersheiten‘ am eigenen ‚Selbst‘ zu verbergen, auszulöschen. Diese gewaltvolle Operation steigert den Hass auf das Andere, weil es partout nicht aus dem begehrenden und verletzbaren Körper verschwinden will. Und hier verschränken sich denn auch die Konstruktion von Behinderung und die von Weiblichkeit: in den „patriarchalen Männerphantasien, die die Dynamik bereitstellen für die reale Praxis, alle Produktivität für sich zu monopolisieren, das Weibliche auszuschließen und zu diskreditieren, die Herkunft aus Abhängigkeit und die Angewiesenheit auf das Andere der Vernunft zu verleugnen“ (Böhme & Böhme 1992, 491).

Aber „Bedürftigkeit“ signalisiert noch etwas anderes, nämlich das Angewiesensein auf den Anderen, auf deren Leugnung das gesamte Projekt ja angelegt war. Und deshalb kann/soll auch der Andere-Unzulängliche, Unterlegene nicht vollständig verschwinden, nicht weggesperrt oder vernichtet werden, weil er diesen bedrohlichen Aspekt auf sich nehmen muss, zur Entlastung derer, die sich davor geschützt wähnen wollen: In diesem Anderen wird das aufbewahrt, was insgeheim als zum Eigenen zugehörig erkannt, dort aber nicht gewollt ist. Dies ist ein weiterer Grund dafür, weshalb, wie Vera Moser feststellt, „Behinderte nicht anthropologisch vom Menschen ausgeschlossen“ werden (1995, 120): Ihre Funktion liegt, so betrachtet, gerade in der *Bewegung*, mit der sie markiert und abgesondert werden, die den ‚Nicht-Behinderten‘ ihre günstigere Lage versichern soll.

Das Projekt der imaginären Überhöhung des männlichen bürgerlichen Subjekts durch Abspaltung und Erniedrigung all dessen, was seinen Glanz und seine Stärke in Zweifel ziehen (bzw.: sie als ‚fake‘ sichtbar machen) könnte, wird scheitern – Selbsterhöhung, homosoziale Räume gegenseitiger Bestätigung und männerbündische Aktivitäten konnten/können dieses Scheitern aber doch eine ganze Zeitlang aufschieben.

5 Der Andere muss als Anderer anders bleiben

Eine erste Einsicht lag/liegt also darin, dass wir nur wir selbst sein können, wenn wir erkennen, dass wir in Beziehung stehen zu dem, was sich als der/die/das Andere darstellt. So entwarf Friedrich Schlegel sein Modell der „ironischen Persönlichkeit“ als stete Wechselbewegung, die nicht zum Stillstand kommt – denn „Niemand versteht sich selbst, in so ferne er nur er selbst und nicht zugleich ein anderer ist“ (Schlegel, zit. nach Frischmann 2011, 132).

Das lässt sich als Hinweis verwenden auf eine Figur, wie sie in jüngerer Zeit in der französischen Philosophie und Psychoanalyse als grundlegend diskutiert wurde/wird: Dass das Verhältnis zum Anderen ein unfreiwilliges, gleichwohl unauflösliches ist, das weniger „gewusst“ als „erfahren“ wird (Bedorf 2011, 166), und eine (unfreiwillige) Verantwortung für den Anderen stiftet. Diese „asymmetrische Intersubjektivität“ verweist bei Lévinas auf ein „Primat des Anderen“, expliziert an der Figur des „Appells“, der Anrufung: Denn wie auch immer ich auf die Anrufung des Anderen antworte, ob ich reagiere, mich abwende oder sie zurückweise – jede Reaktion „stellt eine mögliche Antwort auf ihn dar“ (ebd., 165).

Wenn nun, wie oben gesehen, die Markierung als ‚behindert‘ die Funktion erhält, den Anderen so zu positionieren, dass er ‚ein Anderer‘ und *als Anderer* Auszugrenzender bleibt – wie verhält es sich dann mit Geschlecht? Um die Ausgangsfrage aufzugreifen: Ist ‚die Frau‘ zu verstehen als das ‚Andere des Mannes‘?

Auf den ersten Blick scheint das zuzutreffen, denn auch das Weibliche taucht im Diskurs der bürgerlichen Gesellschaft als Auszuschließendes auf, von dem sich das Männliche wohltuend absetzt. Aber das ist zu kurz gedacht, denn das Aufeinander-Bezogensein hat im Fall der Geschlechterdifferenz eine sehr spezifische Form. Als leibliche bezeugt die Geschlechtlichkeit das Geborensein, die Geburtigkeit, und damit auch die Endlichkeit des menschlichen Lebens. Aber als leibliches Zeichen, als Genitale, dokumentiert das Geschlecht auch auf eine buchstäblich existenzielle Weise die Unüberwindbarkeit der Andersheit des Anderen und zugleich die Angewiesenheit auf den Anderen. Wegen dieser sehr spezifischen Verstrickung mit dem Anderen des anderen Geschlechts sollte Geschlecht eigentlich als ein ‚Singular‘ aufgefasst werden, denn die leibliche genitale Ausstattung des Individuums bezeugt immer zugleich, dass es eine andere Form leiblicher Geschlechtlichkeit gibt,

die in die eigene Existenz Eingang gefunden hat, in den geschlechtlichen Körper eingeschrieben ist, die das Individuum gleichwohl nicht haben oder sein kann, sie auch nicht wählen oder tauschen kann – und das ist der eigentliche Sinn des Begriffs „Geschlechterdifferenz“. [Mit der Frage, worauf sich das sexuelle Begehren oder der Selbstentwurf der Individuen richtet, hat das natürlich gar nichts zu tun.] Weil unsere Denktradition uns daran gewöhnt hat, Begriffe von ihrem Gegensatz aus zu bestimmen, neigen wir dazu, Differenz(en) in binäre Oppositionen und diese in Hierarchien zu überführen. Daraus entsteht dann die endlose Kette von Missverständnissen, die die Geschlechterdebatten prägen. Doch in der mit Kimmerle (2000) als ‚differenzphilosophisch‘ zu bezeichnenden Logik ist die Geschlechterdifferenz eben *gerade nicht* die Beschreibung zweier Entitäten, sondern die Tatsache, dass geschlechtliche Körper und geschlechtliche (sexuierte) Positionen aufeinander als ‚je andere‘ verweisen, dass sie folglich auch miteinander verstrickt und aufeinander angewiesen sind (vgl. Rendtorff 2020). Schon allein deshalb verbietet sich eine positiv(istisch)e Definition von ‚weiblich‘ und ‚männlich‘, weil sexuelle Differenz „niemals richtig symbolisiert und in eine symbolische Form transportiert/übersetzt werden kann, welche die sexuelle Identität des Subjekts fixiert“ (Žižek 1999, 45) – die sexuelle Differenz ist *eben nicht* binär (ebd., 46).

Die Frau ist also *nicht* das ‚Andere des Mannes‘. Die Geschlechterdifferenz bleibt, heißt es bei Lyotard, „dem Denken entzogen“, wir können nicht darüber verfügen, wir können sie nicht einmal denken, aber sie fordert uns heraus und gibt, als in den Körpern und den Gedanken verborgene, „unendlich Anlass zum Denken“ (Lyotard 1988, 826ff.).

Das heißt aber auch: Man kann die Frau/das Weibliche nicht auf dieselbe Weise auszuschließen versuchen, wie es für die als ‚Andere-Unzulängliche‘ Definierten beschrieben wurde. Aus dieser Tatsache lässt sich aber folgern, dass auch dort der Versuch der Ausgrenzung fehlgehen muss. Die vorne skizzierte Figur von Verbindung – Unterscheidung und die damit einhergehende Einsicht, dass man nicht etwas ausschließen kann, was einem selbst angehört, würde den Blick auf die Idee von Inklusion und ihre gesellschaftlichen Konsequenzen tangieren. Denn wenn im Verhältnis zu dem (in einem überpersönlichen Sinne) als ‚Anderer-Unzulänglicher‘ Markierten die *Relation* betont wird, und auch der Hinweis, dass in ihm etwas vom Eigenen aufbewahrt wird, was ‚nicht gewollt ist‘, dann könnte ja die Frage nicht mehr heißen, *ob* es einen Platz für den so markierten Anderen gibt, sondern nur, *wie* dieser Platz beschaffen sein muss, um jene Relation abzubilden. Konkreter gewendet dürfte es etwa in Bildungskontexten eben nicht heißen ‚dieses Kind ist *wie wir*‘ oder ‚gehört zu *uns*‘, sondern: Dieses Kind ist Teil von uns und nur in seiner Einbeziehung kann sich dieses ‚wir‘ in seiner Komplexität überhaupt realisieren. Die Frage, wie das Verhältnis zu denjenigen, die als ‚Andere-Unzulängliche‘ markiert sind, überzeugend gestaltet werden kann und müsste, bildet also

für die Integrations- und Inklusionsforschung wie für die inklusive Schulentwicklung weiterhin eine zentrale Herausforderung.

Literatur

- Bedorf, Th. (2007). Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen. In K. Röttgers & M. Schmitz-Emans (Hrsg.), *Die Fremde* (S. 23–38). Blaue Eule.
- Bedorf, Th. (2011). *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. transcript.
- Böhme, H. & Böhme, G. (1992). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Suhrkamp.
- Brook, T. (2009). *Vermeers Hut. Das 17. Jahrhundert und der Beginn der globalen Welt*. Edition TIAMAT.
- Frischmann, B. (2011). Alterität in Theorie und literarischer Gestaltung: Fichte, Hegel, Schlegel, Hoffmann. In E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß & P. Wojcik (Hrsg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen* (S. 125–138). Wilhelm Fink Verlag.
- Hanke, Ch. (2007). *Zwischen Auflösung und Fixierung. Zur Konstitution von ‚Rasse‘ und ‚Geschlecht‘ in der physischen Anthropologie um 1900*. transcript.
- Heinz, M. (2012). Wilhelm von Humboldt: Die Idealisierung des Weiblichen und die Feminisierung der Sozialordnung. In M. Heinz & S. Doyé (Hrsg.), *Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850)* (S. 271–291). Akademie-Verlag.
- Honegger, C. (1989). Die französische Anthropologie der Revolutionszeit und die Neubestimmung der Geschlechter. In V. Schmidt-Linsenhoff (Hrsg.), *Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760–1830* (S. 294–307). Historisches Museum und Jonas Verlag für Kunst und Literatur.
- Honegger, C. (1991). *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*. Campus.
- Kimmerle, H. (2000). *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Königshausen & Neumann.
- Kirchhoff, Th. (2019). Eigenes und Fremdes. Begriffsanalytische und ideengeschichtliche Bemerkungen. In G. Hartung & M. Herrgen (Hrsg.), *Das Eigene & das Fremde* (S. 59–68). Interdisziplinäre Anthropologie, Jahrbuch 6. Wiesbaden.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Wir sind alle Kannibalen*. Suhrkamp.
- Lyotard, J.-F. (1988). Ob man ohne Körper denken kann. In H.-U. Gumbrecht & K.L. Pfeiffer (Hrsg.), *Materialität der Kommunikation* (S. 813–829). Suhrkamp.
- Moser, V. (1995). *Die Ordnung des Schicksals. Zur ideengeschichtlichen Tradition der Sonderpädagogik*. AFRA-Verlag.
- Opitz, C. (1989). Der Bürger wird Soldat – und die Bürgerin? Die Revolution, der Krieg und die Stellung der Frauen nach 1789. In V. Schmidt-Linsenhoff (Hrsg.), *Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und Neue Weiblichkeit 1760–1830* (S. 38–54). Historisches Museum und Jonas Verlag für Kunst und Literatur.
- Rendtorff, B. (2012). „Walter hat ein Würstchen ...“ – Geschlechtliche Andere. In E. Kleinau & B. Rendtorff (Hrsg.), *Eigen und anders. Beiträge aus der Frauen- und Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik* (S. 81–95). Barbara Budrich.
- Rendtorff, B. (2020). Wo hat Geschlecht seinen Ort? im Kopf? im Leib? oder stößt es uns von außen zu? In E. Forster, F. Kuster, B. Rendtorff & S. Speck (Hrsg.), *Geschlecht-er denken. Theoretische Erkundungen* (S. 151–189). Barbara Budrich.
- Ricken, N. & Balzer, N. (2007). Differenz: Verschiedenheit, Andersheit, Fremdheit. In J. Straub, A. Weidemann & D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 56–69). Metzler.

- Röttgers, K. (2011). Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis – Begriffsgeschichtliche Beobachtungen. In H. Busche (Hrsg.), *Solidarität: ein Prinzip des Rechts und der Ethik* (S. 19–54). Königshausen & Neumann.
- Rousseau, J.-J. (1762/1998). *Emil oder Über die Erziehung*. Ferdinand Schöningh.
- Salzmann, Ch. G. (1784/1961). Noch etwas über die Erziehung nebst Ankündigung einer Erziehungsanstalt. In ders.: *Pädagogische Weisheiten* (S. 73–138), Hrsg. von H. Deiters. VEB Verlag Volk und Wissen.
- Schiebinger, L. (1993). Anatomie der Differenz. ‚Rasse‘ und Geschlecht in der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts. *Feministische Studien* 11 (1), 48–64.
- Schmidt-Linsenhoff, V. (2000). Männliche Alterität in der Französischen Revolution. Zwei Gemälde von Anne-Louis Girodet im Salon 1798. In K. Hölz, V. Schmidt-Linsenhoff & H. Uerlings (Hrsg.), *Beschreiben und Erfinden. Figuren des Fremden vom 18. bis zum 20. Jahrhundert* (S. 147–171). Peter Lang.
- Wimmer, M. (1997). Fremde. In Ch. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie (S. 1066–1078). Beltz.
- Žižek, S. (1999). *Sehr innig und nicht zu rasch. Zwei Essays über sexuelle Differenz als philosophische Kategorie*. Turia + Kant.