



Am Körper. Von Leerstellen und Versteckspielen

Ein Essay

Lisa Schmuckli und Patrick Gross (Basel)

Zusammenfassung: Unser Essay geht assoziativ den Fragen nach, wie der Blick der Anderen den Körper und das Geschlecht des Subjekts kreiert und wie sich das kulturell vorherrschende Blickregime auf trans Menschen auswirkt. Zentrale Funktionsweise dieses Blickregimes ist es, Unsichtbares und Unbekanntes – oder eben: Leerstellen – wegzumachen, indem man diese spekulativ ergänzt bzw. füllt. Das Blickregime erschafft und perpetuiert in der Folge die Geschlechterdifferenz und das Körperbild.

Schlüsselwörter: Trans Menschen, Körper, Geschlechterdifferenz, Blickregime

Leerstellen sind im Werk von Marion Baruch augenfällig, so störend wie notwendig. Sie nehmen gefangen. Unser Essay beginnt mit diesem notwendigen Umweg.

Innenausseninnen überschreibt Marion Baruch ihre Retrospektive, die im Kunstmuseum Luzern von März bis Oktober 2020 zu sehen war. Marion Baruch, eine 92jährige europaweit tätige Künstlerin, arbeitet mit Abfall, Stoff, Formen, mit Texturen und einem Dazwischen. Sie visualisiert, wie das, was fehlt, oftmals dem Vorhandenen eine Kontur und damit auch eine Bedeutung verleiht. Auffallend ist ihr Auge für den Schnitt in die Textur. Das, was herausgeschnitten worden ist, wird durch die Umhüllung sichtbar. Innen-Aussen-Innen. Erst über das Innere – eine Leerstelle – wird das Aussen geformt und die Kontur selbst sichtbar, entsteht ein Aussen ebenso wie ein Innen. Fanni Fetzer, die Kuratorin, schreibt im Ausstellungskatalog: «Ganz allgemein kreist Marion Baruchs Werk um die Leere. Formal betrachtet arbeitet die Künstlerin gerne mit Leerstellen, mit Durchsichten, Transparenz, Aussparungen» (Fetzer, 2020, S. 4). Marion Baruch gibt mit ihren textilen Kunstwerken etwas zu sehen; sie gibt zu sehen, als Zuschauende können wir es anschauen und aufgreifen. Sie arbeitet mit Stoffabfällen, ein Material, das uns allen bekannt ist. Sie sieht jedoch darin etwas, das uns spontan entgeht; und sie gestaltet den Abfall, so dass wir Überraschendes erkennen können. Sie nimmt also unseren Blick gefangen und lenkt ihn auf die Leerstellen. Ihr Spiel mit (Stoff-)

Abfall und Zufall eröffnet uns damit ein Spiel mit Einfällen und Assoziationen. Erst die Leere und ihr «Versteckspiel» (Fetzer, 2020, S. 2), um das, was sich zeigt (passiv), was wir sehen (aktiv), was die Leere umhüllt und was wir als Innen oder Aussen festhalten wollen, schafft das komponierte Bild. Es ist ein Spiel auch um die unauflösliche Textur von Einschluss und Ausschluss. Kurz: Die Lücke im Stoff strukturiert ein Gesamtbild.

Hinzu kommt, dass ihre Kunstwerke flüchtig, weich, berührbar, gar zufällig wirken. Die Leerstellen bewegen sich, sind gerade nicht in Stein gemeißelt; es entzieht sich dem Blick, es bleibt immer auch unverfügbar und unberechenbar, oft gar durchlässig. Diese Veränderbarkeiten bezaubern und verlangen nicht nur Aufmerksamkeit, sondern fordern einen zweiten (selbstreflexiven) Blick.

Es erscheint uns naheliegend, dass sich auch das Psychische als ein Versteckspiel mit Leerstellen erweist und sich so zeigt. Wir füllen diese Leerstelle bzw. das, was wir nicht fassen können, was uns umtreibt, antreibt, das, was uns erregt oder auch aufregt mit eigenen Vorstellungen. Wir sind laufend bestrebt, spürbare, (sprachlich) noch nicht erfasste Leerstellen oder ein Nicht-Wissen mit Phantasien, Bildern oder Erinnerungen zu füllen und damit zu ergänzen. Wir sind bestrebt, auf vielfältige Weise – und das heisst: vom Unbewussten mitverfasst, nahe an den eigenen Erfahrungen, oft auch gelenkt von Vorurteilen und kollektiven Normierungen, auch nahe am Wissen und möglichst widerspruchsfrei – Erklärungen für die Rätsel der Aussenwelt *zusammensetzen*, geradezu kritisch bis kunstvoll eine Erklärung zu komponieren. Wir visualisieren das Innere mittels Einbildungskraft, wir bringen es zur Sprache und setzen es in komplexen Momenten vor uns hin. Ist nun eine solche Erklärung in die Welt hinausgesetzt, beginnt wiederum ein Prozess der Annäherung, der Befragung, der Aneignung, auch der Verinnerlichung. Ein psychischer Prozess von Innen nach Aussen wieder nach Innen. *Innenausseninnen* also. Und zugleich entzieht es sich auch hier: das Psychische lässt sich gerade nicht fixieren, das Rätselhafte nicht ein für alle Mal erklären. Die Leerstellen verändern und bewegen sich; sie treiben Einbildungskraft und Erklärungswunsch voran. Sie können niemals vollständig gefüllt werden. Wir ergänzen sie unbewusst – und stellen sie zugleich wieder her.

Von einer solchen Leerstelle berichten trans Menschen. Wie sie sich selber in ihrem Körper erleben und wie sie wahrgenommen werden, klafft auseinander. Das psychische Selbsterleben und die eigenen Erfahrungen, die Erzählungen und Selbstausslegungen und, etwas distanzierter, die Selbstdefinitionen prallen auf Fremdwahrnehmungen und Zuschreibungen von aussen, auf konstatierende

Blicke von anderen. Der Körper wird in den Blick genommen, von innen und ausen, und zum eigentlichen Kampffeld.

Arbeit am Körper

In einer industrialisierten, von umfassender Arbeitsteilung geprägten Gesellschaft ist der Körper – vermittelt über diverse Techniken – *an* der Arbeit: Arbeiter*innen bedienen in Fabrikhallen die Maschinen, reparieren Autos, bedienen Computer oder ernten auf dem Feld, fahren schwere Mähmaschinen oder bauen Häuser, schichten Ziegelsteine, teeren Autobahnen oder übernehmen in fremden Haushalten das Waschen, Kochen, die Kinderbetreuung. Die sozialen Klassen – ob Arbeiter*in, Bäuer*in, Bürgerliche*r – zeigen sich nicht nur an Kleidern, Statussymbolen oder im Habitus; sie verkörpern sich radikal. Die feinen Unterschiede zeigen sich gerade auch in der Handhabung des eigenen Körpers und daran, ob der eigene Körper anderen (den Arbeitgebern, den Offizieren, den Hausherrn) zur Verfügung gestellt werden muss. Am Körper selber machen sich (überschneidend) klassen- und geschlechtsspezifische Unterschiede fest.

Gegenwärtig erleben wir paradigmatisch die Arbeit am Körper. «Eine Fee gewährt einer Frau einen Wunsch. Dünne Oberschenkel, antwortet sie. Die Fee ist empört: «Sieh dir an, in welchem Zustand die Welt ist – und du willst für dich dünne Oberschenkel?» Die Frau kleinlaut: «Du hast recht. Bitte dünne Oberschenkel für alle»» (Drolshagen, 1995, S. 93). Worauf es uns hier ankommt, ist einerseits der Rückzug auf den Körper als Ort einer Einflussnahme. Wenn man schon nicht die Welt verändern kann, dann zumindest den eigenen Körper. Die Arbeit am Körper kann auch als Kompensationsleistung gegen die politische Ohnmacht entziffert werden. Zugleich ist es eine Arbeit, die unmittelbar sichtbar wird, endlos sein kann und ein Gefühl für sich selber wachhält. So entschwindet vermeintlich der Körper bzw. das Subjekt nicht. Der Körper wird zum Austragungsort der eigenen Selbstverwirklichung ebenso wie der Selbstdisziplin und des Erfolgs. Andererseits ist diese Arbeit am Körper nicht nur Rückzug aus dem Politischen, denn der Körper selbst ist zunehmend Mittelpunkt des Politischen: über die Frage der Klasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Gesundheit, der Unversehrtheit, des Alters und des Sterbens, auch der Schönheit, der Verfügbarkeit (über den Körper als «Natur») wird der Körper zum Politikum.

«Wir haben den Körper nicht entblösst: Wir haben ihn erfunden, und er ist die Nacktheit, und es gibt keine andere, und was sie ausmacht, ist, fremder zu sein», schreibt Jean-Luc Nancy (2014, S. 13). Der Körper ist uns in seiner Versehrtheit fremd geworden. Um diese fremde Nacktheit zu überwinden, eignen wir uns den

Körper wieder an, machen wir uns den Körper gefügig und Untertan. Wir bearbeiten ihn nach den gesellschaftlich dominanten, konventionellen Vorstellungen. In der Gegenwart wird der Körper vor allem ästhetisiert. Der Körper wird weniger wahrgenommen, erfahren und erhört als vielmehr beobachtet, bearbeitet, seziiert und nach dem eigenen Geschmack gestaltet. Er wird dem «ärztlichen Blick», wie es Michel Foucault nannte (vgl. Foucault, 1976), unterworfen und unter diesem Blick peinlichst genau kontrolliert, zielgerichtet gepflegt oder eben gemartert. So wird der Körper zur individuellen Schöpfung, eine Kreation jedoch, die den gesellschaftlichen Normen ebenso unterliegt wie den eigenen unbewussten Vorstellungen. Der Körper wird instrumentalisiert – und folglich zu unserer eigenen Skulptur (vgl. Schmuckli, 2001).

Skulptur: offenbar macht man sich eine Vorstellung (oder übernimmt sie unbewusst), wie man sich sehen möchte, wie man sich anderen zeigen will oder wie man sich als Teil einer Gruppe zu erkennen gibt, und beginnt, am eigenen Körper zu arbeiten (ob im Fitnessstudio, über Mode oder mittels Chirurgie), so dass man das eigene Wunschbild konkretisiert. Der Körper wird in jeder individuellen Skulptur von neuem erfunden. In diesem Prozess wird geschwitzt, gelitten, bezahlt, verändert, eingegriffen; es wird ein Blick von aussen auf sich selber verschärft. Vielleicht wird Schönheit, Gestaltungswille, gar Macht ausgelebt – der Ort der Aneignung *und* Veränderung ist jedoch der eigene Körper. Auf spezifische Weise treffen Sublimierung und Gewalt bei der Formung der eigenen Skulptur zusammen (vgl. Rath, 2019, S. 77 ff.).

Kommen trans Menschen zu uns in die Praxis mit dem Druck, sich als trans Menschen erst Gehör verschaffen und ihre Not erst legitimieren zu müssen, erzählen sie oft von einer Erfahrung, im «falschen Körper» zu leben. Sie schildern ihre Innenwelt, ein psychisches Geschlecht, und die befremdenden Zuschreibungen der Aussenwelt an ihren materiellen Körper.

Als transidenter Junge leidet man zweifach. Man wünscht sich nichts sehnlicher als einen männlichen Körper, um sich mit dem Leben eins zu fühlen, um sich ausdrücken und austoben zu können. Und dann kommt zusätzlich noch ein Rollendruck dazu. Man wird dauernd ermahnt, sich auch wirklich wie ein Mädchen zu verhalten, wird ins Ballett geschickt, soll in der Handarbeit Flicksocken stricken und Küchenschürzen nähen; die Haare werden zu Zöpfen geflochten, im Schrank drohen Kleidchen und Blusen. (...) Jahrelang lebte ich mit diesem Konflikt und merke erst jetzt Schritt

für Schritt, dass die meisten Menschen solche Gedanken gar nicht kennen. Ihre Innen- und Aussenwahrnehmung stimmen überein. Etwas, was mir komplett fremd ist. (Flütsch, 2014, S. 110)

Das gespürte, erlebte psychische Geschlecht und der materielle Körper stimmen (vor der Transition) nicht überein. Der Körper ist ein falscher. Die Metapher des «falschen Körpers» ist so produktiv wie problematisch: gibt es denn einen «richtigen Körper»? Wie würde sich ein solch «richtiger Körper» anfühlen? Ist der Körper falsch oder ist die Metapher vielmehr Hinweis einer Leerstelle, Ausdruck einer Kluft zwischen Selbstwahrnehmung und (rollen-nahen) Fremdzuschreibungen? Verweist die Metapher auf eine Wiederholung, nämlich auf die Hierarchisierung zwischen Körper und Psyche, diesmal jedoch mit umgekehrten Vorzeichen?

Meine Seele hat einen neuen Resonanzkörper bekommen. In allem, was ich tue, denke und bin, kann ich heute mein Wesen in meinem Körper viel besser spüren und zum Klingen bringen. Es ist nun mal einfach so in unserer Welt, dass man als Mann oder als Frau wahrgenommen wird. Da hilft es nicht gross, intellektuelle oder queere Theorien aufzustellen. Wenn ich durch die Strassen gehe, wenn ich mit jemandem ein Gespräch anfangen, wenn ich mich um meine Patientinnen kümmere – überall wird mir klar, wie stark ich durch meinen Körper kommuniziere. Er ist Teil meiner Persönlichkeit, die nun endlich auch äusserlich wahrgenommen wird. (Flütsch, 2014, S. 218)*

Der Körper wird genommen, bearbeitet, angepasst. Solange trans Menschen das heteronormative Passing gelingt und sich damit die Zugehörigkeit sichern lässt, erscheint auch der Körper nicht mehr als Problem (vgl. Hoenes, 2013). Mit anderen Worten: Der Körper wird selbstverständlich *und* er verschwindet. Hat der Körper seine Funktion erfüllt, nämlich Transporteur abwechslungsweise des Geschlechts, der Psyche, von Selbstbildern, von Selbstausdruck (von Schönheit oder Erfolg, etc.) zu sein, verschwindet er. Er hat ausschliesslich als Ort des Unsichtbaren einen Stellenwert.

Der sich entziehende, verschwindende Körper wird zu einer vieldeutigen Leerstelle – und bleibt beharrlich Ort des Eingriffs bzw. des Einschnitts. Diese zeitgeschichtlich bedingten Körpervorstellungen und Körperbilder müssen als

«Narration der Kultur in anatomischer Verkleidung» (Laqueur, 1992, S. 267) entziffert werden.

Sehen und Gesehen-werden

Der Körper ist mit dem Blick beschrieben und wird folglich kulturell codiert. Der (imaginär-unbeschriebene) Körper erhält vorab die Funktion, das Sehen oder das Gesehen-Werden zu symbolisieren. Nicht nur der Blick wird gespalten, auch die kollektiv wirksame Codierung spaltet sich. So schleifen sich jene paradoxen Zuschreibungen ein, die Intellektualität, Kraft, Führungsfähigkeit und somit das aktive Sehen der Welt dem Mann und Leiblichkeit, Sinnlichkeit, die Pflicht zur Schönheit und damit das passive Gesehen-Werden nur der Frau zuweisen. Die Frau wird als Gesehene zwingend zum Bild:

Diese Funktion, in der die Frau, wie ich es nennen würde, einen «Status als Bild» erhält, verweist auf den Zusammenhang von visueller Repräsentation und sexueller Differenz. (Eiblmayr, 1993, S. 92)

Das optische Schisma hat Luis Buñuel in seinem Film *Le chien andalou* eindrücklich mit dem durchschnittenen Auge thematisiert. Im Film lässt sich dieser Schnitt auch als Teilung des Sehens in den sehenden Mann und die gesehene Frau interpretieren. In dieser Aufspaltung wird die Frau im Status als Bild gefangen gehalten und zum Objekt der Begierde des männlichen Blicks. In dieser Spaltung zwischen (männlichem) Sehen und (weiblichem) Gesehen-Werden bekommt die Kamera eine neue Funktion: Sie wird selber zum Blick. Blick und Kamera werden synonym – und verändern damit auch die Formen des Betrachtens. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen: Erstens verfügt jetzt der Blick über alle Merkmale, die man einst dem Original zugeschrieben hatte. Das Original ist einmalig, wird vom Individuum poetisch hervorgebracht und steht in enger Beziehung zu Bildern und Worten des Unbewussten.

Eine solche Konzeption von Original, bei dem der Blick an die Stelle des Werks rückt, konnte freilich erst entstehen, nachdem die technischen Bilder – Photographie, Film, etc. – das traditionelle Konzept des einmaligen Kunstwerkes obsolet gemacht haben. (von Braun, 1993, S. 80)

Zweitens verlagert sich die Kamera als Blick in das Sehen selbst. Man lernt, sich selbst mit dem Blick einer Kamera zu sehen und nimmt sich selbst so wahr, als würde man permanent vor einer Kamera posieren. Man hat diesen Kamerablick verinnerlicht und unterwirft nun die eigenen Wahrnehmungen diesem Blickregime – einem Blickregime, das paradoxerweise internalisiert ist und ausserhalb des eigenen Blickes liegt. Gerade dass sich das Blickregime dem eigenen Blick entzieht, gleichsam als blinder Fleck zu einer Gewohnheit wird, bewirkt seine Unheimlichkeit.

Das Blickregime verdeutlicht, dass Sehen nicht nur eine körperliche, sondern auch eine visuelle Leistung in dem Sinne ist, als dass das Sehen die Technik integriert. Man beginnt zu sehen, wie die Kamera das Sehen vorgibt. Die Technik wird blick-bildend. Oder mit anderen Worten: Der Körper ist nicht nur der Ort des Sehens; vielmehr ist Sehen auch eine normative Leistung des Subjekts. Wenn nun aber das Sehen zu einer normativen Leistung wird, muss das Subjekt sehen, was zu sehen erlaubt ist und sich mit der herkömmlichen Moral verträgt. Sehen ist nicht nur eine Leistung des Auges bzw. der Anatomie, sondern auch des Subjekts bzw. seiner individuellen Phantasie – und seines normativen hermeneutischen Rahmens. Sehen ist somit eine psychische und eine visuell-sozialisierte Kategorie. Pointiert (bis hin zum Klischee): Der Mann sieht, die Frau wird gesehen – und wird eigentlich erst unter seinem Blick zu einer Frau, präziser: sie wird zu seinem Bild. In diesem Augen-Blick verliert sie ihre Unschuld; der Blick des Mannes erweist sich als eine «Defloration mit den Augen» (Mattenklott, 1982, S. 237). Die hier geschilderte Aufteilung des Blicks auf die Geschlechter stellt zugleich die Auflösung des Blickregimes in Frage. Können wir uns ein Sehen vorstellen, das sich den normativen Vorgaben, den kulturellen Bildproduktionen und Phantasmen entzieht? Ein Sehen, das sich der Überschreitung von Vorgaben verpflichtet fühlt? Ein Sehen, das auch das Unsichtbare aufzuspüren und diese Leerstelle offenzuhalten wagt?

Die Funktionsweise des Auges bzw. die Vorstellung, wie das Auge funktionieren könnte, diene zugleich philosophiegeschichtlich auch als grundlegende Metapher für «philosophisches Sehen», also für das Erkennen: Der Schnitt im Auge bedeutet nicht nur, dass er sieht und sie gesehen wird und sich die Geschlechterdifferenz *im* Sehen selbst manifestiert. Vielmehr verweist dieser Schnitt auch auf zwei Möglichkeiten des Erkennens: Die erste Möglichkeit beschreibt das Sehen als Übung der Tautologie, die zweite als Übung der Spekulation. – Es gibt in der Folge *im ersten Fall* ein Sehen diesseits der Spaltung, ein Sehen, das sich um die Spaltung selbst foutiert und sie aus Unkenntnis ignoriert bzw. übersieht, so dass man ausschliesslich sieht, was der Fall ist: Man sieht,

was man sieht. Man wiederholt das Sehen, ohne es mittels Reflexion zu erweitern; auf diese Weise schont sich jener, der sieht, vor Unvorhersehbarem. Aus der Erfahrung des Sehens wird «eine Übung der Tautologie» (Didi-Huberman, 1999, S. 22), die nichts mehr aussagt, als das Offensichtliche zu beschreiben. *Im zweiten Fall* beginnt, wer über diese Spaltung des Sehens hinausgeht, zu sehen, was er sich zu sehen wünscht; man beginnt zu spekulieren und das heisst: man beginnt unter dem Einfluss der Spaltung zu sehen. «Spekulieren» beschreibt hier ein Sehen, das «sieht», was man ins Auge nimmt, *und* zugleich auch, was man sich zu sehen erhofft. «Spekulieren» erweist sich als sehend erkennen und wünschend sehen. Die Lücke, die das Unsichtbare oder Nicht-Sichtbare hinterlässt, wird beim Spekulieren mit Fiktion und/oder Autobiographischem angereichert. Die Leere wird also gefüllt. Die Phantasien entwickeln eine Kraft, das Sehen über das Offensichtliche hinauszutreiben. Diese Erfahrung des Sehens wird zu «einer Übung des Glaubens» (Didi-Huberman, 1999, S. 22), denn das, was man spekulativ sieht, entwickelt eine Einsicht und Selbstüberzeugung, an die man nachträglich mit gutem Grund glauben kann.

Wir fragen uns: Was geschieht in einer psychoanalytischen Behandlung hinsichtlich des angesprochenen Blickregimes? Suchen trans Menschen bei uns cis Therapeut*innen den bestätigenden Blick auf ihren erschaffenen trans Körper? Gewähren sie uns eine ähnliche Bestätigung vom Körperbild? Füllen wir aus unterschiedlicher Perspektive spekulativ die Leerstelle «Geschlecht»? Wirkt allenfalls dieser gegenseitige, Körperbilder erschaffende Blick wie eine Plombe, die zusammenhält, was als Komposition auseinanderfallen und infrage gestellt werden kann bzw. muss?

Wo Tätowierung war, soll Sprache werden

Was wir ins Auge fassen und sehen, müssen wir nachträglich verbalisieren. Wir sprechen quasi innere oder äussere «Bilder» bzw. «Bildergeschichten» ab. Sie schreiben sich, pointiert, auf der Netzhaut ein und wir verbalisieren sie, formen sie zu Narrativen. Das, was ins Auge sticht, gleicht den Tätowierungen.

Tätowierungen: Unter die Haut gestochen, fallen sie den anderen zwar ins Auge, sind aber oft nicht selbsterklärend und fordern schier dazu auf, angesprochen und erzählt zu werden. So haben Tattoos einen Aufforderungscharakter an die Sehenden, nämlich: nimm mich wahr! Sie fangen den Blick – und schaffen so etwas, das nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist. Der Blickfang ist auch Ablenkungsmanöver. Tätowierungen im Sinne von psychischen Einschreibungen sind

unsichtbar, oft unhaltbar und verlangen, Sprache zu werden und so an Schmerz und Unheimlichem zu verlieren.

Wo Tätowierung war, soll Sprache werden. Nun gehört nicht viel theoretische Phantasie dazu zu ahnen, dass zwischen dem was ich Tätowierung nenne, und dem, was psychologisch das Unbewusste heisst, ein dichter Zusammenhang stehen muss. (...) Menschen wachsen in ihre Individualität nicht anders hinein, als indem sie sich einen Reim auf die Differenz von innen und aussen machen lernen: sich selbst zu entgehen und für die andren ein Gegenstand zu sein. Auch wer keine Herztätowierung zur Schau trägt, muss die Stirn haben, seiner Unsichtbarkeit für sich selbst im Krieg der Blicke zu behaupten. (Sloterdijk, 1988, S. 25–26)

Trans Menschen fühlen sich in diesem täglichen Kampf der (normativen) Blicke besonders ausgesetzt und verletztlich, gleichzeitig perpetuieren auch sie das herrschende Blickregime im Alltag. So erzählte ein trans Mann, er soll hier Leo heissen, Folgendes: Leo wollte sich vor seinem ersten operativen Eingriff mit einem trans Mann austauschen, um über Coming-out und Passing, über OPs- und berufliche Erfahrungen zu reden. Er wusste, dass in seinem Betrieb andere trans Menschen arbeiten; die Personalabteilung vermittelte ihm einen Kontakt. In der Sitzung schildert Leo:

Beim vereinbarten Treffpunkt sei «ein Indianer mit langen Strähnen, Schlapphut und langem Mantel, vornüber gebeugt». Er sei erst erschrocken. Sie seien spazieren gegangen. «Es ist denn auch ein gutes Gespräch worden, ich habe mich beruhigt.» Leo betonte wiederholt: «Da stand ein Indianer. Es war keine Frau. Das geht nicht. Ich will als Mann erkannt werden.

Die Begegnung mit einer trans Frau hat Leo mit einer Angst konfrontiert, die ihn längst quälte. Er fürchtete sich, nach der eigenen Transition nicht eindeutig als Mann erkannt zu werden, sprich: vom Blick des Anderen* nicht zum Mann «gemacht» und darin bestätigt zu werden, die Zugehörigkeit zum Geschlecht «Mann» nicht zu erreichen. Gleichzeitig wird Leo mit seinem Blick auch zum «Schöpfer» der Frau («es war keine Frau») und er erschrickt. Es ist ein Changieren zwischen aktivem Erkennen, im Erkennen auch Herstellen und passivem Erkennt-

werden. Leo fürchtet sich im Weiteren, ausgelacht bzw. der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden. Schliesslich hat er Angst, als Unerkannter herauszufallen und ausgegrenzt zu werden. Und Leo fürchtete sich, ein Fremder zu werden. Nicht mehr eine Frau, noch nicht ein trans Mann – da droht ein Zwischen-Raum oder gar ein «Absturz» in eine (bedrohliche) Uneindeutigkeit, die Leo mit «Indianer» bezeichnet: unheimlich. Das, was Leo ins Auge gestochen ist – einer Tätowierung gleich – ist nun unter *seiner* Haut.

Was sich bei Leo eingeschrieben hat, ist einerseits das Bild eines von allen erkennbaren Mannes und andererseits die Vorstellung, dass man auf irgendeine Weise das Mann-sein verpassen und spezifisch herausfallen kann. Der Schreck, statt als Mann als Indianer erkannt zu werden, verweist auf einen komplexen Prozess einer «*Veränderung*» (Maihofer, 2014): Affekte, soziale Unterschiede, Fremdheitserfahrungen, Anpassungsleistungen verdichten sich zu einer subjektiven und kulturellen Momentaufnahme, die sich wiederum (soziologisch und psycho-)analysieren lässt, um dem Unbewussten auf die Spur zu kommen. Leo verdeutlicht seinen Wunsch, seine Zugehörigkeit zu den Angepassten, den Einheimischen bzw. Weissen zu bewahren; vielleicht geht es auch um eine Angst, gewisse Privilegien als noch cis Frau zu verlieren und/oder als trans Mann nicht zugesprochen zu erhalten. Der Wunsch der Zugehörigkeit versteckt auch die Angst, zwischendurch zu fallen, nämlich weder Mann zu werden noch Frau bleiben zu können, sondern an einem Nicht-Ort zu stranden. (Wie dies der Indianer darstellt: Er ist als Indianer nicht in seinem Land, sondern am Bahnhof; er wird als Mann verkannt und nicht als Frau erkannt; er signalisiert eher eine verlorene Heimat als eine ersehnte Verwurzelung.) Leos spontane Schilderung schafft eine Distanz zu sich selber, kreierte eine wohl grösstmögliche Fremdheit, so, als wäre die Figur des Indianers ansteckend und als würde sie ihn verändern. Gleichzeitig schafft seine Schilderung ein Bild von sich als akzeptabler Mann. Leo schafft in der anlehnenen Abgrenzung auch sich als Subjekt «Mann». Indem er vom Indianer spricht, lässt sich seine Angst ebenso wie sein Hass (auf die Unausweichlichkeit seiner eigenen Situation) benennen.

Leo grenzt sich vom Indianer ab und setzt sich damit eindeutig als Mann, bzw. er äussert seinen dringenden Wunsch, eindeutig als Mann von anderen wahrgenommen zu werden. Er will in seiner Geschlechtlichkeit eine eindeutige Identifizierung. Die postulierte Eindeutigkeit bedingt jedoch wiederum die Zweigeschlechtlichkeit bzw. die Geschlechterdifferenz.

Leo verschweigt und bringt zugleich zur Sprache. Er verbalisiert eine Erfahrung, indem er etwas visuell Unbewusstes ausdrückt und, gleichsam, vor sich hinstellt und als Mitteilung in der therapeutischen Beziehung besprechbar macht.

Das, was er verschweigt und anspricht, ist sein Selbstbild als Mann. Was heisst es denn, als Mann eindeutig identifiziert zu werden? Und verweist diese Frage nicht implizit auf den Blick der Psychoanalytiker*in, nämlich: was machst du mit mir? Was machst du aus mir?

Und wieder: Geschlechterdifferenz

Trans Menschen stellen die Geschlechterdifferenz an ihrem eigenen Körper wieder her. Indem sie das psychische Geschlecht verkörpern wollen, überschreiten sie das körperliche Geschlecht. Trans ist eine Angleichung des Körpers an das psychische Geschlecht; verkörpert wird aber auch nach der Transition *ein* Geschlecht.

Die Geschlechterdifferenz war und ist vor dem einzelnen Subjekt – ob Mann oder Frau – da und prägt zwingend das eigene Leben. So schreibt Luisa Muraro (2015):

Die «Zwei» der Geschlechterdifferenz dient – wie die «Drei» der Dreieinigkeit – ja nicht zum Zählen. Es gilt zu verstehen, dass die Differenz jedes Einzelwesen durchzieht und es daran hindert, vollständig zu sein und sich somit selber zu genügen. (...) Es bedeutet zu verstehen, dass sowohl die Beziehung zu sich selbst – zum Beispiel zu den eigenen Wünschen – als auch die Beziehung zu den anderen sich niemals in befriedigender Weise auf vorgefertigte Formen stürzen kann. (S. 9)

Jedes Subjekt muss für sich eine Antwort auf die Geschlechterdifferenz finden, gar erfinden. Welche Erfahrungen mache ich als Frau? Was wird mir zugeschrieben, unterstellt? Wie gestalte ich mein Frau-Sein? Wo erlebe ich beispielsweise soziale Ausgrenzungen und politischen Einschluss? Wie selbst-verständlich ist mir mein Körper? Wie antworte ich mir selber zur Tatsache, gebären zu können? Welche Visionen habe ich als Frau hinsichtlich einer Welt nach meinen Vorstellungen? Wie will ich als Frau mit anderen Frauen und Männern zusammenleben (können)? Wie antworte ich mir selber auf meine Unvollständigkeit und Abhängigkeiten? Wie gehe ich mit mir in meinen Selbstfremdheiten um? Wie halte ich es mit meinen Aggressionen und meiner Gewaltbereitschaft? Welche kollektiv geforderten Normen, die an eine Frau quasi automatisch gerichtet sind, erfülle ich, welche nicht? Wie ernst nehme ich meine Erfahrungen? Mit wem tausche ich mich über meine Erfahrungen aus und denke darüber nach, so dass ich mich, die Welt, die Zusammenhänge auch erkennen kann? Wie wende ich mich der Welt,

der Gegenwart zu? Welche Ideen und Vorstellungen beispielsweise zu Freiheit, Gerechtigkeit, zu Macht und Politik vertrete ich? Welche eigenen politischen Themen akzentuiere ich? Wie gehe ich mit der Unerfüllbarkeit von Wünschen um? Wie erlebe ich Beziehungen, die offenbar zwingend die Form verpassen und daher unbefriedigt bleiben müssen, also einen Mangel offenlegen? etc. Muraro treibt diese (aus Frauen-Sicht formulierten) Fragen weit über die traditionelle Selbsterfahrung hinaus, und zwar in Richtung eines Politikum:

Damals [in den 70er Jahren – PG & LS] entdeckten wir nicht nur, dass es ein Nicht-Gesagtes gab, was die patriarchale Herrschaft betraf, und ein Nicht-Gewusstes, was die Beziehung zur Mutter betraf, sondern wir haben das zutage gefördert und ihm Bedeutung verliehen, mit einer Praxis des Sprechens und der Beziehung unter uns, und das hat eine Transformation bewirkt. (Muraro, 2015, S. 31)

Die Transformation bezieht sich auf das Bewusstsein der Geschlechterdifferenz und die damit einhergehenden sozialen Zuschreibungen, psychischen Begrenzungen, körperlichen Codierungen und der symbolischen Ordnung.

Anders herum heisst dies auch Folgendes: Wir nehmen uns selber, unsere Welt, die sozialen Räume, in denen wir uns bewegen, immer auch im eigenen Körper, vom eigenen Geschlecht her wahr. Bevor wir der Sprache, des eigenständigen Denkens und Handelns fähig sind, sind wir in einem (geschlechterdifferenten) Körper, fühlen wir durch unsere körperlichen Sinne und denken wir mit dem Körper. Auf diesen Körper reagieren in frühen Jahren Bezugspersonen, mit und in diesem Körper wachsen wir heran ... bis wir uns subjektiv in ein Verhältnis zu unserem eigenen Körper und damit auch zu unserem eigenen Geschlecht setzen können, also selbst-reflexiv über uns nachdenken können. Wir wollen damit hervorstreichen, dass das Geschlecht dem Denken vorausgeht, dass die Differenz der Geschlechter in jedem von uns ist und unsere subjektive Entwicklungsgeschichte ebenso prägt wie die eigene Sozialisation. Konstruiert Gender das Soziale Geschlecht vor allem als Interaktion *zwischen* den Menschen und als Wirkung das Subjekt, so ist die Geschlechterdifferenz jedoch *in* jedem von uns. Wir sind der Geschlechterdifferenz unterworfen und müssen diese als Teil der Befreiungspraxis aneignen. Dazu noch einmal Luisa Muraro:

Die sexuelle Differenz ist nicht zwischen, sie ist in: Sie ist in mir, sie wohnt meiner Existenz inne; so fasse ich sie auf, so erlebe ich

sie: als etwas, von dem ich nicht abstrahieren kann, selbst wenn ich es wollte. (Muraro, 2015, S. 137)

Wir wollen damit verdeutlichen, dass die aus der Geschlechterdifferenz abgeleiteten Geschlechterverhältnisse grundlegend und, wenn auch mühselig, veränderbar sind. Es ist eine Geschlechterordnung, die von Hierarchien, Dualitäten, Herrschaft und Unterwerfung, von Zugehörigkeit und Ausschluss geprägt ist und historisch-politisch gewachsen, also auch veränderbar ist.

Eine erste Schlussfolgerung dieses besonderen Ausgangspunktes *Geschlechterdifferenz* ist, dass das Geschlecht das Individuum prägt, dass das Geschlecht eben *im* Subjekt ist und dieses strukturiert. Und dass das Geschlecht auf Unvollständigkeit und Mangel verweist. Die Soziologin und Gender-Forscherin Barbara Rendtorff formuliert dies folgendermassen:

Daraus müssen wir auch den Schluss ziehen, dass die Auseinandersetzung mit Geschlecht und Geschlechterordnung erstens für jedes Individuum eine elementare strukturierende Bedeutung haben, und dass es zweitens immer eine Geschlechterordnung geben wird, die die Aufgabe hat, den Umgang mit diesen Beunruhigungen für das Ganze der Gesellschaft zu regeln. (Rendtorff, 2013, S. 76)

Die Geschlechterdifferenz ist *im* Subjekt; niemand kann von ihr abstrahieren. Sie geht der eigentlichen Subjekt-Werdung voraus und prägt den Prozess der Individuation und der Sozialisation. Und: Sie beunruhigt radikal! Das bedeutet auch, dass ich als Subjekt unvollständig und grundlegend verunsichert bin, also zwingend auf andere Frauen und Männer, auf Auseinandersetzungen angewiesen bin, um mich selber (und selbstsicherer) zu werden und um politisch aktiv sein zu können.

Eine zweite Schlussfolgerung verweist auf eine grundlegende Abhängigkeit und Unvollständigkeit aufgrund der Geschlechterdifferenz. Die Tatsache, nur ein Geschlecht verkörpern zu können (und niemals gleichzeitig beide Geschlechter), konfrontiert uns damit, dass der «sexuelle Körper (...) mit seinen Geschlechtszeichen immer auf die verlorene andere Möglichkeit verweist» (Rendtorff, 2013, S. 75). Wir sind geschlechtlich wie sexuell unvollständig, eine Leerstelle, die begehrllich vorantreibt, ein Mangel, etwas Nichtidentisches oder Nicht-Ich, das uns zur Anderen bzw. zum Anderen treibt.

Eine dritte Schlussfolgerung ist, dass die Geschlechterdifferenz nicht nichts ist. Vielmehr ist sie die grundlegende Strukturierung unserer gesellschaftlichen und symbolischen Ordnung. Das, was diese Differenz ausmacht, ist eine beunruhigende Leerstelle. Was das Geschlecht ist, lässt sich am Körper, am Verhalten, an Vorstellungen, an heteronormativen Geboten und Verboten ablesen; aber all dies ist nicht Geschlecht. Man kann das Geschlecht weder loswerden noch kann man ihm entgehen (vgl. Rendtorff, 2013, S. 82) – es ist da und zeigt sich im Versteckspiel. Es setzt das Begehren in Gang.

Innen Aussen Innen

Immer wieder bleibt von neuem offen, rätselhaft und noch nicht beantwortet: Wie eignen wir uns subjektiv unseren eigenen Körper *und* unser Geschlecht, das (nicht) eins ist, an? Wie organisiert sich die Gesellschaft um die Geschlechterdifferenz?

Wir möchten mit Luce Irigaray (1991) antworten und zugleich neu infrage stellen:

Die sexuelle Differenz stellt eine der Fragen oder die Frage dar, die in unserer Epoche zu denken ist. Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu «bedenken». Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit. Diejenige, die uns, wäre sie gedacht, die «Rettung» bringen würde? (S. 11)

Und sie fährt fort, die Radikalität ihrer Frage herausstreichend: «Damit diese Differenz gedacht und gelebt werden kann, muss die ganze Problematik von Raum und Zeit neu betrachtet werden» (Irigaray, 1991, S. 13).

Literatur

- Didi-Huberman, G. (1999). *Was ich sehe, blickt mich an*. Fink.
- Drolshagen, E. D. (1995). *Des Körpers neue Kleider. Die Herstellung weiblicher Schönheit*. Fischer.
- Eiblmayr, S. (1993). *Die Frau als Bild. Der weibliche Körper in der Kunst des 20. Jahrhunderts*. Reimer.
- Fetzer, F. (2020). Weltverwandlung. Marion Baruchs poetische Konzeption der Möglichkeiten. In F. Fetzer & N. Stolz (Hrsg.), *Marion Baruch* (S. 2–4). Mousse Publishing.

- Flütsch, N. (2014). *Geboren als Frau – glücklich als Mann*. Logbuch einer Metamorphose. Wörterseh.
- Foucault, M. (1976). *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Fischer.
- Hoenes, H. (2013). *Nicht Frosch – nicht Laborratte: Transmännlichkeit im Bild*. Transcript-Verlag.
- Irigaray, L. (1991). *Ethik der sexuellen Differenz*. Suhrkamp.
- Laqueur, T. (1992). *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis zu Freud*. Campus.
- Maihofer, A. (2014). Sarah Ahmed: Kollektive Gefühle – Elemente des westlichen hegemonialen Gefühlsregimes. In A. Baier, C. Binswanger, J. Häberlein, Y. E. Nay & A. Zimmermann (Hrsg.), *Affekt und Geschlecht: eine einführende Anthologie* (S. 253–272). Zaglossus.
- Markus, U. & Polli, T. (2013). *Das Geschlecht der Seele. Transmenschchen erzählen*. Elster-Verlag.
- Mattenklott, G. (1982). Das gefräßige Auge. In D. Kamper & Ch. Wolf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers* (S. 224–241). Suhrkamp.
- Muraro, L. (2015). *Nicht alles lässt sich lehren*. Göttert-Verlag.
- Nancy, J.-L. (2014). *Corpus*. Diaphanes.
- Rath, C.-D. (2019). *Sublimierung und Gewalt. Elemente einer Psychoanalyse der aktuellen Gesellschaft*, Psychosozial.
- Rendtorff, B. (2013). Warum Geschlecht doch etwas «Besonderes» ist. In C. Klinger & G.-A. Knapp (Hrsg.), *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz* (S. 68–86). Westfälisches Dampfboot.
- Schmuckli, L. (2001). *Hautnah. Körperbilder – Körpergeschichten*. Ulrike Helmer-Verlag.
- Schneider, H.-R. (2006). Die Stellung von Morgenthals Plombentheorie im Rahmen der psychoanalytischen Theorie und Technik. *Journal für Psychoanalyse*, (45).
- Sloterdijk, P. (1988). *Zur Welt kommen – zur Sprache kommen*. Suhrkamp.
- Von Braun, Ch. (1984). Ceci n'est pas une femme. *Lettre Internationale* 1993/81, 84.

Angaben zum Autor und zur Autorin

Patrick Gross ist Psychoanalytiker in Basel, Leiter der Sprechstunde für Transidentität und Geschlechterfragen an der Psychiatrie Baselland (PBL), Dozent am Ausbildungszentrum für Psychoanalytische Psychotherapie (AZPP) in Basel. gross.patrick@gmail.com

Lisa Schmuckli arbeitet als Psychoanalytikerin in Luzern und beschäftigt sich seit langem auch als Philosophin mit Themen der Geschlechterdifferenz. Sie ist Mitglied des PSL. www.lisaschmuckli.ch. l.schmuckli@bluewin.ch

Beide arbeiten mit trans Menschen. Sie organisieren seit 2014 theoretisch fundierte trans Seminare am PSL Luzern.