

Im Folgenden 2 Kapitel aus meiner Diplomarbeit

Die feministische Philosophie und der Frauenkörper:

die Einleitung und das Kapitel zu Simone de Beauvoirs
existenzialphänomenologischer Perspektive des Körpers.

Daran angefügt das Inhaltsverzeichnis der Arbeit,

die zur Gänze hier aufgerufen werden kann: <http://othes.univie.ac.at/1190/>

Die feministische Philosophie und der Frauenkörper

Einleitung und Themenexposition

Die feministisch-philosophische¹ Frage nach dem Körper war und ist eine hochaktuelle.

Judith Butlers These von der diskursiven Konstruktion der Geschlechter in *Das Unbehagen der Geschlechter*² hat zu Beginn der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts die Frage nach dem Körper und dessen Bezug zur Sprache, und damit zusammenhängende Themen, wie das Verhältnis von Materialität und Diskurs sowie das von Natur und Kultur in den Mittelpunkt des feministischen Diskurses gerückt und eine interdisziplinäre Debatte vom Zaun gebrochen, die, als „sex-gender-Debatte“ bezeichnet, nach wie vor höchst kontroversiell geführt wird³. Wenngleich Butlers Theorie von Geschlecht als diskursiv produziertem mittlerweile kanonisch wurde und sowohl das theoretische Paradigma des Postfeminismus (mit)begründete als die Entwicklung der *queer theory* maßgeblich beeinflusste⁴, wurde Butlers Verständnis vom geschlechtlichen Körper vor allem von Feministinnen des deutschsprachigen Raums mit höchster Skepsis begegnet.

¹ Begriff, Methode, Inhalte und Ziele feministischer Philosophie werden im folgenden Kapitel näher erläutert.

² Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main, 1991.

³ Vgl. *Feministische Studien* 11/2 (1993), Heftschwerpunkt *Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘*; Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/Main, 1999, S. 46-67; Gudrun-Axeli Knapp: „Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht“, in: Regina Becker-Schmidt / Dies., *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg, 2000, S. 63-93; Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.), *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, Wien, 2001.

⁴ In ihrem Artikel „Queer intervention“ klassifiziert Sabine Hark Judith Butler als *queer*-Theoretikerin, deren Thesen wesentlich dazu beigetragen hätten, die marginalisierte Identität von Schwulen und Lesben zum Ausgangspunkt einer neuen theoretischen Perspektive zu machen (vgl. Sabine Hark, „Queer Intervention“, in: *Feministische Studien*, a. a. O., S. 103-109). Judith Butler wiederum betonte in einem Interview, dass sie sich eher als feministische denn als *queer*-Theoretikerin verstehe und, dass sie *Gender Trouble* für eine feministische LeserInnenschaft geschrieben habe (vgl. Peter Osborne / Lynne Segal, „Gender as performance. An interview with Judith Butler“, in: *Radical Philosophy* 67 (1994), S. 32-39).

Die Körperhistorikerin Barbara Duden etwa sprach damals von einer „Entkörperung“, die sie als Endpunkt einer äußerst bedenklichen und kritikwürdigen Entwicklung feministischen Theoretisierens ansah⁵.

Kritik an einer Entfernung vom Körper(lichen), einer Distanzierung der Natur und des Natürlichen tauchte im feministischen Diskurs jedoch nicht erst in der Phase des dekonstruktiven Feminismus auf. Bereits im Jahr 1982 sprach die Philosophin Elizabeth Spelman von einer „Somatophobie“ im (amerikanischen) feministischen Diskurs, die ihrer Meinung nach einer unkritischen Übernahme des Körper/Geist-Dualismus, wie er die abendländische Philosophie seit Plato prägt, geschuldet ist. Eine solche sei in den Theorien von Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Shulamith Firestone, und auch Mary Daly zu finden⁶. Mit Adrienne Rich plädiert sie dafür, „physicality as ‚resource‘ rather than a destiny“ zu sehen, denn “in order to live a fully human life, we require not only control of our bodies (although control is a prerequisite) we must touch the unity and resonance of our physicality, our bond with the natural order, the corporeal ground of our intelligence”⁷. Auch die Weiterentwicklung des gleichheitsfeministischen Denkens mit der Aufnahme des *gender*-Begriffs ins feministische Vokabular und dessen Etablierung als Analysekatgorie feministischer Forschung als Teil der *sex-gender*-Dyade im Laufe der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts folgte dem von Spelman kritisierten Dualismus und behielt den Kurs einer Abwendung vom Körper bei. Gegenstand des Diskurses waren vor allem die sozialen und kulturellen Aspekte des weiblichen (später auch männlichen) Lebens, der Bereich der Natur und des Körpers wurde aus den Überlegungen schlichtwegs ausgeklammert.

Die von Spelman diagnostizierte „Somatophobie“ der feministischen Theorie steht jedoch in starkem Kontrast zur großen Bedeutung des Frauenkörpers fuer die politische Bewegung des Feminismus, auf welche feministisches Theoretisieren in seinen Anfängen bezogen war. Dazu die Anthropologin Susanne Schröter: „Der Feminismus hatte sich in den siebziger Jahren in Bezugnahme auf eine Bewegung entwickelt, deren Ausgangspunkt unter anderem der Frauenkörper war. Aktionen zur Entkriminalisierung des Schwangerschaftsabbruchs, die Organisation in medizinischen Frauenselbsthilfegruppen und die Etablierung von Frauengesundheitszentren – all diese Aktivitäten, in denen feministische Identität hergestellt

⁵ Vgl. Barbara Duden, “Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument“, in: *Feministische Studien*, a. a. O., S. 24-33.

⁶ Vgl. Elizabeth V. Spelman, „Woman as Body: Ancient and Contemporary Views“, in: *Feminist Studies* 8/1 (1982), 109-131.

⁷ Ebd., S. 126. Spelman zitiert Adrienne Rich, *Of Woman born*, New York, 1976, S. 39.

wurde, waren untrennbar mit einer Wiederaneignung des weiblichen Körpers verbunden, der als patriarchal besetzt galt. Die Entwicklung eines weiblichen Körperbewusstseins und die vielfältigen Versuche, eine autonome Verfügung über den eigenen Leib zu erschaffen, markierten die ersten Phasen dieser Bewegung.⁸ Auch die oft als essentialistisch bezeichneten differenzfeministischen Theorien beziehen sich in Anknüpfung an psychoanalytische und poststrukturalistische Theoreme in positiver Weise auf den Körper⁹.

Ob nun in positiver Weise auf den Körper Bezug genommen wird oder eine solche Bezugnahme eher kritisch betrachtet wird, der Körper stellt/e in jedem Fall einen wichtigen „site of contest“ der verschiedenen feministischen Debatten dar, und fungiert/e als zumeist unausgewiesene „dividing line“ der verschiedenen Denkströmungen innerhalb des Diskurses, wie die Medienwissenschaftlerin Marie-Luise Angerer hervorhebt: „Wenige Diskussionen lassen die Heterogenität der Frauenbewegung sowie die ihrer unterschiedlichen Theorien deutlicher hervortreten als die um den Begriff des Körpers“¹⁰. Dies wird von den zwei britischen Theoretikerinnen Janet Price und Margret Shildrick bestätigt: „ (...) feminism has from the start been deeply concerned with the body - either as something to be rejected in the pursuit of intellectual equality according to a masculinist standard, or as something to be reclaimed as the very essence of the female“¹¹.

Judith Butlers These von der sozialen Konstruktion der Geschlechter als Effekt heteronormativer Diskurse hat in einer dritten Etappe die Auseinandersetzung neu entfacht und dahingehend verlagert, dass die Zweigeschlechtlichkeit selbst, die bis dato als unhinterfragter Ausgangspunkt feministischer Theorien galt, in den Mittelpunkt des diskursiven Interesses gerückt wurde. Wie Gudrun-Axeli Knapp erläutert, bestand die Neuerung dieses theoretischen Ansatzes darin, dass „nicht nur die Auslegung des Geschlechtsunterschieds und Existenzweise von Frauen und Maennern als geschichtliche aufgefasst wurden, sondern, dass der biologische Dimorphismus selbst, die körperliche Zweigeschlechtlichkeit, nicht als von Natur aus gegeben, sondern als kulturell spezifische Form der Klassifikation in den Blick genommen wurde“¹².

Wie einige Theoretikerinnen darlegen, kam es in dieser Debatte jedoch im Zusammenhang mit Versuchen Rolle und Status des Körpers und der Biologie zu thematisieren und reflektieren

⁸ Susanne Schröter, *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt/Main, 2002, S. 46.

⁹ Vgl. z.B. Luce Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin 1979; Dies., *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt/Main, 1980.

¹⁰ Marie-Luise Angerer, „Zwischen Ekstase und Melancholie. Der Körper in der neueren feministischen Diskussion.“ in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5/1 (1994), S. 30.

¹¹ Janet Price / Margrit Shildrick (eds.), *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Edinburgh, 1999, S. 2/3.

¹² Regina Becker-Schmidt / Gudrun-Axeli Knapp, *Feministische Theorien zur Einführung*, a. a. O., S. 67.

sehr schnell zu Vorwürfen einer „Ontologisierung“, eines „Naturalismus“, „Essentialismus“ oder gar „Biologismus“¹³. Hilge Landweer bemerkt, dass diese Begriffe „nicht nur zu unausgewiesenen, austauschbaren Etiketten geworden“ seien, sondern „inzwischen geradezu als Denkverbote“ fungieren würden¹⁴. „Jeder Versuch, anthropologische Konstanten auch nur als Grenzwerte fuer Transformationsprozesse zu bestimmen (...), und jeder Versuch, die Geschlechterdifferenz philosophisch zu reflektieren, ohne sie vorab als reines Konstrukt zu setzen, kann damit bereits unter Ideologieverdacht gestellt werden“¹⁵, moniert Landweer.

Die Abwehr gegenüber dem Körper/lichen scheint in weiten Teilen feministischer Theorie/n äußerst persistent, ja eines ihrer begründenden Momente zu sein. Nicht nur aus philosophischer Perspektive, sondern auch aus feministischer Sicht ist die Ausklammerung oder Durchstreichung des Körperlichen jedoch problematisch und (nach wie vor) zu hinterfragen. In letzter Konsequenz – die als Transformation der, noch der Frauenbewegung verbundenen, feministischen Forschung in institutionalisierte *gender*-Diskurse bereits stattfindet – erweist sich die „Verabschiedung“ des Körperlichen als postfeministischer Bumerang, der mit der Infragestellung der Leiblichkeit weiblicher Subjekte auch alle in diesem Namen gestellten politischen und sozialen Forderungen ad absurdum fuhrt. Vor diesem Hintergrund politisch bedenklicher postfeministischer Auflösungstendenzen scheint einer Neutheoretisierung des Körpers als Gewinnung neuen Bodens für zukünftige feministische Bestrebungen zentrale Bedeutung zuzukommen.

Die vorliegende Untersuchung hat zum Ziel, die Frage nach dem Körper und dessen Bedeutung im gegenwärtigen feministischen Diskurs zu stellen. Dies geschieht unter dem Leitmotiv einer „Wiedergewinnung des Körpers“¹⁶. Nach einer Einführung in Methoden, Inhalte und Ziele feministischer Philosophie im Teil A, werden zu diesem Zweck im zweiten Teil B zunächst mögliche Ursachen für die von Spelman diagnostizierte „Somatophobie“ feministischer Theorie/n umrisshaft dargestellt. In diesem Teil werden die

¹³ Vgl. Hilge Landweer, „Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte“, in: Gesa Lindemann / Theresa Wobbe, *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht*. Frankfurt/Main, 1994, S. 147-176. Siehe dazu auch: Andrea Günter, „Von den Möglichkeiten ‚Frau‘ zu sagen“, in: dies., *Weibliche Autorität, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Bausteine einer feministischen politischen Theorie*, Königstein/Taunus, 1996, S. 33-56.

¹⁴ Hilge Landweer, „Generativität und Geschlecht“, a. a. O., S. 147. Wie Landweer betont, „wird in der amerikanischen feministischen Diskussion die Pauschalität von Vorwürfen wie ‚Naturalismus‘ und ‚Essentialismus‘ bereits kritisch reflektiert“ (ebd., S. 168).

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Silvia Stoller, „Körper oder Sprache. Judith Butler phänomenologisch hinterfragt“, in: *Sprache, Körper und Politik. Neue Ergebnisse der feministischen Theorie und Geschlechterforschung. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 57/3-4, 2002, S. 25.

Argumentationsfiguren des Biologismus, Naturalismus und Essentialismus näher erörtert, auch in deren Funktion als feministische Denktabus. Ebenso wird die Problematik einer Somatophobie in den weiteren Kontext der allgemein-philosophischen Debatte gestellt. Im dritten und umfassendsten Teil C wird die Philosophie Simone Beauvoirs einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Warum Simone de Beauvoir? Im Zusammenhang mit der vorliegenden Thematik nimmt das Denken Simone de Beauvoirs eine Schlüsselposition ein. Als Pionierin und Begründerin der gegenwärtigen feministischen Philosophie beeinflusste Beauvoir das Körperverständnis wichtiger zeitgenössischer Theoretikerinnen nachhaltig. Judith Butler etwa verweist im Zusammenhang mit der Grundlegung ihrer Theorie der diskursiven Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit wiederholt auf Beauvoirs Auffassung des Körpers als Situation¹⁷. In der feministischen Rezeption wurde Simone de Beauvoir lange Zeit als körperfeindlich, ja misogyn, und einem maskulinistischen Dualismus verhaftet, kritisiert. Erst in der jüngeren Rezeption nach Beauvoirs Tod und hier vor allem ausgehend von Theoretikerinnen, die am Schnittpunkt von bzw. einer Verbindung von Feminismus und Phänomenologie arbeiten, wurde und wird die Bedeutsamkeit phänomenologischer Theoreme, in deren Zentrum der Körper als gelebter Körper, als Leib steht, auf Beauvoirs Philosophie erschlossen. Im Lichte dieser Neulektüre von Beauvoir kann nicht nur die bisherige Rezeption Beauvoirs um wichtige Erkenntnisse ergänzt und teilweise revidiert, sondern auch die aktuelle Diskussion um eine angemessene Theoretisierung des Körpers, bzw. des Verhältnisses von Körper und Geist im Rahmen der „sex-gender-Debatte“ um neue Impulse bereichert werden. In dieser Hinsicht koennen vor allem Beauvoirs Konzepte der „Ambiguität“ und der „Authentizität“ fruchtbar gemacht werden.

¹⁷ Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, a. a. O., S. 26 und Dies., „Perfomative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie“, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt/Main, 2002, S. 301-320.

Der Körper als Situation. Simone de Beauvoirs existenzialphänomenologische Perspektive des Körpers

Die „biologischen Gegebenheiten“ bezeichnet Simone de Beauvoir als „außerordentlich wichtig: sie spielen in der Geschichte der Frau eine herausragende Rolle und sind ein wesentliches Element ihrer Situation: bei allen weiteren Darstellungen werden wir uns darauf beziehen muessen. Denn da der Körper das Instrument fuer unseren Zugriff auf die Welt ist, stellt sich diese, je nachdem, ob sie auf die eine oder auf die andere Weise erfasst wird, ganz anders dar.“¹⁸ Für Beauvoir stellen „diese Gegebenheiten“ sogar den „Schlüssel zum Verständnis der Frau“ dar, die darum „ausführlich abgehandelt“ werden müssen¹⁹, wie sie dies im ersten Kapitel von *Das andere Geschlecht* zur „Biologie“, aber auch im gesamten zweiten Teil des Buches zur „Gelebten Erfahrung“ unternimmt. Andrea Günter bemerkt, dass für Beauvoir, wie auch für Luce Irigaray, im Unterschied zu Kant, der Körper das Transzendente sei. Der Körper sei für Beauvoir „das Mittel, das Transzendenz ermöglicht. Denn als Existenz wird der Körper unmittelbar Ursprung von Transzendenz.“²⁰

Beauvoir gibt jedoch deutlich zu verstehen, dass sie die „Vorstellung, dass sie für die Frau ein festgelegtes Schicksal bedeuten“²¹, ablehnt. Die Biologie kann uns nicht erklären, warum das Verhältnis der Geschlechter ein hierarchisches ist, warum die Frau unterdrückt und zur *Anderen* gemacht wurde. Denn „unter dem rein biologischen Gesichtspunkt könne man keinen Vorrang eines der Geschlechter in bezug auf seine Rolle bei der Arterhaltung feststellen“²², beide sind gleich wichtig fuer die Erhaltung der Art.

Das Unterdrückungsverhältnis zwischen den Geschlechtern und die Frage danach verweisen auf einen Bereich jenseits der Biologie, der das genuin Menschliche erst ausmache: den Bereich des Sozialen und Gesellschaftlichen, der Kultur und Sprache. Denn „die Definition des Menschen lautet, dass er kein gegebenes Wesen ist, sondern eines, das sich zu dem macht, was es ist. Wie Merleau-Ponty sehr richtig gesagt hat, ist der Mensch keine natürliche Spezies: er ist eine historische Idee.“²³ Dies gilt auch für die Frau: „Die Frau ist keine feststehende Realität,

¹⁸ Ebd., S. 57.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Andrea Günter, *Der Sternenhimmel in uns*, a. a. O., S. 57.

²¹ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 57.

²² Ebd., S. 61.

²³ Ebd., S. 59.

sondern ein Werden, und in ihrem Werden müsste man sie dem Mann gegenüberstellen (...)“.²⁴ Die menschliche Gesellschaft ist keine Spezies. „[I]n ihr verwirklicht sich die Spezies als Existenz; sie transzendiert sich auf die Welt und auf die Zukunft hin. Ihre Sitten leiten sich nicht aus der Biologie ab. Die Individuen sind nie ihrer Natur überlassen, sie gehorchen jener zweiten Natur, der Sitte, in der sich Wünsche und Ängste spiegeln, die ihre ontologische Einstellung ausdrücken.“²⁵

Das Subjekt ist auf der Welt, nicht als „blosser Körper“, sondern wird sich seiner erst bewusst als Körper, „der Tabus und Gesetzen unterworfen ist“, „es bewertet sich nach einem bestimmten Wertsystem“²⁶. In diesem Sinne ist es gemäß Beauvoir auch nie „die Physiologie, die Werte begründen könnte: vielmehr nehmen die biologischen Gegebenheiten die Werte an, die der Existierende ihr gibt“²⁷. Die biologischen Gegebenheiten müssen daher in einem weiteren Kontext untersucht und verstanden werden, „im Licht eines ontologischen, ökonomischen, sozialen und psychologischen Zusammenhangs.“²⁸

Gemäß der existenzialphänomenologischen Perspektive, die Beauvoir einnimmt, erweist sich der menschliche Körper als Existenz, als grundsätzlich doppelsinnig und ambigue, sowohl der Natur als auch der Kultur angehörig. „Doch wird man sagen, wenn in der Perspektive, die ich einnehme und die der von Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty entspricht, der Körper kein *Ding* ist, so ist er Situation: er ist unser Zugriff auf die Welt und der erste Ansatz zu unseren Entwürfen.“²⁹ Nicht „der von den Wissenschaftlern beschriebene Objekt-Körper existiert wirklich, sondern der vom Subjekt erlebte Körper.“³⁰ In bezug auf das Frausein bedeutet dies, dass „die Frau in dem Maße weiblich ist, wie sie sich als solches empfindet. Es gibt biologisch wesentliche Gegebenheiten, die nicht ihrer gelebten Situation angehören: die Struktur der Eizelle etwa schlägt sich nicht darin nieder, während ein biologisch eher unbedeutendes Organ wie die Klitoris eine äußerst wichtige Rolle spielt. Nicht die Natur definiert die Frau: sie definiert sich selbst, indem sie die Natur in ihr Gefühlsleben einbezieht.“³¹

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 61.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 59. Auch Julie Ward weist darauf hin, dass Judith Butler Beauvoirs Auffassung des Körpers als Situation aufgegriffen und in *Das Unbehagen der Geschlechter* zum Ansatz der diskursiven Konstruktion der Körper weiterentwickelt hat (vgl. Julie K. Ward, „Beauvoir’s Two Senses of ‚Body‘ in *The Second Sex*“, in: Margaret A. Simons (ed.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, a. a. O., S. 223-242).

³⁰ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, a. a. O., S. 62.

³¹ Ebd., S. 62/63.

Beauvoir lässt keinen Zweifel an der Bedeutsamkeit des Körpers sowohl für die Situation als auch für die Existenz der Frau. „ (...) der Körper der Frau ist eines der wesentlichen Elemente für die Situation, die sie in der Welt einnimmt. Aber andererseits genügt er auch nicht, um sie zu definieren; er hat nur gelebte Realität, sofern er vom Bewusstsein durch Handlungen und innerhalb einer Gesellschaft bejaht wird.“³² In diesem Sinne ist auch Simone de Beauvoirs berühmtes Zitat: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“³³ zu verstehen. „Sein heisst geworden sein, heisst zu dem gemacht worden sein, als was man in Erscheinung tritt“³⁴, so Beauvoir. Beauvoir zufolge ist „die gesamte Zivilisation daran beteiligt (...), aus dem weiblichen Menschen eine Frau zu machen.“³⁵

Der Körper als Leib. Zum Verständnis des Körpers in der Phänomenologie

Mit ihrer Beschreibung des Körpers als „erstem Zugriff auf die Welt“, der nicht Ding, sondern Instrument und der vom Subjekt erlebte Körper sei, bezieht sich Simone de Beauvoir wiederholt auf das phänomenologische Verständnis des Körpers als *Leib*, wie es zuerst von Edmund Husserl formuliert³⁶ und von Maurice Merleau-Ponty in einer existenzialphänomenologischen Wendung umformuliert und weiterentwickelt wurde³⁷. Im Gegensatz zur cartesianischen Auffassung des menschlichen Körpers als Objekt (*res extensa*), das völlig unabhängig vom Geist (*res cogitans*) nach den Gesetzen einer Maschine funktioniert, wird in der Phänomenologie „ein Unterschied gemacht zwischen dem ‚fungierenden Leib‘, der *unser* Leib ist, den wir erleben, den wir spüren, mit dem wir uns bewegen, und dem Körper, der auch ein blosser Flugkörper sein kann und entsprechend als ‚Körperding‘ bezeichnet wird“³⁸. Anders als der cartesianische Dingkörper gehört der Leib

³² Ebd., S. 62.

³³ Ebd., S. 334.

³⁴ Ebd., S. 20.

³⁵ Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung*, a. a. O., S. 224.

³⁶ Vgl. Edmund Husserl, *Husserliana*, Den Haag/Dordrecht, 1950 ff.

³⁷ Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966. Frz. *La Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945.

³⁸ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/Main 2000, S. 15. Waldenfels weist darauf hin, dass es in vielen Sprachen nur *ein* Wort für menschliche bzw. lebendige und unlebendige Körper gibt. Das griech. Wort *soma* und das lat. Wort *corpus* „werden sowohl im Bereich des Lebendigen wie in dem des Unlebendigen gebraucht“ (ebd., S. 14). Dieser Sprachgebrauch habe sich in den romanischen Sprachen weitertradiert, wie z. B. im Französischen, wo es nur das Wort *corps* gibt. Wollen französische PhänomenologInnen den Leib vom Körper unterscheiden, „müssen sie Adjektive

keiner vom Geist getrennten Sphäre an, sondern ist vielmehr „der Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte“, der zurückwirkt „auf die Zugangsweise, in der uns dieses oder jenes begegnet“, so Bernhard Waldenfels.³⁹ Wie die Sprache oder die Zeit stellt der Leib „ein Grundphänomen dar, das heißt, ein Phänomen, das an der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist“⁴⁰. Der Leib ist unser Zugang zur Welt und gibt allen unseren Seinsbezüglichkeiten und -aktivitäten ihre spezifische Gestalt. In den Worten Merleau-Pontys: “[D]er Leib [ist] nicht eine Summe nebeneinandergesetzter Organe, sondern ein synergetisches System, dessen sämtliche Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-Seins, dadurch, dass er die geronnene Gestalt der Existenz selbst ist.“⁴¹ Silvia Stoller zufolge bedeutet dies, „dass es einen leiblichen Zugang zur Welt gibt, d.h. zu mir selbst, zu den anderen und zu den Dingen. Der Leib gibt uns die Öffnung zur Welt“⁴². Die Gerichtetheit auf die Welt wird in der Phänomenologie Merleau-Pontys ausgedrückt durch den Begriff des „*être au monde*“, des Seins *zur* Welt. Dieses vollzieht sich auf dreifache Weise: Im Selbst-, Fremd-, und Weltbezug.

Im Hinblick auf den Selbstbezug verweist die Phänomenologie des Leibes auf die Tatsache, dass uns der Leib im Unterschied zu anderen Dingen im Raum in der ersten Person gegeben und somit immer auf uns selbst rückbezogen ist. „Es gibt eine Selbstbeziehung, die auf gewisse Weise eben das ausmacht, was man Leib nennt. Der Leib ist auf sich selbst bezogen im

einführen: sie sprechen dann vom *corps propre*, *corps fonctionnant* (= der fungierende Leib)“ (ebd., S. 15).

„Im Deutschen haben wir jedoch die beiden Ausdrücke ‚Leib‘ und ‚Körper‘, die vielfach gemischt gebraucht werden. Dabei ist die Rede vom ‚Körper‘ im Deutschen wie in den anderen Sprachen zweideutig, während wir den ‚Leib‘ im allgemeinen nur dem Lebendigen zusprechen. (...) Die Ausdrücke ‚Leib‘ und ‚Körper‘ bilden ein sprachliches Kapital, das man nicht einfach verschleudern sollte, indem man vom ‚Körper‘ spricht, wenn man den ‚Leib‘ meint“ (ebd.).

³⁹ Ebd., S. 9. Waldenfels zur cartesianischen Auffassung des Körpers: “Bei Descartes kommt es (...) zur Trennung in zwei heterogene Seins- und Erfahrungsbereiche, den Bereich der Dinge (bestimmt durch die *extensio*) und den Bereich des Denkens (bestimmt durch die *cogitatio*). Die denkende Substanz kann verstanden werden unabhängig von ausgedehnten Substanzen, und umgekehrt gilt das gleiche. Durch diese Scheidung entsteht der berühmte cartesianische Dualismus: *res cogitans* und *res extensa* stehen für zwei Bereiche, die in und aus sich selber begriffen werden können. Der Mensch teilt sich auf beide Bereiche auf. Tiere und Pflanzen werden in den Bereich physischer Dinge verwiesen, sie werden als Automaten gedacht, die sich mechanisch bewegen. Das gilt auch für den Menschen sofern er einen Körper hat. Der Mensch spaltet sich auf in ein denkendes Wesen und in ein Wesen, das einen Körper hat. Es stellt sich dann die Frage, wie beim Menschen beides zusammenwirkt“ (ebd., S. 18). Waldenfels zufolge liegt das wesentliche Moment der Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* darin, dass „die eine Substanz ohne die andere existieren kann. Ein Körpermechanismus kann als Mechanismus abrollen, ohne sich innerlich auf Erlebnisweisen zu beziehen, und umgekehrt treten Erlebnisse unabhängig von der Körpermaschine auf.“ (ebd., S. 244). Siehe dazu auch: Lüder Gäbe (Hrsg.) / René Descartes, *Meditationen ueber die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg, 1992.

⁴⁰ Ebd., S. 9.

⁴¹ Silvia Stoller, „Körper oder Sprache?“, a. a. O., S. 27. Stoller zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 273.

⁴² Ebd.

Sichempfinden, im Sichbewegen usf.“, so Waldenfels.⁴³ Im Hinblick auf die Fremd- und Weltbezüglichkeit heißt dies nach Sara Heinämaa, „daß der Leib tatsächlich mit dem, was ihm begegnet, verwoben ist, z.B. mit Dingen oder anderen Subjekten. Aus der Verleiblichung des Subjekts und seiner Verwobenheit mit der Welt folgt, daß das Subjekt für sich selbst nicht transparent, sondern für immer rätselhaft bleibt. Das Leib-Subjekt ist nicht deckungsgleich mit sich selbst, es gehört nicht völlig zur Welt und ist auch nicht völlig außerhalb der Welt. Oder in Merleau-Pontys eigenen Worten, „die Welt ist völlig in mir und ich bin völlig außer mir.“⁴⁴ Daraus folgt, dass im phänomenologischen Verständnis der Selbstbezug nicht einfach gegeben ist, sondern immer auch Selbstentzug bedeutet und auch Selbstbezug und Fremdbezug nicht voneinander getrennt sind. Die Welt und „[d]ie Anderen treten „nicht zusätzlich in meine Eigenheitssphäre ein, sondern ich gehöre mir nie ganz selber“⁴⁵, so Bernhard Waldenfels. Das „Eigene“ ist immer schon mit „Fremdem“ durchsetzt und umgekehrt ist bei der Wahrnehmung des „Fremden“ auch immer „Eigenes“ beteiligt wahrnehmbar.

Die Überschreitung des klassischen Dualismus von Körper und Geist, Innen und Aussen, Subjekt und Objekt ist ein zentrales Moment phänomenologischen Denkens. In der Phänomenologie „werden Versuche unternommen, von der leiblichen Existenz her eine mittlere Sphäre zu erschliessen, die nicht dem Gegensatz von Körper und Seele, von Natur und Geist unterliegt.“⁴⁶ Bereits Husserl hatte die Struktur des menschlichen Bewusstseins als „Bewusstsein von etwas als etwas“, also als grundsätzlich auf seinen Gegenstand bezogen, definiert. Für dieses Phänomen prägte er den Begriff der *Intentionalität* von Bewusstsein⁴⁷. Dieser Terminus bringt zum Ausdruck, dass gleichzeitig auch der Gegenstand immer mit Bezug „auf die *Eigenheit* meines Bewusstseins“⁴⁸ erfahren wird. In einer existenzphilosophischen Wende hat Merleau-Ponty die Bewusstseinsphilosophie Husserls hinter sich gelassen und „das

⁴³ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., S. 36/37.

⁴⁴ Sara Heinämaa, „Was ist eine Frau?“, a. a. O., S. 72/73. Heinämaa zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. X.

⁴⁵ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., S. 44.

⁴⁶ Ebd., S. 16.

⁴⁷ Vgl. Silvia Stoller, „Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher, *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, a. a. O., S. 145. Silvia Stoller bemerkt in Fn. 33, dass „für Husserl die Intentionalität eine ‚Grundeigenschaft des Bewusstseins‘“ sei. Merleau-Ponty dagegen würde „die Intentionalität in einem weiten Sinne als Grundeigenschaft jeder Erfahrung“ annehmen (ebd.). Stoller bezieht sich auf Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana, Band III/1, S. 303, und Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 301, Fn. 24.

⁴⁸ Kelly Oliver, „Für eine feministische Phänomenologie des Schens“, in: Silvia Stoller / Veronica Vasterling / Linda Fisher, *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, a. a. O., S. 173.

phänomenologische Subjekt auf die Erde zurückgeholt“⁴⁹, wie Sara Heinämaa formuliert. Für Merleau-Ponty ist „das Subjekt der Erfahrung kein von der Welt losgelöstes Bewusstsein, sondern ein lebendiger Körper, der mit anderen Körpern in der Welt wohnt. Folglich sind Bewegungen, Gefühle und Wahrnehmungen in erster Linie körperliche Erscheinungsformen“⁵⁰, so Heinämaa weiter. Dies gelte auch für Sprechen und Denken. Eines von Merleau-Pontys Hauptzielen sei es jedoch gewesen, „zu vermeiden in Sartres dualistische Ontologie zurückzufallen“⁵¹.

Im Zentrum von Merleau-Pontys Phänomenologie steht die *Wahrnehmung*, „als Grundweise der Existenz“, die „vor allem Denken“⁵² stattfindet und im weiten Sinn mit der Erfahrung gleichgesetzt werden kann, da sie stets „Wahrnehmungserfahrung“ ist⁵³. „Wahrnehmung leistet für Merleau-Ponty nichts Geringeres als die lebendige Verbindung von Subjekt und Objekt. Ein Ur dualismus beider in gegenseitigem Ausschluss von ‚en-soi‘ und ‚pour-soi‘, ist, gerade auch im empirischen Raum der Existenz, unmöglich; sonst gäbe es keine Wahrnehmung“⁵⁴, so Felix Hammer. „Wahrnehmung ist *Kenntnisnahme von Existierendem* (...). Sie geschieht als ‚Kommunikation‘, ja ‚Kommunion‘ und Vermählung des Leibes mit den Dingen.“⁵⁵ Die Gegenstände der Wahrnehmung sind nicht einfach gegeben, „sondern von einem Bewußtsein innerlich nachvollzogen und gelebt“⁵⁶. Der Gegenstand ist „erlebter Gegenstand“, ist Phänomen im „Wie seiner Erscheinung“⁵⁷. Im Hinblick auf das Denken beschreibt Silvia Stoller die Wahrnehmung als „ein Geschehen (...), innerhalb dessen die Erkenntnis oder in einem generellen Sinn Rationalität, Vernunft, aber auch Reflexion, ein Moment der Wahrnehmung sind.“⁵⁸ Die Wahrnehmungswelt bilde den Boden der Welt des Denkens, auch im temporalen Sinn, da Kinder schon auf die Welt bezogen sind, bevor sie denken und sprechen können. Es gibt eine „natürliche, vorprädikative Einheit der Welt und unseres Lebens“⁵⁹, zitiert Stoller

⁴⁹ Sara Heinämaa, „Was ist eine Frau? Butler und Beauvoir ueber die Grundlagen der Geschlechterdifferenz“, in: *Die Philosophin* 20, a. a. O., S. 71.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 163.

⁵³ Vgl. Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty – Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt/Main, 1995.

⁵⁴ Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 164.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 165.

⁵⁷ Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, a. a. O., S. 68.

⁵⁸ Ebd., S. 30.

⁵⁹ Ebd., S. 50. Stoller zitiert Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O. S. 15. An anderer Stelle weist Stoller darauf hin, dass die phänomenologische Annahme einer vorprädikativen Erfahrung nicht impliziere, „dass die vorprädikative Erfahrung von Diskurs und Sprache völlig unabhängig ist. (...) Der Bezug der vorprädikativen Erfahrung zur Sprache ist indirekt wirksam, indem die in einer Kultur gültigen

Merleau-Ponty. Subjekt der Wahrnehmung ist der Leib als medialer Ort, an dem nicht mehr rein zwischen materiellem Äußeren und empfindendem Inneren unterschieden werden kann. Merleau-Ponty distanziert sich von traditionellen Subjektbegriffen, die Subjektivität vom Körper unabhängig und letzteren nur als Objektkörper denken. Für Merleau-Ponty ist der Körper nicht nur Hülle einer abstrakten Subjektinstanz, sondern selbst ausführender Erkenntnisorganismus, ist „erkennender Leib“⁶⁰. Merleau-Ponty kritisiert Descartes' Zweifel und geht von einem dem cartesianischen Cogito vorausgehenden „stillschweigenden Cogito“ als dessen Bedingung aus. Nicht das „Ich bin“ wird in das „Ich denke“ integriert, sondern umgekehrt stellt das „Ich bin“ die Möglichkeit für das „Ich denke“ dar⁶¹.

Waldenfels beschreibt den Leib als „Umschlagstelle, d.h. er lässt sich weder eindeutig dem Bereich des Geistes und der Kultur noch dem Bereich der Natur zuordnen, sondern beide Momente sind in ihm verschränkt.“⁶² Der Gedanke des Leibes als Umschlagstelle zwischen Natur und Kultur werde bei Merleau-Ponty „im Sinne einer *Ambiguität*“ als „zweideutige Seinsweise“⁶³ aufgefasst. Der Mensch *ist* sowohl sein/ihr Leib, als er/sie einen Körper *hat*. Doch seien diese Momente „Selbstverdoppelungs- und Selbstdifferenzierungsprozesse und keine bloßen Außenbeschreibungen, wie wir sie an einem beliebigen Gegenstand vornehmen können“⁶⁴, so Waldenfels, da „der Leib, mit dem wir die Welt erfahren, selbst an dieser Differenz beteiligt ist. Daß der Leib nach außen tritt und zu einem Körper gemacht wird, auch das setzt den Leib noch voraus. Betrachten wir den Leib als Körper, so impliziert dies ein Absehen von dem Standort des Hier, ohne dieses Absehen waere der Körper irgendein Ding unter anderen. (...) Selbst wenn der Leib als Körper betrachtet wird, ist also noch eine leibliche Komponente im Spiel.“⁶⁵ Silvia Stoller weist darauf hin, „dass der gelebte Körper bzw. der

Sprachkonventionen und –bedeutungen indirekt die vorprädikative Erfahrung prägen. Sie nehmen Einfluss auf die Erfahrung, ohne dass die Erfahrung sprachlich artikuliert werden muss. Die Sprache wirkt sozusagen im Hintergrund und muss nicht selbst in Form von Rede oder Text in Erscheinung treten“ (Silvia Stoller, „Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie“, a. a. O., S. 166.).

⁶⁰ Ebd., S. 72. Das Zitat entstammt Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 464.

⁶¹ Wie Felix Hammer bemerkt, musste „einem Denken, das von einem reinen, transzendentalen Bewußtsein ausging, (...) die leibhaft individuelle Welt im Gegensatz zur Subjektivität erscheinen. Die Eigenwelt der Sinnesorgane konnte im Grunde das Wesen dieser reinen Subjektivität nicht verändern.“ (Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 164/165).

⁶² Ebd., S. 247. Wie Waldenfels ausführt, spricht bereits Husserl in den *Ideen II* „vom Leib als einer Umschlagstelle zwischen verständlichem Sinn und Naturkausalität. Das leibliche Verhalten hat eine Bedeutung, ich kann es verstehen, gleichzeitig greift aber die Naturkausalität bei der Realisierung des Sinnes mit ein“ (ebd.).

⁶³ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O. S. 254.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., S. 255.

Leib innerhalb der phänomenologischen Tradition nicht einfach das Andere des physischen Körpers, nicht der gelebte Körper im Unterschied zum unbelebten Körper, nicht einfach das Subjektive im Unterschied zum Objektiven“ sei, denn dies hieße den cartesianischen Dualismus, den es zu vermeiden gälte, schlicht fortzusetzen. Sie betont daher, dass zum Leib „natürlich auch eine Dimension des Körperlichen und Materiellen“ gehöre, dass „auch der menschliche Leib bis zu einem gewissen Grad objektiviert und wie ein Ding behandelt werden“ kann, „etwa durch eine äußere Kraftanwendung, bei Gewalt beispielsweise, aber auch schon der einfache Blick in den Spiegel kann diese Objektivierung verdeutlichen“⁶⁶. Doch zeige umgekehrt gerade „auch das Spiegelbild, dass die Objektivierung meiner Selbst auf Grenzen stößt. *Ich* bin es, der in den Spiegel blickt. *Ich* erblicke *mich* im Spiegel. Das will die Rede vom Leib sagen: Der Leib ist nicht zu trennen in einen objektiven und einen subjektiven oder einen natürlichen und kulturellen Teil, ‚Leib‘ bedeutet, dass er immer beides zugleich ist. Merleau-Ponty hat dies in dem Satz konzis zusammengefasst: ‚Beim Menschen ist [...] alles hergestellt und alles natürlich.‘“⁶⁷

Es ist die Überschreitung der abstrahierenden Verdoppelung des Leibes in ein Körperding und Geistesding, das die Leiblichkeit als dritte Dimension kennzeichnet. Während für den Körper gilt, dass er „*sichtbar, aber nicht sehend*“ ist, so gilt umgekehrt für den Geist/die Seele, dass diese/r „*sehend, aber nicht sichtbar*“ ist. Der Leib hingegen ist beides: Er ist „*sehend und sichtbar zugleich*“⁶⁸. Dazu Felix Hammer: „Es gibt keine Erfahrung, die den Leib (ähnlich wie einen äußeren, materiellen Gegenstand) vor einem von ihm getrennten Cogito ausbreitet, um ihn so zum „Körper“ zu depotenzieren, der notwendig nach einer getrennten und trennbaren Seelensubstanz verlangt. Erfahrung von Bewusstsein ist vielmehr ineins Erfahrung von Leiblichkeit: ‚Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps‘“⁶⁹ zitiert Hammer Merleau-Ponty.

⁶⁶ Silvia Stoller, „Körper *oder* Sprache?“, a. a. O., S. 28.

⁶⁷ Ebd. Das Zitat entstammt Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., S. 224 und ist von der Autorin in veränderter Übersetzung wiedergegeben.

⁶⁸ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., S. 257. Waldenfels bemerkt diesbezüglich, dass die Gleichzeitigkeit von Sehen und Sichtbarkeit keine Koinzidenz der beiden Funktionen bedeute, sondern „wie Merleau-Ponty es häufig nennt – eine Koinzidenz in der Nicht-Koinzidenz. Leiblichkeit besagt also, daß wir auf uns bezogen sind, aber *wer* auf sich bezogen ist, ist nie identisch mit dem, *worauf* er bezogen ist, Sehen und Gesehenes und so auch die anderen Sinnesdarstellungen sind immer auf gewisse Weise gespalten“ (ebd., S. 260.).

⁶⁹ Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, a. a. O., S. 137. Hammer zitiert Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, a. a. O., S. 175.

Simone de Beauvoirs Rezeption von Merleau-Pontys Leibbegriff

Sara Heinämaa verweist darauf, dass Simone de Beauvoir Merleau-Pontys Auffassung des menschlichen Koerpers als Leib „als Basis für die feministische Fragestellung aufgegriffen“ habe⁷⁰. Beauvoir kannte Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* gut. Sie hatte das Buch für die von ihr gemeinsam mit Sartre gegründete Zeitschrift *Les Temps Modernes* rezensiert⁷¹. Darin hebt Beauvoir die großen Verdienste der Phänomenologie bei der Überwindung der für die traditionelle Philosophie charakteristischen Subjekt/Objekt-spaltung hervor⁷². Zu Beginn ihrer Rezension schreibt sie: „[O]ne of the great merits of phenomenology – is in its abolishing of the opposition between subject and object. It is impossible to define an object apart from the subject by whom and for whom it is the object; and the subject reveals itself only in relation to the objects it is engaged with.“⁷³ Vor allem im Hinblick auf den Entwurf einer Ethik erachtete Beauvoir die phänomenologische Auffassung der Subjekt/Objekt-beziehung als notwendige Voraussetzung, wie Heinämaa betont. „According to Beauvoir such an understanding is necessary for a sincere and total ethical commitment“⁷⁴. Im Motiv der Überschreitung des klassischen cartesianischen Dualismus sah Beauvoir auch die große Bedeutung von Merleau-Pontys Theorie. „For Merleau-Ponty, she writes, the personal consciousness ‚is not a pure for-itself, nor a gap in being, as Hegel wrote, and Sartre repeated, but it is a > a curve, a folding that can be unfolded <‘. She explains further that Merleau-Ponty rejects Sartre’s opposition between the for-itself and in-itself and describes the bodily subject in its concrete existence; her sympathies are clearly with Merleau-Ponty. For her, Merleau-Pontys phenomenological descriptions of the body, its spatiality, movement, sensations, speech, and sexuality are a ‘rich’ and ‘convincing’ source. Their additional merit is that they are not ‘violent’: on the contrary, they suggest that we should adopt the movement of life itself.“⁷⁵ In

⁷⁰ Sara Heinämaa, „Was ist eine Frau?“, a. a. O., S. 73.

⁷¹ Vgl. Simone de Beauvoir, „La Phénoménologie de la Perception de Maurice Merleau-Ponty“, in: *Les Temps Modernes* 1/4 (1945/1946), S. 363-367.

⁷² Vgl. Sara Heinämaa, „Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Sexual Difference“, in: Margret Simons (ed.), *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 14/4 (Fall 1999). Special issue *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, S. 118.

⁷³ Ebd. Heinämaa zitiert Simone de Beauvoir, „La Phénoménologie de la Perception“, a. a. O., S. 363. Die Übersetzung ins Englische stammt von Heinämaa.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd. Das Zitat entstammt aus Simone de Beauvoir, „La Phénoménologie de la Perception“, a. a. O., S. 367.

Heinämaa's Augen bezeugt Beauvoirs Rezension "Beauvoir's commitment to phenomenology"⁷⁶. In dieser Rezension werde auch ersichtlich, dass Beauvoir die Unterschiede zwischen Sartres und Merleau-Pontys Interpretation von Husserls Phänomenologie klar erkannt habe, „and that she considered Merleau-Pontys nondualistic modification more promising on account of its ethical implication“⁷⁷. Für Heinämaa besteht Beauvoirs originäre und weitreichende Innovation darin, „to pose the question of sexual difference within and in terms of a phenomenology of body. The *Second Sex* gives us a rich description of the living sexual body, its bodily and spiritual aspects, and its relations to other bodies and the world as a whole.“⁷⁸ Neben Merleau-Pontys Konzept des Leibes hat Simone de Beauvoir auch dessen Begriff der „Gelebten Erfahrung“ aufgegriffen, wie das folgende Kapitel zeigt.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd., S. 119.

INHALTSVERZEICHNIS

<u>Die feministische Philosophie und der Frauenkoerper.....</u>	<u>7</u>
<u>Einleitung und Themenexposition.....</u>	<u>7</u>
<u>A. WAS IST FEMINISTISCHE PHILOSOPHIE?.....</u>	<u>13</u>
<u>1. Entstehung/skontext und gegenwaertige Situation.....</u>	<u>13</u>
<u>1. Begriffsbestimmung.....</u>	<u>15</u>
<u>2. Methoden, Inhalte, Ziele</u>	<u>16</u>
<u>B. ABSTOSSUNGSPUNKTE FEMINISTISCHEN NACHDENKENS (NICHT NUR)</u>	
<u>UEBER DEN KOERPER.....</u>	<u>19</u>
<u>1. Anatomie als Schicksal - Biologismus, Naturalismus und Essentialismus</u>	<u>19</u>
<u>1.1. Biologismus.....</u>	<u>19</u>
<u>1.2. Naturalismus.....</u>	<u>20</u>
<u>1.3. Essentialismus</u>	<u>21</u>
<u>1.4. Essentialismus und Biologismus als feministische Denkverbote.....</u>	<u>22</u>
<u>2. Woman as Body - Die „Stellung“ der Frau/en im abendlaendischen Denken</u>	<u>24</u>
<u>3. Menschsein als Idealitaet - Abgrenzung von der tierischen Wurzel</u>	<u>27</u>
<u>C. WEIBLICHE EXISTENZ IM SPANNUNGSFELD VON IMMANENZ UND</u>	
<u>TRANSZENDENZ.</u>	
<u>DER FRAUENKOERPER BEI SIMONE DE BEAUVOIR.....</u>	<u>29</u>
<u>1. Bedeutung und Wirken von Beauvoirs Denken.....</u>	<u>29</u>
<u>2. Struktur und Argumentationsbasis von Das andere Geschlecht.....</u>	<u>31</u>
<u>3. Die Frau als Andere des Mannes.....</u>	<u>33</u>
<u>3.1. Der Koerper als Ursache der „Aenderung“ der Frauen.....</u>	<u>35</u>
<u>4. Der Frauenkoerper als immanenter Objektkoerper</u>	<u>37</u>
<u>4.1. Das Geschlechterverhaeltnis als asymmetrische Dialektik von Transzendenz und</u>	
<u>Immanenz.....</u>	<u>37</u>
<u>4.2. Zur Freiheit verurteilt und Freiheit als Willensakt – Zwei unterschiedliche Subjektmodelle</u>	

.....	40
4.3. Der Ursprung weiblicher Subordination – Beauvoirs Blick auf die Frueh/Geschichte.....	42
4.4. Das Reich der Immanenz – Die Frau und der Frauenkoerper als inerte Objektkoerper ...	45
4.5. Dualismus und Misogynie - Feministische Kritik am Modell von Transzendenz und Immanenz.....	46
5. Der Koerper als Situation.....	48
5.1. Der Frauenkoerper als Last und Ort der Entfremdung.....	48
5.2. Der Maennerkoerper als Verleiblichung von Transzendenz.....	49
5.3. Beauvoirs Begriff der Entfremdung.....	50
5.4. Koerperliche Entfremdung als Resultat patriarchaler Sozialisation.....	53
5.5. Der Begriff der Situation.....	56
5.6. Der Koerper als Situation. Simone de Beauvoirs existenzialphaenomenologische Perspektive des Koerpers	58
1. Der Koerper als Leib. Zum Verstaendnis des Koerpers in der Phaenomenologie.....	60
2. Simone de Beauvoirs Rezeption von Merleau-Pontys Leibbegriff.....	66
6. „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ – Gelebte Erfahrung	67
6.1. Das junge Maedchen.....	69
6.2. Die Lesbe.....	70
6.3. Die Ehefrau.....	70
6.4. Die Mutter.....	72
7. Freiheit als Ziel und Rechtfertigung.....	74
7.1. Freiheit als situierte und inkarnierte.....	75
8. Ambiguitaet, Doppelsinnigkeit, Mehrdeutigkeit	77
8.1. Ambiguitaet des weiblichen Koerpers und Begehrens.....	84
9. Existenz als Ort der Ambiguitaet	87
10. Authentizitaet vs. Unaufrichtigkeit, Unwahrhaftigkeit	90
11. Wege der Befreiung. Gleichheit, Differenz oder Féminitude?	93
12. Konklusion.....	96
Bibliographie.....	99