

# Weiblichkeit als Zweideutigkeit: Phänomenologische Zugänge im Spannungsfeld zwischen Beschreibung und Konstituierung

*Anna Orlikowski*

Mit Blick auf die tradierten Dichotomien erscheint oder zeigt sich Weiblichkeit immer im Kontrast zur (hegemonialen) Männlichkeit. Vor diesem Hintergrund werden weitere Differenzierungen wie Rationalität – Irrationalität, Aktivität – Passivität, Wissenschaft und Lebenswelt situiert, die eine implizite Kontrastierung im Sinne einer Matrix geltend machen. Sie bestimmt unsere Denkmuster und Wahrnehmungsprozesse auf allen Ebenen des intersubjektiven Wissens und der Wissenschaft (vgl. Butler 2002: 303).

Durch die Hervorhebung der konstitutiven Leiblichkeit im Kontext einer lebensweltorientierten Phänomenologie u.a. bei Husserl, Merleau-Ponty, Schütz und Waldenfels werden solche Rationalisierungen und Objektivierungsverfahren einer Kritik unterzogen zugunsten einer differenzierten Beschreibung von Leib-Körper-Verhältnissen. In dieser neuen Perspektive auf ein *leiblich inkarniertes Subjekt* wurden neue Diskurse zu Geschlechter- und Körperdifferenz ermöglicht, die innerhalb der feministischen Philosophie großen Anklang gefunden haben.

Der Beitrag geht im ersten Abschnitt auf die phänomenologische Theorie der Leiblichkeit und deren methodologische Paradigmen in Hinblick auf Prozesse der Fremdkonstitution ein. Im zweiten Schritt wird mit Waldenfels' eigentümlicher ‚Phänomenologie des Fremden‘ das asymmetrische und uneinholbare Verhältnis zum anderen Geschlecht als genuine Fremderfahrung beschrieben. Der dritte Teil thematisiert den Leib als spezifische Geschlechtlichkeit im Kontext feministischer Philosophie. Abschließend wird die Frage diskutiert, inwiefern phänomenologische Zugänge für einen geschlechtertheoretischen Diskurs über weibliche Identität und Differenzerfahrung fruchtbar gemacht werden können.

## 1 Phänomenologie der Leiblichkeit: von Husserl zu Merleau-Ponty

Die deskriptive Methode gehört zum Kernstück eines phänomenologischen Vorgehens und zusammen mit der *Epoché*, d.h. einer methodologischen Einklammerung der Vorannahmen, Urteile und tradiierter Denk- und Wahrnehmungsmuster, zielt sie auf eine unvoreingenommene Betrachtungsweise der Phänomene: „Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären: diese von Husserl der anfangenden Phänomenologie gegebene erste Lösung, ‚deskriptive Psychologie‘ zu sein, zurückzugehen auf ‚die Sachen selbst‘, ist zunächst eine Absage an ‚die‘ Wissenschaft“ (Merleau-Ponty 1966: 4).<sup>1</sup> Es handelt sich bei diesem phänomenologischen Verfahren der Beschreibung also um ein wissenschaftskritisches Verfahren, das darauf abzielt, die in der Erkenntnistheorie tradierte Trennung zwischen Subjekt und Welt und das daraus resultierende Dichotomie-Denken zu unterwandern zugunsten einer Denkweise, worin die vielfältigen Zusammenhangsstrukturen zwischen Welt und Subjektivität Berücksichtigung finden. Mit diesem Anspruch ändert sich die Perspektive des Zugangs von einem neutral objektiven Standpunkt der Betrachtung und Beschreibung (Objektivismus) zu einer konsequenten Einbeziehung der Ersten-Person-Perspektive:

„Der Gedanke ist eher, dass jedes Phänomen, jedes Erscheinen eines Gegenstandes, immer ein Erscheinen *von* etwas *für* jemanden darstellt. Wenn man verstehen möchte, wie körperliche Gegenstände, mathematische Modelle, chemische Prozesse, soziale Verhältnisse, kulturelle Produkte als das erscheinen können, was sie sind, und zwar mit der Bedeutung, die sie haben, dann muss man zwangsläufig das Subjekt oder die Subjekte mit einbeziehen, denen sie erscheinen.“ (Zahavi 2007: 18)

Dabei steht nicht nur der Modus der Intentionalität im Vordergrund, vielmehr gewinnt die *Dimension der Wahrnehmungserfahrung* an Bedeutung und mit ihr der Leib als transzendentaler Gesichtspunkt, von dem aus Wahrnehmen erst möglich wird. Im Kontext der feministischen Philosophie spielt die leiborientierte Perspektive eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, konkrete soziale Erfahrungen und Praktiken auf der Ebene der Intersubjektivität oder des inter-korporalen Zusammenwirkens zu thematisieren. Es wundert nicht, dass man sich dabei auf die phänomenologisch fundierten Diskurse bezieht; vor allem im Rekurs auf Husserl, Merleau-Ponty, Lévinas und Waldenfels. Insgesamt unterstreichen diese Ansätze ein leiblich-habituellles In-der-Welt-sein, das einen perspektivischen Standpunkt der Subjektivität repräsentiert. In

---

1 Husserls Kritik zielt zunächst auf den Naturalismus, der durch seine Verkürzung der Sachen zu bloßen Tatsachen und somit „als philosophische Deformation der Naturwissenschaften“ betrachtet werden kann (vgl. Waldenfels 1992: 17). Ferner entfaltet er in seiner *Krisis*-Abhandlung den Weg zur phänomenologischen ‚Wissenschaft von der Lebenswelt‘, die eine Alternative zur modernen objektivistischen Forschungspraxis darstellen soll.

erster Linie geht es aber um Wahrnehmungs-, Objektivierungs- und Institutionalierungsprozesse, wie sie durch Verkörperung subjektive Erfahrung und soziales Handeln bestimmen.

Mit der Differenzierung der Begriffe „Leib“ und „Körper“ führt die Phänomenologie ein Instrumentarium ein, das die Verflechtung der Perspektiven wie „Körper haben“ und „Körper sein“ unterstreicht. Das Sprechen von einem Leibkörper, das in Husserls Intersubjektivitätsanalysen zentral ist, verweist auf seine „Doppelexistenz“ im Sinne einer zweifachen Zugehörigkeit einerseits zur Dingwelt, auf der anderen Seite ist der Leibkörper konstitutiv für die Subjektivität. Somit gehört die Frage nach dem Subjekt als einer leiblich in der Lebenswelt verankerten Existenz zum Kern der phänomenologischen Auseinandersetzung im Hinblick auf Objektivierungen des Körpers und Wissenskonstitution. Dieser Zugang zeichnet sich durch Perspektivität und Affektivität aus, worin der Leib als „Nullpunkt der Orientierung“ (Husserliana IV: 158) fungiert: Dieses leibliche und räumliche „Hier“ definiert alle anderen Körper als „dort“. Dabei verfügt der lebendige Leib-Körper nicht nur über eine „Positionsräumlichkeit“ wie die Gegenstände, vielmehr verfügt er über eine „Situationsräumlichkeit“ (Merleau-Ponty 1966: 125), die eine intersubjektiv-soziale Situiertheit impliziert.

Für Merleau-Ponty, der erstmal mit seinen systematischen Analysen in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Grundlegung einer Phänomenologie der Leiblichkeit vorlegt, ist der Leib das „Mittel überhaupt, eine Welt zu haben“ (1966: 176). Diese Welthabe ist gleichzeitig Ausdruck des Verankert-seins in einer Kulturwelt, deren impliziter sozialer Sinn, der sich habituell sedimentiert hat, in vielfältigen kulturellen Praxen, Institutionen und Ritualen zur Erscheinung kommt. Diese Artikulationsfähigkeit gehört zu den Grundbestimmungen einer leiblichen Existenz; sie ist konstitutiv für die Intersubjektivität, worin die Perspektive meines Leibes als „meinerseits“ durch die Präsenz des Leibkörpers in einem „Sein-für-andere“ verdoppelt wird. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von einem Doppelbezug des Leibes, der zwischen der subjektiv-relativen Lebenswelt und der Situation der anderen einen Bezug ermöglicht.<sup>2</sup>

Die Betrachtung des Leibkörpers als Ausdrucksmittel verweist auch darauf, dass dieser nicht nur einseitig als passives Ausdrucks- und Symbolmedium der Gesellschaft betrachtet werden kann, sondern als ein interaktives Glied die Wechselwirkungen zwischen körperlichen Praktiken und gesellschaftlichen Strukturen mitträgt. Der mimische Gebrauch des Leibes spiegelt das Verhältnis von Kultur und körperlicher Repräsentation wieder, dennoch enthält der leibliche Ausdruck eine Spontaneität: „Im Zentrum des Bewußtseins liegt die Struktur Welt mit ihrer doppelten Charakteristik als Sedimen-

---

2 Grundsätzlich ist der Begriff der Situation zentral und wird im Kontext der feministischen Philosophie sowohl von Beauvoir als auch von Butler referiert, um auf die konkrete geschlechterspezifische und historische Situation hinzuweisen (vgl. Butler 2002: 303ff.).

tation und Spontaneität“ (Merleau-Ponty 1966: 158). Depraz hebt ebenso hervor: „dass wir von einem Habitus bestimmt werden, der, so vorbewusst er auch sein mag, keineswegs nur in schlicht Gegebenem besteht: Vielmehr entsteht die Vielzahl unserer habituellen Verhaltensweisen im Rahmen der emotionalen und figurativen Dynamik des Subjektes, das eine Gemeinschaftlichkeit bestimmt, deren Komplexität sich an der Plastizität des Austausches des Gefühlten und bildhaft Ausgedrückten misst“ (Depraz 2012: 122). Sofern bedeutet das Phänomen des leiblichen Ausdrucks keine logische und kategoriale Artikulation, sondern es wird „zu einem adäquaten diskursiven Modus [...], der die Phänomene angemessen ausweisen kann“ (ebd.). Dabei muss verdeutlicht werden, dass die leibliche Erfahrung, die hier vordergründig ist, über die bloße Erfahrung des Leibes hinausgeht; so verweist Waldenfels darauf, dass die Erfahrung des Leibes eine Leiblichkeit der Erfahrung voraussetze (Waldenfels 2006: 70).

Diese im Kontext der Phänomenologie angestrebte ‚Rehabilitierung der Sinnlichkeit‘ geht mit der Anerkennung einer „leibhaftigen Vernunft“ (Waldenfels 1989) einher. Denn das „Leibwissen“ sowie seine „affektive Intelligenz“ stehen in einem engen Zusammenhang mit unserem lebensweltlichen Handeln und bedingen erst die Herausbildung der sekundären Rationalität, eines reflexiv-bewussten Wissens. Ferner ist durch die Affektivität des Leibes eine allgemeine Form der Sinnstiftung denkbar, weil es offenbar „eine Allgemeinheit des Empfindens“ gibt: auf dieser beruht „unsere Identifikation, die Verallgemeinerung meines Leibes und die Wahrnehmung des Anderen“, wie es Merleau-Ponty formuliert (1993: 152). Mit dem Begriff „Affektivität als Mosaik“ (Merleau-Ponty 1966: 185) wird eben die Verflechtung eines gemeinschaftlichen Empfindens hervorgehoben, die als grundlegend für jede inter-/subjektive Erfahrung gilt. Die Wahrnehmung des menschlichen Körpers gibt ihn nicht als einen beliebigen Gegenstand wieder, sondern ist „getragen von einem streng individuellen Sexuelschema“ (ebd.: 187); somit wird die Geschlechtlichkeit als „sexuelle Physiognomie“ sowie sexuelle Ausdrucksfähigkeit verstanden, wie sie sich in die affektive Ganzheit integrieren, ohne auf bloße Sexualität reduziert zu sein. Die Geschlechtlichkeit des Menschen bildet einen affektiven Untergrund und fungiert so *als Ausdruck der gesamten Existenz*. In diesem Sinne wird der „Begriff des Sexuallebens“ ernst genommen, indem er nicht nur ein partielles Phänomen des Lebens darstellt, sondern der in besonderer Weise die „Bewegung der Existenz“ von der Geschlechtlichkeit her begreift:

„So ist selbst die Geschlechtlichkeit, die man doch lange genug als typisches Beispiel einer bloßen Körperfunktion betrachtet hat, keineswegs ein peripherer Automatismus, sondern Intentionalität, die der Bewegung der Existenz selbst folgt und mit ihr sich erhebt und zurückfällt.“ (Merleau-Ponty 1966: 188)

In dem relevanten Abschnitt „Der Leib als geschlechtlich Seiendes“ aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966: 181ff.) wird das Phänomen des

Leibes als lebendiges Ausdrucksfeld herausgestellt, das den Bereich der Geschlechtlichkeit impliziert: „Sie ist das, auf Grund dessen der Mensch eine Geschichte hat“, betont Merleau-Ponty in Berufung auf Freud; denn die „Sexualgeschichte eines Menschen liefert einen Schlüssel zu seinem Leben überhaupt, weil sich in der Geschlechtlichkeit des Menschen seine ganze Weise, zur Welt zu sein, projiziert“ (Merleau-Ponty 1966: 190). Damit wird *der existentielle Charakter der Geschlechtlichkeit* unterstrichen. Der geschlechtliche Leib stellt kein neutrales Objekt dar, er ist keine bloß äußere Begleiterscheinung, vielmehr fungiert er als *Ausdruck der gesamten Existenz*. Ferner muss auf die doppeldeutige Struktur der Leiberfahrung verwiesen werden. Der Leib wird „erst in der Erfahrung von ihm, und vornehmlich in der sexuellen Erfahrung und durch das Faktum der Geschlechtlichkeit“ zweideutig (Merleau-Ponty 1966: 200). Während er für die Anderen ein ‚Objekt‘ darstellt, ist die Leibperspektive ‚meinerseits‘ eine subjektive, die im Begehren oder in sexueller Erfahrung auf besondere Weise zum Ausdruck kommt. Diese dialektische Leibperspektive wird als „Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin“ (ebd.) gedeutet. Im Kontext dieser existentiellen Spannung muss auch die Thematisierung der Geschlechterdifferenz erfolgen. Dabei reduziert sich die Dialektik des Geschlechtsleibes nicht auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung, die Spannung der Existenz auf die Polarität der Geschlechter, sondern sie impliziert die Geschichtlichkeit und die kulturell sedimentierten Bedeutungen, wie sie im konkreten Leib zum Ausdruck kommen. Die phänomenologische Perspektivierung der Leiblichkeit entwirft aber kein Idealbild, wie der Leib zu sein oder zu funktionieren hat: „Alle Weisen des Sehens sind wahr, wenn man sie nur nicht isoliert, vielmehr stets der Geschichte auf ihren Grund und zurück auf den einen Kern existenzieller Bedeutung geht, der in jeder der Perspektiven sich auslegen muß“ – hebt Merleau-Ponty hervor (1966: 16). Damit erfolgt der Anspruch einer „leibhaftigen Vernunft“ als eine Spontaneität des Leibes, die sich nicht am Optimierungszwang einer Rationalität der Machbarkeit orientiert, die Körper im Sinne normativer Muster reproduziert.<sup>3</sup>

Eine *Phänomenologie der Leiblichkeit* leistet einen großen Vorschub für eine Ausdifferenzierung intersubjektiver Verflechtungen im Hinblick auf Strukturen der Selbst- und Fremdwahrnehmung, der Geschlechterdifferenz, im Kontext der Diskurse zur Fremdheit, Ethik oder Anerkennung. Bevor aber Differenzierungsprozesse überhaupt möglich sind, spielt der Bereich der Anonymität eine zentrale Rolle. In seinen Analysen zur Leiblichkeit macht Merleau-Ponty deutlich, wie die leiblichen Strukturen auf ein anonymes ‚Man‘ verweisen:

---

3 Zur Einschreibung kultureller Haltungen und damit zusammenhängender Möglichkeiten und Techniken der Körperoptimierung siehe ausführlich bei Paula-Irene Villa (2011), Wiesbaden: Springer VS.

„das *Man* des leiblichen und das *Man* des menschlichen Lebens, Gegenwart und Vergangenheit als das Durcheinander von Leibern und Geistern, als Promiskuität von Gesichtern, Reden, Handlungen mit / diesem Zusammenhang unter ihnen allen, den man ihnen nicht abschlagen kann, da sie allesamt Differenzen, extreme Abweichungen von ein und demselben Etwas sind.“ (Merleau-Ponty 1986: 116f.)

Auf der Ebene einer undifferenzierten Sozialität stellt das Miteinander als Verflechtung eine strukturelle Möglichkeit für das Aufkommen von Differenzierungsprozessen dar. In dieser Sicht schließen sich Anonymität und Differenz nicht aus, vielmehr bleiben sie aufeinander bezogen im konstitutiven Sinne (Stoller 2010: 242). Bezogen auf die Kritik Butlers<sup>4</sup> an der Sphäre der Anonymität, die eine spezifische Differenzierung im Hinblick auf Geschlechtlichkeit verstellen würde, betont Stoller den ursprünglichen Sinn der Anonymität, wie ihn auch Merleau-Ponty zu verstehen gibt: „Sie ist ein Vermögen, das keinen Namen hat, aber die Namensgebung ermöglicht“ (Stoller 2010: 239f.). Die Ermöglichung der Nennung spielt sich in einem Prozess der Differenzierung ab, der nur vor dem Hintergrund einer Horizonthaftigkeit stattfinden kann. Der aus Husserls Wahrnehmungstheorie entlehnte Begriff des Horizonts verweist einerseits auf die konstituierende Funktion des Horizonts, auf der anderen Seite zeichnet sich der Horizont durch eine Offenheit und einen „Charakter der Unbestimmtheit“ aus (vgl. Stoller 2010: 330). Der offene Horizont fungiert als Hintergrundphänomen, vor dem sich Gestalten abzeichnen. Hier ergeben nicht Figur und Hintergrund einen Sinn, als wären Figur und Hintergrund bloß zusammenzuzählen (im Sinne einer Addition), vielmehr entsteht zwischen Figur und Hintergrund ein differenzieller Sinn, indem sich beide aufeinander beziehen und nur durch ihren Bezug zueinander konstituieren (vgl. Stoller 2010: 334). Mit dem Modell der ‚Differenz als Differenzierung‘ geht es weniger um eine Markierung des Unterschieds, sondern um einen Prozess der Unterscheidung selbst. Damit kann man „nicht nur einen antiessenzialistischen Geschlechteransatz“ verfolgen, vielmehr wird auf die diesem Prozess inhärente „Offenheit und Unabgeschlossenheit“ als „Möglichkeit von Veränderbarkeit“ verwiesen (Stoller 2010: 339/340).

„Wesen hier müsste nicht gedacht werden als etwas Unveränderliches, Natürliches, Ewiges außerhalb des Raums der Geschichte, sondern könnte im Bezug zur ‚abendländischen Kultur‘ ausgelegt werden, etwa als die diskursive Einschreibung von Männlichkeit und Weiblichkeit in männliche und weibliche Körper.“ (Eldred 1999: 10)

Zwar ist der phänomenologische Ansatz anschlussfähig, um Geschlechterdifferenzen im Hinblick auf das Phänomen Weiblichkeit oder Männlichkeit neu zu betrachten, dennoch findet eine kritische Auseinandersetzung seitens feministisch orientierter PhänomenologInnen statt. Denn das In-Anspruch-

---

4 Zur Butlers Kritik an Merleau-Pontys Beitrag zur Geschlechtlichkeit in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* siehe Butler 1997: 166-186. Sie kritisiert den neutralen Begriff der Existenz, der die konkrete Geschlechtlichkeit verstellen würde.

nehmen des neutralen Blicks bei der Betrachtung und Beschreibung der Phänomene impliziert durchaus einen generisch maskulinen Blick: „Es geht hier nicht um die männliche *Perspektive* als solche, sondern vielmehr um die männliche *Orientierung* eines Ansatzes, der als generisch vorgestellt wird – besonders dann, wenn er die männliche Perspektive unartikuliert läßt, verdeckt unter dem Mantel von Neutralität und Objektivität“ (Fisher 1997: 26).

Die hier zum Ausdruck gebrachte Wechselbezogenheit von Leib und Existenz muss ernst genommen werden auch im Hinblick auf die Bedeutung einer geschlechterspezifischen Erfahrung, wie sie als ‚männliche‘ oder ‚weibliche‘ Erfahrung beschreibbar wird. Somit möchte ich im zweiten Abschnitt den Ansatz zur Fremderfahrung problematisieren, der im Denken von Waldenfels die Fremdheit des anderen Geschlechts als eine uneinholbare Erfahrung unterstreicht.

## 2 Leib als Fremderfahrung: Waldenfels

Die von Waldenfels in seinem Beitrag herausgestellte *Fremdheit des anderen Geschlechts* (1997: 61-86) knüpft an die phänomenologischen Konzepte zur *Fremdwahrnehmung*, *Fremderfahrung* und *Fremdkonstitution* an. In diesem Kontext wird die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem konstitutiv für eine Dimension der Fremdheit oder Andersheit, die mit Husserls Worten als „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit“ definiert wird (Waldenfels 1997: 69).<sup>5</sup> Diese Form der Unzugänglichkeit verweist auch auf eine grundsätzliche Unmöglichkeit, die Perspektive der/des Anderen einzunehmen. Die Fremdheit oder sogar Fremdartigkeit des anderen Geschlechts begegnet uns als etwas, das sich dem Zugriff entzieht. Das Fremde ist das ‚Außerordentliche‘, das die gewohnte, normative Ordnung (der Geschlechterzugehörigkeit) und somit jeden Versuch der Festschreibung überschreitet. Es entzieht sich dem eigenen Bereich und dem Verständnis:

„Fremdes ist nicht einfach anders oder anderswo in der Welt, sondern es ist ein originäres Anderswo, ein Dort, wo ich nicht sein kann. Das Eigene findet sich vom Fremden dadurch durch eine *Schwelle* getrennt; Fremderfahrung überschreitet diese Schwelle, ohne sie zu überwinden. Darin gleicht die Geschlechterdifferenz der Zwiefalt von Wachen und Schlafen, von Gesundheit und Krankheit, von Erwachsensein und Kindheit, von Mensch und Tier oder schließlich der Differenz zwischen Eigen- und Fremdsprache, zwischen Eigen- und Fremdkultur.“ (Waldenfels 1997: 69)

---

5 Zur ‚Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie‘ siehe auch bei Waldenfels: „...etwas ist zugänglich nicht trotz, sondern in seiner Unzugänglichkeit“ (1995: 53).

Diese Schwelle lässt sich nicht durch die Einführung neuer Kategorien oder Begriffe überwinden; sie verweist darauf, dass es keinen neutralen oder objektiven Standpunkt gibt, von dem aus Phänomene überblickbar oder durchsichtig wären. Der geschlechtliche Leib als Gegenstand einer deskriptiven Phänomenologie ermöglicht einen Zugang zur Erfahrung, die sich durch Perspektivität und Affektivität auszeichnet. Innerhalb dieser Erfahrungsstruktur findet Intersubjektivität auf dem Boden einer ‚Zwischenleiblichkeit‘ (Merleau-Ponty 1986; Waldenfels 2000) statt. Diese transformiert eine Konfrontation mit dem Fremden, das sich als fremde Leiblichkeit präsentiert, nicht bloß in eine Fremderfahrung, sondern wird in ein Fremdwerden der eigenen Erfahrung überführt, wie es Waldenfels treffend formuliert (Waldenfels 2006: 7f.).

Aber jede Erfahrung der Zwischenleiblichkeit beruht grundsätzlich auf einem Kontrast zwischen Eigenleib und dem anderen fremden Körper. Die Fremderfahrung im Sinne Husserls entspricht strukturell einer Wahrnehmungserfahrung. Denn der/die Andere wird zunächst gesehen als anderer Leibkörper, der *leibhaftig* zur Erscheinung kommt und als anderer Körper ‚dort‘ in der Wahrnehmung originär präsent ist bzw. sich präsentiert: „Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne“ (Husserl 1986: 171). An dem Verfahren der Spiegelung, der sogenannten ‚Appräsentation‘, wird das eigentliche Problem des Fremdverstehens deutlich: Denn wenn mein Leib- und Selbstverständnis von mir aus auf ein anderes Subjekt übertragen werden, bleibt diese Konstitution in Hinblick auf das Wahrnehmungssubjekt und seine diversen Perspektiven unreflektiert und lückenhaft. Eine berechtigte Kritik an dem Verfahren der ‚analogisierenden Einfühlung‘ zielt auf die Nichtkoinzidenz der beiden Perspektiven, nämlich wie ich von mir aus Andere wahrnehme und andererseits die Perspektive der Anderen, wie sie sich selber erfahren. So bleiben mein Eindruck von außen und die subjektive Innenerfahrung der/des Anderen stets uneinholbar (vgl. Meyer-Drawe 1984: 122). Hinzu kommt, dass uns andere Menschen immer schon vor dem Hintergrund kulturell bedingter Sinnstrukturen erscheinen; sie präsentieren sich im Kontext anerkannter Identitäten oder irritieren durch Abweichung, geben vor, wie sie wahrgenommen werden. Erst eine vertiefte Reflexion im Hinblick auf eigene Sichtweisen und verankerte Konstruktionen verdeutlicht, dass die Perspektiven der Selbst- und Fremdwahrnehmung sich grundsätzlich asymmetrisch durchkreuzen. Bezogen auf die diversen Mann-Frau-Perspektiven spricht Waldenfels von einer *doppelten Asymmetrie*:

„Der Mann verhält sich zur Frau *nicht wie* die Frau zum Mann, nicht etwa, weil der eine ganz anders ist als die andere, sondern weil Fremde als solche dem wechselseitigen Vergleich entrückt sind. Eben deshalb bildet die abendländische Geschichte der Frau nicht einfach die Kehrseite der Geschichte des Mannes, als handle es sich lediglich um zwei

Seiten einer Medaille. Geschlechterdifferenz besagt, daß auch der Abstand vom anderen Geschlecht verschiedenartig durchlebt und durchlitten wird.“ (Waldenfels 1997: 70)

Auf der Ebene der durchlebten oder durchlittenen Erfahrungen, auf der geschichtlich-kulturellen Ebene sowie aufgrund von Biografie und Topografie entstehen Überschneidungen und Abweichungen. Den eigentlichen Abstand markiert aber die historische Situation, die auch in einem langen emanzipatorischen Prozess uneinholbar bleibt. Diese Asymmetrie verdoppelt bzw. wiederholt sich in jedem gegenwärtigen Bezug und müsste in einem Verfahren ans Licht gebracht werden, das bei Merleau-Ponty als eine ‚Reflexion auf ein Unreflektiertes‘ (1966: 13) figuriert. Denn es handelt sich um keine eindeutigen oder expliziten Perspektiven innerhalb von sozio-kulturellen Deutungs- und Zuschreibungsmustern, vielmehr um Verschiebungen im Hinblick auf die inneren Prozesse der Fremdkonstitution und Geschlechterkontextualisierung. Andererseits fügen sich Beschreibung, Zuschreibung und Festschreibung in eine Konstitutionslogik, worin die sedimentierte Geschichte sowie Produktivität der Konstruktionspraxen unreflektiert bleiben.

Waldenfels unterscheidet in seinen Überlegungen zur Erfahrung und Bestimmung der Geschlechter „zwischen einer vertikalen und einer horizontalen Dimension“ (Waldenfels 1997: 66; 2000: 340). Der vertikalen Achse ordnen sich die Erfahrungsdimensionen von Allgemeinheit und Besonderheit; bei der horizontalen Dimension geht es um Eigenheit und Fremdheit oder die Erfahrung von Nähe und Ferne.

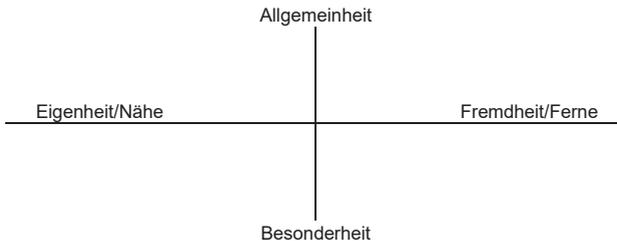


Abb. 1: *Vertikale und horizontale Erfahrungsdimension* (eigene Darstellung zu den Ausführungen bei Waldenfels 1997: 66; 2000: 340).

In die *vertikale Struktur* gehören die Prädikate ‚Mann‘ und ‚Frau‘, wie sie in der gängigen Unterscheidungspraxis die Bestimmung der Geschlechterdifferenz sowie die Differenz von Selbem und Anderem fundieren. Die *Komplementarität* in diesem Ansatz fasst ‚Mann‘ und ‚Frau‘ als ein Verhältnis auf, das einerseits auf gegenseitiger Ergänzung basiert, andererseits stehen sich Männlichkeit und Weiblichkeit als gleichberechtigte Partner gegenüber (Waldenfels 2000: 345ff.). Beim erstgenannten Verhältnis handelt es sich um

eine (ältere) tradierte Version, worin die „Er-gänzung“ zwar das Ganze beabsichtigt, ein Part aber dominiert und eine Hierarchie herstellt. Solche Formen der Hierarisierung finden sich in den kulturell verankerten Dichotomien von Öffentlichkeit und Privatheit (Häuslichkeit) oder Wissenschaft und Lebenswelt wieder. Es handelt sich bei diesen Unterscheidungen „keineswegs um bloß äußere Ortbestimmungen, sondern um soziale Orte, die den Geschlechtern ihren eigentümlichen Ort zuweisen“ (Waldenfels 2000: 345). Im Hinblick auf die *horizontale Unterscheidung* von Eigenem und Fremdem wird ein „Eigenbereich“ vorausgesetzt, der grundsätzlich unzugänglich bleibt, wie das bereits in der phänomenologischen Analyse der Fremdkonstitution deutlich wurde. Das Sprechen von einem bestimmten Ort aus, der zunächst durch die konstitutive Leiblichkeit vorgegeben ist, markiert eine Schwelle zwischen Eigen- und Fremdbereich. Die Ausgrenzung verweist dabei auf „ein originäres Anderswo, ein Dort, wo ich nicht sein kann“ (Waldenfels 1997: 69). Trotz der Ein- und Ausgrenzung bleibt Eigenes und Fremdes aufeinander bezogen. Dieser Bezug, als Verflechtung von Eigenem und Fremdem, wird im Anschluss an Merleau-Ponty mit dem Begriff des *Chiasmus* charakterisiert, worin „also auch Männliches und Weibliches“ sich überschneiden und „Spuren des einen im anderen“ zu finden sind (Waldenfels 1997: 71).

Mit dem Verweis auf die Erfahrungsdimension der Fremdheit wird gleichzeitig die implizite Ereignisstruktur hervorgehoben, die dem Muster *Selbstbezug entfaltet sich im Fremdbezug* folgt. Weiblichkeit figuriert bei Lévinas, dessen Denken der Exteriorität für Waldenfels' Ansatz einer Phänomenologie des Fremden prägend war, als „ein Ereignis in der Existenz“; es ist die Andersheit, die durch kein Verhältnis neutralisiert werden könnte, deren Seinsmodus der Entzug ist (Lévinas 2003: 56ff.).<sup>6</sup> Trotz der feministischen Kritik an Lévinas und seiner Beschreibung der Weiblichkeit möchte ich die Ereignisstruktur im Kontext der Begegnung ‚von Angesicht zu Angesicht‘ unterstreichen, die als „Ausgangspunkt ethischer Alterität“ fungiert (Gürtler 2001: 319). Das Ereignis der Begegnung (insbesondere der Begegnung mit dem *anderen* Geschlecht) impliziert ferner ein Fremdwerden der Erfahrung, worin alle normativen und konstitutiven Festschreibungen durchgestrichen werden können zugunsten einer genuinen Erfahrung des Fremden. In diese Struktur der Entgegnung spielen keine gewöhnlichen Vorstellungen das andere Geschlecht betreffend hinein, vielmehr ereignet sich diese Beziehung „nicht vor dem Hintergrund der Totalität“ (Lévinas 1987: 111), das heißt, sie weist über die gegebene Ordnung hinaus und lässt sich nicht einordnen.

‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ erhalten den Status eigenständiger Phänomenalität, indem die diversen Perspektiven und asymmetrischen Sicht- und Redeweisen über das andere Geschlecht ihre Berücksichtigung finden.

---

6 Zur Geschlechterdifferenz bei Lévinas siehe auch: Sabine Gürtler (2001), München: Wilhelm Fink.

Die unverrückbare Dimension des Eigenleibes als ‚Nullpunkt der Orientierung‘ und affektives Zentrum des Selbsterlebens bleibt aber uneinholbar. D.h. die Erfahrung des/der Anderen trifft an ihre Grenzen.

### 3 Leib in feministischer Sicht

Mit der Darstellung der grundlegenden Thesen zur Phänomenologie der Leiblichkeit stellt sich die Frage nach deren Anschlussfähigkeit im Kontext feministischer Philosophie sowie konstruktivistischer Theorie der Performativität. Oder wie Butler die Fragen im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Philosophie<sup>7</sup> formuliert: „Wie hilfreich ist ein phänomenologischer Ausgangspunkt für eine feministische Beschreibung der Geschlechterzugehörigkeit?“ (Butler 2002, 306); und: „Kann die Phänomenologie für die feministische Rekonstruktion des Sedimentcharakters des Geschlechts, der Geschlechterzugehörigkeit und der Sexualität auf der Ebene des Körpers von Nutzen sein?“ (Butler 2002: 310).

Butlers präzise Fragestellung dokumentiert, dass eine intensive Auseinandersetzung mit der Phänomenologie stattgefunden hat, die durchaus als relevant für feministische Themen zu betrachten ist. In der umfangreichen Untersuchung *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler* zeichnet Stoller (2010) die impliziten Verweise auf phänomenologische Diskurse im Denken dieser prominenten Feministinnen nach. Am Leitfaden „der Verleiblichung in der Philosophie“ sieht sie den zentralen Fokus, den die feministische Philosophie gesetzt hat, auf dem Aspekt der Vergeschlechtlichung (Stoller 2010: 40). Damit konnte die in der Tradition diskursiv beschworene „Geschlechtsneu-

---

7 Bereits in den 1980er Jahren befasst sich Butler mit der Phänomenologie, indem Sie bei Maurice Natanson studiert und die Relevanz der phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Leib erkennt. Mit Merleau-Pontys Beitrag aus seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* zur ‚Leiblichkeit als geschlechtlich Seiendes‘ befasst sie sich bereits 1981 (dt.: 1997, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hrsg.): Wien: WUV, S. 166-186). Hier kritisiert sie die männliche bzw. heteronormative Sicht in den Ausführungen zur Sexualität, jedoch den phänomenologischen Ansatz zur Expressivität des Leibes hebt sie hervor und vertieft diesen in einem weiteren Beitrag von 1988 (dt.: 2002, in: Uwe Wirth (Hrsg.): Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 301-320). In diesem thematisiert sie die körperlichen Möglichkeiten des Ausdrucks im Hinblick auf ihre Theorie der Performativität; es wird deutlich, dass sie den phänomenologischen Gedanken ‚Leib als Ausdruck‘ in dem Begriff des Performativen umwandelt im Sinne des radikal konstruktivistischen Ansatzes. Ausführlicher dazu in meinem Beitrag (im Erscheinen) ‚Leib als Ausdruck oder der performative Charakter der leiblichen Existenz: Merleau-Ponty und Butler‘; in: Malte Brinkmann/Marc Fabian Buck (Hrsg.): Leib – Leiblichkeit – Embodiment. Wiesbaden: Springer.

tralität des menschlichen Geistes“ als eine Festschreibung patriarchaler Strukturen entlarvt werden.

Bezogen auf das Ideal des Leibkörpers wird durch die androzentrische Perspektive eine gesellschaftliche Relevanz von Männlichkeit hervorgehoben, indem ‚der Mann‘ sowie ‚der männliche Körper‘ als zentraler Maßstab und als Norm angesehen werden. Die konkrete Lebenswelt als sozio-kulturelles Beziehungsgefüge fragmentiert sich durch Typisierung. Im Zuge eines Typisierungsprozesses verflacht die Fremderfahrung zugunsten eines abstrakten Idealtypus. So werden in einem Typisierungsprozess dem/der Anderen bestimmte Attribute, Funktionen und Verhaltensweisen vorstellend *als invariant* zugeschrieben und im Laufe der Erfahrung wieder reproduziert (vgl. Schütz 2003: 394f.). Gleichzeitig fungiert *der geschlechtliche Leib als Matrix für Zuschreibung und Einschreibung*; er ist die Projektionsfläche für typisierende, attributive oder anonymisierende Sinnsetzungen. In einem bestimmten Deutungskontext, wenn statt einer Fremderfahrung nur eine Typisierung erfolgt, erscheint dann z.B. ‚Weiblichkeit‘ als Innerlichkeit, Passivität oder Irrationalität. Die Geschlechterdifferenzierung erfolgt vor dem Hintergrund einer normativen Vorstellung der Zweigeschlechtlichkeit. Die Annahme von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ als anatomisch feststellbare Unterscheidung (Konstruktion) weist diese nicht nur als Status einer Allgemeingültigkeit aus, sondern proklamiert auch eine geschlechtliche Identität, die sich an dieser anatomischen Dichotomie der Geschlechter orientiert (Stoller 2010: 339).

Bereits Beauvoirs prominente Aussage – ‚man kommt nicht zur Welt als Frau, man wird es‘ – deutet darauf hin, dass Geschlechtlichkeit und Identität sozial hergestellt werden und so unsere Leiberfahrungen als geschlechtliche Subjekte bedingen. Die dem Leib zugeordnete Geschlechtsidentität prägt die subjektive Erfahrung, die als eigenleibliche Erfahrung durch Zuschreibung und Projektion zur sozialen Verkörperung wird. In der Einleitung zu *Das andere Geschlecht* schreibt Beauvoir: „[der Mann] begreift seinen Körper als direkte, normale Verbindung zur Welt, die er in ihrer Objektivität zu erfassen glaubt, während er den Körper der Frau durch alles, was diesem eigentümlich ist, belastet sieht und ihn als Behinderung, als Gefängnis betrachtet“ (Beauvoir 1949/1992: 12). Durch diese Fremdperspektive auf das *andere* Geschlecht wird die subjektive Erfahrung der Frau *fremd*konstituiert. In einer langen Geschichte der Abwertung und Unterdrückung kann der eigene weibliche Körper nur als Hindernis bzw. als mangelhaft im Kontrast zum männlich geprägten Idealbild des Menschen betrachtet werden, wie das Beauvoir in ihrer Analyse der konkreten Situation der Frau herausstellt (ebd.). Weiblichkeit und Männlichkeit werden aus feministischer Sicht als Produkte gesellschaftlicher Normierungs- und Reproduktionsprozesse gesehen, worin sich diese impliziten Bewertungsmuster und Normkategorien bestätigen. Die kulturelle Einschreibung habitualisiert sich durch den Körper und als Leiber-

fahrung; sie fundiert die Geschlechter-Realitäten: „also das, was Männer und Frauen als ihre Wirklichkeit, ihre leibliche Existenz als Geschlechtswesen erleben“ (Gahlings 2006: 17).<sup>8</sup>

Somit gehört es zu einer emanzipatorischen Praxis, eine genuin weibliche Perspektive zu entwerfen, um fremdkonstitutiven Festlegungen entgegenzuwirken. Diesen Gegenentwurf zu einer eher negativen Betrachtung des weiblichen Körpers, wie das bei Beauvoir der Fall ist, liefert Irigaray, die auf der Ebene des weiblichen Imaginären das Potenzial sieht, mit neuen Bildern der Weiblichkeit die tradierte symbolische Ordnung zu stören. Denn in dieser Ordnung sind Frauen nicht nur unterrepräsentiert, sie bleiben im Kontext der diskursiven Kultur unsichtbar: „Der Mann ist das Subjekt des Diskurses gewesen: des theoretischen, des moralischen, des politischen Diskurses“ (Irigaray 1991: 13). Diesem Skandalon der mangelnden Repräsentation von Frauen soll der von Irigaray auf der symbolischen Ebene entworfene weibliche Körper entgegenwirken; und ferner, indem er als subversives Element einer feministischen Theorie der Geschlechterdifferenz die etablierten Diskurse unterwandert (Kuster 2005: 367; Stoller 2010: 54).

Seit ihren Schriften *Das Unbehagen der Geschlechter* und *Körper von Gewicht* gilt Butler als Körpertheoretikerin, die die Materialität und Performativität des Körpers<sup>9</sup> in sozio-kulturellen Konstitutionsprozessen untersucht. Sie verweist radikal darauf, dass „Geschlechterzugehörigkeit ein Projekt mit dem Ziel des kulturellen Überlebens“ darstellt (Butler 2002: 305). Es geht in erster Linie um „Reproduktion von geschlechtsspezifischen Identitäten“ durch Konvention, indem bestimmte Geschlechternormen vorgeschrieben und performativ immer wieder hergestellt werden. Diese prägen auch die kulturelle Wahrnehmung des Körpers:

„Als intentional organisierte Materialität ist der Körper immer eine Verkörperung von Möglichkeiten, die durch historische Konventionen sowohl konditioniert wie beschnitten sind. Anders gesagt, der Körper ist eine geschichtliche Situation, wie Beauvoir sagt, und er ist eine Art des Tuns, der Dramatisierung und der Reproduktion einer geschichtlichen Situation.“ (Butler 2002: 305)

---

8 Gemäß der feministischen Kritik versucht Gahlings in ihrer ausführlichen Untersuchung zur *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* (2006) die spezifisch weiblichen Erfahrungen als Spüren und Erleben des Eigenleibes in die phänomenologische Perspektive einzuholen. An den Merkmalen und Erfahrungsweisen des Frauenkörpers lassen sich Phänomene des Weiblichen beschreiben, die mit einer männlichen Perspektive nicht deckungsgleich sind. Phänomene wie Mutterschaft, weibliches Begehren und Begehrt-werden, Schmerzempfinden und andere mit der Konstitution des weiblichen Körpers einhergehende Erfahrungen sind nur aus der Perspektive des Eigenleibes bzw. der Ersten-Person-Perspektive als Phänomene beschreibbar.

9 Es ist der Übersetzung geschuldet, dass die in der deutschen Sprache mögliche Differenzierung zwischen „Leib“ und „Körper“ bei der Übersetzung des englischen Begriffs „body“ nicht immer berücksichtigt wird.

Butler verfolgt einen konstruktivistischen Ansatz. Zum Denken der Konstruktion gehört auch die begriffliche Differenz zwischen *sex* und *gender*; sie beruhe auf der Natur-Kultur-Dichotomie, die zwischen einem natürlichen bzw. biologischen und einem sozio-kulturellen Körper oder Geschlecht unterscheidet. Dieser Ansatz wird problematisiert in Hinblick darauf, dass der Körper immer schon das Ergebnis von kulturellen Interpretations-, Zuschreibungs- und Bewertungsprozessen darstelle und Identität, insbesondere die Geschlechteridentität als eine „performative Leistung“ zu betrachten sei, die durch *stilisierte Wiederholung von Akten* zustande komme (Butler 2002: 302). Ihre kritische Auseinandersetzung bezogen auf die Genese der performativen Geschlechtsidentität sieht Butler aufbauend auf phänomenologischen Voraussetzungen: „die wichtigste dieser Voraussetzungen ist die erweiterte Konzeption des Aktes als sowohl gesellschaftlich geteilt wie historisch konstituiert und als performativ“ (Butler 2002: 319). Die Aktintentionalität bzw. die Intentionalität des Leibes verweist ferner auf eine intraleibliche Verflechtung von „sex“, „gender“ und „desire“ (in phänomenologischer Entsprechung als Körper, Geschlechtlichkeit und Affektivität), die weder begrifflich noch ontologisch strikt voneinander getrennt sind. Vielmehr greifen sie ineinander und konstituieren eine sich leiblich-geschlechtlich vollziehende Identität. Im Vergleich aber zu den phänomenologisch fundierten Analysen der Leiblichkeit wie bei Merleau-Ponty steht bei Butler weniger der Körper oder Leib als solcher im Vordergrund der Untersuchung, sondern es geht um Prozesse der Körper- und Genderherstellung. Dennoch gibt es einen direkten Verweis auf die Phänomenologie und explizit auf Merleau-Ponty. Insofern also die feministische Kritik im Hinblick auf die Beschreibung der konkreten, geschichtlich-kulturellen Wirklichkeit der Geschlechter und deren Verhältnisse zueinander Berücksichtigung findet, bestätigt Butler die Anschlussfähigkeit des phänomenologischen Ansatzes (vgl. 1997: 184).

Für alle drei Vertreterinnen der feministischen Philosophie, Beauvoir, Irigaray und Butler, waren die phänomenologischen Analysen gerade hinsichtlich der Leibproblematik bedeutsam. So spielt der Begriff der Situation bezogen auf die konkrete Lebenswelt von Männern und Frauen und als leiblich inkarnierte Subjekte eine zentrale Rolle. Der Leib als Ausdruck geschlechtlicher Existenz sowie die Ebene der imaginären und fungierenden Leiblichkeit stellen ein ausdrückliches Potential für feministische Fragestellungen dar. Gerade im Hinblick auf den konstruktivistischen Ansatz in der feministischen Diskussion zur Geschlechterdifferenz unterscheidet sich der phänomenologische Zugang dadurch, dass dieser die verschiedenen Ebenen der Leiberfahrung und -konstitution ausdifferenziert. Damit entgeht er einer Reduzierung des Körpers oder der Geschlechtsidentität auf kulturelles Konstrukt, dem sich der ‚hergestellte‘ Körper dann verdankt. Mit dem Verweis auf eine fungierende Leiblichkeit sowie Spontaneität des (leiblichen) Ausdrucks lassen sich Umformungs- und Transformationsprozesse von (Geschlechts-)Körpern neu

deuten, ohne die sozio-kulturellen, diskursiven Einschreibungen zu durchstreichen.

## Literatur

- Beauvoir, Simone de (1992): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Übers. von U. Aumüller/G. Osterwald. Reinbek: Rowohlt.
- Butler, Judith (2002): *Performative Akte und Geschlechterkonstruktion. Phänomenologie und feministische Theorie*. In: Wirth, Uwe (Hrsg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 301-320; (engl. „Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory“, in: *Theatre Journal* 40/4, 1988, S. 519-531).
- Butler, Judith (1997): *Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*. In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV, S. 166-186.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Depraz, Natalie (2012): *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*. Freiburg: Herder.
- Eldred, Michael (1999): *Phänomenologie der Männlichkeit: kaum ständig noch*. Dettelbach: Röhl.
- Fisher, Linda (1997): *Phänomenologie und Feminismus*. In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV, S. 20-46.
- Gahlings, Ute (2006): *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*. Freiburg/München: Alber.
- Gürtler, Sabine (2001): *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*. München: Wilhelm Fink.
- Husserl, Edmund (1986): *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Reclam.
- Irigaray, Luce (1991): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kuster, Friederike (2005): *Weiblich-männlich (20.Jh.)*. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, S.364-371.
- Lévinas, Emmanuel (2003): *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Alber.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Die Prosa der Welt*. München: Wilhelm Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Gruyter.
- Meyer-Drawe, Käte (1984): *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München: Wilhelm Fink.

- Stoller, Silvia (2010): Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler. München: Wilhelm Fink.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK.
- Villa, Paula-Irene (2013): Subjekte und ihre Körper. Kultursoziologische Überlegungen. In: Graf, Julia/Ideler, Kristin/Klinger, Sabine (Hrsg.): Geschlecht zwischen Struktur und Subjekt. Theorie, Praxis, Perspektiven. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Villa, Paula-Irene (2011): Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. Wiesbaden: Springer VS.
- Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Fremdheit des anderen Geschlechts. In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hrsg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz. Wien: WUV, S. 61-86.
- Waldenfels, Bernhard (1995): In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zahavi, Dan (2007): Phänomenologie für Einsteiger. Paderborn: UTB/Wilhelm Fink.