

Inhalt

Entäußerung des Körpers	7
Teil I: Pathologien des unverfügbaren Körpers.....	21
1 Maurice Merleau-Ponty – Der Leib in der Bedeutungswelt.....	27
1.1 Zur-Welt-sein als Zum-Anderen-sein	30
1.2 Im Anfang war das Fleisch	51
1.3 Leibphänomenologie ohne Körper.....	63
2 Bernhard Waldenfels – Der Leib zwischen Anspruch und Antwort.....	73
2.1 Responsive Leiblichkeit	74
2.2 Erlittene Responsivität	97
2.3 Der Körper im Sinnhorizont.....	105
3 Phänomenologische Erziehungswissenschaft – Leibliches Lehren und Lernen	113
3.1 Wo alles begann	115
3.2 Käte Meyer-Drawe – Lernen als ko-konstitutive Sinnbildung	126
3.3 Wilfried Lippitz – Lernen als Fremdwerden	135
3.4 Weiterdenken im Wahrnehmungsparadigma	141
4 Philosophiedidaktik – Leibliches Philosophieren	145
4.1 Körperlichkeit im Philosophieunterricht	149
4.2 Leiblichkeit als Methode	158
4.3 Ein Zwischenergebnis	162

Teil II: Unverfügbarkeit als Modus körperlicher Existenz.....	165
5 Jean-Paul Sartre – Der Körper im Blick des Anderen	173
5.1 Selbstsein mit Abstand zu sich.....	175
5.2 Selbstsein durch den Anderen.....	187
5.3 Dreidimensionale Körper	199
5.4 Existentialistische Bildung.....	211
6 Simone de Beauvoir – Der Körper jenseits der Bedeutungswelt	223
6.1 Phänomenologie der Doppelsinnigkeit.....	225
6.2 Entfremdete Körper.....	243
6.3 Körpersein als Bildungsziel.....	260
7 Philosophische Bildung – Entfremdung im Lernprozess	273
7.1 Der Körper im Bildungsplan	277
7.2 Ein körper- und situationstheoretischer Ansatz.....	283
Wiederaneignung des Körpers	291
Dank.....	303
Literaturverzeichnis	305

Teil I: Pathologien des unverfügbaren Körpers

Die Rede über den Körper hat in der Philosophie eine jahrtausendealte Tradition, die von entsprechend vielen Wendungen gekennzeichnet ist. Nach der substanzdualistischen Auffassung Platons ist der Körper nicht weniger als ein irdisches Gefängnis der unsterblichen Seele. Auch im Christentum ist Körperlichkeit etwas vornehmlich Irdisches. Zwar erfährt der Körper durch die Fleischwerdung Gottes eine unvergleichliche Aufwertung, die sich in der Eucharistie fortschreibt, doch durch die Rückbindung an die Erbsünde bleibt der Körper letztlich sündiges Fleisch. Der mittelalterliche Ausspruch ‚memento mori‘, der an die Endlichkeit des irdischen Lebens gemahnt, löst sich zunehmend von seinem christlichen Ursprung und verweist in den folgenden Jahrhunderten in Kunst und Literatur darauf, dass Körpersein und Sterben unweigerlich zusammengehört. Einen entscheidenden Einschnitt im philosophischen Verständnis des Körpers stellen Descartes' Überlegungen dar, denen zufolge der Körper lediglich als maschinenähnliche ‚res extensa‘ zu verstehen ist, die von der Seele gelenkt wird. Ähnlich beeinflussbar ist der Körper im Blick der Disziplinargesellschaft, die laut Foucault die Instrumentalisierung und Disziplinierung desselben für gesellschaftliche Zwecke teilweise institutionell verankert. Dieser Betrachtung des Körpers steht der anthropologische Diskurs über die Unterscheidung von Leib und Körper gegenüber, mit der von der Subjektseite her der traditionelle Körper-Geist-Dualismus unterlaufen werden soll. Insbesondere die Phänomenologie stellt im Anschluss daran zunehmend einen Leib in den Mittelpunkt ihres Interesses, der mentale und physische Aspekte untrennbar vereint und notwendige Dimension menschlicher Erfahrung ist. Besonders hervorzuheben ist Maurice Merleau-Pontys detailreiche Abhandlung über die *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Menschliches Zur-Welt-sein wird hier in seiner ursprünglichen Leiblichkeit thematisiert. Dabei profitiert Merleau-Ponty von zahlreichen Vorüberlegungen, in denen der Leib bereits in seiner Funktion für Wahrnehmung und Erkenntnis adressiert wird. Als besonders aufschlussreich gelten Edmund Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* sowie Martin Heideggers *Zollikoner Seminare*. Folgende Darstellung bietet einen ausschnitthaften Einblick in ebenjene Schriften und die Leibvorstellungen, auf denen Merleau-Pontys Leibphänomenologie aufbaut.

In Edmund Husserls *Ideen II* wird der menschliche Leib als primäres Orientierungszentrum, als „Nullgrad“ aller Erscheinungen¹ verstanden, von dem her jede erkenntnismäßige Wahrnehmung erfolgt. Dabei wird der Leib bereits in Abgrenzung vom Körper verstanden, insofern der Leib als „sinntragender,

1 Edmund Husserl (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Dordrecht: Kluwer. 1991. Hier: S. 158.

beseelter Körper⁴² in Erscheinung tritt. Ein Körper allein zeichnet sich also dadurch aus, dass er keine geistigen Merkmale trägt. Von einem materiellen Gegenstand ist der eigene Körper auch deswegen zu unterscheiden, weil ihm gegenüber nicht verschiedene Perspektiven eingenommen werden können. Demgegenüber steht der Leibkörper des Anderen, der zunächst in seiner Materialität wahrgenommen wird:

„Legen wir auseinander, was in der geschilderten einheitlichen ‚Mensch-Apperzeption‘ liegt, so haben wir zu unterst den materiellen Leibkörper, der als ein materielles Ding wie alle anderen seine Stellung im Raume hat, mir in mannigfaltigen, beliebig variierbaren Erscheinungen, in ständig wechselnden Orientierungen zur Gegebenheit kommt: er ist ursprünglich wahrgenommen“.³

Über den Begriff der *Einfühlung* gelingt es Husserl schließlich, im Rahmen einer Phänomenologie der Intersubjektivität den Körper des Anderen als Verweis auf die Beseelung desselben zu deuten. Was bleibt, ist dennoch die vorgängige Erfahrung des Anderen in dessen materieller Körperlichkeit. Der eigene Körper existiert zwar in einer vergleichbaren Materialität, kann in dieser aber vom Selbst nicht wahrgenommen werden: „[W]eil mein Körper Leib ist, kann ich ihn nicht ausserhalb sehen. An sich ist er ausserhalb sichtbar, als Körper, nur aber nicht als Leib“.⁴ Im Blick des Anderen mag die eigene Körperlichkeit zwar in Erscheinung treten, für das leibliche Selbst scheint das jedoch vernachlässigbar zu sein. Die Erkenntnis, dass der Andere einen selbst sieht *als Körper*, bleibt bei Husserl ohne Konsequenz. Was es für das Selbst bedeutet, von außen Körper zu sein und ob gegebenenfalls dieses Körpersein auch über Einfühlung erfahren werden kann, bleibt unerschlossen.

Die Unterscheidung zwischen Leib und Körper nimmt zunächst bei Max Scheler⁵ und später in detaillierter Auseinandersetzung etwa bei Helmut Plessner⁶ und schließlich Maurice Merleau-Ponty⁷ einen zentralen Stellenwert ein. Weder eine Vorstellung des Leibes als *res extensa* im cartesianischen Sinne, noch eine rein personalistische Auffassung trifft das, was Husserl im Sinn zu

2 Ebd., S. 243.

3 Ebd., S. 162.

4 Edmund Husserl (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß; erster Teil: 1905–1920*. Husserliana XIII. Dordrecht: Kluwer. Hier: S. 282.

5 Vgl. Max Scheler (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hamburg: Meiner. 2014. Hier: S. 490-492.

6 Vgl. Helmut Plessner (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter. 1965. Hier: S. 237f.

7 Vgl. Maurice Merleau-Ponty (1945): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. 6. Aufl. Berlin: de Gruyter. 2010.

haben scheint.⁸ Stattdessen markiert der Leib die Umschlagstelle zwischen Innen und Außen, er besitzt gewissermaßen eine „doppelte Realität“.⁹ In dieser Abwendung von einer rein intellektualistischen Anschauung des menschlichen Seins und Bewusstseins zeichnet sich eine bedeutende Grundlage einer Phänomenologie der Leiblichkeit ab. Ausgehend hiervon wird phänomenologische Leiblichkeit zunehmend als dynamischer Prozess betrachtet.

Obzwar Husserl mit seiner Hervorhebung des Leibes als Orientierungszentrum der Wahrnehmung einen wichtigen Anstoß in Richtung leibphänomenologischer Analysen geben kann, können doch Erfahrungen körperlicher Unverfügbarkeit nicht angemessen thematisiert werden. Neben einer noch inkonsistenten Verwendung der Begrifflichkeiten Körper und Leib¹⁰ sind dafür wie bereits angedeutet weitere Gründe verantwortlich, die jenseits einer bloß terminologischen Ungenauigkeit anzusiedeln sind. Zwar ist der Leib die Umschlagstelle zwischen Innen und Außen und damit gekoppelt an ein wahrnehmendes Selbst, doch der genauere Zusammenhang zwischen Körper oder Leib und Selbst ist damit noch nicht ausgehandelt. Damit überhaupt ein Ichbewusstsein entstehen kann, muss es bereits den erscheinenden und intersubjektiven Leib geben.¹¹ Leiblichkeit geht in diesem Sinne der Selbsterfahrung voraus. Zugleich erschwert die Verortung der Leiblichkeit im intersubjektiven Bereich die Theoriebildung in Bezug auf den Zusammenhang von Leib und Selbst.¹² Das Apriori des Leibes vor dem Bewusstsein¹³ ist in einer intersubjektiven Sphäre zu verorten, die der Selbsterfahrung des menschlichen Seins vorgängig ist. Damit ist zwar der Leib als Bedingung des Ich-sagens ausgewiesen, doch inwiefern dieses Ich sich als leiblich erfährt, wird kaum thematisiert. Zwar gehört der Leib zum Selbst, doch ‚Ich‘ ist er nicht.¹⁴ Gegenüber dem ontologischen Apriori des Leibes bleibt ein ontisches Leibapriori im Sinne eines Leib-Selbst weitgehend aus. Die Doppelrealität des Leibes, die sich ausdrückt in dem Leib, der man *ist*, gegenüber dem Körper, den man *hat*, rührt das Selbst noch zu wenig an. Das, was Heidegger später *Jemeinigkeit* nennen wird, ist bei

8 Vgl. Miriam Fischer, Maren Wehrle (2010): Leib. In: Gander, Hans-Helmuth; Breyer, Thiemo (Hg.): *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 188-190. Hier: S. 189.

9 Husserl 1952, S. 284.

10 Vgl. Elizabeth A. Behnke (1997): Body. In: Embree, Lester E. (Hg.): *Encyclopedia of phenomenology*. Dordrecht: Kluwer. S. 66-71. Hier: 66.

11 Vgl. Husserl 1952, S. 290.

12 Vgl. Karel Novotný (2015): Selbst und Leib. Auseinandersetzungen mit dem deutschen Idealismus bei Husserl und Levinas. In: *Horizon 4*(2), S. 139-153.

13 Vgl. Miriam Fischer (2010): *DENKEN IN KÖRPERn. Grundlegung einer Philosophie des Tanzes*. Freiburg im Breisgau: Alber. Hier: S. 137f.

14 Vgl. Dermot Moran, Joseph Cohen (2013): *The Husserl dictionary*. London: Bloomsbury. Hier: S. 51.

Husserl mit keiner leiblichen Komponente ausgestattet. Selbst- und Leibgegebenheit sind noch nicht in ausreichendem Maß aneinandergerückt.¹⁵

Entsprechend können auch Entfremdungserfahrungen mit Husserl nicht thematisiert werden. Dies ist zum einen darauf zurückzuführen, dass der eigene Körper als solcher gar nicht wahrgenommen werden kann, sondern immer schon als Leib erfahren wird. Zum anderen reflektiert Husserl nicht auf das konkrete Leibsein des Menschen, sondern schlicht auf die leibliche Vorbedingung der menschlichen Wahrnehmung.

Martin Heideggers daseinsontologische Analyse stellt einen wesentlichen Einflussfaktor in der Entwicklung der phänomenologischen Philosophie dar. Insbesondere sein Hauptwerk stand jedoch verschiedentlich in der Kritik, den Leib zu vernachlässigen.¹⁶ In den *Zollikoner Seminaren* hingegen wird der Leib umso konkreter thematisiert. Auch hier erfolgt die genauere Klassifizierung des Leibes in Abgrenzung zum Körper. Während in Bezug auf den Körper schlicht von einer Ausdehnung desselben gesprochen werden kann, verfügt der Leib über eine Reichweite.¹⁷ Der Leib lässt sich entsprechend nicht allein in Kategorien der Räumlichkeit fassen. Er transzendiert ein bloßes Ausgedehntsein. Dennoch sind Körper und Leib eng verknüpft: „Leib – ist je mein Körper / Wie der Körper ist: das Leiben. *Ich leibe ein-gelassen* in mein Da-sein“.¹⁸ Dass der physische Körper je meiner ist, wird erst in seinem Leiben deutlich. Damit findet die Materialität des Daseins zwar insofern Anerkennung, als sie die Bedingung des Leibes ist, doch im Leiben selbst verschwindet gerade jene Materialität und der Leib ist der Wahrnehmung nicht mehr zugänglich, er ist „weder physisch noch psychisch“.¹⁹ Gegenüber Husserl *Ideen II*, in denen die Verbindung des Leibes zum Selbst theoretisch unterbestimmt bleibt, stellt Heideggers Analyse der *Jemeinigkeit* einen erheblichen Mehrwert dar. In dem

15 Vgl. Thomas 2015, S. 32. Eine detailliertere Analyse des husserl'schen Leibverständnisses, wie sie an dieser Stelle nicht erfolgen kann, findet sich bspw. in Didier Franck (1981): *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit. Daran, dass Husserls Phänomenologie letztlich bewusstseinsphilosophisch bleibt, kommt kaum mehr Zweifel auf. Auch die Leiblichkeit, von der Husserl schreibt, muss deshalb in einem idealistischen Kontext reflektiert werden wie bspw. in James Dodd (1997): *Idealism and corporeity. An essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*. Dordrecht: Springer. Eine solche Reflexion erweist sich auch deshalb als notwendig, da Husserls Ausführungen zur Leiblichkeit die phänomenologische Forschung bis heute direkt oder indirekt, etwa über Merleau-Pontys Theorie des Leibes, beeinflussen. Vor diesem Hintergrund weist Claude Romano darauf hin, dass das heutige phänomenologische Leibverständnis teils auf fraglichen Annahmen beruht, die bis zu Husserl zurückzuverfolgen sind und die in ihrem Zusammenhang zur tatsächlichen, leiblichen Erfahrung grundlegend hinterfragt werden müssen (vgl. Claude Romano (2016): *After the lived body*. In: *Continental Philosophy Review* 49(4), S. 445-468).

16 Vgl. Daniel O. Dahlstrom (2013): *The Heidegger Dictionary*. London: Bloomsbury. Hier: S. 40.

17 Vgl. Martin Heidegger (1987): *Zollikoner Seminare*. Gesamtausgabe. Band 89. Frankfurt: Klostermann. 2018. Hier: S. 391.

18 Ebd., S. 409.

19 Ebd., S. 448.

Maße, wie das Sein des Seienden, das man selbst ist, je meines ist,²⁰ ist auch das Leiben dieses konkreten Daseins je meines. Die Körperlichkeit im Sinne von Materialität wird aber nicht als je meine erfasst. Wenn also der Leib als je meiner erfahren wird, so ist damit eine Übernahme der eigenen Materialität letztlich nicht mitgemeint.²¹ Um Erfahrungen körperlicher Unverfügbarkeit mit Heidegger thematisieren zu können, bedürfte es einer Analyse der Jemeinigkeit des Fleisches.

Entgegen der Kritik an Heideggers vermeintlicher Leibvergessenheit wird verschiedentlich die Vergleichbarkeit seines Leibdenkens mit der Leibphänomenologie Merleau-Pontys hervorgehoben.²² Ein solcher Vergleich ist für die vorliegende Untersuchung gerade deshalb interessant, weil gegenüber beiden Leibverständnissen derselbe Vorwurf geäußert wird. In beiden Fällen werden zwar Erfahrungen in ihrer notwendigen Leiblichkeit thematisiert, doch die körperliche Dimension dieser Leiblichkeit wird innerhalb des Erfahrungsraumes vernachlässigt. Dass Leibsein auch Körpersein einschließt, wird nicht zum Thema.²³ Mit dem Verweis auf die Nähe der Leibbegriffe bei Heidegger und Merleau-Ponty kann daher allenfalls der Vorwurf der Leibvergessenheit Heideggers revidiert werden. In Bezug auf die Materialität des Daseins steht jedoch in beiden Fällen eine kritische Lektüre noch aus.

20 Vgl. Martin Heidegger (1927): *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Klostermann. 2018. Hier: §9.

21 Auch die Leiblichkeit durchwirkt letztlich nicht alle Teile des daseinsmäßigen In-der-Welt-seins. Damit ist auch das Verständnis des Daseins von seinem Sein nicht leiblich (vgl. Cristian Ciocan (2015): Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars. In: *Continental Philosophy Review* 48(4), S. 463-478. Hier: S. 475-478).

22 S. z.B. Kevin A. Aho (2005): The missing dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty. On the importance of the Zollikon seminars. In: *Body & Society* 11(2), S. 1-23; Meindert E. Peters (2019): Heidegger's embodied others. On critiques of the body and 'intersubjectivity' in Being and Time. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18(2), S. 441-458.

23 Hier schließt sich außerdem die Frage an, ob und wie Leibsein auch Natursein bedeutet (vgl. Philipp Thomas (1996): *Selbst-Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Freiburg im Breisgau: Alber; Gernot Böhme (2018): *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Berlin: Suhrkamp).

1 Maurice Merleau-Ponty – Der Leib in der Bedeutungswelt

„Aufsteigt der Strahl und fallend gießt
Er voll der Marmorschale Rund,
Die, sich verschleiern, überfließt
In einer zweiten Schale Grund;
Die zweite gibt, sie wird zu reich,
Der dritten wallend ihre Flut,
Und jede nimmt und gibt zugleich
Und strömt und ruht.“¹

Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* kann als das zentrale Werk der Leibphänomenologie angeführt werden. Wenngleich der Leib in der phänomenologischen Diskussion bereits mehrfach in seiner Wichtigkeit für Wahrnehmung thematisiert wird, rückt er doch erst im Hauptwerk des französischen Phänomenologen in Gänze in den Vordergrund.² Wichtige Vorüberlegungen zu dieser Leibphänomenologie finden sich jedoch bereits in früheren Schriften. In *Die Struktur des Verhaltens* übt Merleau-Ponty auf erkenntnistheoretischer Ebene und mit besonderem Fokus auf die Psychologie Kritik am Dualismus von Leib und Seele. Mithilfe des Gestaltbegriffs werden erste Überlegungen zur Beziehung von Struktur, Sinn und Bedeutung angestellt. Damit ist nicht nur eine theoretische Grundlage für eine Verhaltensanalyse geschaffen, sondern auch der Grundstein für eine Leibphänomenologie gelegt, die Leiblichkeit als sinnkonstitutive Offenheit des menschlichen Zur-Welt-seins versteht.³

Wie in besagter leiblicher Offenheit bereits anklingt, zeichnet sich der Leib durch die strukturelle Eigenheit aus, sich jenseits dualistischer Grenzziehungen zu entfalten. Ungeachtet der traditionellen Gegenüberstellungen von Subjekt und Objekt oder Leib und Seele vereint der Leib in sich physische und mentale Merkmale, die nunmehr untrennbar miteinander verbunden sind. Diese intra-subjektive Auflösung ehemals abgeschlossener Entitäten konstatiert Merleau-Ponty analog auch für den intersubjektiven Bereich und den Be-

-
- 1 Conrad Ferdinand Meyer (1982): Der römische Brunnen. In: Reich-Ranicki, Marcel: *Die besten deutschen Gedichte*. Berlin: Insel-Verlag. 2012. Hier: S. 127.
 - 2 Eine sehr detaillierte Einführung in die Phänomenologie, die auch Einflüsse und Arbeiten jenseits deutscher und französischer Landesgrenzen einbezieht, bietet Herbert Spiegelberg (1982): *The phenomenological movement. A historical introduction*. 3. Aufl. Den Haag: Nijhoff. Eine knappe Einführung in die Phänomenologie, die allerdings mit einem eigenen Kapitel zum Leibbegriff aufwartet, findet sich in Dan Zahavi (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Fink.
 - 3 Vgl. z.B. Maurice Merleau-Ponty (1942): *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin, New York: de Gruyter. 1976. Hier: S. 245-254.

reich zwischen Subjekt und Welt. Leiblich zu sein bedeutet eine aktive Ver-
 netzung des Menschen mit der (Um-)Welt und dem Anderen im Sinne einer
 gelebten und beidseitig offenen Interaktion.⁴ Sinn ist dabei weder ein inhären-
 ter Bestandteil der Wahrnehmungsobjekte noch das Resultat einer rein geistigen
 Operation. Vielmehr entsteht Sinn im leiblichen Engagement mit Welt und
 anderen. In Anlehnung an Jean-Paul Sartre sagt Herbert Spiegelberg über die
 Phänomenologie Merleau-Pontys, dass der Mensch zur Bedeutung verdammt
 ist.⁵ Wie die einzelnen Schalen des Brunnens im Eingangszitat über das Was-
 ser in ständigem Austausch mit den anderen Schalen sind, lässt sich auch das
 leibliche Zur-Welt-sein in seiner sinnkonstitutiven Funktion verstehen. Der ge-
 lebte Sinnhorizont ist gemeinsames Produkt eines jeden leiblichen Subjekts,
 das in seinem Handeln einerseits sinnstiftend fungiert, andererseits auf das
 ebenfalls sinnstiftende Zur-Welt-sein der anderen verwiesen ist. Die Abkehr
 vom intellektualistischen „inneren Menschen“⁶ und der isoliert erkennbaren
 objektiven Welt des Empirismus bringt entsprechend die Forderung mit sich,
 einem ganzheitlicheren Bild des Menschen in der Welt Rechnung zu tragen.⁷

Eben dieser Forderung will Merleau-Ponty selbst mit dem Leibbegriff
 nachkommen. Die Leiblichkeit des menschlichen Zur-Welt-seins ist unhinter-
 gehbar. Während dieser Umstand für den Menschen bedeutet, dass sein Sein
 sich stets nur in der strukturellen Verbindung mit der Welt und dem Anderen
 verwirklicht, bedeutet das für die ehemals abgeschlossene, objektive Welt,
 dass sie in ihrer Bedeutung von der leiblichen Durchdringung abhängig ist.
 Wenngleich damit die Grenzen zwischen Wahrnehmungssubjekt und -objekt
 merklich undeutlicher werden, sieht sich Merleau-Ponty in seinem Spätwerk

4 Dieser zentrale Aspekt des Leibes wird im Englischen bereits in der Übersetzung ‚lived body‘
 deutlich. Insgesamt muss in der Mehrzahl der Sprachen mit Ausnahme des Deutschen auf
 Umschreibungen bzw. Ergänzungen zum Körperbegriff zurückgegriffen werden, um den Un-
 terschied zu einem bloß materiell verstandenen Körper zu verdeutlichen. Merleau-Ponty
 selbst bedient sich dabei des Ausdrucks des ‚corps propre‘ bzw. ‚corps phénoménal‘. Gegen-
 über dem deutschen Begriff des Leibes, der etymologisch unabhängig vom Körperbegriff ist,
 haben ‚lived body‘, ‚corps propre‘ und ‚corps phénoménal‘ den entscheidenden Nachteil,
 ihrem Wortlaut nach hinter der eigentlich angedachten Überwindung des Dualismus zurück-
 zubleiben. Sprachliche Eigenheiten stellen so ein zumindest auf begrifflicher Ebene nicht zu
 unterschätzendes Hindernis dar, dem Merleau-Ponty in seinen späteren Werken mit dem
 Fleischbegriff (frz. *la chair*) beizukommen versucht.

5 Vgl. Spiegelberg 1982, S. 540.

6 Merleau-Ponty 1945, S. 7.

7 In der berühmten Einleitung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* spricht sich Merleau-
 Ponty gegen Empirismus und Intellektualismus aus. Während die empiristische Wissenschaft
 die ursprüngliche und subjektive Welterfahrung vergesse (vgl. ebd., S. 4-6), verfehle auch
 der Rückgang auf ein weltkonstituierendes Subjekt die untrennbare und vorgängige Einheit
 von Mensch und Welt. Zur Verortung Merleau-Pontys Phänomenologie im Angesicht von
 Empirismus und Intellektualismus, s. z.B. Taylor Carman (2010): *Between empiricism and
 intellectualism*. In: Diprose, Rosalyn; Reynolds, Jack (Hg.): *Merleau-Ponty. Key concepts*.
 Stocksfield: Acumen. S. 44-56.

dennoch dazu veranlasst, mithilfe einer weiteren Begrifflichkeit den Dualismus zwischen Bewusstsein und Bewusstseinsobjekt endgültig zu überschreiten. Mit dem Begriff des Fleisches (frz. *la chair*) ist der Offenheit des menschlichen Zur-Welt-seins insofern Rechnung getragen, als das Fleisch den Urgrund aller Sichtbarkeit bildet: den Urgrund der Welt, des Anderen und des Selbst. Der gemeinsame Grund bildet den Garanten einer wechselseitigen Offenheit.

Durch die gemeinsame Situierung in einem Grund liegt die Vermutung nahe, dass Fremdes letztlich als Eigenes oder als seinem Ursprung nach *Gleiches* verstanden werden kann. Mit der Auflösung der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt geht außerdem einher, dass herkömmlichen Objektivierungserfahrungen der Grund entzogen wird, insofern das Fleisch von prinzipieller Subjektivität durchwoben ist. Merleau-Pontys Leibphänomenologie und Fleischontologie müssen angesichts dieser totalisierenden Tendenzen, die sich durch den Fleischbegriff ergeben und im Leibbegriff bereits abzeichnen, in mehrfacher Hinsicht befragt werden. Zum einen stellt sich die Frage, inwiefern vor dem Hintergrund eines gemeinsamen Urgrundes im selben Fleisch der Welt überhaupt von einer Fremderfahrung gesprochen werden kann. Auch solche Erfahrungen, in denen der eigene oder fremde Körper als Objekt erfahren wird, müssen in Merleau-Pontys post-dualistischer Theorie in ihrer generellen Thematisierbarkeit in Frage gestellt werden. Eine Theorie des Fleisches oder eine Theorie des Leibes, die ihren Fokus auf das menschliche Zur-Welt-sein legt, läuft unweigerlich Gefahr, Erfahrungen außer Acht zu lassen, die durch den plötzlichen Einbruch des Außerweltlichen ausgezeichnet werden. Darunter sind beispielsweise solche Erfahrungen zu verstehen, in denen entwicklungs- oder krankheitsbedingte physischen Veränderungen des eigenen Körpers nicht mehr in den gängigen Sinnhorizont einzuordnen sind und nachgerade als sinnentleert erfahren werden. Eine solche Bedeutungslosigkeit scheint per se unvereinbar mit einem leiblichen Zugang zur Welt, der sinnkonstitutiv ist.

Die theoretische Erfassung eben solcher Erfahrungen bildet den zentralen Kern der folgenden Überlegungen. Zu diesem Zweck erfolgt zunächst eine Rekapitulation der Entwicklung der Leibphänomenologie (Kapitel 1.1) wie auch der Ontologie des Fleisches im Spätwerk Merleau-Pontys (Kapitel 1.2). Dabei werden die philosophischen Überlegungen stets daraufhin befragt, inwiefern Erfahrungen körperlicher Unverfügbarkeit und Unauslotbarkeit in ihnen zur Sprache kommen, durch sie ermöglicht oder begrenzt werden. In einer kritischen Reflexion kann abschließend gezeigt werden, dass Merleau-Pontys Phänomenologie eine Theorielücke aufweist, aufgrund derer Erfahrungen der materiellen eigenen Körperlichkeit theoretisch nicht erfasst werden können. (Kapitel 1.3).

1.1 Zur-Welt-sein als Zum-Anderen-sein

Obwohl der Begriff des Leibes innerhalb der Phänomenologie bereits weit vor dem Erscheinen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bekannt ist, ist Merleau-Ponty doch der erste, der eine detaillierte Analyse desselben vorlegt. Entgegen der cartesianischen Vorstellung des Körpers als *res extensa* soll der Leib die ehemals dualistisch getrennten Entitäten Körper und Geist in einem untrennbaren Zusammenhang vereinen. Das herkömmliche Subjekt ist von einer solchen Änderung in seinen Grundfesten betroffen. Im Folgenden werden daher die Konsequenzen des Leibseins für den Einzelnen (Kapitel 1.1.1) sowie für die Möglichkeit intersubjektiver Kommunikation herausgestellt (Kapitel 1.1.2). Dabei liegt der Fokus der Betrachtungen zunächst auf einer kritischen Nachverfolgung des Leibbegriffs in Merleau-Pontys Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Das Zur-Welt-sein des Subjekts hat die Leibphänomenologie für zahlreiche angrenzende Diskurse anschlussfähig gemacht. In Kapitel 1.1.3 wird dieser weitreichende Wirkungsgrad exemplarisch an Leibdiskursen in der Kognitionswissenschaft, in der Psychologie und in posthumanistischen Diskussionen demonstriert. Nichtsdestotrotz verweist Merleau-Ponty in späteren Schriften selbst auf Defizite seiner Leibphänomenologie, die letztlich der vollständigen Überwindung des Körper-Geist-Dualismus im Wege stehen (Kapitel 1.1.4).

1.1.1 Die Öffnung des Subjekts

In Anlehnung an Husserl beginnt Merleau-Ponty die nähere Bestimmung des Leibes mit einer Abgrenzung desselben von einem bloßen Gegenstand. Entsprechend sei es Gegenständen beispielsweise eigen, dass sie aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und auch aus dem Blickfeld entfernt werden können. Selbiges lasse sich für den *eigenen* Leib nicht aussagen. Dieser zeichnet sich vielmehr aus durch seine *Ständigkeit*.⁸ Weder können dem Eigenleib gegenüber verschiedene Perspektiven eingenommen werden noch ist eine Entfernung von ihm möglich. Obgleich er durchaus Gegenstand der Wahrnehmung und Begründung der Wahrnehmung überhaupt ist, bleibt der Leib der gegenständlichen Wahrnehmung doch entzogen, insofern er ständig *bei mir* ist.

Eine weitere zentrale Besonderheit menschlicher Leiblichkeit liegt in deren Fähigkeit zur *Doppelempfindung*. Zusätzlich zu der prinzipiell auch gegenständlichen Eigenschaft, physisch tastbar zu sein, kann der Leib selbst empfinden. Daraus resultiert sein eigentümlicher Doppelstatus als berührend-berührt: „Berühre ich meine rechte Hand mit der linken, so hat der Gegenstand

8 Vgl. Merleau-Ponty 1945, S. 115-118.