



BAS2: Verhaltens- und sozialwissenschaftliche Grundlagen
VL: Philosophie und Sportrecht – Teil Philosophie

Vorlesung 4: Körper und Leib

Version 1.1, April 2023

Inhalt

4. Körper und Leib	1
4.1 Die Körper-Leib-Differenz.....	1
4.2 Leiblichkeit in der Phänomenologie.....	4
4.3 Körpertechnologisierung.....	7
4.4 Verselbständigung des Leibes.....	9
Typische Klausurfragen.....	13
Literatur.....	14

4. Körper und Leib

»Im Leib sein heißt in der Welt sein. Soviel Sinne – so viel Poren, soviel Blößen. Der Leib ist nichts als das *poröse* Ich.« (Feuerbach 1841: 151)

Im Deutschen gibt es zwei Worte: Körper und Leib. Macht das einen Unterschied? Oder ist es im Wesentlichen egal, wie man den menschlichen Körper nennt? Andere Sprachen kennen diesen Unterschied nicht – aber das wiederum heißt nichts, denn wir haben im Deutschen auch nicht so viele Worte für Schnee wie die Inuit.

Im Folgenden kommt es auf eine sachliche Differenz an, und nicht darauf, wie man sie nennt. Statt Leib sagt man (in der philosophischen Anthropologie) auch Körpersein, oder auch Fleisch (in der französischsprachigen Phänomenologie im Anschluss an Merleau-Ponty und mit Anspielung an einen christlichen Sprachgebrauch). Es geht in dieser Vorlesung also darum, worin diese sachliche Differenz besteht, warum sie wo wichtig ist, und nicht zuletzt – am Beispiel des Textes von Martin Seel – um Konsequenzen für das Verständnis von Sport.

Als ergänzende Einführung und Vertiefung ist der begriffsgeschichtliche Artikel Meyer-Drawe (2010), der Aufsatz Koßler (2004) und der Sammelband Alloa et al. (2012) zu empfehlen.

4.1 Die Körper-Leib-Differenz

Es geht in dieser Vorlesung, wie gesagt, um eine sachliche Differenz zwischen Körper und Leib. Der zunächst wichtige Punkt: Diese sachliche Differenz nimmt nichts von dem wieder zurück, was in Vorlesung 3 zum Verhältnis von Person, Selbst und Körper gesagt wurde. All das dort zu *Körper-haben* bzw. zu *Techniken des Körpers* Gesagte

ist und bleibt so gültig. Der Impuls dieser Vorlesung 4 ist also nicht: Stimmt das denn überhaupt, was da in Vorlesung 3 zum Körper gesagt wurde? Sondern der Impuls ist: Ist das schon alles, was man zum Körper sagen kann? Im Prinzip war diese Nachfrage schon angelegt in dem Befund, dass sich das Selbst einer Person resp. diese Person selbst ändern kann (und dabei trotzdem sie selbst bleibt). Wenn wir alle darum wissen, dass eine »einschneidende Erfahrung« (ein Unfall, eine Beinamputation, der Tod eines Freundes etc.) unser Leben und insofern uns selbst verändern kann, dann hat das zwei unterscheidbare Aspekte: Es ändert uns, wie wir eine solche Erfahrung »verarbeiten«, also wie wir gestaltend mit solcher Erfahrung umgehen. Das ist also durch all das zu Körper-haben Ausgeführte völlig gedeckt. Aber wir wollen doch auch sagen, dass uns schon die Erfahrung als solche verändert, unabhängig davon, wie wir weiter mit ihr umgehen. Das gilt generell für Erfahrungen, nicht nur für »einschneidende«: sie machen etwas mit uns, und nicht nur wir mit ihnen, denn sonst wären es keine Erfahrungen. Dass uns Erfahrungen zustoßen – dass uns ein Unfall passiert – ist ein Aspekt, der dazu gehört, wenn wir »Erfahrungen machen« (im Unterschied etwa dazu, dass wir etwas »auswendig lernen«).

Es gibt damit Verhältnisse von Personen zum eigenen Körper, die sich nicht gut allein als ein solches Körper-haben beschreiben lassen, weil dadurch ein wichtiger Aspekt verloren geht. Generell gilt das für all diejenigen körperlichen Phänomene, die wir eher passivisch beschreiben, wie z.B.: vor Scham erröten. Solches Erröten ist nichts, was ich tue oder gar kontrolliere, sondern etwas, das eher mit mir geschieht. Auch hier wollen wir durchaus sagen können, dass es ein Selbst ist, das vor Scham errötet; und hier wollen wir auch sagen, dass wir diesen Prozess des vor Scham Errötens *gestalten*, denn wir können aktiv damit umgehen bis hin dazu, eine Psychotherapie zu machen, wenn wir selbst davon genervt sind, auch bei unpassenden Gelegenheiten zu erröten. Aber all das ändert nichts daran, dass uns solches Erröten zustoßt, dass es mit uns geschieht. Es ist ja eben nicht so, dass wir einfach »einen Schalter umlegen« könnten und das mit dem Erröten einfach lassen könnten. Hier können wir nur um den Preis von Absurditäten sagen, dass ich es bin, der das Rot-werden mittels meines Körper macht. Dass ich es bin, der mittels meines Körpers die Treppe steigt, ist offenbar ein anderer Fall. Dieses passivische Moment geht verloren, wenn ich das vor Scham Erröten darauf reduziere, ein durch mich *gestaltetes* Tun zu sein – wenn ich es also darauf *reduziere*, ein Körper-haben bzw. eine Technik des Körpers zu sein. Der Begriff des Leibes bzw. des Körper-seins steht in der Anthropologie gegen die Reduktion auf das Körper-haben.

Lachen und Weinen sind in der Interpretation von Plessner (1941) ebenfalls Phänomene, die durch ein passivisches Moment bestimmt sind. Wir fallen ins Lachen oder ins Weinen, und wir können uns nicht rein aktiv vornehmen, jetzt lachen oder weinen zu wollen. Wir können etwas dafür tun, dass es geschieht – z.B. zum Komiker gehen –, aber wir können es nicht rein aktiv herstellen. Beim Lachen und Weinen ist das sehr deutlich, denn da wissen wir, dass es zwei ganz verschiedene Phänomene sind, ob ein Mensch ins Weinen fällt, oder ob ein Schauspieler spielt, dass jemand ins Weinen fällt (obwohl beides völlig gleich aussehen kann). Wichtig für Plessner ist eine zweite Abgrenzung. Beim Lachen und Weinen handele es sich nicht einfach um eine Reaktion

auf einen Reiz, also nicht um einen Reflex. Das passivische Moment sei also nicht rein passivisch, sondern eingebunden in ein aktives Tun der lachenden (oder weinenden) Person. Als terminologische Unterscheidung: Lachen und Weinen sind eine *Antwort* der Person in der Situation auf die Situation, und nicht lediglich eine Re-Aktion. Eine Antwort ist also *vermittelt* durch ein eigenes Moment der Person, das rechtfertigt zu sagen, dass die Person selbst es ist, die lacht (unabhängig davon, ob ihr dieses eigene Moment bewusst ist oder nicht). Eine Re-Aktion dagegen ist ein direkter, nicht weiter vermittelter Reflex auf einen Reiz. Oder noch anders: Eine Antwort ist ein Handeln; eine Re-Aktion ein Verhalten. Im Lachen und Weinen – allgemeiner: in der Leiblichkeit von Personen – kommt ein Mittleres von reiner Aktivität und reiner Passivität zum Ausdruck. Es ist ein realisiertes *Verhältnis* von Körper-haben und Körper-sein.

Der an dieser Interpretation des Lachens und Weinens wichtige Punkt ist die Konsequenz. Ob man das Körper-sein auf das Körper-haben reduziert oder nicht, mag ein interessantes philosophisches Problem sein – und deshalb für andere auch eine Frage, von dessen Antwort in China kein Sack Reis umfällt. Aber auch dann, wenn man Antworten hier ganz uninteressant findet, bleibt die Konsequenz: Wenn man nicht bereit ist, zwischen Körper und Leib zu unterscheiden – wenn man das Körper-sein auf das Körper-haben *reduziert* –, dann kann man begrifflich nicht mehr zwischen ungespieltem und gespielter Lachen unterscheiden, mit allen praktischen Konsequenzen für unser soziales Miteinander.

Man kann also zusammenfassend drei Fälle = drei Perspektiven unterscheiden, wenn man körperliche Prozesse beobachtet, insbesondere wissenschaftlich analysiert. Zum einen gilt die grundsätzliche Unterscheidung, ob man diesen körperlichen Prozess als das *Verhalten* eines Organismus betrachtet oder als das *Handeln* einer Person. Das Paradebeispiel: Wenn jemand die Treppe hochsteigt, dann kann man an dem Funktionszusammenhang dieses Verhaltens eines (menschlichen) Organismus interessiert sein – oder, zweite Perspektive, man betrachtet dieses Treppensteigen als das Handeln einer Person. In dieser 2. Perspektive hat man ein Selbst vom Körper unterschieden; dadurch sagt man, dass da eine Person handelt (und nicht: sich verhält), also dass ein Selbst etwas vermittelt des Körpers tut. Und auch umgekehrt: Wenn man sagt: Da handelt jemand, dann hat man dadurch ein Selbst und den Körper dieses Selbst unterschieden, weil man dann sagt, dass da jemand etwas *mit* dem Treppensteigen tut – z.B.: ins Büro gehen, jemanden im 3. Stock besuchen gehen, schneller irgendwo ankommen wollen als ewig auf den Fahrstuhl zu warten, etwas in die persönliche Liste ›1000 Schritte täglich‹ eintragen etc. In diesem Sinne ist jedes Handeln eine Antwort der handelnden (und nicht: sich verhaltenden) Person in und auf die jeweilige Situation – eine Antwort und keine bloße Re-Aktion auf Bedingungen, denn eine Antwort hätte auch anders ausfallen können [mit dem Treppensteigen kann man ins Büro gehen *oder* einen Bekannten besuchen; und ins Büro zu gehen kann man mit dem Treppensteigen oder mit dem Fahrstuhl tun]. Der Unterschied beider Perspektiven schlägt sich auch sprachlich nieder. In der Perspektive ›Beobachten als Verhalten‹ ist das Beobachtete ein (oder das) Treppensteigen; in der Perspektive ›Beobachten als Handeln‹ ist notwendigerweise ein Personalpronomen im Spiel: Ich [oder Du oder wir etc.] gehe die

Treppe hoch, und in dieser Perspektive ist es absurd zu sagen: Mein Körper geht die Treppe hoch.

Der dritte Fall = die dritte Perspektive kommt als eine Binnenunterscheidung des ›Beobachtens als Handeln‹ zustande: Man kann das Handeln einer Person, also ihr Antworten (und nicht: ihre Re-Aktion) als rein aktives Tun (im Sinne der Grammatik: Ich schlage; nicht passiv: ich werde geschlagen) *oder* als aktiv-passives (im Sinne altgriechischer Grammatik: als *mediales*) Tun. Beispiel: Vor Scham erröten – dann ist das Beobachtete nicht das Rotwerden, sondern mein oder Dein Rotwerden, in dem meine oder Deine Scham zum Ausdruck kommt (deshalb: Handeln, nicht Verhalten), aber dieses Schämen macht etwas mit mir (oder mit Dir) – nämlich mein Rotwerden, und es ist nicht so, dass ich mein Rotwerden herstelle, um damit meiner Scham einen Ausdruck zu geben.

Und noch einmal: *Jeden* körperlichen Prozess kann man als Verhalten oder als Handeln betrachten. Manchmal ist sehr klar, welche Perspektive man gerade einnimmt. Oft ist das nicht so recht klar und führt zu Missverständnissen. Auch das vor Scham Rotwerden kann man, selbstverständlich, als einen rein physiologischen Vorgang betrachten – aber dann und dadurch sieht man davon ab, dass im Rotwerden Scham zum Ausdruck kommt. »Eine Gänsehaut bekommen« kann man als reine Re-Aktion betrachten oder man betrachtet, dass da jemand handelt, also auf Kälte oder auf etwas Ergreifendes antwortet.

4.2 Leiblichkeit in der Phänomenologie

Die Unterscheidung von Leib und Körper wird nicht in jeder Humanwissenschaft getroffen, aber auch nicht nur in der Anthropologie. Es ist damit ein schönes Beispiel für etwas, das man an dieser Unterscheidung von Leib und Körper mitlernen kann. Es ist ein Beispiel für eine typische Situation in der Wissenschaft: Man kann ein bestimmtes Phänomen – hier: den menschlichen Körper – wissenschaftlich analysieren, ohne die Unterscheidung von Körper und Leib zu treffen; dort, wo sie getroffen wird, signalisiert das eine Spezifik des Ansatzes; aber innerhalb derjenigen Ansätze, die diese Unterscheidung treffen, gibt es erhebliche Unterschiede, wie sie sie treffen.

Die Phänomenologie ist, wie die Anthropologie auch, eine bestimmte Denktradition in der Philosophie. Wann und mit wem solche Denktraditionen beginnen, ist in aller Regel schwer zu bestimmen. Dennoch ist es nicht völlig unerheblich, denn ein solcher Anfang steht gewissermaßen für die zentrale Problemstellung der Denktradition. Für die Anthropologie ist es z.B. ein erheblicher Unterschied, ob man sie (in ihrer Spezifik) mit Sokrates oder mit Ludwig Feuerbach (1804-1872) beginnen lässt. Die Phänomenologie ist in dieser Hinsicht eine der wenigen Ausnahmen, denn es ist recht unstrittig, dass Edmund Husserl (1859-1938) ihr Stiftungsvater ist. Das heißt nicht, dass es nicht innerhalb der Phänomenologie auch sehr erhebliche und sehr entscheidende Unterschiede gibt. Aber es gibt keine Phänomenologie, die sich nicht wesentlich auf Husserl bezieht. Demgegenüber ist eine Bezugnahme auf Hegels Buch *Phänomenologie des Geistes* (von 1807, also lange vor Husserls Werk erschienen) für die Phänomenologie nicht wesentlich. Die Phänomenologie ist aber viel mehr als nur eine Denktradition in der Philosophie. Sie war und ist auch in vielen Einzelwissenschaften

wirkmächtig – u.a. in der Soziologie, in der Sportwissenschaft, in der Psychiatrie und Psychotherapie und an vielen Orten mehr.

Die Phänomenologie ist neben der Anthropologie die andere große Denktradition, die einen Begriff von Leiblichkeit (in Unterscheidung von *Körper*) hat. Sie beginnt mit einem anderen Akzent als die Anthropologie. Ihr Ansatzpunkt sind nicht jene Phänomene, die wir auch passivisch beschreiben müssen, um ihnen gerecht zu werden, sondern sie beginnt mit dem Unterschied der sog. 3.-Person-Perspektive und der sog. 1.-Person-Perspektive. Sie spitzt das Körper-haben sehr viel weiter zu als es in Vorlesung 3 geschah, und interpretiert dieses Körper-haben als ein Verhältnis zwischen Selbst und einem Objekt. Hier sei (anders als in Vorlesung 3 dargestellt) gar nicht ausschlaggebend, dass es der *eigene* Körper des Selbst ist, so dass das Körper-haben völlig vergleichbar sei mit der Situation, dass irgendjemand – also nicht gerade Du oder ich, sondern unabhängig davon, nämlich in 3.-Person-Perspektive – da einen Körper in den Blick nimmt, genauso wie man auch andere Dinge in den Blick nimmt. Von Leib bzw. von Körper-sein ist demgegenüber in der Phänomenologie dann die Rede, wenn es um den eigenen Körper geht, also dann, wenn man von der 3.-Person-Perspektive in die 1.-Person-Perspektive wechselt. Leiblichkeit liegt in der Phänomenologie zunächst dort und dadurch vor, dass ich meinen Körper spüre bzw. erlebe. Der Schmerz, den ich sinnlich gewiss spüre, ist dort ein leibliches Phänomen – der Schmerz, über den ich mit meiner Ärztin rede, ist ein körperliches Phänomen.

Bernhard Waldenfels, ein einflussreicher Phänomenologe, hat vier Merkmale zusammengestellt (Waldenfels 2000, 30-40), die deutlich machen können, dass der *eigene* Körper, mein Leib, ein »Ding besonderer Art« ist, wie Husserl das formuliert hat.

- 1) Permanenz: Man kann seine Handschuhe vergessen, aber nicht seine Hände. Man kann sich nicht nach seinem Leib umdrehen;
- 2) Doppelempfindung: Wenn eine Hand die andere abtastet, dann ist die tastende Hand zugleich die getastete, und umgekehrt. Es »kommt zu einer Art Reflexion in der Leiblichkeit«, die zugleich ein leiblicher, und nicht bloß gedachter Vorgang ist: »eine *leibliche* Reflexion: der Leib ist von sich aus auf sich selbst bezogen«;
- 3) Affektivität: Sie ist eng mit dem leiblichen Selbstbezug verknüpft, vielleicht sogar nur ein anderer Fall davon. Man kann und muss nämlich sagen, dass man sich im Schmerz und in der Lust – im Affektiert-sein – selber fühlt. Das im Unterschied dazu, dass wir nicht sagen können, dass eine Maschine oder gar ein Ding Schmerz empfindet. Ein Schmerz ist sicher irgendwie eine Störung, aber es ist auch mehr und wesentlich anderes. Wenn man versucht, menschliche Vorgänge, auch denken und fühlen, computermäßig zu simulieren, dann ist es im Einzelfall technisch schwierig, aber letztlich kein Problem, dass eine Maschine Funktionsstörungen erkennt und, sofern sie gut programmiert ist, auch selber behebt. Aber eine Maschine fühlt nicht sich – so schwierig und unklar auch immer sein mag, was man darunter versteht;
- 4) Kinästhetische Empfindung: Bewegungsempfindung. Dies bündelt sich in der Frage: »Was unterscheidet eine Kugel, die über den Boden rollt, von einem Leib, der sich selber bewegt?« (ebd. 39) Dies sei der für Husserl entscheidende Punkt,

dass gerade kein logischer Zweischritt: Bewegungsvollzug plus Empfindung gemeint ist, sondern das logische Zugleich eines Selbstbezugs: Ich bewege mich.

Eine anthropologische und eine phänomenologische Verhältnisbestimmung von Körper und Leib unterscheiden sich also. Das, was Körper-haben ist, wird anders bestimmt. In anthropologischer Sicht ist es der Körper der Person – also z.B. *mein* Körper –, vermittels dessen diese Person die Treppe hochgeht. Der Körper ist in diesem Verhältnis *analog* zu einem Werkzeug, aber er ist kein Werkzeug, das ich – wie die Phänomenologie sagt – als ein Objekt betrachten kann. Um ein Werkzeug zu gebrauchen, muss ich es ›in die Hand nehmen‹; der eigene Körper ist also immer auch im Einsatz, wenn ich ein Werkzeug einsetze. Deshalb gilt die Hand (oder auch der Fuß) traditionell als ›das Werkzeug der Werkzeuge‹, und diese logische Differenz ist in der phänomenologischen Lesart des Körper-habens nicht wichtig (sondern definiert gewissermaßen bereits das Körper-sein). In der Folge wird dann in Anthropologie und Phänomenologie auch das Körper-sein je anders bestimmt.

Dennoch gibt es zweifellos große Übereinstimmungen, in der Sache und im Anliegen: Dass es sich um zwei Perspektiven handelt; dass es gegen einen Reduktionismus von Leib auf Körper geht; dass es überhaupt darum geht, die Leibhaftigkeit von Personen systematisch ernst zu nehmen, und diese nicht auf denkende Wesen zu reduzieren; das besondere Interesse für Selbstverhältnisse, und das wiederum darin wurzelnde Interesse für passivische Momente des Handelns (aus phänomenologischer Sicht dazu Bonnemann 2016); und vieles mehr.

Es gibt dann konsequenterweise gemeinsame Problemlagen, die teils übereinstimmend, teils divergierend behandelt werden. Exemplarisch: Wie kann und sollte man begreifen, dass alles Handeln soziales Handeln ist? Wie gelingt es der Phänomenologie, die für sie entscheidende 1.-Person-Perspektive in eine Wir-Perspektive einzubinden? Merleau-Ponty hat versucht zu zeigen, dass phänomenologisch gefasste Leiblichkeit nicht als egologische Leiblichkeit verständlich ist, sondern von vornherein nur als »Zwischenleiblichkeit«. Wie antwortet die Anthropologie auf diese Frage? Indem sie Leiblichkeit gerade nicht an die 1.-Person-Perspektive bindet, sondern mit personaler Leiblichkeit beginnt. Aber wo bleibt dann bei ihr die 1.-Person-Perspektive? Hier gibt es dann entsprechend weiter Gesprächs- und Forschungsbedarf, auf der Basis wechselseitiger Kritik (exemplarisch Lindemann 2011).

Ein Lektürehinweis: Der Unterschied von Körper und Leib ist, wie gesagt, ein Unterschied der Perspektive bzw. des betonten Akzents. Man kann dasselbe körperliche Handeln so beschreiben, dass man es als realisiertes Körper-haben akzentuiert, oder aber als realisiertes Körper-sein. Das körperliche Handeln als solches *ist* weder das eine noch das andere, sondern der Vollzug eines *Verhältnisses* von Körper-haben und Körper-sein. Es gibt dann erhebliche Unterschiede, *wie* man die jeweilige Perspektive bestimmt; es ist ein erheblicher Unterschied, ob man die Unterscheidung von Körper und Leib an den Unterschied von 1.-Person- und 3.-Person-Perspektive bindet *oder* an den Unterschied von reiner Aktivität und passivem Moment. Dennoch gibt es dann die Einigkeit, dass dabei nicht zwei Dinge unterschieden werden, sondern an *einem* Phänomen zwei Perspektiven unterschieden werden. Der Phänomenologe Thomas Bedorf

(2017) spricht deshalb von der »korporalen Differenz«. Streng genommen ist daher die Unterscheidung von Körper und Leib ein *dreipoliges* Verhältnis: Am Körper [oder, je nach Ansatz: am Organismus; oder an der Person] kann man die Perspektive des Körper-habens von der Perspektive des Körper-seins unterscheiden. – Es gibt nun Texte zur Leiblichkeit, die man so lesen kann oder sogar so lesen muss, als sei der Unterschied zwischen Körper und Leib der Unterschied zweier verschiedener Phänomene – also so, als gebe es am menschlichen Körper gewisse Phänomene, die man als leiblich charakterisieren kann, und andere, die man als körperliche charakterisieren kann. Dort ist also die Idee verabschiedet (oder sogar explizit bestritten), dass es bei der Unterscheidung von Leib und Körper immer und prinzipiell um das *Verhältnis* von Körper und Leib geht, niemals aber entweder um den Körper oder um den Leib. Insbesondere Texte der Neuen Phänomenologie (mit Hermann Schmitz als Stiftungsvater) neigen zu solch dualistischer Sichtweise, oder vorsichtiger formuliert: sie sind so geschrieben, dass sie zu solch dualistischer Sichtweise einladen oder geradezu auffordern. – Ein einziges Beispiel, und nur, weil Sie den Autor schon kennen: Bei Robert Gugutzer lesen Sie in einem Aufsatz zu *Leib und leibliche Kommunikation im Sport* folgendes: »Wer regelmäßig sportlich aktiv ist, kennt vermutlich Phänomene wie Muskelkater, Seitenstechen, Wadenkrämpfe [...].« (Gugutzer 2021: 175) Diese Phänomene werden als leibliche Wahrnehmungen eingeführt. Mit dem Argument, dass Muskelkater immer gespürter Muskelkater, also ein leibliches Phänomen ist, gilt dieser dann als ein anderes Phänomen als andere Phänomene, die körperlich seien. Dass derselbe Muskelkater, den man ignoriert oder gegen den man sich »durchbeißt«, in diesem Ignorieren oder Dagegenanhandeln bereits *gehabt* wird – also nicht lediglich leiblich ist –, spielt dort keine Rolle. Gugutzer teilt aber (selbstverständlich) das Anliegen, dass man Körperliches und Leibliches nicht trennen könne. Aber sein Argument dafür ist ein gänzlich anderes, denn es setzt die Trennung bereits voraus. Körperliche und leibliche Phänomene sind zwei verschiedene Paar Schuhe, die aber immer miteinander auftreten: »In der sportlichen Aktivität gehen körperliches Handeln und Interagieren unweigerlich mit leiblichen Wahrnehmungen und Empfindungen einher.« (ebd. 176)

Demgegenüber folge ich in diesem Skript der Anthropologie Plessners und solchen Phänomenologien, die mit der Unterscheidung von Leib und Körper nicht *zwei* untrennbar verbundene Gegenstände meinen, sondern *einen* Gegenstand, an dem sich zwei Aspekte unterscheiden lassen. Darüber hinaus folge ich zweitens der Anthropologie Plessners, der die Unterscheidung von Körper und Leib *nicht* an die (phänomenologische) Unterscheidung »Körper als Objekt« vs. »den eigenen Leib erleben« bindet, sondern an die Unreduzierbarkeit des Handelns auf reines Körper-haben, also an die Rolle eines passivischen Moments im Handeln. Wichtig daran ist, dass es solche Unterschiede überhaupt gibt, und dass man darüber Auskunft geben kann.

4.3 Körpertechnologisierung

Die Einführung des Begriffs des Leibes bzw. des Körper-seins neben dem Begriff des Körper(-haben)s dient also der Abwehr einer Reduktion. Der Begriff des Leibes be-

zeichnet Aspekte eines Phänomens, die verloren gehen, wenn man das Phänomen ausschließlich mittels des Begriffs des Körper-habens beschreibt und analysiert. Das Beispiel des Lachens zeigt, dass bei solcher Reduktion des Leibes auf den Körper *Bedeutungs*unterschiede verloren gehen. Dieser Punkt ist entscheidend: Es ist nicht so, dass die Aspekte am Phänomen selbst verschwinden, sondern die Reduktion liegt darin, wie wir das Phänomen beschreiben und analysieren müssen. Also sehr deutlich: Es ist nicht so, dass das passivische Moment am Lachen – dass wir ins Lachen fallen – verschwindet. Es gibt keine Interpretationen des Lachens, die dieses passivische Moment bestreiten – wie auch? Aber es gibt Interpretationen, denen die Unterscheidung von Körper und Leib nicht zur Verfügung steht, und die *deshalb* dieses ins Lachen Fallen entweder als Re-Aktion auf einen Kitzel – also nicht als Antwort der Person – interpretieren (müssen) oder aber als (unbewusst) gespielter Lachen. In diesen drei möglichen Interpretationen des (passivischen Moments des) Lachens liegen also gravierende Bedeutungsunterschiede – es handelt sich um gravierende Unterschiede im Verständnis dessen, was eine *lachende* Person und was eine lachende *Person* ist und meint. Diese Unterschiede sind letztlich – das Beispiel des Lachens verallgemeinernd – Unterschied in dem, was *Handeln* ist und meint.

Es bleibt also als Ausgangspunkt bei all dem, was in Vorlesung 3 gesagt war: Alles Handeln ist (immer auch) eine Technik des Körpers. Aber es ist bzw. wird dann ein je anderer Begriff des Handelns, je nachdem, ob man das Handeln auf solche Techniken des Körpers reduziert, oder gerade nicht. Diesen Unterschied im Begriff des Handelns kann man terminologisch fassen. Unter *Körpertechnologisierung* ist hier die *Reduktion* allen personalen Handelns auf Techniken des Körpers (bzw. auf ein Körper-haben) zu verstehen. Wie gesagt: Der Unterschied ist ein Unterschied im *Verständnis* – im Verständnis von Handeln, von Körper, von Person.

Wer implizit oder explizit personales Tun auf Techniken des Körpers reduziert, der unterstellt damit das traditionelle Bild vom Körper als einer Maschine (das ist keine Kritik, sondern eine Feststellung). Bezogen auf das Verständnis von sportlichem Handeln heißt das dann zugespitzt: Können Maschinen Sport treiben? Bei welchem Verständnis von Sport?

Hier wären zwei ganz verschiedene Fragen zu beantworten:

1. Die empirische Frage: Wird es gelingen, solche Maschinen zu bauen und zu programmieren, die die dazu nötigen Spielzüge ausführen können?
2. Die Frage nach dem Verständnis bzw. nach der Bedeutung: Selbst wenn es gelingt: Ist das dann Sport? (Beispiel: RoboCup; Kontrollfragen: Können Maschinen fair sein? Ist es wichtig, Fairness für Sport als konstitutiv zu begreifen?)

An diesem Beispiel kann man noch einmal verdeutlichen, was unterschiedliche Bedeutungsräume (bzw. kategoriale Räume) und was Kategorienfehler sind. Die Unterscheidung von Leib und Körper spannt einen anderen Bedeutungsraum auf als die Reduktion von Leib auf Körper für das, was (sportliches) Handeln heißt. Im Bedeutungsraum, in dem zwischen Körper und Leib unterschieden wird, ist der Begriff des Handelns *dadurch* so bestimmt, dass Maschinen keine Kandidaten für *Handeln* sind (so wie Pferde keine Kandidaten sind, auf Zahleigenschaften befragt zu werden). Folglich

wäre RoboCup so interessant, spaßig, werbewirksam wie auch immer, aber es wäre hier, in diesem Bedeutungsraum, ein Kategorienfehler, es für Sport zu halten.

4.4 Verselbständigung des Leibes

Martin Seel gehört zu denjenigen, die ein entschieden anderes Verständnis von sportlichem Handeln propagieren als das der Körpertechnologisierung. »Das eigentliche Telos des Sports« – sein eigentlicher Zweck, also dasjenige, worum es beim Sporttreiben eigentlich geht – »wird in dieser Ideologie [der Körpertechnologisierung] vielmehr gerade verkannt und verraten« (Seel 1993: 124).

Seel stellt der *Reduktion* des sportlichen Handelns auf den Aspekt des Körperhabens die Figur der »Vonselbständigung des Leibes« (ebd. 121) entgegen; er fordert dazu auf, einen sportlichen Wettkampf analog zu Plessners Verständnis von Lachen und Weinen zu begreifen, also als ein Tun, das zwar in der Macht der Athleten und Athletinnen liegt, aber nicht gänzlich in ihrer Verfügungsgewalt: Als Handeln, das sein passivisches Moment anerkennt und herausstellt, also Handeln als an sich selbst bedingtes Tun begreift (vgl. allgemeiner auch Seel 2002). Auf dieser Basis unterscheidet er eine »absichtsvolle Leistung« von einem »Gelingen«. Eine *absichtsvolle Leistung* ist das Ergebnis einer Körpertechnik – ein solches Ergebnis kann mehr oder weniger perfekt sein; ein *Gelingen* dagegen »ist in einem entscheidenden Aspekt eben keine Leistung«, weil es in diesem entscheidenden Aspekt nichts ist, was absichtsvoll bewirkt werden kann, sondern etwas, das – analog zum Lachen und Weinen – mit dem Körper geschieht: Man fällt sozusagen ins Gelingen – so, wie man ins Lachen und ins Weinen fällt. – Dabei sind zwei Klarstellungen unbedingt nötig: Zum *sportlichen Gelingen* kommt es nur im Durchgang durch gute bis perfekte absichtsvolle Leistungen: »zwischen einem Eddie ›the Eagle‹ Edwards [...] und einem Matti Nykänen liegen Welten« (Seel 1993: 122); und dass man ins Gelingen fällt, heißt nicht, dass dieses Gelingen dem Körper einfach wie ein Schicksalsschlag zustößt. Es ist also gerade keine Re-Aktion auf Reize, sondern »hier gewinnt er *ein Verhältnis zu seinem Leib*« (ebd. 121; Hervorhbg. von mir).

Seel gelangt zu dieser Unterscheidung auf einem methodischen Umweg: Er fragt *nicht* danach, was Sport ist – auf dieser Ebene wäre jener Unterschied nicht zu gewinnen, denn es ist möglich, wenn auch vielleicht ungereimt, sportliches Handeln auf den Aspekt des Körperhabens zu reduzieren. Stattdessen fragt Seel, was dasjenige ist, was am Sport gefällt und fasziniert. Und seine Antwort lautet, dass es die prinzipielle Offenheit des Wettkampfs ist, die am Sport gefällt und fasziniert – profan ausgedrückt: Dass es bis zur letzten Minute spannend zu sein verspricht (dies ist der Bogen zu Vorlesung 2, und hier erklärt sich, warum der Text von Seel so entscheidend ist für den Text von Prohl & Gaum). Und diese Offenheit wiederum ist auf der Basis der Reduktion sportlichen Handelns auf Techniken des Körpers nur um den Preis von Absurditäten oder Trivialisierungen zu erklären; letztlich schließt sich beides aus, denn Offenheit der Entscheidung über Sieg und Niederlage heißt per Definition, dass diese Entscheidung nicht absichtsvoll hergestellt werden kann: ›Die Wahrheit ist auf'm Platz!‹. In *diesem* Verständnis von Sport kann man nicht gewinnen *wollen* – im gleichen Sinn,

in dem man nicht lachen *wollen* kann. In beiden Fällen kann man etwas dafür tun, dass es geschieht, und im Sport muss man sogar etwas dafür tun: trainieren.

Die folgenden Anmerkungen sind Hilfestellungen zur Lektüre des Textes von Seel. Sie können und wollen Ihre notwendige eigene Lektüre nicht ersetzen. Im Folgenden also wichtige Aspekte der Argumentation von Seel:

- *Der zentrale Punkt:* Es gibt, so Seel, einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Training und Wettkampf. Wettkampfsportler*innen betreiben Training, um ihr eigenes Können so weit als möglich zu perfektionieren. Aber ein Wettkampf sei nicht, so Seel, einfach ein Training unter härteren Bedingungen, sondern dadurch gekennzeichnet, dass die Entscheidung über Sieg und Niederlage gerade nicht lediglich aufgrund der Umsetzung des eigenen Könnens erfolgt. Man kann also gerade nicht (immer) sagen: »Hätte ich bloß besser trainiert, dann hätte ich auch gewonnen«. Im Wettkampf liegt ein prinzipielles Moment von Unkalkulierbarkeit, das durch noch so gutes Training nicht zu beseitigen sei. »Sie trainieren den Zufall ihres Siegs.« (Seel 1993: 121) Genau darin liege das Faszinosum des Wettkampfsports, und dieses Faszinierende wird gerade beseitigt und zerstört, wenn man den Sieg in das eigene Kalkül ziehen will. – Das heißt im Sport gerade nicht, dass man nichts tun kann oder muss für den Sieg. Nur im Durchgang durch effektives Training und im Durchgang durch höchstes Können kommt es überhaupt zu dem spezifisch sportlich Faszinierenden (s.o.).
- *Das Charakteristikum im Vergleich:* Diese Unkalkulierbarkeit unterscheidet den Wettkampfsportler grundsätzlich von dem, was Seel einen Artisten nennt. Zur Veranschaulichung können Sie dabei durchaus an eine Trapeznummer im Zirkus denken. Dort ist das Thema und das Faszinierende Perfektion, und gerade auch Perfektion in Bereichen, wo man für schier unglaublich hält, dass irgendjemand so etwas kann. Also: Seel behauptet nicht, dass bei Artisten nichts fasziniert, sondern er sagt, dass das, was bei einem sportlichen Wettkampf fasziniert und das, was im Zirkuszelt fasziniert, etwas grundsätzlich anderes ist.
- Seel nennt das, was im Wettkampf im Unterschied zum Training passiert: An die *Grenze der eigenen Leistung* gehen (er denkt dabei »nicht in erster Linie an die Rekordleistung«; ebd. 120). Die »Verselbständigung des Leibes« ist das, was Plessner am Beispiel von Lachen und Weinen eine »Grenzreaktion« nennt: Jene Grenze, an der sich ein absichtsvolles Tun in ein Gelingen verwandelt.
- Ein *Gelingen* im Sinne von Seel ist *zufällig* – es fällt einem zu, weil und insofern es eben nicht absichtsvoll hergestellt ist. Man muss drei Arten von Zufall unterscheiden, um die Pointe von Seel nicht zu verpassen:
 1. Man hat nie alle Bedingungen des Tuns unter Kontrolle. In diesem Sinne ist und bleibt es immer auch zufällig(1), ob ein Torschuss gelingt, ob eine bestimmte Finte gelingt etc. Wetterverhältnisse, Rasenverhältnisse, das Husten eines Zuschauers im entscheidenden Augenblick – all das gibt es, all das gibt es selbstverständlich auch im Wettkampf, und Menschen sind keine Automaten, wobei selbst bei Automaten ja etwas schiefgehen kann. Training zielt gerade darauf, mit solchen Bedingungen und Umständen umgehen zu können, nicht zuletzt auch durch mentales Training.

Unkalkulierbarkeit im Sinne Seels heißt all das *nicht*. Nicht gemeint ist, dass der Sportler im Wettkampf nicht garantieren kann, 100% seiner Leistung abzurufen, und auch nicht gemeint ist, dass er im Training 90% seines maximalen Leistungsvermögens realisiert, im Wettkampf aber 91,2376%.

2. Nicht gemeint ist weiterhin, dass es zufällig(2) sei, dass einem im Wettkampf etwas »gelingt«, was einem vorher noch nie »gelungen« war. Das ist zwar dasselbe Wort – gelingen –, aber in einer gänzlich anderen Bedeutung. Seel meint mit *Gelingen* nicht irgendeine Beschwörung höherer Geister, die einen, niemand weiß wie, im Wettkampf beflügeln. – Die 1. Möglichkeit – also Seels Verständnis von Unkalkulierbarkeit im Sinne von zufällig(1) zu verstehen – ist eine Trivialisierung des Anliegens und vom Text her nicht zu halten. Diese 2. Möglichkeit – also Unkalkulierbarkeit im Sinne von zufällig(2) zu verstehen – kann sich durchaus auf den Text berufen; man kann den Text durchaus so verstehen: Der Artist zielt darauf, immer nur das vorzuführen, was in seinem Leistungsvermögen gerade sicher beherrscht wird. Der Sportler dagegen ist (dann; nicht bei Seel) darauf angewiesen, nicht nur diese Grenze bis ans Äußerste auszuloten, sondern er müsse im entscheidenden Augenblick noch darüber hinaus gehen und genau darauf abzielen. – Diese Interpretation umgeht die Mystifizierung und Beschwörung höherer Mächte, ist aber eine Verharmlosung der gewollten Bedeutung von »zufällig«. Diese Lesart ist mit anderen Passagen und dem ganzen Geist des Grundansatzes nicht vereinbar. Dieses Bild, man ziele darauf, in diesem Sinne über eine eigene Grenze zu gehen, ist nämlich noch im Rahmen der Terminologie des absichtsvollen Tuns und der Unterscheidung von Graden von Perfektion gedacht: Ein Artist könne darauf verzichten, über die 98% seines Leistungsvermögens hinauszugehen, während ein Sportler »das Letzte aus sich herauskitzeln müsse«. Zur Verselbständigung des Leibes gehört aber zentral, dass etwas *mit* der Person geschieht: Dass es ein Mythos sei, diese Verselbständigung ihrerseits als ein Ergebnis von absichtsvollem Tun zu interpretieren.

Die eigentliche Bedeutung von zufällig(3) im Sinne eines unkalkulierbaren Geschehens bzw. Ereignisses liegt somit darin, jene beiden anderen Bedeutungen *nicht* zu meinen. Zufällig(3) negativ dadurch zu definieren, was es *nicht* ist, ist dem Umstand geschuldet, eine Reduktion zu vermeiden – z.B. die Trivialisierung, wenn man zufällig(3) mit zufällig(1) verwechselt. Diese Abwehr einer Reduktion nimmt einen Bedeutungsunterschied von Handeln (bzw. von Freiheit) ernst: Dass uns etwas im Handeln zu-fällt, sichert den Unterschied zwischen Handeln als Herstellen und Handeln als Gestalten. Diese Bedeutung von zufällig(3) definiert den Unterschied zur Willkür und sichert die Bedeutung, eine *Antwort* in der Situation des Wettkampfs auf die Situation zu sein.

- Der *Anfang des Textes* gibt eine Antwort auf die Frage, wie man dazu kommt, dasjenige zu bestimmen, was am Sport gefällt. Seels Vorgehen ist analog zu Experimenten, nämlich eine *methodische* Eingrenzung. Seel behauptet dort *nicht*, dass Schach oder Motorsport kein Sport ist. Dort steht vielmehr: Beim Gerätturnen oder im Eiskunstlauf gibt es auch außersportliche Kriterien, die über Sieg und Niederlage entscheiden – also kann man daran nicht gut ablesen, was spezifisch ist für den

Sport. Wenn man das erst einmal weiß, dann gilt auch rückwärts: Das, was am Gerätturnen, beim Schach, beim Motorsport etc. spezifisch *sportlich* fasziniert, ist diese Unkalkulierbarkeit des Wettkampfs. Gerätturnen und Trapeznummern im Zirkus sind und bleiben also etwas anderes, selbst dann, wenn die gezeigten Übungen völlig identisch wären. Man kann sich ja auch eine Reckübung im Zirkus vorstellen. Aber dort wäre es eben kein Wettkampf, sondern Vorführen von Perfektion.

- *Der gleiche Aspekt*: Natürlich geht man zu einem sportlichen Wettkampf aus 1001 Gründen, und sehr Vieles fasziniert dort. Seel bestreitet das *nicht*. Aber wenn Sie sagen würden, das Faszinierende am Sport ist, dass ich dort wunderschöne Bewegungen sehe, dann kann und wird man Sie fragen, warum Sie dann statt zu einem sportlichen Wettkampf nicht zu Holiday on Ice gehen. Also: All das fasziniert beim Sport auch, aber worin bitte liegt dasjenige Moment, das für den Sport typisch und spezifisch ist?
- *Relevanz*: Seel macht die Relevanz der Entgegensetzung der beiden Verständnisse von Sport – Körpertechnologisierung vs. Verselbständigung des Leibes – am Doping fest. Die Einnahme von Doping steht für Seel dafür, dem Wettkampf die Unkalkulierbarkeit zu nehmen und den Wettkampf letztlich zu einer Verlängerung des Trainings machen zu wollen. Man könne und solle also Doping primär deshalb kritisieren, weil es die Spezifik der sportlichen Faszination zerstört (ausführlicher Seel 2010): Wer dopt, der will nicht, dass der Ausgang des Wettkampfs offen ist.

Ergänzung, mit Seel gegen Seel: Der Aufsatz von Seel ist zuletzt in einem Sammelband von ihm mit dem Titel *Ethisch-ästhetische Studien* aufgenommen worden. Dieser Titel ist sehr bezeichnend für die Arbeiten von Seel, die sich bemühen, die ethischen und die ästhetischen Aspekte einer Sache aufeinander zu beziehen. In diesem Aufsatz zur *Zeilebration des Unvermögens* wird dieser Zusammenhang jedoch nur einseitig betont, nämlich auf der Seite der Ästhetik des Sports, also als Frage, was das spezifische Vergnügen sei, das der sportliche Wettkampf bereitet. In diesem Zusammenhang insistiert Seel darauf, dass wir das spezifische Vergnügen des Sports, seinen Witz, zerstören, wenn wir unsere eigene Leistung als etwas betrachten, das restlos in eigener Verfügungsgewalt liegt – im wörtlichen und übertragenem Sinne tun wir unserem Körper dann Gewalt an. Und dies ist nicht ein primär ethisch-normatives Problem – zunächst einmal hat jeder und jede das Recht, seinen und ihren Körper nach eigenem Gusto zu traktieren –, sondern das ist ein ästhetisch-normatives Problem, da es beiträgt, die Offenheit des Wettkampfs zu zerstören. Mit Seel gesagt:

»Sport ist eine ästhetische Inszenierung der menschlichen Natur, und zwar nicht zuerst seiner *sozialen* Natur, wie gern behauptet wird, sondern zuallererst seiner *physischen* Natur – derjenigen Natur, auf die er sich in seinen körperlichen Aktionen verlassen muß, deren er sich aber zugleich niemals vollständig versichern kann.« (Seel 1993: 124)

So wichtig und unverzichtbar dieser Aspekt ist – auf dem Spiel steht, mit Kant gesprochen, den eigenen Körper nicht nur in »Preisen« zu bestimmen, sondern ihn als Selbstzweck zu achten –, so wichtig ist es zugleich, darauf hinzuweisen, dass der sportliche Wettkampf *zugleich eine Inszenierung der sozialen Natur des Menschen* ist, denn die

Offenheit des Wettkampfs wurzelt in der Gleichwertigkeit des Gegners. Der obige Unterschied in den beiden Bedeutungen von zufällig(2) und zufällig(3) hat nur dann und dadurch Bestand, dass wir in einem sportlichen Wettkampf den Gegner nicht restlos ins Kalkül ziehen, sondern dass wir ihn in seiner Würde achten – d.h.: Dass wir ihn nicht genau so behandeln, wie wir mit den Bedingungen, also mit den Widrigkeiten des Rasens, des Balles, der Zuschauer, des Wetters etc. umgehen. *Deshalb* liegt hier die Möglichkeit einer »Kultur der Niederlage« (Ränsch-Trill; s. VL 2) – anderenfalls wäre eine Niederlage, rein begrifflich, unhintergebar die Schuld der Athlet*innen, nicht genügend trainiert zu haben.

Typische Klausurfragen

Wenn man annimmt, dass man personales Tun auf Körpertechniken reduzieren kann, dann

- a) kann man von Körpertechnologisierung sprechen.
- b) stellt man die gegenseitige Anerkennung des Personenstatus in Frage.
- c) unterstellt man ein Bild vom Körper als einer Maschine.
- d) unterstellt man ein rein naturhaftes Verständnis von Körper-haben.
 - A. Nur b) trifft zu.
 - B. Nur d) trifft zu.
 - C. Nur a) und c) treffen zu.
 - D. Nur b) und d) treffen zu.
 - E. Entfällt

Wieso sollte man nach Martin Seel gegen Doping sein?

- Weil es der Körpertechnologisierung dient.
- Weil es die Spezifik der sportlichen Faszination zerstört.
- Weil es sich gegen Körpertechnologisierung wendet.
- Weil es einen Sportler zu einem Artisten macht.

Wann liegt ein Verhältnis zwischen Person und Körper im Sinne des Körper-habens vor?

- a) Sabine gibt im Sprint alles, weil ihr Vater möchte, dass sie Landesmeisterin wird.
- b) Peter zittert. Ihm scheint sehr kalt zu sein.
- c) Kevin zuckt reflexartig zusammen, als im Film plötzlich jemand angegriffen wird.
- d) Maria lacht über einen Witz von Martin, weil sie ihm gefallen will.
 - A. Nur im Fall a).
 - B. Nur im Fall b).
 - C. Nur in den Fällen a), c) und d).
 - D. Nur in den Fällen a) und d).

[Es ist immer nur eine Antwort richtig.]

Literatur

- Alloa, E. et al. (Hg.) (2012): *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (2., verbesserte u. erg. Aufl.). Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- Bedorf, T. (2017): *Selbstdifferenz in Praktiken. Phänomenologie, Anthropologie und die korporale Differenz*. In: *Phänomenologische Forschungen* 2017/2, 57-75.
- Bonnemann, J. (2016): *Wahrnehmung als leibliches Widerfahrnis. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*. Münster: Mentis.
- Feuerbach, L. (1841): *Einige Bemerkungen über den ›Anfang der Philosophie‹ von Dr. J.F. Reiff*. In: L. Feuerbach (GW): *Gesammelte Werke*. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie, Bd. 9 (²1982), 143-153.
- Feuerbach, L. (1843): *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: L. Feuerbach (GW): *Gesammelte Werke*. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie, Bd. 9 (²1982), 243-263.
- Gugutzer, R. (2021): *Leib und leibliche Kommunikation im Sport*. In: K. Brümmer et al. (Hg.) (2021): *Ansätze einer Kultursoziologie des Sports*. Baden-Baden: Nomos, 175-192.
- Koßler, M. (2004): *Leib und Körper. Zum Zusammenhang von Körperkult und Leibesverachtung*. In: *Widerspruch. Münchner Ztschr. f. Philos.* 24 (2004) 42, 80-88.
- Lindemann, G. (2011): *Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011) 4, 591-603.
- Meyer-Drawe, K. (2010): *›Leib, Körper‹*. In: C. Bermes & U. Dierse (Hg.) (2010): *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 207-219.
- Plessner, H. (1941): *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*. In: H. Plessner (GS): *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströcker. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd. VII (1982), 201-387.
- Seel, M. (1993): *Die Zelebration des Unvermögens – Zur Ästhetik des Sports*. In: V. Gerhardt & B. Wirkus (Hg.) (1995): *Sport und Ästhetik*. Sankt Augustin: Academia, 113-125 [jetzt auch in: M. Seel (1996): *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 188-200].
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.