

Vom Berührtwerden

Schwangerschaft als paradoxes Paradigma

TANJA STAehler

Berührung ist Endlichkeit.

JACQUES DERRIDA/ON TOUCHING

In der philosophischen Literatur zu Schwangerschaft hat sich eine Auseinandersetzung entwickelt zwischen denen, die eine Einheit von Mutter und Kind zum Ausgang nehmen, und denen, die von Andersheit, Differenz, Dualität, Zweiheit ausgehen.¹ Diese Auseinandersetzung ist meines Erachtens unproduktiv, da es sich um eine irreführende Alternative handelt. In der Erfahrung von Schwangerschaft (der die hier eingenommene phänomenologische Perspektive nachgeht) gibt es definitiv beides: Einheit und Zweiheit. Da ist Einheit in dem Sinne, dass es immer noch *ein Leib* ist, mein Leib, den ich nicht nur habe, sondern der ich bin, im Sinne des gelebten, erfahrenen Leibes. Der Verlust der gewohnheitlichen oder vertrauten Seite meines Leibes ist eine der verstörendsten Erfahrungen der Schwangerschaft, was die alltägliche Seite der Schwangerschaft betrifft. Der

1 Für die erste Position stehen vor allem Young und Oksala ein (Young, Iris Marion: *Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation*, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 9 (1984), S. 45-62; Oksala, Johanna: *The Birth of Man*, in: Dan Zahavi/Sara Heinämaa/Hans Ruin (Hg.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, Dordrecht 2003, S. 139-166), für die zweite Heinämaa, Guenther und Kristeva (Heinämaa, Sara: *Phenomenologies of Mortality and Generativity*, in: Robin May Schott (Hg.), *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*, Bloomington 2010, S. 73-156 sowie dies.: *An Equivocal Couple Overwhelmed by Life: Phenomenological Analysis of Pregnancy*, in: *Philosophia* 4/1 (2014), S. 12-49; Guenther, Lisa: *The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction*, Albany 2006; Kristeva, Julia: *Stabat mater*, in: Toril Moi (Hg.), *The Kristeva Reader*, Oxford 1986, S. 160-186).

Verlust des vertrauten Leibes geschieht, indem der Leib mir zunehmend fremd wird und damit eine Grundwahrheit über den Leib bestätigt: Mein Leib ist mir immer schon fremd. Er ist das Vertrauteste und doch fremd, weil wir nicht aufhören, erstaunt zu sein (mal mehr, mal weniger), dass das Wahrnehmungsobjekt, in dem wir uns befinden, wirklich ist, wer wir sind, und alles, was wir haben, um zu sein.

Die Wahrheit dessen, ein Subjekt/Objekt zu sein, wird in der Schwangerschaft durch die Zweiheit deutlich, die für die Erfahrung ebenso wesentlich ist wie die Einheit des Leibes. Die Dualität, die der Leib immer hat, kommt in der Schwangerschaft zum Vorschein, indem der Leib von innen durch etwas Fremdes berührt wird. Eine genauere Erforschung dieser Zusammenhänge ist Aufgabe dieses Essays. Die phänomenologische Perspektive bringt den Begriff der Welt ein, um aus der unproduktiven Einheit/Zweiheit-Alternative herauszuführen durch einen Vorschlag, der beide aufnehmen kann. Am Ende ergibt sich eine dynamische Verflechtung von Weltbeziehungen und Welteröffnungen, denen von Anfang an auch eine ethische Bedeutung innewohnt.

WELTDISTANZIERUNG

Wenn es zur Beschreibung des Schwangerseins kommt, erlaubt uns die Phänomenologie eine tiefergehende Beschreibung, als eine Liste bestimmter Merkmale es leisten könnte. Solche Merkmale sind vielfältig, da Schwangersein unser Leben auf verschiedenen Ebenen beeinflusst. Es wird schwieriger,

- aufzustehen,
- sich herunterzubeugen,
- sich im Raum zu bewegen (zwischen Menschen und Gegenständen),
- sich schnell zu bewegen oder zu laufen, usw.

In einer an Merleau-Ponty anlehndenden Weise sollen zunächst die Unzulänglichkeiten einer objektivistischen Sicht und subjektivistischen Perspektive ange deutet werden, um dann Phänomenologie als plausible Alternative einzuführen.

Zwar würde eine objektivistische Perspektive solche Veränderungen als Resultat des zusätzlichen Gewichts oder vorstehenden Bauches erklären. Aber das ist nicht zufriedenstellend, da die Änderungen sich von denen der Gewichtszunahme deutlich unterscheiden. Selbst wenn ich mich hinlege, zeigt sich mir die Welt anders als zuvor. Eine Verlängerung der Liste von Merkmalen würde auch nicht helfen, die grundlegenden Änderungen zu erfassen.

Eine subjektivistische Perspektive würde hervorheben, dass sich meine Welterfahrung verändert hat, weil ich wegen meiner „anderen Umstände“ vorsichtiger und schutzbedürftiger bin. Aber eine solche Erklärung greift ebenfalls zu kurz. Auch wenn ich weiß, dass ich keinen besonderen Schutz brauche, zeigt sich mir die Welt anders als vorher. Und die Veränderungen erfahre ich auch nicht wirklich im Sinne von Schutzbedürftigkeit: Die Welt erscheint nicht gefährlicher. Sie erscheint vielmehr irritierend oder frustrierend, zumindest zeitweise.

Aus phänomenologischer Perspektive lässt sich die Veränderung der Welterfahrung anders erklären, indem wir zunächst berücksichtigen, dass unser Leib kein materiell Seiendes im Raum ist wie andere Gegenstände, sondern von innen erfahren wird, als leibliche Existenz. Durch unseren Leib sind wir in der Welt und erfahren Welt. Die Veränderungen des Schwangerseins können aus Sicht von Merleau-Ponty als Verlust des „Gewohnheitsleibes“ oder aus Heideggers Sicht als Transformation und Teilverlust des „Zuhgenden“ beschrieben werden.

Wie können wir den „Gewohnheitsleib“ kurz erklären? Damit bezeichnen wir in der Nachfolge Merleau-Pontys unsere normale Erwartung, uns in der Welt ohne Unfälle und Unterbrechungen zurechtzufinden und bewegen zu können. Alltägliche Aktivitäten wie gehen, Treppen steigen oder essen sind so zur Gewohnheit geworden, dass wir uns nicht besonders auf sie besinnen müssen, und wir brauchen uns auch nicht unserer Umgebung bewusst zu sein, jedenfalls nicht im Sinne gemessener Distanzen oder Eigenschaften. Nur wenn ich eine Beinverletzung habe oder die Treppenstufen beschädigt sind, muss ich mich auf meine Aktivität des Treppensteigens besinnen. Andernfalls sind solche Bewegungen zur Gewohnheit geworden, wobei Merleau-Ponty erklärt: „Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln.“² Eine Erweiterung meiner leiblichen Existenz kann in der Tat Werkzeuge einschließen, beispielsweise das Automobil, in dem ich fahre, oder den Stock der Blinden, der in ihren leiblichen Raum einbezogen wird. Es zeigt sich dann, dass Gewohnheit „weder eine Kenntnis noch ein Automatismus ist“, sondern ein „Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in objektive Bezeichnung übertragen zu lassen.“³

Während der Gewohnheitsleib meine Welt erweitert, gerät der schwangere Leib sich selbst in den Weg und stört meine gewohnheitlichen Aktivitäten. Die Aktivitäten, die ich zu meistern gelernt hatte, ob gehen, Auto fahren oder Fahr-

2 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 173.

3 Ebd., S. 174.

rad fahren, müssen auf modifizierte Weise gelernt werden oder werden teilweise sogar unmöglich. Mein zuvor mobiler Leib wird zunehmend ‚träge‘ und offenbart den phänomenologischen Sinn von Trägheit (im Gegensatz zum physikalischen Begriff als proportional zur Masse eines Gegenstandes). Die Welt ist mir weniger zugänglich, erscheint weiter entfernt; daher röhrt auch die Erfahrung der Welt als frustrierender. Während Gewohnheit mein In-der-Welt-sein „erweitert“, könnte man Schwangerschaft als eine Art Schrumpfung oder Zusammenziehen beschreiben, trotz der Tatsache, dass das physische Volumen meines Leibes wächst.

Meine Schwierigkeiten, mich im Raum zu bewegen, führen zum Anwachsen der Distanzen, und die Gegend, die mir zugänglich ist, wird kleiner. Dieser Effekt stellt Schwangerschaft in einen unerwarteten Gegensatz zur modernen Transporttechnik, wie Heidegger sie beschreibt: Technik schrumpft Entfernungen. Die Weisen, wie Schwangerschaft meine Erfahrung vom Raum verändert, sollen nun ein wenig genauer untersucht werden, da die Unterschiede in der Räumlichkeit gut zeigen, inwiefern das Zuhandene nicht mehr zur Hand ist. Heidegger kündigt zu Beginn seiner Betrachtungen zur Räumlichkeit an, dass seine Überlegungen aufweisen werden, wie die Räumlichkeit des innerweltlich Seienden in der Weltlichkeit von Welt gründet.⁴ Diese Entdeckung ist für unsere Zwecke entscheidend, da sie anzeigt, dass die Modifizierung der Räumlichkeit nicht nur eine Angelegenheit eines Gegenstandes oder einiger weniger Gegenstände ist, die mir weniger zugänglich sind, sondern ein Wandel meiner Um-welt und daher meiner Existenz (als In-der-Welt-sein).

In Begriffen der Räumlichkeit betrachtet, zeigt sich Zuhandenheit als Nähe oder das, was in „Reich-, Greif- und Blickweite liegt“⁵. Wenn wir auch noch Heideggers präzise und treffende Bemerkung über Dasein und Nähe berücksichtigen – „Dasein ist wesentlich ent-fernend, es lässt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen“⁶ –, so zeigt sich zunehmend, inwiefern Schwangerschaft existenzielle Probleme hervorruft, da sie der wesenhaften Ent-fernung oder Tendenz auf Näherung im Weg steht. Die Welt liegt ferner, und der Zirkel des Zuhgenden oder dessen, was in Greifweite ist, schrumpft.

Außerdem differenziert sich die Welt deutlicher in Gegenden. Heidegger beschreibt, wie Räumlichkeit im „existenzialen“ Sinne (im Gegensatz zum objektiven oder geometrischen) für uns in distinkte Gegenden zerfällt: Das „Unten“ ist das „am Boden“.⁷ Für die schwangere Existenz werden die Unterschiede zwi-

4 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993, S. 102.

5 Ebd., S. 106.

6 Ebd., S. 105.

7 Vgl. ebd., S. 103.

schen den Gegenden viel ausdrücklicher, da sich der Abstand zwischen dem „am Boden“ und dem „auf dem Regal“ verschärft. Mehr Überlegung und Planung ist erforderlich: Bevor ich mich hinsetze, muss ich nachdenken und näher bringen, was ich später brauchen könnte.

Aufgrund dieser Veränderungen hinsichtlich meines Gewohnheitsleibes, der Räumlichkeit meiner Existenz und des Charakters der Dinge um mich herum erscheint die Welt anders. Ich werde desorientiert und suche nach neuen Wegen der Orientierung und Organisation. Eine Möglichkeit liegt in der Kommunikation („Könntest du mir bitte ...?“); doch die Unterbrechung meines normalen Weltverhältnisses wird durch solche Mittelbarkeit und Abhängigkeit nur bestätigt. Insgesamt hat die Welt auf umfassende Weise von mir Distanz genommen und ist nur mit Schwierigkeit zugänglich.

Es gibt aber auch eine andere, positive Seite der Weltdistanzierung, und zwar meine wachsende Nostalgie nach dem Gewohnheitsleib. Diese wachsende Nostalgie ist eine wichtige Motivationsgrundlage dafür, die Geburt herbeizuwünschen. Natürlich gibt es auch das Begehr, das Baby zu sehen, vor allem auch deshalb, weil die Kreatur in mir sich nicht wirklich wie ein Baby anfühlt, bevor sie zur Welt kommt, wie wir im nächsten Abschnitt genauer sehen werden. Doch während das Begehr, das Baby sehen zu können, sicherlich ein starker Beweggrund ist, so handelt es sich doch um einen konstanteren Faktor, und es gibt keinen auf Erfahrung basierenden Grund, warum jenes Begehr im Laufe der Schwangerschaft kontinuierlich zunehmen würde. Die Nostalgie für den Gewohnheitsleib hingegen wächst definitiv immer stärker, im gleichen Maße, in dem der gewaltige Leib sich zunehmend schwieriger handhaben lässt. Auf der Ebene der Alltagsbeschreibung wird dies manchmal als das Vermögen ausgedrückt, wieder normale Kleidung zu tragen – aber man muss nicht auf jemanden stoßen wie mich, die sich wenig aus Kleidung macht, um zu merken, dass es um viel mehr geht: um eine Weise zu sein und sich zur Welt zu verhalten, also eine Weise des In-der-Welt-seins, die mit dem Gewohnheitsleib in enger Verbindung steht. Der starke Wunsch, den Gewohnheitsleib zurückzugewinnen, ist als Motivation sinnvoll und notwendig, um der Angst entgegenzuwirken, die daher röhrt, dass es unmöglich zu sein scheint, einen anderen Leib zu gebären.

Es gibt noch eine weitere Lektion über unseren Leib, die wir vom Schwangersein lernen können und die auch nach dem Wiedererwerb des Gewohnheitsleibes nach der Geburt bestehen bleiben kann. Das ist die Lektion, dass sich auch ein radikal veränderter Leib auf neue Weise der Welt anpassen kann, und wir uns mit ihm. Ob es eine neue oder wiedergewonnene Begeisterung für das Schwimmen ist (im Wasser wird das zusätzliche Gewicht getragen, und der Leib fühlt sich fast normal an, wenn man davon absieht, dass das Element Wasser be-

stimmte Bedingungen mit sich bringt, und daher eine ganze Reihe von Beschäftigungen in ihm möglich sind wie gehen, schwimmen, tanzen, entspannen, reden – nicht jedoch die ansonsten so selbstverständlichen Tätigkeiten des Kochens, Essens, Fernsehens usw.) oder eine Weise, mehrere Kissen um den Leib herum zu arrangieren, um das andernfalls oft schmerzhafte Umdrehen im Bett zu erleichtern und damit den Schlaf weniger zu unterbrechen: Die Herausforderungen des abnormalen Leibes machen kreativ. Das enorme Potenzial solcher Kreativität und Anpassungsfähigkeit kann auch einen Beitrag leisten zu Studien über Behinderungen. Aus phänomenologischer Sicht erscheint es ratsam, durch Erzählungen und Filme denen Mut zu machen, die sich an Behinderung oder Krankheit neu gewöhnen müssen. Sie könnten sehen, wie andere durch Kreativität neuen Weltzugang gewonnen haben. In einer Studie aus soziologischer Sicht zeigt Amy Mullin, inwiefern sich Einsichten über die Notwendigkeit verstärkter sozialer Unterstützung in ähnlicher Weise bei Schwangerschaft, Umgang mit Neugeborenen, Krankheit und Behinderung ergeben.⁸

WELTENTHÜLLUNG DURCH BERÜHRUNG

Schwangerschaft zeigt, wie fundamental Berührung ist, im Gegensatz zu unserer normalen Priorität des Sehens. Berührung ist der grundlegende oder elementare Sinn, da sie auf direkte Weise unserer Erfahrung entspricht, ein Leib zu sein – sie ist der leiblichste Sinn –, und Leib zu sein, ist die Grundtatsache unserer Existenz. Wegen dieser fundamentalen Verbindungen werden einige in diesem Abschnitt dargelegte Ideen selbstverständlich erscheinen, vielleicht sogar tautologisch. Gleichzeitig sind uns diese fundamentalen Verbindungen teilweise fremd, so wie mein Leib mir fremd ist; aus mehreren Gründen.

Das Wesen der Berührung ist uns fremd, weil sie unbequeme Wahrheiten über unsere Existenz als endlich und verwundbar zum Vorschein bringt. „Berührung ist Endlichkeit“⁹, sagt Jacques Derrida im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Philosophie von Jean-Luc Nancy. Er weist darauf hin, dass ein „endliches Lebewesen ohne jeden anderen Sinn leben und überleben kann“¹⁰, wie es für einige sehr primitive Lebewesen der Fall ist. Dabei ist es wichtig, hier wie

8 Vgl. Mullin, Amy: *Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labour*, Cambridge 2005.

9 Derrida, Jacques: *On Touching: Jean-Luc Nancy*, übersetzt v. Christine Irizarry, Stanford 2005, S. 138.

10 Ebd., S. 139.

auch für die Lektüre von Merleau-Ponty und Irigaray, dass eine solche Aussage auf phänomenologische statt biologische Weise gelesen wird. Die phänomenologische Perspektive nimmt die Sicht der ersten Person ein und untersucht meine leibliche Erfahrung (hinsichtlich allgemeiner Strukturen, die sich erkennen lassen), während eine biologische Perspektive die Sicht der Naturwissenschaften und damit der dritten Person wählt. Dass es für Lebewesen unmöglich ist, ohne Berührung zu leben, ist kein empirischer Beweis für die grundlegende Rolle der Berührung. Vielmehr hilft die Einsicht uns im Sinne eines typischen phänomenologischen Gedankenexperiments, in dem wir mithilfe der Phantasie die Grenzen oder Grundparameter unseres Betrachtungsgegenstandes variieren und so feststellen, wann wir die Grenzen dessen erreicht haben, was es heißt, ein Lebewesen zu sein. Ein Leib zu sein bedeutet, mit der Welt in Berührung zu stehen. Das kann auf ganz fundamentale Weise geschehen, aber auch auf Weisen, die mit den anderen Sinnen in einem Verhältnis der Ergänzung oder des Konflikts stehen, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Leib sein bedeutet, endlich sein. Es heißt, geboren worden zu sein und mit der Gewissheit des Todes konfrontiert zu sein und gleichzeitig mit der absoluten Ungewissheit darüber, wann und wie. Unabhängig von der Frage, ob es etwas vor oder nach dem Tod gibt, ist es wahr, dass unsere Existenz in der Welt bedeutet, leiblich und damit begrenzt zu sein, im Raum und in der Zeit. Es bedeutet auch, in „Kontakt“¹¹ zu sein, mit der Welt und mit anderen – während das Sehen uns von uns weg und auf die Welt hin orientiert. Das müsste nicht unbedingt ein Problem sein, zumal wir von Heidegger und Merleau-Ponty gelernt haben, dass Existenz In-der-Welt-sein ist; doch problematisch ist, dass der Leib vergessen wird, und der Leib ist unser Zugang zur Welt. Das Sehen orientiert uns vom Leib weg, und wir werden von der Welt aufgesogen. Berührung führt uns zum Leib zurück, bringt uns in Kontakt mit unserer Materialität. Aber ist es überhaupt hilfreich, auf den Leib aufmerksam zu werden? Wie steht es mit Alltagsphänomenen wie der Hypochondrie, die als übertriebene Aufmerksamkeit auf die eigene Leiblichkeit interpretiert werden kann? Ohne uns zu sehr in alltägliche oder empirische Phänomene verwickeln zu lassen, sollte es deutlich sein, dass ein Vergessen unserer Leiblichkeit zu ernsthaften Problem führen kann, wenn es um unseren Umgang mit Krankheit, Altern, Tod, aber auch Sexualität, Schwangerschaft, Geburt und das Sein mit Neugeborenen geht. Aufgrund des Vergessens sind diese Erfahrungen oftmals fremd und manchmal sogar schockierend, wenn wir sie erleben. Wichtiger noch, uns fehlen die Begriffe und ein vertrauter Diskurs, die es uns erlauben würden, diese Dimensionen unserer Existenz zu thematisieren.

11 Ebd., S. 139.

Das Prinzip des Sehens trägt zu unserem Selbstverständnis bei, „Meister und Besitzer der Natur“¹² zu sein. Es trägt auch bei zu unserem fast ausschließlichen Fokus auf Aktivität, Agentinnen und Aktion auf Kosten der Passivität. Berührung hingegen verkörpert Passivität, und Passivität spielt für Schwangerschaft eine entscheidende Rolle. Auch in dieser Hinsicht ist Schwangerschaft paradigmatisch; denn als Leib zu existieren heißt, der Welt gegenüber offen oder ausgesetzt zu sein und von Dingen berührt zu werden, die unserer Existenz zuträglich oder abträglich sind. Leiblich zu existieren bedeutet, verwundbar zu sein, und auf Grundlage dieser fundamentalen Verwundbarkeit auch Lust zu empfinden.

Berührung ist ein so leiblicher Sinn, dass Philosophen wie Jean-Luc Nancy und Jacques Derrida sie als *den* Sinn bezeichnen. Nancy sagt: „Sinn ist Berührung.“¹³ Derrida entwickelt diese Idee weiter, indem er vorschlägt: „Dieser Sinn transzendierte die anderen; er dient als ihr Fundament; er macht sie möglich – aber in dem Sinne, dass er selbst nicht mehr wirklich ein Sinn ist.“¹⁴ Berührung ist kein Sinn neben den anderen, nicht der zweite, dritte, vierte oder fünfte Sinn, und nicht mal der erste Sinn, da er die anderen entspringt lässt und daher nicht mit ihnen in einer Reihe steht. Berührung geht den anderen Sinnen nicht zeitlich vorher, sondern fundiert sie insofern, als alle Sinne auf die eine oder andere Weise damit befasst sind, wie Welt uns berührt (sogar das Sehen, obwohl es am weitesten darin geht, uns die Illusion der Distanz und des Meisters zu geben). Berührt zu werden ist die ursprüngliche Bedeutung unserer Beziehung zu den Dingen um uns herum. Daher ist Berührung auch der existenziellste Sinn; denn er macht uns darauf aufmerksam, dass Existenz ein In-der-Welt-sein ist, in dem wir von Welt berührt werden. Berührung ist nicht gleichbedeutend mit Oberflächenkontakt: Für einen unbewussten Körper ist es möglich, dass es Kontakt zwischen Oberflächen gibt, aber keine Erfahrung und damit keine Berührung im phänomenologischen Sinne. Berührt werden heißt, affiziert zu werden, also berührt zu werden im weitesten Sinne. Wenn wir am stärksten durch die anderen Sinne affiziert werden, erinnern sie uns an Berührung: Wenn wir einem sehr hellen Licht oder schrillen Geräusch begegnen, schrecken wir zurück, als würde Welt uns unangenehm berühren, als würde sie zu sehr auf uns (ein-)drücken.

Was ergibt eine Phänomenologie der Berührung? Wenn wir eine geschichtliche Perspektive einnehmen und betrachten, wie Berührung von den ersten Phänomenologen beschrieben wurde, so sticht ein Phänomen hervor, das unter dem

12 Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übersetzt u. hrsg. v. L. Gäbe, Hamburg 1960, S. 100.

13 Nancy, Jean-Luc: *A Finite Thinking*, hrsg. u. übersetzt v. Simon Sparks, Stanford 2003, S. 110 [Übersetzung d. Verf.].

14 Derrida: *On Touching*, S. 146f.

Begriff der Doppelempfindungen behandelt wurde. Sowohl Edmund Husserl (im zweiten Band seiner *Ideen*) als auch Maurice Merleau-Ponty (in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*) konzentrieren sich auf die Möglichkeit der Doppel-empfindungen, wie sie sich ergeben, wenn eine Hand die andere berührt oder allgemeiner ein Teil des Leibes einen anderen. Doppelempfindungen sind von Bedeutung, weil sie einen wichtigen Unterschied zwischen meinem Leib und bloß physischen Gegenständen beschreiben.¹⁵

Bezüglich unseres Themas der Schwangerschaft im Besonderen und der weiblichen Leiblichkeit im Allgemeinen steht eine besondere Art der Doppel-empfindung im Vordergrund, die von Luce Irigaray herausgestellt wurde, nämlich die von einander berührenden Lippen. Dieses Phänomen hat Irigaray in vielen ihrer Texte behandelt, und die Beschreibungen rufen oftmals eine Reaktion in den Leserinnen und Lesern hervor, die wohl am besten als Scham¹⁶ zu beschreiben wäre. Wir sind ein solches Maß an Intimität in philosophischen Schriften nicht gewohnt (auch wenn sich im fiktiven Bereich inzwischen vieles ereignet hat...). Wenn wir jedoch das anfängliche Unbehagen überwinden und uns dem Phänomen sich berührender Lippen zuwenden, kommen wir unweigerlich zu der Frage, wie sich die Beobachtung, dass alle Menschen einen Mund und damit mindestens zwei Lippen bzw. ein Paar Lippen haben, zu Irigarays Überlegungen verhält. Natürlich sind vier Lippen oder zwei Paare keine bloße Verdopplung, da es sich um eine ganz andere Region der Leiblichkeit handelt (Mund versus Geschlecht). Trotzdem möchte ich vorschlagen, dass es ein anderes Phänomen gibt, das ebenso wichtig, wenn nicht gar entscheidender für weibliche Leiblichkeit ist als das von sich berührenden Lippen: die Erfahrung des Berührtwerdens von innen. Dieser Vorschlag beruht ebenfalls auf Irigarays Philosophie, da sie selbst darauf hinweist, dass es entscheidend für die sexuelle Differenz ist, ob man eine(n) Andere(n) innerhalb oder außerhalb des eigenen Leibes

15 Weitere Unterschiede betreffen den Leib als „beständiges Hier“ (das heißt, den Orientierungspunkt, den ich nicht verlassen kann), den affektiven Leib (im Sinne einer Gegend, in der Affekte lokalisiert sind, statt als Ursache für Affekte zu fungieren) und *Kinästhesen*, womit die Interdependenz von *kinesis* (Bewegung) und *aisthesis* (Wahrnehmung) bzw. die untrennbare Verbindung von Bewegungsleib und Wahrnehmung angesprochen ist.

16 Dabei denke ich vor allem auch an leibliche Manifestationen der Scham wie das Rotwerden, erläutert in: Landwehr, Hilge: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999, S. 35-42.

trägt (auf das Tragen kommen wir im nächsten Abschnitt zurück) und ebenso, ob man Sex innerhalb oder außerhalb des eigenen Leibes hat.¹⁷

Irigarays Beobachtung verlangt nach einer wichtigen Klarstellung. Es ist ganz bestimmt nicht meine Absicht hier zu behaupten, dass Schwangerschaft in irgendeiner Hinsicht wesentlich wäre für die weibliche Leiblichkeit. Das kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil bei Weitem nicht alle weiblichen Menschen schwanger werden, und es ist natürlich auch nicht meine Absicht, Schwangerschaft als Norm oder Ideal zu errichten, zumal wir damit hinter die entscheidende feministische Errungenschaft zurückfallen würden, Weiblichkeit von Mutterschaft zu entkoppeln. Wichtig ist vielmehr das *Potenzial* oder die Möglichkeit, von innen berührt zu werden. Das Beispiel der sexuellen Aktivität macht deutlich, dass solche Überlegungen nicht auf Schwangerschaft beschränkt sind.

Um ein besseres Verständnis dessen zu entwickeln, was es heißt, von innen berührt zu werden, greifen wir auf einen Begriff zurück, den Merleau-Ponty einführt, um seine eigene frühe Darstellung der Leiblichkeit weiterzuführen, die er im Nachhinein zu subjektorientiert fand. Das ist der Begriff „Fleisch“ (*la chair*), dem Merleau-Ponty in seiner Spätphilosophie und insbesondere in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* nachgeht. Dem Modell von Merleau-Pontys Spätphilosophie zufolge lässt sich die Wahrnehmung auf Grundlage der Relation von Berühren und Berührtwerden und damit der Doppelempfindung verstehen, wenn wir insbesondere die Möglichkeit des Rollentausches oder der Reversibilität einbeziehen. Merleau-Ponty verweist uns auf den antiken Begriff „Element“, um „Fleisch“ besser zu verstehen.¹⁸ Elemente sind materiell, aber auf bereits innerlich differenzierte Weise, da sie nicht neutrale Materie sind, sondern gewisse Tendenzen haben. Ein Element gehört in eine bestimmte Gegend, ohne an diese gebunden zu sein: Luft ist normalerweise, aber nicht immer, über der Erde.

Mein Leib besteht aus diesen Elementen und nimmt daher eine mittlere und vermittelnde Position ein. Genauer gesagt sind Elemente im antiken Sinne „in der Mitte zwischen raumzeitlichem Gegenstand und Idee“¹⁹. Dieser Zwischencharakter lässt sich nur schwer begrifflich einholen; es handelt sich um eine Art materialisierte Idee oder ein „inkarniertes Prinzip“, das einen gewissen „Seins-

17 Vgl.: Of Relations and Rights. Interview with Luce Irigaray (bei gbtimes), auf: <https://www.youtube.com/watch?v=ODD8-wayDhM> vom 8. März 2013, Women's Day. Siehe auch Irigaray, Luce: *Teaching*, London 2008.

18 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen, hrsg. u. mit einem Vor-und Nachwort versehen v. Claude Lefort, aus dem Französischen v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, München 2011, S. 139.

19 Ebd.

stil“ einführt.²⁰ Der Begriff des Fleisches bietet eine gute Gelegenheit für eine Diskussion der Andersheit. Fleisch eröffnet der Andersheit durch Falten einen Raum. Falten des Fleisches bezeichnen ein „Rollen“ des Sichtbaren über das Sichtbare²¹ dergestalt, dass das Sehen zustande kommt. Im Sehen berühren sich das Sehen und das Gesehene, wie eine Falte, in der sich Innen und Außen berühren. Solche Falten sind ein allgemeineres Bild dafür, wie wir in der Schwangerschaft von innen berührt werden. „Fleisch“ ist so über das Ungeborene gefaltet, dass es dem Blick verborgen und gewissermaßen unsichtbar ist. Es macht sich aber durch die Berührungen von innen ganz deutlich spürbar, manchmal bis hin zum Sichtbarwerden in einer Beule.

Allerdings ist Schwangerschaft keine Doppelempfindung im Merleau-Pontys Sinne. Doppelempfindungen involvieren immer die Berührung von zwei Teilen meines Leibes, sodass ich einen Teil von innen empfinde (als berührend) und einen von außen (als berührt). In der Schwangerschaft gewinnt mein Leib eine zusätzliche Oberfläche, da ich nun von innen berührt werden kann. Aber was mich von innen berührt, ist nicht Teil meines eigenen Leibes, sondern ein Wesen mit eigenen Bewegungen, die nicht unter meiner Kontrolle stehen, wie zunehmend klar wird.

Die Erfahrung des Berührtwerdens von innen betrifft mehrere Ebenen, die unterschieden werden können. Wenn ich meinen Bauch von außen mit meiner Hand berühre, gibt es zunächst zwei Ebenen, verbunden durch eine Doppelempfindung: Meine Hand berührt die Oberfläche des Bauches, und der Bauch berührt die Hand. Doch bisweilen gibt es Bewegungen unter der Haut, und wenn der Bauch von innen berührt wird, kann ich meine Hand an die rechte Stelle bewegen. Freunde oder Partner werden beim Versuch, der Bewegung von außen zu folgen, höchstwahrscheinlich nicht erfolgreich sein, weil die dritte Ebene, die Innenseite des Bauches, für sie als Identifikationspunkt fehlt. Die vierte Ebene ist die Berührung von innen, die Berührung durch den fremden Leib in mir. Weil ich weiß (basierend mehr auf Theorie als auf Erfahrung), dass der fremde Leib die gleichen Teile hat wie mein eigener, versuche ich ihn zu identifizieren und die Berührung einem Fuß, einer Hand, einem Kopf oder Popo zuzuweisen – aber höchstwahrscheinlich wird es mir nicht gelingen, es sei denn, mir ist beispielsweise von einer Hebamme mitgeteilt worden, dass der Leib innen sich gerade in einer bestimmten Position befindet.

Die Erfahrungen von Berühren und Berührtwerden in der Schwangerschaft laufen also nicht auf ein Verdoppeln der Doppelempfindungen hinaus. Vielmehr zeigt die von Doppelempfindungen ihren Ausgang nehmende Erklärung, wie

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd., S. 140.

diese Idee im Laufe der Schwangerschaft unterminiert wird, indem ich immer deutlicher von der/dem Anderen berührt werde. Es ist mein erster Impuls zu denken, dass eine Hand auf meinem Bauch Doppelempfindungen erfahren wird; aber in der Schwangerschaft gibt es etwas Fremdes in mir, das meine normalen Erwartungen vom Fühlen durchbricht und mich auf die Andersheit in mir aufmerksam macht.

VON ANDEREN BERÜHRT WERDEN: PARADOX UND PARADIGMA

Auf Weisen, die hier freilich nur angedeutet werden konnten, erweist sich die Schwangerschaft als eine Art Paradigma für Wahrnehmung im Sinne einer Bewegung in zwei Richtungen, in der sich Berührung als grundlegender Sinn zeigt. Damit wird Schwangerschaft auch zum Paradigma dafür, in welchem Maße Andere und Andersheit immer schon Teil von mir sind. Wie manifestiert sich Andersheit in mir, außerhalb des wörtlichen In-seins in der Schwangerschaft? Als Unzugänglichkeit, Unverfügbarkeit, Auferlegung – und diese Auferlegung ist letztlich die einer ganzen Welt, wie wir mithilfe von Derrida sehen können.

Derrida stellt eine plausible Verbindung her zwischen der Andersheit in mir und der Auferlegung durch Andere in einem dekonstruierten Sinn von Ethik (der sich wesentlich Emmanuel Levinas verdankt). Er weist zunächst darauf hin, dass Andersheit *in* mir sich mir als Sein *für* Andere offenbart – doch ist dies nicht simplistisch aufzufassen. Vielmehr zeigt sich, dass das Szenarium, das eine Angelegenheit des wörtlichen In-Seins zu sein scheint, nämlich Schwangerschaft, selbst schon mehrdimensional ist. Es bleibt eine Angelegenheit des/der Anderen in mir, auch nachdem das Baby zur Welt gekommen ist, und es ist bereits eine Angelegenheit des Seins für Andere, auch wenn der/die Andere noch in mir ist. Um die tiefere Ebene der Verantwortung für Andere zu sehen, hilft es, ein drittes Element in die Beziehung zwischen mir und dem/der Anderen einzuführen, zwischen mir und dir: Welt.

Welt zeigt uns Derrida durch eine bedenkenswerte Zeile von Paul Celan: „Die Welt ist fort, ich muss Dich tragen“. Diese Zeile, die letzte in einem Gedicht aus der Sammlung *Atemwende*, wird von Derrida in *Rams* (Widder) interpretiert, einem Hans-Georg Gadamer gewidmeten Nachruf. Derrida erklärt, inwiefern Tod jedes Mal das Ende einer Welt bedeutet, einer einzigartigen Welt des singulären Anderen. Phänomenologisch aufschlussreicher als mein eigener Tod ist demnach der Tod der Anderen. Während die Welt in der Angst zum To-

de irrelevant wird und versinkt, bedeutet der Tod der Anderen, dass ich das Erscheinen einer oder der Welt erfahren kann.

Schwangerschaft ist ebenfalls eine mehrdimensionale Weltrelation. Indem die Welt eines neuen Menschen entspringt, wird meine Beziehung zur Welt auf vielfältige Weise verwandelt. Diese Weisen sind so eng verflochten, dass es hier ebenfalls nicht sinnvoll ist, zwischen einer Welt und der Welt zu unterscheiden. Um die verschiedenen Modalitäten der Weltbeziehung auseinanderlegen zu können, sollten wir zunächst Derridas ausdrückliche Beschreibung heranziehen, die sich aus seiner Interpretation des Verbs „tragen“ in jenem Vers Celans ergibt:

„Tragen bezieht sich im Alltagsgebrauch auch auf die Erfahrung, ein noch ungebogenes Kind zu tragen. Zwischen Mutter und Kind, eines im anderen und dem einen für das Andere, in diesem einzigartigen Paar vereinzelter Wesen, in der geteilten Einsamkeit zwischen einem und zwei Leibern, verschwindet die Welt, sie ist in der Ferne, sie bleibt gewissermaßen ein ausgeschlossenes Drittes. Für die Mutter, die das Kind trägt, gilt: ‚Die Welt ist fort‘.“²²

Bei der ersten Lektüre erschien mir diese Beschreibung unplausibel, vorurteilsbehaftet und romantisch: Mutter und Kind als unabhängig, bloß auf einander bezogen, nicht an anderen Menschen oder Welt interessiert. Ich wollte einwenden und fragen: Ruft mich die bevorstehende Ankunft des Kindes nicht gerade in die Welt zurück, da ich weiß, dass das Baby (anfänglich) meine Welt teilen wird, und ich ihm oder ihr diese Welt zeigen werde, auch auf der praktischen Ebene, wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben?

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich drei verschiedene Dimensionen der Wandlung meiner Weltbeziehung, die sich jeweils mithilfe von Celans Satz entwickeln lassen. Derridas Auslegung erweist sich damit als zwar nicht unzutreffend, aber unvollständig. Ein Kind stellt eine dreifache Wandlung meines Weltbezugs dar, wobei bereits vorab erwähnt werden sollte, dass es sich bei der ersten der drei Dimensionen um die Welt handelt, die das Kind als neuer Mensch eröffnet, während es sich bei den anderen beiden um einen Effekt auf ‚die‘ Welt handelt, nämlich die allgemeine Welt, die dem Erscheinen des Kindes vorhergeht.

1. *Ursprung von Welt*, Eröffnung neuer Zusammenhänge von Bedeutungen und Möglichkeiten. Gleichzeitig eröffnen sich mit diesem Ur-

22 Derrida, Jacques: Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht, in: ders./Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hrsg. v. Martin Gessmann, Frankfurt a.M. 2004, S. 7-50, hier S. 45. [Hervorh. i. Orig.]

sprung Verantwortungen, die selbst mit dem Tod nicht zu einem Ende kommen, sondern sich sogar verstärkt zeigen – wie Derrida es zum Ausdruck bringt, wenn er sagt, dass der Tod eines Menschen jedes Mal das Ende einer Welt bedeutet. Geburt und Tod sind die unzugänglichen ‚Grenzen‘ der Welt, die ein Mensch aufgehen lässt und die sich mit seinem Tod verschließen würde, wenn wir als berlebende sie nicht aufrechterhalten. Jeder Mensch ist eine Welt, eröffnet eine Welt, und die Verantwortung für diese Welt liegt bei denen, die diesen Menschen lieben, vor allem dann, wenn er oder sie getragen werden muss, ob als Baby oder zur Zeit des Todes: „Wenn die Welt fort ist, muss ich dich tragen.“

2. *Verdecken von Welt*, wie von Derrida beschrieben, wenn er sagt, dass die Welt für Mutter und Kind verschwindet oder zum gleichsam ausgeschlossenen Dritten wird. Ein Grund für das Verschwinden von Welt scheint in der exzessiven Verwundbarkeit zu liegen, die das Kind vor der Geburt und in der anfänglichen Zeit danach zeigt. Das Neugeborene scheint unsere gesamte Aufmerksamkeit zu brauchen; denn die neue Welt, die es eröffnet (im ersten, gerade erläuterten Sinne) ist so fremd und einnehmend, dass die gewohnte, gemeinsame Welt gleichsam verschwindet: „Wenn ich dich trage, ist die Welt fort“. Derrida entwickelt genauer, inwiefern diese Inversion des Satzes erlaubt und plausibel ist.²³ Die verstärkte Verantwortung für Welt im ersten Sinne, nämlich, für einen neuen Menschen als Ursprung einer ganzen Welt, hat den Effekt, dass Welt im restlichen und üblichen Sinne für gewisse Zeit an Bedeutung verliert. Diese Zeit ereignet sich vor, wärend und in der ersten Zeit nach der Geburt.
3. *Begegnung mit Welt*, als Wiederbegegnung mit der großen, allgemeinen, bekannten Welt, da ich mir in der Phantasie vorstelle (schon bevor das Baby zur Welt gekommen ist), wie es sein mag, der Welt zum ersten Mal zu begegnen. In diesem Versuch, solche anfänglichen Begegnungen zur Vorstellung zu bringen (was nie ganz gelingen kann, weil ich nur teilweise von meiner Vertrautheit mit der Welt absehen kann), zeigen sich einige wesentliche phänomenologische Charakteristika von Welt: Welt geht mir immer vorher als bedeutsamer Zusammenhang, den ich nicht hervorgebracht habe; das ist eine Dimension der Unheimlichkeit von Welt. Derrida spricht in der Nachfolge Celans von der „Unlesbarkeit“²⁴ der Welt, manifest vor allem in der Komplexität von

23 Vgl. ebd., S. 44.

24 Ebd., S. 25.

Welt, die ein vollständiges Verstehen ausschließt. Das ist einer der paradoxen Momente, in denen gilt, dass wir die Welt immer schon gelesen haben und sie für das Kind weiterhin lesen werden, trotz dieser fundamentalen Unlesbarkeit. – Dieses Mal müssen wir den Satz ein bisschen stärker ändern: „Die Welt ist unlesbar, ich muss dich tragen“. Gleichzeitig gilt, dieses Mal über Celan und Derridas Deutung hinausgehend, aber den allgemeinen phänomenologischen Befunden folgend, dass ein Verschwinden der Welt (wie in der Angst) eine Offenbarung von Welt bedeuten kann, da Verbergung und Entbergung allgemein eng verbunden sind: „Wenn ich dich trage, erscheint die Welt (wieder).“

Wir haben es also gewissermaßen mit einer Dialektik zu tun (im allgemeinen Sinne von Dialektik); denn die neue Welt, die das Kind mit seiner Existenz eröffnet, verdeckt und verdrängt zunächst die allgemeine, vertraute Welt – doch dann kommt es zur Neubegegnung mit der altvertrauten Welt. Der neue Sinn kommt dadurch zustande, dass ich nun die alte Welt neu erfahre, mit dem Kind, dessen Welt sich zuerst als Unterbrechung und dann als Gelegenheit zur Neuinterpretation der alten Welt zeigt. Durch die neue Begegnung mit der alten Welt wird Welt nicht weniger rätselhaft; aber das Kind zeigt mir, dass es meine Verantwortung ist, mich diesen Rätseln zu stellen. Denn unsere Existenz ist immer mit Welten befasst, und die Fremdheit der neuen Welt, die das Kind bedeutet, kann uns auf die untrennbare Verbindung von Existenz und Welt aufmerksam machen, die uns oft so vertraut ist, dass wir sie nicht zum Thema machen können.

Wenn wir die Beziehungen zwischen mir, dir und Welt – oder, in unserem Fall, Mutter, Kind und Welt – betrachten, stellt sich heraus, dass Schwangerschaft nicht bloß eine Angelegenheit von zwei Seienden ist, von denen eines im Anderen lokalisiert ist und damit ein Paradox für unsere Erfahrung vom Leib darstellt. Vielmehr involviert Schwangerschaft eine Vielzahl komplexer Beziehungen zwischen diesen zwei Seienden und ihren jeweiligen Weltverhältnissen. Schwangerschaft und die Begegnung mit einem neuen Menschenwesen bedeutet Ursprung einer neuen Welt, temporäre Verdeckung der gewohnten Welt und erneute Begegnung mit Welt.

Phänomenologisch betrachtet wird Schwangerschaft daher bedeutsam; denn es ist besonders schwierig, uns auf die allzu vertraute Welt zu besinnen. Wir haben in Heideggers *Sein und Zeit* gelernt, dass sowohl ein zerbrochener Hammer als auch Angst vor dem Tode uns zu einer Begegnung mit Welt verhelfen kann. Doch die Möglichkeiten, die sich aus Derridas Text über Celan ergeben, sind

meines Erachtens leichter begreiflich, und sie führen uns auch über Levinas' Dilemma hinaus, zwischen Welt und dem anderen Menschen entscheiden zu müssen. Levinas behauptet, dass das Angesicht des/der Anderen „außerhalb jeder Ordnung, jeder Welt“²⁵ Bedeutung trage. Seine Vorbehalte der Welt gegenüber röhren grob gesagt daher, dass Welt herangezogen werden kann, um ethische Verantwortung abzuwälzen – etwa, indem wir die Türen oder Grenzen nur für Menschen aus bestimmten Welten öffnen oder uns darauf berufen, dass die Angehörigen der Welt des/der Anderen Verantwortung für sie übernehmen sollten.

Während Levinas den Weltbegriff in seine ethisch motivierte Kritik an der Phänomenologie einbezieht, bringt Derrida Welt zurück, indem er betont, dass der/die Andere immer auch eine Welt ist. Der/die Andere ist der Ursprung einer Welt und macht uns damit auf neue Weise auf die allgemeine Welt aufmerksam, die auf den Verhältnissen zu Anderen beruht; denn Welt ist geteilte und gemeinsame Welt. Damit ebnnet Derrida den Weg für eine Phänomenologie, die der Ethik nicht entgegengesetzt oder durch neutrale Deskription ungeeignet für sie geworden ist, sondern in die Ethik immer schon einbezogen wird. Denn wenn wir wirklich beschreiben, wie der oder die Andere mich berührt, eröffnet sich jedes Mal eine ganz neue Welt, die unmittelbar unbedingte Verantwortung bedeutet. Das Paradox der Schwangerschaft kann damit als Paradigma dienen sowohl für unsere Erfahrung von Anderen und von Welt als auch für eine beziehungsreichere Existenz, in der wir die Anderen und deren Welt tragen – die Anderen, die uns immer schon berührt haben.

LITERATUR

- Derrida, Jacques: Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht, in: ders./Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hrsg. v. Martin Gessmann, Frankfurt a.M. 2004, S. 7-50.
- Ders.: *On Touching: Jean-Luc Nancy*, übersetzt v. Christine Irizarry, Stanford 2005.
- Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übersetzt u. hrsg. v. L. Gäbe, Hamburg 1960.
- Guenther, Lisa: *The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction*, Albany 2006.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993.

25 Levinas, Emmanuel: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., *Der Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 9-59, hier S. 41.

- Heinämaa, Sara: Phenomenologies of Mortality and Generativity, in: Robin May Schott (Hg.), *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*, Bloomington 2010, S. 73-156.
- Dies.: An Equivocal Couple Overwhelmed by Life: Phenomenological Analysis of Pregnancy, in: *Philo-Sophia* 4/1 (2014), S. 12-49.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag 1952.
- Irigaray, Luce: *Teaching*, London 2008.
- Kristeva, Julia: Stabat mater, in: Toril Moi (Hg.), *The Kristeva Reader*, Oxford 1986, S. 160-186.
- Landweer, Hilge: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen 1999.
- Levinas, Emmanuel: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., *Der Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 9-59.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.
- Ders.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen, hrsg. u. mit einem Vor-und Nachwort versehen v. Claude Lefort, aus dem Französischen v. Regula Giuliani u. Bernhard Waldenfels, München 2011.
- Mullin, Amy: *Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labour*, Cambridge 2005.
- Nancy, Jean-Luc: *A Finite Thinking*, hrsg. u. übersetzt v. Simon Sparks, Stanford 2003.
- Oksala, Johanna: The Birth of Man, in: Dan Zahavi/Sara Heinämaa/Hans Ruin (Hg.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, Dordrecht 2003, S. 139-166.
- Young, Iris Marion: Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 9 (1984), S. 45-62.

ONLINE-QUELLEN

Of Relations and Rights. Interview with Luce Irigaray (bei gbtimes), auf: <https://www.youtube.com/watch?v=ODD8-wayDhM> vom 8. März 2013, Women's Day.

