

Barbara Schellhammer
Lena Schützle (Hrsg.)

Philosophie der Grenze



Barbara Schellhammer
Lena Schütze (Hg.)

Philosophie der Grenze

Barbara Schellhammer
Lena Schütze (Hg.)

Philosophie der Grenze



LOGOS & ETHOS

Stiftung für Logotherapie
und Existenzanalyse

Mit bestem Dank an die Stiftung „Logos & Ethos“
für die Finanzierung des Drucks dieses Buches.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg

© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.

Umschlagsabbildung: Cara Rother in der Tanzperformance „Bring about an Epiphany“, Choreo-
graphie: Laure-Anne Segers, Hannover-Linden 2022.

Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH

Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40710-1

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-40711-8

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC International 4.0 (»Attribution-NonCommercial 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Anstelle eines Vorworts – <i>Peter Hoffmann-Schoenborn</i>	9
Einleitung: Zum Denken an der Grenze und darüber hinaus – <i>Barbara Schellhammer und Lena Schützle</i>	13
Grenzen des Menschlichen	
„To boldly go where no one has gone before!“ Kühnheit als Tugend an der Grenze? – <i>Thomas Steinforth</i>	26
Grenzen der Künstlichen Intelligenz – <i>Benjamin Rathgeber</i>	38
Zwischen grenzenloser Selbstbestimmung und begrenzter Autonomie? Über Potenziale und Grenzen der KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion – <i>Ursula Ohliger</i>	46
Grenze als Krise. Zur Dynamik von (Medien)Wandel – <i>Claudia Paganini</i>	65
Don't forget about sex! Sexualität als eine von Jaspers vergessene Grenzsituation – <i>Tobias Skuban</i>	76
Solidarität mit Bäumen: Hyperion, Luna und die Wälder unseres Planeten – <i>Manuela P. Gafner</i>	87
Zur Vielseitigkeit des Lachens – Einschließen, ausschließen, Grenzen überwinden – <i>Viet Anh Nguyen Duc</i>	101
Kritik der Entgrenzung von Arbeit und Leben. Oder: warum das gute Leben Grenzen braucht – <i>Gottfried Schweiger</i>	110
Grenzfall Tod – <i>Wolfgang Neuser</i>	122
Grenzen des Mitgefühls am Beispiel der Erinnerungskultur – <i>Karla Steeb</i>	133

Grenzüberschreitungen im Zwischenmenschlichen

Sexuelle Gewalt ist Grenzüberschreitung. Ihre Prävention Grenzarbeit – <i>Karolin Kuhn</i>	148
Grenzen der Anwaltschaft. Vom wohlmeinenden Paternalismus zur responsiven Repräsentation – <i>Anna Noweck</i>	160
Übersetzen und Übersetztwerden: zurück in die Kontaktzone – <i>António Sousa Ribeiro</i>	173
Jaspers: Grenzsituationen annehmen und Grenzen überwinden in und durch existenzielle Kommunikation – <i>Lilly Seidel</i>	184

Politische Grenzziehungen

Grenzspektakel und Abschiebungen – <i>Martin Sökefeld</i>	196
Grenzen als Bedingung sozialer und kultureller Vielfalt – <i>Verena Risse</i>	208
Reconstructing Borders, Boundaries and Transcending Barriers: An Attempt to Liberate Identity Politics from Ambivalence in the Multicultural State of Nigeria – <i>Noah Ijabani Lucas</i>	219
Von ökonomischen und ökologischen Grenzen für die politische Grenzpraxis lernen – <i>Stefan Einsiedel</i>	233
Zwei Seiten desselben Meeres. Grenzen und Grenzüberquerungen in der zeitgenössischen Videokunst – <i>Rhea Maria und Zahira del Mar Dehn Tutosaus</i>	244

Grenzen (in) der Philosophie

An der Grenze inmitten des Lebens – <i>Emil Angehrn</i>	262
Jenseits des menschlichen Randes – tierliche Interventionen am Logos – <i>Katja Teichmann</i>	273
Grenzgang zwischen Performance Art und Philosophie: Ein Beitrag zur Phänomenologie des Fremden – <i>Bernhard Leistle</i>	285

Zur Pharmakologie der Grenze: Eine kulturphilosophische Perspektivierung – <i>Melanie Reichert</i>	299
„gerade auf der <i>Grenze</i> alles erlaubten Vernunftgebrauchs“ (Prol, A 174) – Kants Vernunftkritik als liminale Philosophie – <i>Christian Rößner</i>	311
Grenzphänomen Intuition: Wissen an den Grenzen unserer Rationalität – <i>Lea Pfahler</i>	333
Autor*innen.....	346



Nina Melcher, Fotoprojekt „support your locals“, Hannover-Linden 2020.

Anstelle eines Vorworts ...

Ein wissenschaftliches Buch über GRENZEN ausgerechnet mit Tanzfotos zu bebildern – was soll das denn? Und dann auch noch diese Mischung von schwer lesbaren in sich gebrochenen Bildern mit jenen, deren Motive sich in einem eher kühlen Farbton abbildend offenbar eindeutig erschließen?

Mit welchem Motiv wird man der Umschlaggestaltung eines Buches über das eigentlich abstrakte Thema GRENZEN gerecht? Vielleicht mit einem indirekten Motiv in der Sprache eines Kandinsky oder Malewitsch, auslegbar in freier Assoziation durch die jeweils Betrachtenden? Oder doch eher direkt figürlich – ein Grenzposten stellvertretend, aber letztlich doch verkürzend, für politische Grenzen, Grenzen der Sprache, des Menschlichen ...? Oder die Darstellung einer Brücke als ein die Grenzen überwindendes, verbindendes Symbol wie auf den Euro-Banknoten? Ich habe mich für das Bild einer einsturzgefährdeten Treppe entschieden, jemand hat in die Holzkonstruktion, die sie trägt, A und Ω geritzt. Sie zu erklimmen, ist anstrengend und schwindelerregend. Sie endet in Unsicherheit – es bedarf eines Sprungs, um weiterzukommen. Die Tänzerin rechts im Bild könnte genau vor diesem Sprung stehen ...

Seit einiger Zeit widme ich mich der Tanzfotografie und begleite Tänzer*innen und Choreograph*innen bei ihren Proben und Aufführungen oder realisiere mit ihnen eigene Fotoprojekte. So las sich der „Call for Papers“ für dieses Buch wie das Skript einer äußerst anspruchsvollen Tanzchoreographie. Schon die ersten Sätze daraus „Der Mensch ist ein Grenzwesen. Er stößt an Grenzen, reibt sich an Grenzen und geht über sie hinaus“ ließen mich unwillkürlich an den Ausdruckstanz denken. Diese Sätze lesen sich ähnlich wie die Ausführungen der Tänzerin und Choreographin Anna Huber:

In meinem Solo [...] wurden die körperlichen und mentalen Grenzen in Bezug zu den räumlichen Grenzen thematisiert und mit den Körpergrenzen die Frage nach dem Ich und wie sich Identität entwickelt und definiert. Die Grenzen des Körpers ganz konkret, die physische Ausdehnung, der Bewegungsradius von Finger- bis Zehenspitzen und darüber hinaus, innere

und äußere Grenzen, reale und imaginäre Grenzen und Gratwanderungen dazwischen.¹

Diese „Gratwanderungen dazwischen“ sind Gegenstand meiner fotografischen Erkundungen – weniger die ästhetisch vollkommenen Bilder einer perfekten Schwannensee-Choreographie als vielmehr die Beschäftigung mit dem bzw. am „Rand der Körper“². Exemplarisch für diese Suche das diesen Ausführungen vorangestellte Foto eines in Auflösung befindlichen dystopischen Raumes mit der zwar zunächst statisch erscheinenden, aber dennoch ekstatisch verformten, im Tanz die Grenzen der Körperlichkeit, des Raumes und der Sehgewohnheiten sprengenden Skulptur. Die auf diesem Foto abgebildete Tänzerin Nina Melcher äußert sich in Bezug auf ihren Tanz:

Ich erfahre mich in den Grenzen meines Körpers und mein Körper erfährt sich in der Unbegrenztheit meiner inneren Universen. Der kreative Prozess des Tanzens bedeutet für mich die authentische Hingabe an den Moment, das Loslassen von Selbstlimitierung.³

Dieses Loslassen von Selbstlimitierungen, die authentische Hingabe an den Moment, lässt uns Grenzüberschreitungen in einer universellen Sprache – ähnlich der Musik – sinnlich erleben. Der Tanz in Verbindung „mit einer rituellen Ekstase, einem veränderten Bewusstseinszustand und damit einhergehend einer ‚Seelenreise‘ in geistige Welten“⁴ erinnert an den identitätsstiftenden Tanz versklavter Menschen. Diese mussten ihn, ansonsten angekettet in den dunklen Schiffsbäuchen auf dem Weg in eine unsichere Zukunft, den weißen Unterdrückern vorführen. Es ist genau dieser über alle sprachlichen und kulturellen Barrieren hinweg befreiende Tanz, der heute zur Selbstvergewisserung einer globalen Jugendkultur

¹ Brandstetter, Gabriele/Huber, Anna: *Körper-Grenzen, Zeit-Ränder*, Cahiers d'Études Germaniques [online], 78 (2020), 28.10.2021, <http://journals.openedition.org/ceg/9654> (31.03.2022).

² Susanne Foellmer: *Am Rand der Körper*, Bielefeld 2009.

³ Melcher, Nina: Mitteilung an den Verfasser vom 25.02.2022.

⁴ Wikipedia, „Trancetanz“, <https://de.wikipedia.org/wiki/Trancetanz> (01.03.2022).

dient, als Streetdance, Urban Dance, Breakdance oder Hip-Hop. So erklärt auch Mira Soppart, eine der Tänzerinnen meines Projekts:

Kunst war eigentlich schon mein ganzes Leben präsent. Was mich besonders interessiert, ist die Grenzenlosigkeit, die dieser Tanzstil [Contemporary] bietet: Ich kann meine eigene Bewegungssprache finden und mit ihr Geschichten erzählen. Der Körper mag in seinen Bewegungen eingeschränkt sein, die Bewegungssprache jedoch scheint mir grenzenlos.⁵

Es ist kein Wunder, dass diese in jedweder Hinsicht grenzüberschreitenden Facetten des Tanzes auch Gegenstand eines tiefgreifenden wissenschaftlichen Diskurses sind. Der Titel eines in diesem Zusammenhang erschienenen Sammelbandes *Moving (Across) Borders*⁶ lässt sich durchaus auch als „Anleitung“ zum Lesen der die Kapitel einleitenden Fotos verstehen. Sie sollen öffnen, irritieren und bewegen. So greift beispielsweise der Tänzer zur Einleitung von „Grenzen der Philosophie“ in einem irdischen Planetarium weit ausgestreckt in den Bereich des „Überirdischen“ hinein. Einführend in die „Grenzen des Menschlichen“ findet sich eine Tänzerin dicht mit Maschinen und Apparaten verwoben – einzig tröstend widersetzt sich das organisch eigensinnige rote Tuch der monotonen Maschinenwelt – ein Faszinosum, das an Maria, die ikonenhafte Maschinenfrau aus dem Film *Metropolis* oder an Olympia aus Hoffmanns Erzählungen erinnert. Wie verzweifelt Menschen angesichts „Politischer Grenzen“ sein können, ebenfalls ein Themenschwerpunkt des Buchs, zeigt die Gestik und Mimik einer Frau beim vergeblichen Versuch, engmaschige Grenzregime zu durchbrechen.

Die darüber hinaus das Buch begleitenden Fotos beschäftigen sich ebenfalls mit Grenzerfahrungen, wie beispielsweise den Grenzen der Körperoptimierung, mit „grenzenlosem“ Leid, mit Grenzüberschreitungen durch Gewalt oder dem Überwinden von Grenzen durch die gewagte Überschreitung. Sie stellen neben dem künstlerisch-tänzerischen auch den fotografischen Aspekt in den Fokus: „Richten wir den Blick auf den Tanz durch die Linse der Fotografie. Der Tanz braucht den Fluss. Ohne Kontinuität in Raum und Zeit kann er sich nicht

⁵ Soppart, Mira: Mitteilung an den Verfasser vom 19.04.2022

⁶ Brandstetter, Gabriele/Hartung, Holger (Hg.): *Moving (Across) Borders. Critical Dance Studies*, Bielefeld 2017.

entfalten. Er ist tendenziell randlos. Die Fotografie aber muss dem Randlosen Grenzen setzen. Nichts weniger als der Griff nach dem Unfassbaren steht auf dem Spiel. In der Konfrontation mit dem Fleisch des Tanzes wirkt die Fotografie in der Geste des Auslösens radikal: Sie versteinert mit eiserner Hand.“⁷ Deutlich wird diese „Versteinern“ am Bild der wirbelnden Tänzerin, die in Form eines gleichförmig dreizackigen Sterns eine ideale und in sich ruhende Form bildet – der aufwirbelnde Staub jedoch lässt ahnen, dass sich diese perfekte Form auch wieder an der Grenze des Kippens, des Ungleichgewichts und letztlich der Auflösung befindet.

Das „Versteinern“ einer Bewegung mit dem gewärtigen, konzentrierten Fingerdruck auf den Auslöser, das Innehalten der ruhigen Hand, die Gratwanderungen „am Rand der Körper“ mit den Mitteln der Fotografie – meine Themen, mein Beitrag zu diesem Buch!

Peter Hoffmann-Schoenborn

⁷ Drexler, Isabelle: *Der Körper im Moment des Auf/Auslösens. Fotografie und Tanz*, Paderborn 2016, 11.

Barbara Schellhammer und Lena Schützle

Einleitung: Zum Denken an der Grenze und darüber hinaus

Während der Endphase unserer Lektoratsarbeit für *Philosophie der Grenze* überholen uns die weltpolitischen Geschehnisse. Die Bedeutung von Grenzen wird uns durch den brutalen Angriffskrieg Wladimir Putins auf die Ukraine in einer Deutlichkeit vor Augen geführt, die uns sprachlos und ohnmächtig zurücklässt. Zugleich zeigt sich, wie schnell die Rede von Grenzschutz und Sicherheit für das eigene Volk wieder einmal rhetorisch einen Angriffskrieg rechtfertigen möchte. In einer Zeit, in der viele Europa in Sicherheit wähten, stießen nicht zuletzt aufgrund dessen alle diplomatischen Bemühungen an ihre Grenzen.

Nicht nur politisch, auch philosophisch und theologisch sowie friedensethisch und kommunikationstheoretisch beginnen viele, das eigene Denken und Handeln – gerade was den Umgang mit Grenzen und insbesondere den Schutz von Grenzen angeht –, zu überdenken.¹ Wie geht das mit dem „Frieden schaffen ohne Waffen“, wenn die unberechenbare Macht des Stärkeren doch wieder das „Gleichgewicht des Schreckens“ auf die Bühne ruft? Der Utopie einer globalisierten Welt, in der man kulturell und wirtschaftlich immer näher zusammenrückt, muss erüchtert entgegengesetzt werden, dass wechselseitige Abhängigkeiten machtpolitisch fatale Folgen zeitigen können. Die Vision grenzüberschreitender Zusammenarbeit scheint an der Realität nationaler bzw. nationalistischer Interessen zu zerplatzen. Gleichzeitig nehmen wir aber auch wahr, wie gerade diejenigen Länder in Europa, die ihre Grenzen für Geflüchtete aus aller Welt bislang hartnäckig geschlossen hielten, bis an die Grenzen der eigenen Belastbarkeit gehen, um ukrainischen Kriegsflüchtlingen im eigenen Land Schutz und Sicherheit zu gewähren.

¹ Vgl. Markus Vogt: *Christsein in einer fragilen Welt – Revisionen der Friedenethik angesichts des Ukrainekrieges*, 09.03.2022; <https://www.zebis.eu/veroeffentlichungen/positionen/eine-sicherheitspolitische-zeitenwende-putins-angriffskrieg-und-die-neuausrichtung-der-bundeswehr-1/> (16.3.2022).

Dennoch verstört der Rassismus gegenüber Schwarzen Studierenden an der polnisch-ukrainischen Grenze ebenso wie die krasse Diskrepanz zwischen dem Umgang mit geflüchteten Menschen aus Syrien und jenen aus der Ukraine, der offenbart, dass Menschenleben oft willkürlich ungleich bewertet werden.

Der Schock durch die unverhohlene Aggression Putins führt zu weltweiten Solidaritätsbekundungen und sogar dazu, dass sich die Regierungschefs von Tschechien, Slowenien und Polen nach Absprache mit ihren europäischen Amtskolleg*innen im Zug auf die gefährliche Reise in die umkämpfte Hauptstadt Kiew machen, um ein Zeichen zu setzen. Globale Grenzodynamiken werden sich wohl verschieben, an mancher Stelle auch verhärten – auf tradierten Vorurteilen beruhende Zuschreibungen von außen werden durch alte, neu aufflammende Feindbilder ebenso befeuert, wie der sonst eher brüchige Zusammenhalt nach innen.

All das ist alles andere als neu, es erinnert vielmehr an die ewige Wiederkehr des Gleichen – auch eine Grenzerfahrung, die sich schwer aushalten lässt. Nicht nur einige der Autor*innen in diesem Sammelband stellen politische Grenzen konstruktiv in Frage.² Auch die deutschsprachige Band Dota kritisiert Staatsgrenzen und die damit zusammenhängende Gewalt in dem 2016 erschienenen Lied „Grenzen“:

Jeder Übergriff, jeder Schlag / Verletzt ein Menschenrecht / Warum schützt man die Grenzen der Staaten so gut und die Grenzen der Menschen so schlecht? / Sie müssen nicht zwischen den Ländern verlaufen, aber zwischen den Menschen / Nicht aus Stacheldraht sollen sie sein, sondern aus Respekt / Es gibt Grenzen³

Der kenianische Botschafter Martin Kimani hielt während der Notfallsitzung des UN-Sicherheitsrats zur Lage in der Ukraine am 21. Februar 2022 eine bemerkenswerte Rede, in der er einerseits auf die Ohnmacht willkürlicher Grenzziehungen in seinem Land verwies, andererseits aber auch die eigene Macht herausstellte, sich ihrer Herausforderung zu stellen und sie zu gestalten:

Wir haben beschlossen, den Regeln der Organisation für Afrikanische Einheit zu folgen und der Charta der Vereinten Nationen. Nicht weil wir

² Vgl. Politische Grenzziehungen in diesem Band.

³ Dota: *Grenzen*, in: Keine Gefahr, 2016.

mit unseren Grenzen zufrieden wären, sondern weil wir gemeinsam nach etwas Höherem streben, das im Frieden geschmiedet wurde. [...] Wir müssen uns von der Glut toter Imperien abwenden, ohne in neue Formen von Herrschaft und Unterdrückung zurückzufallen.⁴

Vielleicht kann unser Band einen Beitrag dazu leisten, das ambivalent-spannungsreiche Phänomen der Grenze besser zu verstehen – vor allem auch um Grenzen responsiv begegnen und sie lebensdienlich gestalten zu können. Anhand der Beiträge wird deutlich, wie facettenreich und vielschichtig wir Grenzen erleben. Der Mensch ist von Anfang bis Ende ein Grenzwesen. Er wird als einzigartiges Individuum geboren und ist doch verbunden mit den vielfach unbewussten Strängen seiner Geschichte. Immer lebt er auf die endgültige Grenze seines Lebens hin. Sein Leben zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er einerseits das „nicht festgestellte Tier“ (Nietzsche) ist, andererseits lebt er permanent eingespannt in Orts- und Zeitgrenzen, die sein Hier- und Jetztsein bestimmen, sowie in Ordnungs- und Verbots Grenzen, die sein Handeln beschränken. Er stößt an Grenzen, reibt sich an Grenzen und geht über sie hinaus. Er lebt genau im Spannungsfeld dieser, seiner spezifisch menschlichen „exzentrischen Position“ (Plessner). In sie gestellt, nimmt er wahr, dass Grenzen zugleich beruhigen und beunruhigen, sie sind notwendig und sie sind zerstörerisch. Grenzen, die Menschen ziehen, sind durchdrungen von einem großen Unbehagen angesichts dieser Ambivalenz. Denn Grenzen schließen ein und aus. Etwas ist nur, indem es sich von anderem abgrenzt. Momente des Begehrens locken Menschen über Grenzen hinaus. Sie zu überschreiten, gehört zweifellos zu den Dimensionen menschlichen Seins, an welchen sich Denker*innen aus den unterschiedlichsten Richtungen vielfach abgearbeitet haben. Die Faszination über Grenzen zu gehen, zeugt ebenso von Kreativität, Neugier und Entdeckergeist wie von Gier, Überheblichkeit und Destruktivität.

Immer stoßen wir auch an sprachliche Grenzen, die nach Wittgenstein bekanntlich die Grenzen unserer Welt bedeuten, denn jede Sprache legt ein bestimmtes Denken nahe. Begriffliche Container fassen Denkhorizonte ein und lange tradierte

⁴ Kimani, Martin: *Die Glut von toten Imperien*, in: Republik. https://www.republik.ch/2022/02/22/die-glut-von-totenimperieneineredezurukraine?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=republik%2Ftemplate-newsletter-taeglich-2022-02-23 (16.03.2022).

Sprachspiele verstricken uns auch performativ in Denkstrukturen, die wiederum ein bestimmtes Handeln induzieren. Deshalb ist es wichtig, überkommene, oft binär strukturierte Grenzziehungen z. B. zwischen Mann- und Frausein oder in immer noch zu wenig reflektierten rassistischen Einstellungen auch sprachlich zu durchbrechen. Trotzdem müssen wir uns wohl eingestehen, dass wir etwas nur begreifen können, in dem wir es einordnen und abgrenzen. Zur Grundwahrheit menschlicher Existenz gehöre, so Buber, dass wir die Dinge koordinieren müssen.⁵ Wir sehnen uns nach Beherrschung – nach einem Koordinatensystem, in dem die Dinge geordnet werden. Und dennoch: „Geordnete Welt ist nicht die Weltordnung“⁶. „Du grenzt nicht“, schreibt Buber⁷ ebenso knapp wie treffend, denn wer sich offen auf die Begegnung einlässt, hat kein Etwas zum Gegenstand – er oder sie „gegenwartet“ vielmehr. Das merken wir spätestens dann, wenn wir uns Hals über Kopf verlieben oder keine Worte unsere übermächtigen Emotionen ausreichend zu fassen vermögen, wir vielmehr in unbeherrschtes Lachen oder Weinen fallen.

Das stellt insbesondere die Philosophie vor große Herausforderungen, denn wie vermögen wir es, etwas über die „Weltordnung“ zu sagen, wenn wir doch alles, auch sinnlich oder gar spirituell Erkannte, begrifflich fassen müssen? Hier helfen Experimentierfelder an den Grenzen der Philosophie, wie beispielsweise ein bewusst leibliches oder auch intuitives Verstehen, Tier- und Naturbegegnungen im Sinne eines „echten Dialogs“⁸, künstlerisch-performativer Ausdruck oder auch interkulturelle Grenzgänge. Bernhard Waldenfels spricht von der Erfahrung als Arbeitsstätte und einer Art Laboratorium, „worin neue Erfahrungen gemacht und erprobt werden und nicht nur Vergangenes aufgearbeitet wird wie eine verpaßte Lektion“⁹. Die Fotografien in diesem Band möchten der Versuch sein, unseren Grenzerfahrungen künstlerisch-leiblich Ausdruck zu verleihen; sie sollen

⁵ Vgl. Buber, Martin: *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 30.

⁶ Ebd., 31.

⁷ Ebd., 4.

⁸ Buber unterscheidet den „echten Dialog“, in dem mir mein Gegenüber (also auch ein Baum oder ein anderes Lebewesen etwas sagen kann, das mich berührt und verändert) von zwei anderen Formen: dem „technischen“, in dem es um ein Begreifen und Behandeln zum Zwecke der Nutzbarmachung geht und dem „dialogisch verkleideten Monolog“, in dem wir nur so tun, als würden wir uns einlassen, aber in Wirklichkeit geht es und doch nur darum, das eigene Denken bestätigt zu wissen. (Buber, Martin: *Zwiesprache*, in: Ders.: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, 139–196, 166.).

⁹ Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, Frankfurt am Main 2015, 263.

einladen, sich auf sie einzulassen, sich von ihnen bewegen, beunruhigen oder abstoßen zu lassen.

Eine Form der Erfahrung, in der wir uns unserer Grenzen besonders intensiv bewusstwerden, ist die des Fremden. „Das Fremde ist ein Grenzphänomen par excellence“¹⁰, schreibt Waldenfels. Fremdes schillert an Grenzübergängen, es bringt uns an unsere Grenzen, weil es sich gerade dadurch zeigt, dass es sich entzieht. Wir können seiner nicht habhaft werden. Zugleich konfrontiert uns die Fremdheitserfahrung mit uns selbst, mit unseren eigenen Grenzen und Ordnungen, die durch sie empfindlich getroffen und in Frage gestellt werden. *Dass* wir auf den Anspruch des Fremden zu antworten haben, ist unausweichlich – die Frage ist nur, *wie* wir antworten – oder ob wir überhaupt in der Lage sind zu antworten, anstatt derangiert in reaktive Schutzmechanismen zu verfallen. Die Fähigkeit zu antworten, hat viel mit Grenzen zu tun, mit der Fähigkeit, Grenzen zu leben und Grenzen zu kultivieren, die offen und stabil zugleich sind. Die Extreme an beiden Enden sind gefährlich – für Fremdes ebenso wie für Eigenes. Nicht umsonst gibt es gerade bei Grenzübertritten, in Übergängen und Schwellensituationen zahlreiche Riten, die der Absicherung des ungeschützten, weil undefinierten Zwischenstands dienen sollen. Besonders deutlich zeigt sich dies in Passengeriten, die dem Abschiednehmen und „Hinüberbegleiten“ eines Menschen vom Leben in den Tod, dienen – der vielleicht bedrohlichsten Erfahrung eines radikal Fremden.¹¹

Wie sehr die Frage nach den Grenzen unseres Seins und unserer Welt zu den großen Themen unserer Zeit gehören, belegen auch eindringliche Studien zu planetarischen Grenzen, die uns schon längst Einhalt gebieten und Grenzen des Wachstums fordern, ebenso wie die Brutalität unnachgiebiger Grenzregime, die dazu führen, dass „displaced persons“ in ein Nirgendwo verstoßen werden, während identitäre Grenzen starrer werden und einer Vorstellung von Kultur das Wort reden, die nationalistische Ängste schüren. Der Umgang mit Grenzen und die damit einhergehende Grenzpolitik variiert erheblich und verrät, „wes Geistes Kind eine Epoche ist“¹². Dies zeigt sich auch eindrücklich in Aleida Assmanns *Die Wiedererfindung der Nation*, das den vielsagenden Untertitel „Warum wir

¹⁰ Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2016, 15.

¹¹ Vgl. Neuser, Wolfgang: *Grenzfall Tod*.

¹² Waldenfels: *Grundmotive*, 16.

sie fürchten und warum wir sie brauchen“ trägt.¹³ Die Risiken einer entgrenzten Globalisierung, grenzenloser Flexibilisierung und algorithmische Zukunftsszenarien rufen überkompensatorische Gegenbewegungen auf den Plan. Das scheint auch nicht weiter verwunderlich, denn die Freud'sche Kränkung unserer Zeit, so Käte Meyer-Drawe, sei eine technologische, sie verwischt die Grenzen zwischen Mensch und Maschine und macht den Menschen zu einem Objekt unter Objekten.¹⁴ Das Borderline-Syndrom steht ebenso wie Burnout für einen Dammbbruch von Belastungsgrenzen sowie für die ungesunde Entgrenzung von Arbeit und Leben in der Leistungsgesellschaft. Die große Frage der Zukunft wird sein, wie wir lernen, Grenzen zu überschreiten, ohne sie aufzuheben¹⁵ – oder umgekehrt, wie wir Grenzen achten, um grenzdurchlässig Begegnung zu ermöglichen.

Lann Hornscheidt schlägt vor, neben den politischen Grenzen auch im Verständnis von sogenannten „gesunden“ Individuen Metaphern der Grenzziehung zu hinterfragen.¹⁶ Das sei wichtig, da das Verständnis von Grenzen im Zwischenmenschlichen das Verständnis von nationalen Grenzen beeinflusse:

Die affirmative und positive Füllung des Konzepts Grenze im westlichen Denken, sowohl für ein „gesundes“ individuelles Selbstverständnis, als auch für Nationen als Kollektiv, entsprechen sich und verstärken sich in ihrer unhinterfragbar scheinenden positiven und selbstverständlichen Wahrnehmung gegenseitig.¹⁷

Doch was ist problematisch an dem Narrativ der „gesunden Grenze“? Die Aufforderung, auf die eigenen Grenzen zu achten, sich von anderen abzugrenzen oder klare Grenzen zwischen Arbeit und Privatem zu ziehen¹⁸, stärkt potentiell ein neoliberal-

¹³ Assmann, Aleida: *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*, München 2020.

¹⁴ Meyer-Drawe, Käte: *Und noch einmal: „Ob Computer denken können?“*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41/4 (1993), 681–691, 683.

¹⁵ Vgl. Waldenfels: *Grundmotive*, 12.

¹⁶ Vgl. Hornscheidt, Lann: *Zu Lieben. Lieben als politisches Handeln. Kapitalismus entlieben*, Berlin 2019², 15.

¹⁷ Ebd., 18.

¹⁸ Schweiger, Gottfried: *Kritik der Entgrenzung von Arbeit und Leben. Oder: warum das gute Leben Grenzen braucht*.

rales Subjektverständnis¹⁹, welches der Verbindung zwischen Menschen entgegensteht. Jene Subjektkonstituierung beruht auf der Annahme einer klaren Trennung zwischen Personen: Hier bist Du mit Deinen Bedürfnissen und Gefühlen und dem gegenüber – unabhängig von deiner Verfasstheit – stehe ich mit meinen Bedürfnissen und Gefühlen. Werden die eigenen Bedürfnisse nicht erfüllt, braucht es *mehr* Abgrenzung von und Sicherheit vor anderen Personen. Wird diese Abgrenzung auf die Spitze getrieben, werden Menschen versuchen, vor allem über Konsumgüter, Arbeit und Statussymbole ihre Bedürfnisse zu erfüllen. Die Hürde, sich mit der eigenen Verletzlichkeit zu zeigen, um Unterstützung zu bitten, oder Privilegien für andere nutzbar zu machen, wächst. Strukturelle Faktoren, die neben selbst getroffenen Entscheidungen das Leben einzelner Individuen beeinflussen, und die ganz grundlegende Abhängigkeit allen Lebens werden dadurch der Wahrnehmung entzogen („ent-wahrgenommen“²⁰). Mit dieser Kritik von Abgrenzungsmechanismen ist sicherlich nicht gemeint, dass Menschen Gewalt über sich ergehen lassen oder Grenzüberschreitungen dulden sollen. Die kritische Betrachtung der weitgehend positiv konnotierten (inter-)subjektiven Grenzziehung hat nicht notwendig zur Folge, *alle* Grenzen aufzulösen.²¹ Stattdessen lädt Hornscheidt uns ein, zu erforschen, was es bedeutet, „durchlässig“²² zu sein, ohne zu zerfließen.

[Wenn] Menschen damit beginnen, diese Vorstellung ihrer Trennbarkeit auszuheben und die Verbindung zwischen ihrem Sein und den gesellschaftlichen Strukturen wahrzunehmen, können sie auch anfangen, ihre individuellen Handlungen als sozial situiert zu verstehen und entsprechend durch ihr individuelles Handeln beginnen, gegen strukturelle Diskriminierung zu kämpfen.²³

Wann gilt es also Grenzen zu ziehen? Wann können Grenzen aufgeweicht werden? Was ist dann dieses „Selbst“, das sich einmal abgrenzt und ein anderes Mal

¹⁹ „Neoliberale Subjektkonstituierung fokussiert sich auf Individuen, welche in kapitalistischen Gesellschaften als alleinige Akteu*rinnen und einzige Ak*teurinnenebene wahrgenommen und hergestellt werden.“ Hornscheidt, *Zu Lieben*, 22.

²⁰ Diese Wortneuschöpfung leihen wir von Hornscheidt.

²¹ Vgl. Noweck, Anna: Grenzen der Anwaltschaft.

²² Hornscheidt: *Zu Lieben*, 182 ff.

²³ Ebd., 26–27.

verbindet? Und woraus ist die Membran, die Durchlässigkeit erlaubt und uns vor dem Zerfließen schützt?

Während des Jahreswechsels 2021/2022, als wir an diesem Sammelband arbeiteten, starben drei Personen, die vielen Menschen wichtige Lehrer*innen waren und sind: bell hooks (15.12.2021), Desmond Tutu (26.12.2021) und Thich Nhat Hanh (22.01.2022). Von jeder dieser Personen wurden unterschiedliche Wege gelehrt, die Freude und Liebe in alltäglicher Gegenwart von Schmerz und Unterdrückung wahrzunehmen und zu stärken. Indem sie Leid und Freude gleichzeitig wahrnehmen konnten, praktizierten sie gewissermaßen ein Philosophieren auf der Grenze. Können sie uns Hinweise auf die oben genannte Membran als durchlässige Grenze geben? Thich Nhat Hanh lebte 39 Jahre im Exil in Frankreich und ist im Westen neben dem Dalai Lama ein berühmter buddhistischer Mönch und Lehrer. Die Friedensarbeit während des Krieges in Vietnam bestand aus Öffentlichkeitsarbeit in politischen Gremien, sozialer Arbeit in Vietnam, Spenden- und Hilfsaktionen aus dem Exil und dem Aufbau einer gemeinsamen Achtsamkeitspraxis. Kern seiner buddhistischen und aktivistischen Praxis stellte das Mitgefühl (*karuna*) dar. Von 1986 bis 1996 war Desmond Tutu Erzbischof von Kapstadt und leitete ab 1995 die beeindruckende südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission. Angesichts des dort geschilderten und zuvor erlebten unermesslichen Leidens verlor er nicht die Hoffnung, sondern predigte unablässig Frieden. Im *Buch der Freude* (2019) können wir Desmond Tutu im Gespräch mit dem Dalai Lama ‚zuhören‘. Desmond Tutu fasst darin nach den Ausführungen des Dalai Lamas über dessen Vertreibung aus Tibet anerkennend zusammen:

Du hast dich nicht gefragt: „Wie kann ich glücklich sein?“ Das hast du nicht gesagt, sondern du hast gefragt: „Wie kann ich dazu beitragen, Mitgefühl und Liebe zu verbreiten?“²⁴

Beide scheinen sich in diesem Gespräch einig zu sein, dass es heilsam ist, die Ego-perspektive zu verlassen und mehr Menschen in den Blick zu nehmen.²⁵ Zwar war bell hooks kein religiöses Oberhaupt wie die zuvor genannten Personen. Doch auch sie stellte die Liebe ins Zentrum ihrer Arbeit als Literaturwissenschaftlerin und Autorin. Mit dem Begriff „white supremacist capitalist patriarchy“ forderte

²⁴ Dalai Lama/Tutu, Desmond/Abrams, Douglas: *Das Buch der Freude*, München 2016⁸, 55.

²⁵ Vgl. Lucas, Noah Ijabani: *Reconstructing Borders and Transcending Barriers*.

sie die amerikanische Sprache heraus, um gesellschaftliche Phänomene zu benennen. Sie beleuchtete die Zusammenhänge zwischen Rassismus, Klassismus und Sexismus in der US-Amerikanischen Gesellschaft und Literatur und entwarf in *All About Love* (2001) mit Bezug auf Erich Fromm eine Liebesethik.²⁶ Könnte es also sein, dass die Membran, welche es uns erlaubt, durchlässig zu sein, ohne zu zerfließen, aus Liebe und Mitgefühl besteht? Wenn ja, was bedeuten, woraus bestehen Liebe und Mitgefühl dann? bell hooks, Desmond Tutu und Thich Nhat Hanh lassen uns zumindest erahnen, dass politisches Handeln, Liebe und Spiritualität nicht unabhängig voneinander gedacht werden sollten.

Alle drei Personen haben neben ihrer Weisheit in Interviews und Lehrreden immer wieder ihren sanften Humor unter Beweis gestellt. Sie nahmen sich selbst auf die Schuppe oder witzelten mit eng befreundeten Personen über die Eigenheiten des anderen. Sich selbst nicht zu ernst nehmen²⁷ scheint eine Kunst zu sein, die einem selbst und den Mitmenschen um sich herum Raum gibt, sein zu können, atmen zu können.

In der Zeit kurz nach Thich Nhat Hanhs Tod wurde häufig folgendes Gedicht von ihm zitiert:

This body is not me. / I am not limited by this body. / I am life without boundaries. / I have never been born, / and I have never died.
 Look at the ocean and the sky filled with stars, / manifestations from my wondrous mind.
 Since before time, I have been free. / Birth and death are only doors through which we pass, / sacred thresholds on our journey. / Birth and death are a game of hide-and-seek.
 So laugh with me, / hold my hand, / let us say good-bye, / say good-bye, to meet again soon.
 We meet today. / We will meet again tomorrow. / We will meet at the source every moment. / We meet each other in all forms of life.

In Krisenzeiten ist Hoffnung keine Selbstverständlichkeit. Wir müssen sie pflegen, sie uns immer wieder neu erarbeiten. Die im westlichen Denken üblichen Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erschweren es,

²⁶ Vgl. hooks, bell: *All about Love. New Visions*, New York 2001, 85 ff.

²⁷ Vgl. Nguyen Duc, Viet Anh: *Lachen*.

Transformationsprozesse zu begreifen; da bereits so viel Leid passierte, Unausprechliches gegenwärtig ist und also nur Schlimmeres folgen können wird. Kein Wunder also, wenn Zukunftspessimismus unsere Sicht auf die Welt überschattet. Doch die Grenzen zwischen gestern, heute, morgen sind nicht so eindeutig, wie sie erscheinen mögen. Visionen von Gesellschaft verbinden das Hier und Jetzt auf positive Weise mit der Zukunft. Durch das Visualisieren von Zukunftsszenarien ist die Zukunft in der Gegenwart anwesend. Jede Idee, jeder Gedanke, jeder erste Schritt in der Gegenwart kann bereits Teil eines Projektes sein, das sich in der Zukunft manifestiert. In dieser Zeitüberlappung ist es möglich, im gegenwärtigen Augenblick Zukunft zu gestalten. Wann sonst könnte Zukunft beeinflusst werden, wenn nicht jetzt? Welchen anderen Moment gibt es, in dem Handlung möglich wäre?

Ebenso werden durch Erinnerungskultur die Vergangenheit und die Gegenwart zusammengebracht. Emotionale Verwundungen aber auch Umweltschäden, können durch Handlungen im Jetzt verändert werden. In der Meditation „Touching the Earth“, welche in der Plum Village Tradition praktiziert wird, wird mittels Verständnisses und Versöhnung die Vergangenheit im Jetzt „geheilt“. Zeit ist in diesem Sinne nicht nur linear zu verstehen, sondern lässt sich krümmen und manipulieren. Das bedeutet, dass im Hier und Jetzt sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft berührt werden können.

Höre ich heute das Zwitschern einer Amsel²⁸, hallt in diesen Tönen sowohl das Artensterben, als auch die Möglichkeit, dieses zu beenden, nach. Achtsamkeit für den gegenwärtigen Augenblick hat dann mehr mit Verbindung als mit individualisierter Grenzziehung á la Nabelschau zu tun. Achtsames Lauschen ist zwar eine individuelle Handlung. Sie vermag es jedoch, die Anwesenheit der Welt in kleinen Dingen sichtbar und hörbar also: erfahrbar zu machen. Neben den zeitlichen Grenzen können also auch intersubjektive Grenzen im gegenwärtigen Augenblick durchlässig werden.

In dem Seminar „Philosophie der Grenze – im Selbst, der Gesellschaft und der Mitwelt“, aus dem die Idee für diesen Sammelband entstanden ist, diskutierten wir diese Fragen anhand ausgewählter Texte von Angehrn, Jaspers, Plessner, Hornscheidt, Czollek, Robeyns, Oppenländer, Ticktin, Rockström, Jullien und Elberfeld. Wir stießen gemeinsam an unsere Grenzen, rüttelten an Althergebrachtem und steckten neue Grenzen ab.

²⁸ Sie werden diesen Vogel auch in Stefan Einsiedels Beitrag wiederfinden.

Drei Studentinnen aus dem Seminar luden wir ein, ihre Gedanken in diesem Band zu präsentieren.²⁹ Auch hier können wir fragen und fragten wir uns: Wer bestimmt wie die (Publikations-)Grenzen in der Wissenschaft? Welche Texte sind es wert, veröffentlicht zu werden und welche Bedingungen müssen dafür erfüllt sein? Die Auswahl allein an akademischen Graden festzumachen, beraubt uns einiger spannender Lektüren. Doch ganz ohne Stylesheet, Kriterien und Richtlinien wäre dieser Band nicht (so) zustande gekommen. Unsere Auswahl an Autor*innen, Texten und Bildern schließt immer auch Perspektiven aus. So wie jede Auswahl Grenzen setzt, sind wir uns der Begrenztheit dieses Bandes bewusst. So verstehen wir diesen Sammelband nicht als Abschluss einer Reflexion, sondern als Beginn oder neuen Antrieb für eine Vielzahl von Reflexionen, denen wir uns individuell und gemeinsam stellen möchten.

Auch wenn es zahlreiche Verbindungslinien und Überlappungen, wechselseitige Dynamiken und Verweisungszusammenhänge zu den skizzierten Aspekten einer Philosophie der Grenze gibt, haben wir doch versucht, das Buch in vier Themenschwerpunkte einzuteilen: (1) Grenzen des Menschlichen, (2) Grenzüberschreitungen im Zwischenmenschlichen, (3) Politische Grenzziehungen und (4) Grenzen (in) der Philosophie. Fragen, die sich durch die verschiedenen Beiträge ziehen, sind:

- Wodurch zeichnen sich Grenzsituationen aus?
- Wie zeigt sich die Ambivalenz von Grenzen in unterschiedlichen Kontexten und wie gehen Menschen damit um?
- Wo liegen die Grenzen der Philosophie? Wie können wir nicht nur über, sondern auch auf der Grenze oder über sie hinaus philosophieren?
- Wie gehen wir mit Grenzverletzungen um?
- Gibt es Grenzen des Dialogs, Grenzen der Solidarität oder Grenzen des Mitgefühls?
- Was haben Grenzen bzw. deren Überschreitung mit Transformationsprozessen zu tun?
- Wie lassen sich „gute“, lebensdienende Grenzen fördern und „schlechte“, menschenverachtende Grenzen überwinden? Wie kann man zwischen beiden unterscheiden?

²⁹ Karla Steeb, Studentin der HFPH, fragt in ihrem Beitrag nach den Grenzen des Mitgefühls, Ursula Ohliger bespricht die Grenzen der KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion und Lea Pfahler untersucht die Intuition als Grenzphänomen des Wissens.



Innawa Bouba, Fotoprojekt „urban dance“, Hannover-Linden 2019.

Grenzen des Menschlichen

Thomas Steinforth

„To boldly go where no one has gone before!“ Kühnheit als Tugend an der Grenze?

1 Eine Hymne auf die Kühnheit

Space: the final frontier. These are the voyages of the starship Enterprise. Its continuing mission: to explore strange new worlds. To seek out new life and new civilizations. To boldly go where no one has gone before!

So lautet die legendäre Einführungsrede in der Titelsequenz aller 178 Episoden der Fernsehserie „Star Trek: The Next Generation“ (1987–1994)¹, gesprochen von Patrick Stewart als Captain Jean-Luc Picard. Fast genau so beschrieb bereits William Shatner als Captain James T. Kirk in „Star Trek: The Original Series“ (1966–1969)² den Auftrag seines Raumschiffs „Enterprise“. Wichtigster Unterschied ist die genderneutrale Formulierung „no one“ (Picard) statt „no man“ (Kirk). Beide sind sich einig: Wer die „letzte Grenze“ überwinden und in den unbekanntem Weltraum vordringen will, braucht „boldness“, am treffendsten wohl mit „Kühnheit“ zu übersetzen.

Was das hymnische Intro feiert – mit pathetischer Musik und Bildern von zu den Sternen davonfliegenden Raumschiffen unterlegt – ist die Kühnheit, mit der Menschen ihren offenbar nicht zu begrenzenden Drang ausleben, die Grenze zwischen dem Bekannten und dem bislang Unbekannten zu überwinden.

Wie aber ist die hier popkulturell gefeierte Kühnheit menschlicher Grenzüberwindung zu deuten?

¹ StarTrek:TheNextGenerationIntro, <https://www.youtube.com/watch?v=HnDtvZXYHgE> (07.03.2022).

² StarTrek:TheOriginalSeries-intro, <https://www.youtube.com/watch?v=zM3cPMINXho> (01.03.2022).

2 Erkunden des Unbekannten als Grundvollzug des Menschen

2.1 *Der Reiz des unbekanntes Terrains*

Eine Grenze, mit der alle Menschen – nicht nur Astronaut*innen – buchstäblich von Kindesbeinen an umgehen, ist die Grenze zwischen dem Bekanntem und dem bislang Unbekannten – zunächst und grundlegend in einem konkret räumlichen Sinne.

Oft verweilen oder bewegen wir uns an Orten und in Räumen, in denen wir uns auskennen: Wir wissen wenigstens im Sinne eines grundsätzlichen Orientiert-Seins, wo sich etwas befindet, was hier vorgeht, was welche Bedeutung für uns hat, mit wem wir zu tun haben, welche Rolle wir spielen, welche Spielregeln gelten, und so fort. Das Sich-Auskennen in uns bekannten Räumen – vom eigenen Zimmer bis zu dem, was wir „Heimat“ nennen – ist oft affektiv gefärbt: Es fühlt sich vertraut an. Dieses Sich-Vertraut-Fühlen wird in der Regel eher hintergründig erlebt und muss nicht in jedem Fall gut oder angenehm sein. Auch in vertrauten Räumen können wir z. B. Angst erleben, allerdings eher die Angst vor bekannten Gefahren in einem bekannten Raum, nicht die Angst, die uns befallen kann, wenn wir uns auf unbekanntem Terrain bewegen.

Bei allem Verortet-Sein in bekannten und vertrauten Räumen sind wir zugleich Wesen, die dazu neigen, die Grenze zum unbekanntes Terrain zu überwinden. Die Neigung zu solch explorativem Verhalten mag individuell sehr unterschiedlich ausgeprägt sein; gleichwohl scheint es eine menschliche Tendenz zu geben, sich ins Unbekannte vorzuwagen. Eine wichtige Variante dieser Grenzüberschreitung beginnt schon, bevor wir gehen können. Bereits das Krabbeln und ähnliche frühkindliche Bewegungsformen dienen nicht selten dem Explorieren unbekanntes Räume.

Unsere Sinne, vor allem die Fern-Sinne und insbesondere der Seh-Sinn, dessen Leistungskraft wir technisch verstärken können (Fernrohr, Teleskop oder auch – wie in Star Trek: Langstrecken-Sensoren und Sonden), oder auch durch Dritte vermittelte Bilder können uns zwar einen gewissen Einblick in unbekanntes Räume vermitteln, ohne dass wir uns hinausbewegen müssten. Auch die Phantasie – eine erstaunliche menschliche Fähigkeit – versetzt uns in gewisser Weise über die Grenze des Bekanntes hinaus. Das menschliche Wesen ist zwar zunächst leiblich-räumlich an einem Ort positioniert, allerdings gilt zugleich:

Es steht in der Phantasie, in der es exzentrisch aus der eigenen Position herausspaziert und sich das Nicht-Wahrnehmbare jenseits des Horizontes vorstellt, immer zugleich an einem Ort, zu dem hin es sich wünscht.³

Dieser Wunsch kann uns bewegen, tatsächlich selbst dort „vor Ort“ zu sein, wo wir bislang noch nicht gewesen sind.

2.2 *Überwinden als Verschieben der Grenze*

Wenn wir die Grenze zwischen dem Bekannten und bislang Unbekannten überwinden, lässt sich das auch als Verschieben dieser Grenze beschreiben: Die mir bekannte räumliche Welt hat sich durch die Grenzverschiebung vergrößert – auch wenn die eindeutige Unterscheidung zwischen einer mir bekannten Welt und einer mir unbekanntem Welt viel zu schlicht ist. Erstens variiert die Kenntnis bereits bekannter Orte stark je nach Dauer, Intensität und Qualität der Erfahrungen, die ich an ihnen gemacht habe. Zweitens stoßen wir auch an uns bislang unbekanntem Orten nicht selten auf Phänomene, die uns bekannt vorkommen, während wir auch an Orten, die uns sehr vertraut sind, von bislang nicht wahrgenommenen Phänomenen überrascht werden können.

Auch wenn die Unterscheidung bekannter und unbekannter Räume daher nicht allzu eindeutig verstanden werden darf, gilt: Das Erkunden und Erschließen bislang unbekannter Räume und Orte, die Überwindung bzw. die Verschiebung der Grenze zwischen dem räumlich Bekannten und bislang Unbekannten scheint trotz individuell unterschiedlicher Ausgestaltung ein wichtiger Grundvollzug nicht nur, aber insbesondere des Menschen zu sein – mit erheblicher Bedeutung für das individuelle Leben wie für Gesellschaften und für die Menschheit insgesamt.

Seit ihrer evolutionsgeschichtlichen Herausbildung in einer bestimmten afrikanischen Region⁴ zeigt die Menschheit eine im Vergleich zu wohl den meisten an-

³ Fischer, Joachim: *Exzentrische Positionalität – Weltraumfahrt im Blick der modernen Anthropologie*, in: *Ethics & Politics XIV* (2012), 55–70, 63.

⁴ Zur anthropologisch-genetischen Erforschung der Ausbreitung des Menschen siehe z. B.: Wells, Spencer Wells: *The Journey of Man. A Genetic Odyssey*, London 2003.

deren Tierarten deutlich stärkere, letztlich fast den gesamten Globus umfassende und ihn künftig vielleicht hinter sich lassende Tendenz zum Entdecken, Erkunden und Erschließen bislang unbekannter Räume.

Warum und wozu jedoch gehen Menschen hinaus ins Unbekannte? Ist es nicht viel plausibler, dort zu bleiben, wo wir uns auskennen? Was hinter dieser Grenze lockt uns?

3 Motive der Grenzüberwindung

3.1 Neugieriges Streben nach Wissen aus eigener Erfahrung

In vielen Fällen lässt uns das Streben nach neuem Wissen, oft empfunden als lustvolle Neugier, bisherige Grenzen überwinden. Bereits Aristoteles beschreibt den Menschen als ein von Natur aus nach Wissen strebendes Wesen⁵, ohne dass dieses angestrebte Wissen unbedingt von instrumentellem Wert sein muss. Die Neigung, sich unbekannte Räume bekannt zu machen, kann daher als basale Spielart menschlichen Strebens nach neuem Wissen verstanden werden – und zwar nach einem in eigener sinnlicher Erfahrung fundiertem Wissen. Manchmal reicht uns das vermittelte Wissen eben nicht, so informationshaltig es auch sein mag. Der Reiseführer kann hoch informativ sein – aber er ersetzt die eigene Reise nicht.

Nicht zuletzt diese absichtslose lustvolle, nie endgültig befriedigte Neugier auf unbekannte Welten wird in „Star Trek“ bis zum Schluss gefeiert, etwa dann, wenn sich Captain Kirk in seinem letzten Auftritt seiner drohenden Verrentung verweigert und auf der Kommandobrücke den Befehl gibt: „Second star to the right – and straight on 'til morning!“⁶

⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, I 1, 980 a 21.

⁶ Star Trek VI: *The Undiscovered Country* (USA 1991, Regie: Nicholas Meyer). Die Schluss-Szene des Films mit dem auf Peter Pan rekurrierenden Zitat ist hier zu sehen: Star Trek: The Undiscovered Country (8/8) <https://www.youtube.com/watch?v=nrizm2gnQBo> (01.03.2022).

3.2 *Streben nach ökonomischem Nutzen und Macht*

Nicht selten ist es auch die Aussicht auf ökonomischen Nutzen, den wir jenseits der Grenze vermuten, seien es Ressourcen, die im bisherigen Raum fehlen oder allzu knapp geworden sind, seien es Absatz- und Handelsmöglichkeiten oder sonstige Vorteile.

Gerade mit Blick auf dieses Motiv zeigt sich, dass das Vordringen in unbekannte Räume keineswegs harmlos ist: Sich unbekannte Räume bekannt zu machen, kann zwar als friedliche Suche nach Handels- und Kooperationsmöglichkeiten zum wechselseitigen Vorteil geschehen, kann aber auch mit einem verwertenden und unterwerfenden Sich-Aneignen dieser Räume einhergehen – ohne angemessene Rücksicht auf die Interessen derer, die in diesen Räumen leben. Die früher mit einem problematischen Begriff als „Zeitalter der Entdeckungen“ bezeichnete Ära geht nicht zufällig Hand in Hand mit dem Zeitalter der Expansion europäischer Eroberungsmacht, welche den Kolonialismus begründet und bis heute Folgen im kolonialen Umgang mit anderen Räumen zeitigt.

Auch das für die US-amerikanische Geschichte wichtige jahrzehntelange Verschieben der „frontier“ Richtung Westen ist bis heute mit großem Leid derjenigen verbunden, die bis dahin jenseits der „frontier“ gelebt hatten – was gerne ausgeblendet wird, wenn eine eng mit der „frontier“ und ihrem beständigen Verschieben verbundene „Trek-Mentalität“ als primär positives Merkmal eines kollektiven „Spirit“ der USA verstanden wird.⁷

Die zitierte Eingangsrede zu den Star Trek-Episoden greift das Signalwort der „frontier“ auf und lässt den „Trek“ zu den Sternen als eine folgerichtige Erweiterung eines unkritisch gefeierten Treks Richtung Westen erscheinen. Allerdings spricht es für die Qualität von Star Trek, dass das positive Selbstbild der „Föderation der Planeten“ und ihrer „Sternenflotte“ kritisch hinterfragt wird: Zwar sind Kirk, Picard und die anderen Protagonisten nicht auf kriegerische Expansion und gewaltsame Aneignung aus. Gleichwohl wird ihr Selbstverständnis, aus reinem Forschergeist friedliebend in unbekannte Welten vorzudringen, von manchen

⁷ Zur Bedeutung der „frontier“ für die Herausbildung einer nationalen Identität der USA siehe: Lehmkuhl, Ursula: *Die Erschließung des amerikanischen Westens. Der amerikanische Grenzraum – die frontier als Region, Prozess und Mythos*, in: https://www.fu-berlin.de/presse/publikationen/fundiert/archiv/2009_01/09_lehmkuhl/index.html (01.03.2022).

kontaktierten Spezies in Frage gestellt und z. B. als Kaschierung eines kulturellen Hegemoniestrebens kritisiert.

3.3 *Not und Zwang*

Das genannte Streben nach Nutzen- und Machtsteigerung als Beweggrund, sich in unbekanntes Terrain fortzubewegen, sei es temporär oder auch dauerhaft, lässt die Wahl zu bleiben oder sich tatsächlich hinauszuwagen. Erhoffter Nutzen auf der einen sowie Kosten und Risiken auf der anderen Seite können – mehr oder weniger zuverlässig – eingeschätzt und abgewogen werden.

Anders verhält es sich, wenn der gravierende Mangel an notwendigen Ressourcen eines menschenwürdigen Lebens oder auch Unterdrückung, Verfolgung und Vertreibung zum Fortgehen ins Unbekannte nötigen. Der Weg hinaus (mit einem biblischen Bild: der Exodus) muss auch dann gegangen werden, wenn der Weg selbst und die Zielorte mit nicht einschätzbaren Gefahren und Entbehrungen verbunden sind oder mit solchen, die Menschen kaum auf sich nehmen würden, wenn sie die Wahl hätten.

Die Grenze zum bislang unbekanntem Raum zu überwinden, ist über die Menschheitsgeschichte hinweg und bis heute in vielen Fällen kein freiwilliges Wagen und Erkunden, sondern erzwungene Migration oder Flucht.

3.4 *Wettbewerbsstreben: Als Erste*r dort sein!*

Ein besonderer Fall des Überschreitens bzw. Verschiebens dieser Grenze ist dann gegeben, wenn ein Mensch sich in ein Terrain hinauswagt, das nicht nur ihm selbst unbekannt ist, sondern ein bis dato generell unbekanntes Terrain, eine *terra incognita* darstellt – wenn ein Mensch dorthin geht, wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist.

Hier scheint es ein Wettbewerbsstreben zu geben mit dem starken Motiv, als der oder die erste einen Ort zu betreten. Damit kann ein ökonomisch messbarer Nutzen einhergehen, z. B. die Möglichkeit, Eigentums- und Verwertungsrechte zu beanspruchen. Aber auch ohne greifbaren Nutzen kann die Aussicht, als erster Mensch einen Ort buchstäblich zu betreten und allen anderen zuvorkommen,

offenbar Prestige und Anerkennung verheißen – für die Menschen selbst oder auch für das Kollektiv, für das sie stellvertretend den bis dahin unbekanntem Ort betreten und z. B. die Flagge ihres Staates in den Boden rammen.

Die aus dem Star Trek-Intro zitierte Wendung „To boldly go where no one has gone before!“ betont dieses Motiv und signalisiert, dass es vor allem für das Erkunden schlechthin unbekannter Orte einer besonderen Einstellung bedarf – eben der boldness bzw. der Kühnheit.

4 Angst und Kühnheit an der Grenze zum Unbekannten

Was auch immer die Beweggründe sein mögen: Nicht selten ist das Hinausgehen mit Angst verbunden. Da wir allenfalls über ein vermitteltes Wissen darüber verfügen, was uns erwartet, mangelt es an einer in eigener Erfahrung und Vertraut-Sein gründenden Orientierung. Wir wissen nur bedingt, welche Herausforderungen oder Gefahren auf uns zukommen, und wir können nicht auf gewohnte Handlungsroutinen zurückgreifen. Das Hinausgehen über die Grenze zum Unbekannten ist ein mehr oder weniger riskantes Sich-Hinauswagen.

Die Bandbreite der Unsicherheit oder Angst ist sehr unterschiedlich. In vielen Situationen – etwa dem Spaziergang in einem uns bis dahin nicht bekannten Viertel der eigenen Stadt oder der gut organisierten Pauschalreise in ein uns noch nicht bekanntes Urlaubsland – spielt sie in aller Regel keine bedeutsame Rolle. Je fremder und riskanter uns ein unbekannter Ort erscheint – auf der Basis unseres mehr oder weniger fundierten Vorwissens – desto stärker können Gefühle der Verunsicherung und Angst sein. Besonders stark kann es verunsichern, dorthin zu gehen, wo noch niemand gewesen ist: In diesem Fall gibt es noch nicht einmal ein durch Dritte vermitteltes Wissen.

Verunsicherung und Angst müssen zwar keineswegs unser Streben blockieren, die Grenze zum Unbekannten zu überwinden – sie können sogar als eine ambivalent erlebte Angstlust einen Anreiz darstellen. Sie können aber auch affektive Blockaden sein, deren hemmende Macht wir überwinden müssen, wenn wir ins Unbekannte hinauswollen.

Für den Umgang mit dieser Angst können kognitive Überlegungen zur Einordnung und Einhegung der Angst, Informationsbeschaffung und andere Absicherungsstrategien eine gewisse Rolle spielen. Mitunter braucht es aber eine

affektive und motivationale Kraft, die uns die Angst zwar nicht nimmt, uns aber hilft, mit dieser Angst so umzugehen, dass sie uns nicht am Hinausgehen hindert. Hier kommt eben die Kühnheit ins Spiel: eine individuell mehr oder weniger stark ausgeprägte Disposition, uns auch und gerade in ängstigen Situationen an der Grenze zum Unbekannten über diese Grenze hinauszuwagen.

Folgt man dem Sprachgebrauch, wird Kühnheit oft als eine spezifische Variante des Mutes bzw. der Tapferkeit verstanden: Mut ist eine charakterliche Disposition zu sehr unterschiedlichen Handlungsweisen, z. B. auch zum Standhalten, Ausharren und Verweigern. Bei der Kühnheit geht es primär um Handlungen des Sich-Vorwärtsbewegens und Voranschreitens – zunächst in einem konkret räumlich-leiblichen Sinne. Kühn ist jemand, der oder die sich durch Risiken und Gefahren und dadurch hervorgerufene Ängste in seinem Voranschreiten nicht aufhalten lässt.

Traditionell sind es vor allem der (üblicherweise männlich konnotierte) Typ „Krieger“ (etwa die „kühnen Recken“ des Nibelungen-Lieds) und der Typ „Entdecker“, denen im besonderen Maße Kühnheit als an-, vorwärts- und hinaustreibende Kraft zugeschrieben wird und die im Kampf bzw. auf der Reise ins Unbekannte trotz Risiko und Gefahr vorwärtsdrängen. Beide Typen finden sich auch in der Star Trek Erzählung: Kirk, Picard und die anderen Mitglieder der Sternflotte agieren primär als Entdecker*innen und Forscher*innen unbekannter Welten (wie im Intro hymnisch gefeiert) – müssen aber auch bereit sein, in den militärischen Verteidigungskampf zu ziehen.

Wie aber ist die zur Grenzüberwindung geneigt machende Kühnheit zu bewerten? Hat sie schlechthin eine positive moralische Qualität – ist Kühnheit eine Tugend im ethisch anspruchsvollen Sinne des Wortes?

5 Die Gefahren der Kühnheit

Wie für alle Tugenden gilt auch für die Kühnheit: eine von anderen Tugenden abgekoppelte, mangelhaft in das gesamte Wahrnehmungs-, Strebe- und Urteilsvermögen integrierte Kühnheit ist problematisch, für den kühnen Menschen selbst wie für die von seinen kühnen Handlungen Betroffenen – letztlich ist sie dann keine Tugend mehr, sondern ein Geneigt-Sein zu moralisch fragwürdigen Handlungen.

So kann Kühnheit, die nicht mit Klugheit und Urteilkraft gepaart ist, dazu verleiten, Risiken und Gefahren einzugehen, die nicht mit einer entsprechenden Chance einhergehen und den handelnden Menschen selbst oder auch andere Menschen ohne triftigen Grund erheblich schädigen können. Auch in Fällen, in denen die Zeit für umfangreiche Risiko-Analysen knapp oder mögliche Szenarien aufgrund ihrer Komplexität und aufgrund begrenzten Wissens schwer einzuschätzen sind, bedarf es eines klugen Vorgehens, das zwar keine allumfassenden Abwägungen vornehmen kann, aber doch zu einer hinlänglich angemessenen Einschätzung der Situation kommt. Auch dann bleibt die kühne Handlung ein Wagnis, das mit dem Unberechenbaren rechnen muss und unerwünschte Folgen zeitigen kann, jedoch ist es verantwortbar und unter Umständen auch geboten. Solche kluge Kühnheit ist von der irrationalen Tollkühnheit zu unterscheiden. In Star Trek verkörpert Captain Kirk eine sehr forsche Kühnheit, die ihn mitunter mitreißt und zum allzu riskanten „Draufgänger“ werden lässt. Eine wichtige, die abwägende Klugheit ins Spiel bringende Korrekturfunktion hat dann sein stets rational-nüchterner Erster Offizier Spock.

Als mythologischer Prototyp kluger Kühnheit mag Odysseus gelten, der im Kampf wie auf seiner abenteuerlichen Reise in die Heimat kühn voranschreitet, seine Handlungen dabei aber von Klugheit und ihrer Variante der List leiten lässt. Seine „Odyssee“ ist zwar eine Reise in die Heimat, führt aber notgedrungen durch Räume jenseits der Grenze des Bekannten – eine Reise also, die viel kluge Kühnheit erfordert. Das Odyssee-Motiv wird übrigens auch in Star Trek aufgegriffen: In der Fernsehserie „Star Trek: Voyager“ (1995–2001) fehlt im Intro die zitierte Eingangsrede mit ihrem Lob der Kühnheit, und das Ziel des Raumschiffs Voyager unter dem weiblichen Captain Janeway sind nicht mehr unbekannte Welten, sondern der Heimatplanet Erde. Gleichwohl muss es dazu über 70 000 Lichtjahre hinweg durch bis dahin gänzlich unbekanntes Gebiet reisen – was Captain wie Mannschaft immer wieder mit Klugheit gepaarte Kühnheit abverlangt.

Problematisch kann die Kühnheit auch werden, wenn sie nicht an ein Streben nach Gerechtigkeit gebunden ist und aus dem Blick verliert, wer vom kühnen Vorwärtsdrängen in unbekannte Räume betroffen ist und welche legitimen Ansprüche den Betroffenen zustehen. Das kühne Vorwärtsgehen kann solche Ansprüche übergehen und die Kühnheit kann zu Handlungen geneigt machen und für diese sehr nützlich sein, die als ungerecht und böse gelten können. In einem für die Tugendethik einschlägigen Text hat Philippa Foot darauf hingewiesen, dass auch

ein Mörder in einem gewissen Sinne Mut beweist, wenn er im Zuge eines gewagten Verbrechens große Risiken eingeht und entsprechende Unsicherheiten und Ängste überwinden muss.⁸ Freilich handelt es sich dann aufgrund der Abkoppelung des Mutes von der Gerechtigkeit nicht mehr um Mut im Sinne einer ethischen Tugend. Ähnlich bedarf es angesichts drohender Gegenwehr und anderer Gefahren auch einer gewissen Kühnheit, sich in Unterwerfungsabsicht oder auch nur in rücksichtsloser Neugier unbekannte Räume zu erschließen und dabei die berechtigten Interessen der bereits dort lebenden Menschen zu missachten. Auch dafür ist Kühnheit hilfreich, in diesem Fall jedoch keine Tugend im ethischen Sinne des Wortes.

In Star Trek wird die Gefahr eines kühnen Vorwärtsdrängens, berechnete Interessen zu übergehen, immer wieder thematisiert: Zwar lehnt die „Föderation der Planeten“ kolonialistische Unterwerfung ab. Zugleich weiß man, dass bereits das bloße Eindringen in unbekannte Welten aus reinem Forschergeist heraus die dort existierenden Kulturen beeinträchtigen kann. Aus diesem Grund wird die Kühnheit des Erforschens neuer Welten eingehegt und reguliert, insbesondere durch ein strenges Regelwerk rund um den sogenannten „first contact“, also der ersten Begegnung mit bislang unbekanntem Spezies.

6 Grenzüberwindung, Kühnheit und das gute Leben

6.1 Grenzüberwindung und das lebendige Leben

Über die Grenzen des vertrauten Raums hinauszugehen und sich in unbekannte Räume hinauszuwagen, kann das Leben lebendiger machen und bereichern. Es kann buchstäblich den Horizont erweitern, was auch ohne einen dadurch entstehenden, ökonomisch bedeutsamen Nutzen zu beglückenden Erfahrungen führen kann, die wir um ihrer selbst anstreben und genießen. Zudem kann es uns helfen, auch unseren vertrauten Raum im Lichte neuer Erfahrungen jenseits der Grenze neu zu sehen und vertieft wahrzunehmen.

⁸ Foot, Philippa: *Tugenden und Laster*, in: Rippe, Klaus/Schaber, Peter (Hg.): *Tugendethik*, Stuttgart 1998, 87 f.

Das Sich-Hinauswagen sollte jedoch, damit es tatsächlich bereichernde Erfahrungen ermöglicht, einhergehen mit dem Streben nach einer immer wieder auch verweilenden und innehaltenden Aufmerksamkeit im Hier und Jetzt. Ohne dies wird die Dynamik der Grenzüberwindung zu einem rastlosen Immer-Weiter, in dem wir uns viele bis unbekannte Räume zwar oberflächlich bekannt machen, sie aber nicht wirklich entdecken und erschließen.

Wie sehr Menschen dazu neigen, sich aus ihrem vertrauten, heimatlichen Raum herauszubewegen und unbekannte Räume zu erkunden, kann abhängig von individueller Persönlichkeitsstruktur, Präferenzen und Lebenszielen durchaus unterschiedlich ausfallen. Auch die dazu notwendigen Ressourcen sind keineswegs selbstverständlich gegeben. Sofern diese aber gegeben sind, dürfte es für ein gelingendes Leben hilfreich sein, immer wieder mal zu prüfen, ob eventuell eine der beiden Tendenzen (Im vertrauten Raum leben – Die Grenze zum Unbekannten überwinden bzw. verschieben) zu stark vernachlässigt wird, sodass wir uns entweder zu sehr auf das Vertraute zurückziehen, uns dadurch unnötig begrenzen und dadurch an Lebendigkeit und Offenheit einbüßen oder aber in eine unzufriedene Rastlosigkeit verfallen.

6.2 *Wie bildet sich Kühnheit?*

Tugenden als charakterliche Dispositionen zu bestimmten Handlungstypen sollen uns zu einem guten Leben befähigen. Insofern uns die Kühnheit dazu geneigt macht, sich über Grenzen zum bislang Unbekannten hinauszuwagen, den eigenen Horizont zu erweitern, bereichernde Erfahrungen zu machen und lebendiger zu leben, ist auch sie eine Tugend – freilich unter der genannten Bedingung, dass sie in ein umfassendes Wahrnehmungs-, Strebe- und Urteilsvermögen integriert ist und insbesondere mit Klugheit und Gerechtigkeit einhergeht.

Wenn Kühnheit in diesem Sinne wünschenswert ist – wie wird man kühn? In einem gewissen Umfang ist das Ausmaß der Kühnheit – wie auch des Bedürfnisses, Grenzen zu überwinden – ein gegebener Aspekt unserer Persönlichkeitsstruktur, den wir kaum in der Hand haben und nur begrenzt beeinflussen können. Allerdings wird die Kühnheit wie Tugenden überhaupt zu einem beträchtlichen Teil erworben und eingeübt.

Eine wichtige Rolle spielen hier Bildungsprozesse, sofern man Bildung in einem umfassenden Sinne als Persönlichkeitsbildung versteht. Unerlässlich für eine so

verstandene Bildung und auch für die Bildung von Kühnheit ist die Ermöglichung von bedeutsamen Erfahrungen, in diesem Falle insbesondere Erfahrungen des Erkundens, des Sich-die-Welt-Erschließens, des Sich-Hinauswagens. Kühnheit kann und muss schrittweise eingeübt werden! Gibt es genügend solcher Erfahrungen – in quantitativer wie qualitativer Hinsicht – und werden sie gemeinsam reflektiert und für die Persönlichkeitsbildung fruchtbar gemacht, kann Kühnheit erworben und verankert werden.⁹ Vieles spricht dafür, dass die Kühnheit im Kontext räumlich-leiblicher Grenzüberwindung hinaus ins Unbekannte auch in anderen Hinsichten kühn machen kann, z. B. im Sich-Erschließen bislang unbekannter Wissensgebiete oder auch sozio-kultureller Kontexte.

Popkulturelle Produkte wie Star Trek haben zwar keinen unmittelbar bildenden Effekt, schon deshalb, da sie keine Erfahrungen mit eigener Aktivität ermöglichen. Wer das Lob der Kühnheit im genannten Star Trek Intro hört, kann es auf dem heimisch-vertrauten Sofa genießen und wird dadurch allein nicht kühn. Allerdings: Vielleicht kann es uns ja doch ein wenig auf den Geschmack bringen und Lust und Neugier wecken, uns – im Rahmen unserer begrenzten, nicht gerade galaktischen Möglichkeiten – immer wieder mal hinauszuwagen ins Unbekannte.

⁹ Zur Bildung zur Kühnheit und zum lebensförderlichen Wagnis siehe auch: Warwitz, Siegbert A.: *Sinnsuche im Wagnis. Leben in wachsenden Ringen. Erklärungsmodelle für grenzüberschreitendes Verhalten*, Baltmannsweiler 2021.

Benjamin Rathgeber

Grenzen der Künstlichen Intelligenz

Sprachliche Bestimmungen über Grenzen haben selbst immer Grenzen. Dies ist nicht nur eine *façon de parler* sondern trifft einen systematisch-philosophischen Punkt. Es betrifft die Reflexion der eigenen Sprache *selbst*. Es wirft nämlich die Frage auf, mit welchem Recht und welcher Geltung wir den Anspruch einlösen können und dürfen, etwas terminologisch als begrenzt zu bestimmen. Indem wir einen Sachverhalt als begrenzt beurteilen, müssen wir also zugleich beantworten, mit welchem Anspruch diese Grenzziehung überhaupt sinnvoll ist. Lässt sich dieser Geltungsanspruch entsprechend nicht einlösen, ist die Grenzziehung entweder willkürlich-beliebig oder doktrinär-ideologisch. Beide Alternativen disqualifizieren sich für eine angemessene und reflektierte Redeweise.

Dies gilt insbesondere für das kritische Nachdenken über *Künstliche Intelligenz (KI)* und deren unglaubliches Innovationspotential. Gerade hier erscheinen die Möglichkeiten *unbegrenzt* zu sein. Ständig neue Erfolge beflügeln die Erwartungen in diese Schlüsseltechnologie ins Astronomisch-Grenzenlose. Die technischen Rekorde und innovativen Durchbrüche verschieben permanent die Anwendungsmöglichkeiten in bisher ungeahnte Gebiete. Bereiche, die bisher nur menschlichen Akteuren vorbehalten waren, werden mühelos von der *KI* überboten. Ob in Spielindustrie oder im Marketing, in der Medizin, in der Arbeitsmarktentwicklung oder im Finanzsektor, in der Produktion, der Mobilität oder Kommunikation – es scheint keinen Bereich unserer modernen Gesellschaft mehr zu geben, der von dieser Technologie ausgespart bleibt.¹ Selbst in Feldern der künstlerischen oder wissenschaftlichen Innovation, die dem rein kreativ-menschlichem Geist vorbehalten schienen, werden zahlreiche Leistungen von *KI*-Systemen aufgrund deren schieren Datenleistungen übertroffen. So können heutzutage *Künstliche*

¹ Vgl. exemplarisch Buchkremer, Rüdiger/Heupel, Thomas/Koch, Oliver (Hg.): *Künstliche Intelligenz in Wirtschaft & Gesellschaft. Auswirkungen, Herausforderungen & Handlungsempfehlungen*, Wiesbaden 2020.

Neuronale Netze (KNN) hochkomplexe Proteinsequenzen entziffern,² neue Symphonien komponieren oder anspruchsvolle Aufsätze verfassen, die von menschlichen Akteuren häufig ununterscheidbar sind.³ Die Leistungen der besten Spezialist*innen werden hier nahezu spielend in den Schatten gestellt. Bei einer derartig innovativen Technologie scheinen die Möglichkeiten völlig unanschätzbar zu sein. Wie sollte man hier also sinnvoll über Grenzen reflektieren?

Dennoch braucht es aber genau diese Reflexion: Sosehr nämlich die Rede über Grenzen selbst rechtfertigungsbedürftig ist, sosehr gilt umgekehrt, dass über die Reflexion der Grenze erst dasjenige begreiflich wird, was ansonsten unverständlich bleiben würde – nämlich das zu bestimmende Phänomen. Nur wenn wir etwas genauer eingrenzen können, tritt hervor, was ansonsten un(ter)bestimmt bleiben würde. Wollen wir also *KI*-Systeme angemessen verstehen, müssen wir deren Grenzen ausloten. Nur darüber können wir die Geltung dieser Schlüsseltechnologie adäquat beurteilen. Das gilt insbesondere dann, wenn utopische Heilerwartungen oder dystopische Schreckensszenarien evoziert werden, die unser gesellschaftliches Bild von *KI* maßgeblich prägen. Sie bestimmen unser Verständnis über den Nutzen oder den Missbrauch und leiten den Diskurs über die verschiedenen Einsatzmöglichkeiten oder deren Verbote. Aufgrund ihrer Dominanz sollten sie immer einem kritischen Korrektiv unterliegen. Wenn wir also nicht *explizit und kritisch* über die Grenzen der *KI* reflektieren, werden diese letztendlich *implizit und unkritisch* gesetzt – mit jeweils unabsehbaren Folgen.

1 Strategien der Grenzziehung in der *KI*-Forschung

Welche Grenzen lassen sich somit im Bereich der *KI* angemessen ziehen? Hier findet sich eine Vielzahl an verschiedenen Strategien, die von ethisch-normativen Überlegungen⁴ (beispielsweise zu Prinzipien ethischer Richtlinien im Umgang

² Vgl. Senior, Andrew W. u. a.: *Improved protein structure prediction using potentials from deep learning*, in: *Nature* 577 (2020), 706–710.

³ Für eine gute überblicksartige und kritische Darstellung „kreativer Leistungen“ von *KI*-Systemen vgl. Rosengrün, Sebastian: *Künstliche Intelligenz zur Einführung*, Hamburg 2021, 59 ff.

⁴ Vgl. Hagendorff, Thilo: *The Ethics of AI Ethics. An Evaluation of Guidelines*, in: *Minds and Machines* 30 (2020), 99–120.

mit *KI*) über soziale Kritikstrategien (hinsichtlich z. B. des Bias bei *KNN*) bis hin zu technisch-mathematischen Bestimmungen (z. B. über die Frage nach Reichweite und Erklärbarkeit von verschiedenen Modellen) reichen.⁵

In all diesen Fällen wird eine bestimmte Schwierigkeit auf technischer, gesellschaftlicher oder ethischer Ebene beleuchtet. Grob lassen sich diese Strategien nach zwei Seiten hin differenzieren: nach *innen*, was die informatisch-mathematischen Entwicklungsmöglichkeiten anbelangt, nach *außen*, was die gesellschaftlichen, sozialen oder moralischen Implikationen betrifft. Im ersten Fall sollen die technische Machbarkeit und deren Grenzen *deskriptiv* ausgelotet, im letzteren die sozialen Auswirkungen *normativ* abgewogen werden.

Sosehr hier allerdings spezifische Wechselwirkungen zwischen diesen inneren und äußeren Aspekten der *KI* reflektiert werden, bleibt zumeist dieses Verhältnis *selbst* außen vor. Gerade für ein umfassendes Verständnis von Möglichkeiten und Grenzen der *KI* könnte das allerdings ein Fehler sein. Denn nur wenn wir das Verhältnis von innen und außen, von technischen Möglichkeiten und normativen Anforderungen so zueinander in Relation stellen, dass dieses Verhältnis *als Grenzverhältnis* selbst bestimmbar wird, lässt sich ein übergreifendes Bild der *KI* entwerfen. Der Vorteil hierbei wäre, dass nicht eine rein inhaltliche Festsetzung vorgenommen wird, was *KI* ist oder was nicht – was sie überhaupt kann oder niemals technisch einlösen wird. Dies scheitert schon erstens daran, dass „die *KI*“ gar kein klar umrissenen und homogenen Bereich darstellt. Vielmehr werden darunter unterschiedlichste technische Gegenstands- oder Forschungsbereiche subsumiert, die heterogen gebraucht werden und keine abschließenden Festlegungen erlauben. Zweitens müsste man bei einer Funktionsbestimmung über die Grenzen der *KI* prognostisch vorgehen, indem man die zukünftigen Entwicklungen antizipiert und in die Grenzziehung miteinrechnet. So überzeugend und wissenschaftlich eine Vielzahl an Prognosen über Entwicklungen der *KI* sein mögen, können sie dennoch nicht in eine auf umfassende Geltung abzielende Grenzziehung vordringen.

Was heißt es also, das Verhältnis als Grenzverhältnis selbst zu bestimmen? Das bedeutet mindestens zweierlei. *Erstens*, dass es sich hier nicht einfach um eine feste Grenze handelt, sondern dass es um einen Forschungsbereich geht, der dynamisch immer wieder neu wissenschaftlich auszuhandeln wäre. D. h. es gibt nicht

⁵ Für einen guten einführenden Überblick vgl. Lenzen, Manuela: *Künstliche Intelligenz. Fakten, Chancen, Risiken*, München 2020, 50–57.

die genaue Grenze und dann noch einen dynamischen Aushandlungsprozess, sondern im kritischen und wissenschaftlichen Aushandlungsprozess bestimmt sich genau dasjenige, was begrifflich als Grenze zu bestimmen wäre. Zweitens ist dieser Aushandlungsprozess jedoch nicht willkürlich geleitet, sondern bestimmt sich aus der Geltung der technischen und normativen Praxen und deren faktisch einzulösenden Geltungsansprüchen *selbst*. Und hier liegt jetzt genau der interessante Punkt für die KI-Forschung. Leitend sind ihre inhärent erhobenen, häufig aber auch von außen an sie herangetragen Ansprüche, dass es sich hier nicht nur um eine Technologie unter vielen anderen handeln würde, sondern dass es technische Systeme seien, die wirklich *intelligent* agieren. Zwar wird dies von unterschiedlicher Seite immer wieder bezweifelt (und häufig nur von *maschinellem Lernen* gesprochen), dennoch sind es genau diejenigen kognitiven Leistungen, die diese Technologie so herausragend und exzeptionell machen. Dass solche Ansprüche auch nicht völlig unberechtigt sind, zeigt sich – zumindest auf Seiten der Pragmatik – an ihren unbezweifelbar technischen Erfolgen. Diese Erfolge sind gerade dadurch bedingt, dass KI etwas leistet, was andere Technologien bisher nicht einlösen konnten. So nutzen beispielsweise *Deep Learning* Verfahren spezifische Methoden, die darauf ausgerichtet sind, sich derart auf sich selbst anzuwenden, dass sie sich immer weiter optimieren können. Dadurch eröffnen sich technisch unbegrenzte Möglichkeiten, die mit Ausdrücken wie *selbst-lernend* oder *selbst-optimierend*, *selbst-entwickelnd* oder gar *selbst-bestimmend* sinnvoll belegt werden und genau dasjenige erbringen und häufig überbieten, was bisher nur Menschen einlösen konnten. Kurzum – diese Systeme scheinen Leistungen zu erbringen, die wir in den ersten rudimentären Zügen als dasjenige beschreiben würden, was als *autonom* zu bezeichnen wäre. Genau darin unterscheiden sie sich von vorausgehenden Technologien.

2 Autonomie von KI-Systemen?

Was genau ist allerdings die *Autonomie* von KI-Systemen?⁶ *Autonomie* (von gr. αὐτός – *selbst* und gr. νόμος – *Gesetz*) bedeutet im ursprünglichen Sinne die

⁶ Vgl. hierzu auch Dettmann, Ulf/Kopecz, Jörg: *Moralische Maschinen – Zur ethischen Ununterscheidbarkeit von Mensch und Maschine*, in: Buchkremer, Rüdiger/Heupel,

gesetzgebende Funktion von politischen Akteuren. Im antiken Griechenland war es die Polis, die *sich selbst Gesetze* geben konnte. Ab der Neuzeit verschiebt sich die politisch-soziale Dimension mehr in den individuellen Bereich von Personen, die sich jetzt selbst Zwecke setzen. In dieser Zwecksetzungsfunktion bestimmen und verwirklichen sie sich selbst. Im Begriff *Autonomie* schwingen also immer drei Aspekte mit: erstens ein initiiender Part eines *Selbst* (sei es ein politisch-soziales Gebilde oder eine individuelle Person), dass aktiv etwas hervorbringt; zweitens eine *Selbst-Gesetzgebung*, bei der sich das *Selbst* wirkmächtig ein eigenes *Gesetz* gibt (heute oft im Sinne von *Zwecksetzungskompetenz* verstanden). Und drittens ein reflexiver *Selbst-Vollzug*, bei dem *sich* performativ das *Selbst* dieses *Gesetz selbst* gibt. Das *Selbst* tritt hier also sowohl in subjektiver als auch in objektiver Funktion auf („es gibt *sich selbst* ein Gesetz“). In dieser selbst-gesetzgebenden Funktion verwirklicht sich also das *Selbst* eigenständig. Es bestimmt sich hierbei sowohl nach *innen* (indem es sich Gesetze auferlegt) als auch nach *außen*, indem es sich selbst darin eine Grenze gibt, die es von anderen unterscheidet. Es *begrenzt sich* also in seiner Form der eigenen *Selbst-Bestimmung*. Genau darin ist es überhaupt im umfassenden Sinne *autonom*.

Überträgt man jetzt diesen Begriff auf das *KI*-Konzept und fragt, wie genau diese verschiedenen Funktionen angemessen zuzuschreiben wären, zeigen sich hier eine Vielzahl von Problemen. Erstens ist überhaupt nicht klar, inwiefern *KI*-Systeme als aktiv wirkende Akteure auftreten. Sosehr sich *KI*-Systeme *rekursiv auf sich selbst* anwenden lassen, sosehr treten sie hier nicht selbst als Akteure auf, die etwas initiieren, sondern nur eine beliebig große Vielzahl von Operationen durchführen. Zweitens geben sich die *KI*-Systeme auch *nicht selbst* ein Gesetz, insofern sie von einer bestimmten Architektur, Topologie und den entsprechenden vorgegebenen und aufbereiteten Datenmengen vollständig abhängig bleiben.⁷

Drittens – und das scheint mir ein weiterer zentraler Punkt zu sein, der häufig nicht berücksichtigt wird – bestimmt sich die *KI* in ihrem Vollzug auch *nicht selbst*. Die von ihr durchgeführten, häufig rekursiv vollzogenen Operationen sind

Thomas/Koch, Oliver (Hg.): Künstliche Intelligenz in Wirtschaft & Gesellschaft. Auswirkungen, Herausforderungen & Handlungsempfehlungen, Wiesbaden 2020, 3–28.

⁷ Vgl. Krämer, Sybille: *Nüchtern bleiben! Künstliche Intelligenz jenseits des Mythos*, in: Strasser, Anna u. a. (Hg.): Künstliche Intelligenz. Die große Verheißung, Berlin 2021, 335–357, 346 ff.

nicht ein reflexiver Vollzug, in welchem eine Grenzziehung zwischen innen und außen realisiert wird, sondern in dem eine immer größere Form von Datenmengen durchsucht und über verschiedene Parameter jeweils verarbeitet wird. Dies gilt auch für derzeit aktuelle komplexe KI-Technologien, wie z. B. für GPT-3, einem *Autoregressiven Language Models* welches 2020 von OpenAI entwickelt wurde und ein erstaunliches Leistungsvermögen zeigt.⁸ Bemerkenswert ist hier insbesondere, dass GPT-3 mittels einer Vielzahl von unterschiedlichen Bibliotheken trainiert wurde, um entsprechende Informationen zu gewinnen, die es für verschiedene Aufgaben und Funktionen – wie z. B. das Verfassen von komplexen Textbausteinen – benötigt. Es scheint hier so zu sein, als ob sich diese KI selbst Informationen extrahiert, um sinnvolle, auf Semantik abzielende Texte zu produzieren. Von der pragmatischen Seite ist genau diese Implikation auch zunächst überzeugend. Dennoch dürfen die Ergebnisse nicht mit dem auf Bedeutung zielenden Vollzug verwechselt werden.⁹ Sosehr nämlich die Resultate überwältigend sind, sollten sie nicht einer inhärenten Semantik zugeschrieben werden, die diese Erfolge selbst hervorbringen. Vielmehr werden durch die Entwickler*innen diese Zwecke vorgegeben und letztendlich über sehr komplexe, mit sehr viel Mühe verbundenen Trainingsverfahren herbeigeführt.¹⁰ Es ist also nicht „das Selbst“ eines ominösen KI-Systems, das sich selbst bestimmt und in einem aktiven Vollzug eine intelligente Semantik herausbildet, sondern es sind nur die pragmatisch herbeigeführten Ergebnisse, die uns auf dahinterliegende Intelligenzleistungen schließen lassen.

Entsprechend fungiert der substantivierte Ausdruck „Selbst“ bei *selbst*-lernenden und *selbst*-optimierenden Systemen *metaphorisch*. In dieser Substantivierung von rekursiven Eigenschaften, sich auf sich selbst anwenden lassen, werden diese zu Substanzen stilisiert, die so erscheinen, *als ob* sie Entitäten seien, die selbständig agieren und auf Bedeutung abzielende Leistungen hervorbringen. Faktisch sind es aber allein die mathematisch-technischen Methoden

⁸ Vgl. Brown, Tom B. u. a.: *Language Models are Few-Shot Learners*, in: arXiv, Computer Science arXiv:2005.14165v4, 2020.

⁹ Für eine kritische Analyse vgl. Floridi, Luciano/Chiriatti, Massimo: *GPT-3: Its Nature, Scope, Limits, and Consequences*, in: *Minds and Machines* 30 (2020), 681–694.

¹⁰ Vgl. Gutmann, Mathias u. a.: *Verheißung, Verdammung oder einfach ein Selbstmissverständnis? Sprachkritische Überlegungen zum Umgang mit KI und ihren Beschreibungen*, in: Strasser, Anna u. a. (Hg.): *Künstliche Intelligenz. Die große Verheißung*, Berlin 2021, 221–240, 231 ff.

der Entwickler*innen. Erst in der nachträglichen interpretativen Beschreibung erscheinen diese Praxen als autonome Akteure, die sich selbst optimieren und weiterentwickeln können. Sie sind aber nur Verdinglichungen mathematisch-technologischer Modelle, die ein wirkmächtiges Instrumentarium bereitstellen, komplexe rekursive Funktionen zu lösen, die immer weiter – und immer besser – entwickelt und optimiert werden.

3 Grenzen unbegrenzter Möglichkeiten: *Autonomie als Grenze*

Wenn wir uns also fragen, was die Grenzen der *KI* auszeichnet, dann sind es nicht die faktischen Grenzen und Entwicklungspotentiale technologischer Innovationen. Diese sind in doppelter Hinsicht grenzenlos.¹¹ Sie lassen nur un-absehbare Möglichkeiten erahnen, die sich bereits jetzt in den erstaunlichen Ergebnissen aktueller technischer Transformationen zeigen. Die eigentlichen Grenzen der *KI* liegen vielmehr in der sprachlichen Beschreibung und Interpretation dieser Resultate – d. h. in der Darstellungs- und Redeweise über die Leistungen der *KI*-Systeme und ihrer Geltung. Es sind gerade nicht die *KI*-Systeme selbst, sondern die Projektionen unserer menschlichen autonomen Leistungen, die wir in diesen Technologien spiegeln. Es handelt sich also letztendlich nur um diejenigen Methoden und Informationen, die wir in diese Systeme hineingelegt haben, um bestimmte komplexe Funktionen operationalisieren und automatisieren zu können.

Wenn wir uns jedoch von unseren eigenen Projektionen beirren lassen und diese als selbständige Entitäten reifizieren, verbirgt sich darin eine subtile Gefahr: Indem wir uns zu *KI*-Systemen so verhalten, *als ob* sie tatsächlich eigenständige Akteure seien, missverstehen wir uns in unserer eigenen Autonomie. Wir deuten nämlich dasjenige als autonom, was wir letztendlich selbst sind und verdinglichen dadurch unsere Selbstbestimmung. Genau darin geben wir einen Teil unserer Autonomie auf und überlassen sie der von uns selbst geschaffenen Technik. In der

¹¹ Sie sind *erstens* grenzenlos, indem prognostisch nicht einfach bestimmte Grenzen technischen Fortschritts dogmatisch festgesetzt werden können. *Zweitens* sind diese technischen Innovationen grenzenlos, weil sie nicht sich selbst begrenzen können. Gerade darin liegt das eigentliche Problem verborgen: Nur wenn sie sich selbst Grenzen setzen könnten, ließe sich hier sinnvoll von *Autonomie* sprechen.

Verdinglichung der *KI* liegt also bereits eine Art von *self-fulfilling prophecy* verborgen. Pointiert könnte man sagen: Wir erleben uns in unserer eigenen Autonomie heteronom, indem wir die Heteronomie der *KI* selbst als autonom stilisieren. Damit verlieren wir uns in einem fatalen Selbstmissverständnis und vergessen letztendlich, was *wir* sind – nämlich *selbst autonom*.

Ursula Ohliger

Zwischen grenzenloser Selbstbestimmung und begrenzter Autonomie? Über Potenziale und Grenzen der KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion

1 Einleitung

Grenzen [...] senden stets das Signal: Dahinter ist auch noch etwas, warum gehst du nicht auf die andere Seite? Grenzen reizen also die menschliche Neugier und den Trieb weiterzugehen, faustisch gesprochen: herauszufinden, was die Welt im Innersten zusammenhält. Dieses Verhalten beschreibt letztlich den Kern der menschlichen Entwicklung. (Konrad Paul Liessmann)¹

So beschrieb der Philosoph Konrad Paul Liessmann in einem Interview die für die menschliche Entwicklung existenzielle Bedeutung von Grenzen.² In Anbetracht der Grenzen menschlicher Physis haben Neugier und Freiheitstrieb den Menschen demzufolge auch immer wieder zu technologischen Innovationen angetrieben.³ Die mitunter revolutionärsten technologischen Fortschritte werden aktuell im Bereich der künstlichen Intelligenz (KI) erzielt. Innovationen wie KI können uns Menschen heute in vielfältigen Anwendungsbereichen dabei unterstützen, bisherige Grenzen in der Wissenschaft, Wirtschaft und Gesellschaft zu überwinden. Von intelligenten Industrierobotern über medizinische Assistenzsysteme und selbstfahrende

¹ Link, Oliver: „Ohne Grenzen könnten wir nicht leben“. brand eins. Wirtschaftsmagazin (03/2013). <https://www.brandeins.de/magazine/brand-eins-wirtschaftsmagazin/2013/grenzen/ohne-grenzen-koennten-wir-nicht-leben> (21.02.2022).

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd.

Autos – KI besitzt das Potenzial, viele Prozesse effizienter und unser Alltagsleben komfortabler und sicherer zu gestalten. Innovationen, mit denen wir eine neue Stufe der technischen Erschließung unserer Welt betreten, erweitern Grenzen und unseren Freiheitsspielraum für ein selbstbestimmtes Leben. Gleichzeitig rufen Begleiterscheinungen und Risiken algorithmischer Zukunftsszenarien Ängste hervor. So befürchten manche, der breite Einsatz von KI-Technologien könnte die menschliche Autonomie begrenzen. Gleichwohl stoßen aktuelle KI-Technologien im Bereich von Emotion, Empathie und sozialer Intelligenz scheinbar selbst an unüberwindbare Grenzen. So sind Eigenschaften der menschlichen Intelligenz, etwa Urteilsvermögen, Moral, Werte, Telos bisher weitgehend nicht programmierbar.

Die Diskussion ethischer Implikationen, die aus der Überwindung technologischer Grenzen in unserer Gesellschaft resultieren, ist von großer philosophischer Relevanz, da sie fast alle Dimensionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens betrifft. Dabei geht es nicht nur um die Verschiebung bisheriger technologischer Grenzen durch menschliche Intelligenz und Ingenieurskunst, sondern auch um die Charakteristika der Grenzen menschlicher und maschineller bzw. künstlicher Intelligenz selbst. Im Mittelpunkt des Beitrags steht daher die ambivalente Bewertung der Überwindung menschlicher und technologischer Grenzen und die daraus entstehenden Folgen für Mensch und Gesellschaft. Der Beitrag knüpft damit innerhalb des Sammelbandes an die Diskussion der Grenzen des Menschlichen an. Zielsetzung ist, die Bedeutung von künstlicher Intelligenz mit Hilfe verschiedener anthropologischer Grenzkonzepte anwendungsethisch zu diskutieren. Für die Analyse werden dazu exemplarisch Potenziale und Grenzen der KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion im Industriekontext untersucht.

2 Philosophische Konzeptualisierungsansätze zur Bedeutung technologischer Grenzüberwindungen

Künstliche Intelligenz untersucht als Teilgebiet der Informatik, wie intelligente Entscheidungsstrukturen des Menschen in Computerprogrammen nachgebildet werden können. Die Begriffsdefinition wird vor allem durch die Unschärfe des

Begriffs *Intelligenz* erschwert.⁴ Von der bildlich-räumlichen Intelligenz über die Sprachintelligenz zur zwischenmenschlichen, sozialen Intelligenz umfasst der Begriff Fähigkeiten unterschiedlicher Anwendungsfelder und wandelte sich im Lauf der Zeit immer wieder.⁵ Der Beitrag folgt der Auffassung, dass *Intelligenz* eine fortgeschrittene Form der Anpassung darstellt, die innerhalb der Lebenszeit eines einzelnen Systems stattfindet, und dass die Veränderungen, die sie hervorruft, von den bisherigen Erfahrungen des Systems abhängen.⁶ Der Begriff *künstlich* wird dabei in Abgrenzung zur natürlichen, also menschlichen Intelligenz verwendet.⁷ Zeigen nun Maschinen oder Computer kognitive oder geistige Fähigkeiten, die denen des Menschen ähneln – etwa Fähigkeiten wie Lernen aus Erfahrungen oder bestimmte Problemlösungen – so beschreibt dies eine künstliche Intelligenz.⁸ Demnach können mit Hilfe von KI-Methoden Computerprogramme Fähigkeiten wie Lernen, Planen oder Problemlösen verwirklichen, um abstrakte Aufgaben und Probleme eigenständig zu bearbeiten.⁹ Der Vorgang des *Lernens* wird dabei in der Regel durch einen Lernalgorithmus ausgeführt, der einige Trainingsdaten als Eingabe erhält und ein aus den Daten erlerntes Modell erstellt.¹⁰ Diese Fähigkeiten beschreiben die sogenannte schwache KI, während starke KI alle Ansätze umfasst, die versuchen, den Menschen bzw. die Vorgänge im menschlichen Gehirn abzubilden und zu imitieren, technisch so bislang aber noch kaum realisiert werden

⁴ Vgl. Monett, Dagmar & Lewis, Colin W. P.: *Getting clarity by defining Artificial Intelligence – A Survey*, in: Müller, Vincent. C. (Hg.): *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence 2017*, Cham, 2018, 212–214; Wang, Pei: *On Defining Artificial Intelligence*, in: *Journal of Artificial General Intelligence* 10 (2019) 2, 1–37; Paaß, Gerhard/Hecker, Dirk: *Künstliche Intelligenz. Was steckt hinter der Technologie der Zukunft*, Wiesbaden, 2020.

⁵ Vgl. Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 12.

⁶ Vgl. Wang: *On Defining Artificial Intelligence*, 19.

⁷ Vgl. Seng, Leonie: *Mein Haus, mein Auto, mein Roboter? Eine (medien-)ethische Beurteilung der Angst vor Robotern und künstlicher Intelligenz*, in: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*, Wiesbaden 2019, 57–72, 58.

⁸ Vgl. Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 12.

⁹ Vgl. Müller-Quade, Jörn et al.: *Künstliche Intelligenz und IT-Sicherheit*. München 2019, 5.

¹⁰ Vgl. Wang: *On Defining Artificial Intelligence*, 26.

können.¹¹ Intelligente, selbstlernende Algorithmen oder vermeintlich eigenständig agierende Roboter werden auch autonome Systeme genannt, die teilweise unabhängig von menschlicher Überwachung und Steuerung agieren können.¹² Hier werden verschiedene Autonomiegrade unterschieden: Die Einteilung reicht hier von vollständig durch menschliche Anweisungen (fern)gesteuert, also nicht-autonom, bis hin zu vollständig autonom.¹³

2.1 Von der Spinning Jenny zum Kollegen KI – Historische Entwicklungsschritte der Mensch-Maschine-Interaktion

Mit der Einführung mechanischer Produktionsanlagen mit Hilfe von Wasser- und Dampfkraft startete um 1750 die erste Industrielle Revolution.¹⁴ Schlechte Arbeitsbedingungen und die strukturelle Armut von Fabrikarbeiter*innen führte anschließend zur zweiten Industriellen Revolution, die durch arbeitsteilige Massenproduktion mit Hilfe elektrischer Energie geprägt war.¹⁵ Anfang der 1960er Jahre folgte die dritte Industrielle Revolution, die – getrieben durch den Einsatz von Elektronik sowie Informations- und Kommunikationstechnologie – eine

¹¹ Vgl. Buxmann, Peter/Schmidt, Holger: *Grundlagen der Künstlichen Intelligenz und des Maschinellen Lernens*, in: Buxmann, Peter/Schmidt, Holger (Hg.): *Künstliche Intelligenz. Mit Algorithmen zum wirtschaftlichen Erfolg*, Berlin 2019a, 3–19, 6.

¹² Vgl. Thimm, Caja/Bächle, Thomas C.: *Autonomie der Technologie und autonome Systeme als technische Herausforderung*, in: Rath, Matthias/Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*, Wiesbaden 2019, 73–87, 73; Beyerer, Jürgen u. a.: *Kompetent im Einsatz: Variable Autonomie Lernender Systeme in lebensfeindlichen Umgebungen*, München 2021, 8; Watson, David P./Scheidt, David H.: *Autonomous Systems*, in: Johns Hopkins APL TechnicAL Digest 26 (2005) 4, 368–376, 369; Huchler, Norbert: *Assimilierende versus komplementäre Adaptivität. Grenzen (teil-)autonomer Systeme*, in: Hirsch-Kreisen, Harmut/Karačić, Anemari (Hg.): *Autonome Systeme und Arbeit. Perspektiven, Herausforderungen und Grenzen der Künstlichen Intelligenz in der Arbeitswelt*, Bielefeld 2019, 139–179.

¹³ Vgl. Beyerer: *Kompetent im Einsatz*, 5.

¹⁴ Vgl. Bauernhansl, Thomas: *Die Vierte Industrielle Revolution – Der Weg in ein wertschaffendes Produktionsparadigma*, in: Vogel-Heuser, Birgit/Bauernhansl, Thomas/ten Hompel, Michael (Hg.): *Handbuch Industrie 4.0. Bd. 4. Allgemeine Grundlagen*, Wiesbaden 2017², 1–32, 1.

¹⁵ Vgl. ebd., 1–2.

zunehmende Automatisierung von Produktionsprozessen ermöglichte.¹⁶ Nach Mechanisierung, Elektrifizierung und Informatisierung der Industrie läutete Ende des 20. Jahrhunderts der Einzug des *Internets der Dinge* eine vierte Industrielle Revolution ein – im Industrie 4.0-Zeitalter sind die Maschinen, Lagersysteme und Betriebsmittel der Unternehmen weltweit miteinander vernetzt.¹⁷ Durch diesen Prozess stehen mittlerweile große Datenmengen zur Verfügung, die auch den Einsatz von KI-Systemen ermöglichen. Diese lernen im laufenden Betrieb weiter, verbessern vorab trainierte Modelle und können ihre Wissensbasis sowie ihre Fähigkeiten damit stetig erweitern. Da KI auch viele kognitive Aufgaben der Menschen im Tertiärsektor (Dienstleistungen) automatisiert, ist dies die erste Technologie, die in mehreren Sektoren gleichzeitig zu Produktivitätssteigerungen führt und sich damit wesentlich von früheren technischen Fortschritten unterscheidet.¹⁸ Bereits seit Beginn des Industrialisierungsprozesses setzen sich Menschen reflexiv mit den Grenzen der Technik sowie potenziellen Gefahren der Durchdringung ihrer Lebenswelt durch technologische Innovationen auseinander: Während im 19. Jahrhundert soziale Folgen der Technisierung der Fabriken diskutiert wurden, gibt es heute Befürchtungen, der zunehmende KI-Einsatz bewirke einen Autonomieverlust des Menschen, der sich in einer gefühlten Ohnmacht gegenüber einer (zu) mächtigen Technologie manifestiert.¹⁹

Der philosophische Autonomiebegriff gilt seit dem 17. Jahrhundert als Kernbegriff der Aufklärung, erfährt im Zuge der aktuellen Debatte um die sozialen Veränderungen durch KI aber eine Wiederbelebung.²⁰ Von Immanuel Kant wird Autonomie vor allem als die Möglichkeit der Selbstbestimmung als freiheits- und vernunftfähiges Wesen zur Überwindung gegebener Abhängigkeiten und

¹⁶ Vgl. ebd., 2.

¹⁷ Vgl. Promotorengruppe Kommunikation der Forschungsunion Wirtschaft – Wissenschaft: *Umsetzungsempfehlungen für das Zukunftsprojekt Industrie 4.0. Deutschlands Zukunft als Produktionsstandort sichern*; Abschlussbericht des Arbeitskreises Industrie 4.0, Frankfurt am Main 2013, 5.

¹⁸ Vgl. Buxmann, Peter/Schmidt, Holger: Ökonomische Effekte der Künstlichen Intelligenz, in: Buxmann, Peter/Schmidt, Holger (Hg.): *Künstliche Intelligenz. Mit Algorithmen zum wirtschaftlichen Erfolg*, Berlin 2019b, 21–37, 25.

¹⁹ Vgl. Hillerbrand, Rafaela: *Mensch und Technik- Wer beherrscht wen?* in: *Die Politische Meinung* 62 (2017) 546, 25–30, 25; Thimm/Bächle: *Autonomie der Technologie*, 73.

²⁰ Vgl. ebd., 73, 75, 77.

Fremdbestimmung beschrieben.²¹ Egal, ob damit der Anspruch auf Selbstbestimmung gegen Bedrohungen von innen (Tyrannis) und Fremdherrschaft formuliert werden, Kerngedanke von Autonomie bleibt diese durch äußere und innere Determinanten einerseits begrenzte, durch diese Strukturen andererseits aber auch ermöglichte Selbstbestimmung.²² Im Kontext von KI-Systemen wird Autonomie als Prozess eines selbstbestimmten, situationsadäquaten Operierens verstanden, der die Fähigkeiten einschließt, Teilprobleme zu erkennen und eigenständig zu lösen.²³ In Anknüpfung an diese neuen Kontexte, wird *Autonomie* im weiteren Verlauf als die Fähigkeit zur selbstbestimmten Handlung, reflexiven Bewertung der eigenen Handlung sowie zur situativen Anpassung in Bezug auf die aktuelle Umgebung, Ereignisse bzw. Handlungen verstanden. Die Autonomie des Menschen kennzeichnet dabei – in Abgrenzung zu KI-Technologien – die Fähigkeit, sich von Überlegungen, Wünschen, Bedingungen und Eigenschaften leiten zu lassen, die einem nicht einfach von außen auferlegt werden, sondern Teil dessen sind, was man als sein authentisches Selbst betrachten kann.²⁴ Autonomie ist daher gleichbedeutend mit der Ausübung des freien Willens, Selbstbestimmung ist somit ein Zustand der Ausübung der eigenen Autonomie.²⁵

Die vermeintliche Autonomie technologischer und selbstlernender Systeme stellt insofern eine neue gesellschaftsphilosophische Herausforderung dar, da die Technologie als (scheinbar) eigenständiger sozialer Akteur eigene Normen

²¹ Vgl. Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Potsdam 1784; Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke in zwölf Bänden, Weischedel, Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main 2013, 49.

²² Vgl. Thimm/Bächle: *Autonomie der Technologie*, 75.

²³ Vgl. ebd., 78; Wahlster, Wolfgang: Künstliche Intelligenz als Grundlage autonomer Systeme, in: *Informatik Spektrum* 40 (2017), 409–418, 409; Kuhn, Thomas/Liggesmeyer, Peter: *Autonome Systeme – Potenziale und Herausforderungen*, in: Hirsch-Kreisen, Harmut/Karačić, Anemari (Hg.): *Autonome Systeme und Arbeit. Perspektiven, Herausforderungen und Grenzen der Künstlichen Intelligenz in der Arbeitswelt*. Bielefeld 2019, 27–45, 27.

²⁴ Vgl. André, Quentin u. a.: *Consumer Choice and Autonomy in the Age of Artificial Intelligence and Big Data*, in: *Customer Needs and Solutions* 5 (2018), 28–37, 29; Christman, John: *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020), <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/> (20.12.2021).

²⁵ Vgl. André et al.: *Consumer Choice*, 29.

durchsetzt sowie ethische und rechtliche Fragen nach Verantwortlichkeit aufwirft.²⁶ Die Entwicklung von KI-Technologien zeigt uns – im Einklang mit Liessmanns Zitat zu Beginn – unsere eigenen Grenzen auf und gibt zugleich Impulse, diese durch technologische Innovationen zu überwinden.

2.2 Die ambivalente Bewertung menschlicher und technologischer Grenzen in der Anthropologie und Technikphilosophie

Das Konzept der Grenze in der philosophischen Anthropologie

Dem Phänomen der Grenze kam in der Philosophie lange Zeit wenig Aufmerksamkeit zu, sie rückte eher unfreiwillig ins Blickfeld, da zentrale Fragen der Unterscheidung – etwa zwischen Sein und Nichtsein oder Natur und Technik – zwangsläufig die der Abgrenzung einschließen.²⁷ Es ist daher wenig überraschend, dass die Grenze im Kontext verschiedener Philosophiekonzepte immer wieder einen zentralen Diskussionspunkt darstellt – von Immanuel Kant über Georg Wilhelm Friedrich Hegel bis Jacques Derrida und Michel Foucault.²⁸ So diskutierte Immanuel Kant bereits die Grenzen der Vernunft und menschlicher Erkenntnisfähigkeit.²⁹ Im Vergleich zu Kant schreibt Georg Wilhelm Friedrich Hegel der Grenze einen stärker dialektischen Charakter zu, da sie nicht statisch, sondern auch wandelbar sei und die Grenze in dieser doppelten Funktion zugleich auch eine Art kontextabhängige Schranke darstelle.³⁰

Zentral ist das Konzept der Grenze in der philosophischen Anthropologie insbesondere bei Helmuth Plessner,³¹ der den Begriff der exzentrischen Positio-

²⁶ Vgl. Thimm/Bächle: *Autonomie der Technologie*, 82.

²⁷ Vgl. Kleinschmidt, Christoph: *Semantik der Grenze*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* (4–5/2014), 3–8, 6.

²⁸ Vgl. ebd., 7.

²⁹ Vgl. ebd., 6.

³⁰ Vgl. ebd.; Schaefer, Alfred: *Begriff der Grenze und Grenzbegriff in Hegels Logik*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 27 (1973) 1, 77–86, 85.

³¹ Vgl. Fischer, Joachim: *Plessners „Grenze“ – Über ihn hinaus, zu ihm zurück*, in: *Soziologische Revue* 18 (1995) 4, 521–527; Rathgeber, Benjamin: *„Lebensform“ – Eine Verhältnisbestimmung*, in: Kertscher, Jens/Müller, Jan (Hg.): *Lebensform und Praxisform*, Münster 2015, 243–261, 247.

nalität als Wesensmerkmal des Menschen in die philosophische Anthropologie einführte – und damit auch die subjektive Wahrnehmung von Grenzen und Grenzerfahrungen: „Der Mensch, in seine Grenze gesetzt, lebt über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“.³² Diese Positionalität manifestiert sich in dreierlei Hinsicht:

Das Lebendige *ist* Körper, *im* Körper (als Innenleben der Seele) und *außer* dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt.³³

Die Kategorie der Positionalität für das Phänomen des Lebens bedeutet, dass – anders als beim unbelebten Ding – hier etwas in eine Grenze gesetzt und als grenzrealisierendes Ding ausgesetzt sei.³⁴ Lebendige Körper unterscheiden sich daher durch eine prinzipiell divergente Außen-Innen-Beziehung von unbelebten Dingen.³⁵ Fischer zufolge eröffne diese membranhafte Unterscheidung Plessners zwischen Innen und Außen dem lebendigen Ding einen eigenen Spielraum der Selbstbehauptung: Während das Leben des Tieres zentrisch sei, sei das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung aufzugeben, exzentrisch – diese exzentrische Positionalität markiere die Sonderstellung menschlicher Lebewesen.³⁶

³² Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 10.

³³ Ebd., 11.

³⁴ Fischer, Joachim: *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist 2016, 15–16.

³⁵ Vgl. Rohmer, Stascha: *Die Idee des Lebens: Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*. Freiburg u. a. 2016, 29.

³⁶ Vgl. ebd., 16.

Anwendungsethische Diskussion von Grenzen in der Technikphilosophie

Grenzen sind komplexe Konstruktionen, deren Bestimmung variabel vom historischen und gesellschaftlichen Kontext abhängig ist.³⁷ Im diesem Kontext können technologische Grenzüberwindungen auch als Fortschritt des Menschen interpretiert werden, da technische Errungenschaften Freiheit, Selbstbestimmtheit und Entwicklung ermöglichen. So müssen Äcker durch die Entwicklung moderner Landmaschinen heute nicht mehr mühsam mit Pferden bestellt werden, gleichzeitig hat dies auch soziale Folgen (z. B. Entstehung neuer sozialer Schichten, Wandel von Berufsbildern). Bei der philosophischen Analyse gesellschaftlicher Potenziale, Grenzen und Folgen technologischer Innovationen müssen daher Anthropologie und Technikphilosophie miteinander verknüpft werden. Hierfür bietet Helmuth Plessners Werk, das bis vor kurzem in der Technikphilosophie kaum eine Rolle gespielt hat, relevante Anknüpfungspunkte.³⁸ So analysierte Verbeek mit Hilfe von Plessners Anthropologie unter anderem am Beispiel der Anwendung von Psychopharmaka, intelligenter Prothesen und Gehirnimplantate, wie die Technologie uns über das Menschliche hinausführt.³⁹ Demzufolge geben neue technologische Entwicklungen den Impuls, Plessners Theorie der Exzentrizität zu erweitern.⁴⁰ Auch die Fortschritte in der KI-Forschung können hier helfen, die theoretische Analyse der menschlichen Natur sowie die Grenzen des Menschseins weiterzuentwickeln.

Menschliche Exzentrizität als Triebfeder technologischer Innovationen

Die moderne KI-Forschung zielt darauf ab, traditionell nur dem Menschen vorbehaltene Kompetenzen – etwa Vernunft, Autonomie, Urteilskraft – auf künstliche

³⁷ Vgl. Kleinschmidt: *Semantik der Grenze*, 3.

³⁸ Vgl. Verbeek, Peter-Paul: *Plessner and Technology. Philosophical Anthropology Meets the Posthuman*, in: De Mul, Jos (Hg.): *Plessners philosophical anthropology – perspectives and prospects*. Amsterdam 2014, 443–456, 443, 445.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd., 455.

Systeme zu übertragen bzw. diese nachzuahmen.⁴¹ Plessner folgend, begründen aber genau solche Wesenseigenschaften den fundamentalen Unterschied zwischen Menschen und anderen Lebewesen.⁴² So befindet sich künstliche Intelligenz im Unterschied zum Mensch eben nicht in der dreifachen Charakteristik – Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt. Künstliche Intelligenz hat die Fähigkeit, sich auf die Außenwelt und – falls entsprechend programmiert – sich in begrenzter Form auch auf die Mitwelt zu beziehen. Im Gegensatz zu unbelebten Dingen kann man KI-Systemen – ebenso wie Tieren und Menschen – also zwar eine gewisse Form von Positionalität in der Hinsicht attestieren, als sie eine Grenze zwischen Innen und Außen wahrnehmen, aber diese Grenzen eben – ebenso wie Pflanzen – nicht aus einem Zentrum heraus erfahren können.⁴³ Die menschliche Existenzweise zeichnet sich nach Plessners Auffassung aber genau durch jenen bewussten Bezug zum eigenen Zentrum aus. Diese Innenwelt bleibt der künstlichen Intelligenz verborgen. Die exzentrische Positionalität als Wesensmerkmal des Menschen determiniert also die Grenze jeglicher künstlichen Intelligenz.

Gleichzeitig markiert die menschliche Exzentrizität, also Erfahrung einer permanenten Unvollkommenheit, die Bedingung, warum der Mensch durch Technik versucht, sich eine künstliche Umgebung zu schaffen, um die erlebte Unvollkommenheit zu kompensieren.⁴⁴ Durch technologische Innovationen hat die Entwicklung an Dynamik gewonnen und das Umfeld der menschlichen Existenz ändert sich durch die Technik selbst.⁴⁵ Dabei kann zwischen Technologien, die in eine aktive Interaktion mit dem Menschen treten, sowie solchen unterschieden werden, die nicht mit unserer Umwelt, sondern mit uns selbst verschmelzen.⁴⁶ Bei KI-Systemen mit zunehmendem Autonomiegrad wird es immer komplexer, die Unterscheidung zwischen Menschlichem und Technologischem noch trennscharf zu ziehen, hier findet eine zunehmende Verschmelzung in der Kollaboration statt. Diese Form der Interaktion mit Technologien fügt Verbeek zufolge

⁴¹ Vgl. Loh, Janina: *Verantwortung und Roboterethik. Ein Überblick und kritische Reflexionen*, in: Rath, Matthias; Krotz, Friedrich/Karmasin, Matthias (Hg.): *Maschinenethik. Normative Grenzen autonomer Systeme*, Wiesbaden 2014, 91–105, 91.

⁴² Vgl. Plessner: *Mit anderen Augen*, 36 ff.

⁴³ Vgl. Verbeek: *Plessner and Technology*, 488.

⁴⁴ Vgl. ebd., 444, 449.

⁴⁵ Vgl. ebd., 447.

⁴⁶ Vgl. ebd., 451.

der Positionalität – dem entscheidenden Unterschied zwischen Steinen, Pflanzen, Tieren und Menschen – eine neue Dimension hinzu.⁴⁷ Wie die menschliche Exzentrizität über die Zentriertheit des Tieres hinausgeht, könnten uns neue Technologien gleichzeitig über die bisherige Exzentrizität des Menschen hinausführen.⁴⁸ In dieser Hinsicht führt die Überwindung technologischer Grenzen auch zu Verschiebungen bisheriger Grenzziehungen in der Anthropologie: Verbeek kritisiert die scheinbar offensichtliche Dichotomie von *physis* versus *techné* in der menschlichen Existenz daher als verzerrt, so sei Technologie als Element unserer natürlichen Künstlichkeit vielmehr ein integraler Bestandteil der menschlichen Natur.⁴⁹ Dies wiederum knüpft insofern an Hegels Grenzkonzept an, als sich hier die dialektische Tradition der Anthropologie sowie das ambivalente Verhältnis zwischen den Grenzen des Menschen und Fortschritten durch Technik manifestieren: Im Spiegel der Technik entdecken und überwinden wir uns immer wieder selbst.⁵⁰

3 Komplementäre Koexistenz von Mensch und Maschine? – Potenziale und Grenzen von KI im Industriekontext

Die größten Potenziale der KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion im Industriekontext bestehen darin, die für die Arbeit benötigten Informationen schneller und besser bereitzustellen sowie Beschäftigte von wenig produktiven Routine-tätigkeiten bzw. körperlich sehr anspruchsvollen oder gefährlichen Aufgaben zu entlasten.⁵¹ Für die Beschäftigten entsteht damit die Chance, sich selbstbestimmt auf die Tätigkeiten mit der höchsten Wertschöpfung zu konzentrieren – ein Effekt,

⁴⁷ Vgl. ebd., 452–453.

⁴⁸ Vgl. ebd., 453; De Mul, Jos: *Digitally Mediated (Dis)embodiment: Plessner's concept of eccentric positionality explained for cyborgs*, in: *Information, Communication & Society* 6 (2003) 2, 247–265, 253.

⁴⁹ Vgl. Verbeek: *Plessner and Technology*, 454–455.

⁵⁰ Vgl. ebd., 455.

⁵¹ Vgl. Buxmann/Schmidt: *Ökonomische Effekte der Künstlichen Intelligenz*, 26; Gerst, Detlef: *Autonome Systeme und Künstliche Intelligenz. Herausforderungen für die Arbeitssystemgestaltung*, in: Hirsch-Kreisen, Hartmut/Karačić, Anemari (Hg.): *Autonome Systeme und Arbeit. Perspektiven, Herausforderungen und Grenzen der Künstlichen Intelligenz in der Arbeitswelt*, Bielefeld 2019, 101–137, 121.

der aktuell auf allen Hierarchie- und Bildungsebenen beobachtet werden kann.⁵² In der Industrieproduktion können so etwa vernetzte Produktionsabläufe und Qualitätssicherungsprozesse flexibel automatisiert, die Effizienz gesteigert und bessere Ergebnisse erzielt werden.⁵³ Die KI-basierte vorausschauende Wartung ermöglicht zudem, Ausfallzeiten von Industrieanlagen zu reduzieren, hohe Wartungskosten zu senken und gleichzeitig die Ressourceneffizienz zu erhöhen.⁵⁴ Dadurch kann einer zunehmenden Ressourcenknappheit begegnet und eine nachhaltigere Industrieproduktion erreicht werden.

Im Gegensatz zu den ersten drei Industriellen Revolutionen, werden Maschinen in diesen Kontexten so vom bloßen Objekt zum Kollegen für Facharbeiter*innen, die in kollaborativen Teams zusammenarbeiten. Durch die Entstehung hybrider Arbeitssysteme, in denen menschliche und nicht-menschliche Akteure bei geteilter Verantwortung interagieren, ändert sich durch KI-Systeme dadurch auch das Verhältnis zwischen menschlicher Arbeitskraft und Technik.⁵⁵ Dies wiederum betrifft auch direkt die Identität und Autonomie der Beschäftigten, also basale Komponenten des individuellen Selbstverständnisses und der sozialen Anerkennung,⁵⁶ weshalb hier von manchen ein Autonomieverlust befürchtet wird. Technologie-Innovationen können dann als Eingriff in die Autonomie bzw. als Einschränkung der eigenen Wirksamkeit und als Bedrohung der eigenen Identität verstanden werden (vgl. Kap. 2.1), wenn Menschen unvorbereitet mit der neuen Situation konfrontiert werden und sich zunehmend als Objekte einer anonymen Steuerungslogik begreifen, denn als ihr Gestalter.⁵⁷ Bei der kollaborativen, KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion verbleibt die Autonomie aber grundsätzlich beim

⁵² Vgl. Buxmann/Schmidt: *Ökonomische Effekte der Künstlichen Intelligenz*, 26.

⁵³ Vgl. Renn, Ortwin: *Mensch-Maschine-Entgrenzung*. Die Politische Meinung – Neue Technologien – noch menschlich? in: *Die Politische Meinung* 62 (2017) 546, 41–47, 41; Kuhn/Liggesmeyer: *Autonome Systeme*, 30.

⁵⁴ Vgl. Hirsch-Kreisen, Hartmut/Karačić, Anemari: *Einleitung*, in: Hirsch-Kreisen, Hartmut/Karačić, Anemari (Hg.): *Autonome Systeme und Arbeit. Perspektiven, Herausforderungen und Grenzen der Künstlichen Intelligenz in der Arbeitswelt*, Bielefeld 2019, 9–24, 11.

⁵⁵ Vgl. Gerst: *Autonome Systeme und Künstliche Intelligenz*, 109; Weyer, Johannes: *Die Kooperation menschlicher Akteure und nicht-menschlicher Agenten: Ansatzpunkte einer Soziologie hybrider Systeme*, in: *Soziologische Arbeitspapiere* (2006) 8, 16, 24.

⁵⁶ Vgl. Renn: *Mensch-Maschine-Entgrenzung*, 42.

⁵⁷ Vgl. ebd., 42.

Menschen, die Maschinen lernen von ihm und befolgen dessen Anweisungen – der Mensch koordiniert das Team aus Mensch und Maschine und programmiert neue Arbeitsabläufe.⁵⁸ Darüber hinaus ergeben sich positive Rückkopplungseffekte: Auch der Mensch lernt von der Maschine, da beide integrale Bestandteile einer systemischen Arbeitsorganisation sind, die die gegenseitige Anpassung an flexible Produktionsbedingungen und komplexe Arbeitsvorgänge ermöglicht.⁵⁹ Neben einem möglichen Autonomieverlust befürchten viele Beschäftigte auch eine Dequalifizierung oder sogar den Verlust ihres Arbeitsplatzes: Im Mittelpunkt dieser Sorge steht, dass Unternehmen im Interesse der maximalen Kapitalverwertung menschliche Arbeit so in den Arbeitsprozess integrieren, dass die Arbeitsleistung unabhängig vom Willen und der Kooperationsbereitschaft der Beschäftigten abgerufen werden kann.⁶⁰

Es ist aktuell schwierig, valide Prognosen über die künftigen Auswirkungen von KI auf den Arbeitsmarkt zu erstellen, allerdings wird es durch die KI-Implementierung in allen Industriezweigen zu großen Veränderungen kommen sowie zu einem Wettlauf um technologische Innovationen im Bereich der KI-Forschung.⁶¹ Mittel- bis langfristig kann zudem nicht ausgeschlossen werden, dass KI-Systeme mit fortschreitendem technischen Fortschritt den Menschen nicht nur bei anspruchsvolleren Aufgaben assistieren, sondern auch bei einfachen Tätigkeiten ersetzen werden.⁶² Bei diesem Szenario der Substitution gilt es allerdings, die Grenzen von KI-Technologien zu berücksichtigen: So sind KI-Systeme aktuell vorwiegend ein menschliches Hilfsmittel, sie können deren Kreativität nur unterstützen, sie aber nicht ersetzen, auch fehlen KI-Systemen die notwendige sozial-emotionale Intelligenz sowie urmenschliche Eigenschaften.⁶³ Dazu gehören neben Kreativität analytisches Denkvermögen und die Fähigkeit, Probleme im Team zu

⁵⁸ Vgl. Wahlster: *Künstliche Intelligenz als Grundlage autonomer Systeme*, 416.

⁵⁹ Vgl. Renn: *Mensch-Maschine-Entgrenzung*, 42.

⁶⁰ Vgl. Gerst: *Autonome Systeme und Künstliche Intelligenz*, 111.

⁶¹ Vgl. Werne, Jochen: *Artificial Intelligence meets Homo Sapiens – Einsatzmöglichkeiten und Grenzen Künstlicher Intelligenz*, in: Stadelmann, Martin; Pufahl, Mario & Laux, David D. (Hg.): *CRM goes digital. Digitale Kundenschnittstellen in Marketing, Vertrieb und Service exzellent gestalten und nutzen*, Wiesbaden 2020, 81–92, 88. Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 440.

⁶² Vgl. ebd., 440; Buxmann/Schmidt: *Ökonomische Effekte der Künstlichen Intelligenz*, 26.

⁶³ Vgl. Werne: *Artificial Intelligence meets Homo Sapiens*, 83.

lösen, dies sind Schlüsselkompetenzen der Zukunft, die aktuell nur unzureichend von KI-Systemen geleistet werden können.⁶⁴ Ein weiteres Spannungsfeld bei der KI-basierten Mensch-Maschine-Interaktion besteht hinsichtlich der klaren Zuordnung von Verantwortlichkeiten: So wird bestritten, dass KI-Systeme die Möglichkeit einer Verantwortungsübernahme besitzen, weil sie nicht oder nicht in ausreichendem Maße an Autonomie, Urteilskraft oder Handlungsfähigkeit verfügen.⁶⁵ Die Frage nach den Grenzen von KI-Systemen betrifft daher auch ihre technische Robustheit und ihre Anfälligkeit gegen vorsätzliche Angriffe – so hat ein KI-System keine moralischen oder ethischen Bedenken, das Verhalten folgt vorgegebenen Verlust- oder Belohnungsfunktionen und gelernten Datenmustern, die möglicherweise verzerrt, diskriminierend oder nicht repräsentativ sind.⁶⁶

Statt einer Substitution ist daher eine komplementäre Beziehung zwischen Mensch und KI-System sehr viel wahrscheinlicher, Berufsbilder werden sich dabei wandeln und die Anforderungen an die Spezialisierung von Beschäftigten steigen.⁶⁷ So können intelligente Maschinen zwar künftig noch besser steuern und überwachen, allerdings wird das Produktionspersonal auch weiterhin die automatisierte Bearbeitung überwachen und gegebenenfalls korrigierend eingreifen müssen.⁶⁸ Job- und Tätigkeitsprofile von Beschäftigten im Industriesektor werden sich langfristig daher vermutlich eher verändern, da die Entscheidungsfindung KI-basierter Systeme auch weiterhin auf von Menschen definierten Algorithmen basiert.⁶⁹ Auch zukünftig definiert das Fehlen dieser Fähigkeiten daher eine Grenze der Einsatzpotenziale von KI und das sinnvolle Reagieren auf vollkommen neue Situationen wird voraussichtlich auch künftig dem Menschen vorbehalten bleiben.⁷⁰ Die Bewertung des KI-Einsatzes hängt daher maßgeblich davon ab, wie Menschen die Arbeitsteilung im Unternehmen, die Interaktion von Mensch und Technik sowie die Arbeitsorganisation gestalten.⁷¹

⁶⁴ Vgl. Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 440.

⁶⁵ Vgl. Loh: *Verantwortung und Roboterethik*, 96.

⁶⁶ Vgl. Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 440.

⁶⁷ Vgl. Werne: *Artificial Intelligence meets Homo Sapiens*, 88.

⁶⁸ Vgl. Gerst: *Autonome Systeme und Künstliche Intelligenz*, 116.

⁶⁹ Vgl. Wahlster: *Künstliche Intelligenz als Grundlage autonomer Systeme*, 416; Kuhn/Liggesmeyer: *Autonome Systeme*, 28.

⁷⁰ Vgl. ebd., 29.

⁷¹ Vgl. Gerst: *Autonome Systeme und Künstliche Intelligenz*, 111.

Selbstbestimmung und Transparenz als Determinanten einer technologisierten Gesellschaft

Eine gewinnbringende Koexistenz von qualifizierten Beschäftigten und künstlicher Intelligenz im Industriekontext erfordert daher neue, KI-spezifische Kompetenzen, da Menschen die Rückmeldungen und Entscheidungen der Technik auf ihre Plausibilität hin kritisch beurteilen und bei Technikversagen einschreiten müssen. Zentrale Elemente für die künftige Mensch-Maschine-Interaktion sind daher die aktive Arbeitsgestaltung sowie die berufliche Weiterqualifizierung, damit Technik so eingesetzt wird, dass es zu keiner Fremdbestimmung oder zu weniger Freiheitsspielraum von Beschäftigten kommt. Dann können sich in hybriden Teams die Potenziale menschlicher und künstlicher Intelligenz voll entfalten und zum Nutzen der Gesellschaft beitragen. Daraus lassen sich Anforderungen an einen ethisch reflektierten Technologieentwicklungsprozess sowie einen werbebasierten Einsatz von KI-Systemen ableiten.⁷² Zu diesen für eine technologisierte Gesellschaft notwendigen Determinanten gehören die übergeordneten Werte Selbstbestimmung, als Zustand der Ausübung der eigenen Autonomie,⁷³ sowie Transparenz. Die ethischen Grundlagen für die Entwicklung und Anwendung müssen widerspiegeln, dass der Einsatz von KI-Technologien der Förderung des Gemeinwohls dienen soll, die Ergebnisse einer KI transparent nachvollziehbar sind und individuelle Zugriffsrechte aus Datenschutzgründen reguliert werden müssen.⁷⁴ In der Konsequenz bedeutet dies, dass KI-Systeme im Industriekontext diskriminierungsfrei programmiert und entsprechend robust sind und in der Praxis so eingesetzt werden, dass kein unannehmbares Sicherheitsrisiko entsteht und Schaden für Einzelpersonen, die Gemeinschaft und die Umwelt vermieden wird.⁷⁵

⁷² Vgl. Heesen, Jessica et al. (Hg.): *Ethik-Briefing. Leitfaden für eine verantwortungsvolle Entwicklung und Anwendung von KI-Systemen*. München 2020, 7.

⁷³ Vgl. André: *Consumer Choice and Autonomy*, 29. Vgl. Kap. 2.1.

⁷⁴ Vgl. Hildesheim, Wolfgang & Michelsen, Dirk: *Künstliche Intelligenz im Jahr 2018 – Aktueller Stand von branchenübergreifenden KI-Lösungen: Was ist möglich? Was nicht? Beispiele und Empfehlungen*, in: Buxmann, Peter & Schmidt, Holger (Hg.): *Künstliche Intelligenz. Mit Algorithmen zum wirtschaftlichen Erfolg*, Berlin 2019, 119–142, 129; Heesen et al.: *Ethik-Briefing*, 7.

⁷⁵ Vgl. ebd., 3; Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 440.

4 Fazit und Schlussfolgerungen

Künstliche Intelligenz bietet vielfältige Potenziale für unsere Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft – im Industriekontext können KI-basierte Assistenzsysteme Beschäftigte von monotonen oder schweren körperlichen Aufgaben entlasten und Raum für sinnstiftende und kreative Tätigkeitsfelder eröffnen. Dies macht eine Neujustierung der Aufgabenverteilung notwendig, da durch maschinelles Lernen und andere Verfahren Maschinen befähigt werden, bestimmte Aufgaben selbstständig auszuführen und dabei laufend dazuzulernen.⁷⁶ Die Leistungsgrenzen vermeintlich autonom gesteuerter Roboter und KI-Systeme – etwa die fehlende Kreativität, emotionale Intelligenz oder situative Anpassungsfähigkeit – bedingen, dass der Mensch auch künftig der Hauptakteur in der Mensch-Maschinen-Interaktion bleiben wird. Gleichzeitig könnten die Grenzen menschlicher Intelligenz durch die Potenziale künstlicher Intelligenz komplementär ergänzt werden, ohne Autonomieverluste zu evozieren. Damit könnte es uns Menschen gelingen, im Spiegel der Technik unsere eigenen menschlichen Grenzen zu überwinden.⁷⁷ Dies steht im Einklang mit Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität, wonach Menschen aufgrund ihres Selbstbewusstseins ein reflexives Verhältnis zu Technik und Werkzeugen – in diesem Fall KI – entwickeln können.

Für den vertrauensvollen KI-Einsatz braucht es zudem ein verlässliches ethisch-rechtliches Fundament.⁷⁸ Um Befürchtungen eines möglichen Kontroll- oder Autonomieverlusts durch den Einsatz von KI-Systemen zu begegnen, ist es wichtig, Beschäftigte bei der KI-Implementierung von Beginn an einzubinden, die Mensch-Maschine-Interaktion im Interesse der Beschäftigten aktiv zu gestalten und Folgen des Prozesses stetig ethisch und arbeitssoziologisch zu reflektieren. Um den technologischen Wandel im Sinne des Gemeinwohls zu gestalten, muss die Technologie daher an die Potenziale menschlichen Denkens und Handelns anknüpfen und technologische Grenzen berücksichtigen.⁷⁹ Nur eine koordi-

⁷⁶ Vgl. Huchler, Norbert: *Kriterien für die Mensch-Maschine-Interaktion bei KI. Ansätze für die menschengerechte Gestaltung in der Arbeitswelt*, München 2020, 3.

⁷⁷ Vgl. Verbeek: *Plessner and Technology*, 455.

⁷⁸ Vgl. Paaß/Hecker: *Künstliche Intelligenz*, 440.

⁷⁹ Vgl. Huchler: *Kriterien für die Mensch-Maschine-Interaktion*, 3.

nierte Balance, die sowohl den Beschäftigten als auch den technologischen und wirtschaftlichen Potentialen von KI gerecht wird, kann zur individuellen und gesellschaftlichen Akzeptanz des KI-Einsatzes führen.⁸⁰ Die zentrale Aufgabe einzelner Beschäftigter wird es dabei sein, die Entscheidungen von KI-Systemen auf Plausibilität hin zu überprüfen. Wichtigste Aufgabe von Wirtschaft und Politik ist es, die Entwicklung und Anwendung von KI so zu regulieren, dass Selbstbestimmung und Transparenz als zentrale Determinanten einer technologisierten Gesellschaft berücksichtigt werden. Egal, ob in Informatik, Rechtswissenschaft oder Philosophie – die Wissenschaft hat die Aufgabe, die Folgen der KI-Transformation und des technologischen Wandels für unser Technikverständnis aber auch für unsere Gesellschaft (z. B. Haftungsfragen) in einem breit angelegten, interdisziplinären Dialog zu diskutieren.

⁸⁰ Vgl. ebd., 3.



Alice Gaspari und Loris Zambon in der Tanzperformance „Industrial Movements“, Choreographie: Mónica García Vicente, Hannover-Linden 2019.

Claudia Paganini

Grenze als Krise. Zur Dynamik von (Medien)Wandel

Sie ist uns ganz nah und sie ist real: die schöne neue Medienwelt mit einer Vielzahl an über das Internet verbundenen Computern, Tablets, Smartphones, Wearables und Smart-Ambience-Systemen, mit einer Vielzahl an Möglichkeiten. Sie unterstützt uns dabei, effektiv zu sein und uns zu vernetzen, und war in Zeiten der Corona-Pandemie Garant dafür, dass das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben nicht zum Erliegen kam. Trotzdem sind wir nicht alle glücklich. Ganz im Gegenteil: beim Elternabend in der Schule, am Stammtisch und im Feuilleton dominieren Ängste und düstere Zukunftserwartungen. Bücher, die vor digitaler Demenz und vor einer nicht näher definierten, jedenfalls aber gefährlichen Cyber-Krankheit warnen, verkaufen sich in hoher Auflage und werden vom Publikum wie prophetische Schriften rezipiert. Es kommt zu einer „digitalen Hysterie“¹, wie Psycholog*innen und Medienwissenschaftler*innen konstatieren. Die Grenze zwischen analogen und digitalen Medien – oder besser: das Überschreiten dieser Grenze – scheint Menschen auf der ganzen Welt zutiefst zu verunsichern, uns in eine Krise zu stürzen. Doch woher kommt diese Angst? Kommt sie daher, dass die digitalen Medien wirklich so gefährlich sind? Oder liegen andere Gründe vor?

1 Die alte Kritik am neuen Medium

Ein Blick in die Vergangenheit liefert einen ersten Hinweis: Befasst man sich nämlich mit der Geschichte der Medienrezeption, stellt man schnell fest, dass die Grenzüberschreitung von altem zu neuem Medium immer schon als Krise erlebt

¹ Milzner, Georg: *Digitale Hysterie. Warum Computer unsere Kinder weder dumm noch krank machen*. Weinheim 2016; Sicart, Miguel: *The Ethics of Computer Games*, Cambridge MA 2009.

wurde. Was Fachkolleg*innen als „Medienangst“ bezeichnen – und wobei es sich de facto eher um eine Angst vor dem Wandel oder der Grenze handelt –, lässt sich im Wesentlichen mit der an der Grenze einsetzenden Irritation alter Gewohnheiten erklären. Das Neue lässt die alten Gewohnheiten als unangemessen erscheinen, macht uns schmerzlich bewusst, dass eingespielte Verhaltensweisen nicht mehr passen, adaptiert werden müssen.²

So wurde beispielsweise der Siegeszug der Sonnenuhr im alten Rom als große Irritation wahrgenommen. Die Sonnenuhr löste zwar kein altes Medium ab – außer vielleicht den Menschen selbst als Medium der Zeitwahrnehmung –, markierte aber eine einschneidende Grenze: Mit der Verfügbarkeit der Sonnenuhr war die Zeit grundsätzlich präzise messbar geworden. Statt Freude dominierte zunächst aber moralisches Entsetzen, waren sich die Zeitgenossen doch sicher, mit der Sonnenuhr einen Abgott geschaffen zu haben, ein technisches Machwerk, das den wahren Glauben gefährden musste und den Menschen der Tyrannei der Technik ausliefern würde.³

Ähnlich groß war das Unbehagen gegenüber dem Fernsprechapparat oder (Festnetz)Telefon, einer Weiterentwicklung der Telegraphie, viele Jahrhunderte später. Die Übermittlung von Nachrichten über eine räumliche Distanz, bei der zwischen den beiden Orten keine Objekte und keine Bot*innen mehr hin- und herbewegt werden mussten, wurde mit dem Telefon revolutioniert. Die alten, seit der Antike beschriebenen⁴ Sicht- und Schallsignale wie Rauchzeichen, Horngebläse oder Glockengeläut waren damit ebenso überholt wie die telegrafische Kodierung eines zu übermittelnden Textes. Die Grenze zu der qualitativ hochwertigeren Form der Kommunikation, bei der man trotz großer Entfernung miteinander sprechen

² Paganini, Claudia/Steinbacher, Christoph: *Schöne neue (Medien)Welt. Die Lust und Unlust auf die Zukunft*, in: Datterl, Monika/Guggenberger, Wilhelm/Paganini, Claudia (Hg.): *Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision* (theologische trends 29), Innsbruck 2019, 181–199.

³ Goudsblom, Johan: *Der Wurm und die Uhr. Über die Entstehung eines weltweiten Zeitregimes*, in: Barlösius, Eva/Kürşat-Ahlers, Elçin/Waldhoff, Hans-Peter (Hg.): *Distanzierte Verstrickungen. Die ambivalente Bindung soziologisch Forschender an ihren Gegenstand*, Berlin 1997, 125–146.

⁴ Paganini, Claudia: *Auf der Suche nach positiver Öffentlichkeit. Teilen und Mitteilen von Informationen im Alten Testament*, in: Sützl, Wolfgang u. a. (Hg.): *Medien – Wissen – Bildung: Kulturen und Ethiken des Teilens*, Innsbruck 2012, 195–207.

konnte, als ob man sich im selben Raum befände, löste jedoch bei vielen Menschen massive Ängste aus.

„Noch hatte man nicht begriffen“, liest man etwa in einer Biographie aus dem Jahr 1949, „dass mit dem Telefon ein Dämon ins Haus [...] gedrungen war, der sich unangemeldet jederzeit mit schrillum Läuten ankündigen kann, den Gang der Gedanken und Gespräche mit einem kleinen gesundheitsschädlichen Schock jäh unterbricht.“⁵ Das neue Medium wurde also nicht so sehr als Erleichterung des Alltags wahrgenommen, sondern vielmehr als Eindringling ins Private, klingelte es doch schrill und unnachgiebig im Innersten des eigenen Wohnraums, während Besucher*innen und Postboten (zunächst) vor der Tür verharrten und in der Regel erst eintraten, wenn sie dazu eine Erlaubnis erhalten hatten.⁶ Neben dem Problem der bedrohten Privatheit fürchtete man besonders die mit dem Erfolg des Telefons zu erwartende schädliche Reizüberflutung und unnatürliche Beschleunigung der Kommunikation. Am lautesten wurde die Kritik am Telefon übrigens in dem Moment, in dem die neue Technologie massenhaft Verbreitung fand.

Die letzte Beobachtung trifft nicht nur auf das Telefon zu, sondern lässt sich quer durch die Kulturgeschichte verfolgen, wann immer die Grenze zwischen altem und neuem Medium erreicht ist. Die ersten, ausschließlich einer kleinen Elite zur Verfügung stehenden neuen Artefakte erfuhren üblicherweise große Wertschätzung, am Übergang zum Massenmedium dagegen veränderte sich die Wahrnehmung radikal. Die im 19. Jahrhundert aufkommende Kulturtechnik des Fotografierens etwa wurde solange als Errungenschaft gefeiert, als es noch eine Frage von Rang und Geld war, ob man sich zu besonderen Anlässen ein solches Abbild der eigenen Person oder Familie leisten konnte. In dem Moment aber, wo selbst einfache Menschen einen Fotoapparat besaßen, waren sich die Kritiker*innen einig, dass das neue Medium schädlich sei, weil es einen daran hindern würde, authentische Erfahrungen zu machen und das Wesentliche im Leben zu erkennen. „Der Anblick der Reisenden en masse [...] erregt ein Ekelgefühl der Zivilisation,

⁵ Diesel, Eugen: *Jahrhundertwende. Gesehen im Schicksal meines Vaters*, Stuttgart 1949, 127.

⁶ Föckling, Marc: *Drei Verbindungen. Lyrik, Telefon, Telegraphie 1900–1913*, in: Hicketier, Knut/Schumann, Katja (Hg.): *Die schönen und die nützlichen Künste*, München 2007, 167–180.

besonders, wenn das stumpfsinnige Photographieren beginnt“⁷ – so das Resümee zum Zeitpunkt der Grenzüberschreitung.

Zitate wie diese dienen uns heute aber nicht nur zur Erheiterung bei der Lektüre und zur Auflockerung von Fachvorträgen, sie zeigen – in ihrer Gesamtheit betrachtet – auch, dass die an der Grenze zwischen zwei Medien bzw. an der Grenze zwischen der exklusiven und der massenhaften Nutzung eines Mediums geäußerten Kritikpunkte durch die Zeit weitgehend konstant sind. Im Wesentlichen sind es fünf Vorwürfe, die regelmäßig wiederkehren und die interessanter Weise immer von Expert*innen, häufig von Mediziner*innen, bestätigt werden.⁸ Zunächst einmal gilt das neue Medium im Vergleich zu den bereits etablierten älteren Medien und Kulturgütern als minderwertig bzw. als Gefahr für das kulturelle Niveau der Gesellschaft, ohne dass dafür allerdings Gründe genannt werden (können). Spannend ist in diesem Kontext, dass das Ansehen des neuen Mediums im Lauf der Zeit immer besser wird, ohne dass sich am Medium selbst etwas verändert hätte. Anders ist nur, dass die Anwender*innen inzwischen ausreichend Zeit hatten, die eigenen Verhaltensunsicherheiten zu überwinden und sich neue Gewohnheiten anzueignen.

Zweitens wird dem neuen Medium in der Regel vorgeworfen, dass sich der Umgang mit ihm nachteilig auf die Vorstellungs-, Denk- und Sprachfähigkeit auswirke, zur Sucht führe und ernst zu nehmende Gesundheitsprobleme verursache, die somatischer, psychosomatischer und psychischer Natur sein können. Während man im Bereich der psychischen und psychosomatischen Schäden primär mit Angst, Aggression, Hysterie und Neurosen rechnet, lassen sich die körperlichen Probleme in einer immer wiederkehrenden Trias abbilden, nämlich Augen, Hirn (von simplen Kopfschmerzen bis zu degenerativen Prozessen) und Skelett (Haltungsschäden, Schäden durch Bewegungsmangel).

Drittens wird ein Anstieg von Gewalt, Kriminalität und Selbstmord befürchtet, was damit einhergeht, dass besonders den Jugendlichen an der Grenze zwischen altem und neuem Medium Schwierigkeiten in der Identitätsentwicklung sowie eine Verminderung ihrer Sozialkompetenz bescheinigt werden, sofern sie letztere – ob der medialen Bedrohung – überhaupt entwickeln konnten. Viertens

⁷ Jünger, Ernst: *Ein Inselfrühling. Ein Tagebuch aus Rhodos. Mit den sizilianischen Tagebuchblättern „Aus der goldenen Muschel“*, Tübingen 1949, 32.

⁸ Steinbacher/Paganini: *Schöne neue (Medien)Welt*, 190–193.

begegnet in der Kritik immer wieder das Argument, das neue Medium täusche dem Publikum ein falsches Bild von der Wirklichkeit vor, treibe damit den Verlust des Realitätssinns voran, schade langfristig der gesellschaftlichen Ordnung und leiste einem Werteverfall Vorschub. Vorwurf Nummer fünf richtet sich schließlich gegen die Entwickler*innen und Förderer der neuen Medien ganz allgemein bzw. gegen diejenigen, von denen man aufgrund ihrer Funktion – z. B. als Medienethiker*in – eine kritische Haltung erwartet, sofern sie diese nicht oder zu wenig deutlich einnehmen. Diesen Personen werden nämlich gerne charakterliche und intellektuelle Defizite unterstellt, das heißt, sie sind verantwortungslos und eigennützig, insofern sie sich durch Herstellung und Vertrieb des neuen Mediums bzw. durch Bestechung seitens der Industrie einen materiellen Vorteil verschaffen, oder aber schlichtweg dumm, weil sie die vom medialen Umbruch ausgehenden Gefahren nicht zu erkennen fähig sind.⁹

Zieht man zur Veranschaulichung des hier Gesagten den Medienwandel heran, den das Fernsehen mit sich gebracht hat, fällt zunächst einmal auf, dass erst ab den 1970er Jahren eine negative Einschätzung der neuen Technologie beobachtet werden kann, zu einem Zeitpunkt also, wo sich der Übergang zum Massenmedium vollzog. Als dagegen Mitte der 1950er Jahre die ersten Fernsehgeräte auf den Markt kamen, konnten sich diese nur wohlhabende Familien leisten. Dementsprechend wertschätzend wurden sie rezipiert und gar als Anlass dafür gelobt, dass sich die Familie nun wieder im Wohnzimmer versammle, im Fernsehen gewissermaßen ein neues gemeinsames Hobby gefunden habe. Schlagartig verändern sollte sich die Rezeption dagegen in dem Moment, als sich auch einfache Fabrikarbeiter*innen ein eigenes TV-Gerät leisten konnten.

Für das neue Massenmedium wurde im Zuge der Verschiebung der Wahrnehmung rasch eine Fülle an pejorativen Bezeichnungen gefunden: „Pantoffelkino“, „Verdummungsapparat“, „heimtückisches Betäubungsmittel“ oder „Droge im Wohnzimmer“¹⁰. Anders als im Fall des – in seinen Anfangstagen ebenso des kul-

⁹ Roß, Dieter: *Traditionen und Tendenzen der Medienkritik*, in: Weßler, Hartmut u. a. (Hg.): *Perspektiven der Medienkritik: Die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit öffentlicher Kommunikation in der Mediengesellschaft*, Opladen 1997, 29–45.

¹⁰ Spode, Hasso: *Fernseh-Sucht. Ein Beitrag zur Geschichte der Medienkritik*, in: Barlösius, Eva/Kürşat-Ahlers, Elçin/Waldhoff, Hans-Peter (Hg.): *Distanzierte Verstrickungen. Die ambivalente Bindung soziologisch Forschender an ihren Gegenstand*, Berlin 1997, 295–312.

turellen Verfalls bezichtigten¹¹ – Romans, von dem man sich mittlerweile sicher war, dass er Geist und Phantasie beflügle, rechnete man beim Fernsehen mit einer Verdummung und Nivellierung der Kultur, mit dem Aussterben des kindlichen Spiels, einer Verarmung der zwischenmenschlichen Kommunikation und der Zerstörung der Familie. Ohne viel über die Unterschiede zwischen einer substanzgebundenen und einer substanzungebundenen (Verhaltens)Sucht nachzudenken, sah man im Fernsehen eine gefährliche Droge, deren Konsum zu Kontrollverlust, Abhängigkeit und dem Zwang zur Dosissteigerung führen müsse. Wohl durch die allgemeine negative Haltung in der Bevölkerung veranlasst, forderte der damalige deutsche Bundeskanzler Schmidt einen fernsehfreien Tag, das Bundesgesundheitsministerium schloss sich seinem Begehren an.¹²

All das ist vergleichbar mit den alarmierenden bis apokalyptischen Einschätzungen, denen man heute häufig im Zusammenhang mit den digitalen Medien begegnet. Das Fernsehen seinerseits wird nicht mehr als Bedrohung für eine ganze Generation an Jugendlichen angesehen und auch von den dazumal propagierten Entzugskliniken für Fernsehsüchtige, für die sich de facto nie ein Kostenträger hatte finden lassen, ist längst keine Rede mehr. Vielmehr wirkt die Aufregung um das Fernsehen wie ein Relikt aus fernen Zeiten. Ähnlich wie im Fall des Buches, der Fotografie und des Telefons sind die Ängste allmählich abgeklungen, je länger das Medium Fernsehen und die mit ihm verbundenen Kulturtechniken in Gebrauch waren. Die Medienangst, die sich in der Kulturgeschichte als Konstante beobachten lässt, dürfte also nicht in erster Linie mit der Gefährlichkeit des jeweils neuen Mediums zusammenhängen, sondern mit der Grenze, die im Moment des Medienwandels überschritten wird, bzw. mit der Wahrnehmung dieser Grenze als Krise.

Natürlich könnte man auch eine allgemeine menschliche Disposition, die Zukunft tendenziell negativ zu imaginieren, als (eine) mögliche Ursache nennen.¹³ Denn abhängig von der Persönlichkeitsstruktur und anderen Einflussfaktoren – wie genetische Disposition, soziokulturelle Erfahrung, familiäres Umfeld in Kindheit und Jugend, Persönlichkeit der primären Bezugspersonen und

¹¹ Zur Debatte, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts über die „Lesesucht“ geführt wurde, siehe König, Dominik von: *Lesesucht und Lesewut*, in: Göpfert, Herbert (Hg.): *Buch und Leser*, Hamburg 1977, 89–124.

¹² Spode: *Fernseh-Sucht*, 300.

¹³ Steinbacher/Paganini: *Schöne neue (Medien)Welt*, 194.

positive Spiegelung durch diese, Problemlösungsfähigkeit, Selbstkontrollüberzeugungen, Selbstwert und Selbstbewusstsein¹⁴ – stellen sich Menschen das, was morgen kommen wird, in eher hellen oder eher dunklen Farben vor. Für Erfahrungen offene Menschen neigen dazu, die Zukunft mit den je neuen Medien positiv zu sehen. In der gesellschaftlichen Wahrnehmung jedoch überwiegen die pessimistischen Prognosen, möglicherweise weil es ihnen besser gelingt, Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und zu sich selbst verstärkenden Masternarrativen zu werden. Eine Verstärkung erfährt dieses Phänomen insofern, als die Generation der Eltern und Großeltern die Angst um die Kinder selbstverständlich besonders intensiv erlebt. Denn ähnlich wie die eigenen Kinder das Wertvollste sind, was (Groß)Mütter und (Groß)Väter im Leben haben, ist die Jugend das Wertvollste, was eine Gesellschaft besitzt, denn sie sind letztlich die Zukunft einer jeden Gesellschaft.

2 Wahrnehmung der Grenze

Doch sehen wir uns unabhängig davon das Problem der Grenze näher an. Um besser verstehen zu können, was die Grenze zwischen alten und neuen Medien – bzw. zwischen deren Nutzung – so besonders macht, könnte es sich als hilfreich erweisen nachzuvollziehen, wann in der Psychologie von „Krise“ und wann von „Stress“ die Rede ist. Wenngleich der Begriff der „Krise“ derzeit inflationär gebraucht wird und insofern an Schärfe verloren hat, lässt sich die Krise von anderen fordernden Situationen dadurch unterscheiden, dass die wahrgenommene Herausforderung bzw. Gefährdung „qualitativ eine ihr innewohnende Umbruchdynamik aufweist, die das Narrativ einer Person, Gruppe oder Gesellschaft in ein Vorher und ein Nachher aufteilt“¹⁵. Neben diesem Grenzerleben ist weiters typisch, dass eine Krise sowohl Stimuli zur Bewältigung

¹⁴ Für einen soliden Überblick zur Persönlichkeitspsychologie siehe Weber, Hannelore/Rammsayer, Thomas (Hg.): *Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und Differentiellen Psychologie*, Göttingen 2005.

¹⁵ Vogel, Ralf T.: *Psychotherapie in Zeiten kollektiver Verunsicherung. Therapieschulübergreifende Gedanken am Beispiel der Corona-Krise*, Wiesbaden 2020, 20.

der Herausforderung als auch die Gefahr des Scheiterns¹⁶ beinhaltet. Psychoepidemiologisch gut untersucht¹⁷ ist mittlerweile der Prozess der kollektiven „Symptombildung“, der immer dann eintritt, wenn – wie im Fall eines Medienwandels – eine große Zahl von Menschen betroffen ist. Da das neue Medium die alten Gewohnheiten zumindest partiell unbrauchbar macht, entsteht bei vielen ein Gefühl von Überforderung bzw. Kontroll- und Autonomieverlust. Emotionen werden freigesetzt. In einer Stimmungslage zwischen einem permanenten sozialen Hyperarousal und einer vermehrten Aggression bzw. Frustration¹⁸ wird – zunächst einmal – alles darangesetzt, den Zustand vor der Grenzüberschreitung wiederherzustellen.¹⁹

Zugleich rücken bestimmte Themen in den Fokus, nämlich die Frage nach dem Sinn, der Einsamkeit und der Freiheit des Menschen, ganz besonders aber nach dem Tod, und zwar als Bedrohung für das einzelne Subjekt ebenso wie für die ganze Menschheit, deren – ansonsten ausgeblendete – Verletzlichkeit und Vergänglichkeit bei kollektiven Krisen schlagartig ins Bewusstsein treten.²⁰ Nach C. G. Jung lassen sich auch archetypische Bilder wahrnehmen wie Apokalypse und Chaos, Hoffnung und Wandel. Eine symbolische Aufladung des faktisch Gegebenen findet statt²¹, in Form von sogenannten Schattenprojektionen werden eigene „dunkle“ Seelenanteile wie etwa Aggression auf das bedrohliche Objekt, die neuen Medien, übertragen, die in weiterer Folge als das Böse schlechthin wahrgenommen werden, eine geradezu diabolische Kraft, deren Gefährlichkeit konsequenter Weise weit höher eingeschätzt wird, als es der Realität entspricht. In diesem Kontext lässt sich auch der Umstand erklären, dass Personen, die neue Medien propagieren oder nicht ausreichend kritisieren, häufig mit massiven

¹⁶ Arolt, Volker/Reimer, Christian/Dilling, Horst: *Basiswissen Psychiatrie und Psychotherapie*, Wiesbaden 2011⁷, 396.

¹⁷ Vogel: *Kollektive Verunsicherung*, 1.

¹⁸ Ebd., 2.

¹⁹ Die von Stein – Stein, Barbara: *Krisen bei körperlichen Erkrankungen*, in: PiD Psychotherapie im Dialog (2020) 21, 79–82 – mit Blick auf durch Erkrankungen ausgelöste Krisen vorgenommene Analyse lässt sich m. E. auch auf die Situation einer kollektiven Krise übertragen.

²⁰ Kast, Verena: *Der schöpferische Sprung. Vom therapeutischen Umgang mit Krisen*, Ostfildern 2017; Schmidt, Ina: *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019.

²¹ Vogel: *Kollektive Verunsicherung*, 23–24.

Angriffen konfrontiert werden, fungieren sie im Rahmen dieser Projektion doch als „Schattenträger“ und rücken insofern ebenso in die Sphäre des bedrohlich Teuflischen wie die neuen Medien selbst.²²

Je nach Persönlichkeitsstruktur kommt es zu unterschiedlichen Abwehrformen²³, für die allesamt gilt, dass sie zu einer „Vereinbarung“²⁴ tendieren und gerade nicht das differenzierte Wahrnehmen komplexer Zusammenhänge fördern. Die oder der Einzelne empfindet in einer solchen Situation Stress, ein fataler Kreislauf setzt sich in Gang: Denn das als inkongruent empfundene Verhältnis zwischen den Anforderungen der Grenzüberschreitung und den eigenen Ressourcen²⁵, der vermeintliche Kontrollverlust das neue Medium betreffend und die fehlende Perspektive zu einer selbstermächtigenden Bewältigung fördern das Schwarz-Weiß-Denken und „Katastrophisieren“. Durch die erhöhte Aufmerksamkeit für alles Bedrohliche²⁶ entsteht ein „Tunnelblick“, an die Stelle von erkundungsgesteuertem Verhalten tritt ein angstgesteuertes.²⁷ Und da Angst ebenso ansteckend wie selbstverstärkend ist, kommt zur ursprünglichen Realangst mit der Zeit immer mehr eine dysfunktionale Angst hinzu, die sich im Erstarren ebenso äußern kann wie in der Aggression.²⁸

Dabei besteht seit den bahnbrechenden Arbeiten von Hans Selye dahingehend ein Einvernehmen in der Forschungslandschaft²⁹, dass das entscheidende Kriterium dafür, ob man eine Veränderung positiv als Eustress oder negativ als Distress wahrnimmt, die subjektive Einschätzung ist, ob die neue Herausforderung mit Hilfe der eigenen Ressourcen bewältigt werden kann oder nicht. Wenn dies gelingt, können Menschen, die Grenzen begegnen und sie überschreiten, daran

²² Ebd., 26.

²³ Ebd., 28.

²⁴ Ebd., 34.

²⁵ Häcker, Hartmut O./Stapf, Kurt-H. (Hg.): *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*, Bern 2009¹⁵, 967.

²⁶ Schächinger, Hartmut: *Stress. Psychobiologie eines Erfolgsrezeptes*, in: *Psychotherapie im Dialog* (2016) 2, 78–83, 81.

²⁷ Ditges, Florian/Höbel, Peter/Hofmann, Thorsten: *Krisenkommunikation* (PR Praxis 9), Konstanz 2008, 57.

²⁸ Stein: *Krisen*, 81.

²⁹ Für einen Überblick von den ersten biologischen Stress-Modellen der 1960er und 1970er Jahre bis in die Gegenwart siehe Resick, Patricia A.: *Stress und Trauma. Grundlagen der Psychotraumatologie*, Bern 2003.

wachsen und sich charakterlich entfalten, es kommt zu einem „stress-related growth“³⁰. Da dies manchen Menschen aber – ohne große Anstrengung – (sehr) leicht und anderen (sehr) schwer zu fallen scheint, fragt sich, was man selbst dazu beitragen kann, um an der Grenzerfahrung nicht verzweifeln zu müssen, sondern selbstwirksam und konstruktiv mit ihr umzugehen.

3 Überwindung der Grenze

Die Fähigkeiten, die hier gefragt sind, wurden in der jüngeren Vergangenheit immer öfter unter dem Terminus „Coping“³¹ subsumiert. Beim Coping geht es nicht nur um das Überwinden-*Wollen*, sondern vor allem um den gezielten Einsatz von Strategien zur Bewältigung akuter wie künftiger Probleme, auch wenn dieser Einsatz mehr oder weniger bewusst erfolgen kann. Coping geschieht nicht im sozialen Vakuum³², sondern wird dort erleichtert, wo das Umfeld sich aktiv mit dem herausfordernden Thema befasst. Wenngleich innerhalb der wissenschaftlichen Community Dissens darüber besteht, ob Coping am besten mit einigen wenigen Strategien oder mit einer Vielfalt und Breite unterschiedlicher Lösungsansätze gelingt, zeichnet sich dahingehend ein Konsens ab, dass das Auffinden von Sinnzusammenhängen sich jedenfalls positiv auf den Umgang mit Grenzsituationen auswirkt.³³ Es gilt zu fragen, was aus der jeweiligen Krise gelernt und mitgenommen werden kann bzw. wo ihr kreativitätsförderndes Potential liegt.³⁴

Damit dies aber gelingen kann, ist es erforderlich, das bestehende Bedrohungsgefühl zu validieren, die gemeinsame Betroffenheit deutlich zu machen und nach als Referenz dienenden Bedrohungsszenarien und Grenzüberschreitungen in der Kulturgeschichte zu suchen, deren Analyse das Gefühl von Sicherheit vermitteln kann.³⁵ Idealer Weise erfolgt dabei eine Unterscheidung zwischen „gesunden“

³⁰ Schächinger: *Stress*, 79.

³¹ Häcker/Stapf: *Psychologisches Wörterbuch*, 185.

³² Aldwin, Carolyn M.: *Stress, Coping and Development. An Integrative Perspective*, New York 2007, 125.

³³ Ebd., 144 f.

³⁴ Vogel: *Kollektive Verunsicherung*, 11.

³⁵ Ebd., 35.

Angstanteilen und solchen, die destruktiv sind und die Bewältigung erschweren. Wo diese Differenzierung gelingt, ist bereits der erste Schritt in Richtung Distanzierung getan, negative Affekte wie Angst, Hilflosigkeit oder Trauer treten in den Hintergrund, die Gefühlsüberflutung weicht allmählich der (vorsichtig) zuversichtlichen Reflexion. Die Grenze schließlich muss nicht mehr in erster Linie als Ende des Bekannten und Guten imaginiert werden, sondern als Übergang zu einer grundsätzlich offenen Zukunft.

4 Ausblick

Was auf diesen Seiten analysiert wurde, ist die Frage, warum die Grenze zwischen alten und neuen Medien als Krise erlebt wird. Was nicht geschehen ist, jedoch – soll ein genetischer Trugschluss vermieden werden – nachgeholt werden müsste, ist die Diskussion darüber, ob die (gerade jetzt) neuen Medien über die genannten psychologischen Ursachen hinaus einen Anlass für Realängste bieten. Stattdessen wurde überlegt, wie ein Kollektiv und seine Individuen die Angst vor der Grenze überwinden können, sprich: wie Anpassungsstrategien konstruktiver und effizienter verlaufen können, als das in der Regel der Fall ist. Sofern dies nicht geschieht, besteht aber kein besonderer Grund zur Sorge. Denn, wie die Medienrezeptionsforschung gezeigt hat, wird die Gewöhnung an das neue Medium die Grenze mit der Zeit nicht mehr als Stressor erleben, ja irgendwann nicht einmal mehr als Grenze wahrnehmbar sein lassen. Das Erleben von Bedrohung und Überforderung wird dann nachlassen, bis ein zu einem späteren Zeitpunkt neues Medium uns einmal mehr an die Grenzen des Gewohnten und – wie nicht anders zu erwarten – in die Krise treiben wird.

Tobias Skuban-Eiseler

Don't forget about sex! Sexualität als eine von Jaspers vergessene Grenzsituation

Der Begriff „Grenzsituation“ mag zunächst als wenig „philosophisch“ erscheinen, ist aber einer der zentralen Termini im Werk des Philosophen und Psychiaters Karl Jaspers (1883–1969). Dass der Mensch Grenzen erfährt, ist eine urmenschliche Erfahrung. Jaspers untersuchte solche „urmenschlichen“ Grenzen und beschrieb eine Reihe von Phänomenen, die bezüglich ihrer Gestalt zwar in verschiedenen Menschenleben unterschiedliche Formen annehmen können, ihrem Wesen nach aber für alle Menschen Geltung haben. Dies insofern, als sie dem Menschen seine Grenzen offenkundig machen – und damit folgerichtig als Grenzsituationen bezeichnet werden können.¹

In seinen beiden Werken „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) und „Philosophie II – Existenzzerhellung“ (1932) entwickelt Jaspers ausführlich seine Theorie der Grenzsituationen und beschreibt auch, welche Aspekte des menschlichen Lebens damit gemeint sind. Die Sexualität wird von Jaspers dabei nicht als Grenzsituation aufgeführt.

In diesem Beitrag möchte ich untersuchen, ob aber nicht auch Sexualität eine Grenzsituation im Jaspers'schen Sinne ist. Dazu gebe ich zunächst einen Überblick über Jaspers' philosophische Auseinandersetzung mit Grenzsituationen. Alsdann stelle ich ein Verständnis von Sexualität vor, das mir geeignet erscheint, die mit diesem Begriff verbundene Fülle an inhaltlichem Gehalt angemessen zu fassen. Hernach werde ich darlegen, warum eine so verstandene Sexualität eine Grenzsituation nach Jaspers darstellt.

¹ Vgl. Jaspers, Karl: *Philosophie, Bd. II: Existenzzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York 1973⁴, 203.

1 Begriffsklärungen

Jaspers verknüpft zwei verschiedene Begriffe (Situation und Grenzsituation) mit zwei unterschiedlichen Seinsformen (Dasein und Existenz). Das Dasein sieht er als mit der Situation, die Existenz als mit der Grenzsituation verbunden. So ist „Situation“ nach Jaspers die konkrete, „sinnbezogene“, psychophysisch erfassbare Wirklichkeit,² aus der das Dasein nicht heraustreten kann.³ Dasein und Situation sind nach Jaspers damit untrennbar miteinander verbunden. Situationen sind allerdings nicht starr, sondern unterliegen einem ständigen Wandel; dabei kann das Dasein immer nur eine eingeschränkte Erkenntnis des vollen kontextualen Gehaltes der Situationen haben.⁴ Somit ändern sich zwar fortlaufend die Situationen, indes kann das „In-Situation-Sein“⁵ nicht aufgehoben werden.

Grenzsituationen sind dagegen von völlig anderer Qualität. Sie „wandeln sich nicht, sondern nur in ihrer Erscheinung“⁶, sind vollkommen unverfüg-, nicht aktiv wandel- und allenfalls eingeschränkt kontrollierbar.⁷ Sie machen dem Dasein somit eine Grenze offenbar, sind „wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern“⁸.

Dieser vielleicht etwas pessimistische Befund Jaspers' ist aber nur ein Teil dessen, was Grenzsituationen ausmacht. Denn bereits der Terminus „Grenze“ impliziert nach Jaspers, dass ein Anderes existiert, das *außerhalb* der Grenzsituationen liegt.⁹ Diese sind damit also nicht ein Ende, sondern bieten dem Dasein die Chance, zu einer anderen, tieferen Seinsform zu gelangen, die Jaspers als „Existenz“ bezeichnet und die vielleicht annähernd als „innerster Kern“¹⁰

² Ebd., 202.

³ Vgl. ebd., 209.

⁴ Vgl. ebd., 202.

⁵ Ebd., 203.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd., 203 f.

⁸ Ebd.

⁹ Jaspers verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff „Transzendenz“, auf den ich ob der notwendigen Kürze dieses Beitrages nicht weiter eingehen kann.

¹⁰ Bollnow, Otto Friedrich: *Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers II*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 12 (1938), 133–174, 133.

des individuellen Seins umschrieben werden kann: „Situation wird zur Grenzsituation, wenn sie das Subjekt durch radikale Erschütterung seines Daseins zur Existenz erweckt.“¹¹

Im siebten Kapitel des zweiten Bandes der „Philosophie“ Karl Jaspers‘ („Existenzerhellung“, 1932) beschreibt er sechs Grenzsituationen: die geschichtliche Bestimmtheit der Existenz, Tod, Leiden, Kampf, Schuld und die „Fragwürdigkeit allen Daseins und der Geschichtlichkeit des Wirklichen überhaupt“.¹² In seiner 1919 erschienenen „Psychologie der Weltanschauungen“ führt er als zusätzliche einzelne Grenzsituation noch den Zufall an,¹³ der in der „Existenzerhellung“ im Rahmen der Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz abgehandelt wird,¹⁴ außerdem wird hier das Leid als übergeordnete Grenzsituation aufgefasst.¹⁵

2 Sexualität

Sexualität zu definieren, ist kein triviales Unterfangen. Man läuft sehr schnell Gefahr, den Begriff zu verkürzen, etwa, wenn mit Sexualität vor allem „Genitalität“ gemeint ist, also alles Verhalten, das mit dem Gebrauch von Geschlechtsorganen im weitesten Sinne zu tun hat und dessen Ziel die Erreichung eines Orgasmus‘ ist.

Dieses Verständnis von Sexualität lässt sich aus der Entwicklungsgeschichte der Sexualwissenschaft ableiten, die Sexualität zunächst sehr behavioristisch interpretierte und vor allem mit „sexuellem Verhalten“ (verstanden als Spielarten zur Befriedigung genitaler Lust) gleichsetzte.¹⁶ Dies spiegelt sich nicht zuletzt in den sogenannten „Kinsey-Reports“ wieder, die sich um den Sachstand menschlicher Sexualität bemühten, dabei aber ausschließlich den Verhaltensaspekt in den Fokus rückten (eine Tatsache, die sich schon an den Titeln der Veröffentlichungen – „Sexual

¹¹ Jaspers, Karl: *Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1956³, 56.

¹² Ebd., 201 ff.

¹³ Vgl. Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, 239–242.

¹⁴ Vgl. Jaspers: *Existenzerhellung*, 216 f.

¹⁵ Vgl. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 218.

¹⁶ Sielert, Uwe: *Einführung in die Sexualpädagogik*, Weinheim/Basel² 2015, 37.

Behavior in the Human Male¹⁷ und „Sexual Behavior in the Human Female“¹⁸ – ablesen lässt).

Auch die von William H. Masters und Virginia E. Johnson vorangetriebenen ersten Entwicklungsschritte dessen, was wir heute unter Sexualtherapie verstehen, konzentrierten sich vor allem auf den genitalen Aspekt der Sexualität, auf die entsprechenden körperlichen Reaktionen und Veränderungen und trugen damit nicht unerheblich zu einem auf wissenschaftlichem Terrain gesellschaftsfähigen verkürzten Begriffsverständnis von Sexualität bei.¹⁹

Dass bei Verwendung des Wortes „Sexualität“ entscheidende Aspekte ausgeblendet werden und wurden, gründet aber schon in seiner Begriffsgeschichte. Bis ins 17. Jahrhundert existierte der Begriff gar nicht, sexuelle Themen wurden in einer blumenreichen Sprache ausgedrückt, ohne auf den eher lustbefreiten Begriff „Sexualität“ zurückgreifen zu können.²⁰ „Sexualität“ als wissenschaftlicher Terminus kommt zunächst in Zusammenhängen der Biologie auf und bezeichnete nicht mehr und nicht weniger als das Vorkommen männlicher und weiblicher Organismen und erfuhr erst im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Übertragung auf den Menschen.²¹ Damit ist auch nachvollziehbar, warum sich die Ideengeschichte von Sexualität ab diesem Zeitpunkt sehr stark auf die Genitalität bezog. Wenn aber nun „Sexualität“ in diesem sterilen und wenig substanziellen Sinne vor allem als Mittel der Fortpflanzung verstanden wird, werden Aspekte wie Lust, Liebe, Leidenschaft und Erotik vollkommen ausgeblendet.

In dieser eingeschränkten Auffassung wäre Sexualität wenig dazu angetan, als Grenzsituation im Jaspers'schen Sinne in Frage zu kommen. Erst in einem umfassenderen, holistisch angelegten Verständnis wird nachvollziehbar, warum hier überhaupt von einer Grenzsituation die Rede sein kann. Um sich bei der Annahme eines möglichst breit angelegten Verständnisses von Sexualität aber nicht im Dschungel eines zu weit gefassten Begriffes zu verlieren, schlage ich vor, drei

¹⁷ Vgl. Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E.: *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia/London 1948.

¹⁸ Vgl. Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E. u. a.: *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia/London, 1953.

¹⁹ Vgl. Masters, William H.; Johnson, Virginia E.: *Human Sexual Response*, Philadelphia 1966.

²⁰ Vgl. Sielert: *Einführung*, 39.

²¹ Vgl. ebd.

Dimensionen von Sexualität zu unterscheiden, die den Rahmen dessen aufspannen, was unter Sexualität verstanden werden kann: eine Ich-, eine Du- und eine Wir-Dimension.

Dabei spielen die drei Dimensionen in unterschiedlichen Bedeutungs- und Verwendungszusammenhängen des Wortes sicher nicht immer eine gleichberechtigte Rolle, ich postuliere allerdings, dass keine Dimension jemals vollkommen irrelevant ist.

2.1 *Ich-Dimension*

Die hier vorgestellte Ich-Dimension subsumiert sämtliche Aspekte der Sexualität, die primär mit dem sexuellen *Subjekt* zu tun haben. Da ist zunächst das biologische Geschlecht. Ich bin Geschlecht, insofern ich Mensch bin. Menschsein und Geschlechtsein sind untrennbar miteinander verbunden und haben erst einmal wenig erotische Implikationen. Es geht hier vor allem darum, sich selbst in seiner Rolle als Mann, als Frau oder als andere nicht binäre Geschlechtlichkeit zu finden.²² Erst auf diesem Hintergrund tritt der Aspekt der Lust und der Erotik hinzu. Geschlechtlichkeit ist dann dazu angetan, Menschen Befriedigung zu verschaffen – und diese ist zunächst etwas, das ein *Subjekt* wahrnimmt bzw. herbeiführt.

Sexualität offenbart sich damit als Dimension, die gar nicht unbedingt ein reell anwesendes „Du“ braucht, und dies nicht erst seit der ubiquitären Verfügbarkeit pornographischen Materials im World Wide Web der Neuzeit. Sich selbst als erotisches, als sexuelles Wesen wahrzunehmen und mit sich selbst eine persönliche Erotik und Sexualität zu pflegen, sind damit keine Surrogat-Verhaltensweisen, die interpersonelle sexuelle Aktivitäten ersetzen, sondern wichtige und unersetzbare Teile von Sexualität.

Die Ich-Dimension von Sexualität kann als Vorbedingung aller anderen Dimensionen begriffen, aber auch als Hintergrund verstanden werden, der in jeder sexuellen Handlung, in jedem sexuellen Gedanken und jeder sexuellen Empfindung eine Rolle spielt.

²² Vgl. Beier, Klaus M.; Loewit, Kurt: *Praxisleitfaden Sexualmedizin*, Berlin/Heidelberg 2011, 48.

2.2 *Du-Dimension*

Sexualität erschöpft sich nicht im Subjekt, sondern ist (auch) auf ein *Objekt* ausgerichtet und hat damit eine erhebliche beziehungsstiftende und kommunikative Dimension.²³ Die unterschiedlichen sexuellen Aktivitäten, denen Menschen nachgehen, sind unlösbar mit der Beziehung verbunden, die zwischen den sexuellen Partnern eingenommen wird – und sei es auch nur während der sexuellen Interaktion. Menschen teilen Lust, erkunden ihre Körper, berühren sich, tauschen Zärtlichkeiten aus, erleben Macht und Unterdrückung, re-inszenieren Gewalt etc. – keine Beschreibung dessen, was im Rahmen sexueller Handlungen zwischen Menschen geschieht, kommt ohne irgendeine Form der Benennung von Kommunikation und Beziehung aus.

Sexualität in diesem Sinne, Sexualität in der Du-Dimension ist damit aber auch weit mehr als ein Akt der Fortpflanzung; auch in langjährigen Beziehungen bleibt ein Arbeiten an Sexualität und ein Ringen um eine gut gelungene Paarsexualität eine der wichtigsten Aufgaben.

Die Du-Dimension ist erheblich herausfordernd, treffen wir doch mit unterschiedlichen sexuellen Wünschen und sehr verschiedenen (auch über die Zeit wechselnden) sexuellen Bedürfnislagen zusammen. Es ist in diesem Zusammenhang ein Gemeinplatz darauf hinzuweisen, dass diese sexuellen Begegnungen nicht nur zwischen ungefähr gleichaltrigen binär Empfindenden unterschiedlicher Geschlechtlichkeit stattfinden, sondern in jedweder Kombination auftreten.

2.3 *Wir-Dimension*

Sexualität entfaltet sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist getragen und beeinflusst von vielfältigen soziokulturellen Einflüssen.²⁴ Wir Menschen befinden uns in einer individuellen Lerngeschichte mit unserer näheren und weiteren Umgebung, tragen aber auch ein soziales Erbe, das vor allem durch die Kultur bestimmt wird, in die wir hineingeboren werden. Die Erfahrung von und Auseinandersetzung mit

²³ Vgl. ebd., 12–20.

²⁴ Vgl. Sielert: *Einführung*, 44.

der eigenen Sexualität wird damit immer Reibflächen hinsichtlich bestehender kultureller Gepflogenheiten und moralischer Vorstellungen bieten.

Deutlich wird dies, wenn unterschiedliche Vorstellungen davon zusammentreffen, was unter Sexualität zu verstehen ist bzw. was in einem normativen Sinne als sexuell erlaubt bzw. verboten angesehen wird. Dies kann man etwa daran ablesen, wie schwierig es sein kann, andere sexuelle Traditionen und Kulturen zu integrieren – und dies nicht nur im Rahmen von Fragen der Einwanderung fremder Menschen, sondern auch im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Sexualmoral verschiedener religiöser Traditionen.

3 Sexualität als Grenzsituation

Sexualität spielt in Jaspers' Werk nahezu keine Rolle,²⁵ daher verwundert es auch nicht, dass Jaspers die Sexualität nicht unter seinen Grenzsituationen aufführt. Dass Sexualität im oben beschriebenen Sinne aber durchaus eine Grenzsituation im Jaspers'schen Sinne ist, möchte ich im Folgenden zeigen. Dazu werde ich drei Aspekte beschreiben, unter denen Sexualität als Grenzsituation zu verstehen ist; dann möchte ich aufzeigen, was unter diesen Aspekten jeweils im Blickwinkel auf Sexualität zu verstehen ist und was es bedeuten kann, in der Grenzsituation „Sexualität“ die eigene Existenz zu ergreifen. Zudem werde ich versuchen, aus den angestellten Reflektionen ethische Implikationen abzuleiten.

3.1 *Gegebenheit*

Sexualität ist kein Phänomen, das der Mensch frei wählen oder gar abwählen kann. Es ist mit der menschlichen Natur gegeben. Der Mensch ist in Bezug auf seine geschlechtliche Identität kein Neutrum, das Leben entfaltet sich in einer Fülle von (sexuellen) Identitäten, die dem Menschen individuell gegeben sind. Dies bietet eine Vielzahl von Reibflächen, die für Menschen mit hohen Herausforderungen verbunden sein können: So können Menschen mit ihrer eigenen sexuellen

²⁵ Vgl. Goddemeier, Christoph: *Psychopathologie und Existenzphilosophie*, in: Deutsches Ärzteblatt 3 (2008), 110–111, 111.

Identität hadern, den Aspekt von Geschlechtsein aus ihrem Leben ausblenden wollen oder aber unter der als diskrepant zum eigenen Erleben wahrgenommenen Geschlechtszuweisung durch andere leiden. Mit der menschlichen Natur ist aber auch das Erleben von sexueller Lust, von Begehren, von Erotik im weitesten Sinne gegeben. Der Mensch erlebt sich unweigerlich als bedürftiges Wesen, das den eigenen Körper als Quelle von Lust und Befriedigung in sehr individueller Weise entdecken kann. Dabei setzt diese Form sexueller Entwicklung nicht erst mit der Pubertät, sondern durchaus schon mit der Geburt ein.²⁶ Mit fortschreitendem Alter differenziert sich die eigene Sexualität im Sinne eines eigenen sexuellen Skripts, wird damit zur individuell ausgestalteten *Gegebenheit*.²⁷ Aus diesem Entwicklungsprozess kann der Mensch ebenso wenig ausbrechen wie aus seiner je eigenen geschlechtlichen Identität.

Dass auch Lust eine Gegebenheit darstellt, illustrieren etwa Bemühungen um sexuelle Abstinenz zur Prävention von HIV-Infektionen, die aufgrund der hier beschriebenen sexuellen Disposition des Menschen nur äußerst eingeschränkt erfolgreich sein können.²⁸

Darüber hinaus ist der Mensch auch ein soziales Wesen und dieser Sozialnatur entsprechend strebt er nach Kontakt und Kommunikation mit anderen Menschen. Versteht man Sexualität als eine besondere Form von Kommunikation zwischen zwei menschlichen Wesen, dann kann Sexualität auch in dieser Hinsicht als dem Menschen gegeben aufgefasst werden.

Zuletzt ist Sexualität auch eine kulturelle und soziale Gegebenheit, d. h. selbst wenn es einem Menschen gelänge, die eigene Sexualität vollkommen auszublenden, wäre er doch fortwährend damit konfrontiert, dass auch in der Gesellschaft (fortwährend) sexuelle Themen präsent sind.

Unter dem Aspekt der Gegebenheit wird Sexualität dann zur Grenzsituation, wenn sie sich entgegen eigenen Wünschen als unausweichlich darstellt, wenn man mit dem schieren Vorhandensein von Sexualität als Teil der menschlichen Natur hadert. Die eigene Existenz zu ergreifen und zu einer tieferen Seinsdimension zu

²⁶ Vgl. Sielert: *Einführung*, 97.

²⁷ Vgl. Gagnon, John H.; Simon, William: *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*, 2017.

²⁸ Vgl. Underhill, Kristen; Montgomery, Paul; Operario, Don: *Sexual abstinence only programmes to prevent HIV infection in high income countries: systematic review*, in: *BMJ* 335 (2007) 7613, 248–252.

gelangen, hieße dann anzuerkennen, ein sexuelles Wesen zu sein und dies eben nicht aufheben zu können. Gelingt dies, ergeben sich auch relevante ethische Dimensionen: Nur wer sich selbst in seiner unausweichlichen Sexualität erkannt hat, kann auch andere in ihrer unvermeidlichen sexuellen Wesenhaftigkeit und ihrer je eigenen Geschlechtlichkeit, ihren Bedürfnissen, ihrer Lust und Erotik akzeptieren.

3.2 *Unveränderbarkeit*

Sexualität ist nicht nur gegeben, sie ist auch zu einem erheblichen Grad unveränderbar und auch hinsichtlich dieser *Unveränderbarkeit* kann Sexualität eine Grenzsituation darstellen.

Die geschlechtliche Identität eines Menschen ist als gegebene auch unveränderbar. Sehr anschaulich kann man dies gerade bei Menschen zeigen, die sich im „falschen“ Körper fühlen: Selbst robuste biologische Gegebenheiten (etwa in Form des Phänotyps der äußeren und inneren Geschlechtsmerkmale, der hormonellen oder genetischen Ausstattung) können diese Empfindung transidenter Menschen nicht konterkarieren. Dies kann zu einem dermaßen großen Leidensdruck führen, dass ein Leben in dem Geschlecht angestrebt wird, als das man sich wahrnimmt – und eben nicht in dem Geschlecht, als das man durch seine Umgebung „gelesen“ wird.

Auch die sexuelle Orientierung ist kaum veränderbar. Ob ich mich etwa als heterosexuell, homosexuell oder bisexuell empfinde, obliegt nicht meiner Entscheidung, sondern ist mir unveränderbar eingeschrieben. Zahlreiche „therapeutische“ Versuche, homosexuelle Menschen zu heterosexuellen umzuerziehen und die teilweise tragischen Ergebnisse solcher „Bemühungen“ tragen Zeugnis von der Ausichtslosigkeit dieser Verfahren.²⁹

Wenn man mit der eigenen Sexualität in Konflikt steht, sich diese aber als unveränderbar darstellt, kann sich Sexualität als Grenzsituation erweisen. Hier bietet sich allerdings eine sehr große Chance, die eigene Existenz zu er- und begreifen. Sich etwa selbst mit seiner Transidentität zu versöhnen oder sich zu seiner Homo- oder Bisexualität zu bekennen, sind unabdingbare Voraussetzungen dafür, ein

²⁹ In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf Conley, Garrard: *Boy Erased*, New York 2017.

sexuell selbstbestimmtes und erfülltes Leben zu führen. Ein Vollzug der Grenzsituation hat hierbei auch hohe ethische Relevanz: Es geht nicht nur darum, tolerant gegenüber verschiedenen anderen sexuellen Realitäten zu sein, sondern auch darum, sowohl Freiheiten als auch Grenzen von Sexualität zu respektieren und, wenn nötig, juristisch einzufordern.

3.3 Unverfügbarkeit

Sexualität ist gegeben, sie ist unveränderbar, sie ist darüber hinaus aber auch *unverfügbar*. Die nur eingeschränkte Steuerbarkeit von Sexualität entfaltet sich in vielerlei Kontexten.

So liegt es nicht vollkommen in der Hand eines einzelnen Menschen, ob eine erotische Situation auftritt oder nicht. Sie ist von Umgebungsvariablen und insbesondere von anderen Menschen ebenso abhängig wie von der eigenen sexuellen Gestimmtheit, welche sich ebenfalls als nur bedingt kontrollierbar darstellt. Wer hat noch nicht erlebt, dass eine zwischenmenschliche Situation sich unvermittelt erotisch auflädt, ohne dass dies geplant oder gar beabsichtigt gewesen wäre? Wer kennt es nicht, dass man manchmal alles dafür tun kann, um eine erotische Atmosphäre zu schaffen, und man scheitert dennoch kläglich? Sexualität entzieht sich unserer Kontrollierbarkeit, sie ist unverfügbar.

Zur Grenzsituation unter dem Aspekt der Unverfügbarkeit wird Sexualität etwa dann, wenn man gerade an der Kontrolle, am Verfügbar-Machen von Sexualität scheitert. Zu denken wäre hier etwa an Menschen, die mit einer übersteigerten oder einer defizitären sexuellen Lust zu kämpfen haben. In beiden Fällen stellt sich der Leidensdruck oft erheblich dar.³⁰ Die Bewältigung der Grenzsituation kann hierbei eine Chance bieten, einen angemessenen Umgang mit der Ausprägung der eigenen sexuellen Lust zu finden: Erst wenn sich ein Mensch etwa nicht mehr seiner Hyper- oder Hyposexualität unterwirft, kann er sich über dieselbe erheben und einen neuen, stimmigeren und letztendlich befriedigenderen Umgang mit sich und seiner Sexualität finden.

³⁰ Vgl. Walton, Michael T.; Cantor, James M.; Bhullar, Navjot u. a.: *Hypersexuality: A Critical Review and Introduction to the "Sexhavior Cycle"*, in: Arch Sex Behav 46 (2017), 2231–2251.

4 Was lernen wir aus all diesen Überlegungen?

Sexualität ist, so deren Verständnis nicht unangemessen verkürzt wird, ein Phänomen, das eine Grenzsituation darstellt, wie sie von Karl Jaspers beschrieben wurde. Sie entspricht den anderen von Jaspers beschriebenen Grenzsituationen in den Eigenschaften, die als konstitutiv für Grenzsituationen angesehen werden können. So betrifft Sexualität in den beschriebenen Dimensionen (Ich-, Du-, Wir-Dimension) alle Menschen, ist ihrem gegebenen, unveränderbaren und unverfügbaren Wesen nach „*nicht überschaubar*“³¹ und bietet als Grenze genügend Anlass zu „radikale[r] Erschütterung“³². Darüber hinaus kann Sexualität, wenn als Grenzsituation erkannt und angenommen, eine tiefere Seinsform möglich machen.

Aktuelle Relevanz erfahren diese anthropologischen Überlegungen zur Sexualität insbesondere in Hinblick auf den damit verbundenen ethischen Impetus. Das Verstehen von Sexualität als Grenzsituation bietet die Chance, die Toleranz bezüglich unterschiedlichster sexueller Realitäten und die Offenheit sowohl für das eigene sexuelle Begehren als auch die Sexualität anderer Menschen zu vertiefen.

Unabdingbar ist eine solche tolerante, akzeptierende und offene Haltung, wenn anderen Menschen etwa in sexualtherapeutischem Kontext begegnet wird – somit wächst Sexualität als Grenzsituation verstanden eine unmittelbare praktisch-therapeutische Tragweite zu, die weit über steril anmutende theoretische Überlegungen hinausgeht. Es gilt für die Sexualität wie eben auch für die anderen Grenzsituationen: „Was der Mensch eigentlich ist und werden kann, hat seinen letzten Ursprung in der Erfahrung, Aneignung und Überwindung der Grenzsituation [...]“³³

³¹ Jaspers: *Existenzerhellung*, 203.

³² Jaspers: *Weltorientierung*, 56.

³³ Ebd., 271.

Manuela P. Gaßner

Solidarität mit Bäumen: Hyperion, Luna und die Wälder unseres Planeten

1 Einleitung

Können wir die planetaren Grenzen einhalten, wenn wir unseren begrenzten Begriff von Solidarität auf „nicht-leidfähige“ Bäume erweitern? Was sagt unser aktuelles Verhältnis zu Bäumen über unsere Auffassung vom Menschsein aus? Für Deutschland wurde 2020 der schlechteste Waldzustand seit Beginn der Erhebungen 1984 festgestellt.¹ Das Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) beschreibt im aktuellen Sachstandsbericht:

The main human causes of climate change are the heat-absorbing greenhouse gases released by fossil fuel, combustion, deforestation, and agriculture, which warm the planet.² Large-scale deforestation *likely* decreases evapotranspiration and precipitation and increases runoff over the deforested regions relative to the regional effects of climate change.³ Changes in land carbon storage in the tropics also depend strongly on the assumed rate of deforestation.⁴

¹ Vgl. *Waldbericht der Bundesregierung 2021*, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/waldbericht-2021-1941652> (30.11.2021).

² IPCC, Sixth Assessment Report, AR6, *Climate Change 2021 The Physical Science Basis*, 09.08.2021, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/> (30.11.2021), 310. Teil II „Folgen, Anpassung und Verwundbarkeiten“ und Teil III „Bewältigung des Klimawandels“ erscheinen 2022.

³ Ebd., 94.

⁴ Ebd., 1225.

Seit 1990 gingen laut FAO 420 Millionen Hektar Wald verloren,⁵ eine Fläche, die der halben Größe Brasiliens entspricht. Auch auf der jüngsten UN-Klimakonferenz in Glasgow wurde die Brisanz der Entwaldung thematisiert, „[w]e therefore commit to working collectively to halt and reverse forest loss and land degradation by 2030 while delivering sustainable development and promoting an inclusive rural transformation“⁶.

Wie können wir die grenzenlose Zerstörung der Wälder verhindern und damit unsere globale Zukunft positiv gestalten? Im Folgenden möchte ich versuchen, das bisherige semantische Verständnis von pathozentrischer Solidarität für leidfähige Lebewesen zu entgrenzen und auf Bäume und Wälder zu einer zusätzlichen *arborealen Solidarität* erweitern. Solidarität setzt eine Ich-Du-Beziehung voraus. Deshalb orientiere ich mich an Martin Bubers Wortpaaren Ich-Es und Ich-Du, denn „[d]ie Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung.“⁷ Hierbei gehe ich auf Ursachen der (1) Ich-Es-Beziehung und (2) Ich-Du-Beziehung ein und reflektiere (3) die Es-Du-Ambivalenz zwischen Mensch und Baum. Um gut zu (über-)leben, müssen wir Ich-Es verstehen, zum Ich-Du gelangen und dieses, in der fragilen Auslotung zwischen Bäume nutzen (Es) und schützen (Du) innerhalb der planetaren und sozialen Grenzen, wiederum ins kollektive Wir transformieren. Bevor der letzte Baum gerodet ist⁸, werden unzählige Opfer den Weg säumen und die Lebensbedingungen so schlecht sein, dass wir uns selbst ausgerottet haben.

1.1 Ursachen der Ich-Es-Beziehung

Durch Verallgemeinerung, Technologisierung, räumliche Entfernung, emotionale Distanz und intransparente Wertschöpfungsketten verkümmern Natur und Lebewesen als ökonomische und bilanzfähige Werte bzw. Nicht-Werte zum Ressourcending,

⁵ Food and Agriculture Organization of the United Nations, <https://www.fao.org/state-of-forests/en/> (30.11.2021).

⁶ UN-Klimakonferenz, 02.01.2021, <https://ukcop26.org/glasgow-leaders-declaration-on-forests-and-land-use/> (30.11.2021).

⁷ Buber, Martin: *Ich und Du*, Heidelberg 1983¹¹, 12.

⁸ Vgl. „Erst wenn der letzte Baum gerodet, der letzte Fluss vergiftet, der letzte Fisch gefangen ist, werdet ihr merken, dass man Geld nicht essen kann“, Weissagung der Cree.

einer „antlitzlosen Nummer“⁹. Das beziehungslose Ich-Es entsteht aus der „naturhaften Abgehobenheit“¹⁰ und der Abstraktion zum leblosen Objekt. Diese reduktionistische und begrenzte Sicht ist die Ursache der Zerstörung von Wäldern und Lebensräumen.

1.2 Distanz durch Ordnung

Bäume stellen sich uns in ihrer ungeordneten Pluralität entgegen. Aus der Ferne ist der ortsgebundene Baum die höchste lebendige Struktur, die unsere Landschaft auf den primär vorhandenen anorganischen Gegebenheiten vertikal formt. Über den Phänotyp gelingt dank Carl von Linnés Kategorisierung¹¹ die Zuordnung über Klasse, Ordnung, Gattung, Art und Varietät innerhalb eines hoch komplexen Evolutionsstammbaums. In der Linnean Society of London entmystifizierte Charles Darwin 1858 den *Homo sapiens* über die Evolutionstheorie und ordnete ihn ebenfalls in ein Kategoriensystem ein. Retrospektiv bezeichnete Freud dies, nach der kosmologischen, als die biologische Kränkung des Menschen. Durch Sammeln, Ordnen und Systematisieren empirischer Daten taucht der Baum (und alles andere) ins Es ein, denn „[N]ur Es kann geordnet werden“¹². Der Einzelbaum ist anonymer Teil eines allgemeingültigen Systems und hat sich in die binäre Nomenklatur der botanischen Taxonomie als Objekt eingegliedert. Die naturalistische Abstraktion schritt voran vom Holzkörper, Baumaterial, Heizwert, Sauerstofflieferant zum CO₂-Speicher, ein abstraktes Ressourcending transformiert zu Menge x von Einheit y unter all den anderen Objekten, die ihr Telos in der Nützlichkeit für den Menschen haben. Die Natur wurde berechenbar, durch Naturgesetze vorhersehbar und somit ein beherrschbarer entmystifizierter Gegenpol. Unbestreitbar führen naturwissenschaftliche Ordnungsmöglichkeiten und -erfolge zu einem besseren deskriptiven und expliziten Verständnis der physikalischen Welt und erweitern unseren epistemischen und lebensweltlichen Horizont. Früher unerklärliche Phänomene, wie häufige Blitzeinschläge in Eichen, müssen heute nicht mehr mit dem Donner- und Kriegsgott Thor metaphysisch erklärt werden. Elektrische

⁹ Buber: *Ich und Du*, 32.

¹⁰ Ebd., 33.

¹¹ Vgl. von Linné, Carl: *Systema Naturae*, Leiden 1735.

¹² Buber: *Ich und Du*, 39.

Energie entlädt sich über den kürzesten Weg (großer Baum) mit dem geringsten Widerstand (charakteristisch für Eichen). Thor ist empirisch widerlegt.¹³ Jedes Es hat einen begrenzten physischen oder systematischen Platz vor, hinter, über, unter oder neben etwas, dennoch ist die „geordnete Welt [ist] nicht die Weltordnung“¹⁴.

1.3 Distanz durch Technik

Der sesshafte Mensch humanisiert die Natur¹⁵, indem er Wälder rodet und Platz für Felder, Straßen und Städte schafft. Die vielfältige Baum- und Holznutzung wird Grundlage der Kulturentwicklung. Durch die Verbesserung der Werkzeuge wurde die benötigte Körperkraft reduziert, die Arbeitsgeschwindigkeit erhöht, aber neben der haptischen Distanzierung auch die emotionale Entfremdung katalysiert. Wo früher die baumnahe Axt viel Schweiß erforderte, sind es heute baumferne Harvester, die „Es“ im Minutentakt fällen, ablängen und entasten. Zum Transport der *Mengeneinheiten* dienen Forwarder mit mehreren hundert Pferdestärken. Globale und grenzüberschreitende Transportmöglichkeiten haben die Zerstörung und Ausbeutung in annähernd jeden Winkel der Erde exportiert und anonymisiert. Der *Homo technicus* kann sich mehr und schneller nehmen als die natürliche Erneuerung „nachliefert“. Durch räumliche, sinnliche und emotionale Distanz übt er dieses entgrenzte Nehmen aus, ohne Berücksichtigung der planetaren und sozialen Grenzen und degradiert die Natur zur Ressource. Dabei kann „[d]ie Verengung auf den Menschen allein und als von aller übrigen Natur verschieden [...] nur Verengung, ja Entmenschung des Menschen selbst bedeuten“¹⁶. Datenerfassung, Systematisierung, Technik und globalisierte Kommunikation sind aber auch Werkzeuge, die das Ausmaß der Zerstörung aufzeigen, Zukunftsszenarien modellieren, Wissen vermitteln und Handlungsmöglichkeiten bereitstellen. „Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Übel – wie die Materie nicht vom Übel ist. Es ist vom Übel – wie die Materie, die sich anmaßt, das Seiende zu sein.“¹⁷

¹³ Nun könnten wir weiter fragen: Wer oder was ist die Ursache der Ursache?

¹⁴ Buber: *Ich und Du*, 40.

¹⁵ Vgl. Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1984, 369–373.

¹⁶ Ebd., 245 f.

¹⁷ Buber: *Ich und Du*, 57.

2 Ursachen der Ich-Du-Beziehung

Die Genealogie einer Ich-Du-Beziehung entwickelt sich im Abbau von Grenzen, Mauern und Vorurteilen mit der Suche nach Gemeinsamkeiten und der emotionalen Integration. Dieser subjektive Handlungsvorgang baut sich auf über Zeitlichkeit und benötigt ein Mindestmaß an Wiederholung, Dimensionalität und Intensität, um die normative Wertigkeit zu transformieren, denn Dinge sind im Raumnetz und Handlungsvorgänge im Zeitnetz verortet¹⁸.

2.1 Nähe durch Symbolhaftigkeit

Ernst Cassirer verstand den Menschen als *animal symbolicum*, der seine Welt durch symbolische Vermittlung erfährt. Bäume nahmen/nehmen als pluralistische Symbole einen zentralen Platz ein. In der aktiven Wahrnehmung und Interaktion werden sie anthropomorphisiert, transformieren sich vom nebensächlichen Objekt zum bedeutungsvollen Subjekt und Symbol für *etwas*. Der Baumleib ist hierbei ausschlaggebend für zahlreiche Analogien. Offensichtlich ist der Baum, wie wir, ein abgrenzbares physisches Einzelwesen, ein Solitär. Seine Existenzspanne ist innerhalb menschlicher Generationen verortbar. Die Ähnlichkeit der oberirdischen verästelten Teile, zu einer grünen Lunge, zeigt metaphorisch unsere konstitutive Angewiesenheit auf Photosynthese und Sauerstoffproduktion. Wälder symbolisch als die „Grünen Lungen der Welt“ zu bezeichnen macht sowohl optisch als auch stofflich Sinn. Nicht umsonst steht die Farbe Grün, die der Mensch nicht endogen produzieren kann, für Leben und Hoffnung. Die unsichtbare Wurzel hat häufig eine höhere Biomasse, als das oberflächlich Sichtbare, sie vernetzt sich mit der anorganischen und organischen Unterwelt und gibt beständige lebenslange Orthaftigkeit. Die Wurzeln des Menschen liegen in seiner soziokulturellen Umgebung, sind für die Innen- und Außenwelt teilweise unsichtbar und geben einen emotional-ambivalenten Halt. Der verwurzelte Baum zieht die intensionale Aufmerksamkeit ins Hier und Jetzt – besonders, wenn man auf ihn klettert. Um sicher zu sein, muss man sich vorher verletzlich machen, denn „[m]it Schuhen und Socken zwischen meinen Füßen und den Ästen wusste ich nie

¹⁸ Vgl. ebd., 40.

genau, ob der Ast, auf dem ich stand, stark genug war und ob ich mit meinen Füßen ausreichend Halt fand¹⁹. Für eine begrenzte Zeit verlässt man den Boden der Tatsachen, um dem unbegrenzten Unendlichen näher zu sein und einen partiellen Blick über „die Welt von dieser unglaublichen Perspektive“²⁰ oder sich selbst zu erhaschen. Anders stellt sich das Klettern auf Berge dar. Auf den Dächern der Welt erfahren wir unsere eigene raumzeitliche Begrenztheit in der Reibung mit dem Anorganischen und Unbezwingbaren. Wir ziehen stets den „Kürzeren“, wenn auch mit neuen Erkenntnissen. Dieses „Kürzere“ stellt unsere fragile organische Lebendigkeit, Sterblichkeit, unser Geboren-sein und Getötet-werden-können dar, was wir analog im Baum wiederfinden. Als Dorfbäume standen sie sowohl physisch als auch symbolisch im Zentrum des Zusammenlebens, dort wurde gesellig gefeiert und zwischen Gut und Böse unterschieden. In Kunst und Religion symbolisieren Bäume Übergänge in andere Welten wie in Alice im Wunderland, Pu der Bär, Pans Labyrinth oder Yggdrasil, dem allumfassenden Weltenbaum. Sie versinnbildlichen Emotionen; Angst im unheimlichen Grimmschen Wald, Mitgefühl im Bodhi-Baum, Unsicherheit in Huxleys 1984, Einsamkeit bei Caspar David Friedrich, Lebendigkeit bei Gustav Klimt, Liebe bei Goethe oder Beständigkeit in Vitraya Ramunong, dem Baum der Seelen der Na’vi. Bäume gelten als berührbare, endliche und unvollkommene Heiligtümer und/oder sind Teil der sozialen Gemeinschaft.

2.2 Nähe durch Benennung

Das Schweigen eines Baumes ermöglicht es, die individuelle sozio-kulturelle Rolle abzulegen, denn er kann nichts weitererzählen und nicht verurteilen. Die Beziehung ist untersprachlich „und unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle der Sprache“²¹. Die Benennung mit Eigennamen ist ein Akt des kognitiven Erkennens, der emotionalen Zuwendung, der sozialen Eingliederung und führt zu einer konkreten individuellen Verbindung. Aus dem aktuell höchsten Lebewesen, einem *Sequoia sempervirens* (Küstenmammutbaum, 115,5 Meter) wird Hyperion, benannt

¹⁹ Hill, Julia „Butterfly“: *Die Botschaft der Baumfrau*, München 2000⁵, 105.

²⁰ Ebd., 249.

²¹ Buber: *Ich und Du*, 12.

nach dem griechischen Titanen, dessen Eltern Gaia (Erde) und Uranos (Himmel) sind. Methusalem heißt der älteste bekannte nicht-klonale Baum (*Pinus longaeva*, Langlebige Kiefer, 4850 Jahre) und Old Tjikko der älteste klonale Baum (*Picea abies*, Gemeine Fichte, 9950 Jahre). Luna, ebenfalls ein *Sequoia sempervirens*, wurde bekannt durch die solidarische Handlung gegen ihre Abholzung von Julia Hill, deren kontinuierliche Baumbesetzung 738 Tage dauerte.²² Der Gigantismus dieser außergewöhnlichen Exemplare ist zeitlich und räumlich begrenzt von der Art, biotischen und abiotischen Faktoren und nun auch von ihrem Status innerhalb normativer Wertesysteme. Die Yanomami nennen den Amazonas-Regenwald²³ *urihi* „a living entity, part of a complex cosmological dynamic of exchanges between humans and non-humans“²⁴, für die kongolesischen Bayaka ist der Wald *ejengi*, eine Elternfigur und ein Hüter (guardian)²⁵ und aus einem Wald zwischen Aachen und Köln wurde über Jahrzehnte des Widerstands gegen seine Abholzung, Hambi (Hambacher Forst). Wälder haben in diesem Kontext keinen begrenzt-relationalen, sondern einen absoluten Wert, der sich auch aus dem Respekt vor dieser Lebensform ergibt. Durch Eigennamen erhalten nicht nur Superlative der Natur, sozio-ökologisch bedeutsame Wälder, sondern auch jeder andere Baum einen nicht-substituierbaren Platz. Dieser festigt sich durch eine dauerhafte Auseinandersetzung.

2.3 Nähe durch Dauerhaftigkeit

Zwei Modalitäten der Dauerhaftigkeit konstituieren eine stabile subjektive Wertigkeit; die immanente Beständigkeit des Baumes selbst und die emotionale Integration in den Alltag. Über eine aufmerksame sinnliche Wahrnehmung erschließen sich charakteristische und ästhetische Merkmale, beispielsweise der leicht süßliche Duft von Lindenblüten, der harzig-zitronige Geschmack von jungen

²² Vgl. Hill: *Die Botschaft der Baumfrau*, 38.

²³ IPCC AR6: „Continued Amazon deforestation, combined with a warming climate, raises the probability that this ecosystem will cross a tipping point into a dry state during the 21st century“, 1879.

²⁴ Hutukara, Kami Yamaki Urihipë, Our Forest-Land, <https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Yanomami> (22.02.2022).

²⁵ Vgl. Kets de Vries, Manfred F. R.: *Talking to the Shaman Within*, Bloomington 2014, 20.

Tannennadeln, die glatt-fransige Haptik einer Birkenrinde oder Psithurism, das vielfältige Rauschen von Blättern im Wind.

Jeden Baum im Umkreis von gut hundert Metern lernte ich persönlich kennen [...] als geordnetes Gemeinwesen unverwechselbarer Individuen.²⁶ Die Rottannen und Weymouthskiefern sind kampferprobte Veteranen, ausgefuchste Überlebenskünstler, unbezwingbare Individuen voller Charakter.²⁷ Eines Morgens überkam mich, die Arme um ihren Stamm [die große Weymouthskiefer] geschlungen, ein Gefühl des Friedens und Wohlbefindens. Über fünfzehn Minuten hielt ich den Stamm umarmt [...] es war als giesse der Baum seine Lebenskraft in mich aus.²⁸

Julia Hill „Butterfly“ empfand „[d]ie Besetzung von Luna [...] von Anfang an als sinnvoll. Hier konnte [sie] etwas tun, um den Lauf der Dinge zu verändern“²⁹. Nach 71 Tagen im ständigen Mangel an Ruhe, Schlaf, Nahrung, Wärme, Erfolg, emotionaler Unterstützung und Schmerzen stellte sie sich die Frage „Warum bin ich überhaupt hier?“³⁰ Ihre Antwort war: „[W]enn wir nicht das tun, was wir sagen, dann mindert das unseren Wert als Person“³¹. Nach über einem Jahr hat die Zeit für Hills „sich entfaltenden Geist jede Bedeutung verloren“³², nach eineinhalb Jahren war der Baum ein Teil von ihr geworden, oder sie von ihm³³ und kurz vor dem Abstieg nach 738 Tagen wird sie „die beste Freundin verlassen, die [sie] je hatte“³⁴. Was würden Menschen berichten, die seit Generationen im und mit dem Wald leben? Und *nicht* zurück in ein altes Leben können?

Die subjektive Baumerfahrung entgrenzt das solipsistische Menschenselbst in seiner leiblichen und emotionalen Selbsterfahrung zu einem Teil des Ganzen. In

²⁶ La Bastille, *Anne: Allein in der Wildnis*, Rüslikon-Zürich 1990², 63.

²⁷ Ebd., 64.

²⁸ Ebd., 79 f.

²⁹ Hill: *Die Botschaft der Baumfrau*, 39.

³⁰ Ebd., 117.

³¹ Ebd., 121.

³² Ebd., 192.

³³ Vgl. ebd., 230.

³⁴ Ebd., 249.

der dauerhaften Resonanz mit der vertrauten Fremdheit finden wir uns selbst. In Japan wird dies als Shinrin-Yoku, Baden im Wald bezeichnet. Bei dieser Fülle an Ich-Du-Erfahrungen, stellt sich die Frage woher kommt *die Gnade des Du*³⁵? „Was ich den Bäumen zurückgebe, weiß ich nicht. Hoffentlich bekommen sie etwas zurück, denn Bäume gehören zu meinen engsten Freunden.“³⁶ Was können wir den stummen Wesen zurückgeben? Eine *arboreale Solidarität* und unseren Schutz in Form von Stimme und Handlung gegen die unnötige Zerstörung von Leben und Lebensmöglichkeiten aus Respekt vor der Natur und um den Respekt vor uns selbst nicht zu verlieren.

3 Ambivalenz zwischen Nutzen und Erhalten

Im Es-Modus der Technik und den Naturwissenschaften werden Entitäten notwendigerweise dekonstruiert und deren Eigenschaften als primäre Informationen extrahiert. Im Du-Modus konstruiert sich das Subjekt der Solidarität durch die Vereinigung von kognitiven Informationen und emotionalen Bezügen zu einem unteilbaren und selbstzwecklichen Ganzen. Solidarität mit Bäumen verändert normative Wertvorstellungen indem ihnen ein moralischer Eigenwert zukommt. Trotzdem bleibt der Baum eine nachwachsende Ressource und „[d]ie Kameradschaft, die sich über die Jahre zwischen mir und den Bäumen entwickelte, hindern mich nicht, sie manchmal zu Überlebendszwecken zu benutzen“³⁷. Wo liegt nun das nachhaltige Equilibrium? Welche Bäume und Wälder sind schützenswert und welche nicht? Wieviel und welche benötigen wir für *was* und *warum*? Die Antworten sind weder zeitlich noch örtlich klar definiert und erfordern eine kontinuierliche dialektische Auseinandersetzung zwischen Ich, Du, Es und Wir.

Abholzung und Brandlegung lassen sich größtenteils auf ökonomische Interessen zurückführen, bezogen auf das Material oder die Fläche. Hier muss, v. a. im Globalen Norden, ein massives Umdenken des hedonistischen Überkonsums stattfinden. Ausverkauf, spekulative Börsengeschäfte und illegale

³⁵ Vgl. Buber: *Ich und Du*, 18.

³⁶ La Bastille: *Allein in der Wildnis*, 80.

³⁷ Ebd., 67.

Flächenenteignungen (*Land Grabbing*) müssen über international anerkannte Institutionen vertraglich verhindert und geahndet werden. Auch wenn sich Waldflächen in Privat-, Unternehmens- oder Staatseigentum befinden, sollte der Grundsatz „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen“³⁸ implementiert werden, denn das Wohl der Allgemeinheit gedeiht nicht in der Bereicherung Einzelner, der Verletzung von Menschenrechten und der ausbeuterisch-irreversiblen Zerstörung von Lebensräumen. Wie Hans Jonas schreibt:

Das Wohlergehen, das Interesse, das Schicksal Anderer ist, durch Umstände oder Vereinbarung, in meine Hut gekommen, was heißt, daß meine Kontrolle darüber zugleich meine Verpflichtung *dafür* einschließt. Die Ausübung der Macht ohne die Beobachtung der Pflicht ist dann unverantwortlich.³⁹

Ganz konkret zeigten sich Ungerechtigkeiten und mafiöse Strukturen im erschreckenden Rekord von 227 Morden an Umweltschützer*innen in 2020, wobei der Sektor Holzeinschlag mit den meisten in Verbindung gebracht werden konnte.⁴⁰ Die Dunkelziffer ist wie so oft ungewiss. Wir müssen realisieren,

that the people killed each year defending their local places are also defending our shared planet — in particular our climate. [...] the process of climate breakdown is violent, and it manifests not just in violence against the natural world, but against people as well.⁴¹ It is business — often enabled or encouraged by negligent governments — that is commonly responsible for the toxic waste, air pollution and mass deforestation destroying our planet and hurting communities across the world.⁴²

³⁸ GG, Artikel 14 Abs. 2.

³⁹ Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, 176.

⁴⁰ Global Witness: *Last line of Defence*, 2021, 9–11. Erhebung der Morde seit 2012, 99 % wurden im Globalen Süden verübt, 15 f.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 16.

Ökonomie ist ein Mittel zur gerechten Güterverteilung über Raum und Zeit und kein Zweck an sich. Die Ökologie hingegen ist immanente Grundlage allen Lebens. Der Baum als ökologischer Wertträger „funktioniert“, wenn sich der Mensch als integraler und angewiesener Teil innerhalb des komplexen Ökosystems betrachtet. Für eine *arboreale Solidarität* benötigt es zudem den sozio-kulturellen Aspekt, denn erst in dieser Betrachtung wird die instrumentelle Es-Eingrenzung durch das Entstehen einer Du-Beziehung aufgelöst. Diese solidarische Nähe kann nicht rational in Zahlen beschrieben werden, sie ordnet sich nicht in allgemeingültige empirische Wahrheiten ein, sondern wird vielschichtig und subjektiv im Dazwischen erfahren. Solidarität, als freiwilliges Gefühl der Zusammengehörigkeit, vertritt Interessen, übernimmt Verantwortung und strebt nach Gerechtigkeit. In diesem Falle für einen Baum oder ein Baumkollektiv, welcher/welches nicht Nein-sagen kann. Beim Nein-Sagen beginnt der Einsatz für den Erhalt des Baumes, des ihm innewohnenden und umgebenden Lebensraums. Für eine sozial-ökonomische Transformation im Sinne der 17 Sustainable Development Goals (SDGs) muss Solidarität entgrenzt werden, um sowohl zu einer nachhaltigen Ich-Es-Beziehung (Nutzung), als auch Ich-Du-Beziehung (Schutz) zu gelangen, denn „[o]hne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch“⁴³.

4 Schlusswort

Die Tendenz des Menschen zur Verdinglichung und Instrumentalisierung der Natur führt, u. a. befeuert durch die Entwaldung, in einen ungebremsten anthropogenen Klimawandel, überschreitet die planetaren Grenzen und zerstört die Grundlagen für ein gutes Leben (Planetary Health) der aktuellen und zukünftigen menschlichen und nicht-menschlichen Generationen. Der Solidaritätsgedanke muss heute expandierte Zeit- und Raumhorizonte erfassen, denn vor der Globalisierung war, „die wirksame Reichweite der Aktion [...] klein, die Zeitspanne für Voraussicht, Zielsetzung und Zurechenbarkeit kurz, die Kontrolle über Umstände begrenzt“⁴⁴. Heute hat sich „die Beschränkung auf

⁴³ Buber: *Ich und Du*, 44.

⁴⁴ Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, 22 f.

den unmittelbaren Umkreis der Handlungen⁴⁵ aufgelöst. Die mannigfaltigen Zerstörungsmöglichkeiten und -dimensionen erfordern neue Werte, „das heißt die Anerkennung von ‚Zwecken an sich selbst‘ über die Sphäre des Menschen hinaus auszudehnen und die Sorge dafür in den Begriff des menschlichen Guts einzubeziehen“⁴⁶. Wir können die planetaren Grenzen einhalten, wenn wir vorherrschende Paradigmen transzendieren und entgrenzen, indem „bewusstlose“ Lebewesen aktiv impliziert werden. Ein alleiniges Vertrauen auf die Technik ist auf Grund der universalen Bedeutung vitaler Bäume und Wälder für Biodiversität, ökologische Regenerationsfähigkeit, Klimastabilität und Sauerstoffproduktion utopisch. Keine Maschine, egal wie „intelligent“ sie ist, wird den globalen Photosyntheseprozess substituieren können. Dennoch sind Ökonomie und Technik mächtige Es-Werkzeuge, die richtig genutzt Du-Beziehungen positiv und fair fördern können. Ein iterativer Transformationsprozess der normativen Werte, um epistemische, ökonomische und technische Errungenschaften für ein gutes Leben sinnvoll zu nutzen, ist möglich. Die Reflexion moralischer Handlungsoptionen erfordert hier unabdingbar einen interkulturellen Polylog, denn eine globale Homogenisierung auf anthropozentrische und/oder eurozentristische Ethik-Paradigmen gleicht einem Kahlschlag und ist ein Schritt in die Moralkolonisation. Um die Lebensgrundlage und Autonomie der Menschen zu sichern, muss juristisch ihre demokratische Partizipation bei politischen und ökonomischen Entscheidungen gesichert werden. Wenn wir kein kollektives Bewusstsein zur pluralen Wertigkeit und Selbstzwecklichkeit von Bäumen und keine intrinsische Motivation zu ihrem Schutz ausbilden, werden wir die Beendigung der Entwaldung bis 2030⁴⁷ und einige der Sustainable Development Goals sowohl für den Globalen Süden als auch Norden nicht erreichen. Es wären nur leere Sätze auf einem Stück Papier, den Überresten eines Baumes. Den längeren Atem haben Bäume, sie können auch ohne uns, aber wir nicht ohne sie. Unsere Grenzen verengen sich, wenn wir Bäume ausschließlich als Es betrachten und dehnen sich aus, wenn wir unsere Solidarität erweitern und das Du mit ihnen zelebrieren.

⁴⁵ Ebd., 23.

⁴⁶ Ebd., 29.

⁴⁷ UN-Klimakonferenz 2021.

Do you know that trees talk? Well, they do. They talk to each other, and they'll talk to you, if you will listen. Trouble is, white people don't listen. They never listened to the Indians, and so I don't suppose they'll listen to the other voices in nature. But I have learned a lot from trees ... sometimes about the weather, sometimes about animals, sometimes about the Great Spirit. – Walking Buffalo



Mira Sopart, Fotoprojekt „exploring lost places“, Hannover-Linden, 2020.

Viet Anh Nguyen Duc

Zur Vielseitigkeit des Lachens – Einschließen, ausschließen, Grenzen überwinden

Lachen kann viele verschiedene Bedeutungen annehmen, je nachdem, wie man lacht, mit wem man lacht und in welchen Kontexten man es tut. Stets werden dabei mehr oder minder bewusst Grenzen gesetzt, überwunden oder in Frage gestellt. Lachend gehen wir, kurz gesagt, mit Grenzen um.

Im Nachfolgenden möchte ich untersuchen, wie dies genau geschieht und welche Weisen des Lachens sich dabei zeigen. Der Hauptfokus liegt dabei auf drei Formen des Lachens: dem inklusiven Lachen, dem gewaltsamen-ausschließenden Auslachen und dem Lachen über sich selbst. Während die ersten beiden Formen des Lachens als Alltagsphänomene in den Blick kommen, so wird die letztere Form des Lachens – das Lachen über sich selbst – in Auseinandersetzung mit Nietzsche als ein philosophisches Motiv entfaltet, nämlich als eine reflexive Grenzfigur, die selbst-ironisch an die konstitutiven Selbstbegrenzungen erinnert: Erst ein solcher Akt des Lachens erlaubt es nämlich, erfolgreich die eigenen Grenzen zu überwinden, um somit offener für andere Perspektiven zu werden.

1 Entgrenzendes Lachen: Wohlfühlen, miteinander lachen, Grenzen überwinden

Im Lachen kommt, wie sich auf den ersten Blick wohl sagen ließe, ein positives Verhältnis zur Grenze zum Ausdruck. Lachend teilen wir Anderen unsere Freude und unser Wohlbefinden mit und dies *innerhalb* gegebener Grenzen, etwa in der Familie, unter Freunden, Bekannten etc. Wenn wir lachen, scheint sich die Situation, die vorher womöglich noch angespannt, vielleicht sogar etwas feindselig gewirkt haben mag, zu lockern, die Atmosphäre wird leicht schwebend und angenehm. Man könnte auch sagen, dass man beim Lachen aufhört, die Grenzen

zu spüren, die einen womöglich belasten; ja Verpflichtungen, Ängste oder sonstige Reglementierungen des Alltags treten in den Hintergrund.

Auch fremde Personen verlieren etwas von ihrer Fremdheit, sobald wir mit ihnen gemeinsam lachen, sie erscheinen dann schon in einem sehr viel sympathischeren, vertrauenswürdigeren Licht; in dieser Hinsicht ließe sich das Lachen auch als eine spezifische Form begreifen, Grenzen zu überwinden, da sie eben so etwas wie Gemeinsamkeit stiftet, obwohl es vielleicht gar nicht allzu viel Gemeinsames gibt. Manchmal kann lachen auch ansteckend sein; so lacht jemand einfach mit, selbst dann, wenn der Grund, weshalb gelacht wird, nicht ganz klar ist. „Eine Person“, so beschreibt es Ágnes Heller, „die andere gut zum Lachen bringen kann, ist wie jemand, der ein brennendes Streichholz in einen Heuhaufen wirft.“¹ Das Lachen kann auch etwas Eruptives haben und nicht ganz zufällig sprechen wir gelegentlich davon, dass jemand in ein Lachen ausgebrochen sei, also sich vor lauter Lachen gar nicht mehr zurückhalten kann.

Weil Lachen etwas Verbindendes hat, spielt es häufig auch in geschäftlichen oder diplomatischen Kontexten eine wichtige Rolle. Man erzählt sich einen Witz oder macht eine amüsante Bemerkung, um z. B. die geschäftliche Atmosphäre aufzulockern. Auch hier kann das gemeinsame Lachen dazu helfen, Misstrauen abzubauen und somit zwischenmenschliche Hürden zu überwinden. In dieser Funktion liegt dann auch der Symbolgehalt des Lachens begründet, denn was das Lachen im positiven Sinne bewirken kann, symbolisiert es auch. Das hat zur Folge, dass in manchen Fällen vor allem aufgrund des Symbolgehalts des Lachens gelacht wird. So präsentieren sich Diplomaten*innen gelegentlich auch lachend vor der Öffentlichkeit bzw. vor den Kameras, jedenfalls wenn es darum geht, Offenheit, Vertrauen und vielleicht auch Freude zum Ausdruck zu bringen; hier spielt der konkrete Anlass wie etwa der eines Witzes eine untergeordnete Rolle, denn man würde womöglich auch lachen, wenn man den Witz nicht als lustig empfinden würde. „Der Lachende ist zur Welt geöffnet“, schreibt Helmuth Plessner und man kann, um am Beispiel der lachenden Diplomaten*innen zu bleiben, hinzufügen, dass der „Lachende“ sich auch seinen Mitmenschen öffnet.² Zumindest bringt dies die Geste

¹ Heller, Ágnes, *Was ist komisch? Kunst, Literatur, Leben und die unsterbliche Komödie*, Wien 2018, 40.

² Vgl. Plessner, Helmuth, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern 1961, 195.

des Miteinander-Lachens zum Ausdruck, denn inwiefern die Lachenden wirklich für einander offen sind, lässt sich allein an dem Umstand, dass zusammen gelacht wird, noch nicht ausmachen. Das Lachen signalisiert nur die Offenheit, garantiert sie aber nicht.

2 Ausgrenzendes Lachen: Ausschließen, verletzen, Grenzen ziehen

Sicherlich ließe sich auch behaupten, dass lachend nicht nur Grenzen überwunden, sondern dass gewisse Grenzen situativ neu definiert werden. Denn es ist ja keineswegs so, als wären alle Grenzen aufgehoben, nachdem man zusammen gelacht hat, vielmehr begegnet man sich schon in einer anderen Weise, vielleicht etwas freundlicher, aufgeschlossener oder gar herzlicher. Möglicherweise werden nun auch Dinge sagbar, die man sich vorher nicht gesagt hätte, weil man gewisse Grenzen des Nichtsagbaren nicht mehr spürt, diese Grenzen sich also durch das gemeinsame Lachen aufgelockert haben. Gerade, wenn man in einen ironischen Modus des Miteinandersprechens kommt, erzählt man sich – vielleicht auch um der lustigen Stimmung willen – alberne Dinge, die die andere Person dann amüsieren oder ganz im Gegenteil vielleicht auch entsetzen kann. Trifft letzteres zu, so werden wieder neue Grenzen gesetzt, Grenzen, die es nun zu wahren gilt, vielleicht, weil man mit seiner ironischen Bemerkung die Werte des Anderen verletzt oder in Frage gestellt hat. Damit wären dann auch schon die negativen Kontexte angedeutet, in denen das Lachen ebenfalls stattfinden kann. Lachend kann man sich auch über Grenzen hinwegsetzen, die eigentlich eingehalten werden sollten, weil sie eben erst ein gutes Miteinander ermöglichen.

Worin diese Grenzen bestehen, ist allerdings von Fall zu Fall, von Person zu Person verschieden: Hierfür braucht man einen gewissen Feinsinn, um die Grenzen richtig einschätzen zu können, d. h. ab wann eine Person etwas nicht mehr lustig, unangebracht oder gar verletzend findet. Manche Leute finden politisch inkorrekte Witze lustig, die etwa auf der Diskriminierung von ethnischen Minderheiten, Frauen, Homosexuellen, Menschen mit Behinderung beruhen, im Wissen darum, dass sie eigentlich inkorrekt sind; andere wiederum verurteilen solche Witze und verweigern dann das gemeinsame Lachen, weil sie damit deutlich machen wollen, dass hierin keine Gemeinsamkeit besteht. Stets ist das Lachen auch an moralische

Schranken gebunden; überschreitet man diese, so kann dies zu Empörung führen, wie etwa im Fall Armin Laschets, der während Frank-Walter Steinmeiers Rede über die Flut-Opfer im Juli 2021 ausgelassen lachte, und sich in der Folge genötigt sah, hierzu öffentlich Stellung zu nehmen.³

Zweifellos gibt es auch Situationen, in denen das Lachen ganz bewusst darauf abzielt, andere Personen zu kränken oder zu verletzen. Das Lachen kann dann schnell zum Ausdruck von Feindseligkeit, Schadenfreude, Ressentiment, Verachtung, Neid oder Zorn werden.⁴ So sucht eine Person oder Gruppe eine andere durch hämisches, spottendes oder verhöhnendes Lachen zu demütigen; es wird dann wie eine Waffe gebraucht. Man denke etwa an ein Kind, das von anderen Kindern gemobbt wird oder an einen Schwarzen Fußballspieler, der vom Publikum aus rassistischen Motiven verhöhnt wird, etwa, indem ihm das Publikum lachend eine Banane vor die Füße wirft. Auch hier wird viel Lachen im Spiel sein, aber es ist dann kein inklusives, herzliches Lachen, sondern ein ausschließendes, gewaltsames Auslachen. Auch solches Lachen kann Gemeinsamkeit stiften, wenngleich eine durch und durch zerstörerische, primär auf Ausgrenzung beruhende Gemeinsamkeit.

Natürlich muss es nicht immer zwingend um der Ausgrenzung willen geschehen, wenn in einer Weise gelacht wird, bei dem nur ausgewählte Personen daran teilhaben können. So kann es beispielsweise auch sein, dass in einer Gruppe über einen *Insider Joke* gelacht wird, den eine andere Person nicht versteht. Hierbei muss gar nicht die Absicht bestehen, dass man sich von jener Person, die nicht mitlachen kann, abgrenzen möchte. Obwohl beim Lachen die soziale Zugehörigkeit immer eine Rolle spielt, geht es beim Lachen nicht immer um das Markieren von Gruppenzugehörigkeit, wie es etwa beim Auslachen der Fall ist. Beim Lachen spielt sich oft Vieles nebenbei ab, ohne dass damit etwas unmittelbar bewirkt werden soll.

³ <https://www.sueddeutsche.de/panorama/laschet-entschuldigt-sich-fuer-lacher-in-flutgebiet-1.5406473/> (03.11.2021)

⁴ Zu diesem Aspekt des Lachens siehe auch: Berson, Henri, *Das Lachen: ein Essay über die Bedeutung des Komischen*, Darmstadt 1988; Michael Titze, *Die disziplinarische Funktion der Schadenfreude oder: Die Ambivalenz des Lachens*, in: Wahl, Pit u. a.: *Freude – Jenseits von Ach und Weh?*, Göttingen 2011, 11–39.

3 Über sich selbst lachen können

Überhaupt scheint das Lachen über sich selbst eine ganz besondere Form zu sein, mit Grenzen umzugehen, die sich auch qualitativ von den anderen Formen des Lachens abhebt, da sich das Lachen hierbei nicht bloß auf einen Gegenstand, Sachverhalt oder auf Personen, sondern auf sich selbst richtet. Die lachende Person tritt demnach in ein Verhältnis zu sich, aber dies in einer nicht ganz ernsten Weise. Man könnte demnach von einem freieren Umgang mit sich selbst sprechen, denn wer über sich selbst lachen kann, muss sich selbst nichts vormachen, da man kein allzu eitles Selbstbild haben kann.

Friedrich Nietzsche hat aus dem Phänomen des Über-sich-selbst-Lachens ein interessantes philosophisches Motiv gemacht, indem er es mit seiner prominenteren Denkfigur der Selbstüberwindung verband. Der Kerngedanke ist auch hier, dass wer über sich selbst lachen kann, im Grunde genommen einen souveränen Umgang mit sich hat, insofern diese Person auch die Beschränktheit der eigenen Perspektive berücksichtigen kann; eben diese Einstellung macht dann offener für neue Perspektiven und Erkenntnisse. Diese philosophische Überlegung möchte ich nachfolgend im Anschluss an Nietzsches Auseinandersetzung mit der Thematik des Lachens entfalten. Als Ausgangspunkt hierfür eignet sich Nietzsches Motto zur *Fröhlichen Wissenschaft*, das er noch seiner Vorrede des gleichnamigen Buchs vorangestellt hat und den Titel *Über meiner Haustür* trägt. Dieses Motto lautet: „Ich wohne in meinem eignen Haus, / Hab niemandem nie nichts nachgemacht/ Und – lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht.“⁵

Das Motto hat einen beiläufigen, spielerischen Charakter und verschafft seiner *Fröhlichen Wissenschaft* eine Leichtigkeit, die schnell darüber hinwegtäuschen kann, dass hierin einer seiner leitenden Gedanken im Kontext seiner religions- und systemkritischen Philosophie zum Ausdruck gebracht wird. Zunächst einmal erhält das Motiv des Über-Sich-Selbst-Lachens eine positive Konnotation, denn offenkundig nimmt das Subjekt des Mottos nur all jene ernst, die auch in der Lage sind, über sich selbst zu lachen. Sodann lacht es gewissermaßen auch über sich selbst, denn die tendenziell pathetische Aussage, dass es in seinem „eigenen Haus“ wohnt, was auf philosophische Kontexte übertragen auch als System

⁵ Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, München 1988, 343.

bzw. Gedankengebäude aufgefasst werden kann, wird subversiv durch den darauf folgenden selbstironischen Satz, dass das Subjekt „niemandem nie nichts nachgemacht“ hätte ins Lächerliche gezogen. Der Satz enthält eine absurde doppelte Verneinung und hat die inhaltliche Pointe, dass es geradezu unmöglich ist, nichts nachzumachen. Demnach ist es – so ließe sich das Motto weiter interpretieren – auch nicht möglich, ein völlig eigenes „Hause“ aufzubauen, da ja aufgrund dieser Nachahmung das Eigene immer von ‚Fremden‘ durchsetzt ist. Der eigene Anspruch auf Originalität, den womöglich Personen vertreten, die sich als „Meister“ verstehen, erweist sich demnach als geradezu dogmatisch und darum lächerlich, da dieser Anspruch eben die Tatsache vergessen macht, dass es unmöglich ist, ganz aus eigener Kraft etwas zu schöpfen. Die wahren Meister – so ließe sich die Lehre dieses Mottos dechiffrieren – sind also jene, die zwar von dem Willen angetrieben sind, ein „eignes Haus“ bzw. System oder Werk zu schaffen, aber gleichzeitig um die Vergeblichkeit des Gelingens solcher Ambitionen wissen – gerade dieses ironische Bewusstsein ermöglicht es ihnen, über sich selbst zu lachen. Was das Motto zum Ausdruck bringt, ist demnach eine Wertschätzung jener selbstironischen Haltung, dass man auch über sich selbst lachen kann.

Bezeichnenderweise kommt Nietzsche dann direkt im ersten Aphorismus des ersten Buches nochmal auf das Motiv zurück. Dort erlangt es einen noch ausgeprägteren philosophischen Sinn, insofern es nun von Nietzsche in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Wahrheitsbegriff bzw. den des „Wahrheitssinns“ und der „Weisheit“ gebracht wird; – so schreibt er:

Über sich selber *lachen*, wie man *lachen* müsste, um aus der ganzen Wahrheit heraus zu *lachen*, – dazu hatten bisher die Besten nicht genug Wahrheitssinn und die Begabtesten viel zu wenig Genie! Es gibt vielleicht auch für das *Lachen* noch eine Zukunft! Dann, wenn der Satz ‚die Art ist Alles, Einer ist immer Keiner‘ – sich der Menschheit einverleibt hat und Jedem jederzeit der Zugang zu dieser letzten Befreiung und Unverantwortlichkeit offen steht. Vielleicht wird sich dann das *Lachen mit der Weisheit* verbündet haben, vielleicht gibt es dann nur noch ‚fröhliche Wissenschaft‘. Einstweilen ist es noch ganz anders, einstweilen ist die Komödie des Daseins

sich selber noch nicht ‚bewusst geworden‘, einstweilen ist es immer noch die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen.⁶

Die Passage bedarf einiger Erläuterung. Die „Zeit“, die Nietzsche im Blick hat, begreift er als „Tragödie“, weil ihm zufolge das Leben unter der Herrschaft der platonisch-christlichen Metaphysik verneint wird; denn diese strebt das Ewige und Jenseitige als das Wahre an und verdammt das Vergängliche, d. h. Irdische als das Unwahre. Eine solche vergeistigte Denkweise nimmt das Leben selbst nämlich Nietzsche zufolge als allzu tragisch und verleiht ihm eine Schwere, von der sich Nietzsche befreien möchte. Die prominente Formel der „Umwertung aller Werte“, die Nietzsche in diversen Schriften immer wieder heraufbeschwört, zielt genau auf diesen Zusammenhang der Selbstermächtigung des Lebens ab; in diese Programmatik reihen sich auch die oben erwähnten Titelworte „Komödie des Daseins“, „fröhliche Wissenschaft“ ein. Das gilt nun auch für das Motiv des Lachens; denn nicht nur kündigt sich hierin eine Bejahung des Hier- und Jetztseins an, auch kommt der Leib auf seine Kosten; er wird bejaht. Denn lachend triumphiert der Leib gewissermaßen über den Geist durch seine eigene wohlthuende Evidenz – auch der Leib hat seine eigene Wahrheit.

Was die Rede von dem Über-sich-selbst-Lachen betrifft, so lässt diese sich ebenfalls vor dem Hintergrund von Nietzsches Metaphysik bzw. Religionskritik erläutern. Weil die metaphysischen bzw. religiösen Denkweisen für sich jeweils eine spezifische Sicht auf die Welt als wahr beanspruchen und sich infolge dessen auch ernstnehmen müssen, sind sie nicht im Stande, sich selbst zu hinterfragen und damit eben auch die Bedürfnisse und Ängste offenzulegen, die eben hinter diesen Konstruktionen stehen. Genau dies ist aber Nietzsches Wahrheitssinn nach dem, was erkannt werden müsste. Denn die „Komödie des Daseins“ besteht nach Nietzsche darin, dass es eben nicht die letzte Wahrheit gibt im Sinne einer einzig richtigen Perspektive auf die Welt, sondern, dass diese immer neu gestiftet wird. Die komödiantische Pointe seiner Philosophie besteht demnach darin, dass wir dazu tendieren, uns eine Instanz auszudenken, die uns vorgibt, wie wir die Welt zu sehen haben, und so tun, als wären wir daran gar nicht beteiligt gewesen. Genau das ist aber ein lächerlicher Akt, eine Angelegenheit, über die man eigentlich zu lachen hätte. Der Mensch ist im Grunde genommen frei und kann sich stets zu seinen Perspektiven – die ihn auch gefangen nehmen können, wie es Nietzsche

⁶ Ebd., 370.

zufolge etwa die platonisch-christliche Metaphysik tut – verhalten, die sich selbst vor dem Hintergrund anderer möglicher Perspektiven relativieren. Ist man in der Lage, über sich selbst zu lachen, so ist man auch in der Lage, eben die Begrenztheit seiner eigenen Perspektive zu erkennen: Genau das macht einen offen und empfänglich für andere Perspektiven. So kann man die eigenen Grenzen überwinden, die man sich auferlegt hat. Genau darin sieht Nietzsche den „Wahrheitssinn“ des Lachens bzw. des Lachens-Über-Sich-Selbst: Hierin drückt sich, kurzum, ein Bewusstsein der eigenen Begrenzungen aus, die man gleichzeitig durch das Lachen transzendiert, um eben damit zu einer neuen Festlegung seiner selbst und damit auch seiner eigenen neuen Grenzen zu kommen.

Inwiefern diese Figur des Über-Sich-Selbst-Lachen-Könnens mit einer offenen Lebenseinstellung einhergeht, ließe sich wohl auch am Phänomen der politischen Satire und der politisch konnotierten Memes demonstrieren. So sind politische Satiren und Memes, die sich gelegentlich auch auf sehr alberne Weise über Politiker*innen lustig machen können, in demokratischen Gesellschaften nicht nur erlaubt, viel mehr sind sie selbstverständlich und man könnte auch sagen, ein Kennzeichen eben jener demokratischen Gesellschaften.⁷ Anders hingegen verhält es sich in autoritären Regimen, in denen satirische Darstellungen von führenden Politiker*innen je nachdem, ob sie der politischen Führung nun missfallen oder nicht, verfolgt und bestraft werden können. Man denke hierbei etwa an die verschiedenen Memes über Xi Jinping, in denen er mit Winnie Puuh verglichen wurde. Dieser recht alberne Vergleich hatte zur Folge, dass die chinesische Zensurbehörde diese Disney-Figur aus dem für die chinesische Bevölkerung zugänglichen Internet verbannte.⁸ Hier wird dann eine bedrohliche Grenze offenkundig, die eben satirische bzw. subversive Perspektiven unterbindet, um einen gewissen autoritären, bitteren Ernst zu wahren, der keine Infragestellung duldet. Aber auch an solchen autoritären Maßnahmen macht das Lachen nicht halt, auch hier kann, – vielleicht – *muss* gelacht werden, um sich von der Autorität nicht ganz einnehmen zu lassen, um gewissermaßen selbst eine Grenze zu ziehen, zwischen Öffentlichem und Privatem.⁹

⁷ Zum Thema, Westen, Demokratie und Lachen siehe auch diverse Beiträge aus der Zeitschrift Merkur zum Thema *Lachen. Über westliche Zivilisation*, wie etwa Gumbrecht, Hans Ulrich: *Amerika, wie es lacht*, in: Merkur 56. (2002), 821–832.

⁸ <https://www.bbc.com/news/blogs-china-blog-40627855/> (03.11.2021).

⁹ Die Radio-Eriwan Witze thematisierten in ihrer Grundform die grundsätzlich lächerliche Stellung sowjetischer Propaganda. Hierzu: Bender, Peter: *So lachte der Osten*.

4 Fazit

Lachend werden Grenzen überwunden, neu verhandelt, affirmiert oder hinterfragt. Beim Lachen wird hörbar, wer dazu gehört bzw. mitlachen kann und wer nicht, über was gelacht werden darf und über was nicht. Oft geht es hierbei um soziale Zugehörigkeit, um das Einhalten von Konventionen, Normen und Erwartungen, die man gegenseitig hegt, manchmal geht es aber auch darum, sich bewusst davon abzugrenzen. Nicht immer lacht man aus Freude, hin und wieder kommt es vor, dass gelacht wird, um anderen zu schaden, oder sie gar auszuschließen.

Eine besondere Form des Lachens ist das Lachen über sich selbst: Denn wer über sich selbst lachen kann, nimmt sich selbst nicht allzu ernst und ist in diesem Sinne auch in der Lage, seinen eigenen Standpunkt zu verlassen: Man muss ihn dann nicht bis zum Äußersten verteidigen, so als befürchte man, sein Gesicht zu verlieren. Nietzsche hat das Motiv des Über-Sich-Selbst-Lachen-Könnens zum Motto seiner *Fröhlichen Wissenschaft* gemacht: Denn eben ein solches fröhliches Über-Sich-Selbst-Lachen stiftet erst dazu an, die eigene Perspektive zu überwinden und sich gewissermaßen experimentell auf neue Perspektiven einzulassen. Lachen wird so zum Ausdruck von Freiheit, einer Freiheit, die sich gewissermaßen im selbstironischen Akt der Aufhebung eigener Begrenzungen realisiert.

Gottfried Schweiger

Kritik der Entgrenzung von Arbeit und Leben. Oder: warum das gute Leben Grenzen braucht

1 Einleitung

Seit mehreren Jahren wird die Entgrenzung von Arbeit und Leben in den Sozialwissenschaften kritisch diskutiert.¹ Die Erfahrungen der COVID-19 Pandemie haben der Flexibilisierung von Arbeitsort und Arbeitszeit noch stärkeren Antrieb gegeben.² Das Home-Office ist gekommen, um zu bleiben. Entgrenzung vollzieht sich nicht nur als Vorgabe von „oben“, sondern auch im Paradigma der Selbstbestimmung und des Freiheitgewinns, gerade unter hochgebildeten Arbeitnehmer*innen wie Akademiker*innen. Der Übergriff der Arbeit in den privaten Raum und die private Zeit – die beiden wesentlichen Modi der Entgrenzung – birgt viele Risiken, die zwar massenhaft auftreten, aber doch in der Leistungsgesellschaft individualisiert werden. Es ist daher nötig, die Grenze zwischen Arbeit und Leben wieder zu ziehen und bewusst zu machen, wo sie verschwindet und warum. Das gute Leben ist davor zu bewahren, in der Idealisierung einer Selbstverwirklichung in der Arbeit aufzugehen.

In diesem kurzen Essay wird eine Kritik der Entgrenzung vorgelegt. Im ersten Abschnitt werden Begriff, Motive und Folgen der Entgrenzung entwickelt. Im zweiten Abschnitt werden dann unter Rückgriff auf eine Sozialphilosophie der

¹ Gottschall, Karin/Voß, Günter (Hg.): *Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag*, München/Mering 2005 (Arbeit und Leben im Umbruch. Schriftenreihe zur subjektorientierten Soziologie der Arbeit und der Arbeitsgesellschaft 5, hg. v. G. Günter Voß); Minssen, Heiner: *Entgrenzungen*, in: Ders.: *Arbeit in der modernen Gesellschaft*, Wiesbaden 2019, 79–102, online unter http://link.springer.com/10.1007/978-3-658-22358-8_5 (14.09.2021).

² Vgl. Vogl, Gerlinde/Carstensen, Tanja: *Mobiles Arbeiten vor und seit Corona. Arbeitssoziologische Perspektiven*, in: *WSI-Mitteilungen* 74/3 (2021), 192–198.

Anerkennung zwei Formen der Kritik vorgebracht: auf der einen Seite wird Entgrenzung auf ihrer materiellen Ebene, als Übergriff in den Ort und die Zeit des Privaten kritisiert. Auf der anderen Seite wird Entgrenzung auf ihrer diskursiv-ideologischen Ebene, als Übergriff auf die Authentizität und Selbstverwirklichung kritisiert. Entgrenzung vollzieht sich nämlich auch in dem Modus der Ideologie, die sie als „normal“ und sogar „positiv“ und Teil eines guten Lebens propagiert. Im dritten und letzten Abschnitt wird die Notwendigkeit der Grenzziehung nochmals herausgearbeitet, die zu einem guten Leben wesentlich dazugehört und betont, dass es kollektive Praktiken braucht, um das Individuum vor der Entgrenzung zu schützen.

2 Entgrenzung von Arbeit und Leben

Entgrenzung von Arbeit und Leben beschreibt den Prozess der Verschiebung, Aufhebung und Unkenntlichmachung der Grenzen von Erwerbsarbeit und Privatleben. Mit Blick auf die historische Entwicklung der Erwerbsarbeit und ihr Verhältnis zum Privatleben ist die Entgrenzung eine Regression. Die klare Abgrenzung zwischen Erwerbsarbeit und Privatleben vollzog sich erst im Laufe der Industrialisierung, die die Basis für die Entstehung der Dienstleistungsgesellschaft bereitstellte, welche heute noch die bestimmenden Formen der Erwerbsarbeit in modernen Gesellschaften darstellt. Während in den früheren Formen der agrarischen Subsistenzwirtschaft Arbeit und Leben unmittelbar miteinander verbunden waren, ermöglichte die Industrialisierung die Trennung dieser beiden Sphären. Diese Trennung erfolgte sowohl in räumlicher als auch zeitlicher Hinsicht: Arbeits- und Wohnort, Arbeits- und Freizeit. Damit einher ging auch eine soziale Trennung und die Überformung bzw. Stabilisierung dieser Trennung und die sie sichernden Grenzen durch rechtliche Regulierung und soziale Konventionen. Erwerbsarbeit und Privatleben bilden die wichtigsten Bühnen für soziale Rollen, die der moderne Mensch in seinem Leben – für sich und für andere – einnimmt.³ Die Freizeit wurde zum zentralen Ort des Konsums von Gütern und Dienstleistungen. Das

³ Vgl. Maiwald, Kai-Olaf/Sürig, Inken: *Soziale Rollen: Was wir füreinander sind*, in: Dies.: *Mikrosoziologie*, Wiesbaden 2018, 101–118, online unter http://link.springer.com/10.1007/978-3-658-18577-0_7 (14.09.2021).

Verhältnis zwischen Erwerbsarbeit und Privatleben ist seit jeher von Konflikten und Übergriffen geprägt. Das Mehr an Freizeit, welches durch Arbeitszeitverkürzungen gegen die Interessen der Industrie durchgesetzt wurde und das Mehr an Lohn, welches die Ausweitung des Konsums auf die Masse ermöglichte, sind das Resultat von gewerkschaftlichen Kämpfen ebenso wie von Kompromissen und gesetzlicher Regulierung zur Befriedung der sozialen Frage. Nicht unerwähnt bleiben soll hier, dass die Grenzziehung zwischen Erwerbsarbeit und Privatleben zunächst und bis vor wenigen Jahrzehnten stark männlich dominiert war, weil Frauen aus einigen Bereichen der Erwerbsarbeit ausgeschlossen waren und mit Ausnahme der niedrigeren sozialen Schichten ihre Beteiligung an der Erwerbsarbeit als unangemessen galt. Die Fürsorge- und Reproduktionsarbeit, die auch heute noch vor allem von Frauen geleistet wird, wird noch immer dem Bereich des Privatlebens zugeordnet.⁴

Die Grenzziehung zwischen Erwerbsarbeit und Leben vollzog sich auch in der Strukturierung von Lebensphasen – was man Normalbiographie nennen kann⁵ –, also die Etablierung einer Phase vor der Erwerbsarbeit, die durch ausgedehnte Schulzeiten und die Öffnung des Studiums für mehr Menschen immer länger wurde, und die Etablierung einer Phase nach der Erwerbsarbeit, also die Rente oder Pension, die vor allem in den letzten Jahrzehnten durch die gestiegene Lebenserwartung und den besseren Gesundheitszustand älterer Menschen immer mehr an Bedeutung gewinnt. Idealtypisch ist die Phase der Kindheit und Jugend, die Vorbereitung auf die Erwerbsarbeit durch Schule und Reifung und die Phase des höheren Alters als die Phase des Genusses des wohlverdienten Ruhestandes nach einem Erwachsenenleben der Erwerbsarbeit.

Die Trennung von Erwerbsarbeit und Privatleben ist ein wesentlicher Impuls für die Privatisierung des Lebensglücks: zwar wurde die Erwerbsarbeit früh als ein wesentlicher Faktor für ein gutes Leben, für Selbstwert, Authentizität und

⁴ Vgl. Jürgens, Kerstin: *Arbeits- und Lebenskraft. Reproduktion als eigensinnige Grenzziehung*, Wiesbaden 2009, online unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91730-6> (02.04.2012).

⁵ Vgl. Kohli, Martin: *Der institutionalisierte Lebenslauf: ein Blick zurück und nach vorn*, in: Allmendinger, Jutta (Hg.): *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*, Opladen 2003, 525–545.

Selbstverwirklichung erkannt⁶, aber dennoch war es vor allem das Privatleben, in dem der moderne Mensch er oder sie selbst sein kann und sein soll. Der Konsum ermöglicht das Erkaufen von Freude durch Dinge und Dienstleistungen, die das Leben lebenswert machen und für die es sich zu arbeiten lohnt. Die Freisetzung von räumlichen und zeitlichen Ressourcen, die nicht für Erwerbsarbeit genutzt werden müssen, machen das moderne Streben nach Glück möglich. Die Frage, was will ich mit meinem Leben außerhalb der Erwerbsarbeit tun, wird zentral für viele Menschen. Die Leistbarkeit von immer mehr materiellen und immateriellen Gütern und Dienstleistungen verstärkt diese Frage nochmals drastisch. Eine Entwicklung, die spätestens seit den 1970er Jahren auch heftig kritisiert wurde⁷, unter anderem, weil sie zwischenmenschliche Beziehungen und das Selbstverhältnis des Menschen verdinglicht und zu Entfremdungserfahrungen führen kann. Auch in diesem Bereich kommt es also zu einer Form der Entgrenzung – dem Übergriff der Warenförmigkeit auf alle Bereiche des Lebens und der Identität selbst.

Die Entgrenzung von Erwerbsarbeit und Privatleben beschreibt nun die partielle Rückführung dieser Trennung, aber natürlich unter gänzlich anderen Vorzeichen als in der vorindustriellen Zeit. Erstens ist die Entgrenzung heute vor allem auch angetrieben durch die technischen Möglichkeiten. Mobiles Arbeiten an allen möglichen Orten und zu allen möglichen Zeiten ist ein wesentlicher Faktor dafür, dass Menschen in der Freizeit arbeiten oder die Grenze zwischen Freizeit und Arbeitszeit sowie zwischen Privatraum und Arbeitsort verschwimmen.⁸ Natürlich ist diese Form der Entgrenzung nicht für alle Formen der Erwerbsarbeit möglich, da Industrie und Handwerk aber auch einige Dienstleistungen wie der Handel die unmittelbare Anwesenheit der Arbeitnehmerin am Arbeitsort verlangen. Zweitens ist die Entgrenzung von Erwerbsarbeit und Privatleben angetrieben durch kulturelle, soziale und rechtliche Prozesse und Veränderungen. Es sind Erwartungshaltungen

⁶ Vgl. Jahoda, Marie/Lazarsfeld, Paul F./Zeisel, Hans: *Die Arbeitslosen von Marienthal: ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*, Frankfurt am Main 1975.

⁷ Vgl. Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.

⁸ Vgl. Zimmer, Marco/Ziehmer, Halina: *Produktiver durch Digitalisierung? – Produktivitätsparadox und Entgrenzung von Arbeit*, in: Hermeier, Burghard/Heupel, Thomas, Fichtner-Rosada, Sabine (Hg.): *Arbeitswelten der Zukunft: Wie die Digitalisierung unsere Arbeitsplätze und Arbeitsweisen verändert*, Wiesbaden 2019, 87–105, online unter https://doi.org/10.1007/978-3-658-23397-6_6 (22.02.22).

durch die Unternehmen und Vorgesetzten ebenso anzutreffen wie Erwartungshaltungen der Arbeitnehmer*innen, die eine flexiblere Zeit- und Ortordnung ihrer Erwerbsarbeit einfordern. Das heißt auch, dass einige Formen der Entgrenzung durchaus als Privilegien anzusehen sind, die von besser gestellten Arbeitnehmer*innen durch ihre (individuelle oder kollektive) Verhandlungsmacht durchgesetzt wurden. Die rechtliche Deregulierung, z. B. die Ausweitung der Selbstständigkeit auf Ein-Personen-Unternehmen, die de facto früher normale Angestellte waren, oder die Etablierung von all-in-Verträgen rahmen und ermöglichen Entgrenzung.⁹ Drittens stellen die heutigen Prozesse der Entgrenzung die hohe Bedeutung der Konsum- und Erlebnisgesellschaft, die auf das Privatleben fokussiert, keineswegs in Frage, obwohl es in manchen Bereichen zu einer Entgrenzung des Konsums kommt – Privatnutzung von technischen Geräten, der Besuch von Veranstaltungen in der Freizeit zur Akquise von Kund*innen und zur Vernetzung mit Geschäftspartner*innen usw. Viertens ist eine Entwicklung der letzten Jahrzehnte eine beständige Aufwertung der Bedeutsamkeit der Erwerbsarbeit für ein gutes Leben und für das Selbst. Erwerbsarbeit soll nicht nur das Einkommen für ein gutes (privates) Leben bereitstellen, in dem man sich dann durch Konsum selbstverwirklicht, sondern die Erwerbsarbeit soll selbst als wertvoll, erfüllend, identitätsstiftend erfahren werden. Das ist, wie schon erwähnt, keineswegs neu, da so etwas wie Stolz und Berufsethos schon lange eng mit Erwerbsarbeit verbunden waren, aber die Suche nach Sinn und Authentizität hat sich durch die Ausweitung der privaten und beruflichen Optionen verändert. Man kann hier auch auf die Prozesse der Individualisierung verweisen¹⁰, die das Selbst immer stärker zu einem Projekt der Einzelnen gemacht und aus den kollektiven Orientierungsmustern weggeführt hat, die lange Zeit Berufe und Professionen geprägt haben.

⁹ Kronauer, Martin/Linne, Gudrun (Hg.): *Flexicurity: die Suche nach Sicherheit in der Flexibilität*, Berlin 2007.

¹⁰ Vgl. Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“?*, Wiesbaden 2010 (Sozialstrukturanalyse, hg. v. Peter A. Berger).

3 Entgrenzung und das gute Leben

Der Prozess der Entgrenzung gefährdet die Möglichkeiten eines guten Lebens. Diese These ließe sich psychologisch verstehen, also so, dass Menschen, die unter Bedingungen der Entgrenzung arbeiten und leben, sich schlecht dabei fühlen, gestresst, ausgepowert oder unter größerem Druck. Es gibt in der empirischen Forschung Belege dafür, dass Entgrenzung diese Folgen – z. B. Burnout – haben kann, abgefedert durch einige individuelle, organisationale oder soziale Resilienz-faktoren.¹¹ Aus guten Gründen sollte die psychologische Kritik aber nicht überbewertet oder als einzige Methode herangezogen werden. Das gute Leben kann auch dann in Gefahr sein, wenn die betroffenen Menschen sich dessen nicht bewusst sind oder jene Prozesse, die hier kritisiert werden, selbst suchen und forcieren. Die Bildung adaptiver Präferenzen¹², also die Anpassung der Struktur eigener Wünsche und Erwartungen an soziale Bedingungen, ist ein Prozess, den es zu beachten gilt. Verschiedene Formen von sozialem Druck prägen die Vorstellungen des guten Lebens ebenso wie Sozialisation, Vorstellungskraft und mediale Bilder und Erzählungen. Ebenso sind die diskursiven Werkzeuge der Kritik der Lebenswelt und der Distanzierung zum eigenen Selbst nicht für alle gleichermaßen verfügbar. Das kann mit dem Konzept der epistemischen Ungerechtigkeit deutlich gemacht werden, von denen eine wichtige Form jene der hermeneutischen Ungerechtigkeit ist.¹³ Hermeneutische Ungerechtigkeit liegt dann vor, wenn Menschen die epistemischen Mittel fehlen, die eigene Situation, sich selbst und die Welt, die einen umgibt, adäquat zu verstehen. Die beständige Suche nach Authentizität, Erfüllung oder Selbstverwirklichung bleibt eine oberflächliche Schablone, eine soziale Vorgabe, die zwar internalisiert und angenommen wird, aber unverstanden bleibt, wenn nicht die epistemischen Mittel vorhanden sind, diese Konzepte, ihre Wirkungen auf einen selbst und andere und dahinterliegende Motive zu verstehen. Solche epistemischen Mittel sind unter anderem Formen der Selbstreflexion, der

¹¹ Vgl. Neckel, Sighard/Wagner, Greta: *Burnout. Soziales Leiden an Wachstum und Wettbewerb*, in: WSI-Mitteilungen 67/7 (2014), 536–542.

¹² Vgl. Khader, Serene J.: *Adaptive Preferences and Procedural Autonomy*, in: Journal of Human Development and Capabilities 10/2 (2009), 169–187.

¹³ Vgl. Miranda Fricker: *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, Oxford/New York 2007.

Sprach- und Ideologiekritik, des Wissens und seiner Anwendung, aber auch des sozialen Austauschs mit anderen und die Fähigkeit, eigene und fremde Erfahrungen auf sich wirken zu lassen.

Es ist daher sinnvoll, Entgrenzung auch aus einer normativen Perspektive des guten Lebens zu kritisieren. Das bedeutet eben auch anzuerkennen, dass manche Menschen nicht nur ganz gut mit Entgrenzung zurechtkommen, sondern diese aktiv suchen und einfordern. Entgrenzung ist kein plumper Modus der Herrschaft durch Mobilisierung privater Ressourcen (vor allem Raum und Zeit) zum Zwecke der Erwerbsarbeit und der kapitalistischen Verwertung von Arbeitskraft. Der Übergriff, der sich durch Entgrenzung vollzieht, ist weitaus subtiler und in sich nicht ohne Widersprüche, da sie auch Interessen der Arbeitnehmer*innen bedient. Daher ist es auch angebracht, die Paradoxien und Widersprüche, die in der Entgrenzung liegen, und die sich im Changieren zwischen Herrschaft und Freiheit, Anerkennung und Missachtung zeigen, aufzugreifen. Das zeichnet moderne Arbeitsverhältnisse insgesamt aus, dass sie nicht mehr nur nach den relativ klaren Mustern des 19. oder frühen 20. Jahrhunderts funktionieren, in denen Ausbeutung so offensichtlich war.¹⁴

Ein gutes Leben umfasst die materielle Sicherheit ebenso wie die soziale Anerkennung und die Möglichkeit der Selbstverwirklichung. Das gute Leben ist unter den Bedingungen der Individualisierung – und hinter diese lässt sich nicht zurückgehen – darauf ausgerichtet, sich selbst zu finden und darin frei zu sein. Das sollte nicht einseitig als rücksichtsloser Egoismus verstanden werden, der die soziale Bindung aller menschlichen Freiheit und die Verletzlichkeit des Menschen leugnet. Es ist die Erfahrung der sozialen Anerkennung durch andere, die es erlaubt, eine positive Selbstbeziehung und Identität zu entwickeln.¹⁵ Die Herausforderung besteht darin, Authentizität, Selbstverwirklichung oder Freiheit, die zu Schlagwörtern geworden sind und heute vor allem in kommodifizierter Form auftreten, wieder zu kritischen Konzepten und Praktiken zu machen. Erwerbsarbeit und Privatleben sind aus dieser Perspektive beide für ein gutes Leben wichtig, da in ihnen die Güter entstehen – aber auch deformiert werden können –, die ein gutes Leben auszeichnen: materielle Güter und Einkommen, Anerkennung und soziale Beziehungen, Identität und Selbstverwirklichung. Das Verhältnis zwischen

¹⁴ Vgl. Boltanski, Luc /Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006.

¹⁵ Vgl. Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994.

Erwerbsarbeit und Privatleben ist nicht abstrakt, sondern steht heute unter den spezifischen Bedingungen eines hochentwickelten Kapitalismus, der sowohl die Konsum- und Erlebnisgesellschaft, die die breite Masse inkludiert, als auch die Reproduktion von sozialer Ausgrenzung und Armut hervorbringt.¹⁶ Darin eingeschlossenen sind jeweils geschlechts-, schicht- und milieuspezifische Unterschiede, die in dieser Kritik der Entgrenzung, die mit einem breiten Pinsel gemalt wird, nicht adäquat abgebildet werden können.

Entgrenzung macht es schwierig bis unmöglich, sich vor der Erwerbsarbeit und ihren Ansprüchen zu schützen. Die Erwerbsarbeit dringt durch Entgrenzung ins Privatleben ein und überantwortet an die Arbeitnehmer*in die Aufgabe, sich selbst abzugrenzen, zu kontrollieren und in die jeweils angebrachte soziale Rolle als Arbeitnehmer*in auf der einen Seite oder als Vater, Mutter, Partner*in, Freund*in oder Bürger*in auf der anderen Seite zu schlüpfen. Entgrenzung verlagert Verantwortung und die Aufgabe der Grenzziehung, da Erwerbsarbeit und Privatleben weiterhin im Sinne der konkreten Tätigkeit, der sozialen Rolle und der Kontrolle getrennt sind, ohne dass dadurch jedoch ökonomische Macht an die Arbeitnehmerin übergehen würde – diese bleibt weiterhin Arbeitnehmerin und damit in die Hierarchie der Erwerbsarbeit eingebunden. Die Erwerbsarbeit bleibt weiterhin die Praxis der ökonomischen Tätigkeit, auch wenn sie im privaten Raum oder in privater Zeit stattfindet oder wenn sie emotionalisiert und sinnhaftig als Teil der eigenen Identität erfahren wird.

Entgrenzung ist aber eben nicht nur ein räumlicher und zeitlicher Prozess, indem Erwerbsarbeit und Privatleben ineinandergreifen, sondern es kommt auch zu einer Entgrenzung von solchen persönlichen Aspekten des Lebens wie Authentizität, Sinn, Selbstverwirklichung oder Freiheit. Diese sollen gleichermaßen in Erwerbsarbeit und Privatleben gelebt werden – was bedeutet, dass sie in beiden Sphären durch das Individuum hergestellt und aufrechterhalten werden müssen.¹⁷ Dadurch wird die Einzelne nicht nur immer stärker ökonomisch von der Erwerbsarbeit abhängig, sondern auch ihre Identität und ihr Selbst. Und zwar nicht nur von der Erwerbsarbeit als solche, sondern von den Projekten, Aufgaben

¹⁶ Vgl. Kronauer, Martin: *Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus*, Frankfurt am Main/New York 2010.

¹⁷ Vgl. Rastetter, Daniela: *Zum Lächeln verpflichtet. Emotionsarbeit im Dienstleistungsbereich*, Frankfurt am Main/New York 2008.

und Tätigkeiten in der Erwerbsarbeit, in denen diese persönlichen Dimensionen eines guten Lebens hineingelegt werden. Diese Form der Entgrenzung wird durch die räumliche und zeitliche Flexibilisierung von Erwerbsarbeit und Privatleben begünstigt. Die Modi der Anerkennung, die für Erwerbsarbeit und Privatleben unterschieden werden können, verschwimmen. Arbeitsbeziehungen werden teils wie Freundschaften geführt, Freundschaften wie rationale, ökonomische Austauschbeziehungen.¹⁸

Auf der diskursiv-ideologischen Ebene werden diese Prozesse der Entgrenzung begleitet, legitimiert und in Erwartungen transformiert, die die Einzelne internalisiert und als eigene annimmt. Das kann als soziale Pathologie kritisiert werden. Eine soziale Pathologie zeichnet sich nicht primär dadurch aus, dass eine Deformation der Bedingungen eines guten Lebens massenhaft in der Gesellschaft auftritt, sondern dass diese Deformation diskursiv-ideologisch verschleiert wird, um sie als Normalität in den sozialen Normen und Praktiken zu verankern¹⁹. Eine soziale Pathologie ist also dann zu konstatieren, wenn viele der betroffenen Menschen diese als solche nicht mehr erfahren oder erkennen, sondern sich in ihr heimisch gemacht haben. Das ist bei Entgrenzung der Fall. Gerade im Feld der hochqualifizierten Wissensarbeiter*innen ist es selbstverständlich geworden, Erwerbsarbeit und Privatleben fast bis zur Unkenntlichkeit in Eins zu setzen und dies als Fortschritt gegenüber der starren Trennung der Industrie-, Verwaltungs- oder Dienstleistungsarbeit zu sehen.²⁰ Dadurch kommt es nicht nur zu Hyperaktivität in der Erwerbsarbeit, also einem beständigen Arbeiten und ständige Verfügbarmachung der Arbeitskraft und -zeit, sondern auch zu verstärkter Selbst- und Peerkontrolle und zu Prozessen der Selbstoptimierung, um solche Erwerbsarbeit mittel- und langfristig auszuhalten. Die soziale Pathologie der Entgrenzung ist also teils durch ökonomische Prozesse in den Organisationen

¹⁸ Vgl. Klein, Isabel: *Von der Arbeit, wie eine Freundin zu sein: Beziehungsarbeit in prekären und feminisierten Dienstleistungsbeziehungen*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 45/4 (2020), 465–484.

¹⁹ Vgl. Zurn, Christopher F.: *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, in: Petherbridge, Danielle (Hg.): *Axel Honneth: Critical essays. With a reply by Axel Honneth*, Leiden 2011 (*Social and Critical Theory*), 345–370.

²⁰ Vgl. Moosbrugger, Jeanette: *Subjektivierung von Arbeit: Freiwillige Selbstaussbeutung. Ein Erklärungsmodell für die Verausgabungsbereitschaft von Hochqualifizierten*, Wiesbaden 2008.

und Unternehmen, teils durch die Arbeitnehmer*innen selbst angetrieben, die sich dadurch Freiheitsgewinne und eine bessere Balance von Erwerbsarbeit und Privatleben versprechen. Es sollte auch nicht geleugnet werden, dass Privilegien der Entgrenzung existieren, von denen nicht-entgrenzte Formen der Erwerbsarbeit ausgeschlossen sind. Dennoch sollte die ökonomische Rationalität hinter der Entgrenzung nicht ausgeblendet werden, die darauf abzielt, Produktivität im Rahmen marktlicher Konkurrenz zu steigern. Das Privatleben als Rückzugsort gerät in Gefahr und droht nur mehr unter den Vorzeichen der Erwerbsarbeit gesehen zu werden, als Zeit und Ort, der selbst zu organisieren und aufrechterhalten werden muss.

4 Das gute Leben schützen

Das gute Leben braucht Grenzen. Das betrifft nicht nur die Grenze zwischen Erwerbsarbeit und Privatleben, aber eben auch diese. Grenzen schaffen nämlich Räume und Strukturen. Sofern das Privatleben nicht vollständig der Erwerbsarbeit untergeordnet werden soll, weil es berechtigt ist anzunehmen, dass das gute Leben nicht nur in Erwerbsarbeit besteht, bedarf es einer Grenze zwischen diesen beiden zentralen Sphären des modernen Lebens. Natürlich wäre es denkbar, dass die Erwerbsarbeit derartig anders organisiert und gelebt wird, dass sie vollständig in ein gutes Leben integriert ist. Das ist wohl der Kern der Utopie der nichtentfremdeten, gesellschaftlichen Arbeit bei Marx.²¹ Diese Bedingungen sind heute aber nicht gegeben. Die Grenzen zwischen Erwerbsarbeit und Privatleben sind aber nicht nur durch räumliche und zeitliche Trennung zu sichern, sondern gerade auch auf der Ebene persönlicher Ressourcen und auf diskursiv-ideologischer Ebene. Diese Grenzziehung sichert erst, dass bestimmte Formen der Praxis, nämlich der ökonomischen Erwerbsarbeitsbeziehung (in ihren unterschiedlichen Formen zwischen Vorgesetzten und Mitarbeiter*innen, zwischen Kolleg*innen oder zwischen Arbeitnehmer*innen und Kund*innen) nicht ubiquitär werden. Das Privatleben ist in der Konsum- und Erlebnisgesellschaft sowieso bereits ökonomisiert, weil diese die Lebenswelt zu einer voller käuflicher Waren und

²¹ Vgl. Rössler, Beate: *Sinnvolle Arbeit und Autonomie*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 60/4 (2012), 513–534.

Dienstleistungen machen, aber die Erwerbsarbeit als hierarchisches Machtverhältnis, welches auf Produktivität ausgelegt ist, ist mit authentischen privaten Beziehungen auf Dauer nicht vereinbar. Das bedeutet nicht, dass das Privatleben und solche sozialen Beziehungen oder Emotionen, wie sie das Privatleben prägen, nicht auch in der Erwerbsarbeit zu finden sind oder dort ihren Ursprung haben können – das ist natürlich der Fall. Aber die Erwerbsarbeit als Modus einer sozialen Praxis, die mit bestimmten Normen und Rollenerwartungen ausgestaltet ist, darf nicht zum bestimmenden Modus des Privatlebens werden. Das gute Leben wird, sofern es unter Bedingungen des modernen Kapitalismus überhaupt (oder gar: für alle) möglich ist, darin bestehen, in beiden Sphären, der Erwerbsarbeit und dem Privatleben, die jeweils angebrachten materiellen Güter (z. B. Einkommen), soziale Anerkennung (z. B. Kollegialität oder Freundschaft und Liebe), Freiheit und positive Selbstbeziehung (z. B. Authentizität und Selbstverwirklichung) vorzufinden und dort leben zu können. Diese Dimensionen eines guten Lebens sollen also durchaus in der Erwerbsarbeit ihren Platz finden, aber nicht verschleiern, dass Erwerbsarbeit zu einem anderen Zweck existiert, nämlich der Herstellung ökonomischer Güter und Dienstleistungen mit dem Ziel des Profits. Erwerbsarbeit ist unter den Bedingungen der marktlichen Konkurrenz und der betrieblichen Rationalität immer auch prekär auf andere Ziele als das gute Leben der Arbeitnehmer*innen ausgerichtet. Das gute Leben braucht daher die Grenze, um sich entfalten zu können – nicht unabhängig von der Erwerbsarbeit, aber eigenständig und in Zeit und Raum, die nur dem Privatleben, also einem selbst, gehören. Die Grenzziehung zwischen Arbeit und Leben kann und soll aber nicht dem Individuum als Aufgabe auferlegt werden, sondern es handelt sich hier um eine kollektive Verantwortung. Die Individualisierung der Arbeitsbeziehungen, also die Reduktion kollektiver, gewerkschaftlicher Vertretung und die Erosion ihrer (Ver)Handlungsmacht sind ein Grund für die Verschlechterung der Arbeitsbedingungen vieler Menschen. Natürlich gibt es privilegierte Gruppen von gut ausgebildeten und gefragten Arbeitnehmer*innen, die für sich selbst gute Bedingungen aushandeln können. Genauso gibt es eine finanzielle Elite der Arbeitnehmer*innen in den Chefetagen, die auf Gewerkschaften nicht angewiesen sind, sondern vor allem die Interessen der Shareholder und Eigentümer – zu denen sie großteils selbst gehören – vertreten. Die allermeisten Arbeitnehmer*innen, insbesondere in prekarierten Bereichen, sind jedoch von kollektiver Organisation

abhängig, um ihre Interessen effektiv vertreten zu können.²² Dazu gehört auch die Begrenzung der Entgrenzung. Dabei ist es die Entgrenzung, vor allem die räumliche Auflösung betrieblicher Strukturen, die eine solche Organisation erschweren kann, weil sie die einzelnen Arbeitnehmer*innen im Home-Office isoliert, kollegialen Austausch und die Ausbildung empathischer Solidarität erschwert. Dabei wäre der normative Wert der Kollegialität zu schützen.²³ Die Bedingungen des guten Lebens zu schützen ist keine Privataufgabe.

²² Vgl. Ludwig, Carmen/Simon, Hendrik/Wagner, Alexander (Hg.): *Entgrenzte Arbeit, (un-)begrenzte Solidarität? Bedingungen und Strategien gewerkschaftlichen Handelns im flexiblen Kapitalismus*, Münster 2019.

²³ Vgl. Betzler, Monika/Löschke, Jörg: *Collegial Relationships*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 24/1 (2021), 213–229.

Wolfgang Neuser

Grenzfall Tod

Wie total ist die Todesgrenze? Markiert sie das absolute Ende der leiblich-seelisch-geistigen Existenz des Menschen oder liegt noch etwas hinter der Grenze? Jedenfalls gibt es ein Nachdenken über den Tod, das an der Grenze des Physischen Halt macht, ebenso wie die metaphysische Frage, ob nach dem Tod „noch etwas kommt“. Darum soll im Folgenden zunächst bedacht werden, wie unerbittlich der Tod das irdische Leben begrenzt (1), sodann wie Kulturen, Philosophien und Religionen diese Grenze respektieren bzw. transzendieren (2) und schließlich warum und inwiefern Philosophieren sterben lernen heißt (3).

1 Absolutheit der Grenze

Die Totalität der physischen Todesgrenze wird noch dadurch verstärkt, dass wir nicht wissen, wann und wie der Tod uns ereilen wird, selbst wenn er uns heute noch oder morgen übermannte. So sicher wir sterben werden, so unbekannt sind Zeitpunkt und Umstände seines Zugreifens. Der Tod kann uns als Gesunde aus dem prallen Leben reißen oder von Krankheit und Schmerzen freimachen. Für die einen ist er böse, brutale Macht, für die anderen pure Erlösung. Die einen *müssen* (viel zu früh) sterben, andere *dürfen* (endlich) sterben.

Wie kein anderer Philosoph nimmt Michel de Montaigne den Tod in den Blick. Immer wieder kommt er in seinen Essays auf diese Grenze zu sprechen. Dabei interessiert ihn nicht, ob danach noch etwas kommen könnte. Für ihn ist diese Grenze unüberwindbar. Leben bedeutet für ihn, sich mit dem zwangsläufigen Lebensende auseinanderzusetzen, obwohl er zugesteht, gerade erst 39 Jahre alt geworden zu sein.¹ Das war auch vor 400 Jahren trotz der geringeren Lebenserwartung noch

¹ Vgl. Montaigne, Michel de: *Die Essais*, Köln 2005 (Bordeaux 1580), 60.

kein Alter, in dem man täglich den Tod erwartete. Montaigne meint sogar, dass er „eigentlich wenigstens noch einmal so alt werden“ müsste.²

Wer nicht an den Tod denkt, dem bescheinigt er „tierische[n] Stumpsinn“³. Denn „den Tod [...] fühlt man nur in den Gedanken, die man sich über ihn macht“.⁴ Unter den vielen Gestalten des Todes ist der Tod aus Altersschwäche zu seiner Zeit offenbar höchst ungewöhnlich; nur wenige erreichen diese „äußerste Grenze“⁵. Viel zu viel kann den Menschen schon vorher dahinraffen, etwa eine Krankheit, ein Unfall oder ein gewaltsamer Tod von fremder oder eigener Hand. Unter Berufung auf Cäsar und Plinius favorisiert Montaigne einen „kurzen Tod“ gegenüber einem qualvoll langwierigen, es sei denn es handelt sich um das langsame Verlöschen im hohen Alter, das einen bewusst und dankbar das Leben beschließen lässt.⁶ Letzteres wäre heute die Gnade eines begleiteten Sterbens zu Hause oder in einem Hospiz. Oder wie es in der Bibel von Abraham und Isaak berichtet wird, dass sie „alt und lebensatt“ starben. Sie hatten nicht das Leben satt, sondern waren gesättigt von einem reichen, erfüllten Leben, dessen Ende sie akzeptierten, wie man willkommenen Besuch auch gerne wieder verabschiedet. Wohl dem, dem es vergönnt ist, so zu sterben, nämlich *das Zeitliche zu segnen* und nicht zur Unzeit sterben zu müssen.

Den Unterschied zwischen Sterben und Tod hebt Montaigne nicht eigens hervor. Schließlich endet jedes Sterben mit dem Tod. Dass die Menschen sich jedoch vor dem Sterben weit mehr fürchten als vor dem Augenblick des Todes, zieht er nicht in Zweifel. Er geht sogar so weit zu vermuten, dass „der Gedanke an den Tod den meisten Menschen mehr Qualen bereitet als das Erleiden des Todes selbst“.⁷ Montaigne sinniert über den Tod in einer schonungslosen Ehrlichkeit seinen Empfindungen gegenüber – manchmal mit einem verschmitzten Unterton, wenn er beispielsweise meint, dass man den Tod „sozusagen probieren“ könne, weil er dem Schlaf so ähnlich sei.⁸ Wichtiger als glücklich zu sterben ist ihm jedoch, glücklich zu leben.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 138.

⁵ Ebd., 162.

⁶ Vgl. ebd., 242 f.; 382 f.

⁷ Ebd., 364.

⁸ Ebd., 188 f.

Denn der Tod kann bereits vor dem Tod etwa in Gestalt der Vereinsamung nach dem Menschen greifen. Bei Fortbildungen für Pflegekräfte in Altenheimen fällt in Fallschilderungen immer wieder auf, wie viele Bewohner*innen entweder keine Angehörigen haben oder von diesen völlig allein gelassen werden, sodass als einzige Bezugspersonen die Pflege- und Reinigungskräfte bleiben. Jene unbesuchten Menschen erleiden den sozialen Tod lange vor ihrem einsamen physischen Tod. Aber auch für alle anderen gilt, dass niemand den letzten Wegabschnitt mitgehen kann. Wir leben mit anderen Menschen, aber sterben allein. Im Sterben machen wir die radikalste Erfahrung der Einsamkeit (Levinas). Kein Lebender kann sie mitvollziehen, und stünde er oder sie der sterbenden Person noch so nah.

Können wir das alles begreifen, den Tod *be-greifen*, in den Griff kriegen, so wie wir das Leben planen, gestalten und erklären? Wir können es nicht! Wenn wir den Tod mit seinen zahllosen Facetten definieren könnten, wären wir im Begriff, ihn zu beherrschen. Aber „nicht wir beherrschen den Tod, sondern der Tod beherrscht uns“.⁹ Welches seiner Gesichter wir auch anschauen, der Tod bleibt letztlich ein Rätsel.

Eigentlich hat jede und jeder spätestens ab dem Jugendalter vielfache Gelegenheit, eine zentrale Lektion über den Tod zu lernen: Der Tod ist eine unberechenbare Macht, die nicht nur ergraute Menschen abrufft, sondern die ebenso, anscheinend wahllos, einen jungen Menschen aus der Blüte seiner Jahre reißen kann. Aber wenige jugendliche Menschen dürften die Ergriffenheit kennen, die der fünfzehnjährige Hegel empfand, als er bei einem Spaziergang zufällig die dunkle Totenglocke zu einem Begräbnis hörte. Byung-Chul Han kommentiert diesen Tagebucheintrag des jungen Hegel so, dass „sich der Tod unauslöschlich ins Bewußtsein Hegels eingegraben haben“ müsse und dass er damit eine „Erfahrung des Todes als eines absoluten Verlustes“ gemacht habe.¹⁰ Hegels Philosophie sei sodann ein Ankämpfen gegen den Verlust und erwachse aus dem „Bedürfnis nach einer ‚Wiederherstellung der Totalität‘“, so Han.¹¹ Es bleibt jedoch zu fragen, ob das Ankämpfen gegen den Tod eine erfolgsversprechende Reaktion auf seine Macht ist.

⁹ Jünger, Eberhard: *Tod*, Stuttgart 1973³, 11.

¹⁰ Han, Byung-Chul: *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998, 12.

¹¹ Ebd.

2 Überwindung der Grenze?

Nicht das Anknüpfen, sondern das Akzeptieren des Todes und ihn für das Leben fruchtbar zu machen, ist das, was philosophische und religiöse Traditionen von Anbeginn der Menschheit lehren. Der Ägyptologe Jan Assmann identifiziert den Tod gar als „Ursprung und Mitte der Kultur“.¹² Sowohl wegen des Mangels an Instinktsicherheit als auch wegen des Mangels an Unsterblichkeit müsse der Mensch sich „eine künstliche Welt erschaffen, in der er leben kann. Das ist Kultur.“¹³ Ohne von der Unsterblichkeit zu träumen, könne der Mensch nicht leben. Erst das Hinausdenken über „seinen begrenzten Lebenshorizont“ mache das Leben sinnvoll.¹⁴ Insofern sei der Tod „ein Kultur-Generator ersten Ranges. Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil [...] entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren.“¹⁵ Assmann gewinnt diese Einsicht am Totenkult der Ägypter, der das Leben über seine biologische Grenze hinaus verlängere. Mittels der Grabmonumente sollte der Mensch (Körperselbst und Sozialselbst, nicht Leib und Seele) über die Schwelle des Todes hinaus eingebettet sein „sowohl im Diesseits, in der Gemeinschaft der Nachwelt, als auch im Jenseits, wo ihn die Götterwelt in ihre Konstellationen aufnehmen sollte.“¹⁶ Ihre Auflehnung gegen den Tod habe die Ägypter veranlasst, mit ihrer (Bau-)Kunst eine Gegenwelt zu schaffen, eine Todesreligion. Sie „behandeln“ den Tod und überführen ihn „in eine kulturell heilvolle Form“.¹⁷

Eine phantasievolle Bewältigungsstrategie ohne Totenkult bietet die Annahme einer unsterblichen Seele. Wenn schon der Mensch als ganzer den Tod nicht überdauern kann, vielleicht kann es ja ein Teil von ihm. Der für jedermann ersichtliche Verwesungsprozess des Körpers nach dem Tod lädt ja geradezu ein, demjenigen, was die nun tote Materie „beseelt“, ein Weiterleben in einer anderen Existenzform zuzutrauen. Was unter Seele zu verstehen ist, ist allerdings nicht auf einen Nenner zu bringen. Die Bedeutungsbreite des Begriffs reicht von *Bewusstsein*

¹² Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2010², 1.

¹³ Ebd., 8.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 10.

¹⁶ Ebd., 16.

¹⁷ Ebd., 23.

(griech. *psyché*) über *Wesenskern* oder *Lebensprinzip* des Menschen bis zum umfassenden Ausdruck für die *Einheit* von Leib, Seele und Geist, hebräisch: *näfäsch* (Lebensatem, Hals, Kehle), was Luther mit *lebendige Seele* übersetzte und in neueren Übersetzungen *lebendiges Wesen* (Gen 2,7) lautet. Danach *hat* der Mensch nicht eine Seele, er *ist* Seele.

Auch die alten Ägypter hatten eine differenzierte Sicht des Verhältnisses von Leib und Seele. Einerseits konnten sie die „Körperseele“ als Vogelgestalt über der Mumie des Verstorbenen schwebend darstellen, wie es eine Malerei aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. zeigt.¹⁸ Andererseits konservierten sie den Leichnam ja gerade deshalb so aufwändig, damit die Einheit von Körper und Seele auch in der nachtodlichen Existenz erhalten und die Interaktion mit der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten möglich blieb.¹⁹ Der *Ba-Vogel* (*ba* – Seele) sollte nicht nur davonfliegen, etwa in die „Halle des Totengerichts“, sondern die Totenriten dienten dazu, ihn danach wieder mit dem Leichnam zu vereinigen.²⁰

Dagegen geht die scharfe Zweiteilung (*Dichotomie*) des Menschen in Leib und Seele bekanntlich auf Platon zurück. Er meinte gar, die Seele sei im Gefängnis des Körpers eingekerkert und werde erst im Tode befreit. Dabei verlässt sie den Menschen nach landläufiger Vorstellung durch den Mund und „flattert gleich einer Fledermaus in den Hades, wo sie als blutloser Schatten ohne eigentliches Bewußtsein west“.²¹ Aber bereits sein Schüler Aristoteles teilt diese Auffassung nicht mehr. Die Seele ist für ihn kein eigenständiges Wesen, sondern bezeichnet das, was den Körper lebendig macht. „Wie Pupille und Sehkraft zusammen das Auge sind, so sind [...] Seele und Körper zusammen das Lebewesen.“²²

Seitdem diskutieren Philosoph*innen und Psycholog*innen das „Leib-Seele-Problem“, ohne jemals zu einem übereinstimmenden Ergebnis gekommen zu sein. In jüngerer Zeit fließen zwar auch die Ergebnisse der Hirnforschung ein, was aber nicht zur Klärung, sondern lediglich zur Erweiterung des ohnehin ausgedehnten Spektrums von Ansichten geführt hat („Gehirn-Geist-Problem“). Im Zentrum des

¹⁸ Ebd., Cover, Impressum.

¹⁹ Vgl. Hasenfratz, Hans-Peter: *Seele I*, in: Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. 30, 735.

²⁰ Vgl. Assmann, *Tod und Jenseits*, 117 ff.

²¹ Hasenfratz, *Seele*, 736.

²² Aristoteles, *Über die Seele*. Übersetzt und hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2011, 63.

Problems geht es um zwei Fragen: Handelt es sich bei Leib und Seele überhaupt um zwei verschiedene Wesenheiten? Und zweitens: in welcher Beziehung stehen *psyché* und *physis* zueinander? Ausgehend vom Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus kann man die Kernfrage auch so formulieren: Handelt es sich bei dem, was den Menschen lebendig macht, bei seinem Bewusstsein, seinem Erleben, seiner Subjektivität, im Wesentlichen um geistig-seelische oder um biologisch-materielle Prozesse? Die Auffassungen reichen vom *Dualismus* (Plato, Descartes) – zwei eigenständig existierende Seinsbereiche in Wechselwirkung – über eine *psycho-physisch neutrale Sicht* (Spinoza) – zwei Seiten derselben Sache – bis zum *Monismus* – Einheit von Leib und Seele –, der sich noch einmal auffächert in die idealistische Bestimmung dieser einheitlichen Seinsweise als Geist (Hegel), die spiritualistische Bestimmung als Seele (Schopenhauer) oder die physikalistische Bestimmung als Materie (Epikur, Armstrong).

Für die Frage, ob der psychisch-mentale Seinsbereich des Menschen seinen Tod überdauert, einfach gesagt, ob die Seele unsterblich ist, zeigt die Diskussion der Leib-Seele-Problematik, dass dies lediglich bei einer streng dualistischen Sicht, also einer strikten Trennung von Leib und Seele, denkbar wäre. Zugleich ergeben die psychologischen wie die neurologischen Forschungen, wie eng Körper, Geist und Seele miteinander verwoben sind. Dennoch hat die sokratisch-platonische Vorstellung einer unsterblichen Seele nachhaltigen Einfluss auf die volkstümliche christliche Sicht von Sterben und Tod genommen – und zwar entgegen dem biblischen Befund.

Von einer nebulösen oder irgendwie als Vogel oder kleines Kind darstellbaren Seele, die nach dem Tod gen Himmel schwebt, ist nämlich weder im Alten noch im Neuen Testament die Rede. Gleichwohl hält sich die dualistische Vorstellung hartnäckig bis dahin, dass auch heute Angehörige das Fenster des Sterbezimmers öffnen, damit die Seele des Verstorbenen entschweben kann. Trotz griechischer Einflüsse im Neuen Testament (z. B. 1 Petr 2,11; 3 Joh 2) kann die gesamtbiblische Sicht des Menschen nur als ganzheitlich bezeichnet werden. Wenn es etwa in Psalm 118,11 heißt: „Ich werde nicht sterben, sondern leben“, ist auch im Kontext keinerlei Aufspaltung des Menschen zu finden. Oder wenn der verzweifelte Elia klagt: „Es ist genug, so nimm nun, Herr, meine Seele“ (*näfäsch*), so spricht er nicht von einem Teil, sondern von sich als ganzem, (noch) lebendigem Menschen. Im Neuen Testament begegnet der auferstandene Christus seinen Jüngerinnen und Jüngern *leibhaftig*. Am deutlichsten wird Paulus, indem er in seinem großen Auferstehungskapitel 1 Kor 15 klarstellt: „Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird

auferstehen ein geistlicher Leib.“ (V. 44) Keine Rede von einer separaten Seele. Im Alten wie im Neuen Testament, in der jüdischen wie in der christlichen Theologie, werden Leib und Seele zwar *unterschieden*, aber nicht *geschieden*.

Auch Sören Kierkegaard vertritt die These, dass der Tod lediglich eine Art Durchgang zu einem anderen Leben ist, und zwar aufgrund seines christlichen Auferstehungsglaubens.²³ Unter dieser Voraussetzung dringt er in seiner Abhandlung über *Die Krankheit zum Tode* zu einem ermutigenden Verständnis des Todes vor – entgegen dem Anschein, den sein Buchtitel erweckt. Seine Grundthese lautet, dass das Selbst des Menschen (im Unterschied zu den Tieren) ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält. Ein solches Selbst kann der Mensch aber nicht aus sich hervorbringen, es muss von Gott „gesetzt“ werden. Die Krankheit zum Tode ist darum die Verzweiflung, die diejenigen befällt, die dieses Verhältnis ignorieren. Denn im Verhältnis zu Gott hat der endliche Mensch Anteil an Gottes Unendlichkeit. Der Mensch ist somit zugleich endlich und unendlich, zeitlich und ewig, festgelegt und frei. Da sein Selbst zwischen diesen Polen changiert, muss es sich zu diesem Verhältnis verhalten. Verzichtet der Mensch auf das Bewusstsein, dass sein Selbst eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit ist, kann seine Verzweiflung sogar darin bestehen, nicht sterben zu können, nämlich einen ewigen Tod zu erleiden in dem Sinne, „daß selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht besteht.“²⁴ Akzeptiert der Mensch in seiner Freiheit jedoch sein Verhältnis zu Gott, befreit er sich von der Krankheit zum Tode und empfängt ein Leben, das der Tod nicht zerstören kann. So ist er in der Lage, sein Selbst in der Balance von Endlichkeit und Unendlichkeit zu verwirklichen.

Dagegen kommt die Existenzphilosophie Martin Heideggers ohne Auferstehungshoffnung aus. Er vertritt wie Jean Paul Sartre und Albert Camus einen atheistischen Existenzialismus. In *Sein und Zeit* bezeichnet Heidegger das menschliche Leben schlicht als „Sein zum Tode“.²⁵ Heidegger zufolge gelangt das menschliche Dasein erst im Tod zu seiner Ganzheit. Ohne den Tod bliebe es unvollständig. Auch die verstorbene Person ist ja immer noch Gegenstand der *Sorge* der Angehörigen, indem diese alle Vorkehrungen zu ihrer Bestattung zu treffen haben und um sie trauern. Und die Sorge – im Selbst-sein und Mit-sein – macht nach Heidegger ontologisch

²³ Vgl. Kierkegaard, Sören (1849): *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg 2005, 14.

²⁴ Ebd.

²⁵ Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen 1986¹⁶, 231–267.

gesehen das Dasein aus. Er nimmt also die *Existenz* des Menschen als Gesamtheit von Dasein *und* dessen Ende in den Fokus und nicht allein das Phänomen Tod. Seine in diesem Sinne existenziale Analyse und Interpretation des Todes führt ihn zur Charakterisierung des Seins zum Tode als einer „leidenschaftlichen [...] ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode“ [H. i. O.]²⁶. Ein solches Verständnis macht auch ohne Aussicht auf ein Danach Mut, sich dem eigenen rätselhaften Tod zu stellen.

Von der Heilkraft des Todes (ohne Unsterblichkeitsüberlegungen) spricht auch Byung-Chul Han im Anschluss an Adorno in seinen „[p]hilosophische[n] Untersuchungen zum Tod“. Er hat dabei nicht die Kultur oder die Sozialität des Menschen, sondern das Selbst im Blick. „Vom Tod geht die *Kraft* der Dissoziation, der Erschütterung des Selbst aus. Sie läßt die verhärtete Grenze gegen das Auswendige bzw. das Andere durchlässig werden.“²⁷ Das Auswendige, das radikal Fremde (Waldenfels) ist der Tod, der dem Leben diametral gegenüberzustehen scheint. Wer sich jedoch dem Todesgedanken aussetzt, also sein Leben zu Ende denkt, findet seine Identität und gewinnt das Leben. Die harte Grenze zwischen dem Inwendigen und dem Auswendigen, zwischen dem Selbst und dem Anderen, wird fließend, der Tod wird gewissermaßen ins Leben integriert. Er ist nicht mehr der Feind, sondern das lebensnotwendige Gegenstück zum Leben wie die Rückseite einer Münze, ohne die es keine Vorderseite gäbe.

Die Mauer des Todes läßt nicht den geringsten Blick auf das zu, was hinter ihr liegen könnte. Diese Dunkelheit versuchen die Religionen mit ihren Zukunftserwartungen zu erhellen. Die Annahmen von Judentum, Christentum und Islam über das Danach reichen von absoluter Glückseligkeit in einem Paradies bis zu ewiger Verdammnis in nie verlöschendem Höllenfeuer. Und wer wo landet, kann ebenso vom Lebenswandel wie von der Willkür der göttlichen Macht abhängen. Oder gläubige Hindus und Buddhist*innen hängen der Vorstellung an, dass ihre Karma-Energie die Todesgrenze überwindet und ihnen die Wiedergeburt als anderer Körper gewährt. Das eigentliche Ziel der Buddhist*innen ist es jedoch, den Tod dadurch zu überwinden, dass ihnen das Leben gleichgültig wird. Denn wer alle Leidenschaft für das Leben besiegt hat, dem kann der Tod nichts mehr wegnehmen.²⁸

²⁶ Ebd., 266.

²⁷ Han, *Todesarten*, 21.

²⁸ Vgl. Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, 2. Auflage der 6. Auflage von 1971, München 1994, 265.

Sodass das letzte Ziel die Überwindung der Wiedergeburt sein muss, weil jede noch den Tod zur Folge hat. Das *Ende* des Todes wird hier zum Zweck des Lebens.

Niemand kann zeigen oder beweisen, wie endgültig die Endlichkeit alles Seienden ist. Es zeugt jedoch von einem begrenzten Blick, nur bis zur sichtbaren und wissenschaftlich greifbaren Grenze zu schauen. Könnte es nicht eine Wirklichkeitsebene geben, die mit unseren begrenzten Mitteln nicht zu ermitteln ist? Könnte es nicht auch Ewiges in, mit und unter dem Endlichen geben? Denn Ewigkeit ist ja mehr als ein Zeitbegriff, sie ist nicht nur Quantität, sondern eine Qualität, die Raum und Zeit entgrenzt, ein Attribut (Gottes), das unser Begreifen übersteigt.

3 „Philosophieren heißt sterben lernen“

Unabhängig davon, ob es ein Weiterleben nach dem Tod gibt oder nicht, ist die Todesgrenze von existentieller Bedeutung für das Diesseits. So paradox es klingen mag: Ohne den Tod gäbe es kein Leben. Ein uneingeschränktes Entstehen ohne Vergehen würde in kürzester Zeit zu einer Überfüllung unseres Lebensraums führen, die nur in einem Kollaps gigantischen Ausmaßes enden könnte, der wiederum nichts anderes als eine Art Tod wäre. Unter den räumlichen Bedingungen des Universums kann (außer einem Gott außerhalb von Raum und Zeit) nichts gedacht werden, das nicht einen Anfang und ein Ende hätte. Raum und Zeit sind per se limitiert. Einen Bereich ohne Begrenzung kann man nicht *Raum* nennen, auch nicht mehr *Bereich*, sondern allenfalls Unendlichkeit oder „Unräumlichkeit“, wobei die Bezeichnungen in sich widersprüchlich sind, denn sie setzen die Erfahrung von Begrenzung voraus. Ebenso ist die Zeit konstitutiv beschränkt, andernfalls wäre es keine Zeit, sondern unvorstellbare endlose Gegenwart (Wittgenstein: „Unzeitlichkeit“²⁹).

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass Michel de Montaigne die Auseinandersetzung mit der faktischen Grenze Tod und die Vorbereitung auf ihn zur zentralen Aufgabe der Philosophie erhebt: „Philosophieren heißt sterben lernen“.³⁰ Epikur („Der Tod geht uns nichts an.“) und Wittgenstein („Der Tod ist kein

²⁹ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main 1963, 6.4311.

³⁰ Montaigne, Essais, 60 f.

Ereignis des Lebens.³¹) würden das wohl nicht sagen; ihr Philosophieren heißt leben lernen. Aber genau darauf, auf die Qualifizierung des Lebens (vor dem Tod), zielen auch Montaigne und Heidegger ab, nur eben nicht unter Ausklammerung des Todes, sondern im Gegenteil denken sie den Tod als Vollendung des Lebens im qualitativen und quantitativen Sinn von Erfüllung und Aufhören. Aber auch die Erwartung, dass die Todesgrenze überwunden werden wird, kann eine befreiende Rückwirkung auf das Leben haben.

Wer den Tod als i-Punkt, als Zieleinlauf hochschätzt, fürchtet ihn weniger. Bei Montaigne bewirkt das Philosophieren eine große Gelassenheit dem Tod gegenüber: „Der Tod heilt nicht nur eine Krankheit, sondern er heilt alle Leiden; er ist ein sicherer Hafen; er braucht uns nie zu schrecken, und oft ist er erstrebenswert.“³² Keine Angst vor dem Sterben zu haben, bedeutet für ihn Freiheit, auch die Freiheit, über den Zeitpunkt des eigenen Todes selbst zu entscheiden: „Unser Leben hängt vom Willen anderer ab, der Tod von unserem eigenen Willen.“³³ Damit beantwortet bereits Montaigne die Frage nach der ethischen Vertretbarkeit des (assistierten) Suizids positiv, ohne jede Rücksicht auf die geltenden religiösen Normen.

Heidegger dagegen macht „Mut zur Angst vor dem Tod“³⁴, damit das „Man“ nicht in seiner Beruhigung und Entfremdung vom Tod als alltägliches Vorkommnis – *man* stirbt zwar, aber *ich* doch (noch) nicht – vernebelt dahinlebt. Das „Man“, das das Denken an den Tod tabuisiert, verkehrt gewissermaßen die Gelassenheit Montaignes in Lässigkeit oder gar Gleichgültigkeit. Andererseits fürchtet Heidegger „ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod“³⁵ durch ständiges Grübeln darüber, dass dieser jederzeit eintreten könnte. Er plädiert vielmehr für das Zulassen und Aushalten der Angst und erblickt in diesem Bewusstsein des Seins zum Tode die „Freiheit zum Tode“³⁶. Auch für Kierkegaard führt die Angst zur Freiheit. Er sieht den Menschen in der Grundverfasstheit der Verzweiflung, der *Krankheit zum Tode*. Die Angst vor dem Tod befreit jedoch zur Sündenerkenntnis und

³¹ Wittgenstein, Tractatus, 6.4311.

³² Montaigne, Essais, 181; vgl. auch 282.

³³ Ebd.

³⁴ Heidegger, Sein und Zeit, 254.

³⁵ Ebd., 261.

³⁶ Ebd., 266.

ermöglicht so Vergebung durch Christus und damit die Hoffnung auf ewiges Leben an der Seite des Auferstandenen.³⁷ Diese unterschiedlichen Freiheitsbegriffe könnten in folgendem Gedanken zusammenfinden.

Denn Sterbenlernen lässt sich nicht nur (ontologisch) existential verstehen, sondern auch (ontisch) existenziell, nämlich als Selbstrücknahme und Anerkennung des fremden Anderen. Das heißt, die Auflehnung gegen das radikal Fremde des Todes aufzugeben, auch unsere vermeintliche Überlegenheit gegenüber dem Fremden; 38 mithin den Tod zuzulassen, wie man den anderen Menschen in seiner bedrohlichen und bereichernden Andersheit an sich heranlässt und sich auf ihn einlässt. Es geht darum, das Selbst aus dem Mittelpunkt der Welt zu rücken, auf die eigene Göttlichkeit und damit auf die Unsterblichkeit zu verzichten. Wer in diesem Sinne sein Leben verliert, der wird es gewinnen (vgl. Jesus, z. B. Luk 9,24). Mystiker und Mystikerinnen wie Meister Eckhart und Simone Weil haben dieses Leerwerden gelebt und gelehrt.³⁹ Es ist alles andere als Selbstaufgabe oder Kapitulation vor der Macht und dem Geheimnis des Todes, es ist das Akzeptieren des Todes als End- und Zielpunkt des Menschseins, das Akzeptieren der Tatsache, dass wir das Rätsel Tod nicht lösen können und dennoch über diese absolute Grenze nachdenken und reden müssen.

Die Einsicht in unser begrenztes Wissen, unser Nichtwissen, lässt sich nirgends besser als am Phänomen Tod gewinnen, und das Bescheiden vor dieser Grenze zwischen Protest und Akzeptanz lässt sich lernen. Wen die Auseinandersetzung mit dem Tod zu dieser Erkenntnis geführt hat, der kann getrost „das Zeitliche segnen“ – gerade auch in dem Sinn, dass sie und er das zeitlich begrenzte Leben vor dem Tod bewusster lebt.

³⁷ Vgl. Kierkegaard, Sören (1844): *Der Begriff Angst*. Hamburg 2005, 42.

³⁸ Vgl. Schellhammer, Barbara: *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung von Selbstsorge für den Umgang mit Fremdem*, Freiburg/München 2019, 366 f.

³⁹ Palaver, Wolfgang: *Religion(en) und Friede: Wege zur universalen Geschwisterlichkeit*, in: Sedmak, Clemens: *Frieden. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt 2016, 236.

Karla Steeb

Grenzen des Mitgefühls am Beispiel der Erinnerungskultur

1 Einleitung – Mitgefühl und Menschenwürde einer Maschine

Data sieht aus wie ein Mensch, seine Intelligenz steht denen der Menschen in nichts nach – rationales und logisches Denken beherrscht er einwandfrei. Und doch will ihn ein Sternenflottenkommander einem Experiment unterziehen, bei welchem er vollkommen auseinandergebaut werden soll, womit nicht unerhebliche Risiken für Data einhergehen. Der Kommander Bruce Maddox ist ein Experte im Bereich der Kybernetik und Data ein Android, beide entstammen der Fernsehserie *Raumschiff Enterprise*¹.

Als Data dieses Experiment missbilligt und sogar die Sternenflotte verlassen möchte, um seinem Schicksal zu entgehen, wird ihm diese freie Entscheidung untersagt. Die Begründung: er sei eine Maschine und somit Eigentum der Sternenflotte. Kapitän Picard, Vorgesetzter Datas und diesem sehr verbunden, setzt sich für ihn ein, woraufhin es zu einer Gerichtsverhandlung kommt. Die Entscheidung, ob Data selbst Rechte innehaben kann, also wie die Menschen Rechtssubjekt sein kann, oder ob er, wie alle von den Menschen beherrschten Gegenstände, ebenso wie Tiere, nur Rechtsobjekt sein kann und somit Teil des menschlichen Eigentums, wird maßgeblich an seiner Fähigkeit zu fühlen festgemacht. Maddox begründet seine Ansicht, Data sei bloß Eigentum, mit der Aussage er sei „kein fühlendes Wesen“. Fühlend ist hier natürlich weiter zu sehen als die bloße Fähigkeit, mit Hilfe eines Nervensystems Gegenstände zu ertasten oder das bloße Wahrnehmen von Bedürfnissen. Denn in diesem Fall wäre sowohl Data ein fühlendes Wesen – mit Sicherheit wurde ihm bei seiner Konstruktion die technische Möglichkeit mitgegeben,

¹ *Raumschiff Enterprise – Das nächste Jahrhundert*, 35. Episode, S. 2 F. 9 Wem gehört Data?, 13.02.1989.

ein Nervensystem nachzuempfinden, ebenso wie Programme zur Selbsterhaltung, welche also den Überlebenstrieb nachbilden – aber auch alle Tiere wären nach dieser Definition fühlende Wesen. Konsequenterweise müsste man also auch an allen Tieren das Eigentum aufgeben und sie als Rechtssubjekte anerkennen.

Mit „fühlendem Wesen“ kann an dieser Stelle also nur „mitfühlendes Wesen“ gemeint sein. Denn alle Gefühle, die ein isoliertes Wesen empfindet, das die Gemeinschaft nicht kennt und auch nicht braucht, sind im Grunde nur Triebe. Es sind Gefühle, die nur auf sich bezogen sind. Alle weiteren Gefühle sind im Grunde immer auch auf andere gerichtet und haben somit eine gemeinschaftliche Komponente. Auch wenn sich diese in unterschiedlichen Ausprägungen zeigt. Selbst ein einsamer Mensch ist nicht einsam, weil er allein ist, sondern weil ihm das Fehlen der anderen bewusst ist. Darin liegt eine Wertschätzung der Gemeinschaft, selbst wenn sie häufig versteckt ist. Die höchste Form der nach außen gerichteten Gefühle ist dabei sicherlich die Fähigkeit, mit anderen mitzufühlen.

An dieser Stelle, aber auch im folgenden Text möchte ich die Betrachtung von Tieren in Bezug auf Mitgefühl bewusst ausklammern, da insbesondere Säugetieren, welche sich in Gruppen organisieren, Mitgefühl nicht ohne Weiteres abgesprochen werden kann und sich hieraus ein eigener Themenkomplex ergibt.

Auffällig ist, dass sich die gesamte Entscheidung darüber, ob Data wie ein Mensch behandelt werden soll um den Punkt dreht, ob er in der Lage ist, mit anderen Menschen mitzufühlen. Auch wenn es sich um eine Serie aus den späten 1980er Jahren handelt, zeigt diese Folge eindrücklich unser heute noch aktuelles Verständnis, das die Fähigkeit des Menschen, mit anderen mitzufühlen, als urmenschliche Eigenschaft sieht. Diese Folge der Serie deutet sogar an, dass es einen tiefgreifenden Zusammenhang zwischen dem Mitgefühl und der Menschenwürde gibt, indem die Voraussetzung, dass Data wie ein Mensch behandelt wird, in seiner Fähigkeit zu Mitgefühl gesehen wird. Wird er wie ein Mensch behandelt, erkennt man auch seine Menschenwürde an, welche letztlich dazu führt, dass seine Versklavung unmöglich wird oder zumindest eine Verletzung seiner Menschenwürde darstellen würde. Ist er nicht in der Lage, Mitgefühl zu empfinden, wird ihm dementsprechend auch nicht die Menschenwürde anerkannt.

Dieses Beispiel zeigt deutlich die Bedeutung des Phänomens Mitgefühl und soll hier der Anlass für eine genauere Auseinandersetzung mit dieser scheinbar urmenschlichen Eigenschaft sein, wobei vor allem die Blockaden, Irrwege und Grenzen von menschlichem Mitgefühl genauer betrachtet werden sollen.

2 Zu dem Begriff *Mitgefühl*

An dieser Stelle soll der Begriff des Mitgefühls von zwei ihm nahestehenden Phänomenen abgegrenzt werden: der Empathie auf der einen Seite, der Anerkennung auf der anderen. Dieser Text wird sich bei dieser Abgrenzung auf ein grundlegendes Verständnis der Begriffe beschränken. Zum einen, da schon das Beispiel mit Data, entsprungen aus einer Fernsehserie, gemacht für ein breites Publikum, das mit einem eher alltagstauglichen Begriffsverständnis arbeitet. Zum anderen und vordergründig, weil sich die nachfolgenden Betrachtungen auf gesamtgesellschaftliche Phänomene konzentrieren, bei denen für ein grundlegendes Verständnis auch für Nicht-Philosoph*innen ein normalsprachlicher Begriff nicht nur von Vorteil, sondern auch am naheliegendsten ist.

Wenn man sich die Gerichtsverhandlung zu Datas Schicksal noch einmal in Erinnerung ruft, so kommt die Frage auf, weshalb hier nach seiner Fähigkeit, Mitgefühl zu zeigen, gefragt wird, nicht jedoch nach seiner Empathiefähigkeit. Es könnte zumindest daran liegen, dass Datas Empathiefähigkeit gar nicht in Frage gestellt wird. Während Mitgefühl als die Fähigkeit verstanden wird, mit anderen mitzuempfinden, ist Empathie die Bereitschaft und Fähigkeit, Einstellungen anderer Menschen nachzuempfinden. Mit anderen Worten: eine höchst rationale Fähigkeit, welche ein hochintelligenter Android ohne Zweifel beherrscht. So wird Data sicherlich in der Lage sein nachzuvollziehen, weshalb Kapitän Picard der Sternenflotte beigetreten ist, wenn er nur genügend Hintergrundinformationen zur Verfügung hat. Ausgehend von diesem Verständnis könnte er auch verstehen, welche Gefühle er gegenüber dieser Position empfindet, wie etwa Stolz oder Freude. Er wäre also empathisch gegenüber Picard. Ob er mit ihm mitfühlt ist eine vollkommen andere Frage. Empathie wird als notwendige Vorstufe zu Mitgefühl verstanden. Es findet also eine Weiterentwicklung statt, ausgehend von dem Verstehen der Gefühle anderer, der Empathie, hin zu einer mitfühlenden Zuwendungshaltung gegenüber anderen. Eltern sind gegenüber ihren Kindern in aller Regel nicht nur empathisch, sondern auch mitfühlend. Wenn ihr Kind weint, verstehen sie nicht nur, welches Gefühl zu dieser Regung geführt hat, sondern haben auch das Bedürfnis, es zu trösten. Hierbei handelt es sich also um eine Zuwendung, welche aus der mitfühlenden Haltung gegenüber ihrem Kind resultiert.

Anerkennung ist das zweite Phänomen, das von Mitgefühl abzugrenzen ist. Allgemein verstanden als die Respektierung oder Würdigung einer anderen Person.

Während die Unterscheidung von Empathie und Mitgefühl darin liegt, dass es sich bei Empathie um eine notwendige Vorstufe von Mitgefühl handelt, dem die zugewandte Haltung fehlt, so ist eine Abgrenzung zu dem Begriff der Anerkennung nicht ganz so einfach.

Zunächst ist Empathie keine Voraussetzung für Anerkennung, sehr wohl jedoch für Mitgefühl. Einen großen Forscher kann man beispielsweise für seine Erkenntnisse respektieren, ohne zu wissen, was er für ein Mensch ist oder was er fühlt. Worin liegt dann die Funktion der Anerkennung? Während Empathie durch seine Passivität ausgemacht wird, vereint Mitgefühl dieses passive Verstehen der Gefühle anderer mit einer aktiven Komponente – der mitfühlenden Zuwendung. In dem Beispiel der mitfühlenden Eltern war eine verständnisvolle Zuwendung gegenüber einem anderen, dem weinenden Kind, konkret möglich. Dass eine solche konkrete Zuwendung gegenüber einem anderen möglich ist, stellt jedoch keine Voraussetzung dafür dar, dass Mitgefühl möglich ist. Wir sehen es geradezu als menschliche Fähigkeit an, auch mit anderen Menschen mitzufühlen, die sich nicht in unserem unmittelbaren Einflussbereich befinden. Denen gegenüber wir dieses Mitgefühl also gar nicht ausdrücken können. In unserer digitalen Welt werden viele Familiengeschichten, vor allem von berühmten Personen, online geteilt und unmittelbar erlebbar gemacht. Ein Fan kann mit der Geburt eines Kindes oder dem beruflichen Erfolg mitfühlen, ohne diese Personen jemals getroffen zu haben. Auf dieser Fähigkeit basiert auch der Erfolg eines jeden Spielfilms oder Romans. Niemand würde wohl J. R. R. Tolkiens *Der Herr der Ringe* lesen, wenn es nicht möglich wäre, mit den Gefährten mitzufiebern, also mitzufühlen.

Mitgefühl ist also möglich, auch ohne konkrete Zuwendungsmöglichkeit. Das bedeutet jedoch nicht, dass auch das Bedürfnis aktiv zu werden entfällt. Viele Fans einer berühmten Person wünschen sich beispielsweise ihre Idole kennenzulernen oder gar an ihrem Leben teilzuhaben. Genauso wie sich die Leser*innen von Tolkiens Werken sicher in der einen oder anderen aussichtslosen Situation wünschen würden, eingreifen zu können.

Mitgefühl zeigt somit auch Grenzen auf. Zum einen, wenn die Situation der anderen Person gar nicht hinreichend bekannt ist, um Mitgefühl zu entwickeln. Zum anderen, wenn die Möglichkeit, eine mitfühlende Zuwendungshaltung zu entwickeln, fehlt. Beispielsweise wenn einem anderen Menschen ein unrechtmäßiges Übel zugefügt wird oder wurde, ohne dass für einen konkreten Menschen eine Zuwendung möglich ist. In diesem Kontext kommt die Anerkennung zu ihrer

Funktion. Neben dem Begriff der Respektierung, welcher zuvor kurz zur Sprache kam, scheint mir der Begriff der Würdigung entscheidend zu sein. Eingestiegen bin ich mit der These, dass Datas Fähigkeit mitzufühlen die entscheidende Voraussetzung dafür ist, dass er die Menschenwürde besitzt. Nun taucht die Würdigung im Kontext der Anerkennung erneut auf. Nicht nur ist Datas Fähigkeit mitzufühlen Voraussetzung für seine Menschenwürde, sie ist auch Voraussetzung dafür, dass er die Würde anderer Menschen anerkennt. Denn genau diese Anerkennung der Menschenwürde liegt der mitfühlenden Zuwendung gegenüber einem anderen abstrakt zugrunde.

Anerkennung kann mit Mitgefühl einhergehen, sie kann aber auch losgelöst davon auftreten, so gesehen als Ersatz, für den Fall, dass mitfühlende Zuwendung nicht möglich ist. Denn anstatt durch die mitfühlende Zuwendung die Würdigung der anderen Person auszudrücken, geschieht das im Zuge der Anerkennung, unabhängig von einer Handlung gegenüber dem anderen. Es handelt sich also um eine abstrakte Anerkennung der Menschenwürde, welche jedoch keinesfalls passiv ist, sich aber in vielen verschiedenen Formen ausdrücken kann.

In dieser ersten begrifflichen Abgrenzung des Mitgefühls wurden bereits erste Grenzen des Mitgefühls angedeutet. Ausführen möchte ich diese anhand einer bereits angedeuteten Thematik, dem Mitgefühl auf Distanz.

3 Objektive Grenzen des Mitgefühls – Entfernung

Dieser Text unterscheidet zwischen objektiven und subjektiven Grenzen von Mitgefühl, wobei die Beschäftigung mit den subjektiven Grenzen ausgeklammert werden soll. Selbstverständlich ist die Fähigkeit, Mitgefühl zu empfinden, immer an eine konkrete Person, aber auch eine konkrete Situation gebunden. Es handelt sich also um eine höchst individuelle Fähigkeit mit subjektiven Grenzen. Diese ergeben sich aus höchst individuellen Voraussetzungen der einzelnen Menschen. Hier sind persönliche Erfahrungen, Persönlichkeitsmerkmale und die psychische Verfassung von Bedeutung. Damit handelt es sich bei subjektiven Grenzen von Mitgefühl um einen grundlegenden Themen- und Forschungskomplex der Psychologie, welcher hier nicht weiter ausgeführt wird.

Stattdessen soll der Fokus auf den objektiven Grenzen liegen. Gemeint mit der Bezeichnung *objektive Grenzen* sind an dieser Stelle gesamtgesellschaftliche

Phänomene, welche gewissermaßen vereinfacht für eine Allgemeinheit betrachten werden. Wen genau diese Allgemeinheit meint, setzt paradoxerweise selbst eine subjektive Wertung voraus und lässt sich somit nicht abschließend definieren. Die Betrachtung der objektiven Grenzen von Mitgefühl soll eine abstrakte Vorstufe zu einer weiterführenden individuellen Beschäftigung mit den subjektiven Grenzen von Mitgefühl darstellen, bei welcher eine Konkretisierung der objektiven Grenzen vorgenommen werden kann.

Objektive Grenzen von Mitgefühl liegen in verschiedenen Ausprägungen des Phänomens der Entfernung, welche im Grunde eine mitfühlende Zuwendung gegenüber einem anderen blockiert und somit eine mitfühlende Zuwendungshaltung ins Leere laufen lässt. Anhand von Beispielen wird das Phänomen der zeitlichen Entfernung genauer betrachtet, daran anknüpfend soll die Bedeutung von Mitgefühl im jeweiligen Kontext erörtert werden und diskutiert werden, welche Rolle der Anerkennung hier zukommt. Die angestellten Beobachtungen können auch auf die Phänomene der räumlichen oder gefühlten Entfernung übertragen werden. Alleine die Möglichkeiten der Anerkennung unterscheiden sich jeweils.

3.1 Zeitliche Entfernung

Eine zeitliche Entfernung zu einer anderen Person birgt ein Hindernis für Mitgefühl in zweierlei Hinsicht: Zum einen ist ein empathisches Verständnis der Situation dieser Person schwer, wenn die Situation nicht aktuell ist, sondern in der Vergangenheit liegt. Zum anderen ist eine unmittelbar mitfühlende Zuwendungshaltung zu jemandem, für den diese Situation in der Vergangenheit liegt, unmöglich. Zunächst muss also geklärt werden, ob Empathie, also der Nachvollzug der Gefühle eines anderen, angesichts einer solchen Hürde möglich ist. Erst dann ist die Voraussetzung für Mitgefühl gegeben. In einem zweiten Schritt wird die Frage gestellt, wie eine mitfühlende Zuwendungshaltung trotz dieser zeitlichen Entfernung möglich sein kann, oder ob zumindest ein Ersatz besteht.

In meinen folgenden Ausführungen werde ich an meine Tätigkeit an der Evangelischen Versöhnungskirche an der KZ-Gedenkstätte Dachau anknüpfen, indem ich beide Probleme anhand von Beispielen aus der Erinnerungsarbeit behandeln werde.

3.2 Schwierigkeit des empathischen Verständnisses

Die Zeit des Nationalsozialismus von 1933 bis 1945 steht in allen Bundesländern Deutschlands, wenn auch in leicht unterschiedlichen Ausprägungen und für verschiedene Klassenstufen, auf dem Lehrplan des Geschichtsunterrichts. Die verschiedenen Aspekte müssen häufig in recht kurzer Zeit vermittelt werden. Das führt dazu, dass gerade die Thematik der Verfolgung von verschiedenen Bevölkerungsgruppen recht kurz abgehandelt werden muss. Die Zeit, sich im Unterricht mit Biographien von Verfolgten zu beschäftigen, fehlt oft. Stattdessen werden Schüler*innen mit Zahlen und Statistiken versorgt, die dem Schicksal des und der Einzelnen keinen Raum lassen können. Verständlicher Weise ist ein empathisches Verständnis der Situation einer Einzelperson nicht möglich, wenn alleine Informationen aus Statistiken vermittelt werden. Die Information, dass über 6 000 000 Juden und Jüdinnen von den Nationalsozialisten ermordet worden sind, ist ein wissenschaftlicher Fakt, aber dem empathischen Verständnis absolut unzugänglich. Es handelt sich um eine Zahl ohne Gesicht.

Anders ist es bei der biographischen Beschäftigung mit einer Person. Das Schicksal einer einzelnen Person wird in den Vordergrund gerückt. Aber auch hier ist ein empathisches Verständnis nicht immer möglich. Einige Überlebende haben sich nach 1945 dazu entschieden, über ihre Geschichte zu sprechen und somit Einblicke zu gewähren. Viele Überlebende haben jedoch nicht in der direkten Nachkriegszeit mit ihren Berichten begonnen, zum einen aus einer persönlichen Entscheidung heraus, zum anderen aber auch, weil ihre Erzählungen lange Zeit nicht gefragt, nicht einmal erwünscht waren. Es ist nicht auszuschließen, dass sich manche Erinnerungen über Jahrzehnte hinweg verändern. Hinzu kommt, dass ein tatsächliches Verständnis vor allem für jene, welche die Zeit des NS-Regimes nicht erlebt haben, nicht uneingeschränkt möglich ist, da die Situation, in welcher die Erinnerung entstanden ist, nicht abschließend nachvollzogen werden kann. Noch schwieriger wird es bei denjenigen, die die Verfolgung nicht überlebt haben. Häufig sind die einzigen Dokumente, wenn überhaupt welche vorhanden sind, durch die Nationalsozialisten beziehungsweise die SS angelegt worden. Hinter der Sprache der Täter*innen lässt sich die wahrhafte Person kaum erahnen. Zwar tragen die Forschungen von Historiker*innen, beispielsweise an Gedenkstätten von ehemaligen Konzentrationslagern und durch das *Arolsen Archive* dazu bei, Lücken in solchen Biografien

zu schließen, was jedoch über die vorhandenen Dokumente hinausgeht, kann nicht rekonstruiert werden.

Wenn man die Bedeutung des empathischen Verständnisses in Bezug auf Mitgefühl ernst nimmt, so ist Mitgefühl mit den Verfolgten des NS-Regimes in den meisten Fällen nicht möglich. Und doch resigniert die Erinnerungskultur nicht vor dieser Erkenntnis. Vielmehr werden biographische Ansätze, vor allem im Rahmen von Gedenkstättenarbeit immer weiter in den Vordergrund gerückt. Eine Entwicklung, die auch damit zu erklären ist, dass es immer weniger Zeitzeug*innen gibt. Ein Beispiel ist die Dachauer Initiative *Gedächtnisbuch für die Häftlinge des KZ-Dachau*. Hierbei können Privatpersonen eigenständig Recherchen zu einem ehemaligen Häftling anstellen und ihre individuelle Beschäftigung mit der Biographie der Person in einer Kurzbiographie zusammenstellen, welche Einblick in das Leben dieser Person geben soll.

Auch wenn es nicht möglich ist, ein vollkommenes, tatsächliches Verständnis für das Leben einer Person aufzubauen, so ist es dank solcher Projekte doch möglich, zumindest eine Idee zu bekommen.

3.3 Schwierigkeit der mitfühlenden Zuwendung

Fraglich ist, ob eine solche *empathische Idee* ausreicht, um die weiterführende mitfühlende Zuwendungshaltung zu entwickeln. Vor kurzem erzählte mir eine Kommilitonin, sie könne nicht verhindern, sich in gewisser Weise für die Verfolgungen im Nationalsozialismus schuldig zu fühlen, ein Ereignis also, das weit vor ihrer Geburt stattgefunden hat. Schuld ist jedoch nur möglich, wenn man entweder durch Handeln oder Unterlassen eine Pflicht verletzt hat. Objektiv scheinen diese Schuldgefühle nicht plausibel zu sein. Wenn man aber annimmt, dass sie aufgrund einer empathischen Idee gegenüber den Verfolgten des NS-Regimes, welche zu einem empathischen Verständnis komplementiert wurde, eine mitfühlende Zuwendungshaltung entwickelt hat, sind diese Schuldgefühle erklärbar. Aus einer mitfühlenden Zuwendungshaltung ergibt sich ein Bedürfnis, diese Haltung auch in einer tatsächlichen Zuwendung zu realisieren. Das ist jedoch in diesem Fall nicht möglich, da die Verfolgung der Nationalsozialist*innen in der Vergangenheit liegt. Diese Zuwendung kann also nicht realisiert werden, woraus sich solche Schuldgefühle ergeben.

Zunächst möchte ich darauf eingehen, weshalb es schädlich ist, wenn Mitgefühl in diesem Zusammenhang zu Schuldgefühlen führt. Um das zu erörtern, werde ich Bezug nehmen auf Erfahrungsberichte und Gespräche von meiner Tätigkeit in Dachau. Ich erinnere mich gut an Aussagen von Personen, die sich beruflich viele Jahre an der Gedenkstätte Dachau oder der Evangelischen Versöhnungskirche mit den Unrechtstaten der SS im Konzentrationslager Dachau beschäftigt haben: *Man dürfe die Ereignisse auf der einen Seite nicht zu nah an sich heranlassen, solle auf der anderen Seite aber aufpassen, dass man nicht zu sehr abstumpfe.*

Wer an einem solchen Ort arbeitet und von ständigen Schuldgefühlen begleitet wird, der kann diese Schuldgefühle nicht lange ertragen. Genau genommen stehen sich diese beiden Seiten, vor denen gewarnt wurde, gar nicht konträr gegenüber, sondern gehören zusammen. Denn wer die Geschichte so nah an sich heranlässt, dass er Schuldgefühle entwickelt, für den ist es ein pragmatischer Ausweg, demgegenüber abzustumpfen, andernfalls folgt eine psychische Überlastung. Beide möglichen Alternativen, soviel steht fest, stehen einer guten Erinnerungsarbeit im Weg.

Ähnliches gilt für die Menschen, die nicht an einer KZ-Gedenkstätte arbeiten, sondern einen solchen Ort besuchen. Noch vor wenigen Jahrzehnten war es üblich, auf Rundgängen durch Gedenkstätten den Besucher*innen sogenannte Schockbilder zu zeigen. Als *Schockbilder* werden Bilder bezeichnet, auf denen die Bedingungen in den Konzentrationslagern häufig kurz nach der Befreiung festgehalten wurden. Während der Kriegsjahre waren Konzentrationslager extrem überfüllt und die Nahrungsmittelrationen reichten bei weitem nicht aus, um alle Häftlinge zu ernähren. Hinzu kamen Epidemien, welche sich auf dem engen Raum, begünstigt durch katastrophale hygienische Bedingungen, rasant ausbreiteten. Im KZ-Dachau kamen die Krematorien in den letzten Monaten vor der Befreiung aufgrund der hohen Sterberaten nicht mehr mit der Verbrennung der Leichen hinterher. Die amerikanischen Soldaten fanden bei der Befreiung Leichenberge und ausgemergelte Häftlinge vor, was sie auf Fotografien festhielten.

Wem auf einem solchen Rundgang diese Art von Bildern gezeigt werden, dem bleiben gewissermaßen zwei Möglichkeiten. Zunächst zu der fataleren der beiden: Es ist ihm unmöglich, die abgebildeten Menschen als Menschen zu erkennen. Sie werden zu einem fremden Gegenüber. Hierbei handelt es sich genau genommen bereits um die Frage nach dem empathischen Verständnis, welches fehlschlägt. Da hier alle Möglichkeiten des Mitgefühls verwehrt werden, besteht die Gefahr,

dass die Betrachter*innen eher bereit sind, sich mit den Täter*innen als mit den Opfern zu solidarisieren, da sie unter Umständen eher in der Lage sind, diese als Menschen zu erkennen.

Aber auch wenn es den Betrachter*innen möglich ist, die abgebildeten Menschen als Menschen zu erkennen und daraufhin eine Art empathische Idee zu entwickeln, werden sie Mitgefühl in Form von Mitleid empfinden, das sie hilflos zurücklässt, denn eine Zuwendung gegenüber diesen Menschen ist unmöglich, woraus für die Betrachter*innen Schuldgefühle entstehen. Höchstwahrscheinlich lässt sie diese Erfahrung schockiert zurück, daher auch der Name Schockbilder. Aus dieser Erfahrung heraus wird die Bereitschaft der Betrachter*innen, sich weiter mit diesem Thema auseinander zu setzen, erheblich gemindert. Wer heute Menschen im Alter ab ca. 50 Jahren fragt, wenn sie denn zu Schul- oder Jugendzeiten in einer Gedenkstätte gewesen waren, welche Erinnerung sie damit verbinden, der wird von dieser negativen Erfahrung häufig noch einen Nachklang finden. Oft bleibt diesen Menschen im Gedächtnis, dass die Beschäftigung mit den Verfolgten des Nationalsozialismus schockierend sein muss.

Mitgefühl ist somit in Bezug auf eine zeitliche Entfernung grundsätzlich möglich, allerdings kann es sich nur um eine Form des Mitgefühls handeln, bei welcher die mitfühlende Zuwendungshaltung blockiert ist, was zu Schuldgefühlen führt. Daraus folgen gravierende Probleme für eine gelungene gesamtgesellschaftliche Aufarbeitung der Geschichte. Selbstverständlich ist die Schlussfolgerung daraus nicht, wie es von einigen Angehörigen national-konservativer Parteien und Organisationen propagiert wird, die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus ruhen zu lassen. Vielmehr stellt sich die Frage, ob Mitgefühl an dieser Stelle angemessen ist und ob sich nicht eine andere Form des angemessenen Umgangs aufzeigt.

3.4 Anerkennung statt Mitgefühl?

Eine bereits angesprochene Alternative ist die Anerkennung, also die Würdigung einer Person, ohne dabei eine mitfühlende Zuwendungshaltung zu entwickeln. Wie bereits angesprochen kann sich Anerkennung in vielen verschiedenen Formen realisieren, der Begriff ist somit durch die Erinnerungskultur selbst ausfüllungsbedürftig. Entscheidend ist dabei, dass durch die Anerkennung die sonst im

Mitgefühl enthaltene Anerkennung der Menschenwürde isoliert realisiert wird. Das kann nur funktionieren, wenn eine solche Anerkennung so ausdifferenziert wie möglich stattfindet. Ob also eine Kranzniederlegung für die Gesamtheit der Verfolgten des Naziregimes ausreicht, um eine angemessene Anerkennung darzustellen, ist fraglich. Einen Gegenentwurf stellen biographische Projekte dar, welche vor allem auch auf die Geschichten der einzelnen Menschen vor und nach ihrer Verfolgung eingehen und somit versuchen, sie nicht nur auf ihre Rolle als Opfer zu reduzieren.

Dass gelungene Anerkennung möglichst differenziert stattfinden sollte, zeigt sich auch daran, dass es in der Erinnerungskultur in Deutschland insgesamt in den letzten Jahren verstärkt Bemühungen gibt, die verschiedenen Verfolgtengruppen differenzierter zu betrachten und sich dabei auch lange Zeit ignorierten Verfolgtengruppen, wie beispielsweise den Häftlingsgruppen der sogenannte „Asozialen“ und sogenannten „Berufsverbrechern“ zuzuwenden.

4 Die Grenze des Mitgefühls

Abschließend soll eine Idee der Grenze des Mitgefühls formuliert werden. Um diese zunächst zu lokalisieren, ist es wichtig zu verstehen, welche Frage wir indirekt mitstellen, wenn wir nach Mitgefühl fragen: *Habe ich diesen Menschen als gleichartigen Menschen erkannt, der, genau wie ich, Träger der Menschenwürde ist?* Auch wenn diese Frage unabhängig von Mitgefühl gestellt werden kann, beispielsweise in Bezug zur Anerkennung, folgen aus ihr in Bezug auf Mitgefühl nur zwei Möglichkeiten: entweder Mitgefühl oder kein Mitgefühl. Zwar kann die Antwort für eine Person in Bezug auf eine andere bestimmte Person immer anders ausfallen, je nachdem, wann gefragt wird, auf die Frage selbst gibt es jedoch nur diese Antworten: ja oder nein. Daraus folgt, dass sich die Zustände, welche sich daraus ergeben, Mitgefühl oder kein Mitgefühl, notwendigerweise ausschließen. Demnach handelt es sich bei der Grenze des Mitgefühls um eine polarisierende Grenze. Der Zustand der Grenze selbst, sowohl Mitgefühl als auch kein Mitgefühl, kann nicht eingenommen werden. Sie existiert nur als abstraktes Gedankenkonstrukt.

Am Beispiel der Schockbilder lässt sich erkennen, welche Bedeutung diese Grenze haben kann. Das liegt daran, dass hier auf der anderen Seite der Grenze nicht nur der Zustand *kein Mitgefühl* liegt, sondern darüber hinaus ein negativer

Spiegelzustand folgen kann, eine Identifikation mit den Täter*innen. Andernfalls kann die Grenze aber auch im Dunkeln liegen, im Fall der Unkenntnis einer Person. Wer einen Menschen nicht kennt, der empfindet kein Mitgefühl für ihn, ohne dass hier aus dem Zustand *kein Mitgefühl* eine Wertung gezogen würde. Die entsprechende Person ist sich über den anderen gar nicht bewusst. Hieraus folgt, dass die vorangehende Frage, ob der andere als gleichwertiger Mensch erkannt wird, erst gestellt werden kann, wenn ein Bewusstsein in Bezug auf diesen anderen besteht. Erst dann entscheidet sich, auf welcher Seite der Grenze sich ein Mensch in Bezug zu einem anderen lokalisiert. Eine solche Lokalisierung unterliegt somit nicht nur temporalen Schwankungen, sondern verläuft auch immer individuell zwischen zwei Personen.



Mónica García Vicente und Joshua Bhima, Hannover-Linden 2021

Grenzüberschreitungen im Zwischenmenschlichen

Karolin Kuhn

Sexuelle Gewalt ist Grenzüberschreitung. Ihre Prävention Grenzarbeit

1 Sexuelle Gewalt als Grenzüberschreitung

Bei sexueller Gewalt handelt es sich um Grenzüberschreitungen, um sexuelle Handlungen an oder vor Betroffenen, an denen diese nicht teilhaben wollen oder denen sie „aufgrund körperlicher, seelischer, geistiger oder sprachlicher Unterlegenheit nicht wissentlich“ zustimmen können.¹ Es geht somit um Verletzungen der sexuellen Selbstbestimmung von Minderjährigen oder Erwachsenen. Täter*innen instrumentalisieren ihre eigene Macht und die Abhängigkeit des/der anderen – auf Kosten der Betroffenen. Dass dabei Macht und Gewalt im Mittelpunkt stehen können und gar nicht die Sexualakte an sich, betont der Begriff „sexualisierte Gewalt“.

Zudem – und das wird in der Debatte oft noch übersehen – kann sexuelle Gewalt auch dadurch ausgeübt werden, dass der Schutz vor Übergriffen oder die Aufrechterhaltung expliziter oder impliziter moralischer Normen so betont wird, dass mann*frau ihre sexuellen Bedürfnisse auch einvernehmlich nicht mehr ohne negative Konsequenzen befriedigen können. Ein klassisches Beispiel ist für die BRD die Strafbarkeit einvernehmlicher homosexueller Kontakte zwischen Männern bis 1994. Sexualethische Maßstäbe und daraus resultierende Normen, die eigentlich dem Leben dienen und es schützen sollen, können als allzu starre Grenzen der selbstbestimmten Entfaltung der Individuen im Wege stehen. Auch in diesem Fall handelt es sich um sexuelle bzw. sexualisierte Gewalt, denn die ausgeübte Gewalt hat einen negativen Einfluss auf die Sexualität, sexuelle

¹ Unabhängiger Beauftragter für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs: *Definition von sexuellem Missbrauch*, in: Gemeinsam gegen Missbrauch, Stand: 2021, <https://beauftragter-missbrauch.de/praevention/was-ist-sexueller-missbrauch/definition-von-sexuellem-missbrauch> (14.10.2021).

Entfaltung, Selbstbestimmung und Entwicklung von Betroffenen – diesmal durch Verhinderung.

2 Sexuelle Gewalt und das Problem der unklaren Definitionen und Grenzen

Schon die obige Definition zeigt, dass eine Kultur der Prävention, die eine positive psychosexuelle Entwicklung sowie die sexuelle Selbstbestimmung aller zu fördern und zu schützen sucht, einen Balanceakt darstellt. Die Frage der Grenzen oder Kippunkte ist entscheidend, nämlich die Frage, wer was wann als sexuelle Gewalt definieren bzw. aus welchen Schutz- oder anderen psychologischen, ethischen, kulturellen etc. Gründen einvernehmliche Sexualkontakte bis hin zu Formen des Solosex verbieten darf.

Dies gilt zunächst im Blick darauf, wer weshalb wovor zu schützen ist. Das deutsche Strafgesetzbuch legt das Mindestalter, ab dem Jugendliche sexuellen Aktivitäten willentlich und wissentlich zustimmen können, auf 14 Jahre fest. Der Blick auf die höchst heterogene weltweite Lage zeigt, dass es sich dabei um eine mehr oder weniger willkürliche, kulturell und historisch geprägte Setzung handelt.² Die jeweiligen Altersgrenzen allein besagen zudem nicht, ob in den jeweiligen Ländern auch homosexuelle Kontakte straffrei oder legal wären. Endgültig überwunden wurde die strafrechtliche Ungleichbehandlung männlich homosexueller Aktivitäten in Deutschland – wie gesagt – erst 1994. Die Regierung Kohl begründete die besondere Schutznotwendigkeit männlicher Jugendlicher vor homosexuellen Erfahrungen noch 1987 mit der „Möglichkeit einer dauerhaften Umprägung Jugendlicher in ihrem Sexualverhalten“.³ Auch § 179 StGB (Sexueller Missbrauch

² Die „Ages of Consent“ variieren weltweit zwischen 11 Jahren (Nigeria) und 20 (Südkorea) bzw. 21 Jahren (Bahrain), wobei in etlichen islamisch geprägten Ländern die Hochzeit Voraussetzung für legale sexuelle Kontakte darstellt. In den USA kommt es sogar auf die einzelnen Bundesstaaten an, ob Geschlechtsverkehr schon mit 16 oder erst ab 17 bzw. 18 Jahren erlaubt ist. Vgl. AgeOfConsent.net: *Age of Consent & Sexual Abuse Laws Around the World*, in: Age of Consent Sexual Abuse Laws Around the World, Stand: 2021, <https://www.ageofconsent.net/> (17.10.2021).

³ Dworek, Günther: *Selbstbestimmt Schwul. § 175 ersatzlos streichen. Argumentationshilfe und Materialien zur ersatzlosen Streichung des § 175 StGB*, hg. v. Die Grünen im Bundestag, Schwulenreferat, Bonn 1989³, 21.

widerstandsunfähiger Personen) wurde erst 2016 gestrichen. Dies entkriminalisierte die Sexualität von Menschen mit geistiger Behinderung dahingehend, dass ihnen jetzt nicht mehr grundsätzlich das Recht auf Sexualität abgesprochen wird.

Ebenso unscharf und in vielen Bereichen ungeklärt ist die Frage, wo so starke Asymmetrien bzw. Abhängigkeiten bestehen, dass sich eine sexuelle Beziehung auch unter Erwachsenen verbietet, wie das z. B. für den Bereich der Psychotherapie festgeschrieben ist. Wie sind Beziehungen zwischen Chefarzt und Stationschwester, Seelsorgerin und einem von ihr in einer Trauerphase Begleiteten, Sachbearbeiterin im Sozialamt und einer geflüchteten Klientin zu beurteilen? Wann rechtfertigt die in der Asymmetrie liegende Abhängigkeit und Vulnerabilität Schutzbestimmungen bis hin zum grundsätzlichen Verbot sexueller Kontakte in diesen Beziehungen? Wann schränken Regelungen die sexuelle Selbstbestimmung der Betroffenen zu weit ein und verhindern mögliche frei gewählte Begegnungen?⁴

Zu den Herausforderungen in der Definition kommen Verfahrensfragen. In § 177 Abs. 1 StGB werden sexuelle Handlungen gegen den erkennbaren Willen einer Person unter Strafe gestellt. Da die Taten oft im Privaten und Geheimen geschehen, steht nicht selten Aussage gegen Aussage. *Unschuldsvermutung* trifft auf *Opfervermutung*, wobei (traumatisierte) Betroffene zurecht darauf drängen, mit dem Erlittenen Gehör zu finden und Gerechtigkeit zu erlangen.⁵ Allzu oft verhallt ihre berechnete Anklage noch folgenlos für Täter*innen und retraumatisierend für sie selbst. So ist es verständlich und konsequent, dass die Anlaufstelle für Frauen, die im kirchlichen Raum Gewalt erfahren haben, die Sicht der Betroffenen in den Mittelpunkt stellt.

⁴ Für grundsätzliche Überlegungen zu autonomem Handeln vgl. Holzleithner, Elisabeth: *Sexuelle Selbstbestimmung als Individualrecht und als Rechtsgut. Überlegungen zu Regulierungen des Intimen als Einschränkung sexueller Autonomie*, in: Lembke, Ulrike (Hg.), *Regulierungen des Intimen: Sexualität und Recht im modernen Staat* (Geschlecht & Gesellschaft Bd. 60), Wiesbaden 2017, 31–50, 37.

⁵ Vgl. Heyer, Regina/Leimgruber, Ute: *Spiritueller und sexueller Missbrauch an erwachsenen Frauen. Was aus den Berichten von Betroffenen zu lernen ist*, in: Haslbeck, Barbara u. a. (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020, 187–220, 205–208.

Gewalt kann sich in Gestalt sexualisierter Gewalt, spirituellen Missbrauchs, finanzieller Ausbeutung und/oder in der Ausbeutung von Arbeitskraft zeigen. Erlittene Gewalt wird oft erst an den seelischen Auswirkungen bei den Betroffenen als solche erkannt. Maßgeblich sind deshalb Ihre individuellen Empfindungen.⁶

Dennoch kann es nicht die Aufgabe von Betroffenen sein, Sachverhalte zu definieren, allein für Gerechtigkeit zu kämpfen oder gar Konsequenzen für Täter*innen festzulegen. Es ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe für gerechte Verfahren zu sorgen, die die berechtigten Interessen aller Beteiligten wahren und die Wahrheit zu ergründen suchen. Gute Präventionsarbeit ist nicht ohne entschiedene, gerechte und transparente Verfahren der Intervention sowie die systematische Aufarbeitung von sexueller Gewalt in der Vergangenheit denkbar.

3 Prävention als Grenzarbeit und Grenzüberwindung

Präventionsarbeit hat sich dem zu stellen, was einer Kultur entgegensteht, in der förderliche sexuelle Selbstbestimmung geschützt wird. Im Folgenden werden vier Problembereiche skizziert.

3.1 *Gesellschaftliche Tabus sowie Aus- bzw. Begrenzungen in Diskurs und Handeln*

Grundlegend geht es dabei um den Diskurs darüber, wer warum wovor wie zu schützen ist. So ein Diskurs findet, wie Michel Foucault⁷ herausstellte, nie

⁶ Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz: *Anlaufstelle für Frauen, die im kirchlichen Raum Gewalt erfahren haben*, in: Gegen Gewalt an Frauen in Kirche, Stand: 2020, <https://www.gegengewalt-anfrauen-inkirche.de/startseite.html> (05.10.2021).

⁷ So wichtig Foucaults Beitrag zur Reflexion von Machtdiskursen ist, so inakzeptabel sind manche seiner Aussagen zu kindlicher Sexualität. Nicht nur lehnt er die Unterscheidung zwischen kindlicher und erwachsener Sexualität sowie die besondere Schutzwürdigkeit von Kindern vor Sexualkontakten mit Erwachsenen ab (276–277); er

in einem leeren oder neutralen Raum statt, sondern im Dispositiv, also dem Netz zwischen den relevanten Akteuren, Institutionen, Gesetzen, wissenschaftlichen Erkenntnissen und moralischen Werten.⁸ „Das Dispositiv ist also immer in ein Spiel der Macht eingeschrieben [...]. Eben das ist das Dispositiv: Strategien von Kräfteverhältnissen, die Typen von Wissen stützen und von diesen gestützt werden.“⁹ Es ist also auch bei Fragen der Grenzziehung zwischen Gewünschtem und sexuell Gewaltvollem auf die Bedingungen zu achten, unter denen sie stattfindet. Wer hat die Macht, Definitionen und Konsequenzen festzulegen? Wessen Stimme wird in den Diskurs einbezogen, wessen Stimme bleibt ungehört oder verhallt? Wer agiert und über wen wird regiert? Was wird nach wie vor totgeschwiegen? Wo fehlt zur Beurteilung notwendiges Wissen? Etc.

Sexueller Kindesmissbrauch und seit der Me-too-Bewegung auch sexuelle Gewalt zumindest an erwachsenen Frauen gewinnen zunehmend medial an Aufmerksamkeit. Das öffentliche Interesse hinkt aber nach wie vor weit hinter der gesellschaftlichen Bedeutung des Themas hinterher. Die europäische Union geht davon aus, dass jedes 5. Kind vor dem 18. Geburtstag sexuelle Gewalt erlebt.¹⁰ Angesichts der oft dramatischen (gesundheitlichen) Konsequenzen¹¹ handelt es sich dabei um einen handfesten Skandal. Präventionsarbeit ist also weiterhin herausgefordert, zunächst dem Diskurs den Boden zu bereiten und (persönliche, gesellschaftliche, religiöse sowie kulturelle) Tabus und Mythen zu entlarven, die

hält Kinder für fähig, Sexualkontakten mit Erwachsenen zuzustimmen: „[...] to assume that a child is incapable of explaining what happened and was incapable of giving his consent are two abuses that are intolerable, quite unacceptable.“ Diese Haltung ist aufgrund der Asymmetrie der Beziehung und der damit verbunden Machtdynamiken ebenso abzulehnen wie etwaige Missbrauchstaten mit Minderjährigen seinerseits, so sie denn stattgefunden hätten, zu verurteilen wären. (Foucault, Michel/Hocquenghem, Guy/Danet, Jane: *Sexuality Morality and the Law*, in: Kritzman, Lawrence (Hg.), Michel Foucault: politics, philosophy, culture: interviews and other writings, New York 1988, 271–285, 284.)

⁸ Vgl. Foucault, Michel: *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 2000, 119 f.

⁹ Ebd., 123.

¹⁰ Vgl. Council of Europe: *One in Five*, in: One in Five, Stand: 2014, https://www.coe.int/t/dg3/children/1in5/default_en.asp (19.02.2019).

¹¹ Vgl. exemplarisch Wilson, Debra Rose: *Health consequences of childhood sexual abuse*, in: Perspectives in psychiatric care 46 (2010), 56–64.

es Menschen, die von sexueller Gewalt oder der Verhinderung ihrer persönlichen Sexualität betroffen sind, schwermachen, Gehör, Glauben und Unterstützung zu finden.

3.2 Strukturelle Herausforderungen und grenzverletzende Machtsysteme in Organisationen

Zudem stellen sich soziologische Fragen. Der gesellschaftliche Aufschrei ist zu recht groß, dass z. B. die Kirchen sexuellem Missbrauch an ihnen anvertrauten Menschen schier weltweit nicht nur nicht vorgebeugt, sondern Täter*innen systematisch geschützt und sich der institutionellen Aufarbeitung zum Teil bis heute entzogen haben. Von einem organisationssoziologischen Standpunkt her betrachtet ist dies aber leider gar nicht so verwunderlich.

Während Max Weber die Tatsache, dass in Organisationen der Fokus auf der *Erledigung der Amtsgeschäfte* liegt und dabei idealiter *persönliche Empfindungselemente* wie ein Gewissen, Scham- oder Schuldgefühle außen vor bleiben, positiv konnotierte,¹² stellt Geoff Moore heraus, dass Organisationen fast schon ontologisch Horte unmoralischen Verhaltens sein können. Bezugnehmend auf die Arbeiten von Zygmunt Bauman betont er, dass komplexe Organisationen die moralischen Prinzipien der für sie Handelnden dadurch aushöhlen können, dass Entscheidungsfindung und -ausführung durch hierarchische Arbeits- und (Verantwortungs-)teilung voneinander getrennt sind und die Konsequenzen des organisationalen Handelns für die Betroffenen oft nicht unmittelbar erfahren werden. So wohne ihnen schon systemisch die Möglichkeit zu Machtmissbrauch und Immoralität inne.¹³

Es ist die Quelle der Legitimation, die in und durch Organisation(en) am stärksten sprudelt. Man beachte Luhmanns Pointe: Verfahren sorgen für Legitimation dadurch, dass sie Verbindlichkeit trotz verbleibender Zweifel

¹² Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972⁵, 563.

¹³ Vgl. Moore, Geoff: *Organisational perspectives on the child sexual abuse crisis*, Konferenzbeitrag Durham 21.–23.1.2015, 3 f.

her stellen [sic!] – weil sie andere Meinungen verstummen machen oder isolieren. So bleiben diese: unerhört.¹⁴

Die Gefahr, dass in Organisationen diese selbst, ihr Ziel oder ein jeweiliges Eigen- bzw. Gruppeninteresse geschützt und vor die berechtigten Anliegen von Anvertrauten gestellt wird, ist soziologisch und organisationstheoretisch hinreichend bekannt. Ihr sollte deshalb in der Prävention aktiv begegnet werden. Sexuellen Gewalttaten sowie ihrer Vertuschung wird vorgebeugt durch klare, etablierte und im Moment der Erschütterung Führung bietende Verfahrensweisen. So können im Interventionsfall die Rechte aller gewahrt werden. Dazu gilt es klar zu benennen, wer wofür verantwortlich ist – „sowohl im Sinne von Zurechenbarkeit als auch von *Verpflichtung vor jemandem*“.¹⁵ Wie Verantwortung, Transparenz und Rechenschaftspflicht im Blick auf Prävention, Intervention und Aufarbeitung zu leben sind, kann somit nicht allein den jeweiligen Organisationen überlassen werden. Es ist wiederum ein (gesamt-)gesellschaftlicher Wertbildungs- und Normierungsprozess vonnöten. Und natürlich obliegt es auch der Gesellschaft als Ganzer, die unabhängigen Kontrollstrukturen zu schaffen, die notwendig sind, um organisationalem Versagen vorzubeugen. Wenn die Strukturen verlässlich Sicherheit geben, kann in Betroffenen bzw. ihren Vertrauenspersonen oder Tatzeug*innen wirklich das wachsen, was der antike Begriff der *Parrhesia* umschreibt: der Mut, die Freiheit und die Macht, die Wahrheit zu sagen – eben auch von unten nach oben.¹⁶ Diese handlungsleitenden Strukturen zu schaffen, dass diese Wahrheiten gehört und beachtet werden, ist Kernauftrag für Prävention.

¹⁴ Ortmann, Günther: *Moralische Arbeitsteilung. Moralverdrängung und Legitimationsfabrikation in und durch Organisation(en)*, in: Fahrenwald, Claudia/Engel, Nicolas/Schröder, Andreas (Hg.): *Organisation und Verantwortung: Jahrbuch der Sektion Organisationspädagogik*, Bd. 27 (Organisation und Pädagogik), Wiesbaden 2020, 23–38, 36, DOI: 10.1007/978-3-658-26248-8.

¹⁵ Reinbacher, Paul: *Organisationen als autonome moralische Akteuer – oder: das „Gewissen“ der Organisation*, in: Fahrenwald, Claudia/Engel, Nicolas/Schröder, Andreas (Hg.): *Organisation und Verantwortung: Jahrbuch der Sektion Organisationspädagogik*, Bd. 27 (Organisation und Pädagogik), Wiesbaden 2020, 39–53, 41, DOI: 10.1007/978-3-658-26248-8.

¹⁶ Vgl. Schüßler, Michael: *Von der Pastoralmacht zum Mut zur Wahrheit (Parrhesia)*, in: Merkelbach, Oliver (Hg.), *Impulse* Bd. 18: *Institutioneller Umgang mit Schuld* (2017), 18–20, 18 f.

3.3 Vom rechten Umgang mit Grenzverletzungen, Übergriffen und Täter*innen

Auch die Frage eines angemessenen Umgangs mit Täter*innen ist neu in den Blick zu nehmen. Sexuelle Gewalt zeichnet sich dadurch aus, dass Täter*innen ihre Macht nutzen, um eigene Bedürfnisse auf Kosten der Betroffenen zu befriedigen. Unabhängig davon, ob diese ihr Nein in der jeweiligen Situation zum Ausdruck zu bringen vermochten oder nicht, und unabhängig davon, ob ihr Körper auf die sexuelle Stimulation reagierte oder nicht, sind Betroffene nie (mit-)verantwortlich für die Übergriffe. Die Taten sind allein den Täter*innen zuzurechnen. Es ist Teil der Perfidität sexueller Gewalt sowie der vorangegangenen Grooming-mechanismen, dass sich Betroffene oft (lebenslänglich) schuldig fühlen und mit Schamgefühlen zu kämpfen haben. Deshalb sind Betroffene von Verantwortlichen in Organisationen, Justiz und Hilfesystemen entschieden darin zu unterstützen, dass ihnen Gerechtigkeit widerfährt und die Täter*innen für ihre Verbrechen zur Rechenschaft gezogen werden. Betroffene müssen weder Verständnis für Täter*innen zeigen, noch eine etwaige Wut ablegen oder gar die Hand zur Versöhnung reichen, schon gar nicht, wenn ihnen Gerechtigkeit und das Wenige, das an Wiedergutmachung (finanziell) möglich ist, verwehrt bleibt. All dies sollte eigentlich selbstverständlich sein, ist es aber leider noch keinesfalls, wie Betroffene, die wie Nestbeschmutzer behandelt, ausgegrenzt und retraumatisiert wurden, vielfach berichten. Hier sind Aufarbeitung und Konsequenzen für die Intervention dringend vonnöten – wie auch angemessene Angebote für Betroffene, die sie – so gewünscht – auf dem Weg der Heilung unterstützen können.

Gleichzeitig scheint einer weiteren Ausgrenzungs- oder Verdrängungsbewegung entgegenzuwirken zu sein. Täter*innen werden zunehmend als eine Art fauler Äpfel angesehen, die möglichst schnell entfernt werden müssen, um den Baum vor weiterem Schaden zu bewahren. Natürlich haben sie ihre gerechte Strafe zu erhalten, aber bei angstbesetzten, letztlich wieder auf das Wohl der Organisation zielenden Reaktionen entstehen weitere Probleme. So kann eine Null Toleranz-Politik z. B. dazu führen, dass das rechtliche Prinzip der Verhältnismäßigkeit aufgegeben wird. Der Besitz des Bildes eines masturbierenden 17-Jährigen¹⁷ ist bzgl.

¹⁷ Vgl. Papst Franziskus: *Vos estis lux mundi*, in: Motu Proprio, Stand: 2019, Art. 1 §2 c, https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/

der Rechtsfolgen im katholischen Kirchenrecht der schwersten Vergewaltigung kleiner Kinder potentiell gleichgestellt.¹⁸ Dies führt zu Ängsten bei nicht übergriffigen Geistlichen, die befürchten, im Anschuldigungsfall ohne langes Zögern als Sündenbock geopfert zu werden.¹⁹ Zugleich negieren vermeintlich radikal agierende Organisationen, dass die Grenzbereiche zwischen angemessenem (pädagogischem) Verhalten, Grenzverletzungen und Grenzüberschreitungen eigentlich auch erst im Diskurs und der gelebten Praxis ausgehandelt werden müssten. Ein Erzieher wurde auf Drängen von Eltern hin mit Verweis auf das Schutzkonzept entlassen. Er hatte bei einem vollständig angezogenen Kind mit Windelpaket im Rollenspiel mit dem Finger auf der Hose „Fieber gemessen“. Sein Verhalten war sicher fragwürdig und ungeschickt, aber doch wohl kein Kündigungsgrund. Hätte man nicht eher mit dem jungen Mann bzw. dem ganzen Team an angemessenen Umgangsweisen und zu Nähe und Distanz, Gewalt und Kinderschutz arbeiten sollen? Auch solche vermeintlich klaren Reaktionen, können dazu beitragen, dass sich immer weniger Personen trauen, grenzverletzendes Verhalten von Kolleg*innen zur Sprache zu bringen oder bei eigenen Unsicherheiten offen Hilfe und Austausch zu suchen. Denn nicht nur gute Täterarbeit ist Prävention, ja Opferschutz; auch das Ringen um (pädagogische) Standards, die selbstverständliche Konfrontation und unterstützende Begleitung von Mitarbeiter*innen, deren Verhalten Fragen aufwirft, muss Anliegen und gelebte Praxis guter Prävention sein. Nur so kann eine Fehlerkultur entstehen, die die Balance wahrt zwischen Offenheit und Vertrauen sowie Klarheit und Konsequenz.

Noch schwieriger ist oft die Auseinandersetzung mit Übergriffen unter Peers sowie in Bereichen, in denen Sexualität nicht a priori ausgeschlossen ist, wie es z. B. bei Beziehungen zwischen Chefs und Angestellten der Fall ist. Hier sind die Grenzen oft nicht so klar. Carmen Kerger-Ladleif verweist z. B. darauf, dass Jugendliche Beziehungen und Sexualität lernen müssen. Sie unterscheidet zwischen *Tester*innen* und *Täter*innen*, wobei erstere Fehler machen, aber aufhören, wenn

papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html (06.10.2021).

¹⁸ Vgl. Null Toleranz-Politik der United States Conference of Catholic Bishops: *Promise to protect. Pledge to heal. Charter for the Protection of Children and Young People*, 2018, [https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final\(1\).pdf](https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final(1).pdf), 11 (22.02.2022).

¹⁹ Vgl. exemplarisch die Studie von O’Sullivan, Barry: *Burden of betrayal: non-offending priests and the clergy child sexual abuse scandals*, Leominster 2018.

sie dies merken, nachfragen, Signale ernstnehmen, sich gegebenenfalls entschuldigen und sich grundsätzlich „richtig“, d. h. zum Wohl mit dem Einverständnis des/der anderen verhalten wollen.²⁰ Daneben gibt es kindliche Übergriffe und jugendliche Täter*innen. Schutzkonzeptarbeit und Sexualpädagogik sollten gerade im Kinder- und Jugendbereich Hand in Hand gehen, damit Beziehungen, Sexualität und grenzwahrendes Verhalten gelernt und geübt werden können. Auch in der Praxis der Behindertenhilfe zeigt sich, dass viele der kognitiv eingeschränkten Täter*innen auf eine eigene Opfergeschichte zurückblicken, die nie aufgearbeitet wurde. Zudem bleiben in der Regel Täter*innen und Betroffene weiterhin auf Gemeinschaftseinrichtungen angewiesen. Sie in ihren Beziehungen und sexuellen Erfahrungen zu begleiten, zu schützen, zu begrenzen und ihnen selbstbestimmte Zugänge zu ermöglichen, muss also ein Desiderat für die (präventive) Praxis sein, auch wenn man sich dabei in Grenzgebiete hineinbegibt, in denen ständig auf die Kippunkte zwischen neuen Erfahrungen und Gewalt zu achten ist.

3.4 *Von den Täterpotenzialen in uns*

Schlussendlich ist der Blick auf jeden und jede von uns zu richten. Denn gerade die Arbeit mit Täter*innen bzw. mit Menschen, die sich grenzverletzend verhalten, setzt eine Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, den eigenen Verwundungen, dem eigenen Gewaltpotential und somit der eigenen Identität voraus – persönlich und als Organisation oder Gesellschaft. Der israelische Psychologe Dan Bar-On, der sich seit Jahrzehnten für einen Versöhnungsprozess zwischen Nachkommen von Holocaustopfern und Nazitäter*innen engagiert, stellt heraus, dass die *Strukturierung der Identität mittels eines „Anderen“*, also ein auf einem äußeren Feindbild bzw. einer *monolithischen Haltung* basierendes Identitätskonzept überwunden werden muss.²¹ Die dazu nötige Erfahrung beschreibt er wie folgt:

²⁰ Vgl. Kerger-Ladleif, Carmen: *Tat oder Test? Wie Jugendliche sexuelle Grenzverletzungen erleben?*, in: Landesstelle Jugendschutz Niedersachsen (Hg.), *Grenzerfahrungen. Sexuelle Übergriffe unter Jugendlichen*, Hannover 2013, 41.

²¹ Vgl. Dan Bar-On, *Die „Anderen“ in uns: Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung; sozialpsychologische Analysen zur kollektiven israelischen Identität*, Hamburg 2003², 17.

Ich sehe in mir nicht mehr das „Opfer“, das ich verteidigen muss, indem ich den „Täter“ im Bild des „Anderen“ anklage. Jetzt bin ich bereit, auch den „Täter“ in mir zu erkennen und zu versuchen, „Opfer“ und „Täter“ in einen Dialog zu bringen. Aufgrund dieses inneren Dialogs kann ich einsehen, dass auch der „Andere“ nicht nur Täter sein muss, sondern in sich vielleicht ebenfalls ein „Opfer“ hat, das anzuerkennen ich mich bisher geweigert habe.²²

Wahrscheinlich gilt für das Thema der (sexuellen) Gewalt ganz analog, dass zunächst mit eigener Betroffenheit und eigenen Lebenswunden umgegangen werden muss, bevor die eigenen Täteranteile und das Gewaltpotential in einem selbst, der eigenen Organisation, Religion, Kultur oder Gesellschaft angenommen und integriert, d. h. in einen fruchtbaren und offenen inneren Dialog gebracht werden können, der all die Ungereimtheiten und Widersprüche, die Grauzonen und eigenen Grenzen nicht mehr verleugnet. Dan Bar-Ons Erfahrungen können uns dabei eine Mahnung sein, wo der Weg zu beginnen hat.

Festhalten kann man [...], dass der Dialog zwischen Teilen der Identität erst dann möglich ist, wenn die Auflösung der monolithischen Haltung erkannt und anerkannt worden ist. Bis dahin wird der Dialog selbst in Gruppen, die zu diesem Zweck gebildet wurden, nur ein Dialog zwischen Tauben und Stummen sein.²³

Und vielleicht wird auch Präventionsarbeit erst dann ihr volles Potential entfalten und zu einem wirksamen Werkzeug im Schutz vor Übergriffen werden, wenn die jeweils eigenen Täterpotentiale erkannt und angenommen sind. Hier hat Prävention den Blick zu weiten und die blinden Flecken ins Licht zu rücken – die wahrscheinlich schwerste aller Präventionsaufgaben.

²² Ebd., 139.

²³ Ebd., 201.

4 Prävention als Grenzsetzung

Auf der Grundlage alles Vorangegangenen kann in einem inklusiven, offenen Diskurs verhandelt werden, wer oder was durch Prävention wovor geschützt werden soll. Vielleicht sollte Vulnerabilität das Leitwort für diese Wertedebatte sein.

Can [the] existential experience of vulnerability be deployed in the service of a politics that unites rather than divides? This depends on whether this recognition of vulnerability can generate a new kind of conversation: about how we act in the world; about our ethical obligations towards each other; about how to oppose the conditions under which some lives are more vulnerable than others.²⁴

Verwundbarkeit als die Anfälligkeit, (sexuell) missbraucht zu werden oder andere (sexuell) zu missbrauchen, wohnt allen Menschen, jeder Organisation, jeder gesellschaftlichen Gruppe inne. Normen und damit Grenzen sind so zu setzen, dass die Verwundbarkeit von Individuen und Gruppen geschützt wird. Dann können Strukturen dazu beitragen, dass Beziehungen so gestaltet werden, dass sich Menschen öffnen können, Verwundbarkeit wagen dürfen und in eine (frei gewählte) Intimität hineinwachsen können, die befruchtet und befreit.

²⁴ Aus einem Vortrag von Linda Hogan zitiert nach James Keenan, *Vulnerability and Hierarchy*. unveröffentlichtes Studienmanuskript, Rom 2019, 11.

Anna Noweck

Grenzen der Anwaltschaft. Vom wohlmeinenden Paternalismus zur responsiven Repräsentation

Bei der Konzeption und Moderation eines Panels am Katholikentag 2018 hatte ich die Theologinnen Musa Dube (Gaborone) und Regina Polak (Wien) eingeladen, um über Frauen als „Grenzgängerinnen“ – so der Titel des Podiums – zu sprechen, die als Arbeitsmigrantinnen im Setting einer einerseits global entgrenzten, andererseits doch neo-kolonialen Weltordnung Grenzen zwischen den Welten, zwischen Peripherien und Zentren überschreiten. Neben vielen interessanten Einsichten und Diskussionsfäden blieb für mich als Theologin in der Sozialen Arbeit, die sich intensiv mit Fragen der Solidarität, der Option für die Armen und der ethischen Reflexion sozialarbeiterischen Handelns auseinandergesetzt hatte, die Frage offen, *wie* ich selbst als vielfach privilegierte, weiße, westliche, akademisch gebildete Frau weiterhin über Problemlagen, denen ich selbst nicht ausgesetzt bin, die ich vielmehr sogar mitverschulde oder davon profitiere, überhaupt sprechen *könne*, *ob* ich Menschen in mir letztlich fremden Kontexten überhaupt vertreten *dürfe*. Machte ich mich damit nicht selbst des Paternalismus schuldig, den ich doch weit von mir weisen wollte? Die „Grenzgängerinnen“ hatten mir also meine eigenen Grenzen und die Grenzen meines professionellen Handelns aufgezeigt. Und diese Frage treibt mich um: Können wir – gerade in der Sozialen Arbeit – berechtigt für andere – aus ganz anderen Lebenskontexten, Milieus, Kulturen – sprechen und wenn ja, in welcher Art und Weise?

Um dem auf die Spur zu kommen, werde ich im Folgenden zunächst das anwaltschaftliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit und die entsprechende Praxis der Vertretung ihrer Klient*innen problematisieren (1). Ausgehend von dieser Problemstellung schärft die Zusammenschau mit der postkolonialen Debatte, genauer Gayatri Chakravorty Spivaks Reflexionen zur Repräsentation, noch einmal den Blick auf unsere Wahrnehmung anwaltschaftlicher Vertretungspraxen (2). Um einen Ausweg aus dem Dilemma von Unmöglichkeit und Unabdingbarkeit von Anwaltschaft aufzuzeigen, werde ich schließlich im Rekurs auf Iris Marion

Youngs Entwurf einer kommunikativen Demokratie einen Ansatz *responsiver* Anwaltschaft ableiten (3).¹ So möchte ich einerseits deutlich machen, wo Grenzen unzulässiger Weise überschritten werden, und andererseits aufzeigen, wie Grenzen in reflektierter und rückgekoppelter Weise doch durchlässig gemacht und damit bearbeitbar werden können.

1 Anwaltschaft Sozialer Arbeit in der Spannung ihrer Mandate

Anwaltschaft für Benachteiligte gehört zum ureigenen Anspruch und Selbstverständnis Sozialer Arbeit. Anwaltschaft im Sinn einer Vertretung für Schutzbefohlene auf der Machtbasis von Ressourcen, Netzwerken und Status gegen die symbolische Gegenleistung der Ehrerbietung strukturiert bereits die historischen Anfänge der Sozialen Arbeit. Diese „besondere Form asymmetrischer Wechselseitigkeit“² erstreckt sich bis in die heutige professionelle Beziehung zwischen Klient*in und Sozialarbeiter*in hinein: Sozialarbeiter*innen, aber auch die Träger auf institutioneller Ebene verstehen sich als Anwält*innen benachteiligter, von gesellschaftlichen Prozessen ausgeschlossener Menschen und suchen gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu deren Gunsten zu verändern. Während eine weitergehende Klärung der Begrifflichkeit in der Sozialen Arbeit jedoch fehlt³, verschärft die Einbindung der Sozialen Arbeit in das sogenannte Doppelmandat⁴ die damit virulenten Fragen von Vertretung, Macht und Paternalismus.

Das Doppelmandat spannt die Sozialarbeiter*in zwischen das Mandat der Klient*in und die Beauftragung durch den Staat und damit zwischen die Pole der Hilfe und der Kontrolle ein. Einerseits soll die Klient*in bei der Gestaltung eines gelingenden Lebens unterstützt werden, andererseits ist Soziale Arbeit vom Staat

¹ Ich danke an dieser Stelle Anna Maria Riedl und Viktoria-Franziska Hafner für ihre umsichtigen Kommentare.

² Dallmann, Hans-Ulrich/Volz, Fritz Rüdiger: *Ethik in der Sozialen Arbeit*, Schwalbach 2013, 52.

³ Vgl. Stahl-Urban, Ulrike: *Anwaltschaft*, in: Otto, Hans-Uwe/Thiersch, Hans (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, Weinheim/Basel 2015⁵, 91–99, 91.

⁴ Ich gehe prinzipiell vom Tripelmandat der Sozialen Arbeit aus, beschränke mich hier jedoch auf die Fokussierung der Spannung im sogenannten Doppelmandat.

beauftragt, Menschen zur Einhaltung sozialer Normen zu bewegen und bleibt so grundlegend „eingebunden in gesellschaftliche Deutungskontexte, Aufgabenzuweisungen und sozialpolitische Strategien“⁵. In ihrer Anwaltsfunktion für marginalisierte Individuen und Gruppen, die sogenannten „schwachen Interessen“, hat die Soziale Arbeit den Anspruch, gerade die, die sich selbst nicht vertreten können und mithin „unsichtbar und politisch wirkungslos bleiben“⁶ „nach außen“ in den gesellschaftlichen, staatlichen, politischen Bereich hinein zu vertreten. In ihrer umfangreichen Analyse zur advokatorischen Anwaltschaft stellt Martina Messan allerdings fest, dass sich im Kontext des aktivierenden Sozialstaates zwei Klassen von Klient*innen hinsichtlich ihrer ökonomischen Förderungswürdigkeit formieren.⁷ Vorrangig nach außen vertreten werden vorzugsweise die, für die gemäß ihrer wirtschaftlichen Leistungs- und Anschlussfähigkeit Mittel eingeworben werden können, womit sich wiederum die Träger im Bereich des Marktes sozialer Dienstleistungen platzieren können. So vermengen sich deren eigene Interessen als Wohlfahrtsunternehmer mit dem Anliegen der Vertretung von Klient*innen. Auf der anderen Seite kommt es dagegen zu Abgrenzungen: „Man scheut die Identifikation mit ‚selbstverschuldeten Verlierern‘ und Menschen, die vermeintlich ohne Gegenleistungen auf Sozialleistungen zugreifen.“⁸ Messan nimmt an, dass derartige Grenzziehungen in der Wahrnehmung von Anwaltschaft im Kontext der Entwicklung der Sozialpolitik kontinuierlich zu verfolgen sind: „Die Orientierung [...] am jeweiligen sozialpolitischen Leitbild und an den Werten der Mittelschicht würde damit auf mögliche unveränderte exkludierende Auswirkungen advokatorischer Anwaltschaft verweisen.“⁹ Ist die politische Repräsentation insofern an die Passung der Klient*innen an das gesellschaftlich vorherrschende Setting gebunden, reproduziert die Soziale Arbeit

⁵ Stahl-Urban: *Anwaltschaft*, 91.

⁶ Rosenow, Roland: *Glaubwürdige Anwaltschaft macht die Caritas stark*, in: *neue caritas* 21 (2019), 20–23, 23.

⁷ Vgl. Messan, Martina: *Die Anwaltsfunktion der freien Wohlfahrtspflege. Über den Begriff und die empirische Tragweite im aktivierenden Sozialstaat*, Weinheim 2019.

⁸ Linden, Markus: *Die politische Repräsentation schwacher Interessen. Herausforderungen aus politikwissenschaftlicher Sicht*, in: Dietz, Alexander/Gillich, Stefan (Hg.): *Barmherzigkeit drängt auf Gerechtigkeit. Anwaltschaft, Parteilichkeit und Lobbyarbeit als Herausforderung für Soziale Arbeit und Verbände*, Leipzig 2013, 98–108, 103.

⁹ Messan: *Anwaltsfunktion*, 277.

die gesellschaftlich bedingten Exklusionsmechanismen. So wird sie ihrer Anwaltsrolle kaum gerecht, sondern baut selbst an den Grenzziehungen mit, anstatt diese aufzulösen.

Das Verständnis der Anwaltschaft drückt sich aber auch auf der Ebene der professionellen Beziehung zwischen Klient*in und Sozialarbeiter*in aus. Diese birgt die Chance des direkten Austauschs mit der zu vertretenden Gruppe ebenso wie die Herausforderungen einer vierfachen Asymmetrie angesichts des Wissensvorsprungs der Sozialarbeiter*in, ihrer geschützten Position als Insider*in in professioneller Distanz gegenüber der fachlich nicht versierten, existentiell gefährdeten Klient*in, die ihr Innerstes nach außen kehren muss.¹⁰ Ist es im Prinzip der Anspruch der Sozialen Arbeit, der Klient*in und deren „Eigensinn“ im Ansatz einer Hilfe zur Selbsthilfe Rechnung zu tragen, verbleibt die Deutungshoheit doch letztlich auf Seiten der versierten Sozialarbeiter*in.¹¹ Die mit dieser asymmetrischen, hierarchisierten Positionierung verbundenen ungleichen Machtverhältnisse sind umso genauer zu reflektieren als die Sozialarbeiter*in in der Konzeption des Doppelmandats auch als Vertreter*in des Staates agiert und als solche gesellschaftliche Ansprüche ggf. auch gegen die Klient*in durchsetzt. Dies kann sich durchaus subtil in Form der Auswahl kommunizierter Informationen oder der Darstellung von Interventionen äußern; im Hintergrund steht aber dabei immer die Frage nach der Richtung einer solchen „Normalisierungsmacht“, letztlich die Frage nach der zugrundeliegenden Idee des guten Lebens. Bleibt dies unterbestimmt und unreflektiert, setzt sich Soziale Arbeit dem Verdacht der Bevormundung, des Paternalismus im Blick auf das Individuum und der Kolonialisierung der Lebenswelten insgesamt aus.

Ich möchte hier nicht auf die verschiedenen Rechtfertigungsstrategien des Paternalismusproblems eingehen,¹² sondern die Kritik – Soziale Arbeit wird ihrem hohen Anspruch der Anwaltschaft nach außen nicht gerecht, da nur eine partielle Vertretung erfolgt; die Machtposition im Inneren führt darüber hinaus dazu, dass

¹⁰ Vgl. Dallmann/Volz: *Ethik in der Sozialen Arbeit*, 53–55.

¹¹ Vgl. Kraus, Björn: *Soziale Arbeit – Macht – Hilfe und Kontrolle. Die Entwicklung und Anwendung eines systemisch-konstruktivistischen Machtmodells*, in: ders./Krieger, Wolfgang (Hg.): *Macht in der Sozialen Arbeit. Interaktionsverhältnisse zwischen Kontrolle, Partizipation und Freisetzung*, Magdeburg 2014³, 101–130.

¹² Vgl. u. a. *Soziale Passagen* 6 (2014).

die Gefahr der Bevormundung der zu Vertretenden besteht – in den Bezug zur weiteren Diskussion der postkolonialen Debatte stellen.

2 Anwaltschaft als Repräsentation in den Postcolonial Studies

Die Diskussion um die Möglichkeit und Legitimität von Anwaltschaft im Begriff der Repräsentation gehört zu den zentralen Themen postkolonialer Theorie, die Machtasymmetrien und die Ausübung epistemischer Gewalt im Kontext (neo-)kolonialer Prozesse zu ihrem Gegenstand hat. Dabei hat sie das Muster, aus der Position (vermeintlicher) Überlegenheit und Macht (wohlmeinend) über andere zu bestimmen, sie „als andere“ zu definieren und abzuwerten, klar herausgearbeitet. Soziale Arbeit hat selbst Anteil am Prozess der Kolonialisierung, sodass ihre Rolle als Akteurin in den genannten Konstellationen grundsätzlich zu reflektieren ist.¹³ Darüber hinaus aber sind die Kritikpunkte auf jedwedes Feld asymmetrischer Beziehung und damit eben auch auf die Frage nach anwaltschaftlichem Handeln der Sozialen Arbeit generell anzulegen.

Gayatri Chakravorty Spivak setzt sich in ihrem klassischen Essay „Can the Subaltern speak?“¹⁴ intensiv mit der Möglichkeit der Repräsentation auseinander. Sie zeigt auf, dass es gesellschaftliche Gruppen gibt, die sogenannten Subalternen, die in sich heterogen, den dominanten Gruppen gegenüber abgewertet und vom gesellschaftlichen Diskurs ausgeschlossen sind, „in epistemische[r] Diskontinuität“¹⁵ stehen: Ihre Perspektiven werden nicht wahrgenommen, ihre Anliegen nicht gehört, sie besitzen keine Handlungsmacht im gesellschaftlichen Raum. Da die Subalternen nicht sprechen können bzw. nicht gehört werden, stellt sich unweigerlich die Frage, ob hier nicht ihre Vertretung gefordert sei.

Spivak zeigt in ihrer Analyse des Begriffs der Repräsentation auf, dass es dabei immer um ein *Sprechen für* in politischer Praxis sowie um ein *Darstellen* im Sinn

¹³ Vgl. Masson, Francine/Harms Smith, Linda: *Colonisation as collective trauma. Fundamental Perspectives for social work*, in: Kleibl, Tanja u. a. (Hg.): *The Routledge Handbook of Postcolonial Social Work*, Routledge 2020, 13–26.

¹⁴ Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien/Berlin 2020.

¹⁵ Winkler, Katja: *Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung*, in: JCSW 61 (2020), 161–182, 172.

einer deskriptiven Fremddarstellung geht. Beides ist verbunden, muss aber sorgfältig unterschieden werden, denn mit der Vertretung ist immer auch die Gefahr des *Otherings*, also der Darstellung von außen, der (Re-)Produktion von Subalternität und der Ausübung epistemischer Gewalt verbunden. Repräsentation ist also unmöglich – und doch zugleich notwendig, um Subalterne und ihre Anliegen in die Aufmerksamkeit zu rücken: „In einem bestimmten Maß ist es also notwendig, zu lernen, wie man sich der Sache annehmen kann.“¹⁶

Hier kommen für Spivak die „Intellektuellen“ ins Spiel. Sie verweist einerseits auf deren Verstrickung in das herrschende System und die Gefahr ihrer Komplizenschaft, wenn sie aus der Position eines *double binds* heraus „genau die Strukturen, die sie zu kritisieren such[en], intim bewohn[en]“¹⁷ und so in der Gefahr stehen, in ihrer Vertretungspraxis und der damit beabsichtigten Hinterfragung der dominanten Struktur selbst unbeabsichtigt deren Dominanz und Exklusion aufrechtzuerhalten. Dies macht die beständige Selbstreflexion ihrer Position, ihrer Verwobenheit in die herrschende Privilegienstruktur und ggf. auch ihrer eigenen Instrumentalisierung als *token victim* unabdingbar.¹⁸ Gleichzeitig überschreitet Spivak mit der Inpflichtnahme der Intellektuellen eine „simple Identitätspolitik“, die „die politische Praxis doch so lediglich auf das Private reduziert“¹⁹ lassen würde. Ansatzpunkt ist nicht die geteilte Identität, sondern der Widerstand gegen Unterdrückung in ihrer Vielfalt, in ihrer Kontextualität und in verschiedensten Erfahrungen. Spivak lässt uns zwar vor der Aporie stehen, dass die Subalternen nicht sprechen können, die Intellektuellen eigentlich nicht für sie sprechen können und dennoch aufgefordert sind, mit ihnen und für sie zu sprechen.²⁰ In den oftmals kritisierten Widersprüchen Spivaks liegt deshalb vielleicht genau der Weg, um diesen Grat wandern zu können.

Und so sind es eben andererseits genau die Intellektuellen, die als aufmerksame Rezipient*innen Versuche der Repräsentation von Subalternen wahrnehmen

¹⁶ Spivak: *Can the Subaltern*, 145 f.

¹⁷ Dhawan, Nikita: *Die politische Theorie der Subalternität: Gayatri Chakravorty Spivak*, in: Brodocz André/Schaal, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart IV*, Stuttgart 2016⁴, 169–196, 184.

¹⁸ Vgl. Dhawan: *Die politische Theorie*, 183 f.

¹⁹ Castro Varela, Mária do Mar/Dhawan, Nikita: *Prekarität und Subalternität – Zusammenhänge und Differenzen*, in: Verein Shedhalle Newspaper 2007, 15–17, 16.

²⁰ Vgl. Spivak: *Can the Subaltern*, 75 f., 144–147.

und verstehen lernen müssen. Da die Subalternen nicht sprechen können, sie mithin nicht im Text vorkommen, verlangt Spivak, „ihr Schweigen zu vermessen“²¹. Es gilt, hier greift Spivak auf Derrida zurück, den leeren Zwischenraum im Text, „die unzugängliche Leere“ wahrzunehmen und die „Stimme des anderen in uns, delirieren [zu] lassen“²². Die Intellektuellen sollen mit den Subalternen „in eine Struktur der Verantwortlichkeit [...] eintreten, in der Antworten in beide Richtungen fließen“²³, sie sollen eine alternative Wissensproduktion vorantreiben und Interdependenzen erkennen. Ziel ist es letztlich, am Selbstverständnis der Subalternen als Träger*innen politischer Rechte und ihrer aktiven Beteiligung als aktive Staatsbürger*innen zu arbeiten.²⁴

Drei Aspekte nehme ich daraus für die Frage der anwaltschaftlichen Vertretung in der Sozialen Arbeit mit: (1) Spivak macht mit ihrer Analyse deutlich, dass genau die zu vertreten sind, die aus dem System fallen, darin nicht gehört und somit ausgegrenzt werden; diese Subalternen fasse ich auch in den „schwachen Interessen“, die im Kontext ökonomischer Logik aus der Anwaltschaft Sozialer Arbeit ausgeschlossen werden. (2) Die Subalternen können ihre Interessen nicht selbst artikulieren und stehen somit in der Gefahr, bevormundet und fremdbestimmt zu werden; dies fragt Soziale Arbeit in ihrem Innenverhältnis zur Klient*in an. (3) In der Vertretung der Subalternen liegt für Spivak die Verantwortung der Intellektuellen, derer, die im gesellschaftlichen Raum gehört werden; Soziale Arbeit ist also gefordert, anwaltschaftlich zu agieren. Wie die Intellektuellen muss sie dabei allerdings ihre eigene Verwobenheit in das herrschende System – institutionell, professionell und persönlich – und damit ihre eigene Begrenzung beständig reflektieren und auf eine aktive Beteiligung der Subalternen im Sinn der Entgrenzung hinarbeiten.

²¹ Ebd., 55.

²² Ebd., 72.

²³ Ebd., 129.

²⁴ Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty: *They the people. Problems of alter-globalisation*, in: *Radical Philosophy* 157 (2009), 31–36, 36.

3 Der Prozess der Repräsentation als Praxis der Transformation

Damit Subalterne zu demokratischen Akteur*innen werden und insofern Grenzen überschreiten können, fordert Spivak die Rekonstruktion demokratischer Theorie und Öffentlichkeit.²⁵ Ich möchte diese Forderung aufnehmen und fragen, welche Formen es braucht, um Repräsentation inklusiv und beteiligungsorientiert umsetzen zu können. Dazu greife ich auf den Entwurf einer kommunikativen Demokratie der US-amerikanischen Philosophin und Politikwissenschaftlerin Iris Marion Young zurück.

Young geht von einer relationalen Autonomie, einem Verbundensein von Menschen an sich, aus: „The claim of justice carries embedded in it an acknowledgment that we are socially bound to one another, whether we like it or not.“²⁶ Dabei sind Menschen in Verhältnissen miteinander verstrickt, die ihre Zugehörigkeit, ihre Lebenschancen, ihre Machtposition und ihre Verletzlichkeit bestimmen. Sie gehören bestimmten Gruppen an, welche sich allerdings nicht essentialistisch, sondern relational im Verhältnis zueinander und zu anderen bestimmen; diese Gruppenzugehörigkeiten können darüber hinaus auch pluralisiert werden. Young analysiert ausgehend von dieser Zuordnung Formen gesellschaftlicher Unterdrückung, die in Normen, institutionellen Regeln, Gewohnheiten, Praxen eingewoben sind – in diesem Zusammenhang ist ihre bekannte Ausarbeitung zu den *Five Faces of Oppression* zu nennen. Young will Gruppendifferenzen nicht tilgen, vielmehr werden diese in einem „ideal of diversity“²⁷ respektiert und mit voller Partizipation und Inklusion verbunden. Die Crux besteht auch hier darin, die Normativität dieser gesellschaftlichen Strukturen, die vom Standpunkt einer vermeintlichen Universalität aus diskriminierend und exklusiv gestrickt sind, aufzubrechen:

[...] we require real participatory structures in which actual people, with their geographically, ethnic, gender, and occupational differences, assert

²⁵ Vgl. Spivak: *Can the Subaltern speak*, 146 f.; Spivak: *They the people*, 35 f.

²⁶ Young, Marion: *Harvey's Complaint with Race and Gender Struggles. A critical Comment*, in: *Antipode* 30 (1998), 36–42, 40.

²⁷ Young, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, 163.

their perspectives on social issues within institutions that encourage the representation of their distinct voices.²⁸

Young entwirft in der Auseinandersetzung mit Habermas ein Modell kommunikativer Demokratie, das auf die politische Repräsentation von Gruppeninteressen setzt, diese aber in einen Zirkel beständiger Rückmeldung einfasst und zugleich die Formen argumentativer Auseinandersetzung weitet.²⁹ Repräsentation beruht für Young nicht auf Identität, sondern ist als „mediated relation“ zu denken. Dazu greift sie auf Derridas Begriff der *differánce* zurück:

As emphasizing process and relationship more than substance, *differánce* foregrounds intervals of space and time. Oppositions such as substance–accident, cause-effect, presence-absence, reality-sign locate authentic being in an origin, an always earlier time for which the present process is a derivate copy. Derrida proposes to rethink such oppositions in terms of the idea of the *trace*, a movement of temporalization that carries past and future with it.³⁰

Gemäß dieser Spur trägt die Beziehung in der Repräsentation die Spuren der Geschichte jener Beziehungen, die diese hergestellt haben. Das Verständnis der Vertretung im Sinn der *differánce* impliziert, dass ein *speaking for* nicht ein *speaking as* meint, und definiert Repräsentation insofern „as a differentiated relationship“³¹. Gleichzeitig lebt sie jedoch von der Verbindung zwischen Repräsentierenden und zu Repräsentierenden, die sowohl die Autorisierung als auch die beständige Rechenschaft im politischen Prozess wie in einem Zyklus umfasst, sodass „discours and action at each moment bears traces of the others“³². Hier wird die partizipative Komponente ihres Entwurfs bereits deutlich: „[...] representation and participation are not alternatives in an inclusive communicative democracy, but require

²⁸ Ebd., 116.

²⁹ Vgl. Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*, Oxford 2000.

³⁰ Ebd., 127.

³¹ Ebd., 123.

³² Ebd., 128.

each.³³ Im Prozess des Austauschs werden verschiedene Perspektiven im Sinn eines „situated knowledge“³⁴ eingebracht, wodurch die Partikularität jeder einzelnen Perspektive zu einer umfassenden pluralen Sichtweise beiträgt und die Legitimität politischer Entscheidungen stärkt.

Der partizipative Charakter in Youngs Entwurf kommt auch darin zum Tragen, dass sie den Ausschluss von marginalisierten Individuen und Gruppen von öffentlichen Meinungsbildungsprozessen in sogenannten „interactive and communicative exclusions“³⁵ ausmacht und deshalb die Form, den Stil der Debatte selbst verändern will.³⁶ Young entfaltet diese transformative Praxis in drei Aspekten: *greeting*, *rhetoric* und *story telling*.³⁷ Bereits die Begrüßung als Eröffnung einer Austauschsituation birgt die Chance der expliziten gegenseitigen Anerkennung „[as] it refers to those moments in everyday communication where people acknowledge one another in their particularity“³⁸. Hier bezieht sich Young auf Lévinas: „Greeting (which is my term, not Lévinas’s [sic!]) is this communicative moment of taking the risk of trusting in order to establish and maintain the bond of trust necessary to sustain a discussion about issues that face us together.“³⁹ Mit *rhetoric* kritisiert Young den Ausschluss von Emotionen, bildlicher Sprache oder ungewöhnlicher Ausdrucksformen im Kontext rational-kognitivistisch verengter Debatten. Young stellt heraus, dass Emotionen wichtige Themen sowie den Anlass der Debatte deutlich machen, die Beziehung zu den Adressat*innen herstellen und zur politischen Entscheidung motivieren. *Storytelling* schließlich reagiert darauf, dass Exklusionen innerhalb von Debatten darauf beruhen, dass Vorannahmen, Erfahrungen und Werte nicht geteilt werden. Dagegen setzt Young *narratives*, um

³³ Ebd., 132.

³⁴ Ebd., 108.

³⁵ Ebd., 56.

³⁶ Vgl. Becka, Michelle: *Welcher (Ver)Erkenntnisgewinn. Postkolonialismus und Sozialethik*, in JCSW 61 (2020), 137–160; Winkler, Katja/Möhring-Hesse, Matthias: *Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“*, in: Emunds, Bernhard (Hg.): *Christliche Sozialtethik – Orientierung welcher Praxis?* Baden-Baden 2018, 153–178.

³⁷ Vgl. Young: *Inclusion*, 57–77. Dazu Conradi, Elisabeth: *Gesellschaftlicher Wandel durch alltägliche Kommunikation. Die Kultur der Debatte in der deliberativen Demokratie*, in: Niesen, Peter (Hg.): *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung*. Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität, Baden-Baden 2013, 135–150.

³⁸ Young: *Inclusion*, 57.

³⁹ Ebd., 58.

Verständnis für verschiedene Erfahrungen, Annahmen und Lebensgeschichten zu generieren. Dies ist besonders wichtig in Situationen von „total silencing and exclusion“:

Storytelling is often an important bridge in such cases between the mute experience of being wronged and political justice. Those who experience the wrong, and perhaps some other who sense it, may have no language for expressing the suffering as an injustice. But nevertheless they can tell stories that relate a sense of wrong.⁴⁰

Dadurch wird die diskursive Reflexion in und unter Gruppen angeregt und eine normative Sprache entwickelt, die dann Ungerechtigkeit als solche benennen kann. Das Teilen von Erfahrungen fördert den Perspektivwechsel und zeigt zugleich das gesellschaftliche Wissen, das in den einzelnen partikularen Perspektiven liegt und zusammen „social collective wisdom“⁴¹ ergibt. Wie Spivak verweist auch Young hier auf ein notwendig gleichberechtigtes Verständnis dieser Lernprozesse, in denen alle etwas zu lehren und lernen haben. Auch wenn Young darin keinen Ersatz für Argumente als solche sieht, betont sie die notwendige Erweiterung „in an enlarged conception of the democratic engagement“⁴².

Young eröffnet mit der begrifflichen Fassung der Repräsentation einen Weg aus der Aporie zwischen der Unmöglichkeit und der Unabdingbarkeit des Vertretens. Zugleich verbindet sie mit der Verantwortung zur Repräsentation die Verpflichtung zu einer permanenten Rückkopplung im Meinungsbildungsprozess und weist dafür vielfältige Möglichkeiten aus. Die von Young vorgeschlagenen Aspekte von *greeting*, *rhetoric* und *story telling* zeigen auf, woran die Beteiligung von marginalisierten Individuen und Gruppen scheitert und wie diese Hürden gemindert werden können. Young artikuliert ihre Forderung für den zivilgesellschaftlichen Raum, wo diese auch hinsichtlich der Vertretungsaufgabe Sozialer Arbeit im gesellschaftlichen Außen greift. Sie ist aber auch als Anregung für die Soziale Arbeit in ihrem Innenraum zu verstehen, die mit der asymmetrischen Beziehung von Klient*in und Sozialarbeiter*in verbundene Distanz und Hochschwelligkeit

⁴⁰ Ebd., 73.

⁴¹ Ebd., 76.

⁴² Ebd., 77.

abzubauen und in diesem Austausch eigene Vorstellungen des guten Lebens soweit möglich zur Geltung und zum Tragen kommen zu lassen. Nur so können die partikularen Perspektiven des „situated knowledge“ durch und für die Klient*innen letztlich auch nach außen getragen werden, was angesichts Youngs grundlegender Gerechtigkeitsforderung einer inklusiven Gesellschaft in all ihrer Diversität unabdingbar ist.

4 Fazit

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Soziale Arbeit nimmt die Aufgabe der Anwaltschaft nur begrenzt wahr und tendiert zugleich in ihrem Inneren zur Begrenzung ihrer Klient*innen. Wo Soziale Arbeit also an ihre Grenzen von Anwaltschaft und Vertretung kommt, verlangt Spivak, diese Grenzen, die eigentlich nicht zu überschreiten sind, doch zu überschreiten. Dies kann nur in der Reflexion der Unmöglichkeit dieser Grenzüberschreitung und der beständigen Selbstreflexion der eigenen Verfangenheit in systemischen (und persönlichen) Eingrenzungen gelingen: Notwendig ist insofern eine *reflexive Anwaltschaft*.⁴³

Wie Spivak fordert Young eine inklusive, entgrenzende Partizipation. Indem sie neue Räume einer *responsiven Anwaltschaft* im Austausch von Vertretenden und Vertretenen etabliert, weist sie der Sozialen Arbeit Wege über die Grenzen partikularer Perspektivität hinaus. Durch die zyklische Einbindung von Repräsentation und reziproker Rückmeldung kann sich eine legitime Möglichkeit abzeichnen, um zugleich mit und für andere zu sprechen. Young zeigt so, wie Grenzen durch eine partizipative Praxis durchlässig gemacht, überschritten werden können. Die darin liegenden Chancen sollte die Soziale Arbeit gerade angesichts ihrer prädestinierten Position an der Gelenkstelle zwischen Klient*in und Staat zum Ziel einer *entgrenzenden Anwaltschaft* nutzen und (wieder)beleben.

⁴³ Vgl. Winkler/Möhring-Hesse: *Reflexive Repräsentation*, 2018.



Juliane Steenbeck, Fotoprojekt „exploring lost places“, Eberswalde 2021.

António Sousa Ribeiro

Übersetzen und Übersetztwerden: zurück in die Kontaktzone

1 Die Erfahrung der Grenze

Auf den ersten Blick fast möchte es scheinen, dass die euphorische Vorstellung von einer Globalisierung ohne Grenzen, von der man vor nicht so vielen Jahren so eindringlich hören konnte, der Rückkehr der Nation und der damit einhergehenden Vervielfältigung und Konsolidierung von nationalen und anderen Grenzen Platz gemacht hat. Die Annahme einer „Rückkehr der Grenze“ ist jedoch irreführend: Grenzen und Globalisierung waren nie Gegensätze. In der Tat, weit davon entfernt, die Beseitigung von Grenzen zu bedeuten, hat die Globalisierung immer nur die Verschiebung und Neupositionierung von Grenzen bedeutet – war die phantasierte Globalisierung ohne Grenzen doch schließlich eine Globalisierung mit und durch Grenzen.

Der Begriff der Grenze, wie Etienne Balibar, Sandro Mezzadra, Naomi Sakai unter vielen anderen gezeigt haben, ist zum wichtigen theoretischen Operator für jede Reflexion über die soziale und politische Dynamik unserer Zeit geworden.¹ Grenzen können natürlich einen materiellen Ausdruck finden – in einer geografischen Barriere, einem Fluss oder einer Bergkette, in einer Mauer, einem Zaun oder jeder anderen, normalerweise defensiven Vorrichtung. Aber ihre Bedeutung geht weit über ihre materielle Verkörperung hinaus. Jeden einzelnen Tag kann man mit einer entmaterialisierten Grenze konfrontiert werden, wie es so oft mit Ausschlussmechanismen geschieht – es genügt z. B. für eine lokale Behörde,

¹ S. z. B. Balibar, Étienne: *Politics and the Other Scene*, Verso 2012; Balibar, Étienne/Mezzadra, Sandro/Samaddar, Ranabir (Hg.): *The Borders of Justice*. Philadelphia 2013; Mezzadra, Sandro/Brett Neilson: *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham 2013; Sakai, Naoki: *Translation and the Figure of Border. Toward the Apprehension of Translation as a Social Action*, in: *Profession* (2010), 25–34.

keine angemessenen öffentlichen Verkehrsmittel zur Verfügung zu stellen, um eine unerwünschte Vorstadtbevölkerung, die Bewohner*innen der vielfältigen *Banlieues* auf der ganzen Welt, weit weg von den Stadtzentren zu halten. Wie dieses Beispiel zeigen mag, gibt es in der Tat keine natürliche Grenze; eine Grenze ist eine soziale und politische Konstruktion und sie zeugt als solche in allen Fällen von der Dynamik der sozialen Differenzierung, die eine bestimmte Gesellschaft charakterisiert. Außerdem sind Grenzen nicht nur äußerlich, d. h. dazu angetan, einen Raum, der als innerlich homogen aufgefasst wird, von äußeren Bedrohungen, welche von anderen Räumen ausgehen, die als radikal heterogen aufgefasst werden, zu verteidigen; sie sind auch innerlich, sie durchkreuzen Gesellschaften auf verschiedenen Ebenen und machen offenbar, dass jede Vorstellung von einer homogenen Gesellschaft, national oder sonst, im Grunde rein fiktiv ist, in dem Sinne von Benedict Andersons Vorstellung von der Nation als einer imaginären Gemeinschaft.

Wir wissen, dass selbst die entzweidendste, unüberwindlichste Linie nicht in der Lage sein wird, einen bestimmten Raum vollständig abzuriegeln. Es ist eine fast triviale Behauptung, daran zu erinnern, dass während sie teilen, Grenzen auch in Kontakt setzen und durchaus als Artikulationsstellen funktionieren können. Die Kulturtheorie hat diese Vorstellung durch Konzepte wie Mary Louise Pratts Kontaktzone oder Homi Bhabhas dritten Raum oder den allgemeinen Begriff der Hybridisierung schon lange angesprochen.² Sogenannte „border studies“ haben sich oft euphorischen Auffassungen von Hybridisierung als einer Art Treffpunkt hingegeben, der es erlaubt, Widersprüche zu überwinden und Differenzen zu überbrücken. Es handelt sich um eine utopische Vision mit einem hohen Grad an Attraktivität, die jedoch kritisch befragt werden muss. Mary Louise Pratt hatte bei der Darlegung des Konzepts der „Kontaktzone“ doch sehr explizit daran erinnert, dass eine solche Zone „oft in Kontexten hochgradig asymmetrischer Machtverhältnisse wie Kolonialismus, Sklaverei oder deren Nachwirkungen, wie sie heute in vielen Teilen der Welt gelebt werden“ entsteht.³ Und Etienne Balibar lädt uns

² Vgl. Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London 1992; Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*. London/New York 1994; Canclini, Nestor Garcia: *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis/London 2005.

³ Pratt, Mary Louise: *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* (1991), 33–40, 34.

dazu ein, die polysemische Natur der Grenze und die Tatsache zu berücksichtigen, dass die soziale Position der beteiligten Akteure ihre Wahrnehmung streng bedingt.⁴ Es ist nicht jedem gegeben, an einem utopischen Traum von universeller Mobilität und Pluralisierung der Identität teilzuhaben: es scheint offensichtlich, dass die Erfahrung der Grenze für den kosmopolitischen CEO eines großen Industrieunternehmens, für Tourist*innen oder für Migrant*innen wesentlich anders sein wird – bedeutet doch für den Migrant*innen, bzw. den Flüchtling die Konfrontation mit einer unüberwindlichen Grenze eine Erfahrung von gewaltsamer Ausgrenzung und Todesgefahr. Aber selbst wenn die Integration erfolgreich zu sein scheint, kann die Grenze immer noch als eine offene Wunde bestehen bleiben, wie zahlreiche Untersuchungen über die so genannte „zweite Generation“ anschaulich gezeigt haben.

2 Die Grenze als Ort der Übersetzung

Die konstitutive gesellschaftliche Bedeutung der Grenze zwingt uns, die Dynamik der Artikulation in der Kontaktzone zu überdenken. Eine solche Artikulation folgt, wie wir gesehen haben, keinem universellen Modell: Sie findet in konkreten Situationen statt, die nie völlig vorhersehbar sind, und sie drückt spezifische soziale Beziehungen aus, die das Zeichen von Konflikt und Distanz tragen und zwangsläufig entlang von Machtverhältnissen strukturiert sind. Als Denkbild im Benjaminschen Sinne gibt es eine Grenze, wann immer Kontakt mit dem, was als anders wahrgenommen wird, hergestellt wurde. Eine solche Wahrnehmung kann zu einer Reaktion des Ausschlusses führen, welche von dem, was Reece Jones in seinem Buch *Violent Borders* den „Invasionskomplex“ nannte, bestimmt wird.⁵ Sicherlich der mächtigste ideologische Operator für einen solchen Prozess der Ausgrenzung bleibt Samuel Huntingtons berühmte Vorstellung von einem „Kampf der Zivilisationen“. „Wir wissen nur, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind, und oft nur, wenn wir wissen, gegen

⁴ Vgl. Balibar, Étienne: *Grenzen und Gewalten. Asyl, Einwanderung, Illegalität und Sozialkontrolle des Staates*, in: *Lettre Internationale* (1997) 38, 7–8.

⁵ Jones, Reece: *Violent Borders: Refugees and the Right to Move*, London/New York: 2016.

wen wir sind“, so lautet Huntingtons Grundannahme.⁶ Mit anderen Worten, um sich selbst zu kennen, muss man wissen, wer sein Feind ist und wo die Grenze gegen diesen Feind liegt, wobei die einzig mögliche Beziehung mit dem Anderen die gegenseitige Ausgrenzung und, fast zwangsläufig, der Krieg ist. Unter diesem Licht laufen Ausschluss und Nichtanerkennung auf eine Ablehnung jeglicher Übersetzungsbemühungen hinaus. Huntingtons Theorie ist in der Tat das ultimative Modell des Begriffs einer wesentlichen Unübersetzbarkeit von Kulturen. Umgekehrt kann jede grenzüberschreitende Artikulationsanstrengung als Übersetzungsprozess bezeichnet werden. Es scheint deshalb angebracht im Folgenden einige Fragmente einer Reflexion über Übersetzung als Grenzdenken darzulegen.

In den letzten Jahrzehnten haben uns die Kulturwissenschaften auf die grundlegende Komplexität des Konzepts der Kultur aufmerksam gemacht – wie Raymond Williams in einem vielzitierten Satz erklärte, ist Kultur eines der zwei oder drei komplexesten Wörter in der englischen Sprache, und – man darf wohl hinzufügen – jeglicher Sprache.⁷ Die vielleicht wichtigste Präzisierung, die sich aus der radikalen Problematisierung des Kulturbegriffs ergibt, ist die Wahrnehmung, dass wir Kultur nicht mehr als eine Form von substanziellem Inhalt betrachten dürfen. Kultur muss vielmehr in Form einer Beziehung, einer offenen Beziehung konzeptualisiert werden. Anstelle einer homogenen nationalen Kultur als Substrat für den nachdrücklichen Begriff der Nation romantischer Abstammung, einem harmonischen Ganzen, das, wie bei Herder nachzulesen, den Kern der Seligkeit in sich trägt, ist Kultur als eine widersprüchliche, heterogene, offene Beziehung zu betrachten. Die Tragweite einer solchen Wahrnehmung ist offensichtlich: Wenn die Kultur nicht mehr auf der Grundlage eines mythischen substanziellen Kerns definiert werden kann, der im Wesentlichen in sich selbst verschlossen ist, muss sie durch ihre Artikulationsorte, mit anderen Worten, durch ihre Grenzen konzeptualisiert werden. Dies wurde von Michail Bachtin deutlich auf den Punkt gebracht:

⁶ Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1996, 21. Für eine frühe, scharfe Kritik an Huntington, s. Meyer, Thomas: *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Berlin 1997.

⁷ Vgl. S. Williams, Raymond: *Keywords*, London 1976, 76.

Man sollte sich den Kulturbereich nun freilich nicht als ein räumliches Ganzes vorstellen, das Grenzen hat, aber auch über ein eigenes Territorium verfügt. Im Bereich der Kultur gibt es kein inneres Territorium: er ist vollständig an Grenzen gelegen, überall, durch jedes seiner Momente, verlaufen Grenzen. [...] Jeder kulturelle Akt lebt wesentlich an Grenzen.⁸

Wenn nun jeder kulturelle Akt an den Grenzen stattfindet, muss dies bedeuten, dass jeder kulturelle Akt zwangsläufig Übersetzungsprozesse voraussetzt. Man erinnere sich, dass für die romantische Vorstellung von Nation die Definition einer einheitlichen Sprache ein Schlüsselement war – als Zeichen der Einheit, war die Nationalsprache eindeutig in der Lage, die Illusion einer anschaulichen, sicheren, wenn auch immateriellen Grenze zu vermitteln, die einen im Wesentlichen sicheren Ort markierte, der durch den Exzeptionalismus von als überlegen vorgestellten Idealen gekennzeichnet war, wie sie z. B. in kanonischen Sprachkunstwerken von unbestreitbarem, ewigem Wert Verkörperung gefunden hätten. Wenn wir diese Vorstellung als rein ideologisch hinter uns lassen, stehen wir vor einem Panorama der Komplexität und Heterogenität, im Rahmen einer instabilen, dynamischen Beziehung und einer permanenten Verhandlung mit Differenz, die einen endlosen Übersetzungsprozess erfordert.

In dieser Hinsicht ist es entscheidend zu verstehen, dass die Übersetzungsarbeit als Werk des Grenzübertritts gleichzeitig ein akutes Bewusstsein der Grenze impliziert, ja einen Akt der Grenzproduktion bedeutet. Wie Anthony Pym zu Recht fragt, „Wenn es keine Übersetzungen gäbe, gäbe es definierbare Grenzen zwischen den Sprachen?“⁹ Das geläufigste Bild für den Übersetzungsprozess ist sicherlich das Bild der Brücke. Diese Metapher sollte aber nicht wörtlich genommen und für selbstverständlich gehalten werden. Anstatt die Brücke als Lösung darzustellen, sollte sie eher als die Formulierung eines Problems genommen werden. In der Tat, wenn es eine Brücke geben muss, dann

⁸ Bachtin, M. M.: *Das Problem von Inhalt, Material und Form im Wortkunstschaffen*, in: Ders., *Die Ästhetik des Wortes*, hgg. Rainer Grübel, übers. Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt am Main 1979, 111.

⁹ Pym, Anthony: *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*, Manchester 2000, 3.

deshalb, weil es irgendein Hindernis zu überwinden gilt. Und das ist natürlich die Schlüsselfrage: Man muss sich die Brücke nicht nur als etwas vorstellen, dass das Hindernis irrelevant erscheinen lässt, sondern auch als etwas, das die Existenz und Beharrlichkeit des Hindernisses offenbar macht. In diesem Sinne neige ich dazu, Übersetzung im agonistischen Sinn zu betrachten, d. h. nicht als den Aufbau eines harmonischen Ganzen, sondern als die Szene eines nie vollständig bewältigten Konflikts. Da Sprachen und Kulturen grundsätzlich inkommensurabel sind, muss jede Übersetzungstheorie zunächst mit dem Problem der Unübersetzbarkeit konfrontiert werden. M. a. W. der Übersetzungsprozess ist der Kampf, um dieses Problem zu überwinden, indem ein gemeinsames Maß für das Verständnis und die Verbindung von dem, was unwiderruflich anders ist, gefunden wird. Jede Lösung in dieser Hinsicht ist jedoch, wie jeder Übersetzer und jede Übersetzerin weiß oder wissen sollte, immer prekär und in gewisser Weise provisorisch: Es gibt keine Universalien in der Übersetzung, keine vorgefertigten Rahmenbedingungen, denn letztlich hängt alles von der Besonderheit des Kontextes einer bestimmten Sprache und einer bestimmten Kultur ab, die einer anderen Sprache und Kultur begegnen und versuchen, mit dieser spezifischen Kontaktsituation umzugehen.

Den Begriff der Übersetzung auf einem Konzept von Unübersetzbarkeit gründen zu lassen, ist nicht zu verwechseln mit Modellen, die die Nicht-Übersetzung oder die Weigerung zu übersetzen als defensive Grundlage der eigenen Identität voraussetzen, wie Huntingtons bereits erwähnter „Kampf der Zivilisationen“. Was ich herausstreichen möchte, ist der Umstand, dass der Begriff der Unübersetzbarkeit eine nützliche, ja unbedingt notwendige Erinnerung daran ist, dass die Aufgabe der Übersetzung – die Differenz verständlich zu machen und eine gemeinsame Grundlage für eine Beziehung zur Differenz zu finden – nicht mit der einfachen Assimilation in ein bestehendes, vorgeformtes Ganzes gleichzusetzen ist.¹⁰ Kwame Anthony Appiah hat den Begriff der „dichten Übersetzung“ geprägt, um Übersetzungsprozesse zu bezeichnen, die eine Wahrnehmung der Einbettung von Ritualen und Praktiken, einschließlich Diskurspraktiken, in komplexe

¹⁰ Über den Begriff der Unübersetzbarkeit s. z. B.: Cassin, Barbara (Hg.): *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004; Levine, Suzanne Jill/Lateefjan, Katie (Hg.): *Untranslatability Goes Global*, New York/London 2018; Large, Duncan u. a.: *Untranslatability: Interdisciplinary Perspectives*, New York 2018.

kulturelle Kontexte integrieren.¹¹ Der Begriff der kulturellen Übersetzung wurde in den letzten Jahren als Erinnerung daran, dass jede Beziehung zwischen Texten in verschiedenen Sprachen ein Verhältnis zwischen verschiedenen Kulturen ist, verstärkt in Umlauf gebracht.¹² Dies reicht jedoch nicht aus, denn wie es offensichtlich ist und wie ich bereits erwähnt habe, ist der Begriff der Kultur selbst erheblichen Turbulenzen ausgesetzt. Kulturen sind dynamische, innerlich widersprüchliche Prozesse und nicht einfach etablierte Kanons oder stabile Repertoires. Daher konnte Stuart Hall in diesem Sinne wiederholt behaupten, dass Kultur nicht so sehr eine Frage der Tradition ist, sondern der Übersetzung, nicht „tradition“, sondern „translation“, was darauf hinausläuft, dass In-Übersetzung-sein ein grundlegendes, definierendes Merkmal jeder bestimmten Kultur ist.¹³

In einem kurzen Aufsatz aus den 1990er Jahren erinnert Wolfgang Iser daran, dass im Akt des Übersetzens „eine fremde Kultur nicht einfach unter unseren Referenzrahmen subsumiert wird“, im Gegenteil, es ist dieser Rahmen selbst, der notwendig sich verändern muss, damit die Beziehung zum Anderen sinnvoll hergestellt werden kann.¹⁴ Aber wenn es der Rahmen selbst ist, der in jedem Akt der Übersetzung in Frage gestellt und neu definiert werden muss, dann müssen auch die Machtverhältnisse in Frage gestellt und neu definiert werden. Der Akt des Subsumierens, des Assimilierens, entspricht, wie Adorno wiederholt betonte, der Machtausübung im konzeptuellen Bereich, während ein wesentlicher Aspekt ästhetischer Praktiken, wiederum nach Adorno, in ihrer Fähigkeit liegt, dem Heterogenen gerecht zu werden, mit anderen Worten, in ihrer Macht der Anerkennung.¹⁵

Im Zusammenhang mit dieser Frage entfaltet der Begriff der Grenze seine volle Produktivität. Die translationale Vernunft ist eine kosmopolitische Vernunft, aber nicht einfach in dem Sinne, dass sie über Grenzen hinweg verläuft, dass sie in allgemeiner und abstrakter Weise transnational ist; entscheidend ist ihre Fähigkeit,

¹¹ Vgl. Appiah, Kwame Anthony: *Thick Translation*, in: Callaloo 16 (1993) 4, 808–819.

¹² S. z. B. Buden, Boris u. a.: *Cultural Translation: An Introduction to the Problem, and Responses*, in: Translation Studies, 2 (2009) 2, 196–219.

¹³ Vgl. Hall, Stuart, *The Question of Cultural Identity*, in: Hall, Stuart/Held, David/McGrew, Tony, *Modernity and its Futures*, London 1992, 273–316.

¹⁴ Vgl. Iser, Wolfgang: *On Translatability*, in: Surfaces (1994) 4.

¹⁵ Z. B.: Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, hgg. Gretel Adorno/Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1981, 285.

sich an der Grenze zu verorten, die Artikulationsstellen zu besetzen und um die Bedingungen dieser Artikulation ständig zu verhandeln. Mit anderen Worten: die kosmopolitische Vernunft, die die Vernunft des Übersetzers ist, gründet sich in einem wesentlichen Sinne auf Grenzdenken. Auf diese Weise festigt der elementarste Effekt der Grenzwahrnehmung die Erkenntnis, dass es ein Anderes gibt, dass es ein nicht-identisches Etwas oder eine nicht-identische Person, bzw. Gruppe gibt, nicht einfach die Grenze als eine Trennlinie, es verwandelt sie in einen Treffpunkt, wo unvorhersehbare neue Konfigurationen entstehen können.

3 Übersetzung als Anerkennung

Die Grenze als Kontaktzone signalisiert einen Zustand der Unsicherheit und Instabilität – das ist etwas, das nicht betont werden muss. Eine Folge davon ist, dass in der Grenze als Übersetzungszone die geltenden Topoi einer gegebenen Kultur nicht mehr als Prämissen gelten, sie werden eher selbst zu einem Objekt der Auseinandersetzung und Argumentation – der Verhandlung. In dieser Hinsicht liegt ein entscheidender Aspekt des politischen Potenzials des Übersetzungsbegriffs darin, dass er ein wesentlicher Bestandteil jeder Politik der Anerkennung ist. Anerkennung, im Gegensatz zu bloßer Toleranz, impliziert eine konkrete Auseinandersetzung mit Differenz und die Suche nach Wegen, sich mit Differenz zu verbinden und zu artikulieren. Mit anderen Worten, Toleranz ist eine Weigerung der Übersetzung, Anerkennung bildet die Grundlage für jeden Übersetzungsprozess. Die Relevanz dieser Frage ist im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise und der massiven Migrationswellen über den Mittelmeerraum auf tragische Weise deutlich geworden. Migrant*innen und Flüchtlinge sind Menschen, die im wörtlichen Sinne übersetzt wurden, sie wurden in fremde Kontexte gewaltsam geworfen, wo sie mit der Notwendigkeit kämpfen, Wege zu finden, nicht nur, um akzeptiert zu werden, sondern um in Beziehung zu treten und zu verstehen, mit anderen Worten, die Notwendigkeit, Subjekte und nicht Objekte der Übersetzung zu werden. Dennoch neigen Diskurse über Migrant*innen und Flüchtlinge dazu, sie über jene „abgründige Linie“ hinaus zu projizieren, deren wesentliches Merkmal nach

Boaventura de Sousa Santos die Unmöglichkeit der Kopräsenz der beiden Seiten der Linie ist.¹⁶

In ihrem Essay „Wir Flüchtlinge“ von 1943 schloss Hannah Arendt ihre autobiographische Reflexion über die Figur des Flüchtlings mit der Bemerkung, dass „die Gemeinschaft der europäischen Völker in Stücke ging, als und weil sie zuließ, dass sein schwächstes Mitglied ausgeschlossen und verfolgt wurde“.¹⁷ Die Frage in unserem gegenwärtigen Kontext ist jedoch, dass der Flüchtling nicht einmal als „Mitglied“ anerkannt wird und damit sein Ausschluss ohne weiteres in einer routinemäßigen Art und Weise stattfinden kann. Dies steht im Zusammenhang mit dem, was Zygmunt Bauman als „die Verengung jenes Bereichs moralischer Verpflichtungen charakterisiert, die wir bereit sind anzuerkennen, Verantwortung dafür zu übernehmen und als Gegenstand unserer ständigen, täglichen Aufmerksamkeit und Abhilfemaßnahmen zu akzeptieren“.¹⁸ Mit anderen Worten, Migrant*innen und Flüchtlinge werden permanent über die Übersetzungszone hinaus gedrängt, d. h. in ein Gebiet, in dem die Rechtsstaatlichkeit und die Anerkennung der Menschenrechte außer Kraft gesetzt sind. Grenzen sind flexibel geworden, sie verlaufen durch ungeahnte Orte und bauen Räume der Ausgrenzung auf, Nicht-Orte, in denen der andere als „unübersetzbar“ im emphatischen Sinne ausgelegt wird, d. h. als völlig fremd, als jemand, der Forderungen stellt, die nicht ohne irreparablen Schaden für die Gemeinschaft erfüllt werden könnten. Unter diesen Umständen kann es keine Übersetzung als ausgehandelte Beilegung von Differenzen geben, sondern nur eine Abwehrreaktion, die auf der Errichtung von gewaltsamen Grenzen basiert, die als abgründige Linien verstanden werden.

In diesem Zusammenhang liegt dementsprechend die politische und ethische Aufgabe darin, die Grenzen der Übersetzungszone zu erweitern, um die vielen verschiedenen Erfahrungen und die vielfältigen Diskurse zu umfassen, die unter den aktuellen Bedingungen globaler Mobilität entstehen. Im Umgang mit einem so massiven Problem ist es natürlich unverzichtbar, auf einem gemeinsamen menschlichen Maß zu bestehen – dies ist der Grund für Mitgefühl, das nicht als

¹⁶ Vgl. Santos, Boaventura de Sousa: *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges*, in: *Review* 30 (2007) 1, 45–89, 45.

¹⁷ Arendt, Hannah: *We Refugees*, in: Robinson, Marc (Hg.): *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, Boston 1994, 110–119, 119.

¹⁸ Bauman, Zygmunt: *Strangers at Our Door*, London 2016, 135.

eine Art sentimentaler Emotion zu verstehen ist, sondern als eine kognitive und performative Art, auf die Zwangslage und das Leiden anderer Bezug zu nehmen. Aber es ist ebenso wichtig zu erkennen, dass diese gemeinsame Menschheit viele verschiedene Sprachen spricht, unterschiedliche religiöse Glaubensrichtungen hat und im Allgemeinen über Myriaden von verschiedenen Grenzlinien, die speziell angesprochen werden müssen, geteilt und fragmentiert ist. Mit anderen Worten, es wird durch die Unterschlagung der Schwierigkeiten der interkulturellen Kommunikation nichts gewonnen, da die gemeinsame Grundlage der gegenseitigen Anerkennung nicht etwas ist, das einfach existiert – gegeben z. B. durch eine universelle Rhetorik der Menschenrechte –, sondern etwas, das ständig bekräftigt und im Prozess der Übersetzung neu produziert werden muss.

Die Verweigerung der Anerkennung bedeutet die Weigerung zu übersetzen. Das Fortbestehen kolonialer Repräsentationen des Anderen wird in diesem Zusammenhang offenbar: Flüchtlinge und Migrant*innen kommen aus dem globalen Süden und sind die Opfer politischer Prozesse und Kriege, die im Zuge der kolonialen Repräsentation der Kolonisierten als typisch für den endemischen Zustand eines unzivilisierten Chaos aufgefasst werden. Eine Ethik der Übersetzung muss im Gegenteil zu einem ganz anderen Standpunkt führen, mit wichtigen Konsequenzen, unter denen ich noch einmal das Folgende hervorheben möchte, bezogen auf die transformative Kraft der Übersetzung: Übersetzung ist niemals ein Einbahnprozess, sondern vielmehr ein Prozess, bei dem beide Pole der Beziehung sich verändern und, wie wir gesehen haben, dazu gebracht werden, ihren jeweiligen Bezugsrahmen zu revidieren und in Frage zu stellen. Es handelt sich um eine gegenseitige Beziehung, was bedeutet, dass der Umgang mit der so genannten „Flüchtlingsfrage“ nicht einfach eine Frage der Suche nach Wegen sein kann, zu integrieren und zu assimilieren, es muss eine Frage der Bereitschaft der „Willkommengesellschaften“ dazu, sich für den Aufbau wahrhaft multikultureller Bewusstseins- und Sozialstrukturen einzusetzen. Umso mehr, als es bei einem breiten Begriff von Übersetzung, wie wir gesehen haben, nicht nur um Sprache und Diskurs geht, sondern auch um soziale Praktiken und das In-Beziehung-Bringen und Artikulieren sozialer Praktiken. In seinem Buch *The Search for the Perfect Language* schreibt Umberto Eco:

Das polyglotte Europa wird kein Kontinent sein, auf dem sich die Menschen fließend in allen anderen Sprachen unterhalten; im besten Fall

könnte es ein Kontinent sein, auf dem die Unterschiede der Sprache keine Kommunikationsbarrieren mehr darstellen, auf dem sich die Menschen treffen und miteinander sprechen können, jeder in seiner oder ihrer eigenen Zunge, und, so gut sie können, die Rede der anderen verstehen.¹⁹

Im Zusammenhang seiner Studien über Übersetzungspraktiken im mittelalterlichen Spanien, erinnert uns Anthony Pym an die Tatsache, dass es in jedem interkulturellen, grenzüberschreitenden Austausch darum geht, „die Punkte, worüber ein Einverständnis erreicht wurde an die Spitze zu setzen, mit dem Potential, die Punkte, worüber Zwietracht weiterhin herrscht, zu überwiegen. Auf diese Weise kann der Dialog ohne Abschaffung der Differenz weitergehen“.²⁰ Vielleicht könnte dieses Muster gegenseitiger Unvollständigkeit und Unvollkommenheit in Verbindung mit der Fähigkeit, Wege des Verstehens aufzubauen, in seinem umsichtigen Ehrgeiz ein Modell für soziale Beziehungen und soziale Praktiken darstellen, die, indem sie des Vorhandenseins der Grenzen eingedenk bleiben, der ständigen Notwendigkeit bewusst sind, zu übersetzen und übersetzt zu werden.

¹⁹ Eco, Umberto: *The Search for the Perfect Language*, Oxford 1995, 351.

²⁰ Pym: *Negotiating the Frontier*, 10.

Lilly Seidel

Jaspers: Grenzsituationen annehmen und Grenzen überwinden in und durch existenzielle Kommunikation

[M]eine Sätze erläutern dadurch, dass sie der[,] welcher mich versteht[,] am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaufgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)¹

Ganz im Sinne dieses Zitates von Ludwig Wittgenstein, welches am Schluss noch einmal aufgegriffen werden soll, geht es in folgendem Artikel um Jaspers' Philosophie und den Beitrag, den sie für den Menschen leistet. Der Mensch hat es, als ein Grenzwesen, in seinem Leben mit Grenzen ganz unterschiedlicher Art zu tun. Er stößt an Grenzen, reibt sich an Grenzen, verortet sich innerhalb von Grenzen, gerät in Grenzsituationen und geht über Grenzen hinaus. Grenzen beruhigen und beunruhigen, sie geben Gestalt und engen ein, sie sind notwendig und sie sind zerstörerisch. So sind Grenzen, die Menschen ziehen, oft durchdrungen von einem großen Unbehagen angesichts dieser Ambivalenz und nicht allzu selten sind sie ausschließlich negativ konnotiert. Welche Chancen jedoch Grenzsituationen (und diese anzunehmen) und existenzielle Kommunikation (und in diese einzutreten und dadurch Grenzen zu überwinden) dem Menschen bieten, soll im Folgenden gezeigt werden. Zuerst wird auf Jaspers' Menschenbild, welches in seiner Philosophie eine herausragende Rolle spielt, und seine Philosophie selbst eingegangen. Danach sollen die Begriffe der Grenzsituation und der existenziellen Kommunikation erläutert werden. Abschließend soll deren Zusammenspiel diskutiert und gezeigt werden, welchen Dienst Jaspers' Philosophie mit ihrer Hilfe im Umgang mit den Hürden und Schwierigkeiten des Lebens leistet.

¹ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main 1989, 6.54.

Jede Totalerkenntnis des Menschen erweist sich als Täuschung, die dadurch zustande kommt, dass eine Betrachtungsweise zur einzigen, eine Methode zur Universalmethode erhoben wird.²

Nach Jaspers kann der Mensch in seiner Gesamtheit nicht erfasst werden. Er betont, keine Totalerkenntnis zu haben und eine solche aber auch nicht vermitteln zu wollen. Weder in Bezug auf sein Menschenbild noch auf das System seiner Philosophie als Ganzes. So ist seine Philosophie aus seinem Leben, aus zwei Weltkriegen und vielen Umschwüngen heraus, entstanden. Jaspers ist stetig bestrebt, ein „[fortlaufendes] Verstehen“³ und ein „Fortschreiten in der Welt“⁴ zu vermitteln und Ausgangspunkt und Ziel dieses Vorhabens ist stets der Mensch, in dem Jaspers unbegrenzte Möglichkeiten sieht, solange der Mensch nicht stehen bleibt, sondern immer weiter strebt.

Wie wichtig das Menschenbild für Jaspers' Philosophie ist, zeigt sich unter anderem, wenn beispielsweise William A. Earle die Frage nach dem Wesen des Menschen als „Herzstück des Jaspersschen Philosophierens“⁵ bezeichnet. Und es zeigt sich, wenn Jaspers meint, „Voraussetzung dieses Treibens wird ein Menschentypus, dessen Dasein sich verzehren lässt in diesem quantitativ zu steigenden Produzieren und Konsumieren [...]“⁶

Das Grundproblem und damit auch der Ansatz für Verbesserung liegt nach Jaspers beim Menschen selbst. Wenn der Mensch nicht er selbst wird, keine Freiheit erreicht⁷, wenn er nicht zu einem anderen Menschentypus wird, wird sich auch um ihn herum nichts ändern, dann scheitern auch alle anderen Ideen, insbesondere die politischen, denn „äußere Freiheit eines Staates und innere Freiheit durch seine Regierungsart haben Bestand durch die existentielle Freiheit der einzelnen Menschen“⁸

² Jaspers, Karl: *Philosophische Autobiographie*, München 1977, 26.

³ Jaspers, Karl: *Mitverantwortlich*, München 1968, 129.

⁴ Ebd., 132.

⁵ Earle, A. William: *Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers*, in: Schlipp, Paul Arthur (Hg.): Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 516.

⁶ Jaspers, Karl: *Hoffnung und Sorge*, München 1965, 178; Jaspers nutzt *Treiben* hier als Umschreibung für Machenschaften, die in der Politik und Wirtschaft betrieben werden und die er nicht gutheißt.

⁷ Freiheit und Selbstsein, also Existenz, sind „für Jaspers austauschbare Begriffe“ Vgl. Hoffmann, Kurt: *Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers'*, in: Schipp, Paul Arthur (Hg.): Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 87.

⁸ Jaspers: *Hoffnung und Sorge*, 175.

und „kein Friede ohne Freiheit“⁹. Diese beiden sind gleichzeitig nur in einer Demokratie möglich, die vom Volk selbst hervorgebracht wurde und diesem nicht aufgedrängt wurde.¹⁰ Denn wo der Mensch nicht frei ist, wo er nicht Existenz sein kann, da lebt er im „[inneren] Chaos“¹¹ und läuft Gefahr, die Rettung im Totalitarismus zu suchen.

So beschreibt Jaspers den Menschen als eine „Ausnahmerecheinung in der Ordnung der Natur“¹². Zum einen ist er Teil der Welt, also gegenständlich und empirisch fassbar. Diesen Teil nennt Jaspers sein *Dasein*.¹³ Zum anderen ist er aber auch *Existenz*, damit nicht vergegenständlichbar und Ausnahmerecheinung. Sie ist das eigentliche Selbst des Menschen und in ihr ist er frei.¹⁴ Jaspers versteht seine Beschreibung des Menschen als Dasein und Existenz weniger als eine erschöpfende Beschreibung, sondern vielmehr als einen Appell: Der philosophierende Mensch soll sich auf die Suche nach seiner Existenz machen.¹⁵ Auf dieser Suche soll er vorgegebene Systeme immer wieder hinterfragen, Altes erneuern und so letztendlich in einem schwebenden Zustand des Denkens kommen, zum „schwebenden Philosophieren“¹⁶, um so, wie er schreibt, der Realität und Wahrheit näher zu sein. Jaspers nennt zwei mögliche Wege, um vom simplen Dasein in die wahre Existenz zu gelangen, einerseits den Weg über die sogenannte *Grenzsituation* und andererseits den Weg über die *existenzielle Kommunikation*.

1 Grenzsituationen

„Wenn die Erschütterung noch nicht erfahren ist und die Richtung des ‚därüber hinaus‘ zur Transzendenz nicht gewonnen ist, dann ist der Mensch eigentlich noch nicht er selbst.“¹⁷

⁹ Ebd., 176.

¹⁰ Vgl. ebd., 175.

¹¹ Jaspers, Karl: *Philosophie und Welt*, München 1958, 85.

¹² Earle: *Anthropologie*, 517.

¹³ Vgl. Hoffmann: *Grundbegriffe*, 85.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. Hybasek, Elisabeth: *Das Menschenbild bei Karl Jaspers*, Graz 1985, 47.

¹⁶ Salamun, Kurt: *Karl Jaspers*, München 1985, 32.

¹⁷ Jaspers: *Mitverantwortlich*, 134.

Diese *Erschütterungen* sind die Grenzsituationen und diese

Grenzsituationen sind Situationen im menschlichen Leben, in denen alle gängigen und eingeübten Verfahren zur Veränderung von Situationen versagen. Der Mensch, der von ihnen betroffen wird und sie bewusst erlebt, stößt darin auf prinzipielle Grenzen seines Daseins und wird sich der Fragwürdigkeit und Endlichkeit seines Lebens bewusst.¹⁸

An den Grenzsituationen scheitert der Mensch, sie sind

nicht austauschbare, notwendige, endgültige und absolute Situationen. [...] [Sie haben] ihren Ursprung in dem Tatbestand, dass ich stets an eine spezifisch determinierte, geschichtliche und kontingente Situation, die ich durch meinen freien Willen nicht ändern kann, gebunden und dadurch eingeschränkt bin.¹⁹

Doch genau in dieser Unveränderlichkeit sieht Jaspers das Potential der Grenzsituationen, denn sie bringen den Menschen zum Grübeln. Er wird aus der Gemütlichkeit des Daseins gerissen, der Naivität, und fängt an zu reflektieren und sich zu wundern. Hier wird der Mensch, so kann man wohl sagen, zum philosophierenden Menschen und beginnt zu transzendieren, also sich auf die Transzendenz bzw. sein eigenes Selbst zu besinnen. Die Grenzsituationen reißen den Menschen aus seinem gewohnten Alltag und zeigen, dass das Leben nicht einfach vor sich hinläuft. Er muss sich mit Situationen, die er nicht ändern kann, auseinandersetzen und beginnt so auch die Systeme, d. h. „die eingeübten Verfahren zur Veränderung von Situationen“²⁰ zu hinterfragen. Diese Systeme werden charakterisiert durch das

Ausschalten aller Fragwürdigkeiten, das Negieren aller für das Leben charakteristischen Widersprüche und Gegensätzlichkeiten, die größtmögliche Verdrängung menschlicher Leidsituation und in der Folge die Reduzierung

¹⁸ Salamun: *Jaspers*, 65.

¹⁹ Hoffmann: *Grundbegriffe*, 87.

²⁰ Salamun: *Jaspers*, 65.

der menschlichen Eigenreflexion, Eigenverantwortlichkeit und schließlich die Ausschaltung der Freiheit überhaupt.²¹

In Grenzsituationen erleidet der Mensch in seinem System Schiffbruch, er wird durch die notwendige und nicht beeinflussbare Situation von außen gezwungen zu reflektieren und über das Gegenständliche ins Ungegenständliche hinauszugehen. So beginnt der Prozess des *Transzendierens*, welchen Jaspers als Methodik seiner Philosophie beschreibt und welcher wiederum überaus komplex ist und dabei nie gänzlich als System verstanden werden darf.²² Während der Mensch beim sogenannten „negative[n] Transzendieren“²³ zunächst noch innerhalb der Welt die Erkenntnismöglichkeiten hinterfragt, richtet er durch die „Erfahrung der Fragwürdigkeit“²⁴ an den Grenzsituationen den Blick zunächst auf sich selbst als in der Welt stehend. So reflektiert er über sich selbst, also z. B. über seinen Gesundheitszustand, seinen sozialen Status, seine Gefühle und Emotionen etc. Anschließend richtet er den Blick auf das Transzendente an sich, was Jaspers als *Existenzerhellung* beschreibt. In diesem Prozess begreift sich der Mensch selbst als mehr als nur das weltliche Dasein, sondern auch als teilhabend an der Transzendenz. Er wählt hierbei bewusst, Verantwortung für sein Leben zu übernehmen und sich zu diesen unveränderbaren Situationen zu verhalten.²⁵

Beispielsweise kann der Tod einer nahestehenden Person als Grenzsituation erfahren werden²⁶: Die Gefühle der Trauer und des Verlusts sind zunächst Gefühle des Ausgeliefertseins. Der Tod ist absolut und notwendig, er ist unabwendbar und außerhalb aller Systeme, in denen Menschen handeln, weil er nicht behandelt oder verhandelt werden kann. Man kann sagen, der Tod ist einfach und der Mensch muss lernen sich zu ihm zu verhalten, ohne dabei aber den Tod verändern zu können. Er kann nur seine Einstellung zu der Situation des Todes ändern, nicht aber die Situation selbst. Hier wird die Notwendigkeit und Absolutheit der Grenzsituation deutlich: Der Mensch verhält sich in seinem Alltag immer zu Situationen

²¹ Hybasek: *Menschenbild*, 33.

²² Vgl. Jaspers, Karl: *Philosophie I*, Berlin, Heidelberg, New York 1973⁴, 39.

²³ Hybasek: *Menschenbild*, 38.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. ebd.; vgl. Salamun: *Jaspers*, 67 f.

²⁶ Vgl. ebd.

und löst diese normalerweise durch altvertraute Verhaltensweisen, wobei häufig die Umstände außerhalb des Menschen verändert werden. So begegnet er Situationen analysierend und berechnend. Grenzsituationen sind aber nicht mehr analysier- oder berechenbar, sie passieren den Menschen einfach, ohne dass sie diese beeinflussen oder gar abwenden können. Ihnen bleibt nur die Entscheidungsmöglichkeit, die Situation anzunehmen oder abzulehnen und zu verdrängen. In dieser Möglichkeit zur Annahme sieht Jaspers den Weg zu sich selbst: Nur der Mensch als er selbst kann mit der Situation umgehen, da nur er selbst sich zu ihr verhalten kann. Er ist komplett auf sich zurückgeworfen und in der Annahme der Situation ist auch der Mensch selbst angenommen: „Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.“²⁷

Jaspers nennt neben dem Tod als Grenzsituation auch noch Geschichtlichkeit, Kampf, Leiden und Schuld.²⁸ Gemeinsam ist diesen fünf Grenzsituationen, dass sie nicht wandelbar, endgültig, nicht überschaubar und in ihrer Gänze unbegreifbar sind. Ihre Aufgabe besteht darin, den Menschen einerseits auf seine Endlichkeit aufmerksam zu machen und ihn andererseits von gleichgültigem Treiben im Alltag abzuhalten.²⁹ Der Begriff der *Grenze* steht sinnbildlich für das, was in der Grenzsituation vermittelt werden soll: Hinter ihr liegt noch etwas, aber dieses ist für das Bewusstsein im Dasein nicht erfassbar. Die Grenze verbindet im Hindeuten auf ein Mehr der faktischen Welt mit der Transzendenz. Dabei ist die Grenze das Indiz für die dahinterliegende Transzendenz, sie macht auf eine Differenz aufmerksam. Der Mensch als Dasein kennt nur die eine Seite, doch in dem Wissen um die Grenze entsteht die Gewissheit, dass es in einer Differenz zweierlei Seiten bedarf, und somit ist der Verweis auf die transzendente Seite gegeben.³⁰ Grenzsituationen weisen dem Bewusstsein des Daseins die Grenzen auf. Es kann die Augen verschließen und sie zu ignorieren versuchen, ein Verhalten zu den Grenzsituationen ist dem Dasein jedoch nur möglich, wenn es versucht, diese zu überwinden. Dabei überwindet es auch sich selbst und begibt sich auf den Pfad des Werdens der Existenz.³¹

²⁷ Jaspers, Karl: *Philosophie II*, Berlin 1932, 204.

²⁸ Vgl. ebd., 209.

²⁹ Vgl. ebd., 203.

³⁰ Vgl. Hersch, Jeanne: *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk*, München 1980, 29 f.

³¹ Vgl. Jaspers: *Philosophie II*, 203 f.

2 Existenzielle Kommunikation

Eine zweite Möglichkeit, zu sich selbst zu finden und in seiner Existenz aufzugehen, ist nach Jaspers die sogenannte *existenzielle Kommunikation*. Zunächst unterscheidet er zwei Arten der Kommunikation: Menschen im Dasein, also im weltlichen Sein, kommunizieren anders als Menschen in der Existenz. Als Dasein kommunizieren sie hauptsächlich, um sich in der empirischen Welt zurecht zu finden, sich selbst Überlebensvorteile zu sichern und zur Bedürfnisbefriedigung.³² Bei der existenziellen Kommunikation hingegen begegnen sich zwei unaustauschbare Individuen in vollkommener Offenheit.³³

„In der Kommunikation werde ich mir mit dem Anderen offenbar. Dieses Offenbarwerden ist jedoch zugleich erst Wirklichwerden des Ich als Selbst.“³⁴ In dieser Offenheit wird der Mensch er selbst und zur Existenz gebracht. Doch um dabei Verletzung und Ausschluss zu vermeiden, soll jeder Mensch in der existenziellen Kommunikation uneigennütziges Engagement für andere an den Tag legen. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass ein Partner sich öffnet und der andere diese Offenheit für andere Zwecke missbraucht. Es wird deutlich, dass existenzielle Kommunikation tatsächlich Kommunikation zwischen meist zwei Personen, zwei Existenzen, ist. Diese zwischenmenschliche Dimension (es geht hier nicht um die Kommunikation mit Gott oder anderem) ist ein Prozess, in welchem die Kommunikationspartner im Gespräch zu sich selbst finden.³⁵

Ein weiteres Merkmal der Kommunikation ist die „Anerkennung der prinzipiellen Gleichrangigkeit des anderen“³⁶. Hierbei gestehen sich die Gesprächspartner gegenseitig Eigensein zu und achten einander dafür, sie vergleichen sich nicht und begegnen sich somit auf Augenhöhe, also weder als bessere noch als schlechtere Menschen.

Hieran anknüpfend, und ein letztes Merkmal, ist, dass Menschen sich begegnen sollen, die auch einsam sein können. Denn nur wenn sich zwei Personen als

³² Vgl. Salamun: *Jaspers*, 74.

³³ Offenheit, weil sie sich als Existenzen begegnen und als solche nicht logisch-rational denken. Es wird nichts zurückgehalten, da jede Art des beabsichtigten Zurückhaltens eine auf logischen Gedanken beruhende Handlung wäre (vgl. Salamun: *Jaspers*, 80-84).

³⁴ Jaspers: *Philosophie II*, 64.

³⁵ Vgl. Salamun: *Jaspers*, 81-85.

³⁶ Ebd., 82.

eigenständige Wesen begegnen, kann durch deren Kommunikation ein jeder zu sich finden. Für Jaspers ist es genau diese Spannung zwischen Einsamkeit und Gemeinsamkeit, die Selbstfindung letztendlich ermöglicht.³⁷

3 Grenzsituation und existenzielle Kommunikation: Eine Verknüpfung?

Betrachtet man die zwei Wege, die für Jaspers zur Existenz führen, stellt sich die Frage, welcher Weg zu bevorzugen sei. Kurt Salamun spricht in diesem Zusammenhang von zwei komplett verschiedenen Menschenbildern. Beim Weg über die Grenzsituation steht bei ihm das Individuum im Vordergrund, wohingegen bei der existenziellen Kommunikation die Gemeinsamkeit und die Dimension des Zwischenmenschlichen im Vordergrund stehen.³⁸

Bevor auf eine Verknüpfung beider Wege eingegangen werden soll, ist auf eine andere Undeutlichkeit hinzuweisen: Immer wieder deutet sich an, dass sich in der existenziellen Kommunikation zwei Existenzen begegnen, die durch den Prozess des Gesprächs dann zu sich, also zur Existenz finden. Das klingt zunächst sehr widersprüchlich: Sie kommen als Existenz, um Existenz zu werden. Doch wo beginnt der Prozess?

Genau an diesem Punkt setzt die Verknüpfung beider Wege an. Es scheint, dass nur Menschen, die bereits im Prozess des Selbstfindens begriffen sind, in existenzielle Kommunikation eintreten können. Diesen Prozess kann man auch, wenn man so mag, in Jaspers' eigenem Leben wiederfinden.³⁹ Er selbst war durch seine unheilbare Krankheit sicherlich schon früh mit Grenzsituationen konfrontiert und begab sich so auf den Weg der Selbstsuche, verstärkt durch das Gefühl von Einsamkeit, das eine Folge seiner Krankheit war, da er nicht mit Gleichaltrigen mithalten konnte und welches ein Element der existenziellen Kommunikation bildet. Seine Frau Gertrud Mayer hatte ebenfalls früh Verwandte verloren und war so mit Grenzsituationen konfrontiert worden.⁴⁰ Jaspers beschreibt sie als „die Wirk-

³⁷ Vgl. ebd., 77 f.

³⁸ Vgl. ebd., 71.

³⁹ Vgl. Jaspers Autobiografie, Jaspers: *Autobiographie*.

⁴⁰ Vgl. ebd., 15 f.

lichkeit einer Seele, die sich nichts verschleierte⁴¹. Diese Offenheit ist wiederum ein Element der existenziellen Kommunikation, auch sie befand sich also bereits auf dem Weg zu sich. In ihrer Begegnung begann, wie er selbst sagt, für ihn die Philosophie dann richtig, wobei er sagt, sie kamen gemeinsam nie an ein Ziel.⁴²

So scheinen beide Wege weniger zwei Wege in gegensätzliche Richtungen zu sein, als vielmehr zwei Pfade, die in dieselbe Richtung führen, sich gegenseitig immer wieder schneiden und bei denen man letztlich überhaupt nicht genau sagen kann, welcher Weg wann welcher ist. Keiner war zuerst da und hört zuerst auf. Beide Wege bieten die Möglichkeit zur Selbstfindung, sowohl in guten Lebenslagen, in denen man in Gemeinschaft ist, als auch in schlechten, in denen man einsam ist. Darin liegt nun auch der Vorteil von Jaspers' Konzept gegenüber vielen anderen, es bietet in allen Lebenslagen Möglichkeiten und Wege, weiter zu gehen, weiter zu sich selbst.

Ein weiterer Grund, seine beiden Wege als nicht klar getrennt zu sehen, ist, dass Jaspers antidogmatisch gedacht und philosophiert hat; seine Wege und die Aussagen daher als Definitionen zu betrachten, würde seinem Werk nicht gerecht.⁴³ Für ihn bedeutet Philosophie „auf dem Weg sein“⁴⁴, und gerade weil er nicht in Systemen stecken bleiben möchte, muss das nicht immer derselbe Weg sein.

4 Fazit

Wenn man Jaspers Werk also richtig liest und seine Philosophie durchsteigt, ist sie dem Menschen eine Anleitung zum Leben in Grenzen und Begrenzung: Grenzsituationen können bewältigt werden, indem wir uns bewusst in existenzielle Kommunikation begeben und mit ihrer Hilfe Grenzen überschreiten. Im richtigen Umgang mit Grenzen lernt man ihre Chancen begreifen und nutzen, wie man sich nicht unterkriegen lässt von vermeintlicher Sinnlosigkeit des Lebens, sondern die Grenzen des Lebens erfasst und diese mit Hilfe seiner Philosophie in der Praxis

⁴¹ Ebd., 16.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. ebd., 25 ff.

⁴⁴ Ebd., 25.

positiv ummünzt und sich Jaspers Philosophie als Anleitung zum richtigen Leben nützlich macht.

So gilt Jaspers Philosophie als hilfreich und orientierungsstiftend für jeden Einzelnen. Er versteht die Verzweiflung, Willkür und Hilflosigkeit, die ein jedes Individuum im Alltag und in seinem Leben verspürt und gibt durch seine Philosophie Halt und Unterstützung sowie mögliche Lösungswege und Appelle, die zum wahren Leben bzw. zur wahren Existenz und Annahme eines jeden als genau denjenigen, der er ist, führen. Mit der Darstellung seiner Grenzsituationen und dem Appell, diese anzunehmen und aus ihnen zu sich zu finden, gibt er den Menschen die Möglichkeit, sich zu diesen Gefühlen zu verhalten und aus ihnen Positives und Hoffnungsvolles zu schöpfen. Durch existenzielle Kommunikation macht er deutlich, wie wichtig wahrhaftige zwischenmenschliche Kommunikation ist und wie diese helfen kann, gemeinsam Grenzen zu sprengen und weiterzugehen, weiter zum je eigenen Selbst. So verbindet er Selbstsein und Miteinandersein und zeichnet einen sinnvollen und praktischen Weg für die Gesellschaft, in der jeder er selbst ist, ohne dass der Gemeinschaftscharakter verloren geht und in der ein jeder Bürger verantwortungsvoll aus sich selbst handeln kann, ohne von der Masse bestimmt zu werden.

Wittgenstein hat gesagt:

[M]eine Sätze erläutern dadurch, dass sie der[,] welcher mich versteht[,] am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaufgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)⁴⁵

Jaspers Philosophie und sein Menschenbild dürfen, wie ich es sehe, ähnlich verstanden werden, nur, dass der Mensch für Jaspers in diesem Bild vermutlich immer auf der Leiter emporsteigen würde, denn „auf die Frage, wer der Mensch sei, kann die Antwort nie genügen. Denn was der Mensch sein könne, bleibt immer noch in seiner Freiheit verborgen, solange er Mensch ist.“⁴⁶

⁴⁵ Wittgenstein: *Tractatus*, 6.54.

⁴⁶ Jaspers: *Mitverantwortlich*, 135.



***Eleanor Freeman** in der Tanzperformance „Move a performance“,
Choreographie: Mónica García Vicente, Hannover 2020.*

Politische Grenzziehungen

Martin Sökefeld

Grenzspektakel und Abschiebungen

1 Einleitung

Während der Globalisierungseuphorie der 1990er Jahre schienen nationalstaatliche Grenzen kurz vor ihrer Abschaffung zu stehen. Scheinbar stand die Welt allen offen. Aber das war nur eine gern gepflegte Illusion. Tatsächlich waren auch damals schon Grenzen „Sortiermaschinen“¹, die für viele unüberwindbar blieben. Grenzen sind das zentrale Merkmal des Nationalstaats, der bis heute hegemonialen Form des Politischen. Kein Nationalstaat ohne Territorium und kein Territorium ohne Grenzen, auch wenn diese mehr oder weniger sichtbar sind. Im Schengen-Raum waren die zwischenstaatlichen Grenzen scheinbar weitgehend verschwunden, aber die letzten Jahre haben gezeigt, wie schnell sie reaktiviert werden können.

Im Gegensatz zur landläufigen Vorstellung von Grenzen als Linien an den Rändern eines Territoriums, wie auf Landkarten, sind Grenzen vielgestaltig und komplex. Einerseits sollen sie Sicherheit gewährleisten – und werden etwa geschlossen, wenn die „Sicherheit“ das erfordern sollte – andererseits sind sie selbst verletzlich, etwa durch „illegalen“ Grenzübertritt. Darüber hinaus befinden sie sich nicht mehr nur an den Rändern des Territoriums, sondern, in Folge von vielfältigen Überwachungs- und Regierungstechniken, auch in ihrem Innern. Die Grenze wird vom „Ding“, das einen Ort hat – den Rand des Territoriums – zur Praxis, die überall stattfinden kann. In Verbindung mit *racial profiling* gibt es Ausweiskontrollen etwa auch an Orten wie dem Münchner Hauptbahnhof: Aus der Sicht des Grenzregimes macht dunkle Hautfarbe der „Illegalität“ verdächtig. Die Grenze wirkt auch im Inneren des Territoriums als Sortiermaschine. Illegalität wird als

¹ Mau, Steffen: *Sortiermaschinen: Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert*, München 2021.

individuelle Grenzüberschreitung fetischisiert.² Es ist aber wichtig, die Perspektive zu wechseln und zu verstehen, dass Menschen nicht „illegal“ *sind*, sondern vom Grenzregime zu „Illegalen“ *gemacht* werden. So sind keineswegs „alle Menschen vor dem Gesetz gleich“: Während die einen die Grenze problemlos übertreten können, werden andere durch den gleichen Akt zu „Illegalen“ gemacht oder in einen prekären Zustand stark eingeschränkter Rechte versetzt. Die Gleichheit vor dem Gesetz ist an die Staatsangehörigkeit geknüpft; das „Recht, Rechte zu haben“ gilt für viele nur eingeschränkt.³

Das erscheint uns angesichts der nationalstaatlichen Hegemonie als „normal“. In Anbetracht globaler Ungleichheit, die für den einen Privilegien ermöglicht, den anderen aber Mobilität zum Zweck der Verbesserung ihrer Lebenssituation verbieten will, muss diese „Mobilitätsungerechtigkeit“⁴ immer wieder ins Bewusstsein gerückt werden. Es geht um eine „Welt-Apartheid“,⁵ die durch die Sortierfunktion der Grenzen hergestellt wird.

Der US-amerikanische Ethnologe Nicholas De Genova spricht vom „Grenzspektakel“, das eine Szenerie der Überwachung und der Kontrolle der Grenzen produziert und damit gleichzeitig Illegalität und das Gefühl der allgegenwärtigen Gefährdung durch Einwanderung hervorbringt.⁶ Das Spektakel grenzt Menschen aus, und zwar nicht nur rechtlich, durch einen eingeschränkten Rechtsstatus, und physisch, durch Zurückweisung oder Einweisung in spezielle Unterkünfte mit ebenfalls eingeschränkten Rechten, sondern vor allem auch diskursiv, durch Markierung als Gefahr oder als Menschen, die Schutz nicht verdienen. In diesem Beitrag analysiere ich Abschiebungen als zentrales Element des Grenzspektakels und betrachte insbesondere die deutsche Politik der Abschiebungen nach Afghanistan.

² Vgl. De Genova, Nicholas: *Spectacles of migrant 'illegality': The scene of exclusion, the obscene of inclusion*, in: *Ethnic and Racial Studies*, 36 (2013): 1180–1198, 1189.

³ Arendt, Hannah: *The origins of totalitarianism*, London 2017 [1951], 388.

⁴ Sheller, Mimi: *Mobility justice: The politics of movement in an age of extremes*, London 2018.

⁵ Balibar, Étienne: *Politics and the other scene*, London 2002, 82.

⁶ De Genova, *Spectacles*.

2 Abschiebung

William Walters zufolge ist Abschiebung „eine logische und notwendige Konsequenz der internationalen Ordnung [...] und dem modernen Staatsbürgerschaftsregime immanent.“⁷ Letztlich unterscheidet die „Abschiebbarkeit“ (*deportability*)⁸ Staatsbürger*innen von Migranten*innen: Staatsbürger*innen können nicht abgeschoben werden. Walters betont, dass Abschiebung nicht nur ein Recht des Staates ist, sondern auch eine Technik, eine Form des Regierens.⁹ Diese Technik erfordert Akte der Kategorisierung, nach denen entschieden wird, wer abgeschoben werden soll. Abschiebbarkeit ist daher mit Mechanismen der Registrierung, Identifizierung und Kategorisierung verknüpft, nicht nur im formalen, juristischen Sinn, sondern auch in der „weicheren“ Bedeutung zu bestimmen, ob Migrant*innen es *verdienen*, bleiben zu dürfen, oder nicht.

Oft werden weniger Menschen abgeschoben als geplant. Auch die Diskussion um Zahlen ist Teil des Abschiebungsspektakels, denn auf sie folgt in der Regel die Forderung nach mehr Befugnissen für die Behörden. Tatsächlich werden immer wieder Gesetze und Regeln verschärft.

Die Wirkung der Abschiebungen ist nicht auf die tatsächlich „Zurückgeführten“ beschränkt. Das Abschiebespektakel hat eine komplexe Semantik mit Botschaften an unterschiedliche Adressaten. Ebenso wichtig wie die tatsächliche „Außerlandesbringung“ ist die intendierte Abschreckung von Migranten*innen. Abschiebung enthält immer ein Element von Gewalt. Auch wenn nicht immer direkte physische Gewalt ausgeübt wird, verletzt Abschiebung die Autonomie der Person auf extreme Weise. Die Drohung der Abschiebung dient auch dazu, Menschen ohne sicheren Aufenthalt zur für den Staat erheblich kostengünstigeren „freiwilligen“ Ausreise zu bewegen. Von Freiwilligkeit kann jedoch keine Rede sein, wenn sie vom potentiellen Zwang der Abschiebung motiviert ist. Das Spektakel der Abschiebung ist für Migrant*innen ein Drohszenario, das sie den Grenzzustand der Unsicherheit ihrer Existenz niemals vergessen lässt.

⁷ Walters, William: *Deportation, Expulsion, and the International Police of Aliens*, in: *Citizenship Studies* 6 (2002), 265–292, 288, Übersetzung MS.

⁸ De Genova, Nicholas: *Migrant ‘illegality’ and deportability in everyday life*, in: *Annual Review of Anthropology* 31 (2002), 419–47.

⁹ Vgl. Walters: *Deportation*, 277.

Aber das Spektakel sendet auch Botschaften an die Staatsbürger*innen. Asylpolitik ist fast immer darauf ausgerichtet, die Zahl der Flüchtlinge und der Asylanerkennungen zu verringern. Asylsysteme sind dazu da, Massen an angeblichen „Scheinasylanten“ zu produzieren, urteilt Nicholas De Genova,¹⁰ und so Flüchtlinge zu de-legitimieren. Steigende Zahlen von Asylbewerber*innen in Deutschland führten immer zu wachsender rechter Gewalt gegen Geflüchtete und Migrant*innen generell. Gewalttaten wurden zwar von den jeweiligen Regierungen verurteilt, oft scheint es aber, als steckten sie mehr Energie in die Verschärfung des Asylrechts als in die Bekämpfung des Rassismus und gingen damit wenigstens teilweise auf die Forderungen der Rechtsextremen ein. Abschiebungen müssen als Teil dieser Strategie gesehen werden. Immer wieder werden Abschiebungen als unverzichtbar für Rechtsstaatlichkeit dargestellt. So sagte Innenminister Seehofer anlässlich des Inkrafttretens des „Geordneten Rückkehrgesetzes“: „Nur die konsequente Durchsetzung des Rechts sichert das Vertrauen in den Rechtsstaat und die Akzeptanz von Asylverfahren in der Bevölkerung. Menschen ohne Bleiberecht müssen unser Land verlassen.“¹¹

Diese Redeweise naturalisiert das Asyl- und Aufenthaltsrecht und unterschlägt, dass es von eben den Politikern gemacht bzw. eingeschränkt wird, die es dann zum Grundpfeiler des Rechtsstaats erklären. Recht ist gemacht, und es könnte auch ganz anders gemacht werden. Auch diese Naturalisierung des Rechts ist ein Teil des Grenzspektakels; es naturalisiert gleichzeitig die durch das Gesetz gezogenen Grenzen. Abgesehen davon werden Asylverfahren und Abschiebungen von den Behörden keineswegs immer rechtskonform durchgeführt. Dies zeigt z. B. die Tatsache, dass etwa die Hälfte aller Anordnungen von Abschiebhaft unrechtmäßig sind.¹²

Regierungen und Behörden stecken jedoch in dem Dilemma, dass eine harte Asylpolitik keineswegs von allen Staatsbürger*innen befürwortet wird. Vor allem seit 2015 ist in Deutschland eine starke zivilgesellschaftliche Bewegung entstanden, die sich für Flüchtlinge und ihre Rechte einsetzt. Der CSU-Politiker

¹⁰ De Genova: *Spectacles*, 1181.

¹¹ <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2019/08/geordnete-rueckkehr-gesetz.html> (17.09.2021).

¹² Bundestagsdrucksache 19/31669, 3: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/316/1931669.pdf> (18.09.2021).

Alexander Dobrindt bezeichnete diese Bewegung als „Anti-Abschiebe-Industrie“ – ein Begriff, der prompt zum Unwort des Jahres 2018 gekürt wurde.¹³

3 Abschiebungen nach Afghanistan¹⁴

Abschiebungen nach Afghanistan sind besonders umstritten. Wegen der wachsenden Gewalt und Armut in Afghanistan und der Öffnung der Balkanroute kamen 2015 sehr viele neue Flüchtlinge aus dem Land nach Deutschland, vor allem alleinstehende junge Männer und unbegleitete Minderjährige. Die Zahl von Asylanträgen von Afghanen stieg dramatisch und erreichte 2016 127 012 Neuanträge.¹⁵ Wurden 2015 nur 13,7 % der Asylanträge von Afghanen vom BAMF abgelehnt, waren es 2016 schon 36,4 % und 2017 48,5 %. Die gesunkene Schutzquote der Afghanen war offensichtlich nicht das Ergebnis einer verbesserten Situation in Afghanistan, sondern einer immer restriktiveren Asylpolitik. Dies zeigt auch die Tatsache, dass 61 % der negativen Entscheidungen des BAMF später von Verwaltungsgerichten korrigiert wurden.¹⁶ Bei einem Treffen der EU-Innenminister in Brüssel sagte Bundesinnenminister De Maizière schon 2015: „Unsere [...] Sorge ist im Moment in Europa die große Zahl der Flüchtlinge aus Afghanistan. Wir wollen, dass in Afghanistan das Signal ankommt: ‚Bleibt dort! Wir führen euch aus Europa [...] direkt nach Afghanistan zurück!‘“¹⁷

¹³ <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/unwort-des-jahres-2018-anti-abschiebe-industrie-a-1248083.html> (18.09.2021).

¹⁴ Für eine ausführlichere Darstellung siehe Sökefeld, Martin: *Nations rebound: German politics of deporting Afghans*, in: *International Quarterly of Asian Studies* 50 (2019), 91–118.

¹⁵ BAMF: *Das Bundesamt in Zahlen 2016: Asyl, Migration und Integration*. Nürnberg, 2017, 22. 2014 waren es 9.115 und 2015 31 328 Anträge. Die große Zahl afghanischer Asylanträge 2016 stammt von Geflüchteten, die Deutschland bereits 2015 erreicht hatten, aber erst im nächsten Jahr ihren Antrag stellen konnten. 2017 sank die Zahl auf 16 423 (BAMF: *Das Bundesamt in Zahlen 2017: Asyl, Migration und Integration*, Nürnberg, 2018, 21).

¹⁶ <https://www.proasyl.de/hintergrund/afghanische-fluechtlinge-opfer-der-abschreckungsstrategie/> (18.09.2021).

¹⁷ <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2015/11/bundesinnenminister-auf-dem-sonderrat-der-innenminister-in-bruessel.html> (18.09.2021).

Mit dem Argument, dass Teile von Afghanistan sicher seien, auch infolge des Einsatzes von Bundeswehr und deutscher Polizei im Land, wie der bayerische Innenminister Joachim Herrmann begründete,¹⁸ schloss die Bundesregierung im Oktober 2016 ein Abkommen zur Wiederaufnahme abgelehnter Asylbewerber in Afghanistan.¹⁹ Die Bundesregierung drohte, die Entwicklungshilfe zu stoppen, sollte die afghanische Regierung dem nicht zustimmen.²⁰ Ähnlich hatte die EU gedroht, die Hilfe für Afghanistan „migration sensitive“ zu machen.²¹

Am 14. Dezember 2016 fand die erste Sammelabschiebung nach Afghanistan statt. Das Abschiebespektakel begann. Bis zum Abschiebestopp im August 2021 wurden mit vierzig Charterflügen insgesamt 1.104 abgelehnte Asylbewerber nach Kabul abgeschoben.²² Die größte Zahl der Abgeschobenen kam aus Bayern.

Nach dem katastrophalen Bombenanschlag auf die deutsche Botschaft in Kabul am 31. Mai 2017 nahmen Proteste gegen Abschiebungen nach Afghanistan zu. Für den Tag des Anschlags war eine Sammelabschiebung geplant, die kurzfristig abgesagt wurde. Die Bundesregierung weigerte sich, einen kompletten Abschiebestopp zu erklären, beschränkte die Abschiebungen aber zunächst auf „Straftäter“, „terroristische Gefährder“ sowie sogenannte „Identitätsverweigerer“.²³ Ein neuer Lagebericht im Sommer 2018 erklärte Afghanistan wieder für „sicher“, ungeachtet beinahe täglicher Anschläge. Der erste Abschiebeflug danach fand am 3. Juli 2018 statt, am Geburtstag von Innenminister Horst Seehofer. Bei einer Pressekonferenz

¹⁸ <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/fluechtlinge-proteste-bei-erster-sammelabschiebung-nach-afghanistan-a-1125966.html> (23.09.2021).

¹⁹ Pro Asyl hat die Absichtserklärung veröffentlicht: <https://www.proasyl.de/wp-content/uploads/2015/12/2017-01-18-R%C3%BCcknahmabkommen-Deutschland-Afghanistan.pdf> (23.09.2021).

²⁰ <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/sammel-abschiebungen-deutschland-schickt-fluechtlinge-nach-afghanistan-zurueck-a-1125665.html> (23.09.2021).

²¹ <http://statewatch.org/news/2016/mar/eu-council-afghanistan-6738-16.pdf> (23.09.2021).

²² <https://thruttig.wordpress.com/2021/07/07/40-deutscher-abschiebeflug-nach-afghanistan-eingetroffen/> (21.02.2022).

²³ Weil es keine standardisierte Transkription ihrer Namen von Paschtu oder Dari gibt, differiert die Schreibweise in den Übersetzungen afghanischer Identitätsdokumente oft, was häufig den Flüchtlingen als falsche Identität angelastet wird.

scherzte er, dass an seinem 69. Geburtstag 69 Afghanen abgeschoben worden sind, 51 davon aus Bayern.²⁴

Im Gegensatz zur deutschen Einschätzung listet der *Global Peace Index* Afghanistan als das gefährlichste Land der Welt.²⁵ Vor allem die bayerische Regierung setzte die Abschiebungen dennoch ohne Einschränkungen fort. Einer Pressemitteilung des bayerischen Staatsministeriums des Inneren zufolge waren lediglich 5 der 51 Afghanen, die am 3. Juli 2018 aus Bayern abgeschoben wurden, Straftäter.²⁶ Der bayerische Innenminister Joachim Herrmann hob hervor, dass 21 der Abgeschobenen zuvor in Abschiebehäft gewesen waren und lobte die Ausweitung der Abschiebehäft.

Heute stehen die „Straftäter“, „Gefährder“ und „Identitätsverweigerer“ exemplarisch für diejenigen, die kein Bleiberecht „verdienen“. Dem Diskurs zufolge stellen sie eine Gefahr für die Gesellschaft dar und müssen abgeschoben werden. Die Frage, ob nicht auch ein straffällig gewordener Mensch ein Recht auf Schutz und Unversehrtheit hat, wird in dieser Argumentation nicht gestellt. Das Recht auf Sicherheit ist danach kein Grundrecht, sondern etwas, dass erst verdient werden muss. Oft wird auch argumentiert, dass straffällig gewordene Asylbewerber ihr „Gastrecht“ verwirkt hätten.²⁷ Juristisch betrachtet gibt es ein solches Gastrecht in Deutschland jedoch nicht. Das Abschiebespektakel rekurriert hier auf einen archaischen Rechtsbegriff und legitimiert damit einen potentiellen Verstoß gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit als Folge von Abschiebung. Gleichzeitig zieht es eine Grenze zwischen „Integrierten“, die Schutz und

²⁴ <https://www.spiegel.de/politik/ausland/afghanistan-erste-abschiebung-seit-neuem-lagebericht-69-asylbewerber-betroffen-a-1216644.html> (23.09.2021).

²⁵ <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2020/10/GPI-2019web.pdf> (19.09.2021).

²⁶ Die Kategorie „Straftäter“ ist potentiell irreführend, denn es handelt sich keineswegs immer um Personen, die Verbrechen begangen haben. Schwarzfahrer fallen genauso unter diesen Begriff, wie etwa ein Afghane, der wegen Aufenthalts ohne Pass verurteilt wurde. Er hatte sein Identitätsdokument den Behörden übergeben, die es jedoch in der Folge verschluppten. Die Verantwortung der Behörden für den Verlust des Papiers schützte ihn nicht vor der Verurteilung, <https://archiv.fluechtlingsrat-bayern.de/beitrag/items/straffaeter-made-by-auslaenderamt.html> (08.10.2021).

²⁷ So etwa CDU-Kanzlerkandidat Armin Laschet im Wahlkampf Anfang August 2021, <https://www.tagesspiegel.de/politik/wer-straffaellig-wird-hat-gastrecht-verwirkt-laschet-will-weiter-nach-afghanistan-abschieben-spd-nennt-ihn-populisten/27474696.html> (03.10.2021).

Bleiberecht verdienen, und „Nicht-Integrierten“, die das nicht tun. Dabei sind auch dies keine rechtlichen, aber ungeheuer eingängige und wirkmächtige rhetorische Kategorien.

So ist „Integration“ eine Forderung, die benutzt wird, um auf Flüchtlinge Druck auszuüben, aber keineswegs eine Garantie für Bleiberecht. Daran ändern auch dringende Appelle von Arbeitgeber*innen, die ihre Arbeitskräfte nicht verlieren wollen, nichts.²⁸ Manchmal wird auch aus der Schule abgeschoben. Der spektakulärste Fall war der des damals zwanzigjährigen Afghanen Asif N., der am 31. Mai 2017 in einer Berufsschule in Nürnberg festgenommen wurde. Asif selbst wehrte sich zunächst nicht und stieg in den Polizeiwagen, der ihn wegbringen sollte. Als aber seine Mitschüler*innen sahen, was geschah, verhinderten sie die Abfahrt. Nach einigen Stunden beteiligten sich über dreihundert Schüler*innen an dem Protest. Asif sollte mit dem Flug abgeschoben werden, der wegen des Bombenanschlags in Kabul abgesagt wurde.

4 Die obszöne Seite des Spektakels

Die Szenerie des Abschiebespektakels wird in den Abschiebungen nach Afghanistan deutlich: ein harter Diskurs verantwortlicher Politiker, die kompromisslose Abschiebungen zu einem Grundpfeiler von Rechtsstaatlichkeit erklären, der „gute“ von „schlechten“ Flüchtlingen unterscheidet, und diese mit einem Vokabular der Gefahr markiert. Unter Flüchtlingen verbreitet das Spektakel die Botschaft ihrer Abschiebbarkeit und schafft existentielle Unsicherheit.

De Genova betont, dass zur öffentlichen und demonstrativen Szenerie des Grenzspektakels eine dunkle, obszöne Schattenseite gehört.²⁹ So ist das obszöne Gegenstück des Ausschlusses von Migrant*innen als „Illegalen“ in den USA ihre de facto Inklusion als illegale und daher rechtlose Arbeitskräfte. Diese Analyse lässt sich nur bedingt auf Deutschland übertragen, da hier die Einwanderung

²⁸ Für Beispiele siehe <https://www.tagesspiegel.de/wirtschaft/arbeitsmarkt-fuer-fluechtlinge-im-beruf-gut-integriert-und-ploetzlich-abgeschoben/22863354.html> und <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/projekt-integration-wut-im-bauch-1.3512990-0#seite-2> (19.09.2021).

²⁹ Vgl. De Genova: *Spectacles*, 1181.

überwiegend über das Asylrecht geschieht und keineswegs „illegal“ ist, denn jeder Mensch hat zunächst das Recht, einen Asylantrag zu stellen. Statt in irregulären Arbeitsverhältnissen sehe ich die obszöne Seite des Grenzspektakels in den oft brutalen Effekten des Asylregimes und der Abschiebungen selbst, die vor physischen und psychischen Verletzungen mit manchmal tödlichen Folgen nicht Halt machen.

Kehren wir zu Asif N. zurück. Im Sommer 2019 flog er „freiwillig“ nach Afghanistan. In einem Interview kurz vor seiner Ausreise, sagte er, dass er das Warten nicht mehr ausgehalten habe:

Man muss so lange warten und nichts machen. [...] Vor zwei Monaten habe ich wieder eine Ablehnung bekommen, jetzt muss ich ein Jahr warten, bis die Anhörung und ich weiß nicht vielleicht in 3 Jahren wieder Ablehnung. [...] Ich kann nicht aushalten 3 Jahre rumlaufen und nichts machen. Damit zwingen sie mich zurückzugehen. [...] Jeden Tag muss ich nur die Wände anschauen. Drei Jahre das ist viel zu viel, so geht nicht weiter. Stell dir vor ich bin 6 Jahre in Deutschland, ich habe nichts erreicht.

Gefragt, warum er nach Afghanistan fliegen wolle, sagte er:

In Afghanistan stirbt man einmal weißt du, in Deutschland stirbt man jeden Tag, bei jedem Stress. Viele sagen in Deutschland ist Frieden, in Afghanistan ist Krieg. Aber Deutschland ist wie ein Friedhof für mich, du liegst nur da und kannst nicht (sic) machen, dich nicht bewegen. [...] Es ist keine freiwillige Rückkehr, bei mir ist (sic) ein neuer Fluchtweg, ich fliehe von dem ganzen scheiß System hier.³⁰

Was aus Asif geworden ist, ist nicht bekannt. Aber eine Studie über Afghanen, die zwischen 2016 und 2020 aus Deutschland abgeschoben wurden, zeigt, dass die Abgeschobenen wegen ihrer Rückkehr aus Deutschland spezifischer Verfolgung ausgesetzt sind. Sie gelten als vom Westen kontaminiert oder als Kollaborateure der Feinde und wurden deswegen nicht nur von Taliban bedroht und oft

³⁰ <https://www.nordbayern.de/politik/asif-n-sie-haben-mich-wie-einen-verbrecher-behandelt-1.9169925> (30.09.2021).

auch tatsächlich angegriffen. Die meisten von ihnen können nicht zu ihren Familien gehen, sofern sie überhaupt Familie im Land haben, weil Verwandte, die sie aufnehmen würden, ebenfalls zur Zielscheibe von Drohungen und Gewalt von Taliban und anderen Kriegsparteien werden würden. Die Studie konnte die Erfahrungen von 113 der insgesamt 908 im Untersuchungszeitraum Abgeschobenen auswerten. Von den Abgeschobenen, die mindestens zwei Monate in Afghanistan geblieben waren, waren 90 % von Gewalt betroffen, mehr als die Hälfte von ihnen mehrfach.³¹

Eine frühere Untersuchung mit einem kleineren Sample wurde bereits 2019 veröffentlicht.³² Spätestens danach konnte man in Deutschland nicht mehr guten Gewissens behaupten, Afghanistan sei für Abgeschobene sicher. Dennoch erklärte das Auswärtige Amt noch im Juli 2021 in seinem Lagebericht, ihm seien „keine Fälle bekannt, in denen Rückkehrenden (sic) nachweislich aufgrund ihres Aufenthalts in Europa Opfer von Gewalttaten wurden“.³³ Man muss davon ausgehen, dass das Auswärtige Amt diese Fälle nicht kennen wollte. Die obszöne Seite der Abschiebungen soll im Dunkeln bleiben. Noch im Juli und sogar Anfang August 2021, wenige Tage bevor die Taliban Kabul einnahmen, plante das Innenministerium eine weitere Sammelabschiebung. Erst am 11. August des Jahres, als die Taliban schon den Großteil des Landes dominierten, setzte das Innenministerium die Abschiebungen aus – vorläufig, wie betont wurde. Noch einen Tag zuvor hatten Deutschland, Österreich, die Niederlande, Belgien, Dänemark und Griechenland die EU gedrängt, die Abschiebungen fortzusetzen.³⁴

³¹ https://www.brot-fuer-die-welt.de/fileadmin/mediapool/downloads/fachpublikationen/sonstige/AFG_Monitoring-Studie.pdf, 33 f. (07.06.2021).

³² Stahlmann, Friederike: *Studie zum Verbleib und zu den Erfahrungen abgeschobener Afghanen*, in: *Asylmagazin* (2019), 276–286.

³³ <https://fragdenstaat.de/dokumente/118281-aa-auskunft/> (04.10.2021).

³⁴ <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/afghanistan-luxemburg-kritisiert-deutschlands-eu-vorstoss-fuer-abschiebungen-a-26d6024e-dd2e-478f-ae57-0922cb836b49> (04.10.2021).

5 Schluss: Sterben lassen

Michel Foucault bringt seinen Begriff der Biomacht auf die Kurzform „leben zu ‚machen‘ und sterben zu ‚lassen“.³⁵ Während im älteren Machtmodus der Souveränität die Macht Foucault zufolge vor allem sich selbst diene, zielt Biomacht auf die Bevölkerung. Diskussionen über Biomacht beschäftigen sich vor allem mit dem „Leben machen“, mit Gouvernamentalität und der Sorge um die Bevölkerung. Ich möchte jedoch den Blick auf den zweiten Teil lenken, das „Sterben lassen“, das ähnlich wie das Obszöne des Grenzspektakels die Schattenseite der Biomacht ist.

Für Foucault ist Biomacht unmittelbar mit Rassismus als „grundlegendem Mechanismus der Macht“³⁶ verknüpft: „Rassismus ist die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in einer Normalisierungsgesellschaft. [...] Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch Rassismus.“³⁷ Foucault bezieht sich in seinen Ausführungen in erster Linie auf den tödlichen Rassismus im Nationalsozialismus. Es wäre jedoch voreilig zu schließen, dass sich mit dessen Ende das Problem erledigt habe. Ausgrenzung findet immer noch statt, wenn auch weniger spektakulär, alltäglicher. Es geht um die normale Ausgrenzung durch den Nationalstaat, der in Foucaults Denken merkwürdigerweise kaum eine Rolle spielt. Aber der Nationalstaat zieht eine Grenze zwischen denen, um deren Leben er sich kümmert (die Staatsbürger, aber auch die Nicht-Staatsbürger mit gesichertem Aufenthaltsrecht) und denen, die nicht dazu gehören, und für deren Leben er nur sehr eingeschränkt Verantwortung übernimmt.

Wir haben gesehen, dass die Abschiebbarkeit der klarste Ausdruck dieser Grenze ist. Man kann das Asylsystem als Apparat verstehen, der mit der massiven Einschränkung individueller Rechte dazu dient, diese Grenze aufrechtzuerhalten – jedenfalls bis eine Person die Asylprüfung bestanden hat und damit ins Feld der Bevölkerung aufgenommen wird. Alle anderen verharren in einem permanenten Ausnahmezustand.³⁸ Sie werden „geduldet“ (rechtlich ist eine Duldung die tem-

³⁵ Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002, 284.

³⁶ Ebd., 301.

³⁷ Ebd., 302 f.

³⁸ Vgl. Agamben, Giorgio: *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002.

poräre Aussetzung der Abschiebung) und man sorgt nur sehr begrenzt für sie. Mit Agamben könnte man sagen, dass sie auf das „nackte Leben“ zurückgeworfen werden. Aber auch für das nackte Überleben wird nur eingeschränkt gesorgt. Deutlich wurde das auch während der Pandemie, als in manchen Unterkünften Asylbewerber weitgehend ohne Informationen in Quarantäne eingeschlossen wurden – ohne die Möglichkeit, in Mehrbettzimmern Abstände einzuhalten, ohne ausreichende sanitäre Anlagen, Desinfektionsmittel, usw. Und erst recht gilt dies für Abgeschobene, besonders in Afghanistan. Die Sorge für sie bleibt rein rhetorisch, als Teil des Grenzspektakels, denn natürlich will keine Regierung zugeben, dass Menschen dort dem potentiellen Sterben ausgeliefert werden. So zog man sich auf die kaum haltbare Versicherung zurück, Teile des Landes seien sicher gewesen.

Foucault präzisiert: „Selbstverständlich verstehe ich unter Tötung nicht den direkten Mord, sondern auch alle Formen des indirekten Mordes: jemanden der Gefahr des Todes auszuliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder ganz einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw. zu erhöhen.“³⁹ Nicht selbst töten, aber potentiell sterben lassen, möglichst unbemerkt. Erst wenn die Gefahr des Sterbens zu offensichtlich wird, wenn sie aus dem Schatten des Obszönen ins Licht des Grenzspektakels gezerzt wird, muss man doch, widerwillig, Verantwortung übernehmen. Der plötzliche Stopp der Abschiebungen nach Afghanistan durch das Innenministerium am 11. August 2021 wirkt geradezu grotesk, hat der Innenminister doch noch am Tag zuvor vehement die Fortsetzung der Abschiebungen gefordert. Und die Betonung des Innenministers, dass „Straftäter“ und „Gefährder“ wieder abgeschoben werden, sobald es die Lage zulässt,⁴⁰ macht klar, dass es nicht um einen grundsätzlichen Politikwechsel geht.

Das Grenzspektakel der Abschiebungen nach Afghanistan legt lediglich eine Pause ein. Es ist nicht unvorstellbar, dass die Bundesregierung nach einer Schamfrist mit den Taliban verhandelt, um Abschiebungen fortzusetzen. Und selbstverständlich gehen die Abschiebungen in andere Länder weiter. Das Spektakel der Ausgrenzung und des Aussortierens von Menschen läuft ungebremst.

³⁹ Foucault: *In Verteidigung*, 303.

⁴⁰ <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2021/08/aussetzung-abschiebung.html> (08.10.2021).

Verena Risse

Grenzen als Bedingung sozialer und kultureller Vielfalt

Das in der gegenwärtigen politischen und philosophischen Diskussion vorherrschende Bild von Grenzen ist das von trennenden Unterscheidungen zwischen hier und dort, hüben und drüben und nicht zuletzt denen und uns. In dem Moment, in dem Grenzen gezogen und durchgesetzt werden, tritt das Bewusstsein über Unterschiede zutage.

Unterscheidungen zu treffen und abzugrenzen ist, was Grenzen auch in nicht-politischer, sondern figurativer Form tun: Grenzen ziehen Konturen, unterscheiden Objekte und Gegenstände und helfen, Dinge und Begrifflichkeiten auseinanderzuhalten. Insofern sind sie auch für die philosophische oder juristische Begriffsbildung zwingend notwendig und Grundlage informierten Handelns und Diskutierens.

Während sich also Unterschiede nur benennen lassen, wo auch Grenzen zwischen dem Unterschiedenen gezogen werden, gibt es Vielfalt wiederum erst dort, wo erkennbare Unterschiede nebeneinander auftreten und sichtbar werden. Grenzen sind somit einerseits trennende Unterscheidungen, andererseits ergibt sich Vielfalt erst in Anerkennung und im Erkennen dieser auf Grenzen basierenden Unterscheidung.

Vor diesem Hintergrund möchte dieser Beitrag das Spannungsfeld zwischen trennenden Grenzen einerseits und auf Abgrenzungen basierender Vielfalt andererseits ausloten und diskutieren. Die Diskussion erfolgt in drei Schritten: In einem ersten Schritt sollen Begriffsklärungen vorgenommen werden, die zugleich die inhaltliche Breite des Artikels abstecken werden. Im zweiten Schritt soll problematisiert werden, inwieweit Vielfalt und Grenzen in einem Spannungsfeld stehen, wobei die zentrale Frage lautet, ob Vielfalt Grenzziehungen notwendig macht. Aus der Diskussion unterschiedlicher Argumente lassen sich in einem letzten Schritt verschiedene Schlussfolgerungen nicht zuletzt mit Blick

auf politische Grenzen ableiten, die anhand einschlägiger Beispiele dargestellt werden sollen.

1 Begriffsklärungen

Sowohl der Begriff der Grenze als auch der der Vielfalt sind komplex und sollen für die Zwecke dieser Argumentation in diesem Abschnitt definiert und eingegrenzt werden.

Grenzen erscheinen auf zwei Weisen: Zum einen kennzeichnen sie den Verlauf zwischen zwei politischen Entitäten, die durch die Betonung der Grenzziehung auch ihre Unterschiedlichkeit herausstellen. Zum anderen beschreiben Grenzen entlang genau dieser Demarkationslinie ein Hindernis, das es beim Wechsel von einer zur anderen politischen Entität zu überwinden gilt. Fügt man beide Begrifflichkeiten zusammen, ergibt sich eine Definition, wonach Grenzen die äußere Demarkationslinie eines staatlichen Territoriums bilden. Zugleich kennzeichnen sie den Ort, entlang dessen all jene Maßnahmen stattfinden (können), mittels derer das Betreten eines Staatsgebiets kontrolliert wird. Trotz der geografischen Lokalisierbarkeit lässt sich aus dem zweiten Teil der Definition, d. h. dem Aspekt der Kontrolle und des Schaffens von Hindernissen, eine räumliche Ausdehnung der Staatsgrenze über die Grenzlinie oder das Grenzgebiet hinaus feststellen.¹ Schließlich, so ließe sich argumentieren, erschweren beispielsweise bereits komplizierte, vor Grenzübertritt auszufüllende Formulare oder bestimmte medizinische Anforderungen die Einreise.

Neben dieser politischen Bedeutung von Grenzen ist für die folgende Argumentation auch ihre allgemeinere, sprachliche Verwendung zu betonen. So bezeichnen Grenzen ganz grundsätzlich die Umrisse eines Objekts oder eines Begriffs und dies sowohl in gegenständlicher als auch in konzeptueller Hinsicht. Grenzen zu ziehen, bedeutet somit, Dinge auseinanderzuhalten und zu unterscheiden; teils auch, um Unterscheidungen erst einzuführen oder Unterschiede zu unterstreichen.

¹ Vgl. auch Risse, Verena: *Die Diversifikation von Staatsgrenzen – Anlass zu einer konzeptionellen Neubestimmung*, in: Berliner Debatte Initial, 29 (2018): 62–72, 62.

Grenzen sind somit sowohl die Demarkationslinien selbst als auch die normativ relevante Manifestation der Unterscheidungen, die der Grenzziehung vorausgehen.

Auch Vielfalt – bzw. die zunehmend auch im Deutschen verwendeten Alternativen diversity/Diversität – ist ein Begriff, der im gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Diskurs sehr präsent ist.

Vielfalt verweist ganz allgemein auf die Pluralität von Arten, Personen oder Formen. In soziologischer Dimension bezeichnet Vielfalt die Unterscheidung von Gruppen- und individuellen Merkmalen sowie die Anerkennung dieser Unterschiede. Verschiedene Dimensionen von Vielfalt lassen sich unterscheiden: Alter, ethnische Herkunft und Nationalität, Geschlecht und Geschlechtsidentität, körperliche und geistige Fähigkeiten, Religion und Weltanschauung, sexuelle Orientierung und Identität sowie soziale Herkunft.²

Diversity im inklusiven Sinne ebenso wie divers zusammengesetzte Teams und Gruppen werden als Ausweis einer offenen, internationalen und möglichst ideen- und facettenreichen Gesellschaft propagiert.

Während Vielfalt oder diversity in politisch-gesellschaftlichen Diskussionen die größere Rolle spielen, lässt sich die entsprechende philosophische Diskussion eher im Begriff des Multikulturalismus verorten. Multikulturalismus geht aus von einer kulturellen Vielfalt zwischen den Menschen mit einem Fokus auf ethnischen, religiösen und nationalen Unterschieden und verbindet diesen faktischen Befund mit dem normativen Ideal, diese Vielfalt anzuerkennen.

Will man den Wert von Vielfalt bestimmen, lassen sich verschiedene Indikatoren heranziehen. Informativ ist hierfür Vielfalt aus einem anderen Kontext, nämlich biologische Vielfalt oder Biodiversität. Kern dieses biologischen Verständnisses ist eine möglichst große Anzahl verschiedener Lebewesen innerhalb eines Lebensraums. Zentrale Forschungsergebnisse auf diesem Themengebiet gehen davon aus, dass der Erhalt von Biodiversität zwingend erforderlich ist, um das Funktionieren derjenigen Systeme zu erhalten, die Leben auf der Erde erst möglich machen.³ Die sogenannte ökologische Versicherungshypothese geht davon aus, dass

² Vgl. Gardenswartz, Lee/Rowe, Anita: *Managing Diversity – A Complete Desk Reference and Planning Guide*. New York, 1998.

³ Vgl. Constanza, Robert: *The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital*, in: *Nature* 387 (1997), 253–260.

eine Erhöhung der Anzahl verschiedener Arten ökologische Systeme stabilisieren kann. Das heißt, möglichst große biologische Diversität erhält lebensnotwendige Systeme nicht nur, sondern die Steigerung der Diversität kann in fluktuierenden Umgebungen stabilisierend wirken.⁴

Auch bei Menschen wird davon ausgegangen, dass eine Pluralität von Erfahrungen, Kulturen und Kenntnissen zu einer erhöhten Anzahl an Sichtweisen, Ideen und Perspektiven führt, die wiederum einer sozialen Gruppe dienlich sind. Diese Vielfalt kann zunächst bereichernd sein, weil sie unterschiedlichste Anregungen und Erfahrungsmöglichkeiten bietet. Zudem kann sie handfeste politische und wirtschaftliche Implikationen haben. So können politische oder wirtschaftliche Entscheidungen einer Entität, die unter Beteiligung möglichst diverser Personen getroffen wurden, nachhaltiger sein. Treffen immer nur dieselben und einander ähnlichen Personen Entscheidungen, riskieren diese, einander zu bestärken und unter Umständen falsche oder riskante Einschätzungen zu übersehen. Eine möglichst diverse Gruppe schafft durch eine Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven eine Ausgewogenheit und eine größtmögliche Breite an Wissen.⁵

Voraussetzung scheint aber zu sein, dass diese Vielfalt nicht im sprichwörtlichen *melting pot* aufgeht. Damit ist gemeint, dass weder eine vollständige Integration, noch ein Verschwinden aller Unterschiede stattfindet. Stattdessen scheint dies deren Unterstreichen und Unterstützung vorauszusetzen.

Deutlich wird bereits anhand der Definitionen, dass zwischen Grenzen und Vielfalt ein Spannungsfeld erwächst: Sind Grenzziehungen notwendige Voraussetzungen für Vielfalt oder verhindern sie eine diverse Gesellschaft? Diese Fragen sollen in den folgenden Abschnitten näher beleuchtet werden.

⁴ Vgl. Yachi, Shigeo/Loreau, Michel: *Biodiversity and ecosystem productivity in a fluctuating environment. The insurance hypothesis*, in: PNAS 96 (1999) 4, 1463–1468.

⁵ Vgl. Herring, Cedric: *Does Diversity Pay? Race, Gender, and the Business Case for Diversity*, in: American Sociological Review 74 (2009), 208–224; Alesina, Alberto/La Ferrara, Eliana: *Ethnic Diversity and Economic Performance*, in: Journal of Economic Literature 43 (2005) 3, 762–800.

2 Spannungsfeld und Problematisierung

Setzt man voraus, dass Vielfalt erstrebenswert ist, zugleich aber Grenzziehungen vermehrt zu beobachten sind, eröffnet sich die Frage, ob und inwiefern beide Begriffe vereinbar scheinen. Im Folgenden sollen einige Ansätze diskutiert werden, inwieweit Unterscheidungen (durch Grenzziehungen) und Multikulturalismus in Einklang zu bringen sind.

2.1 Die Abgrenzbarkeit von Kulturen

Zunächst ließe sich bezweifeln, dass Kulturen überhaupt abgrenzbar sind. Mit diesem Argument ist generell gemeint, dass eine Kultur von der anderen nicht eindeutig zu unterscheiden ist, da sich die vermeintlich unterschiedlichen Kulturen gegenseitig bedingen und durchdringen. Das Argument richtet sich nicht gegen eine Ununterscheidbarkeit von Kulturen allgemein, bezweifelt aber, dass Grenzziehungen zwischen Kulturen möglich und sinnvoll sind. Insbesondere, so wird von verschiedenen Autor*innen vorgebracht, würde eine solche Abgrenzung eine scheinbar pure Version der Kultur konturieren, damit aber eine lebendige Kultur außer Acht lassen.⁶ Jeremy Waldron ergänzt, eine solche strikte Abgrenzung würde zudem der Tatsache nicht gerecht, dass sich Kulturen an wandelnde gesellschaftliche Umstände anpassen.⁷

Das Argument erscheint überzeugend, insoweit viele Kulturen einander beeinflussen und überlappen. So werden beispielsweise regelmäßig kulinarische Einflüsse aus anderen Ländern übernommen (sei es durch die Nutzung bestimmter Produkte, sei es durch die Adaptation von Rezepten). Gleichwohl gibt es in der jeweiligen nationalen Küche Gerichte und Spezialitäten, die diese eindeutig identifizieren. Um diese eindeutigen Kerne eine Grenze zu ziehen, könnte aber in der Praxis bedeuten, viele derjenigen Aspekte auszuklammern, die erst die Kultur erlebbar – und im Fall der Gerichte: nachkochbar und essbar – zu machen.

⁶ Vgl. Appiah, Anthony: *The Ethics of Identity*, Princeton 2005; Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2005.

⁷ Vgl. Waldron, Jeremy: *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, in: Kymlicka, Will (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 93–119, 110.

Will Kymlicka verweist in einem weiteren Argument gegen eine solche Abgrenzung darauf, dass die Möglichkeit, sich einer Kultur zuzuordnen, für den Einzelnen sinnvoll und bedeutsam wird, wenn sie eine Verknüpfung zu dessen eigenem Leben herstellt.⁸ Kymlickas Argument weist damit in die Richtung der oben als Wert von Vielfalt beschriebenen Vorteile: Die verschiedenen kulturellen Hintergründe werden besonders wertvoll, wenn sie in einem gemeinsamen sozialen Kontext ausgelebt werden. Damit nähert sich das Argument dem Bild eines *melting pots* im Sinne einer Assimilation.

Vieles deutet darauf hin, dass eine grundsätzliche Abgrenzbarkeit von Kulturen schwer zu verneinen ist. So lassen sich insbesondere Kernelemente verschiedener Kulturen erkennen, die diese auch grundsätzlich unterscheidbar machen. Zugleich bestehen aber wichtige Überlappungen und gegenseitige Beeinflussungen, durch die sich Kulturen nicht zuletzt weiterentwickeln.

Wesentlich erscheint zudem die Frage nach der Autor*innenschaft der Definition von Vielfalt. Hier sind verschiedene Sichtweisen zu bemerken – einerseits die Abgrenzung von Kulturen zwischen einander und andererseits die Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft (und dies wiederum sowohl aus der Perspektive der Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft wie auch der kulturellen Minderheiten).

2.2 *Difference – indifference*

Als Kontrast zur Grenzziehung und damit Differenzierung lässt sich der semantische Gegenpol der Indifferenz aufbringen. Der daraus entstandene Indifferenz-Ansatz unterscheidet sich vom vorherigen Argument insofern, als es hier nicht um die Frage der Abgrenzbarkeit von Kulturen geht. Vielmehr stellt Indifferenz im Sinne einer Gleichgültigkeit der Abgrenzung keine Nicht-Abgrenzung, sondern eine Art Ignoranz gegenüber möglichen Abgrenzungen überhaupt dar.

Besonders prominent ist das Argument der Indifferenz gegenüber Differenzen von Chandran Kukathas vorgebracht worden. Kukathas argumentiert, dass es nur individuelle und keine Gruppenrechte geben könne. Bei der Gewährung von Gruppenrechten, die genau die Grenzziehung um bestimmte Gruppen durch den Staat beinhalten,

⁸ Vgl. Kymlick, Will: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995, 103.

überschreitet der liberale Staat, so Kukathas, seine Rolle. So könnte beispielsweise das individuelle Recht der Vereinigungsfreiheit ausgehebelt werden.⁹ Stattdessen müsse der Staat den zur Gewährung von Gruppenrechten notwendigen Abgrenzungen gegenüber indifferent sein und lediglich auf Individualrechte abstellen, die allen – ungeachtet ihrer kulturellen Gruppenzugehörigkeit – gleichermaßen zukommen.

Das Argument ist in seiner Radikalität sehr stringent, birgt aber auch Schwierigkeiten. So liegt ein Problem dieses Ansatzes darin, dass bestimmte Personen innerhalb ihrer Gruppierungen schutzlos werden können, wenn der staatliche Blick sich nicht auf Gruppen, sondern lediglich auf Individuen richtet. Eine Ignoranz bestimmter Gruppenzugehörigkeiten kann Personen, die sich stark mit einer Gruppe identifizieren oder innerhalb ihrer Gruppe vulnerabel sind, unter Umständen gefährden.

Festzuhalten ist, dass bei Kukathas kulturelle Unterschiede für den politischen Kontext ausgeblendet werden sollen, indem das den Individualrechten gegenüberstehende Konzept der Gruppenrechte als Instrument wegfallen soll. Gruppierungen an sich werden allerdings nicht verneint. Nicht nur wegen dieser Inkonsistenz erweist sich das Argument als nur bedingt hilfreich. Wertvoll ist allerdings die darin enthaltene Annahme, dass es Situationen gibt, in denen Individuen einzeln und ungeachtet ihrer Zugehörigkeit betrachtet werden müssen. Und solche Situationen sind gerade auch in der oben erfolgten Darstellung der Vorteile von Diversität sichtbar geworden. Ein Beispiel ist die „bunt“ zusammengesetzte Gruppe politischer Entscheider*innen oder ökonomischer Akteur*innen. Allerdings handelt es sich um Individuen (auch) als Mitglieder bestimmter kultureller oder ethnischer Gruppen.

Die kurzen Überlegungen zeigen, dass Personen oft verschiedenen Gruppen zugehörig sind. Es kann somit sinnvoll sein, je nach Situation bestimmte Zugehörigkeiten (und also bestimmte Grenzziehungen) auszublenden. Dieses Ausblenden, also eine ausdrückliche Indifferenz in Bezug auf bestimmte Aspekte, kann sowohl durch die Person selbst erfolgen, aber auch durch das Umfeld oder durch Institutionen.

Das Argument, der Differenz mit Indifferenz zu begegnen, kann existierende Unterschiede somit nicht aufheben, weist aber darauf hin, dass es auch

⁹ Vgl. Kukathas, Chandran: *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford 2003, 15.

Situationen geben kann, in denen es sinnvoll scheint, sie nicht in den Vordergrund treten zu lassen. Ein solches Verständnis birgt, wird es generell angewendet, wie oben dargestellt, auch Gefahren. Eine Indifferenz gegenüber Unterschieden erscheint somit keinesfalls für alle Kontexte sinnvoll, aber unter Umständen hilfreich, um verschiedene Facetten von Zugehörigkeiten bzw. Markierungen hervortreten zu lassen. Teils mag sie auch dazu dienen, kulturelle Identität nicht festzuschreiben.

3 Grenzenlose Vielfalt und politische Grenzen

In diesem dritten Abschnitt soll der Bogen zu politischen Grenzen geschlagen werden. Auf Basis der bisherigen Überlegungen sollen daher politische Grenzen und Grenzpraktiken in den Blick genommen und dahingehend untersucht werden, inwieweit eine Einordnung im Sinne von Vielfalt-befördernder und Vielfalt-behindernder Grenzpraktiken möglich ist.

Es ist nicht Ziel dieses Artikels, sämtliche Grenzpraktiken in ihrer Differenziertheit für unterschiedliche Staatsangehörige zu erfassen und zu listen; noch ist es für die verfolgte Argumentation notwendig. Im Folgenden sollen daher drei Arten politischer Grenzen in den Blick genommen und vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen betrachtet werden. Dies sind erstens unbefestigte politische Grenzen, zweitens befestigte politische Grenzen und zuletzt vor- und nachgelagerte Grenzen und Grenzräume.

3.1 *Unbefestigte politische Grenzen*

Politische Grenzen sind Grenzen entlang der äußeren Demarkationslinien zwischen Staatsgebieten bzw. deren teilsouveränen Gliedstaaten oder Verwaltungseinheiten. In den folgenden Überlegungen sollen jedoch nur Grenzen zwischen Staaten eine Rolle spielen. Unbefestigte politische Grenzen sind solche, die nicht durch ein Bauwerk wie einen Zaun, eine Mauer oder ähnliches zusätzlich bewehrt wurden. Unbefestigte Grenzen können gleichwohl gesichert sein, z. B. durch eine Schranke oder einen Kontrollposten. Auch an unbefestigten Grenzen herrschen Einreisebestimmungen, die beispielsweise für Angehörige bestimmter

Drittstaaten ein Visum erfordern und kontrolliert werden. Unbefestigte politische Grenzen sind der grenzpolitische Normalfall.

Einen besonderen Fall unbefestigter Grenzen bildet der Schengenraum, innerhalb dessen Personenkontrollen an den Grenzen zwischen den einzelnen Schengenstaaten in der Regel nicht stattfinden. Diese Grenzen sind somit nicht nur unbefestigt, sondern im Normalfall auch unkontrolliert. Systematische Kontrollen finden lediglich an den Außengrenzen bzw. bei der per Flugzeug erfolgenden Einreise aus einem Drittstaat an. Eine derartige Aufhebung von Binnenkontrollen und weitgehende Personenfreizügigkeiten sind ein grenzpolitisch starkes Mittel, um Vielfalt innerhalb eines definierten Raums zu befördern. Diese Vielfalt ist zunächst eine Vielfalt von Nationalitäten und, nachgelagert, auch Kulturen und kulturellen Praktiken, die diesen Raum bilden.

3.2 Befestigte politische Grenzen

Die zweite hier betrachtete Kategorie sind befestigte politische Grenzen, wobei „befestigt“ darauf verweist, dass diese politischen Grenzen nicht nur durch Kontrollen oder natürliche Hindernisse, sondern durch Grenzanlagen wie Grenzzäune oder Mauern bewehrt wurden, sodass sie nicht ohne Weiteres überwindbar sind. Eine solche Grenzbefestigung dient in den meisten Fällen der Verhinderung von Immigration und wird von einer benennbaren Zahl von Ländern praktiziert. Bekannte Beispiele sind die Sperranlage um den Gazastreifen und das Westjordanland, die befestigte Grenze zwischen Zypern/Nordzypern sowie die Grenze der USA zu Mexiko. Auch in der EU sind in den letzten Jahren Grenzzäune errichtet worden, so beispielsweise zwischen Slowenien und Kroatien und in Ungarn an den Grenzen zu Serbien und Kroatien.

Befestigte Grenzen sind als Kategorie für die in diesem Artikel entwickelten Überlegungen besonders interessant, weil sie in gewisser Weise Grenzziehungen noch zu verstärken oder zu unterstreichen scheinen. Dies ist ein Effekt, der sich bei semantischen Grenzziehungen kaum nachbilden lässt, aber in diesen Fällen bei politischen Grenzen besonders deutlich wird. Diese Verstärkung erscheint nicht nur durch die sichtbare Befestigung selbst, sondern auch durch die Tatsache, dass befestigte Grenzen die direkten Nachbarn am stärksten zu trennen scheinen bzw. bestimmte Nachbarstaaten nachdrücklicher abgrenzen. Zudem wirken befestigte Grenzen oft in eine Richtung stärker (z. B. als Einreise- und nicht Ausreisehindernis).

Diese Überlegungen lassen weiterführende Gedanken mit Blick auf Vielfalt zu. So ließe sich daran denken, dass durch eine scharfe Abgrenzung und Abschottung einer Kultur sich diese unter Umständen stärker manifestiert, allerdings auch nicht weiterentwickelt. Ebenso gibt es Beispiele für einst verwandte Kulturen, die durch eine starke politische Grenzziehung trotz fortbestehender räumlicher Nähe zu einer kulturellen Abgrenzung voneinander gezwungen wurden. Nord- und Südkorea stellen hier einen besonders markanten Fall dar.

3.3 Vor- und nachgelagerte Grenzen und Grenzräume

Als dritte Kategorie sollen zuletzt sich ausdehnende Grenzen und Grenzräume betrachtet werden. Beiden Arten ist gemein, dass sie ein Gebiet bezeichnen, das weit über die eigentliche Grenzlinie hinausragt; zugleich unterscheiden sie sich in wesentlichen Punkten. So verlagern vor- und nachgelagerte Grenzen Kontrollen sowohl räumlich außerhalb des eigentlichen Grenzbereichs als auch zeitlich fern vom eigentlichen Grenzübertritt. Beispiele hierfür sind Visabeantragungen im Vorfeld einer Einreise oder die Kontrolle von Aufenthaltspapieren zur Erlangung anderer staatlicher Dienstleistungen nach der Einreise. Denkbar ist auch eine Ausdehnung von Grenzen in internationale Räume, insbesondere Gewässer, z. B. durch patrouillierende Boote. Grenzräume dagegen bezeichnen durch bestimmte Eigenschaften zusammenhängende Gebiete, die sich auf beiden Seiten einer politischen Grenze ausdehnen. Diese Räume können sowohl grenzpolitisch definiert werden, beispielsweise als ein kriminalitätsanfälliges Gebiet, das besonders überwacht wird, oder wirtschaftlich (z. B. als ein Raum, der grenzüberschreitende Arbeits- und Wirtschaftsbeziehungen pflegt) oder auch kulturell (wenn beispielsweise gemeinsame kulturelle Praktiken auf beiden Seiten der Grenze ungeachtet der staatlichen Zugehörigkeit bestehen).

Sowohl die vor- und nachgelagerten Grenzen als auch die Grenzräume lassen einige Schlüsse mit Blick auf kulturelle und ethnische Vielfalt zu. So lässt sich zunächst festhalten, dass die für Abgrenzungen notwendige deutliche Grenzlinie hier unschärfer wird. Dies kann im Fall der vor- und nachgelagerten Grenzkontrollen zu einer rechtlichen Intransparenz führen. Gleichzeitig ist bemerkenswert, dass Grenzpraktiken damit selber einer zunehmenden Vielfalt Rechnung zu tragen scheinen. Weiterhin erscheinen insbesondere Grenzräume als ein vielfältiger Raum, in dem

eine Vielfalt, die auf Staatszugehörigkeit rekurriert, einerseits besonders stark ist, andererseits aber auch Staatszugehörigkeit als Distinktionsmerkmal schwächt.

4 Resümee und weiterführende Bemerkungen

Vielfalt und Grenzen in ihrem Spannungsfeld auszuloten, war das Ziel dieses Artikels. Ausgemacht wurde die Spannung auf der Grundlage der für die Bestimmung von Vielfalt notwendigen Unterscheidungen, ja Grenzziehungen, und der daraus resultierenden Frage nach der (In-)Kompatibilität von Vielfalt und (politischen) Grenzen. Während Vielfalt die Nähe des Anderen befördert und wertschätzt, trennen Grenzziehungen direkte Nachbarn.

Tatsächlich, so lässt sich abschließend resümieren, ist die Beziehung zwischen beiden Konzepten noch deutlich vielschichtiger und komplexer. Dies resultiert zum einen aus Schwierigkeiten, die Abgrenzbarkeit von Kulturen theoretisch eindeutig zu klären und zum anderen aus der Schwierigkeit, diese Abgrenzbarkeit normativ zu begründen. Ebenso lässt sich das Bild von politischen Grenzen als trennscharfen Linien zwischen kulturell unterschiedlichen Entitäten in der Praxis nicht aufrechterhalten. Vielmehr kann man mit Blick auf gesellschaftliche Vielfalt eine Binnendifferenzierung ausmachen, die auch in stark ausdifferenzierten und diversifizierten Grenzkontrollen und -räumen ihre Entsprechung findet.

Bemerkenswert ist zudem, dass Abgrenzungen zwar regelmäßig vom Nächsten trennen, politische Grenzpraktiken aber durchaus auch mit Blick auf weit entfernte Staaten differenzieren können. Befestigungen besonders sichtbar gestalteter Grenzen hingegen setzen eine starke Unterscheidung gegenüber einem bestimmten Nachbarn.

So wenig soziale und kulturelle Vielfalt alleine auf politische Grenzen zurückzuführen sind, so wenig sind politische Grenzen nur eine Antwort auf soziale und kulturelle Vielfalt. Gleichwohl können beide Konzepte einander nachhaltig bedingen – und dies mit potentiell starken individuellen und gesellschaftlichen Konsequenzen. Wie unterschiedlich diese Konsequenzen aussehen können, hängt wiederum von der genauen Ausgestaltung der Grenzen einerseits, aber auch der Art und dem Grad der Vielfalt andererseits ab. Es scheint daher nicht zuletzt notwendig, nicht nur Grenzen und Vielfalt selbst, sondern vor allem die Konstellationen, in denen sie aufeinandertreffen, mit der gebotenen Sensibilität für Kontext und Detail zu bewerten.

Noah Ijabani Lucas

Reconstructing Borders, Boundaries and Transcending Barriers: An Attempt to Liberate Identity Politics from Ambivalence in the Multicultural State of Nigeria

1 Introduction

Citizens have a need for belonging in their diverse identities. Lack of recognition of their difference makes individuals feel insecure and vulnerable, so that they tend to seek protection in the identity of groups that afford the sense of belonging. Identity construction to cover compensate for deficits of security and recognition needs, is in danger of entanglement and self-contradiction, as it may uphold the very exclusionary barriers it purportedly wants to resist. It is on this note that I examine in light of the multicultural state of Nigeria, the potentials and threats of citizenship identity poses to consolidating exclusionary barriers of identity boundaries.

1.1 Identity

Identity involves consciousness of a self that is embodied in space. “It is about a self that is constituted through and against other selves in contexts that serve to establish the relationship between the self and the other”¹. This consciousness of self, involved in identity construction, that derives from the consciousness of others who share the same space but differ from us, also constitutes a basis for

¹ Rodríguez, Juana María: *Queer latinidad. Identity Practices, Discursive Spaces*, New York 2003, 5.

competition and conflict² around belonging in modern, and especially plural states. Belonging that is expressive of inclusion entails subjection to common principles, space and living conditions, regardless of people's diverse orientations, origin and values.³ Inclusion deficits in plural states rekindle struggle around belonging and citizenship identity. Zygmunt Bauman purports identity to originate from a crisis of belonging⁴ that entails "a simultaneous struggle against dissolution and fragmentation; an intention to devour and at the same time a stout refusal to be eaten".⁵ Although identity is not always prominent – being salient amidst hostilities and quiet in peaceful times, doing without it can, in practice, hardly be imagined.

The modern state tries to foster common belonging through the projection (imposition) of shared or common identity among citizens – citizenship identity. Citizenship identity employed here is conceived in terms of belonging that confers membership status with the attendant rights and duties to individuals in relation to a state or political unit. Because this perception of citizenship confers some identity on individuals, it is expected to elicit commitment and guarantee inclusion – by way of equal treatment, respect and participation/functioning – of citizens⁶. The desire to integrate a polity denied not only the heterogeneity of citizens, but also, the place of difference and alterity in organizing society, so that it projects a false solidarity that may be inimical to inclusion⁷.

² Vgl. McCauley, John F.: *The Logic of Ethnic and Religious Conflict in Africa*, Cambridge 2017, 41 f.

³ Vgl. Günther, Klaus: *Divided Sovereignty, Nation and Legal Community*, in: *Journal of Common Market Studies* JCMS 55 (2017), No. 2, 213–222, 218.

⁴ Vgl. Bauman, Zygmunt: *Identity. Conversation with Benedetto Vecchi*, Cambridge 2004, 20.

⁵ Ebd., 77.

⁶ Vgl. Weinstock, Daniel M.: *Citizenship and Pluralism*, in: Simon, R. L. (Hg.): *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Oxford 2002, 239–270, 244; Adebani, Wale: *Contesting Exclusions. The Dilemmas of Citizenship in Nigeria*, in: *The African Anthropologist*, 12 (1), 2005, 17; Painter, Joe: *Multi-level citizenship, identity and regions in contemporary Europe*, in: Anderson, James (Hg.): *Transnational Democracy. Political Spaces and Border Crossings*, New York 2002, 93–110, 94.

⁷ Vgl. Ajayi, Johnson Olusegun/Owumi, Benard: *Ethnic Pluralism and Internal Cohesion in Nigeria*, in: *International Journal of Development and Sustainability*, 2 (2), 2013,

1.2 *Citizenship: Shared or National Identity*

Leonie Huddy and Alessandro Del Ponte conceive national identity in terms of “subjective or internalized sense of belonging” that entails both “cognitive awareness and an emotional attachment” to a group or nation.⁸ For Smith the state’s principal task in post-colonial societies, is “fostering a common sense of belonging that would transcend ethnic and racial particularities”⁹. National identity is believed to have the tendency either to promote national glue and foster trust and solidarity among citizens, or to undermine group cohesion engender suspicion and fragmentation.¹⁰

A sense of ‘us’ can be utterly absent within a group of politicians or corporate executive with almost identical cultural, class, and educational backgrounds as the squabble amongst themselves over who is to blame for some collective failing. Conversely, shared identity can be powerfully present among a diverse group of strangers united instantaneously by a natural disaster or terrorist attack.¹¹

Citizenship or national identity projects a shared identity that hopes to integrate diverse individuals, but remains rather inaccessible to, or exclusive of others, or of diverse expressions.

1.3 *Secure Identity*

“Longing for identity comes from the desire for security”.¹² Since identity involves reference to some relation between the self and others, people want relations that are

926–940, 931.

⁸ Huddy, Leonie/Del Ponte, Alessandro: *National Identity, Pride and Chauvinism. Their Origins and Consequences for Globalization Attitudes*, in: Gustavsson, G./Miller, D (Hg.); *Liberal Nationalism and its Critics. Normative and Empirical Questions*, Oxford 2020, 38–56, 39.

⁹ Malešević, Siniša: *The Sociology of Ethnicity*, London 2004, 53.

¹⁰ Vgl. Huddy/Del Ponte: *National Identity, Pride and Chauvinism*, 38–39.

¹¹ Vgl. Dury, cit. in Pehrson, Samuel: *Argumentative Contexts of National Identity Definition. Getting Past the Failures of a Universal Ethnic-Civic Dichotomy*, in: Gustavsson, G./Miller, D (Hg.); *Liberal Nationalism and its Critics. Normative and Empirical Questions*, Oxford 2020, 133–152, 133.

¹² Bauman: *Identitij*, 29.

stable over longer periods, and in which they can count as subjects¹³. Nevertheless, when the concept of identity is parochial, it tends to marginalize and disenfranchise those who do not conform to the mainstream norms.¹⁴ Where people do not find the opportunity and space for their self-actualization as subjects, they feel marginalized and excluded, and may recourse to identity politics to push or organize their political activism agenda/ideology¹⁵ or counter their domination by majority or mainstream groups. People seek group solidarity not only for the security of inclusion, but also relationships with potentials for long-term commitment¹⁶ that would expand (the scope of expression of) their freedom. Finding security in group excites and fosters the sense of belonging. Particularly the assurance of survival makes people invest emotionally in group solidarity with great commitment.¹⁷ Finding security within boundaries of a group, makes people go beyond alliances to build deeper commitment. They move from the instrumental conception as means of security to finding meaning and true belonging.¹⁸ As trust builds, and the sense of identity and belonging becomes stronger, boundaries also consolidate. What function do such boundaries have? Do they indicate markers of identity or separators?

2 Boundaries, Borders and Identity Dynamics

Identity construction can be said to involve boundary definition in reference to others. Indeed, borders and boundaries are both associated with delineating and defining identity and belonging. While borders refer to territorial limits¹⁹,

¹³ Vgl. ebd., 68.

¹⁴ Vgl. Moran, Robert T. u. a.: *Managing Cultural Differences. Global Leadership Strategies for the 21st Century*, Amsterdam 2007⁷, 233.

¹⁵ Vgl. Rodríguez: *Queer latinidad*, 39.

¹⁶ Vgl. Bauman: *Identity*, 61 ff.

¹⁷ Vgl. Migdal, Joel S.: *Mental Maps and Virtual Checkpoints. Struggles to Construct and Maintain State and Social Boundaries*, in: Migdal, J. S. (Hg.), *Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*, Cambridge 2004, 3–24, 14.

¹⁸ Vgl. ebd., 15.

¹⁹ Borders „operate manly a territorial logic, entailing processes of belonging and non-belonging, inclusion and exclusion of a certain state“, Summa, Renata: *Everyday Boundaries, Borders and Post Conflict Societies*, Rio de Janeiro 2021, 22.

boundaries mark belonging²⁰ in terms of limits that establish barriers in social constructions.

[...] Boundaries signify the point at which something becomes something else, at which the way things are done changes, at which “we” end and “they” begin, at which certain rules for behavior no longer obtain and others take hold [...] And as the site where different ways of doing things meet, they are likely to be replete with tension and conflict. People thus create barriers through accepting common manners of acting and rejecting — even fighting off — other ways of acting [...].²¹

It would seem that constructing identity in order to make up for recognition and security deficits is prone to furthering alienation with the potential to include or exclude people.²² Boundaries become receptacle of identity in communities where they configure groups according to categories of insider-outsider, so that the ‘other’ is perceived as a threat.²³ Boundaries that separate, as Migdal would argue, do operate through checkpoints and mental maps which designate spaces and practices that distinguish and alienate members of a group from others – encompassing “accepted” conducts that serve as markers of inclusion or exclusion from the particular group. The prospect that boundary markers and checkpoints will serve to distinguish the familiar from unfamiliar gives some sense of security. In Nigeria, for instance, the workings of boundary check-points or mental maps find expression in the indigene-settler dichotomy that cultivates entitlement to favours and benefits (patronage) on the basis of belonging (with). In a given space, citizens who trace their ancestry to a different location are accorded “settler”²⁴ status, so that indigenes rooted in that space enjoy the claim to land

²⁰ Ebd., 21.

²¹ Migdal: *Mental Maps and Virtual Checkpoints*, 5–6.

²² Vgl. Höfler, Concha Maria u. a. (Hg.): *Boundaries and Belonging in the Greek Community of Georgia*, (Border Studies. Cultures, Spaces, Orders, Vol. 2), Nomos 2020, 47–78, 55 f.

²³ Vgl. Smyth, Geraldine: *Respecting Boundaries and Bonds. Journeys of Identity and Beyond*, in: Tombs, D./Liechty, J. (Hg.): *Explorations in Reconciliation New Directions in Theology*, Burlington, 2006, 137–155, 147.

²⁴ Settlers – people living outside their ethnic homes as described in the sense above – are usually referred to as non-indigenes.

ownership and determination of political affairs.²⁵ The difficulty with the insider/outsider duel is not merely that it limits people's belonging and exploits ethnic identity to restrict individuals' participation and citizenship, but rather that the very state which ought to guarantee equality regrettably gives it validity²⁶. So long as boundaries that separate from others appear to accrue advantages, they consolidate exclusion and alienation, giving the sense or hope of fixed identity. This makes people vulnerable to entanglement in self-contradictory practice of exclusion. Unfortunately, exclusionary boundaries and everyday racism are easily overlooked.²⁷ What boundaries then can be considered safe? I consider as safe boundaries which function as identity markers or indicators, and not separators, boundaries which do not preclude cohesion or solidarity, but enable inclusion and mutual recognition. To this end, it is essential to have the capacity to understand and navigate to the safe conception of boundaries²⁸ – boundaries that are not exclusive. Identity is shaped by diverse social relations and influences beyond one's in-group.²⁹ Multiple sets of boundaries exist and make different demands on people and shape their mental maps in manifold ways that engender diverse forms of belonging. The implication here is that the identities constructed through these boundary crossings are never fixed³⁰, but remain rather fluid, contingent and flexible.³¹ The multiplicity of identities and overlapping boundaries which characterize plural states today defy any strict self-other separation or logic of community cohesion.³² The political structure of the plural state Nigeria reveals defiance of rigid identity or boundary logic.

²⁵ Vgl. Alugbo, Ogoh: *The Public Space in Nigeria. Politics of Power, Gender and Exclusion*, in: Africa Development, 36 (2011), No.1, 75–95, 86.

²⁶ Vgl. ebd., 88 f.

²⁷ Vgl. Karner, Christian: *Negotiating National Identities. Between Globalization, the Past and 'the Other'*, Farnham 2011, 151.

²⁸ Vgl. Migdal: *Mental Maps and Virtual Checkpoints*, 11.

²⁹ Vgl. ebd., 5.

³⁰ Vgl. Bauman: *Identitiy*, 89.

³¹ Vgl. Migdal: *Mental Maps and Virtual Checkpoints*, 22.

³² Vgl. Karner: *Negotiating National Identities*, 43, 201.

2.1 *The Dynamics of Plurality and State Integration in Nigeria*

Plural society theory largely maintains that the very composition of plural societies constitutes its basic potential for group conflicts, so that generally the measure of division or harmony in a plural state is a function of the extent difference is politicized. Nonetheless, the characteristic mix of plurality – whether complex, hierarchical, or segmental – plays a significant role in engendering ethnic group hostilities. A plural society that evolves from the politics of difference to accommodate heterogeneity is on its way to attaining some normative harmony that will enable it negotiate well and make the best of its pluralist nature.³³ The Nigerian state with its vast and rapidly growing population

comprises an estimated 350 diverse ethnolinguistic groups that occupy discrete territorial spaces. Three of these groups account for about 60 percent of the total national population but none is large enough to claim a majority. These three include the Igbo, who are mainly Christians and are in the southeast; the Hausa-Fulani, who are predominantly Muslims and are found in the north; and the Yoruba, half of whom are Christians and the other half Muslims who occupy the southwest. The others are minorities that range in size from millions of people to thousands and are located at the geographic margins of the aforementioned majority groups.³⁴

The modern state with its disposition to integrative self-other relation, however, expects some transformation of the ‘other’ into a recognizable part of ‘us’. This prediction of shared identity, which aims at preserving coherence and demanding loyalty, embodies a one-way process, divest of dialogical content that makes it not only intrinsically hegemonic³⁵, but also less viable project in multicultural states. The Nigerian state has made concerted efforts to project national cohesion and shared overarching identity, that purportedly placed in the state the capacity to

³³ Vgl. Malešević: *The Sociology of Ethnicity*, 54.

³⁴ Ejobowah John Boye: 2008. *Integrationist and Accommodationist Measures in Nigeria's Constitutional Engineering. Successes and Failures*, in: Choudhry, Sujit (Hg.): *Constitutional Design for Divided Societies. Integration or Accommodation?*, Oxford, Oxford University Press, 233–257, 234 f.

³⁵ Vgl. Karner: *Negotiating National Identities*, 182 f.

satisfy the competing demands of diverse groups. The failure of state design to fulfil this function reveals a necessity for negotiating and bargaining belonging among the constituents of the state.³⁶ As it played out in the 1914 colonial amalgamation of the northern and southern protectorates that saw the emergence of Nigeria, unification of the state was premised on the North retaining its distinct administrative style.³⁷ Colonial conquest and the institution of indirect rule that privileged extant dominant hegemonic rules of some majority groups, sharpened the consciousness of identity and the perception of differences that alienate adherents of diverse groups.³⁸ Identity politics in Nigeria is largely tilted toward group identity mobilization – be it a cultural or religious group – which has its roots in the desire for inclusive participation in life and institutions of the state.³⁹ The assumption that citizens are torn between the competing demands of multiple identities or may be driven by the feeling of insecurity to align with particular groups for security does not as such provide sufficient reason for the prevalence of ethnic mobilization. By its nature, ethnic mobilization is believed to be susceptible to both assimilationist and separatist tendencies⁴⁰, depending on the cause or goal of mobilization.

The motives for group mobilization in Nigeria involve a twofold process: minority groups' ethnic politics or politics of difference on the one hand and mobilizing ethnic sentiments among majority (and even minority) groups by political entrepreneurs on the other hand. In the context of Nigeria, minorities that comprise largely of ethnic (or religious) groups that distinguish themselves from the major ethnic groups (Hausa/Fulani, Yoruba and Igbo).⁴¹ These groups protest structures

³⁶ Vgl. Osaghae, Eghosa E.: *From Accommodation to Self-determination. Minority Nationalism and the Restructuring of the Nigerian state*, in: *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 7, No. 1, [Working Paper series]. 2001, 1–20, 2.

³⁷ Vgl. Ejobowah: *Integrationist and Accommodationist Measures in Nigeria's Constitutional Engineering*, 236.

³⁸ Vgl. Olu, Loufayo: *Ethnic Identity and the Crises of Development in Nigeria*, in: *European Scientific Journal* January 2014 edition Vol. 10, No. 2 2014, 217.

³⁹ Vgl. Ejobowah 2015, 234.

⁴⁰ Vgl. Malešević: *The Sociology of Ethnicity*, 49 f.

⁴¹ It excludes the self-proclaimed minorities of the 1990s, principally obscure subgroups of major groups such as Ijegba, a Yoruba (Egba) subgroup, whose leaders alleged marginalization within the group and therefore within the federation. Even the Igbo

that systematically dominate and discriminate against them.⁴² Minority ethnic groups establish security or solidarity bonds “to help their struggles against oppression or exclusion⁴³ by the larger society, not as something that unites citizens as members at the societal level”.⁴⁴ Many ethnic minority struggles in Nigeria have sought to check what they perceive as disproportionate power relations between them and the major ethnic groups.⁴⁵ Mobilization among most minority groups in Nigeria is driven mostly by the politically conscious class among them. It can be said that ethnicity in Nigeria did not evolve naturally as a bond among people but developed as construction of protective borders, that has been exploited for political mobilization.⁴⁶

With regard to group mobilization by political entrepreneurs, the uneven population and size of groups is often mobilized to keep power.⁴⁷ As far as it is possible to wield influence, political entrepreneurs, whether hailing from minority or major group, manipulate “the size of groups to their advantage”⁴⁸. The elite class preserves its interest, like most other collectives, but unlike them it projects its particular interest by purporting to promote the community or common goals. Deploying this trick only enables the elite exploit ethnicity’s wide appeal to mobilize groups for their personal goals, without betraying any interest in preserving cultural difference or heritage.⁴⁹ Whether they mobilize identity of a group to pursue specific outcomes, or exploit a key outcome to

redefined themselves as a minority on account of marginalization by the military governments of the 1980s and 1990s.

⁴² Vgl. Osaghae: *From Accommodation to Self-determination*, 3.

⁴³ Exclusion constricts or impedes the actualization of freedom, both for individuals and society or group. An individual is excluded when it is no longer possible for him to participate in the practices and institutions of society that are to enhance the attainment of his freedom. Vgl. Casuso, Gianfranco: *Dimensionen der Exklusion. Sozialphilosophische Beiträge zu Demokratie und Macht*, München 2013, 52.

⁴⁴ Banting, Keith u. a.: *Beyond National Identity. Liberal Nationalism, Shared Membership, and Solidarity*, in: Gustavsson, G./Miller, D (Eds.), *Liberal Nationalism and its Critics. Normative and Empirical Questions*, Oxford 2020, 205-225, 208.

⁴⁵ Vgl. Osaghae: *From Accommodation to Self-determination*, 1.

⁴⁶ Vgl. ebd., 4.

⁴⁷ Vgl. Ejobowah 2008, 238.

⁴⁸ McCauley: *The Logic of Ethnic and Religious Conflict in Africa*, 99.

⁴⁹ Vgl. Malešević: *The Sociology of Ethnicity*, 116 ff.

mobilize identity group, the target of political entrepreneurs generally is to obtain and retain power.⁵⁰

The ethnic entrepreneurs of the major groups recognized the political advantages conferred by large numbers in the new regions, and proceeded to mobilize big group cohesion and consciousness. This was done to garner the support the elites needed to capture power in the regions and ultimately the country [...].⁵¹

In Nigeria, for instance, political entrepreneurs of northern extraction may exploit the Muslim religious identity rather than their Hausa ethnicity in conflict times, as a social identity. Where they perceive the bigger size of religious coalition or the people's unflinching commitment to religion will bring them greater advantage, they may pursue the incorporation of Shari'a law to win the admiration of sympathizers.⁵² The resultant alienation from those who do not share this identity creates boundaries of separation. Greedy and power conscious political elite have often exploited religion as a tool of "reactionary ethnicity" to engender group solidarity, in which they sponsor religious crises that divert the attention of unsuspecting faithful from the economic exploitation and power grab of the elite.⁵³ Policies and schemes – like the federal character principle, the quota system etc. – introduced in Nigeria to foster inclusion, rather privilege majority groups and sustain borders of separation rather than overcome marginalization and alienation. Patronage and the expansion of network to garner support by political entrepreneurs⁵⁴ engender connivance with them, so as to perpetuate the course of exclusion and alienation from others⁵⁵, whether the disadvantaged (by major groups) or the favoured group (by minority groups). When political entrepreneurs establish patronage in the name of group interest, group mobilization not only enhances

⁵⁰ Vgl. McCauley: *The Logic of Ethnic and Religious Conflict in Africa*, 98.

⁵¹ Osaghae: *From Accommodation to Self-determination*, 5.

⁵² Vgl. McCauley: *The Logic of Ethnic and Religious Conflict in Africa*, 107.

⁵³ Vgl. Olu: *Ethnic Identity and the Crises of Development in Nigeria*, 220.

⁵⁴ Vgl. Ejobowah: *Integrationist and Accommodationist Measures in Nigeria's Constitutional Engineering*, 251.

⁵⁵ Vgl. Olu: *Ethnic Identity and the Crises of Development in Nigeria*, 220.

alienation of out-groups and perpetuates exclusion, but also becomes self-contradictory, since it contradicts the very motive of fighting exclusion. Hence, it becomes non-sustainable.

2.2 *Transcending the Limits of Identity and Boundaries*

What becomes evident is that the boundaries of identity and borders are multiple, variable and flexible. Both groups and political entrepreneurs accept and exploit these features, depending on whether they serve their interests or not. In its politicized forms, group mobilization in Nigeria operates exclusionary or barricading boundaries that are inimical to peaceful coexistence in plural state. Such boundaries which are inscrutable and must be outdone include: denying fellow citizens access to and ownership of space, or expelling them on account of their different ethnic roots; mobilizing religion and ethnicity to orchestrate violence against non-members or out-groups projected as adversaries; and the wanton destruction of property and lives of the “invented” enemy⁵⁶. All these create and consolidate barriers that impede social cohesion, undermine the personhood and human dignity of victims. They are objectionable, and hence constitute boundaries and restrictions that need to be broken down, bridged or eschewed. Difference, diversity and the multiplicity of identity are part of our social and political reality and constitute human conditions that people need to live with and not to exploit at the expense of others. Variability, multiplicity and overlapping not only characterize identity and boundaries, but are also compatible with plural living.

3 Conclusion

Observations from the above reflection show that identities and boundaries are variable and never permanently fixed. One becomes aware that “‘Belonging’ and ‘identity’ are not cut in rock, that they are not secured by a lifelong guarantee, that they are eminently negotiable and revocable”.⁵⁷ Often, people find it difficult recon-

⁵⁶ Alugbo: *The Public Space in Nigeria*, 83.

⁵⁷ Bauman: *Identitij*, 11.

ciling consistency with fluidity of identity.⁵⁸ Creating regional or ethnic boarders to secure belonging tends to alienate people more and more from one another, without decisively allaying the problems of exclusion. Boundaries and identity politics need to avoid restraints to the rights and opportunities of individuals. The boundaries we need to avoid are barriers and identity politics that disenfranchise or do violence to people.⁵⁹ Very often, the identity boundaries we wish to construct are not consistent with our lived realities⁶⁰. The harmonious blend of multiple identities and boundaries defy strict homogenous structures and tendencies that do not admit of plurality. A constructive way to fight exclusion is to accommodate plurality of identity and find common ground. People do not want to be merely tolerated⁶¹ but to count as subjects in a plural state, they “need to be standing in a secure place in terms of their own identity”⁶² so as to meaningfully relate with others. Belonging to a different group provides no satisfactory cause for excluding anyone, just as individuals may still be excluded even when their difference is recognized⁶³.

⁵⁸ Vgl. ebd., 13.

⁵⁹ Vgl. Summa: *Everyday Boundaries, Borders and Post Conflict Societies*, 41 f.

⁶⁰ Vgl. Karner: *Negotiating National Identities*, 191.

⁶¹ Vgl. Banting, u. a.: *Beyond National Identity*, 222.

⁶² Clegg, Cecilia: *Between Embrace and Exclusion*, in: Tombs, D./Liechty, J. (Eds.), *Explorations in Reconciliation New Directions in Theology*, Burlington, 134.

⁶³ Vgl. Casuso: *Dimensionen der Exklusion*, 365.



*Ananias Shines in einem Filmprojekt der Choreographin Mónica García Vicente,
Hannover-Linden 2021.*

Stefan Einsiedel

Von ökonomischen und ökologischen Grenzen für die politische Grenzpraxis lernen

Über Grenzen zu diskutieren, dabei vorteilhafte Grenzziehungen überzeugend zu begründen und nachteilige geschickt in Frage zu stellen, funktioniert in jeder Sprache der Welt – und ist vermutlich so alt wie die menschliche Sprechfähigkeit selbst. Die Vermutung liegt nahe, dass die prähistorische Menschwerdung (und mit ihr die menschliche Sprachwerdung) in einer Umgebung erfolgten, in der ständige Grenzdefinitionen und -korrekturen überlebensnotwendig waren. Zwar waren die physiologischen Voraussetzungen für den aufrechten Gang, für Werkzeuggebrauch und für differenzierte Lautäußerungen bereits bei unseren Menschenaffen-Vorfahren angelegt, doch erst als einzelne Hominiden-Gruppen die kleinräumigen (und nahrungsreichen) Reviere der tropischen Galeriewälder verließen und in die weitläufigen Steppen des ostafrikanischen Grabenbruches hinauszogen (oder von stärkeren Verwandten herausgedrängt wurden), konnten diese organischen Voraussetzungen effektiver genutzt und die kognitiven Fähigkeiten in erstaunlich kurzer Zeit enorm gesteigert werden. Der neue Lebensraum mit seinen jahreszeitlichen Schwankungen von Temperatur, Regen und Nahrung erforderte erstmals lange Wanderungen und einen gemeinsamen Austausch über Zukunftserwartungen. Wir gehen heute davon aus, dass unsere Vorfahren damals in kleinen Familienverbänden zusammenlebten, die weite Entfernungen zurücklegen konnten – jagende Individuen wohl bis zu 80 Kilometer am Tag, allein an Ausdauer war der Mensch allen anderen Säugetieren deutlich überlegen – und dass die einzelnen Verbände, die teils untereinander kooperierten, teils miteinander rivalisierten, ständig ihre (Leistungs- und Revier-) Grenzen neu definieren und untereinander kommunizieren mussten. Der damals überlebensnotwendige Expansionsdrang, aber auch das oftmalige Erleben von existentiellm Mangel haben sich über tausende Generationen tief ins kollektive Bewusstsein der Gattung Mensch eingepägt – und bis heute sind

„Grenzen“, ihre Definition, Überschreitung und Verteidigung ein höchst emotionales, ja teils immer noch existentielles Thema.

Auch in unserer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft diskutiert man beständig über Grenzen und anhand von Grenzen – und kann sich dabei fast unbegrenzt missverstehen. Im englischen Sprachgebrauch unterscheidet man zumindest zwischen politisch-territorialen Grenzen (borders), den davon geprägten Grenzgebieten (frontiers) sowie sozialen und kulturellen Grenzen (boundaries)¹, doch in Wirklichkeit hegt jedes Fachgebiet seine eigenen, oft höchst unterschiedlich ausgeprägten Vorstellungen von „Grenzen“. Um den Blick für diese Unterschiede zu schärfen, soll im Folgenden zunächst beleuchtet werden, auf welche Weise zwei recht unterschiedliche Disziplinen (die Biologie und die Wirtschaftswissenschaften) sich mit Grenzen beschäftigen und wie die daraus gewonnenen natur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse weit über die Grenzen dieser Disziplinen hinaus aufgenommen und praktisch umgesetzt werden.

So „de-finiert“ (von Lateinisch finis = Grenze) die Biologie unterschiedliche Arten oder auch ganze Biotope, indem sie diese sachlich begründet voneinander abgrenzt. Die dabei beschriebenen Grenzen werden *erklärt*, nicht aber *legitimiert* oder *gerechtfertigt*. Es ist einleuchtend, dass es im Interesse einzelner Individuen und mehr noch im Interesse der gesamten Menschheit ist, diese „natürlichen“ (aber anthropozentrisch definierten) Grenzen zu kennen und das eigene Handeln daran auszurichten; die so erkannten Grenzen sind generell Kollektivgrenzen, was nicht ausschließt, dass sie von individuellen Organismen immer wieder auch überschritten werden – in der vagen Hoffnung, dass die dafür aufgewandten Mühen gerechtfertigt sind. Dabei sollte der landläufige Begriff einer „natürlichen Grenze“ nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese allein aus der Beobachtung und Bewertung von Menschen heraus definiert werden – die meisten Tierarten kennen nur individuelle (und situativ veränderbare) Reviergrenzen, die ihrem momentan genutzten Aktionsradius entsprechen und durch eigene, schnell vergängliche optische, olfaktorische oder akustische Signale markiert werden; alles was wir als „natürliche Grenze“ bezeichnen, wird von unseren Mitgeschöpfen wohl eher als „Hindernis“ empfunden.

¹ Vgl. Brambilla, u. a.: *Was bedeutet Grenzforschung? Ein Interview mit Chiara Brambilla, Didier Fassin und Sarah Green*, in: Gerst, Dominik/Klessmann, Maria/Krämer, Hannes (Hg.): *Grenzforschung, Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden Baden 2021, 526–545, 526.

Die Disziplin der Wirtschaftswissenschaften bemüht sich ebenfalls darum, natürliche (aber stets den Menschen betreffende) Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben und gerade anhand von Grenzen Handlungsempfehlungen für den Umgang mit limitierten Gütern oder begrenzten Handlungsoptionen zu geben; in diesem Zusammenhang hat sie aus der Biologie und den Forstwirtschaften den Begriff der Nachhaltigkeit übernommen. Auch die Ökonomie sammelt Einzelinformationen über Individuen (beispielsweise deren Konsumpräferenzen), leitet daraus Grenzbeschreibungen (beispielsweise den „Grenznutzen“ für die optimale Menge eines Gutes) ab und aggregiert diese, um damit möglichst hilfreiche, allgemeingültige Aussagen (beispielsweise über die Bildung von Preisen) treffen zu können. Anders als die Biologie propagieren die klassischen Wirtschaftswissenschaften aber auch häufig das Überschreiten von Grenzen: Sowohl das einzelne Individuum als auch ein „grenzenloser Markt“ profitieren dabei von der Erweiterung ihrer Handlungsoptionen – und häufig ist es dann Aufgabe der Biologie, die damit einhergehenden, aber gern verdrängten (externalisierten) Folgekosten, etwa für die Übertretung von „planetaren Grenzen“, ins Gedächtnis zurückzurufen.

Bei dieser Betrachtung wird auch klar, dass es hilfreich ist, beim Reden von „Grenzen“ dreierlei zu unterscheiden: zwischen *natürlichen Grenzbeschreibungen* und den darauf häufig bezugnehmenden (damit mehr oder weniger sachlich begründeten, teils auch verwaltungstechnisch gebotenen, häufig historisch gewachsenen) *menschlichen Grenzziehungen*, sowie den an diesen Grenzen ausgeführten, politisch-gesellschaftlich angeordneten Handlungen, also der *konkreten Grenzpraxis* oder dem Grenzregime. So kann der Blick auf die verschiedenen Grenzverständnisse unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen auch helfen, Grenzziehungen und Grenzpraxis differenzierter zu verstehen und sie (im Idealfall) humanitärer und effizienter zu gestalten.

1 Zum Verständnis biologischer und ökologischer Grenzen

Ein Organismus ist ein sich selbst erhaltender, von seiner Umwelt abgrenzender Raum. Die Gesamtheit der dafür notwendigen Stoffwechselforgänge – die immer über Grenzen hinweg erfolgen und die dank der an diesen Grenzen auftretenden Konzentrationsgefälle möglich sind – nennt man Leben. Als „Lehre vom Leben“ beschäftigt sich die Biologie naturgemäß mit einer Vielzahl von Grenzen – zunächst auf der Ebene einzelner Organe, Organismen und ganzer Arten, seit

Alexander von Humboldt auch im Hinblick auf gesamte Lebensräume. Angesichts der enormen Auswirkungen des menschlichen Wirtschaftens auf praktisch alle Arten und Lebensräume auf unserer Erde sind in den letzten Jahren weitere Grenzen ins Zentrum der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit gerückt: die *planetaren Belastungsgrenzen* des Ökosystems Erde, von Johan Rockstroem als „planetary boundaries“² bezeichnet. Dafür beschrieb der studierte Agrarwissenschaftler Rockstroem zehn vom Menschen stark beeinflusste planetare Prozesse, die für das aktuelle Gleichgewicht des Lebensraums Erde von entscheidender Bedeutung sind: der Klimawandel, die Änderung des pH-Wertes („Versauerung“) der Ozeane, die Schädigung der Ozonschicht, die Kreisläufe von Stickstoff, Phosphor sowie von Süßwasser, die Veränderung der terrestrischen Landnutzung, die Abnahme der Biodiversität, die Zunahme von Aerosolen in der Atmosphäre und die chemische Verschmutzung. Häufig werden diese Prozesse fälschlicherweise als die „zehn planetaren Grenzen“ bezeichnet, doch stehen hinter diesen Vorgängen noch deutlich mehr (wiederum sehr anthropozentrisch definierte) Kapazitätsgrenzen, etwa die CO₂-Konzentration in der Atmosphäre. Diese sind die eigentlichen planetaren Grenzen, innerhalb derer die Menschheit einen sicheren Handlungsrahmen („safe operating space“) haben dürfte, in dem sie sich frei entfalten kann. Werden dessen Schwellen („thresholds“) jedoch überschritten, so besteht die Gefahr, dass Kippschalter ausgelöst werden (etwa das Auftauen der Permafrostböden, was wiederum die Freisetzung enormer Mengen klimaschädlicher Methangase nach sich ziehen würde), deren katastrophale Auswirkungen nicht mehr rückgängig gemacht werden können und die den Zustand unseres Planeten dramatisch verändern: Das stabile Erdzeitalter des Holozän, das die Spezies Mensch hervorgebracht hat und an dessen Umwelt wir in körperlicher und kultureller Weise so ideal angepasst sind, wäre damit unwiederbringlich vorbei.

Für unsere weiteren Betrachtungen sind zwei Tatsachen besonders bemerkenswert: Zum einen handelt es sich bei den planetaren Grenzen um eine *Vielzahl höchst unterschiedlicher, aber bisweilen eng miteinander verwobener Einzelgrenzen*, die allerdings häufig als monolithische Einheit missverstanden werden – was mit dazu beiträgt (aber nicht allein dafür verantwortlich ist), dass zum anderen die Menschheit das *Wesen und die existentielle Bedeutung dieser Grenzen kaum begreifen* kann.

² Rockstroem, Johan u. a.: *A safe operating space for humanity*, in: Nature 461 (2009), 472–475.

So sind bei drei der zehn beschriebenen Prozesse die planetaren Kapazitätsgrenzen bereits jetzt unwiderruflich überschritten: Selbst wenn der fortschreitende Biodiversitätsverlust, die Luftverschmutzung mit giftigen Aerosolen und die Störung des globalen Stickstoffkreislaufes sofort beendet würden, so würden die Folgewirkungen des bereits Geschehenen selbst in Jahrtausenden noch die Stabilität wichtiger Ökosysteme massiv beeinträchtigen. In der öffentlichen Wahrnehmung dominiert allerdings allein die augenfälligste (oder soll man sagen: Hollywood-tauglichste?) Kapazitätsgrenze: die des Klimawandels, der anhand des Anstiegs des Meeresspiegels am eindrucksvollsten visualisiert, aber auch gefährlich vereinfacht werden kann. Doch welche Grenzen meinen wir, wenn wir vom Klimawandel sprechen? Die Staatengemeinschaft verhandelt (zum Leidwesen vieler Inselstaaten) nicht über globale Wasserstände, sondern über die langfristige Einhaltung von Temperaturgrenzen, Expert*innen berechnen daraus Obergrenzen für den noch zulässigen Gesamtausstoß verschiedener Treibhausgase, welche für den Temperaturanstieg hauptsächlich, aber eben nicht allein verantwortlich sind. Die Versauerung der Ozeane hängt wiederum eng mit der Temperatur und der CO₂-Konzentration zusammen und hat katastrophale Auswirkungen auf die Biodiversität, indem sie das Überleben aller kalkbildenden Meeresorganismen wie Muscheln, Korallen und Fischen bedroht ...

Da allerdings mehrere planetare Grenzen bereits unwiederbringlich überschritten wurden und die negativen Effekte im Alltagsleben des urbanen Durchschnittseuropäers kaum erkennbar sind – auch eine artenarme, ökologisch praktisch „tote“ Wiese ist weiterhin „schön grün“, der Gesang einer einzelnen Amsel täuscht über den Verlust Dutzender Vogelarten hinweg – entsteht bei vielen der Eindruck, alle natürlichen Grenzen seien beliebig dehnbar oder gar „verhandelbar“. Eine Menschheit, die es seit ihrer Entstehung gewohnt ist, Grenzen auszutesten und auszureizen, hat keine reale Vorstellung davon, was es bedeutet, eine planetare Grenze zu überschreiten, hinter die es kein Zurück gibt und wie stark hier die Überschreitung einer einzelnen Grenze den Gesamtspielraum einschränkt.

2 Die Ökonomisierung von ökologischen Grenzen

So unterschiedlich die planetaren Grenzen sein mögen (und niemand sollte sich der Illusion hingeben, Rockstroem hätte damit sämtliche Schadwirkungen, die von der Menschheit ausgehen, umfassend beschrieben), so eint sie doch eines: Sie

könnten durch rechtzeitige, selbstgewählte Beschränkungen im Produktions- und Konsumverhalten aller Menschen vergleichsweise einfach eingehalten werden. Ein „Zurück“ hinter eine einmal überschrittene Kapazitätsgrenze ist jedoch durch die globalen Kippschalter um ein Vielfaches teurer und oftmals schlicht unmöglich.³

Zwar können technischer Fortschritt und eine klügere Ressourcenverteilung diesen Einschränkungsdruk etwas abmildern, doch grundsätzlich führt an einer zweifachen Begrenzung kein Weg vorbei: So empfehlen die meisten Sachverständigen⁴ sowohl einen gesamtgesellschaftlichen Kultur- und Gesinnungswandel zur höheren Wertschätzung eines suffizienten Lebensstils, bei dem „weniger mehr ist“, als auch ordnungspolitische Reformen, die dafür sorgen sollen, dass das, was „mehr schadet, auch mehr kostet“. Ökologische Grenzen sollen also auch finanziell spürbar werden und der schrumpfende „safe operating space“ der Menschheit würde in entsprechende kleiner werdende Handlungsbudgets (etwa in Form von begrenzten Emissionszertifikaten) übersetzt. Diese finanzielle Abbildung ökologischer Grenzen innerhalb des ökonomischen Ordnungsrahmens ist in vielerlei Hinsicht hilfreich, sie kann aber dazu führen, dass planetare Grenzen für ähnlich „verhandelbar“ gehalten werden, wie dies bei ökonomischen Grenzziehungen häufig der Fall ist.

Schnell vorzunehmende materielle Einschränkungen, die erst in Zukunft (und häufig an anderer Stelle) Gewinne versprechen, stoßen naturgemäß auf Widerstand. Dabei können alle gesellschaftlichen Schichten als Bremser wirken: Da ist zum einen die kleine (aber politisch einflussreichste) Gruppe der Wohlhabendsten, die pro Kopf am meisten konsumieren und als Eigentümer am stärksten von industriellen Produktionsprozessen profitieren. Global betrachtet sind die Pro-Kopf-Emissionen der reichsten 1 % der Weltbevölkerung 30 Mal höher als die der ärmeren 50 % der Menschheit⁵, doch auch in Europa sind die Unterschiede enorm, vor allem durch den größeren Wohnraum und die energieintensivere

³ Stern, Nicholas: *The Economics of Climate Change: The Stern Review*. Cambridge, UK, 2007, VI.

⁴ Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Wie sozial-ökologische Transformation gelingen kann*. Studien der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ Bd. 22, Bonn 2021.

⁵ Oxfam: *Extreme Carbon Inequality*, Oxfam Media Briefing 02.12.2015 https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/mb-extreme-carbon-inequality-021215-en.pdf (10.02.2022).

Mobilität der wohlhabenderen Schichten.⁶ Doch auch die ärmeren Gruppen verdienen besondere Beachtung – aus Gerechtigkeitsgründen, aber auch um kein gesellschaftliches Frustpotential zu mehren (man denke nur an die Proteste der Gelbwesten-Bewegung in Frankreich); gerade die Ärmsten tragen zwar (zumindest in Mitteleuropa, wo sie nicht aus Existenznot heraus Brandrodung betreiben) nur unterdurchschnittlich zu den schädlichen Emissionen bei, würden aber mit ihren niedrigen Einkommen überdurchschnittlich unter der Verteuerung von Energie und Mobilität leiden. Doch auch die breite (und damit meist wahlentscheidende) Masse der sogenannten Mittelschicht ist als dritte Gruppe nicht zu vergessen, gerade bei ihr spielen (reale wie irrationale) Verlust- und Abstiegsängste eine nicht zu unterschätzende Rolle. Daher hat in Demokratien eine effektive Klimapolitik, vor allem die Bepreisung von Umweltgebrauch, nur dann eine Chance, wenn größere Teile der daraus erzielten Einnahmen (nach Abzug der Kosten für direkte Umweltschutzmaßnahmen) zwischen allen drei Gruppen so verteilt werden, dass zwar keine perfekte, aber immerhin „akzeptable Gerechtigkeit“⁷ hergestellt wird.

Der gesellschaftliche Diskurs über diese Verteilungsmechanismen wird wiederum meist anhand von Grenzen geführt: Wer gilt als „bedürftig“, welcher Benzinpreis gilt noch als „akzeptabel“, in welcher Höhe sollten Heizkostenzuschüsse gewährt werden? Einzelne Interessensgruppen haben dabei gelernt, dass es für sie – nicht für die Allgemeinheit – hilfreich sein kann, unangenehme Grenzen generell in Frage zu stellen: Die hilfreiche Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Grenzbeschreibung, gesellschaftlicher Grenzziehung und politischer Grenzpraxis geht dabei schnell verloren. So werden immer mehr wissenschaftliche Fachdebatten, die eigentlich zur sachlichen Orientierung für die nachgelagerten Grenzziehungs- und Grenzpraxis-Debatten dienen sollten, in einem viel zu frühen Stadium der gesamtgesellschaftlichen Meinungsbildung attackiert – im Themenbereich Klimaschutz ebenso wie in der Gesundheits- und Sozialpolitik ...

⁶ Vgl. Buch-Hansen, Robert/Koch, Max: *Degrowth through income and wealth caps?* in: *Ecological Economics* 160 (2019), 264–271. Sowie: Gough, Ian: *Recomposing consumption: defining necessities for sustainable and equitable well-being*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society A375*, March 2017. <https://doi.org/10.1098/rsta.2016.0379> (13.03.2022).

⁷ Einsiedel, Stefan: *Partizipation als Antwort auf Armut und Klimawandel? Armuts- und Teilhabeforschung auf den Spuren von Amartya Sen und Papst Franziskus*, München 2020, 39.

In diesem Fall kann es sich lohnen, aus zwei Erfahrungen der Wirtschaftswissenschaften zu lernen: Zum einen von der pragmatischen (wenn auch ernüchternden) Feststellung, dass sich erstaunlich viele Grenzkonflikte über monetäre Ausgleichszahlungen zumindest „akzeptabel gerecht“ regeln lassen. Zum anderen von der Einsicht, wie eingefahren, ja klischeehaft unsere persönlichen Vorstellungen von Grenzen oft sind und wie befreiend es sein kann, Grenzen wieder stärker als „Hilfskonstrukte“ zu begreifen, die in verschiedenen Modellen eingesetzt werden, um einen *Teil* unserer Welt erklären oder zu regeln – die aber eben nicht die Welt selbst sind.

Wie wichtig es ist, sich von falschen Grenzbegriffen zu befreien, zeigt sich an der aktuellen Debatte über den sogenannten *Neoliberalismus* – ein historisch schillernder Begriff, der mittlerweile in der öffentlichen Debatte zu einer Karikatur seiner selbst verkommen ist. Bei seiner ersten Verwendung im Jahr 1938 bezeichnete er noch zwei recht unterschiedliche wirtschaftliche Ordnungsmodelle: den marktwirtschaftlichen „deutschen Neoliberalismus“ (Ordoliberalismus), der hilfreiche staatliche Interventionen, etwa in Form von Sozial- oder Konjunkturpolitik befürwortete, und die „österreichische, bzw. Chicagoer Schule des Neoliberalismus“, die staatliche Eingriffe deutlich stärker ablehnte. Beide Formen des Neoliberalismus waren theoretisch recht gut fundierte volkswirtschaftliche Denkmodelle; erst im Lauf der 1970er Jahre wurde der Neoliberalismus zu einem ideologisch überfrachteten (und wirtschaftswissenschaftlich entkernten) Kampfbegriff, der für eine *moralisch höchst unterschiedlich bewertete Entgrenzung* steht: Unter der Diktatur Pinochets konnten einige chilenische Wirtschaftswissenschaftler, die nach ihrem ehemaligen Studienort den Spitznamen „Chicago Boys“ trugen, ihre recht eigenen „neoliberalen“ Vorstellungen ohne größere gesellschaftliche Diskussionen und soziale Rücksichtnahme (aber aus durchaus idealistischer Motivation heraus) in die Tat umsetzen. Von der Überlegenheit freier Märkte überzeugt, setzten sie in kurzer Zeit massive Deregulierungs- und Privatisierungsmaßnahmen durch und konnten damit in Chile zunächst große Erfolge feiern. In der Tat erweitert der Abbau wirtschaftlicher Grenzen den Handlungsspielraum vor allem denjenigen, die bereits etwas sind und haben. Der Gesamtwohlstand wächst – allerdings meist recht ungleich verteilt – und ein gewisser Teil dieses „Mehr“ landet schließlich auch bei den Ärmern, sei es nun durch ihre Dienstleister-Tätigkeiten oder durch die (im Neoliberalismus eigentlich verpönten) Transferzahlungen. Diese banale Einsicht in einen Allerwelts-Mechanismus ist allerdings noch

keine wirtschaftswissenschaftliche Theorie – sie wurde aber durch einen weiteren Denkfehler zur Ideologie: durch die Annahme, der Wirkmechanismus „Wachstum durch Entgrenzung“ sei grenzenlos anwendbar, bzw. er sei ein Garant für unbegrenztes Wachstum.

Leider prägt diese banale Unterkomplexität bis heute viele Debatten über den Neoliberalismus: Seine Anhänger*innen (die wenigsten von ihnen studierte Volkswirte) übersehen häufig, dass es für ihr vermeintliches Erfolgsmodell enge Grenzen gibt – während viele Kritiker*innen, die zurecht auf soziale, moralische und planetare Grenzen verweisen und nach grundlegenden Alternativen suchen, dabei ebenso häufig übersehen, dass *innerhalb* dieser Grenzen die marktwirtschaftliche Freiheit eine enorme, auch positiv wirksame Kraft darstellt, die allen anderen Anreiz- und Regelungsmechanismen an Effizienz und Akzeptanz weit überlegen ist. Ein wirklich zukunftsfähiges Wirtschaftssystem wird wohl nur dann entstehen, wenn es gelingt, die Vorteile des freien Wettbewerbs innerhalb ökologischer Grenzen zu nutzen – und die so erzielten Wohlstandsgewinne sozial ausgewogen zu verteilen.

Es ist der große Verdienst des Philosophen und Wirtschaftsnobelpreisträgers Amartya Sen, dass er in dieser oft entgleisten Debatte die eigentlichen Ziele, aber auch die Begrenztheit wirtschaftswissenschaftlicher Modelle wieder neu ins Bewusstsein gerufen hat;⁸ der Neoliberalismus ebenso wie seine Gegenmodelle verlieren durch Sens heilsamen Verweis auf die Bedeutung *verschiedener* Perspektiven einen Teil ihrer scheinbar alternativlosen Suggestivkraft, die leicht in eine „Diktatur vermeintlicher Sachzwänge“⁹ münden kann. Zudem kann eine volkswirtschaftliche Theorie menschliches Verhalten und die damit verbundenen ökonomischen Wechselwirkungen zwar in gewissen Grenzen erklären, bisweilen sogar vorhersagen, aber eben nicht rechtfertigen oder entschuldigen.

Interessanterweise gelang Sen dieser Perspektivwechsel, indem er nicht wie viele andere versuchte, die Grenzen des Marktes zu erweitern oder außer Kraft zu setzen, sondern indem er vom Rand her (vor allem aus der Perspektive der Armen und Marginalisierten) nach „innen“ auf den Gesamtmarkt blickte. Gerade durch

⁸ Zur damit verbunden „Wiederentdeckung“ Adam Smiths durch Sen vgl. Walsh, Vivian: *Sen after Putnam*, in: *Review of Political Economy* 15 (3), 2003, 315–394, 316.

⁹ Dierksmeier, Claus: *Qualitative Freiheit. Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung*, Bielefeld 2016, 306.

den Blick von der Grenze auf die Mitte gewann Sen ein tieferes Verständnis für häufig übersehenes oder aktiv ignoriertes Marktversagen und bemühte sich im Folgenden darum, nicht die Grenzen des Marktes zu verschieben, sondern die Grenzen der Gerechtigkeit auch auf die bislang unterbelichteten Teile des Marktes auszuweiten. Gerade durch seinen an menschlichen Grenzsituationen geschärften Blick gelang es Sen, den ursprünglichen Anspruch der Wirtschaftswissenschaften, „Gehilfin der Ethik“¹⁰ zu sein, wieder neu zu beleben.

Eine wichtige Erkenntnis Sens bei seiner Beschäftigung mit Armutsgrenzen war die Feststellung, dass diese häufig „Fuzzy Thresholds“¹¹ seien – ganz ähnlich wie die bereits geschilderten ökologischen Grenzen, die häufig aus vielen Einzelgrenzen bestehen und eben nur bei oberflächlicher Betrachtung als monolithische Einzelgrenze erscheinen. In Folge dessen löste sich Sen von der Fokussierung auf monetäre Grenzbeschreibungen (wie Einkommens- oder Vermögensgrenzen) und entwickelte seinen bekannten interdisziplinären *Befähigungsansatz* („Capability Approach“): Aus der anfänglichen Beschäftigung mit Armutsgrenzen und der Erkenntnis, dass diese monetär schwer zu fassen sind, erwuchs die Erkenntnis, dass es zielführender sei, die Vielfalt menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten („Capabilities“) zu beschreiben und zu fördern. Und schließlich machte sich Sen daran, ein Mindestmaß derartiger Entfaltungsmöglichkeiten zu beschreiben, sozusagen eine vielgestaltige *Untergrenze* zu definieren, um jedem Menschen ein vergleichbares *Mindestmaß an Entfaltung* und persönlichem Wachstum zu ermöglichen – ein Ansatz, in dem noch einiges am Zukunftspotential steckt.

3 Mögliche Lehren für die politische Grenzpraxis

Bei der Beschäftigung mit ökologischen und ökonomischen Grenzen wird klar, wie hilfreich es sein kann, zwischen wissenschaftlicher Grenzbeschreibung, menschlicher Grenzziehung und politischer Grenzpraxis zu unterscheiden – auf

¹⁰ Arthur Pigou 1908, zitiert nach Eiffe, Franz: *Auf den Spuren von Amartya Sen. Zur theoriegeschichtlichen Genese des Capability-Ansatzes und seinem Beitrag zur Armutsanalyse in der EU*, Frankfurt am Main, 2010, 89.

¹¹ Comin, Flavio/Qizilbash, Mozaffar/Alkire, Sabina: *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*, Cambridge 2008, 9.

diese Weise tritt auch die Verantwortung verschiedener Akteure deutlicher hervor. So wäre es im Bereich des Klimaschutzes höchste Zeit, Energie- und CO₂-Preise nicht mehr dem diffusen Zusammenwirken unterschiedlicher Interessengruppen zu überlassen; stattdessen sollten Expert*innengruppen darüber entscheiden, welches Gesamtbudget an Klimagasen überhaupt noch verbraucht werden darf – während die Politik die Höhe unterschiedlicher Ausgleichszahlungen verhandeln würde, aber nicht mehr das Budget selbst verändern könnte. Über die Preisgestaltung könnte dann ein zu etablierendes CO₂-Zentralbank-System wachen, das den lebensnotwendigen Kreislauf von Klimagasen in ähnlich professioneller Weise überwacht, wie herkömmliche Zentralbanken den Geldkreislauf regeln.

Für die humanitäre Gestaltung der Grenzpraxis gerade an Staatsgrenzen wäre es hilfreich, sich in Erinnerung zu rufen, dass es sich bei scheinbar „offensichtlichen“ Großgrenzen häufig nicht um eine einzelne Grenze, sondern um viele unterschiedliche Parallelgrenzen handelt. Für jede einzelne dieser Grenzen kann gefragt werden: Ist die jeweilige Grenzziehung sachlich nachvollziehbar? Welche praktische Bedeutung zieht sie nach sich? Dient die dort angewandte Grenzpraxis dem Gemeinwohl – und tut sie dies auf beiden Seiten der Grenze? Wäre ein Grenzgleich moralisch geboten?

Und schließlich eröffnet Sens Konzept, Untergrenzen durch ein Mindestmaß an (immer weiter zu verbessernden) Entfaltungsmöglichkeiten zu definieren, interessante Perspektiven für den Klimaschutz. Anstatt sich in endlosen Debatten über die Verteilungsgerechtigkeit der verbliebenen CO₂-Emissionen zu verlieren, sollte das Recht jedes Menschen anerkannt werden, mobil zu sein, in einer wohltemperierten Wohnung zu leben und sich gesund und abwechslungsreich zu ernähren – ob diese Entfaltungsgrundrechte dann mittels fossiler Energieträger oder auf nachhaltige Weise garantiert werden, ist jeweils vor Ort zu entscheiden. So gilt bei der Diskussion um ökologische Grenzen und ökonomische Grenzziehungen auch im 21. Jahrhundert Goethes klassische Feststellung: „Es gilt wohl nur ein redliches Bemühen (... und ...) in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“¹²

¹² Goethe, Johann Wolfgang: *Das Sonett*, Erstdruck 1807, hier: Hamburger Ausgabe, München 1998, 245.

Rhea Maria Dehn Tutosaus und
Zahira del Mar Dehn Tutosaus

Zwei Seiten desselben Meeres. Grenzen und Grenzüberquerungen in der zeitgenössischen Videokunst



Abb. 1: Informationstafel, Tarifa, 2021.¹

„Estás en Tarifa, el punto mas meridional de la Europa continental.“² So steht es auf einer Informationstafel in Tarifa, Spanien. Auf der Landkarte sieht man Spanien und Marokko getrennt durch die Meerenge von Gibraltar und, um diese

¹ © David Stiller.

² „Du bist in Tarifa, dem südlichsten Punkt des europäischen Kontinents.“ Alle Übersetzungen aus dem Spanischen ins Deutsche wurden von den Autorinnen vorgenommen.

in einem größeren Kontext zu verorten, Europa und Nordafrika. Landkarten in Form von geographischen Abbildungen bilden die Realität jedoch nicht lediglich ab, sondern sind ebenso konstitutiv für diese. Die flache und zweidimensionale Darstellung, ohne ‚künstliche‘ Grenzziehungen, suggeriert das Meer als eine von ‚Natur‘ aus gegebene, klar definierte Grenze und (re-)produziert so ein vereinfachtes und ahistorisches Verständnis der (Grenz-)Geographie. Wie es bereits dem Begriff der Informationstafel inhärent ist, wird durch diese ein bestimmtes Wissen vermittelt, welches das Medium selbst verifiziert. Kartographien sind demnach „powerful instrument[s] of the political control of space, codifying boundaries and territories as tools [...] of power.“³ Mit dem erklärenden Text vollzieht sich zudem eine Verortung und der Standpunkt der Betrachtenden wird manifest. Zugleich offenbart die Information ‚am südlichsten Punkt‘ die Relativität der ‚einen‘ zur ‚anderen‘ Seite der Meerenge: kann doch der Standpunkt durch Bewegung, durch eine Grenzüberschreitung, auf die ‚andere‘ Seite verändert werden. Die Möglichkeit der Grenzüberschreitung, kann jedoch ebenso wenig wie die Grenze selbst als Gegebenheit angenommen werden. Wie Anna Maria Guasch hervorhebt: „Jede Grenze wird als Ort der Trennung (Barriere), aber auch als Raum des Transits (Tor) dargestellt, und doch ist der Fluss in beide Richtungen nie derselbe.“⁴

Seit den 1990er Jahren ist eine zunehmende künstlerische Auseinandersetzung postkolonialer Ansätze in den bildenden Künsten in Europa zu beobachten. Kunst im Allgemeinen und das Medium Film im Spezifischen wird für Künstler*innen zu einem Werkzeug, um Grenzräume zu untersuchen und sichtbar zu machen. In diesem Beitrag argumentieren wir, ausgehend von den künstlerischen Positionen Ursula Biemanns (*Europlex*, 2003), Rogelio López Cuencas (*Walls*, 2006), Antoni Muntadas' (*On Translation: Miedo/Jauf*, 2007) und Randa Maroufis (*Bab Sebta*, 2019), dass die Meerenge von Gibraltar weniger als bloße Grenzlinie zwischen zwei Kontinenten verstanden werden kann, wie die Informationstafel suggeriert, sondern als komplexer und diskursiver Raum des Austauschs und der Hybridität.

³ Erickson, Ruth/Respini, Eva (Hg.): *When home won't let you stay: Migration through Contemporary Art*, Boston 2019, 88.

⁴ Orig. Zitat: „Cualquier frontera se plantea como un lugar de separación (barrera) pero también como un espacio de tránsito (puerta) y, sin embargo, la fluidez en ambos sentidos nunca es la misma.“ Guasch, Anna Maria: *El arte en la era de lo global 1989–2015*, Madrid 2016, 184.

Der geographische Zugang ermöglicht den Künstler*innen und uns, einen speziellen Ort, ebenso wie die Transformation von Raum selbst, zu fokussieren.

[A]rt has become such a useful interlocutor in engaging with the concept of geography, in trying to unravel how geography as an epistemic structure and its signifying practices shape and structure not just national and economic relations but also identity constitution and identity fragmentation.⁵

Die künstlerische Praxis wird so um geographische Methoden ergänzt, was ein Konzeptualisieren der Künstler*innen als *geografische Künstler*innen*⁶ ermöglicht. Diese untersuchen in ihrer Praxis Geographie nicht (nur) in ihrer physischen Beschaffenheit, sondern auch als Raum, der maßgeblich durch die unterschiedlichen Akteur*innen, ihre Bewegungen und ihre Handlungen konstituiert wird. Das Medium Film, das sich per se durch Bewegung auszeichnet, erlaubt den Künstler*innen ein Einnehmen unterschiedlicher Perspektiven und ein Aufzeigen diverser Facetten der Grenze. Bewegtes Bild und Bild in Bewegung visualisieren und fokussieren zugleich die Notwendigkeit der Bewegung zur Realisierung der Grenze. So weitet sich die Grenze in den Werken von einer Linie zu einem Netz von Interaktionen und Körpern in Bewegung. Der Körper, „[...] at once ... the actualizer of power relations – and that which resists power;“⁷ wird so zum entscheidenden Faktor in einem Prozess der Artikulation und zugleich der Aushandlung des Grenzraums. Die Grenze, in ihrer linearen Qualität einer kolonialen Abgrenzung, wird in der untersuchten Praxis als Grenzlandschaft, als ‚Dritter Raum‘⁸, als Übergangs- und ‚Kontaktzone‘⁹

⁵ Rogoff, Irit: *Terra Infirma: Geography's Visual Culture*, London 2000, 10.

⁶ In Anlehnung an Foster, Hal: *The Artist as Ethnographer*, in: Ders., *The Return of the Real. The Avant-Garde at the End of the Century*, London 1996; Guasch: *Arte era Global*, 234; Dehn Tutosaus, Zahira: *La nueva concepción del espacio fronterizo dentro del giro geográfico en la práctica y teoría del arte actual: Ursula Biemann, Rogelio López Cuenca y Antoni Muntadas*, Barcelona 2017, 50–82.

⁷ Feher, Michel: *Of Bodies and Technologies*, in: Hal Foster (Hg.): *Discussions in Contemporary Culture 1*, Seattle 1987, 159–165, 161.

⁸ Soja, Edward W.: *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge 1996.

⁹ Pratt, Mary Louise: *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*, London 2008 (1992).

und als ‚Grenzbespielung‘¹⁰ thematisiert. Alle künstlerischen Positionen greifen den Einfluss der Grenze auf die Menschen, die sie bewohnen und durchqueren, auf und geben Raum für persönliche und individuelle Erfahrungen. In ihren Erweiterungen zu Grenzräumen ermöglichen die Arbeiten, wie wir ausführen werden, ein Grenzdenken, das über die Dualität der kolonialen Grenzziehung zwischen Modernität/Kolonialität als zwei Seiten derselben Medaille hinausführt.¹¹

1 *Walls*: Über Grenzziehungen und Herrschaftsräume

Ohne Rücksicht, ohne Mitleid, ohne Schamgefühl
Haben sie große, hohe Mauern errichtet um mich. [...]
Unmerklich haben sie mich aus der Welt gemauert.¹²

Die Videoarbeit *Walls* aus dem Jahr 2006 von Rogelio López Cuenca in Zusammenarbeit mit Rafael Marchante und Elo Vega ist eine 9-minütige Doppelprojektion eines Video-Sound-Loops. Während eine der Projektionen Aufnahmen der Überwachungskameras an den Grenzzäunen der Stadt Melilla, einer spanischen Enklave in Nordafrika, wiedergibt, zeigt die andere Medienmitschnitte, Nachrichtenmaterial, Landkarten und Kollagen über das Grenzgebiet.¹³ Verwoben in ein komplexes Netz geopolitischer Bedingungen ist die Enklave Melilla – neben Ceuta –, als letztes Überbleibsel der kolonialen Besetzung Nordafrikas und seit 1991, mit Beschluss des Schengen Abkommens, Teil der europäischen Außen- und somit Trennlinie, nicht nur zweier Städte oder Länder, sondern zweier Kontinente. Die Bilder verweisen auf ein Regime der Überwachung, das sich an genannten Grenzen etabliert hat und kontinuierlich ausgebaut wird. Damit einher geht ein Sicherheitsdiskurs über die Gefahr von ‚Illegalen‘ oder ‚Klandestinen‘, welcher wiederum durch das mittels der Aufnahmen konstruierte Bild der

¹⁰ Bismarck, Beatrice von: *Grenzbespielungen. Visuelle Politik in der Übergangszone*, Leipzig 2005.

¹¹ Vgl. Mignolo, Walter D.: *(Des)colonialidad del ser y del saber*, Argentinien 2006.

¹² Kavafis, Konstantinos P.: *Gedichte*, Berlin 2021, 102.

¹³ Neben den visuellen Materialien zu Melilla werden ebenso Bilder zu Tijuana gezeigt. Da wir uns in diesem Artikel auf die spanisch-marokkanische Grenze konzentrieren, werden wir nicht weiter auf diesen Aspekt eingehen.

Migrant*innen gerechtfertigt wird. Der Fokus auf die trennende, durch einen Zaun oder eine Mauer realisierte Grenze verweist nicht nur auf ihre Entstehung als koloniale Machtausübung, sondern auch auf symbolische und imaginäre Grenzziehungen. Wie María do Mar Castro Varela hervorhebt, ist das Konzept der Grenze eine „der machtvollsten Diskursformationen der Moderne“¹⁴ und trägt als Praxis der Grenzziehung zur Bildung von Herrschaftsverhältnissen bei. Modernität wird zusammen mit Kolonialität als zwei Seiten derselben Medaille verstanden, insofern diese konstitutiv füreinander sind.¹⁵ Die damit einhergehenden Grenzziehungen erfolgen nicht nur auf einer geographischen Ebene, sondern auch zwischen der Konstruktion eines ‚modernen Ichs‘ und einem ‚kolonialen Anderen‘, zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘. Die Grenze als Trennlinie wird als statisch und dennoch mobil – jedoch nur aus einer Position der Macht – konstituiert, ohne die Möglichkeit von Übergängen und Kreuzungen, ohne die Möglichkeit des Kontakts. Wie López Cuenca problematisiert und durch die vielzähligen Bilder von Grenzzäunen aufzeigt, fungiert die Grenze bis heute als produktiver Mechanismus des Ein- und Ausschlusses.¹⁶ Ein territorialer Imperativ, der sich in *Walls* einerseits durch die Bilder der Migrant*innen manifestiert, welche dem hegemonial-kolonialen Verständnis der Grenze dichotom gegenüberstehen.

Andererseits sind es Bilder eines Grenzzaunes mit zurückgelassenen Kleidungsstücken, die als Zeugnisse der Grenzüberquerungen das ‚Fehlen‘ des migrantischen Körpers vergegenwärtigen (Abb. 2)¹⁷. Der Grenzraum wird so als *borderland*, wie von Gloria Anzaldúa eingeführt, verstanden, in welchem ein auffallendes Machtgefälle herrscht und in dem Herrschaftsräume auf besondere Weise sichtbar werden.¹⁸ Zu sehen sind Versuche der Grenzüberschreitung, Bilder von Festnahmen

¹⁴ Castro Varela, María do Mar: *Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung*, Bielefeld 2007, 52; Said, Edward W.: *Orientalism*, London 2007 (1978).

¹⁵ Vgl. Mignolo: *(Des)colonialidad*, 97.

¹⁶ Vgl. zu Grenzen im Allgemeinen: Geisen, Thomas: *Grenzen und Ambivalenz*, in: Geisen, Thomas (Hg.): *Grenze: sozial – politisch – kulturell: Ambivalenzen in den Prozessen der Entstehung und Veränderung von Grenzen*, Frankfurt am Main 2003, 99–126, 116. Siehe auch: Wenzel, Anna-Lena: *Grenzüberschreitungen in der Gegenwartskunst. Ästhetische und philosophische Positionen*, Lüneburg 2011.

¹⁷ Rogelio López Cuenca mit Elo Vega und Rafael Marchante, *Walls*, Video Installation, 8.50‘, 2006, Filmstill 8‘, <https://www.hamacaonline.net/titles/walls/> (25.11.2021).

¹⁸ Vgl. Anzaldúa, Gloria: *Borderlands/La Frontera*, San Francisco 2012 (1987), 25.

oder von Migrant*innen in Booten, die versuchen, die Meerenge zu überqueren. Gleichzeitig wird durch das Bildmaterial, instrumentalisiert als Rechtfertigung zur Grenzsicherung, die Porosität der Grenze evident. Denn es ist nicht nur der Versuch, welcher sichtbar wird, sondern auch der tatsächliche Akt der Grenzüberschreitung. Diese medial wirksamen Bilder werden durch die spanische, englische und griechische Version des Gedichts *Mauern* von Konstantinos Kavafis ergänzt. Das Gedicht, welches als Untertitel in der Videoarbeit eingeblendet wird, erzählt von dem Gefühl, von Mauern eingegrenzt und gesellschaftlich isoliert zu werden, und ermöglicht eine alternative Perspektive und Narration zu den medialen Bildmaterialien. Die subjektive Erfahrung des Eingegrenztseins steht im Kontrast zur ‚klandestinen‘ und ‚anonymen‘ Masse und ermöglicht so ein Hinterfragen und Rekonzeptualisieren der Bilder.



Abb. 2: Rogelio López Cuenca mit Elo Vega und Rafael Marchante, *Walls, Video Installation, 2006*¹⁹

¹⁹ © Rogelio López Cuenca.

López Cuencas Konzipierung der Arbeit als Doppelprojektion verhindert ein Erfassen des Werks im Ganzen: Die Betrachtenden werden gezwungen, sich im Ausstellungsraum zu bewegen und einen festen Standpunkt aufzugeben. Die Bewegungen durch den Ausstellungsraum werden zur Metapher der im Werk verhandelten Grenzüberschreitungen, der Bewegungen von ‚einer‘ auf die ‚andere‘ Seite. Es sind die physische Bewegung der Betrachtenden in Kombination mit den Bildinhalten, ebenso wie des repetitiven Ertönens eines metallischen Klangs sowie die Überlagerung von Bild und Text, die sich als eine Ästhetik der Überforderung manifestiert, mittels welcher die Betrachtenden ohne Pause, ohne Erbarmen mit Geographien der Hierarchisierung, Macht und Gewalt konfrontiert werden.

2 *On Translation: Miedo/Jauf*: Ein Dialog zwischen zwei Ufern

„Die Angst benutzen, um die Grenze zu dematerialisieren [...]“²⁰

Das im Jahr 2007 für das öffentliche Fernsehen konzipierte Werk *On Translation: Miedo/Jauf* von Antoni Muntadas zeigt Interviewausschnitte von Personen aus den Städten Tarifa (Spanien) und Tanger (Marokko), die über ihre Alltagserfahrungen an der Grenze und das Gefühl der Angst sprechen. In der Videodokumentation werden Archivmaterial aus Fernseh-, journalistischen und dokumentarischen Quellen, Bilder der spanisch-marokkanischen Grenze, und das aus den Interviews resultierende Material zusammengeschnitten. Die Verortung zweier Perspektiven, wie bereits in der Einführung anhand der Informationstafel thematisiert, wird in der Videoarbeit durch die Positionierung der Personen im Bildraum realisiert. Die Interviewten erscheinen auf der rechten oder linken Seite, je nach geographischer Verortung. Dieser Dualismus, bereits im Titel sprachlich markiert – „*Miedo/Jauf*“ –, setzt sich durch die Übersetzung der Aussagen ins Spanische oder Marokkanische im Verlauf der Arbeit fort (Abb. 3 & 4)²¹. Während die Informationstafel ein ‚Blicken auf‘ den *Estrecho de Gibraltar* bietet, ermöglicht

²⁰ Orig. Zitat: „Utilizar el miedo para desmaterializar la frontera [...].“ Rofes, Octavi: *La traducción ante el muro*, in: Muntadas: *Entre/Between*, Madrid 2011, 212.

²¹ Antoni Muntadas: *On Translation: Miedo/Jauf*, Video, 52', 2007, Filmstills 1.11' und 1.14' <https://www.desorg.org/titols/on-translation-miedo-jauf/> (25.11.2021).

Muntadas ein ‚Sich-Hineinversetzen‘ in die subjektiven Erfahrungen der Bewohner*innen auf ‚beiden Seiten‘ der Meerenge.



Abb. 3 & 4: Antoni Muntadas, *On Translation: Miedo/Jauf*, Video, 2007²²

Das von Muntadas aufgezeigte Konzept der Grenze geht über das Verständnis als geografisches und physisches Gebiet hinaus. Durch die Gesichter und Stimmen der Bewohner*innen schafft der Künstler emotionale und subjektive Geographien, in welchen die persönliche und individuelle Erfahrung zentral ist und zugleich auf einen

²² © Antoni Muntadas.

größeren Diskurs verweist. Es ist keine von ‚Natur‘ aus gegebene, sondern eine medial und politisch konstruierte Angst, ein diskursives Konstrukt, wie die Grenze selbst, welche durch eben diese Medien normalisiert und naturalisiert wird und so ihre Allgemeingültigkeit instand hält. Im medialen Diskurs wird das Gefühl der Angst als Instrument der Grenzziehung zur Grenze selbst. Die Ausstrahlung des Werks im öffentlichen Fernsehen bietet einen alternativen Blick auf die Erlebnisse im Grenzraum und bricht mit den Sehgewohnheiten der etablierten Mediensprache. So fällt auf, dass das Gefühl der Angst von den Bewohner*innen oft in Relation zur anderen Seite der Grenze gesetzt wird, was auf den medial etablierten Dualismus verweist und die Projektionen auf die jeweils ‚andere‘ Seite aufdeckt. Guasch hebt weiter hervor, dass die Angst durch die tiefe Verwobenheit mit dem Territorium „nicht nur ein abstraktes Gefühl, sondern auch einen Ort, einen locus“²³ darstellt: eine Grenzgeographie der Angst.

Im Sinne Mary Louise Pratts wird die Grenze zu einer „contact zone“, einer „colonial frontier“, an welcher Machtasymmetrien thematisiert, aber auch ausgehandelt werden.²⁴ Indem sich die Interviewten zu einem gemeinsamen Gefühl äußern, wird diese Emotion zu einem Nexus im Grenzraum. Obwohl die Koppelung von Grenzdiskurs und einem Diskurs der Angst von dem Künstler (re-)produziert wird, intendiert dieser eine Umdeutung als verbindendes und transgressives und nicht dichotom trennendes Element. Es ist ein Dialog zwischen zwei Ufern, der durch die Übersetzung des Gefühls der Angst das Potenzial besitzt, die Grenze zu destabilisieren. Es ist diese Übersetzung, welche letztlich ein Überwinden, ein Zusammenkommen, ein Verstehen zweier scheinbar durch mehrere Grenzziehungen getrennter Perspektiven ermöglicht, seien diese territorial, gesellschaftlich, kulturell oder sprachlich. Angst kann so als Handlung, als Agency verstanden werden, die das Potenzial besitzt, die Grenze zu dematerialisieren und in Bewegung zu versetzen. In diesem Prozess der Entmaterialisierung ist die Stimme der Befragten essentiell. Wie Meir Wigoder hervorhebt, ist die Stimme das einzige Medium, das die Grenze überschreitet und gleichzeitig auf beiden Seiten existiert.²⁵ Auf diese Weise wird die Stimme im Film zu einem Vermittler und einem Mittel, um das Gefühl der Angst auf beiden Seiten der Grenze zu zerstreuen.

²³ Orig. Zitat: „no es sólo un sentimiento abstracto sino también un lugar, un locus“. Guasch: *Arte era Global*, 184.

²⁴ Vgl. Pratt: *Imperial eyes*. 8.

²⁵ Vgl. Wigoder nach Rofes: *La traducción*, 212.

3 *Europlex*: Eine Kartographie der Alltäglichkeit

„Die Grenzübergänge [...] sind die einzigen sichtbaren Punkte, an denen die Fäden zusammenlaufen, die sich über ganze Regionen erstrecken und Kontinente verbinden.“²⁶

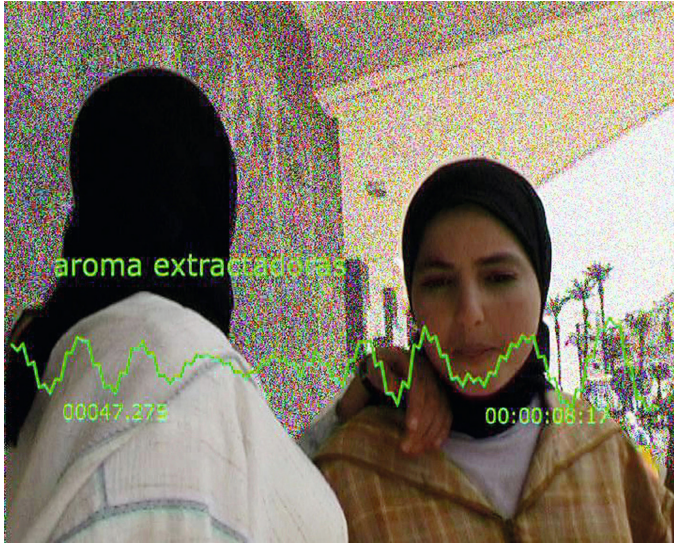


Abb. 5: Ursula Biemann, *Europlex*, Video, 2003²⁷

Europlex ist ein Videoessay, den Ursula Biemann in Zusammenarbeit mit der visuellen Anthropologin Angela Sanders im Jahr 2003 produziert hat. Thematisiert wird die spanisch-marokkanische Grenze: die Straße von Gibraltar, die kreisförmigen Bewegungen von Menschen und Gütern in der Grenzregion, die sie durchquerenden Schiffe, die beiden spanischen Enklaven Ceuta und Melilla und die in Afrika gelegenen Produktionsgebiete von Waren für den europäischen Markt. Im Videoessay wird die Visualisierung von räumlichen Gegebenheiten mittels anthropologischer und geografischer Prozesse vollzogen.

²⁶ Biemann, Ursula: *Mission Reports. Künstlerische Praxis im Feld, Videoarbeiten 1999-2011*, Nürnberg 2012, 62.

²⁷ © Ursula Biemann.

Das Werk besteht aus mehreren *Logs*: Im *Border Log I* setzten sich die Autorinnen mit den Schmuggelaktivitäten in Ceuta auseinander, die – so Biemann – einen integralen Bestandteil der Alltagskultur darstellen.²⁸ In *Border Log II* begleiten die Autorinnen Hausangestellte, *domesticas*, die in Tetouan leben, auf ihrem täglichen Weg in die spanische Stadt Ceuta. In diesem Video verweisen Biemann und Sanders darauf, dass zwischen den beiden Gebieten, trotz ihrer unmittelbaren Nähe, ein Zeitunterschied von zwei Stunden besteht. Indem sich die Frauen täglich zwischen den unterschiedlichen Zeitzonen bewegen, reisen diese nicht nur durch den geographischen Raum, sondern auch durch einen Zeit-Raum; die Frauen werden zu Zeitreisenden (Abb. 5)²⁹. Das *Border Log III* behandelt die transnationale Industriezone von Tanger, in der marokkanische Arbeiterinnen – „aroma extractadoras, gambas manipuladoras, semi conductoras, toy plastificadoras“³⁰ – Exportgüter für den europäischen Markt herstellen.

Die Räumlichkeit und Vielfältigkeit der Grenze wird in dieser Arbeit durch die alltäglichen Mobilitätsformen deutlich. Die Konstruiertheit der Grenze manifestiert sich in einer ökonomischen Logik asymmetrischer Machtdispositionen, welche die Kontinuität kolonialer Machtstrukturen weiterführt. Die klar regulierten und ungleichen Grenzüberquerungen sowohl von den Schmugglerinnen, den *domesticas* und den Fabrikarbeiterinnen, als auch von den von ihnen produzierten und transportierten Gütern, bringt lokal erlebte Mobilitäten, „Mikrogeografien“ hervor und reflektiert zugleich ein globales Schema, welches auf einer dichotomen Trennung von Kolonialität und Modernität beruht.³¹

Die Grenze, sowohl als Metapher als auch als Phänomen, definiert „nicht nur das, was zwischen Räumen und Territorien liegt, sondern markiert auch eigene Räume“.³² Indem sich Biemann und Sanders nicht nur auf den tatsächlichen Grenzüberschritt konzentrieren, sondern auf die Schmuggelaktivitäten, das Zeitreisen und Produzieren von Waren als aktive Handlungen aus einer vermeintlich schwachen Position, werden marginalisierte Räume zu Räumen

²⁸ Vgl. ebd., 63.

²⁹ Biemann, Ursula: *Europlex*, Video, 20', 2003, Filmstill <https://www.geobodies.org/art-and-videos/europlex> (25.11.2021).

³⁰ Biemann: *Europlex*: *Border Log III*.

³¹ Vgl. Biemann: *Mission Reports*, 62 f.

³² Castro Varela, *Unzeitgemäße Utopien*, 30.

des Widerstands.³³ Gezeigt werden so im Video – oft unsichtbare – „counter geographies“³⁴ und Dissidenten-Praktiken, die in diesem Grenzgebiet stattfinden. Dabei fokussieren die Autorinnen gerade die oft unberücksichtigten Rollen von Frauen in den lokalen und den damit einhergehenden internationalen ökonomischen Prozessen, welche durch die *domesticas* sichtbar gemacht werden. Wie Saskia Sassen herausstellt, spielen gerade Frauen in den Dynamiken der Globalisierung eine entscheidende Rolle.³⁵ Das Sichtbarmachen von Frauen als produktive Akteurinnen an der Grenze bricht mit stereotypen und vereinfachenden Vorstellungen der ‚anderen‘, ‚subalternen‘ Frau des ‚Südens‘, oftmals geprägt durch die Zuschreibung einer passiven Rolle.³⁶ Wie bereits Zahira Dehn Tutosaus an anderer Stelle ausgearbeitet hat, ist es eine reziproke Beziehung zwischen Menschen, Handlungen und Grenzraum, welche sich, wie im Vorangegangenen ersichtlich wurde, besonders produktiv auf die weiblichen Akteurinnen auswirkt.³⁷ Die Akte und die damit einhergehende Handlungsmacht der Frauen werden sowohl durch die Aufnahmen als auch durch die Erzählungen Biemanns in der Videoarbeit deutlich und stellen so eine alternative Narration von Alltäglichkeit zur Disposition.

4 *Bab Sebta*: Das Tor zu Europa als Interaktionsraum

„Ich versuche zu zeigen, was diese realen oder symbolischen Räume mit den Körpern machen.“³⁸

³³ Das subversive Potenzial marginalisierter Räume wird von Gloria Anzaldúa durch das Konzept der Borderlands eingeführt. Vgl. Anzaldúa: *Borderlands*, 25.

³⁴ Sassen, Saskia, *Women's Burden: Counter-Geographies of Globalization and the Feminization of Survival*, in *Journal of International Affairs* 53/2 (2000), 503–524.

³⁵ Vgl. ebd., 507. Sassen verweist weiter darauf, dass in der „new economic literature“ eine vermeintliche Neutralität der ökonomischen Prozesse der Globalisierung propagiert würde, welche Genderdynamiken nicht nur unberücksichtigt lassen, sondern auch ‚verunsichtbaren‘.

³⁶ Vgl. Spivak, Gayatri C.: *Can the Subaltern speak?*, Illinois 1988; Mohanty, Chandra T.: *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* in: *boundary 2* 12, H. 3, und 13, H. 1 (1984), 333–358.

³⁷ Vgl. Dehn Tutosaus: *Nueva concepción del espacio fronterizo*, 53.

³⁸ Maroufi, Randa: Interview mit R. Dehn Tutosaus, 04/2021.



Abb. 6: Randa Maroufi, *Bab Sebta*, Video, 2019³⁹

In ihrem 2019 erschienen Kurzfilm *Bab Sebta* (dt. das Tor zu Ceuta) untersucht die Künstlerin Randa Maroufi die täglichen Bewegungen von Menschen am Grenzübergang von Ceuta. Ein Verkehrsschild im Film mit der Aufschrift „España“ und zwölf goldenen Sternen (Abb. 6)⁴⁰ verweist darauf, dass Ceuta nicht nur eine Grenze zwischen zwei Städten oder Ländern ist, sondern Teil der europäischen Außengrenze. Gleichzeitig erfolgt durch das Schild eine spezifische Verortung der Inszenierung.

Im Film zeigt die Künstlerin die alltäglichen Handlungen verschiedener Akteur*innen im Grenzraum: Grenzbeamt*innen, Polizist*innen, Tourist*innen und Schmuggler*innen. In diesem zwischenmenschlichen Zusammenspiel wird die Grenze gleichzeitig unterwandert und aktualisiert, materialisiert und bestätigt. Die Grenze selbst ist auf eine flache monochrome Theaterbühne übersetzt, wobei unterschiedliche Zonen durch Linien markiert werden. Die Inszenierung wird aus einer doppelten Perspektive fokussiert: Zum einen von oben, wie der Blick eines Kartographen, der Räume strukturiert; oder vielmehr wie der Blick aus einem Hubschrauber der das Sichten, Überwachen und Kontrollieren des Gesehenen ermöglicht. Zum anderen vom Boden aus, in Lebensgröße und auf Augenhöhe, wodurch die Personen an der Grenze und ihre Handlungen in den Mittelpunkt gestellt werden. Durch die Aufführung und Übersetzung der alltäglichen

³⁹ © Randa Maroufi und Barney Production & Montfleuri Production.

⁴⁰ Randa Maroufi, *Bab Sebta*, Video, 19', 2019, Filmstill <https://www.randamaroufi.com/works/bab-sebta/> (25.11.2021).

Handlungen in einen ‚leeren Raum‘ werden die Bewegungsabläufe gezielt visualisiert und zugleich als performative Akte lesbar.

Es ist die Gesamtheit der unterschiedlichen Akteur*innen „at, on, or shaping the border“⁴¹, wie Rumford schreibt, die sich durch den Grenzraum bewegen, welche den gefilmten Raum als Grenzraum konstruieren und sichtbar machen. Im Werk wird so die post- und dekoloniale Kritik an der Kategorie Grenze, wie sie in der ‚Moderne‘ etabliert wurde, visuell verhandelt, indem diese von einer Linie in ihrer räumlichen und zeitlichen Dimension zu einem Grenzraum erweitert wird. Indem Maroufi den Raum zwischen Spanien und Marokko fokussiert, macht sie die Grenze als einen Zwischenraum, als Teil der Räume, an die er jeweils grenzt, ohne sich völlig in ihnen aufzulösen, sichtbar. Der Grenzübergang wird im Film, uns auf Edward W. Soja und Homi K. Bhabha berufend, als ‚Dritter Raum‘ denkbar, welcher wiederum erst durch die Handlungen darin zum Grenzraum wird.⁴² Wie Michel de Certeau betont, „ist der Raum ein Ort, in dem man etwas macht“.⁴³ Dieses Machen als Handlung, die den Raum definiert, manifestiert sich im Film in den Szenen des Wartens, Spielens, Musik-Hörens, Kontrollierens der Kofferräume, Überwachens, Sporttreibens und Schmuggelns. Die Handlungen sind klar als Aktivitäten an der Grenze erkennbar, ohne jedoch das geographische Territorium explizit zu zeigen.

In *Bab Sebta* wird, wie Rhea Dehn Tutosaus herausstellt, die Grenzlinie zu einem *Bühnenraum*, in welchem die unterschiedlichen Akteur*innen in einen Aushandlungsprozess geraten. In dieser Politik der Sichtbarkeit entsteht die Grenze so erst durch die Grenzlandbewohner*innen, durch die Handlungs- und Funktionsweisen, durch welche die Grenze angeeignet und zugleich (re-)produziert wird.⁴⁴ Besonders der ‚unsichtbare‘ Raum, welcher die Handlungen umso sichtbarer macht, verdeutlicht gleichzeitig das subversive Potenzial des ‚Machens‘ und verweist auf die Durchlässigkeit der Grenze. Es sind die „[...] Akte des Destabilisierens, des In-Bewegung-Setzens und des In-Bewegung-Haltens“⁴⁵ wie Beatrice von

⁴¹ Rumford, Chris: *Towards a Multiperspectival Study of Border*, in: *Geopolitics*: Vol. 17/4 (2012), 887–902, 897.

⁴² Vgl. Soja: *Thirdspace*; Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 37.

⁴³ De Certeau, Michel: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 218.

⁴⁴ Vgl. Dehn Tutosaus, Rhea: *Hacerse (in)visible: Cuerpos, Mercancías y Textiles como Experiencias Fronterizas*, in: *New Babel. Challenges of the Plural World*, Barcelona voraus. 2022.

⁴⁵ Bismarck: *Grenzbespielungen*, 10.

Bismarck mit ihrem Konzept der Grenzbespielungen einführt, die im Grenzraum angestoßen werden und so Handlung und Grenzraum verbinden. Dieser visuellen Inszenierung als Aufführung alltäglicher Handlungen wird eine verschiebende Funktion zugesprochen, da die Wiederholung immer durch Differenzen zu den Verhältnissen bestimmt ist, auf die sie verweist.⁴⁶ In Maroufis Film wird die Grenze zu einem Zwischenraum der Interaktion, in welchem die Grenze über die Körper sichtbar und zugleich durch die Körper und ihr Handeln aufgehoben wird.

5 Die Grenze als Ort subjektiver Erfahrungen

„[T]he border is not experienced by everyone in the same way.“⁴⁷

Grenzerfahrungen sind, wie Ignacy Józwiak ausführt, plural und verleihen, wie durch die Untersuchung der Werke erarbeitet wurde, der Grenze multiple Bedeutungen und Funktionen.

Die behandelten Videoarbeiten weisen über ein einfaches Verständnis der Grenze hinaus, indem sie die Meerenge von Gibraltar als einen subjektiv erlebten Raum verhandeln. Wie wir herausgearbeitet haben, sind es facettenreiche Artikulations- und Mobilitätsformen, welche die Grenze materialisieren, subvertieren und auf ihre Porosität hinweisen: die Bewohner*innen in Tarifa und Tanger, die sich gedanklich über die Meerenge bewegen, die Akte der kapitalistischen Arbeitsausbeutung, die physischen sich täglich wiederholenden und zyklischen Bewegungen der Grenzgänger*innen, Schmugglerinnen und *domesticas*, ebenso wie der Migration, der Menschen im Asyl, Exil und Transit.

Der geographische und der gefilmte Grenzraum werden in den Videoarbeiten durch die Handlungen und Aktionen, die in ihm ausgeübt werden, bestimmt und ‚markiert‘.⁴⁸ Die pluralen Perspektiven vollziehen einen Bruch mit der Vorstellung einer einzigen und ‚objektiven‘ (Grenz-)Realität, wie durch die Informationstafel

⁴⁶ Vgl. Dehn Tutosaus: *Hacerse (in)visible*.

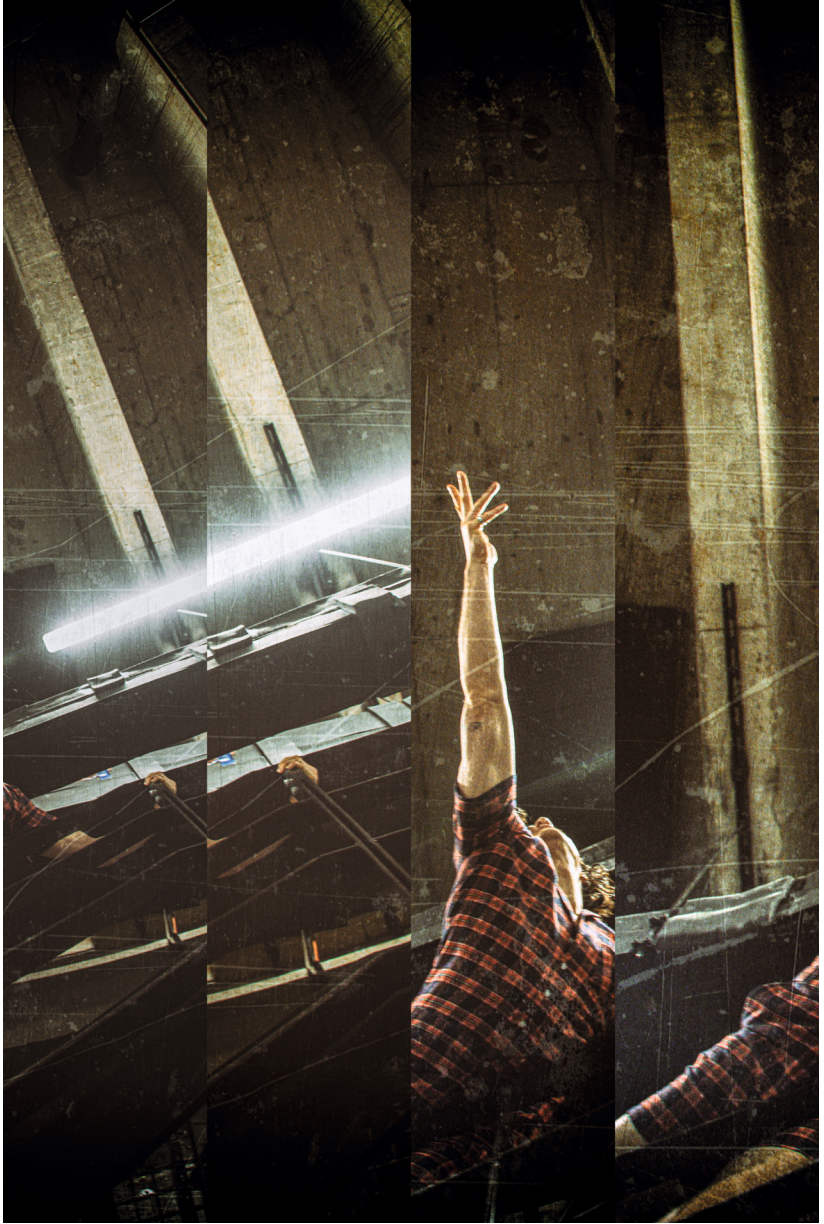
⁴⁷ Józwiak, Ignacy: *Cross-border links at the boundaries of the European Union: an ethnography of mobility, work, and citizenship in uncertain times*, in: Wille, Christian u. a. (Hg.): *Border Experiences in Europe*, Baden-Baden 2020, 4–61, 56.

⁴⁸ Vgl. Calzadilla, Guillerm, nach: Scott, Emily E. und Swenson, Kirsten: *Critical Landscapes: Art, Space, Politics*, California 2015, 1.

suggeriert, hin zu einem Verständnis von vielfältigen (Grenz-)Realitäten, die an die Menschen gekoppelt sind, die diese erleben. So stellen wir anhand der gezeigten Nutzung des Raums in den Videoarbeiten verschiedene Grenzgeographien fest: Geographien der Migration, Geographien des Wartens, Geographien der Angst, Geographien des Schmuggels, Geographien der Bewegung, Geographien des Handelns.

Die künstlerische Praxis ermöglicht ein Denken der Grenzgeographie als Raum, der ständig in Bewegung ist und gleichzeitig durch dieselbe Bewegung geschaffen wird. Das Video, als ein auf Bewegung ausgerichtetes Medium, dient so als künstlerische Verhandlungsebene *par excellence*, um Diskurse zu Grenzen, Raum und Mobilität zu untersuchen. Anhand von Randa Maroufis Werk werden die Eigenschaften des Mediums, des bewegten Bildes und des Bilds in Bewegung, besonders evident. Sie zeigt nicht nur unterschiedliche Bewegungsabläufe, sondern bewegt sich selbst und somit die Betrachtenden durch den Bühnenraum. Diese Bewegung durch den Raum wird auch in Ursula Biemanns Videoessay durch das bewegte Kamerabild sichtbar. Doch steht der kollagenartige Aufbau der Bildkompositionen, wie bei Antoni Muntadas und Rogelio López Cuenca, im Vordergrund. Die facettenreichen Gestaltungsmöglichkeiten des Videos werden ausgenutzt: eigene Aufnahmen werden mit dokumentarischem Material und Grafiken zusammengeschnitten und übereinandergelegt. Wenn demnach Joaquín Barriendos fragt, „inwieweit die Politik der Mobilität tatsächlich zu nicht-kolonialistischem Wissen werden kann; das heißt, um zu wissen, an welchem Punkt Mobilität selbst zu Grenzdenken wird [...]“⁴⁹, kann dem Video das Potenzial eben dieses Grenzdenkens zugesprochen werden. Die Arbeiten besitzen ein produktives Potenzial, Bewegungen und Aushandlungsprozesse über Repräsentation, Macht und Differenz zu verhandeln. Kunst wird zum Katalysator und Medium der dekolonialen Praxis, insofern die *geographischen Künstler*innen*, nicht nur die Produktion von Raum hinterfragen, sondern durch ihre Praxis selbst ‚neue‘ Wissens-Räume schaffen. Kunst wird so selbst zum Grenzdenken. Es sind unabgeschlossene und diskursive Räume, welche Platz für subjektive Erfahrungen und Austausch zulassen und die Betrachtenden selbst in Bewegung versetzen.

⁴⁹ Orig. Zitat: „Hasta qué punto las políticas de la movilidad pueden convertirse en realidad en saberes no colonialistas; esto es, para saber en qué momento la movilidad misma se convierte en pensamiento fronterizo [...]“. Barriendos, Joaquín: *La Descolonización del pensamiento geográfico. Arte Global, Transculturalidad, Políticas de la Movilidad*, Barcelona 2007, 3.



Patrick Doe, Fotoprojekt „Grenzen“, Halle (Saale) 2022.

Grenzen (in) der Philosophie

Emil Angehrn

An der Grenze inmitten des Lebens

Mit Grenzen haben wir nicht nur am äußersten Rand zu tun. Wir stoßen auf sie nicht nur in der Grenzregion, vor der Scheidelinie zwischen zwei Bezirken. Eine Grenze überschreiten heißt nicht nur über eine Schwelle, eine Trennlinie in ein anderes Territorium hinübergehen. Es kann auch heißen, die Grenze als solche hinter sich lassen, sie als Begrenzung überwinden.

Die Rede von Grenze(n) situiert sich von vornherein in einem zweifachen semantischen und thematischen Feld. Der Begriff ist Teil eines doppelten Gegensatzes. Die Grenze trennt einerseits das Diesseits und das Jenseits einer Demarkation, das Innen und Außen, das Einheimische und das Fremde. Nach einer anderen Hinsicht ist die Grenze selbst Teil einer dualen Entgegensetzung, als Gegenbegriff zum Unbegrenzten, Grenzenlosen. Auch hier bedeutet die Überschreitung der Grenze ein Hinübergehen, doch nicht zu einem seinerseits umgrenzten Anderen, sondern zum anderen der Grenze selbst. Jenseits der Grenze ist ein fremdes Land, aber auch das Unendliche.

Es ist leicht zu sehen, dass mit der doppelten terminologischen Konstellation eine zweifache Problemstellung einhergeht, die in je anderer Weise in der Diskussion verhandelt wird. Der erste Kontext bestimmt gesellschaftlich-politische Debatten und bildet zugleich einen profilierten Angelpunkt philosophischer Reflexion. Stellvertretend verwiesen sei auf die „Ethik der Migration“, die Julian Nida-Rümelin unter dem Titel *Über Grenzen denken* veröffentlicht hat.¹ Die zweite Themenstellung ist im aktuellen Diskurs vielleicht nicht von gleicher Prägnanz, doch für die philosophische Verständigung von nicht geringerem Gewicht; ob das Begrenzte oder das Unbegrenzte als Leitbegriff fungiert, ist mit ontologisch-epistemologischen Grundfragen und ethischen Weichenstellungen verknüpft.² Es

¹ Nida-Rümelin, Julian: *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Hamburg 2017; das Thema ist Gegenstand der mit Autoren verschiedener Provenienz geführten „Jahrbuch-Kontroverse“ zu Nida-Rümelins Aufsatz „Normative Ontologie von Grenzen“ (*Philosophisches Jahrbuch*, 2019/2, 2020/1).

² Vgl. Angehrn, Emil: *Vom Zwiespalt der Grenze: Über die Notwendigkeit, Grenzen zu setzen und Grenzen zu überschreiten*, in: Amstutz, Hans u. a. (Hg.): *Fuzzy Boundaries*.

scheint unverzichtbar, sich in einer philosophischen Auseinandersetzung um die Grenze mit *beiden* Fragerichtungen zu befassen, um, auf dieser Basis, auch ihr Verhältnis zur Sprache zu bringen.

Es bietet sich an, von der ideengeschichtlich wie sachlich fundamentalen Opposition zwischen Begrenztem und Unbegrenztem auszugehen. Mit ihr sind die Geschichte des europäischen Denkens und die Entstehung der Philosophie aufs engste verflochten. Der Anfang der Philosophie artikuliert sich über das Ernstnehmen der Differenz zwischen Grenze und Unendlichem.

1 Ursprungsdenken – Die Option für das Bestimmte und Begrenzte

Es gehört zur Signatur der entstehenden Philosophie, vom ältesten Ursprung her und auf das Ganze hin zu denken. Darin schließt sie an die ideengeschichtliche Vorgängerformation des Mythos an, der sich seinerseits durch die genealogische Ursprungsfrage und den Ausgriff auf das Ganze auszeichnet. Exemplarisch kommt dieser Zug in den Schöpfungs- und Entstehungsmythen zum Ausdruck. Der erste Schritt in der Weltgenese ist das Herausgehen aus dem Chaos, aus dem Urzustand des Verworrenen und Ungestalten, des anfänglichen *tohuwabohu*. Die Texte der Bibel, der hesiodischen *Theogonie* und anderer Schöpfungserzählungen machen deutlich, dass mit dem ‚Chaos‘ nicht primär die Unordnung, sondern der klaffende Schlund, die grenzenlose Leere, der verschlingende Abgrund evoziert werden. Der Übergang vom *chaos* zum *kosmos* setzt ein mit dem Sich-Losreißen vom Sog des Unbegrenzten, mit Trennungen und der Setzung von Grenzen. Mehrere Schöpfungstage der biblischen Genesis sind durch Teilungen – zwischen Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Wasser und Erde – bestimmt. Ein weltweit verbreitetes Mythologem handelt von der Trennung zwischen Himmel und Erde als der Urtrennung schlechthin, durch welche sich der Raum des Lichts und des Lebens öffnet; drastisch inszeniert Hesiod das Gewaltsame der Trennung zwischen Gaia und Uranos (als Vaterkastration durch Kronos)³, und ebenso kommt das Nicht-Selbstverständliche der Trennung in der Anstrengung des Atlas zum Ausdruck,

Festschrift für Antonio Loprieno, Hamburg 2015, 21–36.

³ Vgl. Hesiod: *Theogonie* 154–182.

der „die mächtigen Säulen stützt, die Himmel und Erde auseinanderhalten“.⁴ Signifikant sind die Trennungen, sofern sie nicht einfach zwei Regionen, sondern (wie in den Trennungen der Genesis) das Bestimmte und das Unbestimmte, die Grenze und das Unbegrenzte auseinanderhalten. Es ist dieser polare Gegensatz, der der Entstehung der gestalteten, bewohnbaren und erkennbaren Welt zugrunde liegt. Darin wird der fundamentale erlebensmäßige Antagonismus beider Pole fassbar.

Dass es sich dabei nicht um eine ‚neutrale‘ Begriffsdualität handelt, wird in der Reprise des Gegensatzes in der entstehenden Philosophie offenkundig. Unter den von seinen Vorgängern diskutierten Prinzipien aller Dinge nennt Aristoteles die pythagoreische Liste der zehn Gegensätze, als deren ersten er die Opposition von Grenze und Unbegrenztem (*peras*, *apeiron*) anführt.⁵ Die Gegensatz-tabelle verkörpert eine durchgehende Hierarchie, die in vielen Opposita (Gerade-Krumm, Licht-Finsternis, Gutes-Böses) augenscheinlich hervortritt und mit Bezug auf den Urgegensatz von Grenze und Unbegrenztem besondere Prägnanz gewinnt. Das Unbestimmt-Grenzenlose – die Wort- und Begriffsfelder des (Un-) Bestimmten und (Un-)Begrenzten konvergieren weithin – ist das Negative, das Unfassbare, Auflösend-Nichtige. Entgegen einer im Normalverständnis vielleicht naheliegenden Höherwertung des Unendlichen gilt für die Metaphysik die dezidierte These, dass das Endliche und Bestimmte das Primäre und Positive ist. Der Grund ist, dass die Grenze Gewähr der Bestimmtheit und damit des wahrhaften Seins und Erkennens ist: Entschieden vertritt Aristoteles den Grundsatz, dass die Suche nach ersten Gründen notwendig auf bestimmte, letzte Prinzipien rekurren muss (statt in einer unendlichen Ursachenkette jeden Halt zu verlieren und das Sein sich diffundieren zu lassen); prinzipiell gilt für das Denken und Sprechen überhaupt, dass sprechen heißt, etwas Bestimmtes, Eindeutiges, Definites zu sagen, soll nicht der Logos sich im Maße seiner Unbestimmtheit auflösen.⁶ Dem entspricht die ontologische Grundthese, dass alles, was ist, durch seine bestimmte Wesensform in sich Halt und Bestehen hat, dass es durch sein *eidōs*, seine *essentia* nicht nur bestimmt und von anderem unterschieden ist, sondern letztlich *ist*.

⁴ Homer: *Odysee* I, 53.

⁵ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* I.5, 986a 23.

⁶ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* II.3; IV.3.

Noch deutlicher ist die Abwehr des Unendlichen in der archaischen Vorgeschichte der Metaphysik fassbar, so im Lehrgedicht des Parmenides, das mit der Gegenüberstellung zwischen der Sagbarkeit des Seienden und der Nichtsagbarkeit des Nichtseienden einsetzt und als Angelpunkt ein wahrhaft Seiendes als vollkommen Erkennbares bestimmt, das wesensmäßig begrenzt ist („in den Fesseln der Grenze gehalten, die es ringsum einschließt“), Zeichen vollendeter Ganzheit und Unversehrtheit.⁷ Ebenso aussagekräftig ist die affektiv-wertmäßige Zurückweisung des Unbestimmt-Grenzenlosen, der *horror vacui* als Angst vor dem Haltlosen und Bodenlosen, wie sie im mythischen Kampf gegen die Mächte des Chaos ebenso wie in dem von der Existenzphilosophie beschriebenen Grundaffekt der Angst, im Gefühl der Unheimlichkeit des Entgleitens aller Bestimmtheit, hervortritt.⁸ Wesentlich ist, dass es dabei nicht um eine partikuläre Emotion, sondern eine Grundbefindlichkeit geht, in welcher der Mensch in radikaler Weise mit sich selbst konfrontiert ist. Die Option zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten markiert nicht nur eine fundamentalphilosophische Weichenstellung der Denkgeschichte, sondern eine anthropologische Grenzsituation, in welcher der Mensch erfährt, wie es um ihn in seinem Sein bestellt ist.

Im Blick auf diese Grunderfahrung kann man in der mythischen Vorgeschichte der Metaphysik eine Einsicht ausmachen, die hinter die metaphysische Setzung des Bestimmten zurückweist und deren verborgenen Grund sehen lässt. Im Untergrund der Fixierung auf die Bestimmtheit wird die Aversion vor dem Bestimmungslosen, die Urangst vor dem Abgrund fassbar. Sie kann angesichts der unauflöselichen Fundamentalität der Bedrohung durch das Grenzenlose dazu führen, dass die Stabilisierung der Bestimmtheit auf die iterative Überformung des Wandelbaren und Nichtfestgelegten angewiesen ist, dass sich eine solche Wiederholung aber zugleich der leeren Wiederholung, der iterierten Verunsicherung und Entgrenzung annähert. Sie konvergiert dann mit der Figur, die Hegel als falsche, sich aufhebende Überwindung des Endlichen, als endlosen Progress und ‚schlechte Unendlichkeit‘ gebrandmarkt hat. Zu sehen ist, wie ein anderes Hinauskommen über das Endliche und die Grenze möglich ist.

⁷ Parmenides: Fragment (Diels-Kranz) 28 B 8.30–31, B 8.26, B 8.49.

⁸ Vgl. Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 1–21.

2 Plädoyer für das Offene, Rehabilitierung der schlechten Unendlichkeit

Das Plädoyer für die Grenze, so zeigt ein Blick auf die Ideengeschichte, ist nicht die einzig mögliche Stellungnahme im Spannungsfeld zwischen Grenze und Unbegrenztem. So unverzichtbar es dem Menschen ist, Grenzen zu setzen, so wichtig ist es ihm, Grenzen zu überschreiten. Von verschiedener Seite kann zunächst das Dogma in Zweifel gezogen werden, dass wir nur in der Festlegung auf das Bestimmte Wirklichkeit zu erkennen und uns im Sprechen und Verstehen zu orientieren vermögen. Gegen den aristotelischen Grundsatz, dass sprechen immer heißt, etwas Bestimmtes zu sagen, macht François Jullien unter Hinweis auf chinesische Denk- und Sprachformen geltend, dass wir sehr wohl in der Lage seien, „zu sprechen ohne (etwas) zu sagen“.⁹ In der Tat ist uns im Alltagsleben die Möglichkeit vertraut, dass wir uns mit anderen unterhalten, mit ihnen reden können, ohne unser Gespräch auf bestimmte Behauptungen mit Wahrheitsanspruch fokussieren zu müssen; der hermeneutische Raum des Sprechens und Hörens in seiner Erschließungs- und Darstellungskraft ist weiter als der diskursive Raum des Behauptens und Begründens. Der Ausgang von festen Grenzen und Fixpunkten, die Ausrichtung auf Eindeutigkeit und Bestimmtheit ist eine Option, keine Notwendigkeit in unserem kognitiven und praktischen Wirklichkeitsverhältnis. Desgleichen ist die metaphysische Anschauung, dass es in den Dingen ein festes, identifizierbares Wesen gebe, das unserem Erkennen und Sprechen Halt verleihe, in der Ideengeschichte eine kontroverse, nicht alternativlose Prämisse. Antiessentialistische, funktionalistische, strukturalistische Konzepte halten vielmehr dafür, dass nicht das In-sich-Bestimmte, sondern die Relation zwischen den Dingen, der Funktionszusammenhang oder das Netz der Akzidenzen das ursprünglich Verstehbare sei. Nicht der fixe Punkt, der erste Anfang und die eindeutige Grenze, sondern das offene Geflecht der Linien und Wege bietet Halt in der komplexen Lebenswelt.¹⁰ In diesem Sinne haben postmoderne Stimmen gegen die metaphysische Orientierung an letzten Fundamenten das Lob der Kontingenz gesungen und

⁹ Jullien, François: *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris 2006.

¹⁰ Vgl. Strauß, Botho: *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, München/Wien 1992.

dazu aufgefordert, die Nichtfestgelegtheit auszuhalten und mit der ungeordneten Vielfalt, dem Offenen und Bodenlosen zurechtzukommen.¹¹

Es ist erkennbar, wie in diesem Plädoyer für Vielfalt und Flexibilität die zweite der eingangs unterschiedenen Bedeutungen von Grenze zum Tragen kommt: nicht die Grenze als das Andere zum Grenzenlosen, sondern als die Trennlinie, die das Vertraute vom Fremden, das Eigene vom Anderen scheidet. Das Lob der Pluralität ist ein Plädoyer für Grenzüberschreitungen und Exkursionen in andere Territorien, eine Kultivierung des Sinns für das Andere und das Fremde – für unvertraute Lebens- und Denkformen, fremde Orte und andere Menschen. Die Fixierung auf die bestimmte Grenze, die begrenzende Bestimmtheit wird hier nicht überwunden durch den Sprung ins Grenzenlose, sondern durch das Kennenlernen anderer Sprachen und Kulturen, durch das Vertrautwerden mit vielfältigen Lebenshorizonten und Verständigungsweisen.

Geradezu offensiv wenden sich hermeneutische und dekonstruktive Konzepte gegen die einengende, determinierende Festlegung auf die bestimmte Aussage. Hermeneutik betreibt, wie Gadamer einmal formuliert, „eine Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit“.¹² Jede Interpretation, jede Übersetzung bleibt vorläufig und unabgeschlossen, wie schon jeder Text offen, auf weitere Explikation und Artikulation angewiesen ist. Nie ist, was zu sagen war, erschöpfend zum Ausdruck gebracht, nie hat ein Autor, was er meinte und ‚sagen wollte‘, endgültig formuliert. Die unendliche Deutung gründet nicht nur im unerschöpflichen Sinnüberschuss, wie ihn Paul Ricœur in den großen Symbolen der Kulturen wahrnimmt, sondern kann ebenso durch die unklare, verschlungene oder dunkle Sinnogenese bedingt sein, wie sie in komplexen historischen Zusammenhängen oder psychischen Konstellationen vorkommt, aber auch, so die radikale Sichtweise, in ‚normaler‘ Handlungen und Kommunikationsakte hineinspielt. Jacques Derrida unterstreicht diesen Tatbestand, indem er die dekonstruktive Lektüre von Texten und Traditionen sich an einem zweifachen, retrospektiven wie prospektiven Entgleiten der bestimmten Identität abarbeiten lässt. Dieses Entgleiten wird auf der einen Seite durch die Chiffre der ‚Spur‘ angezeigt, die auf den uneinholbar vergangenen, nie

¹¹ Vgl. Marquard, Odo: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986; Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989.

¹² Gadamer, Hans-Georg: *Selbstdarstellung*, in: *Hermeneutik II. Gesammelte Werke*, Bd. I, Tübingen 1986, 505.

in aktueller Präsenz zu fixierenden Ursprung zurückweist, auf der anderen durch die ‚*différance*‘, die den unabschließbaren Aufschub des finalen Identifizierens meint. Alles Sagen und Verstehen, Hervorbringen und Aufnehmen vollzieht sich zwischen zwei offenen, sich nie schließenden Horizonten. Die Unendlichkeit des wiederholten Hinaus- und Weitergehens ist darin zunächst eine Antwort auf das Nichtfassen- und Nichtfestlegenkönnen. Doch ist es wichtig, darin nicht nur ein Negativum, einen Notbehelf angesichts des Entgleitens und Verfehlens zu sehen, sondern ebenso einen affirmativen Grundzug in der Prozessualität des Sinns. Das Grundgeschehen, in welchem menschliches Leben sich vollzieht, ist ein Prozess des Zerstreuens ebenso wie des Zusammenkommens, des Sichverlierens wie des Sichfindens.

Im Leben wie im geschichtlichen Sinngeschehen widerspiegelt sich etwas vom Zwiespalt der Grenze, der darin liegt, dass es notwendig ist, Grenzen zu ziehen *und* Grenzen zu überschreiten. Wir bedürfen des Endlichen wie des Grenzenlosen, um ein menschliches Leben zu führen. Wir brauchen die Möglichkeiten der bestimmten Identifikation wie der Transgression, um uns in sinnvoller Weise in der Welt zurechtzufinden und ein nicht-reduktives Verständnis unserer selbst zu gewinnen. In einem gewissen Maße ist insofern auch die ambivalente affektive Besetzung der Grenze unhintergebar. Sowohl die Grenzziehung wie die Entgrenzung können uns ängstigen. Wir können sowohl das Zwanghafte der bestimmten Festlegung fürchten wie vor dem Abgründig-Unergründlichen zurückschrecken, uns im Offenen und Diffusen verlieren. Ebenso können uns die Bestimmtheit wie die Unbestimmtheit befreien und mit uns selbst in Einklang kommen lassen; wir können, wie Aristoteles meinte, im Endlichen Glück und Vollendung finden, aber auch im Unendlichen aufgehen, uns nach dem Grenzenlosen als Ort der Erfüllung sehnen. Das Herauskommen aus dem Urgrund wie das Wieder-Eingehen in das Ganze, die trennende Unterscheidung wie die Vereinigung können mit konträren Wertungen und lebensweltlichen Haltungen verbunden sein. Alle diese Erlebnisse sind nicht beliebig und austauschbar, sondern in distinkter Weise mit bestimmten Situationen und Entscheidungen verknüpft, doch können sie sich vielfältig ablösen oder verflechten. Im Ganzen bleibt der Grundtatbestand, dass der Umgang mit Grenzen einer ist, der sich mitten im Leben, sowohl in der Alltagspraxis wie in herausgehobenen Erlebens- und Handlungsformen vollzieht. Letztere kommen beispielhaft in Jaspers' Rede von Grenzsituationen in den Blick, womit er privilegierte Orte der

Existenzerhellung anspricht, die den Menschen „im Wesen seines Seins treffen“ und in deren Vollzug er als er selbst existiert.¹³ Es sind besondere Erfahrungen (Tod, Leiden, Schuld, Kampf), in denen sich der Mensch gerade auch dem Jenseits der Grenze, der Unheimlichkeit und Unbehautheit aussetzt, denen standzuhalten für die Existenzphilosophie ein Erfordernis authentischer Existenz darstellt und denen auszuweichen den Makel der Uneigentlichkeit trägt. In solchen Integrationen der Grenze und ihres Anderen in das Leben wird die von Gadamer bedachte Ehrenrettung der schlechten Unendlichkeit in einer besonderen, eindringlichen Gestalt ausformuliert.

3 Das Unendliche

Eine andere, weitergehende Rehabilitierung des Unendlichen streift dessen Primärqualifikation als ‚negativ‘ ab. Dabei kommen nicht nur traditionelle Wertungen des Unendlichen als des von jeder Endlichkeit, von jedem Fehl und Makel Befreiten in den Blick. Eine solche Sicht ist seit je mit der theologisch-metaphysischen Rede von Gott als einem ewigen, allwissenden, allmächtigen Wesen verbunden, in spezifischer Weise in religiösen und mystischen Visionen präsent. Im Gegensatz zur aristotelischen Linie der Perhorreszierung des Unbestimmten hat der Neuplatonismus das Unbestimmt-Unendliche zu einem Kennzeichen des höchsten Seins und wahrhaft Guten erhoben: Im Formlosen und Unendlichen, meint Plotin, liegt die Natur des eigentlich Schönen und Begehrenswerten.¹⁴ Eine beziehungsreiche Ausformulierung erfährt die Idee eines positiven Unendlichen, das uns entgegenkommt und uns erhöht, im ästhetischen Begriff des Erhabenen, den Kant mit der „Unbegrenztheit“ eines „formlosen Gegenstandes“ verbindet¹⁵ und über die Erscheinung der Natur expliziert, „deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“.¹⁶ Dabei verschränkt er die Erfahrung des unseren Begriff Übersteigenden, das er in den zwei Formen des ‚mathematischen‘ und des

¹³ Jaspers, Karl: *Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin/Heidelberg/New York 1973, 204 f.

¹⁴ Vgl. Plotin: *Enneaden*, VI 7, 32–33.

¹⁵ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, B 75 (Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, Bd. V, 329)

¹⁶ Ebd. B 93 (Werke V, 342).

‚dynamischen‘ Erhabenen spezifiziert, mit signifikanten Erlebensweisen, der Konfrontation mit Größe und Macht, den subjektiven Reaktionen der Achtung und der Furcht.¹⁷

In neuerem Kontext hat Jean-François Lyotard die kantische Lehre neu konsteliert und das Erhabene zu einer Chiffre des Unendlichen auch jenseits des ästhetisch-kunsttheoretischen Bezugs gemacht.¹⁸ Generell betont er die Transzendierung des Endlichen als Grundzug des menschlichen Wirklichkeitsverhältnisses. Sie findet im Theoretischen wie im Praktischen statt, zum einen in Auseinandersetzung mit der Grenze des Erkennens, analog zur Ausrichtung der kantischen ‚regulativen Idee‘ auf ein Jenseits der begrifflichen Darstellung, zum anderen in Auseinandersetzung mit der Nichtfestgelegtheit des menschlichen Wesens, die zugleich den Möglichkeitsraum existentieller Formgebung freigibt. Die ganze Kultur, das eigentlich Humane im Leben sieht Lyotard in der zwiespältigen Unbestimmtheit (*l'indétermination misérable et admirable*) verwurzelt, in welche das Kind hineingeboren wird, als in eine initiale Armut und Leere, die gleichzeitig ein Potential und ein Versprechen birgt.¹⁹ Die *conditio humana* ist grundlegend mit diesem oszillierenden Umgang mit der Grenze und ihrem Anderen verknüpft. Ausdrücklich tritt die Ambivalenz in der Natur des Erhabenen hervor, sowohl auf Seiten des Gegenstandes zwischen dem Unfasslich-Übergroßen und dem Übermächtig-Furchtbaren wie auf Seiten des subjektiven Erlebens, in welchem Lyotard die von Kant beschriebene Mischung der Gefühle zwischen Lust und Angst zur Geltung bringt. Im Ganzen aber liegt ihm daran, das Motiv des Überschreitens, der Transzendenz herauszustellen, das auch dort erfahrbar wird, wo der Mensch gerade mit seinen Grenzen konfrontiert wird: wo er in seinem Selbst- und Weltverhältnis über das eigene Wissen und Können hinaus verwiesen ist. Auch wenn er die Dinge nicht in ihrem wahren Sein zu ergründen, sein Leben nicht vollendet zu führen, seine Geschichte nicht herrschaftlich zu lenken vermag, ist er in seinem Begrenztsein nicht auf sich eingeschlossen, sondern auf sein Anderes verwiesen. Die Erfahrung der Grenze ist, wie Hegel zeigt, unablösbar vom Bezug auf das Andere der Grenze und das Unendliche. Für den Menschen ist das Gewährwerden der Endlichkeit, das Erleben des Zurückgeworfenseins und

¹⁷ Vgl. ebd. B 97, 102 f. (Werke V, 344, 348).

¹⁸ Vgl. Lyotard, Jean-François: *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris 1991.

¹⁹ Lyotard, Jean-François: *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris 1988, 15, 11 f.

der Krise, auch eine affirmative, das Subjekt in seinem Sein bestätigende und befreiende Erfahrung.

In noch deutlicherer Gegenwendung zur metaphysischen Tradition, vor allem aber zur modernen Subjektphilosophie macht Emmanuel Levinas die Idee des Unendlichen zum Angelpunkt seines Denkens. Er verbindet damit die Überwindung des phänomenologischen bzw. bewusstseinstheoretischen Ansatzes, der die Dinge aus der Perspektive, wie sie dem Subjekt erscheinen oder von ihm aufgefasst werden, beschreibt. Das Hinausgehen über die phänomenologische oder transzendentalphilosophische Perspektive hat bei Levinas – wie bei Franz Rosenzweig, einer Leitfigur des Levinas'schen Denkens – einen zweifachen Fokus: Sie verabschiedet den herrschaftlichen Gestus des Ausgangs vom Subjekt, und sie ersetzt dessen Selbstbezüglichkeit durch eine fundamental dialogische Orientierung. Beides ist mit einer originären Aufwertung des Unendlichen verknüpft. Die dezidierte Abkehr von Husserl, dem Levinas frühe philosophische Arbeit gewidmet war, geht einher mit einer Infragestellung der konstitutiven Funktion des Ich und der intentionalistischen Zentrierung auf das Wissen.²⁰ Sie distanziert sich von einem Verstehen, das den Gegenstand nach Maßgabe des subjektiven Erfassens, der bemächtigenden Integration des Äußeren in das Innere begreift. Jenseits des zugreifenden Gestus der Erkenntnis geht es Levinas um einen Wirklichkeitsbezug, der gegen das konstruktive ebenso das rezeptive Moment des Verstehens zum Tragen bringt und gleichzeitig die theoretisch-thematisierende Einstellung durch eine praktisch-ethische Relation überformt. Beides konkretisiert sich in der Begegnung mit dem Anderen, exemplarisch in der Erfahrung des Antlitzes, in welcher sich eine ursprünglich ethische Beziehung anstelle des gegenständlichen Erkennens als Grundverhältnis im menschlichen Sein etabliert. In diesem herrscht eine basale Vorgängigkeit des Anderen gegenüber dem Selbst, im Theoretischen wie im Praktischen: sowohl in der Konstitution des Sinns, der Erkennbarkeit und Bedeutsamkeit der Dinge vom Anderen her wie in der ursprünglichen Begegnung mit ihm, im unhintergehbaren Appell und Anspruch des Anderen, aber auch seiner uns je zuvorkommenden, uns entgegenkommenden Zuwendung. In alledem

²⁰ Vgl. Angehrn, Emil: *Dialogische Hermeneutik. Vom Ursprung des Sinns im Anderen*, in: Liebsch, Burkhard (Hg.): *Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg/München 2020, 57–73.

wird die eigene Initiative unterlaufen, das eigene Können überschritten in einer Transzendenz auf das Andere hin und dank des Anderen.

Es ist diese Bewegung, in welcher das Unendliche in den Blick kommt. Es steht für ein Jenseits des Begrenzten und Bestimmten, das die subjektiv-herrschende Formgebung im Erkennen und Handeln leitet, aber auch der Totalisierung, die dem subjektiven Ausgriff als Fluchtpunkt innewohnt. Der Titel von Levinas erstem Hauptwerk, *Totalité et infini*²¹, gibt diesem Gegensatz beredten Ausdruck. Noch gesteigert findet sich die Bezugnahme zum Unendlichen, wenn das Verhältnis zum Anderen, bei Levinas wie bei Rosenkranz, vom personalen Anderen zum ganz Anderen, zum Absoluten hin erweitert wird. Zum Tragen kommt die religiöse Dimension der Andersheit und der Übersteigerung der Grenze, wie sie in der eingangs genannten metaphysischen und theologischen Rede vom Unbestimmten und Grenzenlosen anklingt. Doch gehört es zur Signatur der genannten Konzepte, sich vom Denkraum der rationalen Theologie wie der Metaphysik abzulösen und das Unendliche nicht als Zielpunkt eines vollendeten Wissens oder Form des höchsten Seins, sondern in unlöslicher Verschränkung mit der Idee der Alterität, als eminente Instanz des radikal Anderen zu fassen. Die Alterität als solche aber ist für Levinas nicht Korrelat eines intentionalen Verhältnisses, sondern dessen Durchbrechung, der Bezug zum Unendlichen nicht Wissen, sondern Begehren, das Kommen des Unendlichen im Anderen nicht Offenbarung, sondern Zeugnis.²² In solchen Figuren wird eine Linie zu Ende gezogen, welche die Auseinandersetzung um die Grenze vom schlechten Unendlichen in ein affirmatives, transzendierendes Unendliches münden lässt. Wieweit sich vom Endpunkt her die initiale metaphysische Option für das Begrenzte und Bestimmte begrifflich problematisieren lässt, bleibt die offene Frage. –

Wichtig aber ist in der zuletzt angesprochenen wie in verwandten Denkformen, dass das Unendliche und radikal Andere nicht einfach ein beziehungslos Fremdes, sondern ein Anderes ist, mit dem der Mensch im Innersten seines Selbst zu tun hat. Indem er auf Grenzen stößt, indem er auf das Jenseits der Grenzen verwiesen, in das Unendliche gewiesen wird, wird er der Verfasstheit seines eigensten Seins gewahr. In der Begegnung mit dem Anderen wird er mit sich und dem Grund seines Seins konfrontiert. Inmitten des Lebens hat er mit der Grenze und mit dem Jenseits der Grenze zu tun.

²¹ Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1968.

²² Vgl. Levinas, Emmanuel: *Ethique et Infini*, Paris 1982, 86, 102 f.

Katja Teichmann

Jenseits des menschlichen Randes – tierliche¹ Interventionen am Logos

Grenzziehungen, die sich auf den klassischen Gegensatz zwischen Mensch und Tier gründen, halten sich bis heute hartnäckig. Im Folgenden werden Strategien und Figuren vorgestellt, die diese Grenze unterlaufen und in Frage stellen. Mit den Sicherheiten, auf denen sich der Gegensatz zwischen Mensch und Tier aufbaut, werden zugleich auch Vorstellungen von Subjektivität und Logos kritisch befragt.

Nach Jacques Derrida ist der philosophische Logozenismus untrennbar verbunden mit Herrschaftspositionen über das Tier. Die Gewalt beginne bereits in der Bezeichnung des Tiers als ein homogenes Ganzes, da der Singular (das Tier) die Vielfalt der Tierarten unter einem Begriff subsumiert. Derrida kritisiert nicht nur, dass das Tier vom Denken ausgeschlossen wird, vielmehr nutzt er die Konzeption des Tiers innerhalb der abendländischen Philosophietradition, um Fragen an das Konstrukt des Logos selbst zu stellen. Der Logos äußert sich nach Derrida sowohl in gesprochener Sprache als auch in der Schrift. Die gesamte abendländische Philosophiegeschichte angefangen bei Platon habe dabei dem gesprochenen Wort eine unmittelbare Präsenz zugeschrieben und die Schrift als demgegenüber nachträglich und leblos abgewertet. Derrida erkennt zwar an, dass durch die Abwesenheit der Schreibenden der Tod immer schon in der Schrift enthalten sei, versucht jedoch seinerseits auch eine inhärente Lebendigkeit der Schrift nachzuweisen, die sich im Spiel der Zeichen, der *différance*, manifestiere. In seinem grammatologischen Projekt betont Derrida außerdem, dass bereits die gesprochene Sprache Strukturmerkmale aufweise, die traditionell der Schrift zugewiesen werden. Demnach ist auch das Sprechen der *différance* ausgesetzt.² Unter dem

¹ Ich verwende die Schreibweise ‚tierlich‘ in bewusster Anlehnung an ‚menschlich‘, um die sprachliche Abwertung von ‚tierisch‘ zu umgehen.

² Derridas vermeintliche Geringschätzung der Stimme hat oft dazu geführt, dass ihm und der Dekonstruktion überhaupt eine Geringschätzung der Präsenz und der

Neographismus *différance*, der in Anlehnung an das französische Wort *différence* einen unhörbaren Austausch der Buchstaben und damit eine Verschiebung zeigt, die nur lesbar ist, versteht Derrida eine Bewegung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, ein Dazwischen, das stets offen für neue Sinneinwebungen ist. Als Schrift in der Schrift vermag die *différance* eine Störung dessen vorzunehmen, was als Logik des Einen, Mit-sich-selbst-identischen, den Logozentrismus stützt und begründet. Laut Derrida ist es jedoch unmöglich, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, selbst wenn diese erschüttert werden sollen. Es brauche vielmehr eine systematische und dekonstruktive Kritik ihrer Autorität. Vor dem Hintergrund dieser Verstrickung entwickelt Derrida eine erkenntniskritische Bewegung, die zeigt, dass jedes Sprechen/Schreiben – auch sein eigenes – immer im Zirkel der Metaphysikkritik gefangen bleibt. Seine Kritik des klassischen Schriftverständnisses ‚als Mitteilung des Sagen-Wollens‘³ setzt hier an. Im Folgenden wird die Abwertung, die die Schrift beginnend bei Platon erfahren hat, den Eingang ins Feld der Animalität eröffnen.

1 Die *Animots* treten auf

Das Tier wird laut Derrida als das sprachlose Andere auf einen Platz verwiesen, den es nicht verlassen darf – weder antwortend noch verantwortend. Ebenso wie dem Tier ist nach Derrida auch der Schrift die Unmöglichkeit zu antworten und damit eine Animalität zu eigen. Diese Beobachtung nimmt Derrida zum Ausgangspunkt einer Um- und Aufwertung. Im Dialog mit seiner langjährigen Freundin Hélène Cixous war nicht nur die Frage nach der Wahrheit ein wiederkehrendes Thema, sondern auch Katzen, Eichhörnchen, Seidenwürmer und das, was Cixous *Animot* nannte.⁴ Derrida übernahm dabei des Öfteren einige Ge-

Wahrhaftigkeit vorgeworfen wurde. Derridas gesamte philosophische Arbeit kreist jedoch um diese Themen und bezeugt vielmehr sein großes Interesse an ihnen.

³ Vgl. hierzu Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, Wien 2001.

⁴ Claudia Simma, die Übersetzerin von Cixous' Text *Conversation avec l'âne. Écrire Aveugle*, schreibt Folgendes zu Cixous' *Animots*: „Unübersetzbares Kofferwort. Die zweite Silbe des Plurals *ani-maux* von *animal* „Tier, Lebewesen“ klingt genau wie *mot* „Wort“ oder *mots* „Wörter“. Das so entstandene Wortgeschöpf ist teils Tier, teils Wort und lädt ein zu denken, dass Wörter Lebewesen sind, die im Geheimen in Sprache und

danken von Cixous.⁵ Im Gespräch mit Peter Engelmann spricht Cixous darüber, wie das Wort *Animot* durch Derrida bekannt wurde und in der Forschung vor allem auf ihn zurückfällt.⁶ Die Wortschöpfung *Animots (Worttiere)* soll daran erinnern, dass zwar Menschen sich selbst Vernunft, Sprache, Kultur zusprechen und anderen Lebewesen diese absprechen, im Inneren des Logos jedoch immer schon *Animots* am Werk sind und Unruhe und Verwirrung stiften bzw. diesen mitgestalten. So sind dem Logos bereits tierliche Faktoren inhärent, die diesen unkontrollierbar in Bewegung setzen und verschieben. Mit der Denkfigur der *Worttiere* oder *Animots* begegnen Derrida und Cixous dem Verhältnis zwischen Tierlichkeit und Menschlichkeit, indem nicht nur der vorherrschende Diskurs über das Tier dekonstruiert wird, sondern auch der Logos des Menschen infrage gestellt wird. Die Grenzen zwischen dem, was wir Mensch und dem, was wir Tier nennen, müssen anders und neu gedacht werden, denn es gibt zahlreiche, unterschiedliche Organisationsstrukturen innerhalb des Lebendigen. Die eine Grenze, die zwischen Mensch und Tier so leichtfertig als eine Wahrheit angenommen wird, entpuppt sich als ein Plural an Grenzen und Übergängen.

Cixous, die Schöpferin der Worttiere, *Animots*, führt die Schrift auf das Schreiben zurück, ein „blindes Schreiben“⁷. Dieses „blinde Schreiben“ bedarf einer Annäherung an das Unbekannte, was nicht der Logik der Eigennamen folgt, da nicht mehr länger auf ein festgeschriebenes Objekt hingeschrieben wird, und macht damit „eine durch Poetik wirksam werdende Utopie einer anderen, alle Bedeutungen queerende Welt sichtbar“⁸. Für Cixous hat Schreiben immer eine politische Relevanz und vollzieht sich wie bei Derrida in einem metaphysikkritischen Gestus, indem sie traditionelle Gegensatzpaare wie Natur/Kultur, Körper/Geist, Mensch/Tier, Lebendiges/Lebloses in ihrem hierarchischen Aufeinandertreffen

Text leben und weben, das heißt, deren Eigenleben sich poetisch einschreibt und lesen lässt.“ (Sirma, Claudia: *Anmerkungen der Übersetzer*in*, in: Hutfless; Schäfer (Hg.), *Gespräch mit dem Esel*, 39–48, 43.)

⁵ Vgl. Cixous, Hélène: *Aus Montaignes Koffer. Im Gespräch mit Peter Engelmann*, Wien 2017, 70.

⁶ Vgl. ebd., 68.

⁷ Cixous, Hélène: *Gespräch mit dem Esel. Blind schreiben*, in: Hutfless, Esther; Schäfer, Elisabeth (Hg.), *Hélène Cixous. Gespräch mit dem Esel*, Wien 2017, 7–39.

⁸ So die Herausgeber*innen Esther Hutfless und Elisabeth Schäfer im Klappentext von *Gespräch mit dem Esel*.

dekonstruiert. Körper und Text sind dabei co-konstitutiv und diese Form, den Körper zu schreiben, ist für Cixous ein politischer Akt. Mehr als Derrida, der der Philosophie – gewiss auf Abwegen – immer verpflichtet bleibt, versucht sich Cixous an etwas, was sie *écriture féminine* nennt und Gertrude Postl wie folgt beschreibt:

Der nicht zu definierende Stil der *écriture féminine* hingegen ist ein Schreiben, das das Unbewusste freisetzt und den Körper spricht, das sowohl das Andere als auch für Andere schreibt. Dieser Stil orientiert sich am Geben, dem Überfluss und der Verschwendung – und er unterscheidet nicht zwischen philosophischem Argument, politischer Proklamation und poetischer Ahnung.⁹

Dieses hybride, „trans-physische Schreiben“¹⁰ verändert auch das schreibende Subjekt und öffnet für das ganz Andere*. Cixous adressiert in ihrem Schreiben den*die radikal Andere*n. Sie versucht damit das Ungedachte, Unbewusste hervorzuschreiben, aber ohne eine objektivierende festschreibende Geste, die das Andere* nur auf Eigennamen reduziert. Damit einher geht eine Aufmerksamkeit demgegenüber, was nicht sichtbar ist. Cixous' Text *Conversation avec l'âne. Écrire Aveugle*, der 2017 erstmals ins Deutsche übertragen wurde, beginnt mit den folgenden Worten:

Was wir Tag und Tageslicht nennen hindert mich am Sehen. Sonnenklares Tageslicht macht mich blind für Erleuchtung, für die Zeit der Visionen. [...] Damit ich losziehen kann zu schreiben muss ich dem grobgrellen Tageslicht entkommen das mich bei den Augen nimmt, mir die Augen nimmt und sie abfüllt mit groben rohen Ansichten. Ich will nicht sehen

⁹ Postl, Gertrude: *Eine Politik des Schreibens und des Lachens: Versuch einer historischen Kontextualisierung von Hélène Cixous' Medusa-Text*, in: Hutfless, Esther; Postl, Gertrude; Schäfer, Elisabeth (Hg.), *Hélène Cixous. Das Lachen der Medusa*. Wien 2013, 21–38, 28 f.

¹⁰ Hutfless, Esther/Schäfer, Elisabeth: *Anmerkungen der Herausgeber*innen*, in: Hutfless/Schäfer (Hg.), *Gespräch mit dem Esel*, 49–60, 52.

was gezeigt ist. Ich will das sehen was geheim ist. Was zwischen dem Sichtbaren versteckt ist.¹¹

In diesen Zwischenräumen wohnen Cixous' „magische Animots“¹². Im Prozess des Schreibens begegnet sie den *Worttieren*, die sich selbst wiederum in den Text einschreiben und dort ihr Eigenleben führen. Die Herausgeber*innen des Textes Esther Hutfless und Elisabeth Schäfer beschreiben Cixous' *Animots* wie folgt:

Animots ist so ein Wort, das überraschend vorbeistreift, intensive Spuren hinterlässt, weghuscht und wiederkehrt. [...] Ein Wortensemble, das in sich gastfreundlich ist, die anteiligen Bedeutungen zu versammeln und neue, ungeahnte, passierende willkommen zu heißen, das ist Animot. Ein Kofferwort, für die Weiterreise, das Weiterschreiben, Weitergehen, Weiterleben.¹³

Die Verbindung von Schrift und Animalität setzt sich hier fort. Der Schreibprozess von Cixous ist ein entgrenzter, der jenseits einer metaphysischen Ordnung stattfindet und das Überschreiten selbst vollzieht: „Was ich dann schreibe kennt weder Grenzen noch Zögern. Keine Zensur. Zwischen Nacht und Tag. Empfange ich die Nachricht. Ich empfangе unerschüttert.“¹⁴ Damit das, was zwischen dem Sichtbaren versteckt ist, gesehen werden kann, braucht es kein Licht und keine Augen. Ein anderes Sehen, ein anderes Lesen, ein anderes Schreiben wird verlangt, das die Aufmerksamkeit auf das Nicht-Sichtbare lenkt. „Ich will unsere unterirdische Seele malen. Es gibt schon Wörter. Aber noch keine Eigennamen. Außerdem gibt es hier, vorher, nichts Eigenes.“¹⁵ Cixous' Schreiben verliert sich nicht in Wortspielerei, sondern ist voller Erwartung und Gastfreund*innenschaft für neue Wörter, um diese zu begleiten, zu ändern und zu transformieren.¹⁶ Damit wird

¹¹ Cixous: *Gespräch mit dem Esel*, 7 f.


¹² Hutfless, Esther/Schäfer, Elisabeth: *Supplement I: Queere Séancen*, in: Hutfless/Schäfer (Hg.), *Gespräch mit dem Esel*, 61–88, 67.

¹³ Hutfless/Schäfer: *Supplement I: Queere Seancen*, 62.

¹⁴ Cixous: *Gespräch mit dem Esel*, 11.

¹⁵ Ebd., 14.

¹⁶ Vgl. Hutfless, Esther/Schäfer, Elisabeth: „a ...“, in: *Sublin/mes. philosophieren von unten. a queer reviewed journal* 6 (2016), 45–48, 47.

es möglich, Anhaftungen starrer Kategoriengefüge – wie beispielsweise der Geschlechterordnung – zu überschreiten und abzustreifen, um sich auf andere Wege begeben zu können, jenseits des Menschlichen und dem damit verbundenen limitierten Blick. Hélène Cixous schreibt hierzu: „Es gibt kein *Gender* mehr. Ich werde ein Etwas  ¹⁷ mit gespitzten Ohren.“¹⁸ Da *genre* im Französischen auch mit Gattung übersetzt werden kann, deutet sich an dieser Stelle nicht nur die Überschreitung der Ordnung der Geschlechter an, sondern zugleich auch weiterer gattungsspezifischer Grenzen. Die Herausgeber*innen schreiben:

Es ist ein Überschreiten, das versucht, die Anhaftungen all dieser Kategorien abzustreifen. Dekonstruktive – politische, queere – Bewegungen überschreiten zwar das Ordnungssystem innerhalb einer Kategorie – etwa der Kategorie Geschlecht – bleiben dieser Kategorie zugleich jedoch verhaftet. Cixous geht es mit dieser weit gefächerten Bewegung des Schreibens/Denkens darum, das gesamte Kategoriengefüge, die gesamte Signifikantenkette, die signifikanten Verbindungen zwischen Geschlecht, Gattung (Mensch/Tier/Gott/Pflanze), Genre (Literatur/Wissenschaft), sowie die Dualität Vernunft/Affekt bzw. Geist/Körper in Verwirrung zu bringen, und die festen Verfassungen und Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien zu erschüttern und zu lösen.¹⁹

Das Feld des Animalischen ist nun geöffnet und eine andere Logik jenseits des *einen* Logos hat sich aufgetan. „Aus *Theo-logien* werden *Zoö-logien*. Aus dem *einen* Logos, dem Gesetz und der Vernunft des einen jenseitigen, transzendenten Gottes werden mannigfaltige philosophische Literaturen des Lebendigen, in die die

¹⁷ Die Zeichen sind von den Herausgeber*innen und Cixous selbst „als Markierungen des Verflüssigens“ (Hutfless; Schäfer: *Anmerkungen der Herausgeber*innen*, 54.) im Text gesetzt. Acht Tränen wurden von Cixous für den Text *Gespräch mit dem Esel* geschrieben und beziehen sich auf die zweiundvierzig handgezeichneten Tränen des französischen Autors Henri Saint-Simon. In ihrem Text *Double Oubli de l'Orang-Outan* schreibt Cixous von den Tränen des Saint-Simon, die sechzehnte Träne ist ein Kreuz, die er nach dem Tod seiner Frau weinte und in seinen Memoiren notierte. Sie liest sie „als den feinsten Satz dieses wortgewandten Erinnerns, der das adressiert, was jedes sagbare übersteigt“ (zitiert nach ebd.).

¹⁸ Cixous: *Gespräch mit dem Esel*, 8.

¹⁹ Hutfless/Schäfer: *Supplement I: Queere Seancen*, 68 f.

Schöpfung, das Werden immanent eingeschrieben sind.“²⁰ Mit und für das Tier zu schreiben, heißt eine andere Sprache zu finden oder wiederzuentdecken, eine andere Symbolik, die nicht mit vermeintlichen Wahrheiten und Fest- bzw. Zuschreibungen operiert, die weder befiehlt noch erobert. „Thus we should not forget animots. Welcome them. Welcome this demand from an un-known interior softness. From the darkness of our thoughts and bodies. Welcome this yet unknown symbolic.“²¹

2 Cixous' Bestiarium

Tier-Séancen nennt Lynn Turner die Spuren, die die zahlreichen Tiere in Cixous' Texten hinterlassen haben. Einer, der Spuren hinterlässt, ist der kurzsichtige Maulwurf, der eine prominente Position in Cixous' Bestiarium²² einnimmt. Zwischen dem Seidenwurm, der Katze, dem Eichhörnchen und Medusa²³ als Mischwesen, kommt dem Maulwurf eine polyvalente Rolle in Cixous' Texten zu. Auf Englisch wird der Maulwurf als *mole* übersetzt, was gleichzeitig auch das Wort für Muttermal ist. Ein Muttermal betrifft die Oberfläche eines Körpers und ist gleichzeitig mit dem Inneren des Körpers verbunden, ähnlich dem Bezug zwischen Erdoberfläche und Erdinnerem beim Maulwurf. Der Maulwurf ist, wie viele Tiere in Cixous' Bestiarium, Hermaphrodit, ein Intersex-Tier, dessen Weibchen maskulinisierte Genitalien besitzt. Um noch weiter auf der Ebene des Signifikanten zu bleiben und andere Sprachen kreuzend dem Maulwurf und seinen Bedeutungsebenen bei Cixous auf der Spur sein zu können, ist es notwendig, das französische Wort für Maulwurf zu betrachten. Marta Segarra verweist in ihrem Aufsatz *Deconstructing Sexual Difference. A Myopic Reading of Hélène Cixous's Mole* darauf, dass der Maulwurf im Französischen mit *taupe* übersetzt wird, was gleichzeitig als Bezeichnung für

²⁰ Ebd., 79 f.

²¹ Hutfless/Schäfer: „a ...“, 46.

²² Ein Bestiarium ist eine mittelalterliche Tierdichtung, die auf die von zahlreichen Tieren bevölkerten Texte von Cixous verweisen soll.

²³ Μέδουσα ist eine Gorgone, ein geflügeltes Wesen mit Schlangenhaaren, die durch Cixous' Texte fliegt und vor allem im Text *Das Lachen der Medusa* ihr Unwesen treibt. (Cixous, Hélène: *Das Lachen der Medusa*, in: Hutfless, Esther/Postl, Gertrude/Schäfer, Elisabeth (Hg.), Hélène Cixous. *Das Lachen der Medusa*. Wien 2013, 39–63.)

eine Sexarbeiterin verwendet werde.²⁴ Es gibt für Cixous also zahlreiche Gründe, warum der kurzsichtige Maulwurf eine so prominente Rolle unter den Tieren der Dekonstruktion einnimmt. Die Kurzsichtigkeit (Myopie) wird zum verbindenden Handicap zwischen Cixous und dem Maulwurf. Cixous schreibt:

Meine Myopie ist das Geheimnis meiner Hellsichtigkeit. Ich bin Frau. Aber noch bevor ich eine Frau bin, bin ich eine Kurzsichtige. Die Myopie ist mein Geheimnis. Ein Geheimnis? Aber wenn du den Schleier hebst? Sogar eingestanden ist das Geheimnis nicht gelüftet: Schwere Kurzsichtigkeit bleibt unbegreiflich für jemanden, der nicht schwer kurzsichtig ist. Ich gehöre dem Geheimbund der Kurzsichtigen an.²⁵

Kurzsichtigkeit wird durch die Ausprägung anderer Sinne kompensiert – beim Maulwurf ganz konkret durch Geruchs- und Tastsinn. Marta Segarra bringt die Figur des Maulwurfs bei Cixous in Verbindung mit Derridas Figur des Gespenstes, da sich beide der Logik von Anwesenheit und Abwesenheit entziehen und die Unterscheidung zwischen Realem und Nicht-Realem, Lebendigem und Nicht-Lebendigem auf ihre Weise dekonstruieren. Beide Figuren sind abjekt, in dem Sinne, dass sie ein Dazwischen bewohnen – zwischen Leben und Tod und zwischen Mensch und Tier.²⁶

Eine weitere Verbindung zwischen dem Animalischen und dem Gespenstischen ist die Metapher des Telefons im Denken und Schreiben Cixous'. Lynn Turner fragt in ihrem Text *Telefoam. Species on the shores of Cixous and Derrida*, ob mehr Telefone oder Tiere in den Texten Cixous' zu finden sind und antwortet selbst darauf: „Animals are telephones and sometimes the other way around, and they multiply, in the prolifauny of all their animal, human and divine metamorphoses.“²⁷ Die Vorsilbe *tele* (altgr.), die mit *fern* übersetzt werden kann, ist ein zentrales

²⁴ Vgl. Segarra, Marta: *Deconstructing Sexual Difference. A Myopic Reading of Hélène Cixous's Mole*, in: Lynn Turner (Hg.): *The Animal Question in Deconstruction*, Edinburgh 2013, 142–157, 142.

²⁵ Cixous: *Gespräch mit dem Esel*, 10.

²⁶ Vgl. Segarra: *Deconstructing Sexual Difference*, 149.

²⁷ Turner, Lynn: *Telefoam. Species on the Shores of Cixous and Derrida*, in: *European Journal of English Studies* 18 (2014) 2, 158–171, 158.

Motiv innerhalb der Dekonstruktion.²⁸ Derrida verwies auf eine Verräumlichung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, in der sich die Lebendigkeit der Schrift entfalten kann. Um diese Zwischenräume, in denen die *Animots* leben, zu überbrücken, findet Cixous das Telefon als Metapher. Das Telefon ist dabei kein Garant für eine gelingende Kommunikation, sondern im Gegenteil unzuverlässig und unberechenbar, wie die *Worttiere*.²⁹ Es besteht immer die Möglichkeit einer Unterbrechung. Am Telefon entlarven ein Rauschen, ein Piepston, eine leiser werdende Stimme die angebliche Präsenz und Klarheit der Stimme, die bereits bei Derrida Thema war und die hier in anderer Weise wieder auftritt. Jederzeit kann die Stimme gestört und unterbrochen werden, ihre Präsenz und Gegenwärtigkeit ist eine vermeintliche. Lynn Turner schreibt:







Constitutively 'writing blind', the telephone, like a psychoanalytic session, eschews the face-to-face encounter. The transported senses touched on in this essay such as speaking of a donkey or a cat on or as a telephone, take communication out of the immediacy of the present.³⁰

Im Hinblick auf das Schreiben bedeutet diese fragile Verbindung zum*zur Anderen*, offen zu sein und auf etwas Unbekanntes hinzuschreiben, dessen Ausgang eine*r nicht vorhersehen kann, den Anruf zu empfangen, entgegenzunehmen ohne zu wissen, wie das *Gespräch mit dem Esel* verlaufen wird und was wir dabei erfahren werden, wie es uns verschieben wird. Der Esel, ein biblisches Tier, begleitet Abraham, den Stammvater der drei sogenannten abrahamitischen Weltreligionen (Judentum, Islam, Christentum), in die Berge, als er um dem Befehl Gottes Folge zu leisten seinen Sohn Isaak opfern will. Cixous stellt sich auf diesem Gang ein Gespräch zwischen Abraham und seinem Esel vor:

²⁸ Vgl. hierzu: Derrida, Jacques: *Telepathie*, Berlin 2004.

²⁹ Cixous verbindet das Telefon nicht nur mit dem Animalischen, sondern auch mit dem Mütterlichen. Eine Verbindungslinie ist dabei, dass das Technische, Animalische sowie das Mütterliche allesamt instrumentalisiert und abgewertet werden. Dabei macht Cixous eine queerende Bewegung hin zum Mütterlichen, indem sie die Beziehung zur Mutter als genauso uneindeutig und fragil wie die Verbindung am Telefon beschreibt und damit das essentialistische Verständnis des Mütterlichen stört. Lynn Turner bringt dabei die Verbindung am Telefon in Zusammenhang mit der Nabelschnur, die das ungeborene Kind mit der Mutter verbindet.

³⁰ Turner: *Telefoam*, 169.

Man sagt zu einem  Esel  keine Eseleien und Dummheiten, seid ihr einverstanden? Zu einer  Katze  auch nicht. Nur zu einem anderen Menschen sagt man Dummheiten, man quatscht, man schweift ab, man lügt. Mit dem  Esel  kommt man auf den Punkt, und zwar sofort.³¹

Das Gespräch mit dem Esel, als Chiffre für das radikal Andere*, auch jenseits des menschlichen Randes, ist nicht willkürlich und kein bloßes Spiel von Signifikanten, sondern öffnet einen Raum, in dem die *Animots* ankommen können.³² Die poetische Artikulation in Cixous' Denken ist nicht ausschließlich für den Menschen bestimmt. Es ist ein politisch widerständiger Akt des Schreibens, der sich an das radikal Andere* richtet und damit eine posthumanistische Ethik eröffnet, die einen Austausch anvisiert, der über gender- und gattungsspezifische Grenzen hinaus das Bild vom ‚Eigenen‘ des Menschen verändert. Wenn Cixous ein ‚Etwas mit gespitzten Ohren‘ wird, dann meint dies eine utopisch anmutende Verschiebung hin zum*zur radikal Anderen*, die über ein transphysisches, Gattungen und Genres durchque(e)rendes Schreiben vollzogen wird.

3 Queere *Séancen*³³ – Von Maulwürfen und anderen queeren Kolleg*innen der Dekonstruktion

Vertraute Kategoriengefüge haben sich aufgetan, um Platz zu schaffen für all jene Grenzgänger*innen, die ein Dazwischen bewohnen. Es gilt sich einzulassen auf neue Allianzen und unheimliche Übergänge. Es werden andere Weisen, die Grenzen zwischen Mensch/Tier und Natur/Kultur/Technik zu denken, vorgestellt. Grenzen, die sich entfalten und ausbreiten und nicht mehr linear verlaufen, sondern einer anderen Logik der Grenze folgen, die die Sicherheiten, auf die der klassische Gegensatz zwischen Mensch und Tier sich aufbaut, irritiert und queert.

Das subversive Untergraben ist die Sache des Maulwurfs, der meist intersexuelle Geschlechtsmerkmale aufweist und sich bereits anhand dieser Tatsache einer Einteilung in klare Binaritäten entzieht. Ein Tier der Dekonstruktion, ein queerer

³¹ Cixous: *Gespräch mit dem Esel*, 18 f.

³² Vgl. Hutfless; Schäfer: „a ...“, 47.

³³ Vgl. hierzu Hutfless/Schäfer: *Supplement I: Queere Seancen*, 81.

Kollege, der unterhalb der Erdoberfläche seine subversiven Gänge gräbt und den Inhalt dieser Gänge an die Oberfläche trägt. Eine Wiederaneignung des Unbewussten, eine Revolte im Verborgenen, deren Auswirkungen hervorgeholt und damit sichtbar und denkbar werden. Die Maulwurfsmetapher ist eine alte und traditionsreiche. Bereits bei Shakespeare zu finden, wurde sie von dekonstruktiven Denker*innen ebenso verwendet wie von sozialistisch-kommunistischen, wie beispielsweise Karl Marx und Rosa Luxemburg. Überall schrieb sie sich mit neuem Sinn fort. Für Rosa Luxemburg untergraben die Entwicklungsgesetze des Kapitalismus den Boden, auf dem sich dieser fortsetzt, und bringen selbst das Proletariat als eine Kraft hervor, die an der Zersetzung desselben arbeitet. „Für diese Bewegung wählt sie die Metapher des Maulwurfs und fasst darunter die Dialektik der Geschichte als unaufhörliches Wühlen im Innern der Gesellschaft, die Bewegung, die die feste Oberfläche sprengt.“³⁴ In ähnlicher Weise lassen sich in diesem Kontext Karen Barads Überlegungen und Untersuchungen zu Amöben verstehen. Für die Denkerin, die dem sogenannten *New Materialism* angehört, unterwandern (queeren) soziale Amöben die „Natur von Identität“, indem sie die Binarität von Individuum und Gruppe infrage stellen.³⁵ Letztlich geht es nicht mehr um ein Denken der Opposition zwischen Mensch und Tier, sondern um ein Denken der *différance*. Ein Denken, das queere Verstrickungen mit all jenem legitimiert, was unter dem Label der Natur oder der Technik gehandhabt wird. Susan Fraiman bezeichnet in ihrem Aufsatz *Pussy Panic versus Liking Animals. Tracking Gender in Animal Studies* Derrida als Vorvater einer erneuerten Version der *Animal Studies*, die über die Disziplinen hinaus ausgedehnt und verbunden mit einem post-humanistischen Projekt ist. Ohne Bezugnahme auf Cixous, die dies ebenso anvisierte, wird Derrida dieses Projekt bzw. dessen Öffnung zugeschrieben. Fraiman erwähnt jedoch, dass vieles an Pionier*innenarbeit im Feld der *Animal Studies* von Feminist*innen im Umkreis des sogenannten Ökofeminismus geleistet wurde, der in Verbindung zu Frauen-Lesbenbewegung(en) im ausgehenden 20. Jahrhundert stand und auf den Donna Haraway in ihrem Denken kritisch Bezug nimmt.

Bei Cixous kündigt sich das Posthumane an und wird bei Haraway und Barad fortgeführt. Cixous' Bestiarium, Barads queere Kolleg*innen, Haraways Gefährt*innen stehen für drei unterschiedliche Angebote, starre Verfügun-

³⁴ Haug, Frigga: *Der im Gehen erkundete Weg. Marxismus-Feminismus*, Berlin 2015, 327.

³⁵ Vgl. Barad, Karen: *Verschränkungen*, Berlin 2015, 118.

auszudehnen und zu vervielfältigen, sowie durch andere, zuweilen „monströse Versprechen“³⁶ und „(Quanten)Verschränkungen“, zu durchqueeren. Im steten Bemühen darum, alles Andere* in die Begriffe der Moderne mit einzubeziehen, die dieses traditionell ausgeschlossen haben, bewegen sie sich alle drei jenseits starrer Essentialisierungen und konfrontieren eine hegemoniale Definitionsmacht mit ihren Abgründen, Verleugnungen und Auslassungen. Sie verbünden sich mit der Schrift, dem Technischen, Animalischen und mit einer anderen als der im Natur-Kultur-Dualismus aufgerufenen Natur – einer queeren Natur, einer unerhörten Natur, die schreibt, kritzelt, experimentiert, berechnet, denkt, atmet und lacht.

³⁶ Vgl. Haraway, Donna: *Monströse Versprechen*, Hamburg 1995.

Bernhard Leistle

Grenzgang zwischen Performance Art und Philosophie: Ein Beitrag zur Phänomenologie des Fremden

Exit means salida
salida o triunfo
éxito or success
so exit the theatre
or die triunfante
que la salida es al sur
y el éxito a la derecha
n'est-ce pas?
Translation please?¹

1 Prolog

Für das Verfassen dieses Artikels ist mir eine Grenze auferlegt worden, eine Textumfangsgrenze, die festlegt, nicht was ich schreiben kann, sondern wieviel: 25 000 Zeichen, inkl. Leerstellen. Das ist nicht viel, 4000 Wörter vielleicht, wenn ich Komposita vermeide. Ist das vielleicht der Grund, warum Zeichen als kleinste Maßeinheit gewählt wurden, weil deutsche Autor*innen sich sonst mit Worten wie „Textumfangsgrenze“ (20 Zeichen) extra-Text erschwindeln könnten? Bei Zeichen ist solch linguistischer Widerstand nicht möglich, keine Chance also. Wenigstens brauche ich es nicht persönlich zu nehmen: Die Zeichengrenze gilt für alle Autor*innen dieses Sammelbandes zum Thema „Grenze“; sie fungiert als Ordnung, die uns einander angleicht, uns zu einem Wir macht, dem „Kollektiv der Beitragenden“. Jede*r bekommt 25 000 Zeichen, ohne jedes Ansehen der Reputation,

¹ Gómez-Peña, Guillermo: *Gómez-Peña Unplugged*, Oxon/New York 2021, 301.

gleich ob Doktorandin oder Ordinarius. Die Ordnung ist also gerecht, und doch trifft sie uns auf unterschiedliche Weise. Mich trifft sie hart, denn ich habe Schwierigkeiten mich kurz zu fassen, ganz besonders, wenn es um so etwas gehen soll wie Grenzen, und weil ich mir das Thema der Grenze zwischen Performancekunst und Philosophie gestellt habe.

Nun habe ich bereits 1223 meiner 25 000 Zeichen verbraucht, halt genau genommen, 1303, nein 1319 ...

2 Philosophie der Grenze und Grenzen der Philosophie

Wenn die Philosophie sich der Grenze als Thema annimmt, sieht sie sich unweigerlich mit der Frage des Fremden konfrontiert. „Das Fremde ist ein Grenzphänomen par excellence,“ beginnt Bernhard Waldenfels seine *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, und führt fort: „Die Grenzzonen, die sich zwischen den Ordnungen und jenseits der Ordnung ausbreiten, sind Brutstätten des Fremden.“² Ordnungen werden bestimmt durch die Grenzen, die einschließen, was zu ihnen gehört und ausschließen was nicht. Aber, wie Waldenfels gezeigt hat, Grenzziehungen sind niemals absolut und begrenzte Ordnungen niemals allumfassend; Relativität und Willkürlichkeit haften ihnen als wesentliche Dimensionen an. Grenzen bestehen nicht einfach, sie werden gezogen von Akteuren, oder ziehen sich selbst in Differenzierungsprozessen. Und dasselbe trifft zu auf das Eigene und das Fremde, die sich stets an Grenzen entlang *voneinander* differenzieren. Die Grenze verbindet ebenso wie sie trennt, oder sie verbindet, *indem* sie trennt. Als sie selbst kann die Philosophie die Grenze daher nicht in den Blick nehmen, oder in den Griff bekommen: Wie kann man von einem Differenzierungs geschehen sprechen, wenn das eigene Sprechen stets das Resultat dieses Geschehens darstellt?

Das Paradox des Fremden dehnt sich damit auf die Grenze aus: Wie das benannte, untersuchte, verstandene Fremde nicht das Fremde selbst ist, so entzieht sich die Grenze als „Hyperphänomen“ der direkten philosophischen Thematisierung. Alle Phänomenolog*innen, die sich die Frage nach dem Fremden auf radikale Weise stellen, haben sich mit der Frage nach den Grenzen der Philosophie

² Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006, 15.

beschäftigt und ihre philosophischen „Stile“ können als Antworten auf die Herausforderungen eines Fremden jenseits der Philosophie begriffen werden – Levinas mit seiner „prophetischen“ Wortgewalt, die spielerisch-künstlerischen Provokationen Derridas, die vielstimmigen konzeptuellen Bewegungen bei Waldenfels. Die Entscheidung, welcher dieser Stile dem Fremden und der Grenze am meisten gerecht wird, muss nicht/kann nicht endgültig beantwortet werden. Auch handelt es sich nicht um wesensmäßige Bestimmungen, sondern um Relationen der strukturellen Dominanz³: Der stilistische Vorrang des „Spielerischen“ bei Derrida schließt die Präsenz des „Konzeptuellen“ oder „Prophetischen“ keineswegs aus, und genauso verhält es sich bei Levinas und Waldenfels. Entscheidend ist, dass die philosophische Beschäftigung mit dem Fremden zu kreativen Antworten führt, die sich dem Streben nach Theoretisierung und Systematisierung entgegenstellen und damit die Frage nach den Grenzen zwischen der Philosophie und anderen Disziplinen aufwerfen.

Im Folgenden werde ich mich auf die Kunst konzentrieren, und zwar auf die Performance Art, die mir hier besonders beziehungsreich zu sein scheint. Wenn sich Fremdheit und Grenze dem traditionellen philosophischen Diskurs auf radikale Weise entziehen, vielleicht gibt es etwas zu lernen von der Art und Weise wie jene Ausdruck in der Kunst finden?

3 Auftritt: Guillermo Gómez-Peña

Guillermo Gómez-Peña (geb. 1955) ist ein bekannter Performancekünstler, dessen internationale Karriere Ende der 1970er begann, als er von Mexico nach Kalifornien kam, um in Los Angeles Kunst zu studieren. Mit seiner Migration nach Norden folgte er, wie so viele Mexikaner*innen, anderen Mitgliedern seiner Familie, einen Prozess der Identitätstransformation initiiierend, den er als „Chicano-ization“ bezeichnet.⁴ Gómez-Peña nennt sich selbst einen „Grenzkünstler“ (*border*

³ Vgl. Jakobson, Roman: *Die Dominante*, in: Poetik, Frankfurt am Main 1979, 212–219.

⁴ Vgl. Gómez-Peña: *Unplugged*, 2021, 340. „Chicano“, fem. „Chicana“ ist eine Eigenbezeichnung der in den USA geborenen Mexikaner*innen, die damit eine eigene kulturelle und ethnische Identität beanspruchen, durch welche sie sich sowohl von anderen Gruppen in den USA, als auch von den in Mexico lebenden Mexikaner*innen unterscheiden. Da Gómez-Peña erst als junger Erwachsener in den USA ankam, gehört er

artist) und der Begriff ist sowohl wörtlich, d. h. hier im räumlichen Sinne, als auch programmatisch gemeint:

I am a migrant performance artist. I write in airplanes, trains, and cafes. I travel from city to city, coast to coast, country to country, smuggling my work and the work and ideas of my colleagues. I collaborate with artists and writers from various communities and disciplines. We connect with groups who think like us, and debate with others who disagree. And then I carry the ideas elsewhere. Home is always somewhere else. Home is both “here” and “there” or somewhere in between. Sometimes it’s nowhere.

I make art about the misunderstandings that take place at the border zone. But for me, the border is no longer located at any fixed geopolitical site. I carry the border with me, and I find new borders wherever I go.⁵

Die Zugehörigkeit zu verschiedenen kulturellen Welten wird zur Nicht-Zugehörigkeit zu einer spezifischen Welt, zur gelebten Ortlosigkeit im Kontext fortschreitender Globalisierung. Gómez-Peñas Kunst kreist um kulturelle und ethnische Hybridität, um persönliche, soziale und politische Identitäten, die sich nicht mehr eindeutig festlegen lassen. In der Gestaltung seiner Performance-Figuren mischt er Symbole indigener Kulturen (z. B. Federkopfschmuck, oder „Aztekisch“ aussehende Kronen) mit Paraphernalien populärer mexikanischer und amerikanischer Kultur (z. B. Ringermasken oder Cowboyhüte), Anspielungen auf die Ästhetik krimineller Gangs (z. B. Kopftücher und Gesichtsmasken) und Repräsentationen touristischer Stereotypen (z. B. Sombreros, Mariachi-Kostüme). Gómez-Peñas Kreationen tragen Namen wie „Border-Brujo“, „Mex-Terminator“ oder „El-Warrior for Gringostroika“⁶, und ein Kunstkritiker könnte vielleicht sagen, dass sich im Spiel der widersprüchlichen Elemente die Nicht-Zuordenbarkeit der Figuren ausdrückt, die Hybridität jeder Identität im kontemporären Kontext, und damit auch ein Aufruf zum Experimentieren mit neuen, „post-ethnischen“

streng genommen nicht zu den Chicanos, ein Umstand, der zu seiner Erfahrung der Hybridität und Heimatlosigkeit beiträgt.

⁵ Gómez-Peña, Guillermo: *The New World Border*, San Francisco 1996, 5.

⁶ Brujo bezeichnet einen in Mittel- und Südamerika weitverbreiteten Typ des rituellen Spezialisten, der seine magischen Kräfte sowohl zur Heilung als auch zur Hexerei einsetzen kann. „Gringostroika“ ist ein Spiel mit den Worten „Perestroika“ und „Gringo“.

Identitätsformen. Aber nicht von ungefähr lassen solche Formulierungen einen etwas faden Beigeschmack zurück, da sie, wie wir sehen werden, das ästhetische Phänomen der Performativität verfehlen.

Nach den Maßstäben des Establishments, der „Art World“, erreichte Gómez-Peñas Karriere in den 1990ern ihren Höhepunkt: Er erhielt bedeutende Kunstpreise⁷ und seine Arbeit wurde von einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen. Besonders traf dies zu auf die Performance *Two Undiscovered Amerindians Visit ...* zu, für die Gómez-Peña zusammen mit der Künstlerin Coco Fusco als indigene Bewohner einer kürzlich im Golf von Mexiko „entdeckten“ Insel mit dem Namen „Guatinau“⁸ posierten. Die Performance präsentierte Fusco und Gómez-Peña als „ethnographische Spezimen“ und lehnte sich bewusst an die kolonialistische Praxis der „Völkerschauen“ an. Die Performer verbrachten den ganzen Tag ausgestellt in einem Käfig an verschiedenen öffentlichen Orten, von Natur- oder Völkerkundemuseen über Kunstgalerien, bis zu Stadtplätzen. Fusco und Gómez-Peña waren überrascht, dass ein signifikanter Teil des Publikums die Performance beim Wort nahm,⁹ obwohl es genügend Hinweise auf ihre Fiktionalität gab: „traditionelle Aktivitäten“ der beiden „Guatinauis“ bestanden nicht nur im „Nähen von Voodoo-Puppen“, sondern schlossen auch „Fitnesstraining mit Gewichten“, und „Arbeiten am Laptop“ ein. Die Aufmachung der beiden Künstler karikierte mit ihren Sonnenbrillen, Rasta-Perücken, Baströckchen, und Ringermasken ebenfalls jeden Anspruch auf Authentizität.

Konzeptuell basierte *Two Undiscovered Amerindians* auf einer Umkehrung der (kolonialistischen, ethnographischen) Perspektive: Hier waren es letztlich die Zuschauer*innen, die dem Urteil der Performer und der breiteren Öffentlichkeit ausgesetzt und damit aufgefordert wurden, sich selbst und ihre Beziehungen zu fremden Anderen in den Blick zu nehmen. Gómez-Peñas Kunst strebt solche Blickumkehrungen an und „reverse anthropologist“ ist daher eine weitere seiner Selbstbeschreibungen. Daneben bezeichnet er sich auch als „experimenteller Linguist“ und in der Tat spielt die Sprachkunst in seiner artistischen Praxis

⁷ Z. B. 1991 einen der begehrten, und hochdotierten, *MacArthur Genius Grants*.

⁸ Gómez-Peña zufolge basiert der Name auf der Art und Weise wie Chicanos „What now?“ aussprechen.

⁹ Fusco, Coco: *The Other History of Intercultural Performance*, in: *The Drama Review* 38 (1994) 1, 143–167, 143; Gómez-Peña: *Unplugged*, 349.

eine besondere Rolle. In Gedichten, wie dem eingangs zitierten, aber auch in mono-, dia- oder polylogisch Textperformances, vermischt er nicht nur verschiedene Sprachstile, sondern ganze Idiome miteinander. Die Resultate nennen sich „Spanglish“, „Franglé“ oder „Gringoñol“; darüber hinaus beansprucht Gómez-Peña die Erfindung einer Reihe von „Robo-Languages“ für sich und integriert Glos-solalie in seine Performances.¹⁰

Was zunehmend klar wird, wenn man *über* einen Künstler wie Gómez-Peña und dessen Arbeit schreibt, ist, dass die Beschreibung dem Beschriebenen nicht gerecht wird. Je mehr man schreibt, desto mehr ergibt sich der Eindruck, dass etwas Wesentliches ungesagt bleibt. Performancekünstlerinnen und -theoretiker nähern sich oft diesem Ungesagten an, indem sie die Rolle der körperlichen Präsenz in den Mittelpunkt rücken. Performance setzt den Körper als künstlerisches Medium ein, und muss „live“ erlebt werden.¹¹ Die sprachliche Beschreibung und Interpretation über-setzt diese Eigenheit der Performance in ein anderes Medium, den Diskurs, und nimmt ihm damit seine Fremdheit. Findet sich dieses Überschreiten einer Grenze auch im Verhältnis zwischen Kunst und Philosophie?

4 Kunst und Philosophie bei Waldenfels und Langer

In einem Aufsatz mit dem Titel „Hybride Formen der Rede“ nimmt sich Waldenfels direkt dieses Verhältnisses an;¹² genauer gesagt spricht er über die konventionelle Auffassung der Philosophie als ernsthafte Suche nach der Wahrheit und der Literatur als Spiel mit der Fiktion. Auf der Grundlage einer ausführlichen Untersuchung des Zitierens als genuiner Präsenz einer fremden Rede in der eigenen (einer „Wieder-gabe“ oder „Wieder-holung“ im Wortsinn), gelangt er zur Diagnose einer gegenseitigen Durchdringung und Verflechtung: Weder vermag die Philosophie ohne literarische Elemente auszukommen, noch kann man der Literatur ohne weiteres jede philosophische Erkenntnis absprechen. Bereits Aristoteles, so

¹⁰ Gómez-Peña: *Unplugged*, 301.

¹¹ Ebd., 21–22, 23; Fischer-Lichte, Erika: *The Transformative Power of Performance. A New Aesthetics*, London/New York 2009, 38 ff.

¹² Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden Bd. 4*, Frankfurt am Main 1999, 152–170.

Waldenfels, habe im „Liebhaber der Mythen“ den Philosophen erkannt, da beide sich mit dem Erstaunlichen beschäftigten:

Umgekehrt könnte der Philosoph dem Dichter und Literaten darin gleichen, dass auch er anderswoher spricht, von einem Nicht-Ort aus, der ihn zwingt, auf unvordenkliche Ansprüche zu antworten, eine Sprache zu erfinden, eine Sprache zu „fingieren“, die es nicht gibt. ‚Lernt Sprachen. Auch die nicht vorhandenen,‘ heißt es bei dem polnischen Aphoristiker Stanislaw J. Lec.¹³

Spätestens bei der Erwähnung von „fingierten“ und „erfundenen“ Sprachen kann einem hier Gómez-Peña in den Sinn kommen, mit seinem „Gringoñol“ und „Robo-Esperanto“. Solche offensichtlich „hybride Redeformen“ können für Waldenfels nicht kategorisch aus dem Reich der Philosophie ausgeschlossen werden. Gleichzeitig wehrt er sich dagegen, die Grenzen gänzlich in einer „Literatenphilosophie“ oder „Philosophieliteratur“ zu verwischen.¹⁴ Experimente wie die von Gómez-Peña sind *philosophisch* und doch sind sie nicht Philosophie. Um die Unterscheidung zu klären, werden wir zurückverwiesen auf die Funktion der Sprache und des Diskurses: Ist es der Philosophie nicht wesentlich, das, was sie umtreibt, anzusprechen und zu thematisieren, es direkt in der Sprache zu erfassen? Gleichzeitig jedoch haben wir gesehen, dass dieser Versuch an eine notwendige Grenze stößt, sobald sich die Philosophie mit dem Fremden beschäftigt. Wenn Performanceexperimente wie die von Gómez-Peña also philosophisch, aber nicht eigentlich Philosophie sind, die Philosophie aber mit dem Fremden an ihre eigenen Grenzen stößt, gibt es dann etwas, was Performance über Fremdheit ausdrücken kann, das über die Möglichkeiten der Philosophie hinausgeht?

Eine schwierige, vielleicht provokante Frage. Als Antwort bietet sich zunächst die erwähnte Fokussierung der Performancekunst auf den gegenwärtigen Körper und das leibliche Erleben an. Aber wenn Philosophie wesentlich Versprachlichung ist, dann erscheint es nicht produktiv, ihr die Verkörperung als Ideal entgegenzusetzen. Die Frage ist vielmehr, ob Performancekunst uns etwas darüber lehren kann, wie man Fremdes *in der Sprache zur Sprache* bringen kann.

¹³ Ebd., 168.

¹⁴ Ebd., 170.

Einen ersten Anhaltspunkt kann hier die Unterscheidung zwischen „diskursivem“ und „präsentierendem“ (*presentational*) Symbolismus bieten, die sich bei der Philosophin und Semiotikerin Susanne K. Langer findet.¹⁵ Zwar nimmt Langers Diskussion ihren Ausgang von der logischen Sprachphilosophie (Wittgensteins *Tractatus*, Russell), aber ihre Kritik klingt phänomenologisch: Die Philosophie ist nicht berechtigt, alles, was nicht den Gesetzen der Logik folgt, aus dem Bereich des Sinnes auszuschließen, da diese Logik selbst nach den Regeln des Diskurses, d. h. der Sprache strukturiert ist. Diskurs, oder „diskursiver Symbolismus“, basiert auf dem Prinzip der „doppelten Artikulation“, d. h. intern artikulierte Einheiten mit eigenständigem Sinn („Worte“) werden nach beschreibbaren Regeln (Syntax) zu strukturierten Einheiten höherer Ordnung (Sätze, Texte) zusammengesetzt. Aus diesem strukturalen Prinzip ergeben sich weitere Besonderheiten, die für den sprachlichen Symbolismus charakteristisch sind: die Möglichkeiten der Umschreibung und der Definition, und damit auch der Übersetzung.¹⁶ Ein semiotisches System dieser Art eröffnet der Kommunikation große Möglichkeiten, insb. die Denotation des Allgemeinen und Abwesenden, aber erlegt ihr eben auch Begrenzungen auf. Im Besonderen bringt der sprachliche Diskurs die Bedeutungselemente in die lineare Ordnung der Sequenz: in der Äußerung oder dem Satz folgen die verschiedenen Elemente aufeinander, sie ereignen sich nicht simultan, wie dies z. B. in der visuellen Wahrnehmung der Fall ist. Perzeptuelle Simultaneität und Totalität lassen sich daher sprachlich nicht verzerrungsfrei ausdrücken. Ebenso wenig allerdings kann die sinnliche Erfahrung als „sinnlos“ abgetan werden, wie dies die logische Sprachphilosophie tut. Wie Merleau-Ponty stützt sich Langer in diesem Punkt auf die Gestaltpsychologie¹⁷ und kommt zu ähnlichen Schlüssen: „All sensitivity bears the stamp of mentality.“¹⁸ Doch während Merleau-Ponty die Fundierungsverhältnisse zwischen Sprache und Wahrnehmung untersucht, legt Langer das Augenmerk auf deren Unterschiedlichkeit:

The meanings given through language are successively understood, and gathered into a whole by the process called discourse; the meanings of all

¹⁵ Vgl. Langer, Susanne K.: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge 1957, 79–102.

¹⁶ Vgl. ebd., 94.

¹⁷ Vgl. ebd., 89–90.

¹⁸ Ebd., 90.

other symbolic elements that compose a larger, articulate symbol are understood only through the meaning of the whole, through their relations within the total structure. Their very functioning as symbols depends on the fact that they are involved in a simultaneous, integral presentation. This kind of semantic may be called "presentational symbolism," to characterize its essential distinction from discursive symbolism, or "language" proper.¹⁹

Philosophie, als Diskurs und Logos, findet ihre Grenze in der direkten Kommunikation sinnlichen Erlebens und der Emotionalität. Deren ganzheitliche und präsenshafte Sinnhaftigkeit erschließt sich allerdings einer anderen Form des Symbolismus, der gewöhnlich mit Hilfsbegriffen wie „Intuition“, „Einsicht“ oder „artistische Wahrheit“ bezeichnet wird. Seine reflexive Form findet dieser präsentierende Symbolismus in der Kunst, und auf besondere Weise in der Performance Art.

5 Das Fremde in der Performancekunst

Vielleicht kann man es so sagen: Das künstlerische Material der Performance Art ist nicht eine besondere sinnliche Modalität (wie das Sehen in der Malerei, oder die Bewegungserfahrung im Tanz), sondern der Leibkörper als existentielle Totalität. Und ihr Gegenstand ist das Ereignis, oder genauer, sie zielt ab auf eine Reflexion des Sich-Ereignens als Prozess. In diesem Sinne kann man, denke ich, zentrale Merkmale der von Erika Fischer-Lichte ausgearbeiteten „Ästhetik des Performativen“ deuten²⁰. Performancekünstler wie Gómez-Peña schaffen Situationen, in denen den Beteiligten die normalisierenden Antworten des Alltags verwehrt bleiben; damit kreieren sie Ereignisse, die involvieren, indem sie intensive Ansprüche an die Teilnehmer stellen, aber von niemandem, auch nicht den Künstler*innen in ihrem Verlauf vorhergesagt oder gar kontrolliert werden können. Als Beispiel für eine solche unbestimmte, offene Situation kann die oben beschriebene Performance *Two Undiscovered Amerindians* angeführt werden, die den Zuschauer*innen, welche die Situation als artistisches Konstrukt erkennen, jede Selbstgewissheit verweigert. Schließlich bleibt es dabei, dass da zwei Menschen als

¹⁹ Ebd., 97.

²⁰ Vgl. Fischer-Lichte, Erika: *Power of Performance*.

Indigene ausgestellt werden und ein signifikanter Teil des Publikums diese Fiktion akzeptiert. Was also tun? Was ist die „richtige“ Antwort?

Fischer-Lichte bezeichnet dieses Organisationsprinzip als „autopoietischen Feedbackloop“: Zum einen werden Performances so konzipiert, dass ihr Sinn sich „selbst-referentiell“ konstituiert, d. h. nicht in einem Bereich außerhalb der Performance lokalisiert werden kann. Zum anderen sind sie dynamische Systeme, die sich selbst als Prozesse vorwärtstreiben, indem jedes Phänomen, das im Rahmen der Performance-Situation erscheint, zu deren Definition beiträgt. Der „autopoietische Feedbackloop“ operiert nicht nur in der Performance Art, sondern charakterisiert die wesentliche Prozesshaftigkeit des sozialen Lebens, welches sich in offenen, nie völlig überschaubaren Situationen ereignet. Performance kann dann als diejenige Kunstform verstanden werden, die versucht, diese Prozess- und Ereignishaftigkeit in den reflexiven Blick zu bringen; der autopoietische Feedbackloop soll in der Performance selbst sichtbar werden.

Nicht von ungefähr erinnert die oben verwendete Terminologie von „Anspruch“ und „Antwort“ erneut an Waldenfels’ responsive Phänomenologie, spielt doch das Fremde in Fischer-Lichtes Ästhetik des Performativen eine zentrale Rolle:

Through their actions and behavior, the actors and spectators constitute elements of the feedback loop, which in turn generates the performance itself. Therefore, the performance ultimately cannot be ”understood.“ It is still possible to ascribe meanings to specific elements, sequences, and processes ... The performance as such, however, cannot be understood as expressing pre-existing meanings or intentions.²¹

Dieses Sich-dem-Verstehen-Entziehen definiert bei Waldenfels die Erfahrung des Fremden und wie bei Fischer-Lichtes Ästhetik steht bei seiner Phänomenologie eine offene Konzeption des Ereignisses im Mittelpunkt. Performancetheorie und Phänomenologie konvergieren im Thema des Fremden. Darüber hinaus erlaubt uns der Begriff des „präsentierenden Symbolismus“ Kunst im Allgemeinen und Performance Art im Besonderen als spezifische Zugangsform zum Fremden zu kennzeichnen. Philosophie nähert sich dem Fremden über den – wesentlich unzulänglichen – Versuch der Thematisierung; Performance präsentiert das Fremde

²¹ Ebd., 50.

in Form eines einmaligen, nicht wiederholbaren Ereignisses, das sich dem verstehenden Zugriff entzieht.

6 Gómez-Peña als Philosoph

Wie steht es aus dieser Perspektive mit der Performance Art von Gómez-Peña? Das Werk dieses Künstlers kreist ganz klar um das Verhältnis von Eigenem und Fremdem, insbesondere um Fragen nationaler, kultureller und sexueller Identität. Ich muss mich aber hier auf eine engere Fragestellung beschränken (25 000 Zeichen!). Das Problem, das ich mir gestellt habe, bezog sich auf Philosophie als thematisierenden Diskurs, der in der Beschäftigung mit dem Fremden zwangsläufig an seine Grenzen stößt. Das Fremde, so haben wir mit Waldenfels gesehen, gibt sich nur in „hybriden Formen der Rede“, wie dem Zitieren, kund. Anderswo schreibt er, selbst am Ende Merleau-Ponty zitierend²²: „Eine Darstellung, die Fremdes zur Darstellung bringt, ist nur denkbar als indirekte Rede, die stets mehr und anderes zeigt, als sie sagt, vergleichbar darin den Ausspartechniken einer ‚indirekten Malerei‘.“²³

Wenn Philosophie wesentlich in der Sprache stattfindet, so liegt es methodologisch nahe, einen Text von Gómez-Peña heranzuziehen, indem dieser sich explizit mit einem Thema beschäftigt, in diesem Sinne sich also der philosophischen Perspektive annähert. Ein solcher Text findet sich in Gestalt des Essays *In Defense of Performance*²⁴, in welchem der Künstler über die eigene Praxis und die Performance Art allgemein reflektiert. Wie geht er dieses Thema an und lässt sich daraus etwas über die philosophische Beschäftigung mit dem Fremden lernen?

Zunächst lässt sich die präsentische/präsentierende Qualität des Textes feststellen: Unterteilt in drei Themenfelder²⁵ besteht er hauptsächlich aus 30 nummerierten Sektionen, die oft ohne Verbindung aufeinanderfolgen, daher konzeptuell nebeneinanderstehen. Die verwendeten Textstile sind überaus heterogen: Theoretische Überlegungen eher konventionellen Typs (z. B. Sektion I, III, VI)

²² Aus dessen Aufsatz „Das Auge und der Geist“.

²³ Waldenfels: *Vielstimmigkeit*, 151.

²⁴ Gómez-Peña: *Unplugged*, 17–37.

²⁵ „The cartography of performance“, „Turning the gaze inward“, „Performance: vis-à-vis theater and the art world“.

wecheln sich abrupt ab mit persönlichen Bekenntnissen und Erinnerungen, letztere manchmal formal abgehoben als kursiv gesetzte Selbstzitate aus Tagebüchern (z. B. XIV, XVI). Vier der Fragmente schildern Traumerfahrungen, eines davon trägt den Titel „Dreaming in Spanish“:

I dreamt in Spanish that one day I decided to never perform in English again. A partir de ese momento, me dedicué a presentar mis ideas y mi arte estrictamente en español y solo para públicos estadounidenses atónitos que no entendían nada ... (*das geht noch eine Weile weiter, aberSie wissen schon!*) ... Afortunadamente, I woke up one day, and I was able to perform in English again. I wrote in my diary: „Dreams tend to be much more radical than ‚reality.‘ That’s why they are much closer to art than to life.“²⁶

Wie könnte eine adäquate „Wiedergabe des Arguments des Textes“ in diesem Fall aussehen? Gómez-Peña bezeichnet seinen Text als Hybrid zwischen „Essay and Chronicle“, und Hybridität lässt sich hier durchaus im Sinne von Waldenfels verstehen. Nicht nur die – für die englischen und deutschen Leser*innen – Fremdsprache Spanisch findet sich hier vorgetragen von Gómez-Peñas früherem Selbst, sondern auch die Stimmen von Kolleg*innen und Gesprächspartner*innen werden vielfach hörbar. Gómez-Peña zitiert aus E-Mails von Reviewern und schließt Kommentare von Herausgeber*innen²⁷ ein auf eine Weise, dass diese fremden Reden zum integralen Bestandteil des Textes werden. In der vorletzten Sektion des Textes (XXIX) wird das Dia- oder Polylogische zum expliziten Darstellungsprinzip in Gestalt eines „typischen Interviews“ mit einem „mainstream“ Journalisten.²⁸ Obwohl Gómez-Peñas Stimme unverwechselbar durchklingt, ergibt sich der Eindruck einer kollektiven, vielstimmigen und vielsprachigen Autorenschaft, eines „Wir“, dem sich das „Ich“ des Künstlers verdankt.

Dazu gäbe es viel mehr zu sagen, aber worauf es mir in Bezug auf das Verhältnis zwischen (Performance-) Kunst und Philosophie (des Fremden) ankommt, ist

²⁶ Gómez-Peña: *Unplugged*, 25, deutscher Einschub stammt vom Autor dieses Texts.

²⁷ Gómez-Peña: *Unplugged* wurde neben zwei nominellen Herausgebern von zwei weiteren „Gastherausgebern“ betreut, auch dies eine ungewöhnliche Konstellation, die zur Vielstimmigkeit beiträgt.

²⁸ Ebd., 35–36.

die „performative“ Qualität, die aus dieser orchestrierten Vielstimmigkeit hervorgeht. Durch Einsatz von Stilmitteln wie dem oben zitierten Übergang ins Spanische – d. h. wenn die Sprache genau das *tut*, was sie eben *gesagt* hat – wird bei den Leser*innen die Erfahrung erzeugt, dass sich der Text vor ihren Augen abspielt; mit anderen Worten, der Text wird zum *Ereignis*, zum polylogenen Prozess, in dem man durch das Lesen teilnimmt. Dem kann man aus rezeptions-hermeneutischer Perspektive sicherlich entgegnen, dass dies auf jeden Text zutrifft; aber nicht in jedem Text wird versucht, die Performativität selbst zum Gegenstand der Reflektion zu machen. Bei Gómez-Peña wird diese Selbst-Reflexivität zum künstlerischen Prinzip: Wie bei vielen Texten in seiner Anthologie, findet sich am Anfang von *In Defense of Performance* der Hinweis, dass der Text sich im Prozess kontinuierlicher Veränderung befindet; dazu passt auch sein Ende: „Like performance, this text is incomplete and will continue to change in the coming months and years. A warrior without glory, I turn off my computer ...TO BE CONTINUED ...“²⁹

In Fischer-Lichtes Terminologie können wir sagen, dass Gómez-Peña intendiert, den „autopoietischen Feedback Loop“ selbst sichtbar zu machen, und damit seinen Text zur Performance, die erlebt werden muss, aber nicht verstanden werden kann. Der Text zeigt also etwas, was sich zugleich entzieht, oder, um mit Waldenfels zu sprechen, in ihm *zeigt sich etwas, indem es sich entzieht*, d. h. eine schillernde Fremdheit.

7 Epilog

Was kann die Philosophie von der Art und Weise lernen, wie das Fremde in der Performance Art von Künstlern wie Guillermo Gómez-Peña zur Sprache kommt? Zu zeigen, dass sie *etwas* lernen kann, war das Anliegen dieses Essays. Darzulegen, was genau dies ist, würde einen anderen, viel längeren Text erfordern (die Länge dieses Texts hier bereitet mir bereits Sorgen: „28 415 and counting“, sagt der Zähler). Zwei Dinge erscheinen mir sicher: 1. Die Philosophie des Fremden darf sich dem Spielerisch-Experimentellen der Kunst nicht verschließen; und 2. die Beschäftigung mit den literarisch-performativen Dimensionen der Philosophie ist legitimer Bestandteil der Phänomenologie des Fremden.

TO BE CONTINUED ...

²⁹ Ebd., 37.



Lukas Flint, Fotoprojekt „exploring lost places“, Eberswalde 2021.

Melanie Reichert

Zur Pharmakologie der Grenze: Eine kulturphilosophische Perspektivierung

Das Denken Roland Barthes' ist geprägt von der kritischen Reflexion einer klassifizierenden und damit eingrenzenden Rationalität. Mit seinen *Mythen des Alltags* legt er eine Kritik an der bürgerlichen Doxa vor: Als Form epistemischer Herrschaft zensiert diese abweichende Möglichkeiten von Weltinterpretation und Subjektwerdung. Einen entscheidenden Quellpunkt dieser Kritik stellt die historische Erfahrung des Faschismus dar. Wie vor ihm Theodor W. Adorno und Max Horkheimer sieht er einen Zusammenhang zwischen faschistischem Denken und essentialisierender Setzung. Damit stellt sich auch hier die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie nach '45: Gegen die potentiell faschistoiden bürgerlichen Setzungen fokussiert Barthes' Denken auf Dynamisierung und Entgrenzung. Davon zeugen sowohl seine Mythologie als auch seine späten ästhetischen Schriften. Diese Versuche der Entgrenzung treten allerdings in ein spannungsvolles Verhältnis zu zwei entscheidenden Einsichten, die Barthes eher am Rande formuliert: Zum einen muss Kultur als zugleich von „Grenze und Station“, von Immanenz und Transzendenz beschrieben werden. Zum anderen stellt das kulturelle Formungsgeschehen, seine Dynamik, selbst eine unhintergehbare Grenze dar. Ein Heraus aus diesem Schaffensprozess gibt es nicht.

Ausgehend davon werde ich die Idee einer poetischen Verantwortlichkeit entwickeln. Diese bekennt sich zum untildbaren Risiko kultureller Setzung und damit zu den Grenzen ideologiekritischer Entgrenzungsstrategien. Deren Fallstricke zeigen sich derzeit auf prägnante Weise: Wer entscheidet, welche Grenzen aufgelöst werden sollen? Und kann es Kultur ohne die ambivalenten Eingrenzungen des Selbstverständlichen, das zum einen hegemonial wirkt, zum andern aber auch von Ausdrücklichkeit befreit, überhaupt geben? Diese Ambivalenzen möchte ich

¹ Barthes, Roland: *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit*, übers. Scheffel, Helmut, Frankfurt am Main 2006, 15.

abschließend im Sinne einer Pharmakologie kultureller Formung in den Blick nehmen.

1 Grenze und Station

Ich werde zunächst Barthes' Verschränkung von Sprach- und Kulturphilosophie darstellen. Schon in *Am Nullpunkt der Literatur* nähert er sich den Phänomenen Sprache und Literatur über das metaphorische Feld der Grenze: Die Sprache, so Barthes, bildet den „Corpus an Vorschriften und Gewohnheiten“² einer schriftstellerischen Epoche. Sie ist kein „Materialvorrat als vielmehr ein Horizont“³. Dieser Sprachbegriff umfasst nicht nur den wörtlichen Ausdruck: Sprachen bilden eine stetig wachsende Schicht von Gewohnheiten und beständig aktualisierten Übereinkünften, einen Horizont des überhaupt semisch Repräsentierbaren.⁴

Die beständige Wiederholung garantiert die Verständlichkeit und damit die Tauglichkeit der Sprache. Der Akt des Sprechens konstituiert dabei unmittelbar den Horizont des Wirklichen und Möglichen. Weil der benannte Gegenstand aber nicht vollständig repräsentiert werden kann und keine Situation so ist wie die andere, handelt es sich immer um eine abweichende Wiederholung: Der Horizont verschiebt sich.

Für Barthes sind Sprache und Kultur untrennbar verknüpft: „Was ist Kultur? Ein Streufeld von Sprachen“⁵. Auch Kultur ist demnach ohne das Zugleich von ‚Grenze und Station‘, von Immanenz und Transzendenz nicht denkbar. Barthes' ideologiekritischer Entwurf verschränkt daher Kulturphilosophie und Zeichentheorie. Diese Verschränkung zeugt von der nietzscheanisch geprägten Einsicht, dass der Mensch der Moderne weder von Gott noch aus der Natur her Orientierung beziehen kann. Er muss sich seine Welt selbst zurecht machen, seine wesentliche Tätigkeit ist „ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen“⁶.

² Ebd., 15.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Barthes, Roland: *La paix Culturelle*, in: Ders.: *Œuvres complètes*. 2: 1966–1973, hg. Marty, Éric, Paris 1994, 1188 (Übers. M. R.).

⁶ Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in: Ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. Colli, Giorgio/ Montinari, Mazzino, Bd. 5, München 2014¹⁴, 131 f.

Kultur erscheint als Prozess dieses Zurechtmachens: Sie ist eine Praxis des Umgangs mit Situationen auf der Basis von Zeichensystemen und damit der epistemischen Einhegung.⁷ In der Tradition eines prozessualen Kulturverständnisses⁸ sind für Barthes die Einhegungsbewegungen der Kultur niemals abgeschlossen. Da die Hoffnung, Zeichen und Bezeichnetes dabei endgültig zur Deckung zu bringen, von ihm verworfen wird, sind alle Repräsentationsbemühungen als ambivalent zu charakterisieren: Sie sind letztendlich vergeblich, aber doch zureichend zur Bewältigung alltäglicher Situationen. In dieser ambivalenten Behelfsmäßigkeit von Repräsentationssystemen liegt eine entscheidende Pointe, auf die ich zurückkommen werde. Der im Übrigen alte Verdacht⁹, dass unsere Repräsentationssysteme immer unzureichend sind, informiert auch die Machtkritik der *Mythen des Alltags*: Für Barthes bedeutet Ideologie, die Behelfsmäßigkeit und damit Veränderbarkeit semischer Grenzsyste zu verschleiern.

2 Mobilisierung der Grenzen

Der Zentralbegriff der barthes'schen Ideologiekritik ist der Mythos: Er definiert eine „Art und Weise“ des Aussagens¹⁰, die Selbstverständliches, die Doxa

⁷ Was sie allerdings nicht ist, ist ein Fundus, etwas, das man hat – oder auch nicht.

⁸ Konersmann, Ralf: *Metaphern für Kultur*, in: Ders. (Hg.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart 2012, 429–436, 432 ff.

⁹ Seit Francis Bacon wurde im „Zusammenhang der theoretischen Bemühungen [...], die allgemeinen Ursachen des Irrtums, des falschen Bewusstseins aufzudecken“ auf die grundsätzliche Gefahr verwiesen, die von der Sprache ausgeht, wenn sie sich gegenüber den ausgedrückten Gegenständen und Sachverhalten verselbstständigt, so Herbert Schnädelbach (Ders.: *Was ist Ideologie?*, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 50 (1969), 71–92, 73 ff.). Hier zeigt sich bereits jene Verstrickung der Probleme von Ideologie und Repräsentation, von der Barthes sich später abstößt. Mit der Aufklärung und den Erfahrungen von 1798 erfolgt die Ausweitung des Begriffs der Ideologie auf den Raum der gesellschaftlichen Beziehungen, so Schnädelbach. Die beiden Kernvorwürfe, die schließlich Karl Marx und Friedrich Engels gegen die Verschlingung von politischer Ökonomie und bürgerlicher Ideologie ins Feld führen – Geschichtsvergessenheit und Essentialisierung des Menschen – finden sich bei Barthes mit mehr oder weniger explizitem Marxbezug wieder. Vgl. der Verweis auf die *Deutsche Ideologie* in Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*, übers. Scheffel, Helmut, Frankfurt am Main 1964, 129.

¹⁰ Ebd., 85.

hervorbringt. Diese lässt Kultur als Natur erscheinen und hat die Funktion, die Möglichkeiten des Denk- und Sagbaren in einer Kultur einzuzugrenzen. Hierin liegt der „ideologische Missbrauch“¹¹ des Mythos. Als vornehmliche sprachliche Strategie der „Bourgeoisie“¹² verhindert er die Veränderung von Menschen und Zuständen. Er ist dabei aber nicht das Ergebnis durchgehend bewusster Entscheidungen. Bei aller Machtkritik betont auch Barthes eine eigentümliche Pragmatik der Stillstellung, die Alltäglichkeit generiert und so automatisch jenen zugutekommt, die herrschen: „Die Menschen stehen zum Mythos nicht in einer Beziehung der Wahrheit, sondern des Gebrauchs.“¹³

Beim Mythos handelt es sich um eine Erzählung¹⁴ von der Ewigkeit der Bedeutung. Die gezogenen Grenzen und die sich hierin artikulierenden Wertesysteme ermöglichen Orientierung: Der Mythos „organisiert eine Welt ohne Widersprüche [...] er begründet eine glückliche Klarheit.“¹⁵ Darin begründet sich auch seine strukturelle Nähe zum übersteigerten, essentialisierenden Klassifikationsstreben der faschistischen Ideologien: „Statistisch gesehen, ist der Mythos rechts“.¹⁶

Das Selbstverständliche besteht bei genauerer Betrachtung aus einem dialektischen Spiel aus Grenzziehung und Entgrenzung: Es wird eine Scheingrenze eingezogen – die Abgeschlossenheit der Weltinterpretation –, um eine reale Grenze – die Situietheit des Sprecher*innensubjekts – zu verschleiern. Das Selbstverständliche behauptet die epistemische Grenzenlosigkeit der Sprecher*innen sowie die universale Übertragbarkeit und Überzeitlichkeit der Aussagen. Die Stütze hierfür

¹¹ Ebd., 7.

¹² Vgl. bes. ebd., 123 ff.

¹³ Barthes: *Mythen des Alltags*, 133.

¹⁴ Hiermit greift Barthes die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs auf, vgl. Müller, Ernst: *Mythos/mythisch/Mythologie*, in: Barck, Karlheinz (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 4, Stuttgart 2001, 309–346, 309 f. Außerdem Jamme, Christoph: *Mythos. Kulturphilosophische Zugänge*, in: Krüger, Brigitte/Stillmark, Hans-Christian (Hg.): *Mythos und Kulturtransfer: Neue Figuren in Literatur, Kunst und modernen Medien*, Bielefeld 2013, 19–28. Als klassische Mythen seiner Zeit analysiert Barthes die Rede von der Grand Nation, der Objektivität der Naturwissenschaften, dem ehrenvollen Kampf des Guten gegen das Böse, um nur einige Beispiele zu nennen.

¹⁵ Barthes: *Mythen des Alltags*, 131 f.

¹⁶ Ebd., 138.

bietet klassischerweise die Vorstellung einer natürlichen Ordnung oder die des Menschen als überzeitlicher Größe. Für Barthes müsste es aber umgekehrt sein: Die Welt ist unberechenbar und der Mythos ist eine Form begrenzender und begrenzter Rationalität.¹⁷

Interessanterweise impliziert Barthes' Theorie, dass es sich beim Selbstverständlichen sowohl um ein Übel als auch um eine Leistung handelt. Diese Ambivalenz deutet Barthes vage an, indem er vom ‚ideologischen Missbrauch‘ des Mythos schreibt und damit einen möglichen Gebrauch impliziert: So ist die Doxa das Fundament der Alltäglichkeit, indem sie Ausdrücklichkeit überflüssig macht. Sie erfüllt also eine immense Entlastungsfunktion. Hierin liegt, so denke ich, der Grund dafür, dass das Selbstverständliche so widerstandsfähig ist. Die Gewalt wie das Argument können gegen es nichts ausrichten, dafür ist es zu ätherisch. Die Verkennung seiner Vorläufigkeit zeichnet es aus. In dieses Arkanum eingeweiht zu sein bedeutet, sich ohne Reflexionsanstrengung zurechtzufinden und dabei die Grenzen des Selbst wie der Welt nicht zu bemerken.

Die ideologiekritische Strategie Barthes' setzt genau hier an. Der Mythologe überschreitet die Grenzen der Doxa. Gleich dem Ethnologen¹⁸ hat er gelernt, wieder zu staunen: „Ich kann mich über diesen Sachverhalt nur dann wundern, [...] wenn ich vom Zustand des Lesers des Mythos zu dem des Mythologen übergehe.“¹⁹ Ein anschauliches Beispiel hierfür stellt die bourgeoise Weinprobe dar.²⁰ Der Mythologe analysiert die Weinprobe in ihrem Funktionieren als mythisches Ritual, das die Werte wie ‚Güte‘ und ‚Geschmack‘, auf die es sich beruft, mithervorbringt und zum andern der Abgrenzung zu den ‚Unkultivierten‘ dient. Indem der Mythologe diesen Mechanismus semiologisch offenlegt, interveniert er. Er zeigt damit die potentielle Veränderbarkeit von Werten und Bedeutungen, die Verschiebbarkeit kultureller Grenzen.

¹⁷ „Der Status der Bourgeoisie ist ein besonderer und historischer, der Mensch, den sie darstellt, ist universal und ewig.“ Ebd., 129.

¹⁸ Zum Einfluss Lévi-Strauss' auf das Denken Barthes' siehe etwa Eagleton, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*, übers. Bettinger, Elfi/Hentschel, Elke, Stuttgart u. a. 2012³, 109.

¹⁹ Barthes: *Mythen des Alltags*, 105.

²⁰ Ebd. Zur Problematisierung der allzu holzschnittartigen barthes'schen Klasseneinteilung siehe Ette, Ottmar: *Roland Barthes. Eine Intellektuelle Biografie*, Frankfurt am Main 1998, 128 und 133 ff.

3 Grenzen der Entgrenzung

Das mythologische Verfahren kommt indes sowohl systematisch als auch historisch an seine eigenen Grenzen: Zum einen ist jede Form der Kritik untrennbar mit einem kulturellen Horizont verknüpft: Sie braucht ein verständiges Publikum, funktioniert also nur innerhalb bestimmter epistemischer Räume. Zum andern kann der Traum der Grenzenlosigkeit selbst zum Mythos verkommen. Dies geschieht konkret die Einhegung der barthes'schen Mythologie in den akademischen Kanon im Laufe der 1960er Jahre. Sie wird zur akademischen Routine, zur Selbstverständlichkeit eines bestimmten Milieus.

Hinzu kommt, dass auch der Mythologie die Setzung immanent ist: *Was* semiologisch analysiert werden soll, welche und wessen Grenzen mobilisiert werden sollen, will erst einmal entschieden werden. Die Mythologie ist also im „kulturkritische[n] Paradox“²¹ gefangen: Sie muss die Kriterien ihrer Kritik selbst hervorbringen und kann ihre Autorität von keiner überzeitlichen Instanz mehr beziehen.

Damit wird die Mythologie zu einem Verfahren schöpferischer Kritik. Der Mythologe greift mit der Wahl seines Analysegegenstandes weltanschaulich ein und lässt ihn aus einer bestimmten Perspektive erscheinen, verwandelt ihn also epistemisch. Auf ‚Dieses‘ zu zeigen, und nicht auf ‚Jenes‘ stellt daher bereits einen interessegeleiteten Akt dar, der aber als solcher in den *Mythen des Alltags* nicht transparent gemacht wird. Das bedeutet, dass auch hier das vormoderne Phantasma eines archimedischen Punktes nicht völlig verabschiedet wird, eines Punktes also, der außerhalb jedes epistemischen Grenzsystems imaginiert wird.

In späteren Schriften jedoch zieht Barthes seine Schlüsse aus diesen Aporien: „Es ist unmöglich, eine Nicht-Kultur zu praktizieren. Kultur ist ein Schicksal, zu dem wir verdammt sind“²². Hatte er vormalig die Dynamik kultureller Begrenzungen betont, ergibt sich daraus nun eine scheinbar paradoxe Figur: Das Grenzziehen selbst wird zur unhintergehbaren Grenze. Ein Heraus aus diesem Prozess gibt es nicht.

²¹ Konersmann, Ralf: *Das kulturkritische Paradox*, in: Ders. (Hg.): *Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt*, Stuttgart 2001, 33.

²² Barthes, Roland: *Schicksal der Kultur, Grenzen der Gegenkultur*, in: Ders.: *Die Körnung der Stimme; Interviews 1962–1980*, übers. Bucaille-Euler, Agnes/Spielmann, Birgit/Mahlberg, Gerhard, Frankfurt am Main 2008², 167–172, 169.

4 Kulturphilosophische Pharmakologie

Implizit – vor allem auf methodologischer Ebene – wirft Barthes die Frage nach der Möglichkeit von Philosophie nach '45 auf. Zugespielt: Als im Kern klassifizierende, daher tendenziell essentialisierende Form entgeht auch sie nicht der Gefahr des Faschistoiden. Es stellt sich damit die Frage, warum Barthes ihr überhaupt noch verpflichtet bleibt. Ich denke, dass sein Werk angesichts dieser Frage als Figur²³ einer fundamentalen Einsicht aufgefasst werden kann: Indem er mit Philosophie gegen Philosophie angeht, enthüllt sich über seine spezifischen Gedanken hinaus ein entscheidendes Charakteristikum von Kultur, das ich mit dem Begriff des *Pharmakons* fasse – sie ist Gift und Medizin zugleich.²⁴

Der Gedanke der fundamentalen Ambivalenz ist seit Jean-Jacques Rousseau Teil des philosophischen Nachdenkens über Kultur. Er schreibt: „So fließen das Gute und das Böse aus derselben Quelle, aber das Maß ist nicht für alle dasselbe.“²⁵ Auch Barthes' Diktum, dass ‚Kultur ein Schicksal‘ ist, möchte ich an diese Tradition anschließen: Wir sind zum Schaffen verdammt, können aber die Konsequenzen niemals ganz absehen. Wir wissen nicht, ob das, was als Ausdruck von Humanität gedacht war, letztlich zu ihrer Abschaffung beiträgt. Wie alle Techniken sind auch die der Mobilisierung von Grenzen per se neutral.²⁶ Sie sagen uns nicht, welche kulturellen Vorstellungen einer solchen Operation unterzogen werden sollten. Ist

²³ Ich beziehe mich hier auf den Begriff der *Figura* im Sinne des dynamischen Hervortretens, vgl. Auerbach, Erich: *Figura*, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, Bern 1967, 55–92, insbes. 55.

²⁴ Zu dieser Doppelbedeutung des Pharmakonbegriffs vgl. Liddell, Henry George/Scott, Robert: *A greek english Lexicon compiled by Henry George Liddell and Robert Scott*, neu hg. von Jones, Henry Stuart u. a., Vol. II: l–wvdhc, Oxford 1951, 1917.

²⁵ Rousseau, Jean-Jacques: *Brief über die Tugend*, in: Ders.: Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe, ausgewählt, übers. Ritter, Henning, München 2012, 86. Ein weiteres Zeugnis dieses Gedankens gibt Nietzsche: „Wir gehören einer Zeit an, deren Cultur in Gefahr ist, an den Mitteln der Cultur zugrunde zu gehen.“ (Ders.: Menschliches, Allzumenschliches I, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 2, hg. Colli Giorgio/ Montinari, Mazzino, München 1988², 324).

²⁶ Auch Walter Benjamin artikuliert diese Ambivalenz; für ihn kann Technik entweder Flüsse kanalisieren oder den „Menschenstrom in das Bett ihrer Schützengräben“ leiten (Ders.: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Berlin 2010, 76).

nicht auch die Idee der Menschenwürde ein Essentialismus, der subvertiert werden kann und wird?

Die Aporien seiner Ideologiekritik kompensiert Barthes, so denke ich, schließlich dadurch, dass sein späteres Denken die Ebene des Signifikanten und damit des sinnlich Konkreten fokussiert, denn „das [sinnliche] Detail ist [...] ein subversives Mittel gegen den Mythos der Unendlichkeit“.²⁷ Späte Essays wie *Die helle Kammer* oder *Die Lust am Text* zeigen die immanente Subversionskraft des Ästhetischen. Mit Motiven wie der ‚Rauheit‘ oder dem ‚Punctum‘ wird das Phänomen bezeichnet, dass sich sinnliche Details ganz plötzlich ihrem eingrenzenden Verwendungszusammenhang entziehen und in ihrer materiellen Beschaffenheit lustvoll auffällig werden:

Die ‚Rauheit‘ ist der Körper in der singenden Stimme, in der schreibenden Hand [...]. Wenn ich die ‚Rauheit‘ einer Musik wahrnehme und dieser ‚Rauheit‘ einen theoretischen Wert beimesse [...], so kann ich nicht umhin, mir eine neue, vermutlich individuelle Bewertungstabelle zu erstellen, da ich entschlossen bin, meinen Bezug zum Körper des oder der Singenden [...] zu hören und dieser Bezug erotisch ist [...].²⁸

Mit seinen fetischistischen Phänomensammlungen verweist Barthes performativ auf die eigene fundamentale Begrenztheit. Die ästhetische Anziehung, die eine Form der Bewertung ist, ist nämlich abhängig von der körperlichen und geschichtlichen Jeweiligkeit des*der Wahrnehmenden, die immer schon an einen kulturellen Horizont zurückgebunden ist.²⁹ Sie offenbaren also die eigene kulturelle Versehrtheit.

²⁷ Barthes, Roland: *Kommentar* (Vorwort zu Brechts „Mutter Courage und ihre Kinder“ mit Photographien von Pic), in: Ders.: „Ich habe das Theater immer sehr geliebt, und dennoch gehe ich fast nie mehr hin.“ Schriften zum Theater, hg. Rivière, Jean-Loup, übers. Hornig, Dieter, Berlin 2001, 228–252, 243.

²⁸ Barthes, Roland: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, übers. Hornig, Dieter, Frankfurt am Main 1990, 277 f. Ein Beispiel für das Punctum stellt ein Foto Tristan Tzaras dar, bei dessen Anblick sich Barthes in der Schmutzigkeit der Fingernägel verliert (Vgl. *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, übers. Leube, Dietrich, Frankfurt am Main 2016¹⁶, 54 f.).

²⁹ Es geht hier also keinesfalls darum, zu einer ‚Natürlichkeit‘ oder ‚Eigentlichkeit‘ zurückzufinden: „Diese Bewertung [...] wird dem Gesetz der Kultur entgegenarbeiten,

Für die philosophische Kulturkritik heißt das: auch sie befindet sich im Dialog mit der Welt, und der*die Kritiker*in verfällt unter ganz konkreten Bedingungen der Materialität. Die prinzipielle Loslösbarkeit ästhetischer Phänomene von der erwarteten Bedeutung macht, so muss geschlossen werden, auch vor der Philosophie nicht halt: Auch prädikatenlogische Aussagen können dieser Subversion zum Opfer fallen – man kann sich unabhängig von der Aussage im Klang eines Satzes verlieren.³⁰

Barthes' Philosophie enthüllt hier die epistemische Inkommensurabilität des Kulturellen selbst. Es bleibt immer ein Rest, mit dem sich nicht umgehen lässt, der sich nicht zur Identifikation, Orientierung eignet oder kurz: sich nicht eingrenzen lässt. Worin aber gründet das spannungsvolle Verhältnis von Kultur und Grenze? Die Betrachtung der werkimmanenten Tektonik der Philosophie Barthes' erlaubt folgenden Schluss: Die Basis sowohl der Mythologie als auch der späteren ästhetischen Schriften bildet ein Wissen um die ästhetische Verfasstheit des Kulturellen. Der Gegenstand entzieht sich aufgrund seiner singulären Beschaffenheit immer ein Stück weit unserem Zugriff. Seine Ästhetizität begründet damit die potentielle Verschiebbarkeit kultureller Bedeutungsgrenzen.³¹

Kultur wird hier vor allem als ein ästhetisches System vorgestellt, nicht als ein Wissenssystem. Es manifestiert sich in materiellen Objekten, Assoziationen, Intuitionen, Reflexen und Emotionen. Als ästhetisches System erzeugt Kultur auf letztlich unberechenbare Weise Verbindlichkeiten, die sich trotz ihrer Werkförmigkeit der gezielten Konstruktion entziehen können.

aber auch dem der Antikultur [...]“ (Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, 277).

³⁰ Barthes' *ästhetische Schriften* sind von der gleichen Scheiternsprävalenz gekennzeichnet, wie die Mythologie: Auch sie brauchen die Begrenzung des Vorverständnisses. Indem Barthes seinen Fokus auf diese Unberechenbarkeit des Ästhetischen legt, präkarisiert er also auch Erwartungen an die Leistungsfähigkeit philosophischer Aussagen. Es ist dabei wichtig zu betonen, dass Barthes mit seinen Strategien der Redynamisierung, wie auch seiner Betonung der subversiven Potenz des Ästhetischen weder in einen konstruktivistischen Relativismus noch eine essentialistische Dingversessenheit verfällt. Stattdessen implizieren seine Schriften ein Gegenstandskonzept, das diesen im performativen Sinne auffasst: als ein sich ereignendes potentiell Unberechenbares, dessen Wahrnehmung gleichwohl von individuellen wie allgemeinen Voraussetzungen geprägt ist.

³¹ Vgl. Reichert, Melanie: *Kultur in Stücken. Barthes, Brecht, Artaud*, Bielefeld 2020, 238.

5 Poietische Verantwortlichkeit

Weil sie ein ästhetisches System ist, kann Kultur Grenze und Station zugleich sein. Die damit begründete Risikohaftigkeit befällt, wie gesagt, auch die Philosophie. Daraus muss dann ihre unmögliche Neutralität gefolgert werden, um die auch Barthes wusste. Deshalb zeigt er in seinen späten Schriften sein Verfallensein an die Welt: Der Philosoph wählt den Gegenstand, ohne diesen Vorgang zu verschleiern. Damit gibt er sich preis.³²

So vollzieht Barthes performativ eine entscheidende Wendung, die ich im Begriff der ‚poietischen Verantwortlichkeit‘ fasse. Deren Gehalt lässt sich mit Ernst Cassirer verdeutlichen: In seinem Aufsatz *Die ‚Tragödie der Kultur‘* reagiert dieser auf Georg Simmel. Für Simmel ist der Mensch als tragischer Held Opfer seiner eigenen Hervorbringungen. Diese unterjochen, als Ablagerungen der Vergangenheit, die Lebendigkeit des Individuums in seinem Jetzt- und Sosein. Cassirer korrigiert Simmel, indem er die Transitivität des Werkförmigen betont: „Es ist kein ‚Absolutes‘, an welches das Ich anstößt, sondern es ist die Brücke, die von einem Ich-Pol zum andern hinüberführt. [...] Der Lebensprozess der Kultur besteht eben darin, da? sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge uner-schöpflich ist.“³³

Vor der Werkförmigkeit der *faits culturels* gilt es nicht zu resignieren, sondern sie will als Chance ergriffen werden.³⁴ Dabei bekennt sich poietische Verantwortlichkeit zum untilgbaren Risiko kultureller Setzung und damit zu den Grenzen der Ideologiekritik und ihrer Entgrenzungsstrategien. Da wir die *Wahrheit* eines Gegenstandes nicht erkennen können, bleibt uns nichts anderes übrig als ihm *Bedeutung* zu geben – eine Grenze zu ziehen, und sei sie auch noch so provisorisch. Bedeutung zu geben statt Wahrheit zu behaupten ist die anspruchsvolle Aufgabe, die uns der Gedanke der poietischen Verantwortlichkeit nahelegt. Das Eingeständnis, dass wir solche Grenzen ziehen müssen, trägt dann der Frage der

³² Barthes, *Die helle Kammer*, 53.

³³ Cassirer, Ernst: *Die ‚Tragödie der Kultur‘*, in: Gesammelte Schriften, Bd. 24, hg. Recki, Birgit, Hamburg 2007, 462–489, 480.

³⁴ Hierzu auch Recki, Birgit: *Eine Philosophie der Freiheit. Ernst Cassirer in Hamburg*, in: Nicolaysen, Rainer (Hg.): *Das Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort. Mit sieben Porträts in der NS-Zeit vertriebener Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler*, Hamburg 2011, 57–80.

Redlichkeit Rechnung, die durch die oben beschriebenen Aporien aufgeworfen ist.

Barthes' Philosophie erlaubt eine doppelte Reflexion: selbst ein Pharmakon, geht sie mit ihrer methodischen Tektonik genau jenes Risiko ein, das sie aufzeigt. Dadurch ermöglicht sie es, den Abschied vom Fetisch begrifflicher wie moralischer Reinheit und Kontrollierbarkeit zu imaginieren. Beide sind, so muss nun befunden werden, immer noch dem Phantasma der Grenzenlosigkeit verfallen. Barthes' Denkweg erscheint somit als Exemplum einer Philosophie, die sich im Sinne der poetischen Verantwortlichkeit über sich selbst aufklärt und die, wie der Gedanke der Humanität, in dessen Dienst sie stehen will, ohne Wertschätzung des Unsauberen, des Schuldhaften, der Grenzziehung nicht zu haben ist.

„I see Kant bordering on a supreme tension: committed to respect what he saw as the limit, and yet impelled to think at the boundary of the limit, and indeed beyond; pulled on one side back within the limit, driven out from finitude on the other side [...] He is between finitude and infinity [...]. In truth, these two sides cannot be kept from each other in an uncontaminated purity“

Desmond, William: *God and the Between*, Malden/Oxford/Carlton 2008, 96.

„the Critical philosopher stands at the *crossroads of immediate experience* [...], casting a reflective gaze over the earth of empirical knowledge on one side and the sea of transcendental faith on the other, and recognizes that only on the *boundary* between these two can a person fully appreciate the awesome presence of God as it manifests itself in the voice of conscience in one's heart“

Palmquist, Stephen R.: *Kant's Critical Religion*, Aldershot/Burlington 2000, 322.

Christian Rößner

„gerade auf der *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs“ (Prol, A 174) – Kants Vernunftkritik als liminale Philosophie

An einer Schlüsselstelle der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant vom „Land der Wahrheit“ als einer „Insel“: Umspült wird der „Continent unserer Erkenntnisse“ vom ungeheuren Meer der Metaphysik, „einem weiten und stürmischen Oceane“. Zur Kontrolle dieser Küste hat Kant den Leuchtturm der Kritik in die Königsberger Bucht gebaut. Der folgende Text präsentiert sein Denken als eine Philosophie der Grenze.¹

Die zu beleuchtende Passage steht an einer systematisch kardinalen Scharnierstelle, nämlich an der Schwelle des Übergangs von der *transzendentalen Analytik* in die *transzendente Dialektik*, d. h. im dritten Hauptstück der *Analytik der Grundsätze* oder *Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft*, wo – so die Überschrift – „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*“ die Rede ist. Dort heißt es:

Wir haben jetzt [so Kants die *transzendente Analytik* resümierendes Zwischenfazit, Ch. R.] das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald weg-schmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen

¹ Dabei wird durchgängig zurückgegriffen auf Rößner, Christian: *Der „Grenzgott der Moral“*. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas, Freiburg/München 2018.

herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber [dies wird dann also die Aufgabe der *transzendentalen Dialektik* sein, Ch. R.] auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können.²

In einer metaphorisch ausgeschmückten, sinnbildhaften Anschaulichkeit, die dem vermeintlich bloßen Begriffsakrobaten viele vielleicht gar nicht zugetraut hätten, findet Kant mit der Insel als dem von einem uferlosen Meer umspülten Festland der Wahrheit ein sprachlich wie sachlich überaus reizvolles Bild,³ das in sich zentrale Aspekte dessen brennpunktartig zu bündeln versteht, was Kant als jene Kritik der Metaphysik entwirft, mit welcher er zugleich eine Metaphysik der

² *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], B 294/A 235 (Akademie-Ausgabe [AA] III, 202/IV, 155); vgl. Teichner, Wilhelm: *Das Land der Wahrheit ist eine Insel. Die Neubegründung der Metaphysik durch Kant*, in: *Perspektiven der Philosophie* 3 (1977), 275–290; Fischer, Norbert: *Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen*, in: Fischer, Norbert/Hatrup, Dieter: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 47–230: 66–84; Bennington, Geoffrey: *Frontières kantiennees*, Paris 2000, 63–66; Pietsch, Lutz-Henning: *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781–1788) und ihre Metaphern*, Berlin/New York 2010, 249–257; Poggi, Davide: *Standing in front of the Ocean. Kant and the Dangers of Knowledge*, in: Kauark-Leite, Patricia/Cecchinato, Giorgia/Araujo Figueiredo, Virginia de/Ruffing, Margit/Serra, Alice (Hg.): *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York 2015, 87–106.

³ Wenn Wittgenstein später im Blick auf Heidegger sich „eine Insel des Seins umspült vom unendlichen Meer des Nichts“ (*Diktat für Schlick*, in: Baker, Gordon (Hg.): *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, London/New York 2003, 70) vorzustellen versucht, muss es sich nicht unbedingt um eine bewusst kantianisierende Anspielung handeln; belegt ist damit vornehmlich die illustrative Kraft des von Kant und Wittgenstein und anderen gefundenen Sprach- und Sinnbildes.

Kritik formuliert.⁴ Der Seefahrer, von dem Kant in der *Physischen Geographie* zu berichten weiß, dass er „die Prospecte der Küste, alle Tiefen des Meeres an allen Orten, die Beschaffenheit des Ankergrundes, die Klippen [und] Brandungen“⁵ kennen muss, und dessen seltsam wasserscheue Allegorie sich nun in ein metaphysisches Abenteuer verstrickt findet, mit dem dieser philosophische Seefahrer ebenso wenig jemals erfolgreich abschließen wie er jemals erfolglos von ihm ablassen könnte, ist kein anderer als Kant selbst,⁶ der von sich selber sagen sollte, geradezu schicksalhaft in die holde Metaphysik „verliebt zu sein“, ob er sich gleich von dieser gnädigen Frau „nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen“ könne.⁷ Dieses sonderbare Los der einseitigen, ebenso schüchternen wie völlig nüchternen Vernunft-Verliebtheit in eine Metaphysik, die in ihrem spröden Charme ihrerseits so wenig zugänglich ist, dass alle theoretisch-verstandesmäßigen Annäherungsversuche in jener allenfalls asymptotischen Approximation verbleiben müssen, die den Grenzwert ihres Strebens frühestens im Unendlichen erreicht, spiegelt jedoch freilich nicht Kants amouröses Privat-Dilemma, sondern reflektiert das „besondere Schicksal“⁸ der menschlichen Vernunft schlechthin und überhaupt. Nach der „Vorrede“ zur A-Auflage der ersten *Kritik* besteht dieses sonderbar-besondere Schicksal unserer Vernunft nämlich eben genau darin: „daß sie durch Fragen

⁴ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: *Kant und die philosophische Hermeneutik*, in: *Kant-Studien* 66 (1975), 395–403: 402: „Das kritische Bewußtsein von den Grenzen der menschlichen Vernunft, das er [Kant] in der *Kritik* der dogmatischen Metaphysik zur Geltung brachte, diente freilich der Grundlegung einer ‚praktischen Metaphysik‘ auf dem ‚Vernunftfaktum‘ der Freiheit“; vgl. auch ebd., 395.

⁵ *Physische Geographie* [PG] (AA IX, 306 f.).

⁶ Vgl. Bernhart-Königstein, Gregor: *Kants Wanderung über das Nebelmeer. Die wahre Entstehungsgeschichte der Kritik der Vernunft im Spiegel der Bilderwelt Caspar D. Friedrichs*, Wien 2017, 13: „Für uns ist es leicht vorstellbar, dass Kant in Erinnerung eines tatsächlichen stürmischen Küstenaufenthaltes, der ihn die Ohnmacht des Menschen gegenüber dem gewaltig bewegten Ozeane fühlen ließ, diese geographische Metapher formulierte, die uns die alte philosophische Disziplin der Metaphysik, den denkerischen Aufbruch ins übersinnliche Weltganze als ein epistemologisch ähnlich gefährliches Unterfangen wie eine stürmische Ozeanfahrt wenig schmackhaft macht“.

⁷ *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* [TG], A 115 (AA II, 367): „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann“; vgl. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* [Prol], A 168 (AA IV, 353), wo Vernunft „Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeborn hat“.

⁸ KrV, A vii (AA IV, 7).

belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“.⁹ Der Vernunft Verwiesenheit auf eine solche Notwendigkeit des uns Unmöglichen lässt der Metaphysik zwar zum Sterben noch zu viel, ist zum vollen spekulativen Leben aber natürlich viel zu wenig.

In die „Verlegenheit“¹⁰ dieser Verliebtheit, in dieses Dilemma einer paradoxerweise konstitutiven Selbstüberfragung und Selbstüberforderung der Vernunft gerät sie nach Kant „ohne ihre Schuld“.¹¹ So heißt es in unmittelbarem Anschluss an das bereits wiedergegebene Zitat aus der „Vorrede“ zur *Kritik der reinen Vernunft*:

Sie [die Vernunft, ChR] fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genöthigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probestein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*.¹²

Diesen Streit, der weniger ein Zwist zwischen philosophischen Schulen und Parteien ist, als vielmehr ein sich insbesondere in den *Antinomien* artikulierender

⁹ KrV, A vii (AA IV, 7).

¹⁰ KrV, A vii (AA IV, 7).

¹¹ KrV, A vii (AA IV, 7).

¹² KrV, A vii f. (AA IV, 7).

Widerstreit der Vernunft mit sich selber,¹³ welche, wenn ihr der von Kant eben so genannte kriteriale „Probirstein der Erfahrung“, d. h. die sinnliche Anschauung qua Erfahrungsgrundlage aller Verstandeserkenntnis und empirischen Wissenschaft abhandenkommt, etwa ebenso die Thesis von der zeitlichen wie räumlichen Endlichkeit der Welt zu beweisen oder argumentativ zu begründen versteht wie die dieser Behauptung direkt opponierende Antithesis von ihrer raum-zeitlichen Unbegrenztheit¹⁴ – diesen end-, da kriterienlosen und also ebenso ergebnislosen Streit zu schlichten und auf dem „Kampfplatz“ der Metaphysik durch die Diplomatie der Dialektik zumindest eine Art Waffenstillstand des Dogmatismusverzichts zu erwirken, ist Sinn und Zweck aller Kritik nach Kant, wo die Vernunft mit sich in jenes Gericht geht, das sie wiederum selbst ist.

Als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“¹⁵ ist kantisch-kritische Metaphysik, in der sich die Kritik der klassischen Metaphysik qua dogmatischer Hyperphysik und eine neue, andere, vom Primat der praktischen Vernunft inspirierte und darum als „praktisch-dogmatisch“¹⁶ apostrophierte Metaphysik der Kritik zur Unteilbarkeit verschränken, einerseits gehalten, den Limes der Legitimität aller Erkenntniserweiterung zu respektieren und also „die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist“¹⁷, nicht zu überschreiten, d. h. eben das kleine Eiland der Wahrheit, die „Insel“ der Immanenz möglicher Erfahrung, nicht in Richtung „Meer“ auf eine Metaphysik des Übernatürlichen hin zu überfliegen, um andererseits aber auch der von Kant so genannten metaphysischen „Naturanlage“¹⁸ der menschlichen Vernunft

¹³ Vgl. KrV, B 432 ff./A 405 ff. (AA III, 281 ff.).

¹⁴ Vgl. KrV, B 454 ff./A 426 ff. (AA III, 294 ff.).

¹⁵ TG, A 115 (AA II, 368); vgl. TG, A 118 (AA II, 369); KrV, B 755/A 727 (AA III, 477); *Logik* [Log], A 25 f. (AA IX, 25); *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* [ÜGTP], A 129 (AA VIII, 180); *Briefe* [Br] (AA X, 129); *Handschriftlicher Nachlaß* [HN] (AA XX, 181).

¹⁶ Vgl. *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [FM], A 100 ff. (AA XX, 293 ff.); vgl. dazu Caimi, Mario: *Der Begriff der praktisch-dogmatischen Metaphysik*, in: Hahmann, Andree/Ludwig, Bernd (Hg.): *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie*, Hamburg 2017, 157–170.

¹⁷ KrV, B 352/A 296 (AA III, 236/IV, 189).

¹⁸ Vgl. KrV, A x (AA IV, 8); KrV, B 21 f. (AA III, 41); Prol, A 47 (AA IV, 279); Prol, A 168 (AA IV, 353); Prol, A 183 ff. (AA IV, 362 ff.); Prol, A 188 (AA IV, 365); Prol, A 192 f. (AA

Rechnung tragen zu müssen. Als autochthoner Bewohner jener Insel, über deren Strand gleichsam ein transzendentes Badeverbot verhängt ist, versteht sich der Verstand, um in Kants eigenem Bild zu bleiben, als „notorische[r] Nichtschwimmer“¹⁹, der mit „Beharrung auf der Residenzpflicht des Cogito-Besitzers [...] sich dem Ozean entgegenstemmt“²⁰, um dem Untergang im uferlosen Meer unkritischer Metaphysik zuvorzukommen, doch weiß die Vernunft: *navigare necesse est* – „Auf die Schiffe, ihr Philosophen“²¹! Seefahrt muss sein, oder in Kants Worten:²² „Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge.“²³ *Über* mögliche Erfahrung kommt der Verstand ebenso wenig hinaus, wie die Vernunft mit möglicher Erfahrung auskommt.

Indem Kant den Grenzposten der Kritik bezieht, nimmt er eine im Wortsinne inter-essierte Zwischenstellung ein auf jener Schwelle, welche die „Verknüpfung

IV, 367); vgl. dazu Forschner, Maximilian: *Homo naturaliter metaphysicus. Zu Kants ‚Einleitung‘ in die Kritik der reinen Vernunft*, in: Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft“*, Hamburg 2010, 33–48; vgl. auch Fischer, Norbert: *Metaphysische Naturanlage und philosophische Gottesfrage*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995), 181–194.

¹⁹ Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main 1987, 8.

²⁰ Sloterdijk, Peter: *Sphären. Makrosphärologie, Bd. II: Globen*, Frankfurt am Main 1999, 892.

²¹ Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, 289, in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, Bd. 3, München 1988², 530.

²² Zum „*Seefahrer kantiens qui partirait malgré les conseils de Kant*“ vgl. Benington: *Frontières kantiennes*, 89.

²³ Prol, A 165 (AA IV, 351); vgl. Prol, A 133 f. (AA IV, 332); zur „Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft“ vgl. weiterhin Prol, A 166 (AA IV, 352): „Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte“ – und „die Vernunft will [nun] einmal befriedigt sein“ (*Was heißt sich im Denken orientiren?* [WDO], A 310–AA VIII, 136).

dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden“,²⁴ dadurch zu leisten versteht, dass sie einerseits einer endlichen Erfahrungserkenntnis, welche die Empirie der Erscheinung, die sie schaut, nicht selbst schafft, es verwehrt, zu einer hyperphysischen Ordnung ontologischer Objektivität sich zu erweitern – so das Resultat der *transzendentalen Analytik* –, andererseits aber dem Denken – so dann das Resultat der *transzendentalen Dialektik* – zugleich auch den öffnenden Ausblick in eine Sphäre des Suprasensiblen gewährt, wo den Ideen als regulativen Prinzipien von heuristischer Funktion und problematischer Geltung, wo den Ideen also als immerhin nicht-unmöglichen *intelligibilia* eine eigentümliche Semi-Affirmation zukommt, deren modale Valenz im theoretischen Urteil weder apodiktisch noch auch nur assertorisch sein kann, aber als das paradoxale Proprium einer „Metaphysik der Probleme“²⁵ gelten muss.²⁶

Kant steht am Strand wie ein Leuchtturm am Ufer seiner kleinen Wahrheitsinsel, um wohl durchaus nicht ohne alle Sehnsucht nach spekulativer Schiff- und Seefahrt auf jenes weite Meer des Übersinnlichen hinauszusehen, auf das hinauszugehen aber insofern unmöglich ist und bleibt, als es keine maritime *terra* gibt und eine solche, wenn es sie gäbe, nicht allein *terra incognita* wäre, sondern immer *incognoscibilis* bliebe. Mit Kants Königsberger Küstenlinie sind folglich ganz genau die Grenzen möglicher Erfahrung markiert,²⁷ außerhalb deren die Vernunft buchstäblich den Verstand verliert, da dessen Kategorien nun nicht mehr greifen,²⁸

²⁴ Prol, A 170 (AA IV, 354).

²⁵ Fischer, Norbert: *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, in: Kant-Studien 90 (1999), 168–190: 181; vgl. dazu Prol, A 169 (AA IV, 353 f.): „Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentale Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft“.

²⁶ Vgl. Rößner: *Der „Grenzgott der Moral“*, 101 f.

²⁷ Vgl. KrV, A 395 f. (AA IV, 247).

²⁸ Vgl. das von Kant in KrV, B 8 f./A 5 (AA III, 32/IV, 19) entworfene Bild der „leichte[n] Taube“, die sich „auf den Flügeln der Ideen“ in den luftleeren Raum des Übersinnlichen zu schwingen sucht (vgl. auch GMS, BA 126 – AA IV, 462 und „die seidene Schwingen“ der „*Schmetterlingsflügel* der Metaphysik“ in TG, A 117 – AA II, 368). Allein, „um den Verstand von der Stelle zu bringen“, „dazu wird etwas mehr erfordert“ (KrV, B xxvi, Anm. – AA III, 17): es bedürfte eines „Widerhalt[s]“ (TG, A 117 – AA II, 368), d. h. eines

das vermeinte Noumenale im Nebel des Numinosen sich verliert und die klaren Konturen der Objektivität verschwimmen zu einer *regio dissimilitudinis* der hohen See. Wo der Verstand nichts verloren, da kein Land zu gewinnen hat, fürchtet Kant, Vernunft könnte mit dem festen Grund und „Boden der Erfahrung“²⁹ unter dessen Füßen diesen ihren Verstand gleich ganz verlieren, wenn sie denn „unvermerkt von dem Felde der Sinnlichkeit auf den unsicheren Boden reiner und selbst transscendentaler Begriffe“ gerät, „wo der Grund (*instabilis tellus, innabilis unda*) [...] weder zu stehen, noch zu schwimmen erlaubt“.³⁰ Doch die Konsequenz aus der kritischen, und d. h. nach Kant: demütigen³¹ Einsicht, dass „*noumenorum non datur scientia*“,³² dass nach drüben und draußen – mit Goethe gesprochen – „die Aussicht uns verrannt“³³ ist und wir also von den Dingen an sich, die wir mit Notwendigkeit denken müssen, die wir im regressiv-prosyllogistischen Ausgriff der Vernunft auf „absolute Totalität“³⁴ oder die unbedingte Bedingung alles Be-

Moments der sachhaltigen Materialität im Sinne einer widerständigen Faktizität oder Vorgegebenheit, ohne welches der rationalistisch-dogmatische Metaphysiker einem Auto-Piloten gleicht, der nur lästigen Lärm produziert, wenn er im Leerlauf Vollgas gibt: „Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!“ (Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, 107, in: ders.: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 297). Die von Kant als unumgänglich erkannte „Unterlage“, der „rauhe Boden“ ist „das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung“ (Prol, A 204, Anm. – AA IV, 373).

²⁹ KrV, B 7/A 3 (AA III, 31/IV, 18); vgl. KrV, B 717/A 689 (AA III, 453); *Kritik der Urteilskraft* [KU], BA xviii f. (AA V, 175); *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Anth], BA 167 (AA VII, 229); TG, A 117 (AA II, 368).

³⁰ KrV, B 753 f./A 725 f. (AA III, 476); Kant zitiert Ovid: *Metamorphoses*, I, 16: „*sic erat instabilis tellus, innabilis unda*“.

³¹ Vgl. *Reflexion* [Refl] 2446 (AA XVI, 372): „Es bleibt immer glauben, niemals wirds wissen und ist auch als das erstere für Geschöpfe am Zweckmäßigsten. – Das Wissen blehet auf (wenn es Wahn ist), aber das Wissen bis zu den Grenzen desselben (Socrates) macht Demüthig“.

³² FM, A 55 (AA XX, 277); FM, A 101 (AA XX, 293); vgl. *Der Streit der Fakultäten* [SF], A 107, Anm. (AA VII, 65).

³³ Goethe, Johann Wolfgang: *Faust: Der Tragödie zweiter Teil*, 11442.

³⁴ Vgl. KrV, B 382 ff./A 326 f. (AA III, 253 f./IV, 207); KrV, B 393 f./A 336 f. (AA III, 259/IV, 213); KrV, B 398/A 340 (AA III, 262/IV, 215); KrV, A 396 ff. (AA IV, 247 ff.); KrV, B 434 f./A 407 f. (AA III, 282 f.); KrV, B 435 ff./A 408 ff. (AA III, 283 ff.); KrV, B 484 ff./A 456 ff. (AA III, 316 ff.); KrV, B 507/A 479 (AA III, 332); KrV, B 510 f./A 482 f. (AA III, 334); KrV, B 525 ff./A 497 ff. (AA III, 342 ff.); KrV, B 536 ff./A 508 ff. (AA III, 348 ff.);

dingten *nicht nicht* denken können, nun einmal nichts wissen können im Sinne objektiver, gegenstandsbezogener, erfahrungsbasierter und in der Anschauung der Sinnlichkeit fundierter Erkenntnis – diese Konsequenz besteht nach Kant nun nicht darin, die *noumena* aufzugeben, sondern vielmehr darin, die *scientia*, das Wissen aufzuheben, um nach den berühmten Worten der zweiten „Vorrede“ zur ersten *Kritik* zu einem Glauben „Platz zu bekommen“,³⁵ als dessen Gegenstände die intelligiblen Instanzen Rettung und Rehabilitierung erfahren, indem sie nach ihrer Verbannung vom insularen Festland der Erkenntnis gewissermaßen in einen anderen epistemologischen Aggregatzustand versetzt werden und nunmehr über den *δewteroc plouoc*³⁶ eines zwar objektiv unzureichenden, subjektiv aber

KrV, B 543/A 515 (AA III, 353); KrV, B 551/A 523 (AA III, 357 f.); KrV, B 561/A 533 (AA III, 363); KrV, B 571/A 543 (AA III, 369); KrV, B 656/A 628 (AA III, 418); KrV, B 713/A 685 (AA III, 451); KrV, B 801/A 773 (AA III, 504); KpV, A 192 (AA V, 107); KU, B 85/A 84 (AA V, 250); KU, B 115/A 114 (AA V, 268); FM, A 84 (AA XX, 287); FM, A 191 (AA XX, 328).

³⁵ KrV, B xxx (AA III, 19): „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“; vgl. KrV, B xxi (AA III, 14); vgl. Prol, A 186 (AA IV, 363): „So dienen die transscendentale Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des *Materialismus*, *Naturalismus* und *Fatalismus* aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen“; vgl. KpV, A 84 f. (AA V, 48 f.).

³⁶ Vgl. Platon: *Phaidon*, 99c9-d1; vgl. den zu Beginn des zweiten Abschnitts des „Kanon der reinen Vernunft“ unternommenen „zweiten Versuch“: „Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt“ (KrV, B 832/A 804 – AA III, 522); zu „dem einzigen Wege, der ihr [der reinen Vernunft] noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs“ vgl. auch KrV, B 824/A 796 (AA III, 517); zu Kants „zweiter Fahrt“ vgl. Fischer: *Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen*, 71; vgl. auch Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007, 323 sowie Caimi, Mario: *Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica*

hinreichenden Fürwahrhaltens³⁷ gedanklich eingeholt werden können: „Auf solche Weise bleibt uns nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft noch genug übrig, daß wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben“.³⁸

Mit diesem kantischen Zitat und Zwischenfazit zufrieden uns zu geben haben wir Ursache noch nicht ganz. Denn was bisher vorgestellt worden ist, war ein sehr geraffter, daher gewiss in vielem noch näherhin erläuterungs- und mannigfach ergänzungsbedürftiger Überblick über die einigermaßen paradoxe Problemkonstellation von Kants metaphysischer Kritik der Metaphysik,³⁹ der aber das von

specialis, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Bonn/Berlin 1991, Bd. I, 103–126: 104.

³⁷ Zu den drei Graden des Fürwahrhaltens – „Meinen, Glauben und Wissen“ – vgl. im gleichlautenden dritten Abschnitt des „Kanons der reinen Vernunft“ die Stelle KrV, B 850/A 822 (AA III, 533); vgl. auch den achten Abschnitt im zweiten Hauptstück der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ in KpV, A 255 ff. (AA V, 142 ff.): „Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“; vgl. weiterhin *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* [VT], A 403 ff., Anm. (AA VIII, 396 f.).

³⁸ KrV, B 856/A 828 (AA III, 536); vgl. Morais, Marceline: *Les enjeux d'un renouvellement pratique de la métaphysique chez Kant*, in: *Revue philosophique de Louvain* 103 (2005), 301–330.

³⁹ Zu „Kants systematische[r] Verschränkung von Metaphysikkritik und kritischer Metaphysik“ vgl. Pissis, Jannis: *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*, Berlin/Boston 2012, 1; Willaschek, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018; zur Kennzeichnung der metaphysischen Motivation von Kants Metaphysik-Kritik vgl. auch Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2004², 211–220, der von einer „Konstruktive[n] Dekonstruktion“ oder einer „Nachmetaphysische[n] Metaphysik“ spricht; dass „die *Kritik der reinen Vernunft* bei aller Zurückweisung traditioneller, unmöglicher Metaphysik und bei aller Selbstbescheidung auf die Vorbereitung einer künftigen, möglichen Metaphysik dennoch ihrerseits eine minimale, negative Metaphysik des psychologischen Anti-Materialismus, kosmologischen Anti-Naturalismus und theologischen Anti-Fatalismus liefert“, wurde auch von Zöller, Günter: *Der negative und positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft*, in: Dörflinger, Bernd/Kruck, Günter (Hg.): *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim/Zürich/New York 2011, 13–27: 20 herausgearbeitet; desgleichen stellt Hutter, Axel: *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg 2003, 22 fest, dass „Kants Kritik [...] nur einer bestimmten Auffassung von Metaphysik“ gilt und seine Intention also nicht auf die Abschaffung von Metaphysik durch exakte Wissenschaft geht,

Kant selbst gewählte Bild von einer Insel im Meer hoffentlich in einigen Aspekten bereits zu beleuchten verhalf.

Kants Küsten-Metapher ist originell – aber nicht nur. So ist die Vorstellung von der Metaphysik als einem gefährlichen Meer in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts geradezu topisch.⁴⁰ Präfiguriert findet sich die Opposition von sicherem Festland und unsicherem Seeweg etwa in John Lockes *Essay on Human Understanding*.⁴¹ Kants insular-ozeanische Metaphorik kann aber womöglich auch zurückgeführt werden auf eine entsprechende Bildersprache in David

sondern darauf, in einer „gänzliche[n] Revolution“ (KrV, B xxii – AA III, 15) „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern“; genau dies, nämlich dass „Kant sich nicht vorgesetzt hat, die Metaphysik selbst, sondern nur eine falsche Form der Metaphysik zu vernichten“, wurde bereits von Paulsen, Friedrich: *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, in: Kant-Studien 4 (1900), 413–447: 413 bemerkt, wie es auch für Wundt, Max: *Geschichte der Metaphysik*, Berlin 1931, 11 „keinem Zweifel unterliegen“ konnte, dass die „Wiederherstellung der Metaphysik und nicht ihre Zerstörung sein [Kants] eigentliches Anliegen war“ (vgl. in diesem Sinne ders.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924); vgl. weiterhin Heimsoeth, Heinz: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in: Kant-Studien 29 (1924), 121–159, der schon seinerzeit die Zeit, wo man Kants Kritik zum Vorwand oder „Vorbild für eigenes Ausweichen vor allen metaphysischen Problemen nehmen zu dürfen glaubte“ für „nun wohl vergangen“ (121) wählte; in diesem prognostischen Punkt mag Heimsoeth sich geirrt haben, nicht aber darin, kantische Kritik als „kritische Metaphysik“ (135; so auch Knittermeyer, Hinrich: *Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie*, Bremen 1939, 100) zu begreifen; vgl. auch Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1967², 242: „Wer Kant verstehen will, muß die Kritik als *Grundlegung der Metaphysik* anerkennen“; Picht, Georg: *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985, 342: „Die Krise der Metaphysik beginnt mit Kant; aber Kant hat aus der Erkenntnis dieser Krise die Metaphysik in neuer Gestalt wieder herzustellen versucht“; vgl. auch Ruschig, Ulrich: *Metaphysik und Metaphysikkritik bei Kant*, in: Gerhard, Myriam/Sell, Annette/De Vos, Lu (Hg.): *Metaphysik und Metaphysikkritik in der klassischen deutschen Philosophie*, Hamburg 2012, 41–60; Schnepf, Robert: *Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie*, in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Kant in der Gegenwart*, Berlin/New York 2007, 71–109.

⁴⁰ Zur im 17. und 18. Jahrhundert „topischen Vorstellung von der Metaphysik als einem gefährlichen Meer“ vgl. Pietsch: *Topik der Kritik*, 250; vgl. dazu auch Winter, Aloysius: *Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants unter besonderer Berücksichtigung des Paralogismus-Kapitels*, in: ders.: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim/Zürich/New York 2000, 163–255: 194.

⁴¹ Vgl. Brandt: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, 302–309.

Humes skeptizistischem Credo am Schluss des *Treatise on Human Nature*,⁴² wie sie Kant vermittelt über Hamanns Übersetzung dieser Passage auch rezipiert haben könnte.⁴³ In den *Prolegomena* setzt Kant sich dergestalt von Hume ab, dass dieser „sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag“,⁴⁴ wohingegen es bei Kant nun vielmehr „darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt“.⁴⁵

Wer dabei nicht in jenem „bodenlosen Abgrund der Metaphysik“⁴⁶ versinken will, der bereits in der Schrift über den *einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* von Kant als ein „finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchthürme“⁴⁷ beschrieben ist, wer nicht auf diesem „unbeschrifteten Meere“⁴⁸ hoffnungslos in die Irre und in diesem „unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen“⁴⁹ unrettbar verloren gehen will, dem kann nach Kant einzig der Vernunft „eigenes Bedürfnis“⁵⁰ als „Wegweiser oder Compaß“⁵¹ dienen, um sich *im Denken zu orientieren*.⁵² Am sichersten

⁴² Vgl. Thielke, Peter: *Hume, Kant, and the Sea of Illusion*, in: *Hume Studies* 29 (2003), 63–88.

⁴³ Vgl. Pietsch: *Topik der Kritik*, 253 f. (mit weiteren Literaturverweisen).

⁴⁴ Prol, A 17 (AA IV, 262); ähnlich, aber anders akzentuiert die Metaphorik bei Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders.: *Werke*, hg. von Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Bd. 2, Frankfurt am Main 1986, 9–140: 18: „wenn wir auch die Küsten der glückseligen Inseln der Philosophie, wohin wir uns sehnen, nur mit Trümmern gescheiterter Schiffe bedeckt und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken“.

⁴⁵ Prol, A 17 (AA IV, 262).

⁴⁶ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [BDG], A v (AA II, 66).

⁴⁷ BDG, A v (AA II, 66).

⁴⁸ BDG, A v (AA II, 66).

⁴⁹ WDO, A 311 (AA VIII, 137).

⁵⁰ WDO, A 311 (AA VIII, 137).

⁵¹ WDO, A 320 (AA VIII, 142); zum „Compas der Vernunft“ vgl. auch Br (AA XI, 76).

⁵² Vgl. dazu Stegmaier, Werner: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ *Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17 (1992), 1–16.

segelt freilich, wer die „die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung“, ⁵³ durch die, wie Kant schreibt, das bzw. der „continent unserer Erkenntnisse“⁵⁴ umgrenzt wird, gar nicht erst aus dem Auge zu verlieren gedenkt und das Land der Wahrheit stets fest im Blick zu behalten versteht.

Vom hohen Meer der Metaphysik gilt es eine Art Nichtschwimmerzone im Flachwasser abzuteilen, in der man das eine tun kann, was man auch tun muss, nämlich zur See, oder zumindest an die See zu fahren, ohne das andere lassen zu müssen, ohne den festen Boden unter den Füßen der Erfahrung ein und für alle Mal hinter sich zu lassen. Mit einem Bein, dem Standbein bleibend auf dem Inselboden der Tatsachen, mit dem anderen Spiel-Bein aber beinahe schon an Bord, steht Kant am Strand, d. h. *velut in confinio*, exakt auf der Schwelle zwischen *mundus phaenomenon* und *mundus noumenon* und also genau „auf der Grenze“, ⁵⁵ die Kant im Beschluss der *Prolegomena*, wo „von der Grenzbestimmung“⁵⁶ der reinen Vernunft gehandelt wird, näher bestimmt als liminale Lage von Vernunft selbst:

Wenn wir mit dem Verbot, alle transcendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen: so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört eben so wohl zum Felde

⁵³ KrV, A 395 f. (AA IV, 247); bereits in den *praenotanda* zur *Monadologia physica* zeichnet Kant das Bild einer am sicheren Ufer der Erfahrung entlangsegelnden Vernunft: „Verum quoniam in linea recta veritatis vix cuiquam liceat mortalium stabili incesso progredi, quin in alterutram partem passim exorbitetur, quidam huic legi usque adeo indulserunt, ut in indaganda veritate alto se committere minime ausi, semper litus legere satius duxerint et nihil nisi ea, quae experientiae testimonio immediate innotescunt, admiserint“ (AA I, 475).

⁵⁴ Refl 4949 (AA XVIII, 38): „Wenn wir die Natur als das continent unserer Erkenntnisse ansehen und unsre Vernunft in der Bestimmung der Grenzen derselben besteht, so können wir diese nicht anders erkennen, als so fern wir das, was die Grenzen Macht, den Ocean, der sie begrenzt, mit dazu nehmen, den wir aber nur nach dem Ufer erkennen. nemlich Gott und die andre Welt, die nothwendig als Grenzen der Natur betrachtet werden, obzwar von ihr unterschieden und vor uns unbekannt.“

⁵⁵ Prol, A 174 (AA IV, 356).

⁵⁶ Prol, A 163 ff. (AA IV, 350 ff.).

der Erfahrung [also zur „Insel“, Ch. R.], als dem der Gedankenwesen [also auch zum „Meer“, Ch. R.]; und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdige Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntniß nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben als Dingen an sich selbst urtheilen zu wollen.⁵⁷

Wenn Kant in einer nachgelassenen Reflexion „Die Kritik der reinen Vernunft“ bezeichnet als „ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat [...]. Sie ist das Gegentheil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (heimweh). Eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und Andre Welten zu beziehen“,⁵⁸ dann dient die Rede von der Seefahrt also als Metapher für eine gnoseologische Grenzverletzung.⁵⁹ Das Paradigma dieser Daseinsmetapher entfaltend hat Hans Blumenberg die Koordinaten jener Position präzise bestimmt, die auch und gerade die von Kant am Strand ist: „hier, an der Grenze vom festen Land zum Meer, [wo] zwar nicht der Sündenfall, aber doch der Verfehlungsschritt ins Ungemäße und Maßlose zuerst getan wurde“.⁶⁰

Transzendentalphilosophie im Sinn und Verstand des kantischen Kritizismus kann daher nur eine „Philosophie des geregelten Grenzverkehrs“ sein.⁶¹ Ja, die „Grenze“ ist recht eigentlich der Schlüsselbegriff von Kants Denken, denn im Unterschied zur bloß negativen „Schranke“ ist nach Kant in allen Grenzen insofern

⁵⁷ Prol, A 174 f. (AA IV, 356 f.).

⁵⁸ Refl 5073 (AA XVIII, 79 f.).

⁵⁹ Vgl. Refl 913 (AA XV, 399): „Halsbrechende [...], obzwar kindische Unternehmung der Schwärmer, [...] Vernunft und Erfahrung als die [...] Steuerruder der Erkenntnis wegzuerwerfen und sich auf den ocean der über die Welt hinaus gehenden Erkenntnisse zu wagen.“

⁶⁰ Blumenberg, Hans: *Seefahrt als Grenzverletzung*, in: ders.: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1979, 9–11: 11.

⁶¹ Vgl. dazu Henrich, Dieter: *Die Philosophie im Prozeß der Kultur – Überlegungen im Blick auf Deutschland*, in: ders.: *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*, Frankfurt am Main 2006, 11–54: 12 f.; Verf. hat diese Redewendung und den Hinweis auf Henrich Prof. Dr. Michael Hofer zu verdanken.

auch etwas Positives, als sie immer einen Raum voraussetzen, „der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt“. ⁶² Außerhalb der Insel liegt das sie einschließende Meer: „Unsre Vernunft [...] sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist“. ⁶³

„Kritik“ kommt von *κρίνειν* und *κρίνειν* heißt unterscheiden. Solche Scheidung zwischen Wasser und Land, Insel und Meer ist Kritik der Vernunft, *Kritik der reinen Vernunft*, welches Werk nicht zufälligerweise zunächst „*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“ ⁶⁴ hätte heißen sollen. Aufgabe kantischer Kritik ist und kann nur sein die nach sicheren Grundsätzen vollzogene Grenzbestimmung der Vernunft:

Nicht[s] als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien und alle unsere speculative Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelt einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Gränzbestimmung derselben, welche ihr *nihil ulterius* mit größter Zuverlässigkeit an die herculische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Ausichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben. ⁶⁵

⁶² Prol, A 166 (AA IV, 352).

⁶³ Prol, A 166 f. (AA IV, 352).

⁶⁴ Br (AA X, 129).

⁶⁵ KrV, A 395 f. (AA IV, 247).

Während die Selbstdisziplinierung einer kritischen „Kontrollvernunft“⁶⁶ einerseits mit „topologische[m] Eifer“⁶⁷ ein „System [...] von Haltesignalen“⁶⁸ errichtet und im Sinne des *nil ulterius* alle Spekulation in die engen Grenzen möglicher, d. h. nur auf der Insel oder allenfalls entlang ihrer Küstenlinien möglicher Erfahrung verweist, kennt und anerkennt Kant andererseits, auf der anderen Seite der einen Medaille, d. h. im praktischen Gebrauch der einen reinen Vernunft, auch das weniger topologische, als vielmehr utopische⁶⁹ Moment eines praktisch-dogmatischen *Plus ultra*, mit dem das *Noli foras ire* aller dem Vaterland des Verstandes verhaftet bleibenden Theoria gekontert und so über diesen zweiten Weg der metaphysischen Naturanlage endlicher Vernunft zu ihrem Recht verholfen und ein Seeweg nach draußen schiffbar wird.⁷⁰ Das Schiff, auf dem wir dabei fahren, ist auf praktische Vernunft getauft: wenn wir auch übers Wasser nicht zu laufen

⁶⁶ Marquard, Odo: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1982³, 59.

⁶⁷ Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Tiedemann, Rolf, Bd. 6, Frankfurt am Main 2003, 375.

⁶⁸ Adorno: *Negative Dialektik*, 380; zu „den defensiven Motiven des kritischen Denkgeschäfts“ vgl. auch Sloterdijk: *Sphären*, 892 f.: „die berühmte lyrische Passage in der *Kritik der reinen Vernunft* von der Insel des reinen Verstandes [...] spricht gewissermaßen vor versammelter Fakultät den Anti-Maritimen-Eid, durch den sich die akademische Ratio an die Gesichtspunkte eingewurzelter terran-regionaler Selbstbehauptung bindet; sie überquert nur ein einziges Mal, durchaus angeekelt, man sagt auch: in kritischer Absicht, diesen Ozean, um sich zu vergewissern, daß für das Vernunftinteresse dort schlechthin *nichts* zu holen sei.“

⁶⁹ Utopia ist keine Insel.

⁷⁰ Zu dieser Ambivalenz vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 376 f.: „Kants Gleichnis fürs Land der Wahrheit, die Insel im Ozean, charakterisiert objektiv das intellektuelle Glück im Winkel als Robinsonade: [...] Kraß widerstreitet dem Kantischen Pathos des Unendlichen das Hausbackene seiner Lehre. Hat die praktische Vernunft den Primat über die theoretische inne, so müßte auch diese, selber eine Verhaltensweise, an das heranreichen, wozu die ihr übergeordnete angeblich fähig ist, wenn nicht durch den Schnitt von Verstand und Vernunft deren eigener Begriff hinfällig werden soll. Eben dahin jedoch wird Kant von seiner Vorstellung von Wissenschaftlichkeit gedrängt. Er darf es nicht sagen und muß es doch sagen; die Unstimmigkeit, welche so leicht geistesgeschichtlich als Rückstand älterer Metaphysik verbucht wird, ist von der Sache gezeitigt. Die Insel der Erkenntnis, die Kant vermessen zu haben sich rühmt, gerät ihrerseits durch selbstgerechte Beschränkung in jenes Unwahre, das er auf die Erkenntnis des Unbegrenzten projiziert. Unmöglich, der Erkenntnis des Endlichen eine Wahrheit zuzubilligen, die ihrerseits vom Absoluten – kantisch: der Vernunft – abgeleitet ist, an das Erkenntnis nicht heranreicht. Der Ozean der Kantischen Metapher droht die Insel in jedem Augenblick zu verschlingen“.

verstehen, so gibt es nämlich mitten im Meer – paradoxer- ja, Kant sagt ausdrücklich: befremdlicher-,⁷¹ wunderbarerweise⁷² – einen winzigen Punkt, auf dem wir wenn nicht stehen, so uns doch zumindest irgendwie halten, über Wasser halten können: „Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunft-idee [...] unter den Thatsachen“, d. h. es findet sich sogar eine Tatsache unter den Vernunftideen, „und das ist die Idee der Freiheit“.⁷³

Es gibt bei Kant etwas, was es bei Kant eigentlich so wenig geben dürfte wie die Quadratur des Kreises: es gibt das einzige Faktum der reinen Vernunft, das sich gibt als einzig reines Datum der Vernunft.⁷⁴ Es gibt ein sich als gegebenes Gesetz Gebendes,⁷⁵ das anders als alle anderen *data* nicht dem Grund und Boden der möglichen Erfahrung entspringt und nicht jenem urbaren „*territorium*“⁷⁶ erwachsen sein kann, dessen Beete⁷⁷ wir als gute Gärtner der Vernunft angelegt und „innerhalb die Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens“⁷⁸ eingehegt haben als kleines Wahrheitsland am Zonenrand vom Inselstrand. Es gibt eine Erfahrung, die keine mögliche und vom Subjekt zu synthetisierende Erfahrung insofern ist, als sie keine Erfahrung der Natur, keine Erfahrung wie jede andere mögliche, wie jede mögliche andere, sondern eine Erfahrung von Freiheit als einem, als dem einzigen Vernunftfaktum ist. Anders als viele Kantianer kommt Kant selbst kaum aus dem Staunen darüber heraus, daß es so etwas gibt und geben muß, was es

⁷¹ Vgl. KpV, A 55 (AA V, 31): „Die Sache ist befremdlich genug und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniß nicht“.

⁷² HN (AA XXIII, 107 f.): „Wenn Wunder das ist was wir bewundern müssen und was uns keine Demonstration aus der Vernunft noch weniger aus der Erfahrung erklären kan so haben wir das vor uns liegend nämlich des moralischen Gesetzes in uns“.

⁷³ KU, B 457/A 451 (AA V, 468).

⁷⁴ Rößner, Christian: *Das Datum der Vernunft. Zur Rekonstruktion der Grundlegung von Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, in: Römer, Inga (Hg.): *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, Würzburg 2011, 187–199; vgl. Rößner: *Der „Grenzgott der Moral“*, 189–303.

⁷⁵ Vgl. Hamacher, Werner: *Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche*, in: ders.: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt am Main 1998, 49–112: 62.

⁷⁶ KU, BA xvi (AA V, 174).

⁷⁷ Das Bild der „Beete“ verdankt sich der Antrittsvorlesung, die Prof. Dr. Stephan Grotz am 08. März 2017 an der Katholischen Privat-Universität Linz zum Thema „Der Ort der Philosophie“ gehalten hat.

⁷⁸ KrV, B 822/A 794 (AA III, 516).

eigentlich nicht gibt und geben kann, so etwas nämlich wie eine nicht eigentlich von uns erfahrbare als uns vielmehr als apodiktischer Anspruch der reinen praktischen Vernunft widerfahrende „Tatsächlichkeit vor allen Tatsachen der wirklichen Erfahrung“.⁷⁹ Dazu Kant in der dritten *Kritik*, der der *Urteilkraft*:

Es bleibt hiebei immer sehr merkwürdig: daß unter den drei reinen Vernunftideen, *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelt der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller drei aber unter einander zu einer Religion möglich macht; und daß wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben außer uns zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntniß zu bestimmen vermögend ist, woran die bloß speculative Philosophie (die auch von der Freiheit einen bloß negativen Begriff geben konnte) verzweifeln mußte: mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte.⁸⁰

Wir stehen am Strand und kämen niemals übers Meer, käme nicht ein Schiff gefahren, das wir nicht selbst gebaut und mit dem uns von draußen rein etwas vor die Füße gespült wird, was man „nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir jetzt schon sind“.⁸¹ Was im sinnlich-sittlichen Gefühlshybrid der Achtung oder als Stimme des Gewissens für uns als Widerfahrnis, d. h. als (uns) unmögliche Erfahrung erfahrbar wird,⁸² ist gleichsam der über- und nach unten hängende Saum der Himmelsdecke der reinen Intelligibilität, wo die Ideen für uns zwar nicht anschaulich

⁷⁹ Rosenzweig, Franz: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung*, in: ders.: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373–398: 395.

⁸⁰ KU, B 467 f./A 461 f. (AA V, 474).

⁸¹ KpV, A 193 (AA V, 107).

⁸² Vgl. Rössner: *Der „Grenzgott der Moral“*, 304–422.

und auch nicht eigentlich greifbar werden, aber als unbegreifliche über die auto-manifestative Selbstversinnlichung⁸³ des Übersinnlichen im kategorischen Imperativ zu uns in einen gleichsam tangentialen Kontakt treten und anfanghaft angerührt werden können.

Schelling formulierte mit Blick auf Kant, es gebe eine Stelle, eine einzige Stelle in uns, durch die „der Himmel hereinscheint“, und diese offene Stelle, die auch ein wunder Punkt sein mag, „ist unser Herz oder, richtiger zu reden, unser Gewissen“.⁸⁴ Es gibt eine Stelle, wo die Insel vom Meer nicht nur umspült, sondern überspült wird, und es muss sie geben, zumindest dann, wenn man Kants ausdrücklich affirmiertes Programm einer praktisch-dogmatischen Metaphysik nicht ernst zu nehmen sich weigert, welche über die nun im Raum und Rahmen dieses Referats nicht mehr näher zu entfaltende Postulatenlehre letztlich zu einem Gott führt, den Kant bezeichnenderweise als einen „Grenzgott der Moral“⁸⁵ angesprochen hat – ja, angesprochen:

Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug thun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert

⁸³ Vgl. Loock, Reinhard: *Idee und Reflexion bei Kant*, Hamburg 1998, 75–77; es ist bemerkenswert, dass ebd., 82 auch bemerkt wird, dass die katabatische Selbstversinnlichung des Faktums der Vernunft dadurch eine „überraschende Perspektive“ erhält, nämlich eine (quasi-)christologische: denn wenn solchermaßen der „lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst [...] auf eine moralische Vernunftidee bezogen“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RGV], B 174/A 165 – AA VI, 119) ist, folgt daraus letzten Endes die Identität von *factum rationis* und *Idea Christi*: das Faktum der Vernunft ist nichts anderes als „die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre“ (RGV, B 115/A 106 – AA VI, 83); zu dieser „Christologie ohne Jesus“ (Richard Schröder) vgl. Rößner: *Der „Grenzgott der Moral“*, 454–487.

⁸⁴ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*, Stuttgart 1862, 12.

⁸⁵ *Zum ewigen Frieden*, B 73/A 68 (AA VIII, 370).

beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen.⁸⁶

Wird Kant verkannt, wenn man in Passagen wie diesen einen gerade nicht „vornehmen Ton“, sondern eher einen andächtigen, geradezu gebethaften zu vernehmen vermeint? Solche Sätze soll ein „Alleszermalmer“⁸⁷ geschrieben haben? Aber auch religiös Unmusikalische können kaum verkennen, dass solche Stellen stilistisch von seltener Schönheit und von nahezu musikalischer Qualität sind.

Man lese Kant vielleicht nicht am Strand, sehe ihn aber dort: Kant am Strand, Kant als Denker der Grenze. Dass man die Grenze nicht denken könne, ohne sie im Denken bereits zu über-denken und dadurch schon zu überschreiten, ist ein Gedankenfigur, die meist Hegel⁸⁸ zugeschrieben wird und sich prominenterweise wieder bei Wittgenstein⁸⁹ oder etwas weniger prominent auch bei Simmel⁹⁰ findet. Wenn der Ansatz zu diesem Argument bereits bei Kant angelegt ist,⁹¹ so bewahrt allerdings die originär kritische und genuin kantische – von Hegel freilich in souveräner Konsequenz ignorierte – Differenz⁹² von *Denken* und *Erkennen* diese Aufhebungsfigur davor, zu jenem universalen Inklusions- und Integrationsmuster

⁸⁶ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 219/A 205 f. (AA VI, 144 f.).

⁸⁷ Vgl. Mendelssohn, Moses: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, in: ders.: *Ausgewählte Werke*, hg. von Schulte, Christoph/Kennecke, Andreas/Jurewicz, Grażyna, Bd. II: *Schriften zu Aufklärung und Judentum 1770–1786*, Darmstadt 2009, 215–334: 219.

⁸⁸ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*, I, in: ders.: *Werke*, hg. von Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Bd. 5, Frankfurt am Main 1986, 142–148; vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 375 f.

⁸⁹ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 9.

⁹⁰ Vgl. Simmel, Georg: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München/Leipzig 1922², 3.

⁹¹ Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: Högrefe, Wolfram (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Berlin 2004, 283–295: 285 f.

⁹² Zur kritischen Differenz von Denken und Erkennen vgl. KrV, B xxvi, Anm. (AA III, 17); KrV, B 146 (AA III, 116 f.); KrV, B 165 f. (AA III, 127 f.); KrV, B 312/A 256 (AA III, 212/IV, 167); KrV, B 406 f. (AA III, 267); KpV, A 214 (AA V, 119); KU, B 116/A 114 f. (AA V, 268); KU, B 435/A 430 (AA V, 456); KU, B 480 ff./A 474 ff. (AA V, 483 f.); HN (AA XXIII, 134); Levinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1992², 190 hebt „l'audace d'une distinction [...] radicale entre pensée et savoir“ hervor; vgl. dazu auch

einer allesverschlingenden Immanenz zu werden, die ein „Fehlverhalten gegenüber der Grenze“⁹³ beschreibt und als auto-apologetischer Imperialismus⁹⁴ der Insel zu kritisieren ist: „Hybris, sich selbst die Grenze vorzuschreiben“.⁹⁵ Betont man mit Ricœur den „positiven Akt der Limitation“⁹⁶, der die irreduzible Spannung zwischen Denken und Erkennen, *Analytik* und *Dialektik* gerade nicht abfallen, also weder die Insel überfluten noch das Meer versanden lässt,⁹⁷ so zeigt sich Kants Größe und Grenze, seine Größe in seiner Grenze, seine Größe als Denker der Grenze gerade in der von ihm ausgehaltenen Ambivalenz einer kritisch balancierenden Transzendenz, welche „die Grenze möglicher Erfahrung“⁹⁸ und aller (Natur)Erkenntnis im Denken übersteigt, ohne den jenseitig sich eröffnenden Freiraum affirmativ zu vereinnahmen oder ontologisch zu besetzen, und damit von der Redlichkeit einer Einsicht zeugt, welche die Endlichkeit des erkennenden Subjekts weder mit dem falsch glänzenden Lack des absoluten Idealismus über-tüncht noch die menschliche Naturanlage als eine metaphysische schlechthin verwirft.⁹⁹ „Wäre das Bewußtsein ihrer Begrenztheit ein Werk der Vernunft, hätte dieses Wissen nicht die Begrenzung der Erkenntnis, sondern deren Übergang ins Absolute und Unendliche zur Folge. [...] Indem Kant bestreitet, daß endliche

vgl. auch Weil, Éric: *Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi*, in: ders.: *Problèmes kantians*, Paris 1990², 13–55.

⁹³ Racek, Alfred: *Philosophie der Grenze. Ein Entwurf*, Wien/Freiburg/Basel 1983, 113; zum „falsche[n] Totalitätsanspruch“ (ebd., 114) einer „Fehlentwicklung der Verabsolutierung des Immanenten“ (ebd., 116) vgl. ebd., 117: „*Alles Andere und der Totalität Fremde ist einzuverleiben oder zu vernichten*. Denn nur so ist zu erreichen, worauf diese Usurpation abzielt: *allseitig alles zu werden* [...]. Eine derartige Verfehlung ist Ideologie in Reinkultur: [...] Da dieser Ideologietyp bestrebt ist, Grenze und ihre Differenzen theoretisch wie praktisch aufzulösen, können seine Spielarten als totalitäre Applianierungssysteme bezeichnet werden. [...] Alle Fehlformen gegenüber der Grenze [...] leben über die Verhältnisse der Wirklichkeit“.

⁹⁴ Zum „impérialisme du Même“ vgl. Levinas, Emmanuel: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974⁴, 9; 59.

⁹⁵ Adorno: *Negative Dialektik*, 383.

⁹⁶ Ricœur, Paul: *Kant et Husserl*, in: ders.: *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 227–250; 237: „acte positif de limitation“.

⁹⁷ Vgl. Ricœur: *Kant et Husserl*, 237: „Détruire cette tension entre le connaître et le penser [...], c'est détruire le kantisme même“.

⁹⁸ KrV, B xix (AA III, 13); FM, A 193 (AA XX, 329); Refl 6317 (AA XVIII, 625).

⁹⁹ Vgl. Heimsoeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, 134.

Vernunftwesen absolute Erkenntnis des Absoluten besitzen können, und folglich an der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis festhält, meidet er die in sich widersprüchliche Suche nach absoluter Selbstbegründung einer endlichen Vernunft¹⁰⁰.

(Seine) Grenzen kann das Subjekt als vernünftiges Sinnenwesen in der Welt sich nicht selber setzen, sondern im letzten nur kennen, wenn sie ihm aufgezeigt werden, aufgezeigt von außen und anderswo. Anders gesagt und abschließend abermals mit einem Anderen gesprochen: Kants „Grenzsetzungen, die die menschliche Vernunft in ein eingezäuntes Feld sinnlicher Wahrnehmung verweisen, sind als solche Grenzsetzungen, also die Leistung einer Macht, die jenseits der Grenze diese als solche allererst erkennt“.¹⁰¹

¹⁰⁰ Fischer, Norbert: *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Überlegungen zu ihrem Sinn und ihrer Reichweite*, in: Raffelt, Albert (Hg.): *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg/Basel/Wien 2001², 231–246: 239.

¹⁰¹ Balthasar, Hans Urs von: *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Apokalypse der deutschen Seele, I), Heidelberg 1947, 94.

Lea Pfahler

Grenzphänomen Intuition: Wissen an den Grenzen unserer Rationalität

Alles, was wirklich zählt, ist Intuition! [...] Der intuitive Geist ist ein heiliges Geschenk und der rationale Geist ein treuer Diener. Wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die den Diener ehrt und das Geschenk vergessen hat.¹

Dieser Ausspruch Albert Einsteins scheint auch heute noch ins Schwarze zu treffen. In der modernen sehr naturwissenschaftlich geprägten westlichen Welt, gilt alles, was nicht durch wissenschaftliche Methoden begründbar wäre, entweder als falsch oder als nicht relevant. Dennoch haben viele dieser „nichtwissenschaftlichen“ Theorien immensen Einfluss auf das alltägliche Leben und können nicht einfach von der Hand gewiesen werden. So auch das Konzept der Intuition, allgemein bekannt als „Bauchgefühl“. In sehr vielen, oft gerade entscheidenden Situationen ist es die Intuition, die Menschen leitet, also etwas, das nicht abschließend wissenschaftlich erklärbar ist. Die meisten Menschen kennen dieses Gefühl, das einem Sicherheit, intuitives „Wissen“ verleiht, ein Gefühl, das die Grenzen des rationalen, bewussten Wissens übersteigt. Doch ist das Bauchgefühl tatsächlich nur ein Gefühl? Wie wird Intuition definiert? Intuition ist ein sehr umfassendes Phänomen, das in indigenen Traditionen als bedeutende Quelle des Wissens dient. Woher kommt dieses intuitive „Wissen“? Das Grundparadigma des Denkens und der Rationalität scheint hier an seine Grenzen zu geraten. Sollten wir also die Grenzen unseres Wissens erweitern, neu betrachten, überschreiten?

Diesen Fragen soll ohne Anspruch auf Vollständigkeit im Folgenden nachgegangen werden, wobei eine wissenschaftliche, philosophische und spirituelle

¹ Gerbert, Frank: *Die Intelligenz der Gefühle*, in: FOCUS Magazin Nr. 24 30.04.2014, unter: https://www.focus.de/wissen/mensch/neurowissenschaft/die-intelligenz-der-gefuehle-psychologie_id_2002329.html (24.08.2021).

Perspektive beleuchtet werden soll, um der Frage nach der Möglichkeit von Wissen an der Grenze unser Rationalität nachzugehen und letztendlich einen möglichst vielschichtigen Einblick zu geben in das, was Einstein als „heiliges Geschenk“² bezeichnet.

1 Etymologie

Nähert man sich dem komplexen Phänomen der Intuition über die Wortbedeutung, lässt sich sagen, dass es, abgeleitet von dem mittellateinischen *intuitio* (*unmittelbare Anschauung*), einerseits als „das unmittelbare, nicht diskursive, nicht auf Reflexion beruhende Erkennen, Erfassen eines Sachverhalts oder eines komplizierten Vorgangs“³, andererseits als „Eingebung, [plötzliches] ahnendes Erfassen“⁴ bestimmt werden und synonym zu zahlreichen anderen Wörtern gebraucht werden kann, die wichtige Aspekte der Intuition hervorheben:⁵ Die Synonyme *Eingebung*, *Anwandlung*, *Impuls*, *Idee* zeigen die spontane und unkontrollierte, *Gefühl*, *Empfinden*, *Gespür*, *Ahnung*, *Instinkt* und *Bauch* die emotionale, fühlende Natur der Intuition. Beides scheint der prozesshaften und diskursiven Reflexion, womit oft „vernünftiges Denken“ in Verbindung gebracht wird, gegenüberzustehen, wobei durch Letzteres sogar der Anschein einer räumlichen Trennung von Verstand und Intuition, Kopf vs. Bauch, gegeben wird.

Weitere Bedeutungshorizonte tun sich durch die synonymen Begriffe *Inneres*, *innere Stimme*, *Erkenntnis* und *Erleuchtung* auf, die der Intuition neben einer Form der inneren Kommunikation sogar die Fähigkeit einer Verbindung über das Irdische hinaus, zum Göttlichen oder wie auch immer man es nennen mag, zuschreibt.

Hier scheint die Dichotomie zwischen dem Rationalen und dem Intuitiven absolut zu sein, jedoch muss hier darauf hingewiesen werden, dass sich das rationale

² Ebd.

³ DUDEN online: <https://www.duden.de/node/72049/revision/72085> (a) (21.02.2022).

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. DUDEN online: <https://www.duden.de/node/251642/revision/255612> (b) (21.02.2022).

Denken bei genauerer Betrachtung viel intuitiver herausstellt, als angenommen⁶ und rationales und intuitives Denken so sehr miteinander verwoben sind, dass Intuition teilweise sogar als „*Teil des rationalen Denkens*“⁷ beschrieben wird. Es zeigt sich also schon hier, dass das allgemeine Verständnis von Rationalität beschränkt wirkt.

Intuition oszilliert also einerseits zwischen (vermeintlichen?) Gegenteiligen wie der Rationalität und der Emotionalität sowie dem Irdischen und dem Göttlichen, andererseits vereint es beides in sich. Allein die Wortbedeutung schillert also in der Vielschichtigkeit des Phänomens der Intuition, die nun durch einen kurzen Einblick in unterschiedliche Interpretationen aufgegriffen wird. Je nach Weltanschauung liegt der Fokus auf dem ein oder anderen Aspekt, was dem*r Leser*in Raum lässt für eigene Gedanken und Intuitionen.

2 Intuition und das Unbewusste

Ein Versuch, intuitives Wissen in den Bereich der Wissenschaft einzuordnen, beginnt oftmals mit dem Verweis auf das Potential unbewusster Intelligenz sowie Verstehensprozessen fernab vom bewussten Denken und Erkennen. Teilweise wird sogar vorbehalten, dass „das Problem der Intuition nur in Verbindung mit der Behandlung des unterbewußten psychischen Lebens gelöst werden kann.“⁸

Die Theorie des Unbewussten entwickelte sich im Laufe der Zeit und erlangte im 19. Jahrhundert vor allem durch Freud größere Aufmerksamkeit.⁹ Mittlerweile besteht eine weitgehende Einigkeit unter Bewusstseinsforscher*innen, dass niederschwellige kognitive Verarbeitung auf einer unbewussten Ebene abläuft,¹⁰ doch während manche der Ansicht sind, jegliche bewusste Prozesse würden komplett

⁶ Vgl. Goldberg, Philip: *Die Kraft der Intuition. Wie man lernt, seiner Intuition zu vertrauen*, in: Schuhmacher, Erwin (Übers.), Frankfurt am Main 2017³, 30–35.

⁷ Ebd., 32.

⁸ Nalčadžjan, A. A.: *Intuition im wissenschaftlichen Schöpfungstum*, in: Goll, Klaus-Dieter (Übers.), Berlin 1975, Akademie Verlag Berlin, 160.

⁹ Vgl. Isenman, Lois: *Understanding Intuition. A Journey In and Out of Science*, London 2018, 6 f.

¹⁰ Ebd., 5.

vom Unbewussten gesteuert werden,¹¹ ist die Beweiskraft für komplexe oder höhere Kognition durch das Unterbewusste deutlich schwächer.¹² Nichtsdestotrotz gibt es auch hierfür genug Anzeichen, woraufhin beispielsweise die Theorie des impliziten Lernens deutet, die, grob gesagt, die Fähigkeit beschreibt, komplexe Regelmäßigkeiten aus der Erfahrung abzuleiten, wie das u. a. beim Erlernen der Muttersprache geschieht.¹³

Zudem gibt es Hinweise, dass das Unterbewusstsein bei einer Vielzahl bewusster Informationen bessere Entscheidungen treffen kann als das Bewusstsein,¹⁴ zur symbolischen Repräsentation fähig ist¹⁵ und außerdem wiederum von bewussten Prozessen beeinflusst wird,¹⁶ sodass man das eine eigentlich nicht ohne das andere denken kann und die Grenze zwischen bewussten und unbewussten Denk- und Erkenntnisprozessen viel fließender ist, als angenommen.¹⁷

In welchem Verhältnis steht nun die Intuition zum Unterbewusstsein? Laut Isenman tritt Intuition dann zutage, wenn verschiedene Informationsstränge im Unterbewusstsein zusammenlaufen und ein neues und bedeutendes Element des Verstehens liefern. Dies kann entweder augenblicklich, eingebungshaft oder in Abhängigkeit von komplexen Interaktionen zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten geschehen.¹⁸ Intuition lässt sich also weder allein dem einen, noch allein dem anderen zuordnen, sondern stellt ein Zwischen dar, das schlussendlich immer die Charakteristik einer Einheitserfahrung aufweist:

[U]nderstanding intuition [...] is to understand more fully the biological and cognitive mechanisms that account for the hidden unity along with the overt disunity of what we think of as the objective and the subjective components of human knowledge. Intuition allows us to glimpse the wholeness of human intelligence that lies beneath the dance of the two facets of our knowing.¹⁹

¹¹ Vgl. ebd., 2.

¹² Vgl. ebd., 6, 9.

¹³ Vgl. ebd., 6 f., 10.

¹⁴ Vgl. ebd., 10.

¹⁵ Vgl. ebd., xiii.

¹⁶ Vgl. ebd., 10.

¹⁷ Vgl. Isenman: Understanding Intuition, 10 f.

¹⁸ Vgl. ebd., xv–xvi.

¹⁹ Ebd., 21.

Dass die Intuition eine Brücke zwischen zwei sich unterscheidenden Aspekten ist, zeigt sich auch, wenn man versucht sie vom „normalem Denken“ abzusetzen, das in einem ersten Ansatz unterteilt werden kann in das passive, automatische Denken ohne bewusste Leistung und das aktive, gelenkte Denken, das bewusster Konzentration und Analyse bedarf.²⁰

Ersteres wird v. a. als Strom aus Eindrücken, Bildern und Assoziationen gesehen, der von unterschiedlichen – uns nicht immer vollständig bewussten – Faktoren ausgelöst wird, wie beispielsweise durch unterdrückte Emotionen, was Freud und Jung gezeigt haben.²¹

Diese assoziative Logik, die unser Tagträumen leitet, ist charakteristisch für unbewusste Intelligenz, da es multiple Informationsstränge und -ebenen miteinander zu einem bedeutungsvollen Wissen über die Welt verbindet, sodass wir z. B. durch Verknüpfung verschiedenster räumlicher und zeitlicher Aspekte der Welt in Fellhaufen Katzen erkennen können.²²

Oftmals wird Intuition nun synonym zu diesem automatischen, assoziativen Denken gesehen, kreierte sie ja ebenfalls aus unterschiedlichen miteinander verwobenen Informationssträngen ein bedeutungsvolles Muster, das dann als Wissen „auftaucht“. Jedoch muss bei der Intuition das entscheidende Element der Neuartigkeit beachtet werden: „[U]nlike ordinary direct knowing, which brings into awareness already familiar patterns, intuitions bring into awareness new patterns that can alter thought or behaviour in significant and sometimes radical ways.“²³

Dies gilt auch für das aktive, systematische und absichtliche Denken, das sich vom normalen, vom Unterbewusstsein beeinflussten Denken durch die *Neuartigkeit* seiner Prämissen, die in bewusste Denkprozesse eingebaut werden und den Verstand dazu bringen, neue Wege einzuschlagen, fundamental unterscheidet: „With both everyday thought and intuition, intuitive processes have an important role in turning sensory and cognitive experience into the assumptions and then into the premises from which the conscious mind begins to reason or plan a

²⁰ Vgl. ebd., 11.

²¹ Vgl. ebd., 11–13.

²² Vgl. ebd., 12 f.

²³ Ebd., 14.

course of action.²⁴ Oftmals wird dies dann als Verstand interpretiert, obwohl es auf verborgenen Vermutungen aufbaut, und erst bei näherer Analyse zeigt sich, dass mehr als logisches Denken involviert ist.²⁵

Es ist also leicht ersichtlich, dass es zielführend ist, Intuition als ein Zwischen von passivem und aktivem Denken zu sehen, ja auch hier wieder als ein Element, das Aspekte des menschlichen Denkens vereint:

The experience of intuition at its most fertile often combines elements from both ends of the mental continuum. [...] Mental focus becomes unusually penetrating yet effortless as the passive and the active aspects of mind work synchronously. Creative associations, direct knowing, and reasoned analysis function together toward a common and often unanticipated end. [...] This profound mental sensing is [...] something that just happens to us. [...] For an instant we are seeing, knowing, and reasoning all at once [...] On these rare occasions the veil that clouds ordinary vision falls away and we comprehend with a depth and completeness – with a wholeness – that is generally unavailable to us.²⁶

Natürlich bleiben an dieser Stelle noch einige Fragen offen und die Forschung zur Funktionsweise des Bewusst- und Unterbewusstseins ist noch lange nicht abgeschlossen. Des Weiteren kann dieser eine Interpretationsansatz auch nicht repräsentativ sein für alle wissenschaftlichen Erkenntnisse zu diesem Thema. Jedoch ist es interessant zu sehen, dass es Ansätze gibt, Intuition auf biologische und kognitive Prozesse zurückzuführen und damit für wissenschaftlich erklärbar zu halten.

3 Die Intuition in der Philosophie: Intuition bei Bergson

Als nächsten Schritt scheint es angebracht, Intuition aus philosophischer Perspektive, also von den Grenzen unseres Nachdenkens darüber, zu beleuchten. Auch hier gibt es keinen Konsens über eine Definition der Intuition.

²⁴ Isenman: Understanding Intuition 2018, 17.

²⁵ Vgl. ebd., 15–18.

²⁶ Ebd., 18.

Einer der Philosoph*innen, die sich am intensivsten mit dem Konzept der Intuition auseinandergesetzt haben, war Henri Bergson, der versucht hat, Intuition als unabhängige mentale Funktion zu etablieren.²⁷

Ausgangspunkt ist das Wesensmoment der Realität in der Bewegung, der Veränderung zu sehen: „What exists is purely and simply change.“²⁸ Die Wirklichkeit ist fortlaufend, ungeteilt, unser Ego lediglich Illusion. Das einzige, was in uns existiert, ist ein lebendiges Kontinuum, eine qualitative Intensität, was Bergson als „durée“²⁹ bezeichnet.³⁰

Veränderung verläuft nun in Form definierter, wenn auch unvorhersagbarer, Geraden, entlang derer Leben in Erscheinung tritt und mit ihm der Verstand, durch den eine Entscheidungsmöglichkeit erstmals gegeben ist, auch wenn alles von allem beeinflusst wird. Zur Erleichterung dieser Entscheidungsfreiheit hat der menschliche Intellekt das Universum aufgeteilt, klassifiziert und mit Permanenz versehen, um eine Analyse möglich zu machen³¹:

The intellect artificially cuts from the *continuum* slices of reality and presents them to us as static states or *beings* with unchangeable substrata, and makes us believe that *de facto* such things exist. It is for this reason that the intellect is by its very nature incapable of grasping *durée*, life, and spiritual reality.³²

Dem Verstand allein ist es nicht möglich, die wahre Natur der Realität zu erfassen, die alles durchzieht (man kann gewissermaßen von einem Panbiologismus sprechen) und die sich durch Untrennbarkeit, Komplexität und andauernde Veränderung kennzeichnet.³³ Allein der Intuition ist es möglich, durch enorme mentale Leistung den Intellekt und die durch ihn entstehenden

²⁷ Vgl. Wild K.W.: *Intuition*, London 1938, 1.

²⁸ Yamaguchi, Minoru: *The intuition of ZEN and BERGSON*, Japan 1969, 43.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. ebd., 43 f.

³¹ Vgl. Wild: *Intuition*, 1–5.

³² Yamaguchi: *The intuition of ZEN*, 45.

³³ Vgl. ebd., 44.

Gegensätze zu überwinden und Einsicht zu gewinnen in die wahre Natur des Seins.³⁴

Bergson implies that if we could only order the scope of our intellectual understanding or our instinctive emotions so as to be conscious of their implications while they are in full play, and at the same time conscious of the nature of their object, we should experience the very heart of the mystery.³⁵

Für Bergson ist die Intuition die Wissenschaft des Geistes, das unmittelbare Wissen über den Geist durch den Geist. Es ist das Zusammenfallen von Bewusstsein und Objekt.³⁶

Intuition findet zwar hauptsächlich in unserer Innenwelt statt und kann als eine subjektive Annäherung an die absolute Wahrheit gesehen werden, jedoch betont Bergson stets auch den Wert der Objektivität, in der jegliche subjektive Erfahrung gründet und die die Wahrheit dieser unbezweifelbar macht.³⁷

Auch wenn manches bei Bergson nicht ganz eindeutig ist, geht es ihm unterm Strich bei Intuition immer um eine Erfahrung der „wahren“ Realität, der Realität *durée*³⁸, die die normale Form der Wahrnehmung und des Wissenserwerbs fern von jeglichen Konzepten transzendiert.³⁹

Then, by a sympathetic communication which it [intuition] establishes between us and the rest of the living, by the expansion of our consciousness which it brings about, it introduces us into the life's own domain, which is reciprocal interpenetration, endlessly continued creation.⁴⁰

Erst wenn die *durée* in unserem Geist mit der *durée* außerhalb von uns, mit der alles durchzogen ist, in Resonanz tritt, können wir die *durée* des Objektes wirklich

³⁴ Vgl. Wild: *Intuition*, 1–5.

³⁵ Ebd., 8.

³⁶ Vgl. Yamaguchi: *The intuition of ZEN*, 45.

³⁷ Vgl. ebd., 83–87.

³⁸ Ebd., 83.

³⁹ Vgl. Wild: *Intuition*, 7–17.

⁴⁰ Ebd., 15.

erkennen, da wir gewissermaßen in es eintreten. Es geht also um eine Erfahrung der Realität in der Realität selbst, durch die es zu einer Intuition der *durée* an sich kommt und die es uns ermöglicht, uns selbst mit dem gesamten Universum zu vereinen und mit ihm eins zu werden.⁴¹

4 Der spirituelle Aspekt der Intuition

Das Element der Intuition, das sich am meisten von dem Begriff der Rationalität absetzt, ist das der Erleuchtung und dennoch wird gerade in vielen indigenen Völkern auf dieses Übersinnliche des Intuitiven hingewiesen.

Unter Erleuchtung kann man eine Einsicht verstehen, die alle Konzepte, Wahrnehmungen oder üblichen Erfahrungen transzendiert, sie ist gewissermaßen „*Transzendenz an sich*“⁴², reines Bewusstsein. Jegliche Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erkennendem und Erkanntem ist aufgehoben, denn „[i]n der Transzendenz ist der Erfahrende bewußt, aber es ist ihm nicht *etwas* bewußt – die Bewußtheit existiert an sich [...], der schweigende Hintergrund der Erfahrung [wird] erleuchtet.“⁴³

Damit verbunden ist eine Erfahrung des wahren Selbst, der höchsten Identität und des Einsseins von dieser mit dem gesamten Kosmos; so heißt es zumindest in den Upanischaden, Teil der Veden, einer Sammlung heiliger philosophischer Schriften des Hinduismus.⁴⁴ Aufgrund dessen gilt die Erleuchtung als letzte Stufe der Selbsterkenntnis, als Weg zum wahren Verständnis der Wirklichkeit und damit als die höchste und befriedigendste Form des Erkennens, die aufgrund ihrer alles übersteigenden Qualität unseren Verstand an seine Grenzen weist und diese sprengt.⁴⁵

⁴¹ Vgl. Yamaguchi: *The intuition of ZEN*, 45 f.

⁴² Goldberg: *Kraft der Intuition*, 66.

⁴³ Ebd., 67.

⁴⁴ Vgl. Stiebitz, Antje: *Die hinduistische Lehre der Upanischaden. Essenz indischer Spiritualität*, Deutschlandfunk Kultur 17.05.2020, unter: https://www.deutschlandfunkkultur.de/die-hinduistische-lehre-der-upanischaden-essenz-indischer.1278.de.html?dram:article_id=476739 (03.09.2021).

⁴⁵ Vgl. Goldberg: *Kraft der Intuition*, 67–71, 102 f.

„Wir“ sind nicht noch selbst etwas „in“ diesem Nichts; [der objektlosen Anschauung] [L. P.] [...] Die Intuition, als Eingang, ist Darinnensein als ein Ankommen, ist Ankommen als ein Darinsein. [...] Das Unfaßbare der Intuition ist ihr Nicht-dasein, ihr Nicht-ein-selbst-Etwas-sein. In dieser letzten Bestimmung nun trifft die Intuition mit der des Absoluten, des Einen zusammen.⁴⁶

Intuition kann nun als ein Weg verstanden werden, Erleuchtung zu erreichen, sozusagen als Tor, das den Weg zu diesem reinen Bewusstsein, der Einheit und Interverbundenheit öffnet. Alle Arten von Intuition sind von einem *direkten* Wissen, in dem Sinne das es unmittelbar und nicht durch das bewusste Denken vermittelt wird, gekennzeichnet, jedoch kommt es normalerweise immer aus einer Region des eigenen Selbst. Die spirituelle Intuition übersteigt nun dieses direkte Wissen des Selbst auf eine transzendente Form des Wissens, eine tiefere Einheit, die das Individuum zurücktreten lässt hinter einen Erfahrungshorizont der Ganzheit. Durch die Überwindung des konditionierten Selbst ist es möglich einen Einblick zu gewinnen in das Sein an sich und zu einer reflektierten Perspektive auf das, was unhinterfragt als Realität akzeptiert wurde, zu gelangen, sowohl in Bezug auf die Welt als Ganzes, als auch in Bezug auf sich selbst. Damit wird die Intuition zum ausschlaggebenden Werkzeug zur Selbst- und Welterkenntnis und fungiert als ein Kompass zu wahrer Weisheit.⁴⁷

Diese Art des inneren Kompasses und des Sich-leiten-lassens durch übersinnliche Wahrnehmungen kann in der Ideologie des Szientismus, die das rationale Denken und Beweisbarkeit als letzte Axiome aufrechterhält, nicht wirklich anerkannt werden und führt dazu, dass in unserer heutigen Wissenschaft gerade diese spirituelle Form der Intuition als irrational, unwissenschaftlich und teilweise sogar als irrsinnig angesehen wird.⁴⁸ Auf der anderen Seite spielt genau diese Art des Wissens in den meisten indigenen Völkern eine fundamentale Rolle und wird als selbstverständliche und legitime Quelle der Wahrnehmung anerkannt, als ein

⁴⁶ König, Josef: *Der Begriff der Intuition*, in: Rothacker, Erich et al. (Hg.): *Philosophie und Geisteswissenschaften*, Halle/Saale 1926, 418 f.

⁴⁷ Vgl. Isenman: *Understanding Intuition*, 195–213.

⁴⁸ Vgl. Bunge, Mario: *Intuition and science*, USA 1962, 23–28.

„Sehen der anderen Art“⁴⁹ und ein „innere[s] Fühlen, das [...] über die normalen Sinne hinaus fühlen lässt.“⁵⁰ Wenn man die Intuition auf diese Weise ernst nimmt, führt das in letzter Konsequenz zu der indigenen, ganzheitlichen Sichtweise der Welt, wo „alles [...] mit allem verbunden [ist].“⁵¹

So prägt beispielsweise auch die Lakota-Indianer eine Weltansicht der alles einenden Beziehung, in der alles verbunden ist, durch die es kein Oben und kein Unten, keine Dogmen, Unterordnungen oder Dominanzen gibt, da alles schlussendlich dieselbe Energie teilt und miteinander kommuniziert. Es geht um ein Rückbesinnen auf die Erde und auf die inneren Quellen des Wissens, das nicht eingeschränkt oder missbraucht werden will durch das Einordnen in Konzepte oder Sprachen, sondern Ausdruck findet allein im gelebten Leben.⁵² In diesem Sinne kann Intuition interpretiert werden als ein Weg zurück zum Ursprung, zur Ureinheit, die in der spirituellen intuitiven Erfahrung erlebt wird und gibt Raum für ein holistischeres Welt- und Menschenbild.

Argumente hierfür gibt es seit der Entdeckung der Quantenphysik auch zunehmend aus der Naturwissenschaft:⁵³ Laut dem Quantenphysiker Hans-Peter Dürr ist „die Intuition [...] nichts Privates, sondern [...] geht [...] auf den größeren Hintergrund. Sie ist wirklich etwas, das eine ganz andere Struktur hat, [...] [durch die ich] in einen immer größeren Raum komme.“⁵⁴ Ähnlich interpretiert die Psychologin Regina Obermayr-Breitfuß ihre Forschungsergebnisse insbesondere zur Fernwahrnehmung so, „dass wir in einem ganz großen Informationsfeld leben und wir [...] zu diesem Informationsfeld mithilfe der Intuition Tag und Nacht Zugang [haben]. [...] Dann wird uns eigentlich bewusst, wie sehr

⁴⁹ Puma in ARD alpha: *Auf den Spuren der Intuition. Intuition in den Grenzbereichen der Wahrnehmung*, 10.08.2020a, unter: <https://www.br.de/mediathek/sendung/auf-den-spuren-der-intuition-av:585d6a963e2f29001290e3ef>, Min. 2.50 (15.09.2021).

⁵⁰ Ebd., Min. 3.39.

⁵¹ Kessler in ebd., Min. 1.17.

⁵² Vgl. Kothari, Ashish: *Tiokasin Ghosthorse, Lakota native American, on intuitive intelligence*, 26.06.2019, unter: <https://www.youtube.com/watch?v=qtQ7oJKDjRg> (15.09.2021).

⁵³ Vgl. ARD alpha: *Auf den Spuren der Intuition. Mit Intuition zur ganzheitlichen Sicht*, 11.08.2020b, unter: <https://www.br.de/mediathek/sendung/auf-den-spuren-der-intuition-av:585d6a963e2f29001290e3ef> (15.09.2021).

⁵⁴ Dürr, in: ebd., 10:34.

wir alle verbunden sind.“⁵⁵, denn auch unser „Wesenskern besteht letztlich aus einer Ganzheit.“⁵⁶

5 Fazit

Es zeigt sich in diesem kurzen Einblick, dass das Phänomen der Intuition ein sehr umfangreiches und komplexes Thema darstellt, das die Menschen seit jeher begleitet und fasziniert. Je nach Denkausrichtung fällt die Zuschreibung, was die Intuition fähig ist zu leisten, unterschiedlich extrem aus und reicht von einem Verständnis als eine Form des (un)bewussten Denkens, hin zu einem Werkzeug, das Wahre Sein, die wirkliche Realität des Selbst und der Welt zu begreifen, oder besser: einzusehen und zu erfahren. Es kann festgehalten werden, dass alle Formen gemein haben, dass es sich bei der Intuition um ein Wissen der ganz besonderen Art handelt, was von dem normalen, deduktiv und bewusst erlangten Wissen unterschieden werden muss und damit auch die Grenzen normalen, rationalen Wissens sprengt. Intuitionen teilen stets Elemente der Neuartigkeit, sind nicht bewusst vorhersehbar und tragen eine Wahrheit in sich, die oftmals nicht rational nachvollzogen, wohl aber gespürt werden kann, ist es doch gerade dieses *gefühlte Wissen*, welches den Begriff des Bauchgefühls so eingängig macht.

Ebenfalls tragende Elemente, sowohl aus der Wissenschaft als auch aus Philosophie und Spiritualität, verweisen auf die einenden, transzendentalen und teilweise sogar übersinnlichen Eigenschaften der Intuition. Diese Eigenschaften ermöglichen, sich selbst und die Welt auf eine gänzlich andere Art und Weise zu reflektieren und zu erfahren, die oftmals als so prägend geschildert wird, dass die Beschreibung Einsteins der Intuition als „heiliges Geschenk“ durchaus passend erscheint.

Gerade durch diese transzendierende Dimension der Intuition gelangen wir in einem rein rationalen und wissenschaftlichen Dogma schnell an die Grenzen unseres Verstehens, doch machen gerade die neuesten Entwicklungen in der Wissenschaft Hoffnung, dass auch für den rational denkenden Menschen das Phänomen der Intuition ernst genommen und in ein holistisches Weltbild eingebettet werden

⁵⁵ Obermayr-Breitfuß in: ARD 2020a, 16:10.

⁵⁶ Ebd. in ARD 2020b, 20:30.

kann, sodass das Wissen der indigenen Völker und das der Wissenschaften vereint werden kann und so den Weg ebnet, der eigenen Intuition (wieder) Raum zu geben, um dadurch neue Räume in der Wahrnehmung zu öffnen. Es scheint also durchaus lohnenswert die Grenzen eines westlichen szientistischen Paradigmas zu überschreiten, um dadurch seinen Blick auf Wissen zu erweitern. Denn wie Max Planck schon sagte: „Wenn Sie die Art und Weise ändern, wie Sie die Dinge betrachten, ändern sich die Dinge, die Sie betrachten.“⁵⁷

⁵⁷ Buttar, Simran: *15 most beautiful quotes by Max Planck, The father of quantum physics*, 2020, unter: <https://www.secretsofuniverse.in/15-max-planck-quotes/> (15.09.2021).

Autor*innen

Dr. **Emil Angehrn**, em. Professor für Philosophie, hat nach Studien in Leuven und Heidelberg an den Universitäten Berlin (FU), Frankfurt am Main und Basel (1991–2013) gelehrt. Historische Schwerpunkte seiner Arbeit sind die antike Philosophie sowie das 19. und 20. Jahrhundert, systematische Hauptbereiche sind die Metaphysik, die Geschichtsphilosophie und die Hermeneutik. Zahlreiche Veröffentlichungen zu ideengeschichtlichen, existenzphilosophischen und hermeneutischen Themen (Entstehung der Metaphysik, Mythos und Philosophie, Erinnerung und Geschichte, Sinn und Verstehen, Menschliches Leben).

Dr. rer. pol. **Stefan Einsiedel** ist Biologe und Wirtschaftswissenschaftler. Nach sieben Jahren in der Finanzindustrie beschäftigt er sich nun mit der praxisnahen Verbindung von Umwelt- und Wirtschaftsethik. Am Zentrum für Globale Fragen der Hochschule für Philosophie München koordiniert er mehrere Forschungsprojekte zur sozial-ökologischen Transformation.

Dr. **Manuela P. Gaßner**, ist Agrarwissenschaftlerin, Lehrbeauftragte, freiberufliche Speakerin und Autorin. Sie studierte Gartenbau (Dipl. Ing. (FH)), Horticultural Science (M.Sc.) und Philosophie in München, Freising und Budapest. Aktuell ist sie Promovendin an der Hochschule für Philosophie München und forscht zu ethischen Aspekten des KI-Einsatzes in der Agrarwirtschaft mit Fokus auf die Autonomie der Person und Erreichung der SDGs.

Peter Hoffmann-Schoenborn setzt sich seit vielen Jahren neben seinem Beruf in der Immobilienwirtschaft und der ehrenamtlichen Arbeit in „seinem“ Stadtteil Hannover-Linden sowohl zeichnerisch als auch fotografisch mit Architektur und den Ausdrucksformen des menschlichen Körpers auseinander. Schwerpunkt der fotografischen Tätigkeit in den letzten Jahren ist die Beschäftigung mit dem Tanz.

Dr. theol. **Karolin Kuhn**, Dipl. Soz.-Päd., MA Schulmanagement und Qualitätsentwicklung, ist beim Christlichen Sozialwerk gGmbH, Dresden, für die pädagogische Entwicklungsarbeit zuständig. Zudem arbeitet sie dort an der Entwicklung

und Umsetzung von Gewaltschutzkonzepten (Prävention/Intervention) und sexualpädagogischen Angeboten im Bereich der Eingliederungshilfe.

Dr. phil. **Bernhard Leistle** ist Associate Professor an der Carleton University in Ottawa, Kanada. Sein Arbeitsgebiet liegt an der Schnittstelle zwischen Phänomenologie (insb. Merleau-Ponty und Waldenfels) und Kulturanthropologie. Er hat Feldforschung zu Besessenheit und Trance in Marokko durchgeführt und arbeitet zurzeit an einer phänomenologisch fundierten Theorie des Performativen. Von April bis August 2022 unterrichtet Dr. Leistle als DAAD-Gastprofessor an der Hochschule für Philosophie in München.

Dr. phil. **Noah Ijabani Lucas** ist 1978 in Maiduguri (Nigeria) geboren, Studien der Philosophie (BA 2000, Makurdi) und Theologie (BA 2005, Jos) in Nigeria, Lehrer und Leiter des St Joseph's Minor Seminary Shuwa (Nigeria), Master und Promotion der Philosophie an der Hochschule für Philosophie München, AFS: Postkoloniale Studien, Anerkennungstheorien, Umgang mit Identitäten, Differenz und Pluralität in postkolonialen Staaten.

Dr. phil. **Wolfgang Neuser**, MBA, ist evangelischer Pfarrer und war Generalsekretär des CVJM Deutschland. Zuletzt leitete er die CVJM-Hochschule Kassel als Professor für Religions- und Gemeindepädagogik. Er beschäftigt sich mit theologisch und philosophisch relevanten Themen wie Spiritualität, Widerspruch und Dialog.

Viet Anh Nguyen Duc (M. A.) ist Promovend an der Technischen Universität Darmstadt. Nach seinem B.Sc. in Elektro- und Informationstechnik an der TU Darmstadt studierte er dort den Master in Technikphilosophie, den er mit einer Arbeit mit dem Titel „Arbeit am Fortschrittsbegriff – Versuch einer dialektischen Betrachtung der Geschichtsphilosophie“ abschloss. Seine Forschungsinteressen sind Geschichtsphilosophie, Theorien der Ironie und Technikhermeneutik. Derzeit arbeitet er an der Fertigstellung seiner Dissertation, die sich mit dem Motiv der Verlegenheit bei Sokrates, Nietzsche, Adorno und Levinas beschäftigt.

Dr. theol. **Anna Noweck** ist Professorin für Theologie in der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte

sind Grund- und Anwendungsfragen der Ethik in der Sozialen Arbeit, Gerechtigkeitsdiskurse, insbesondere in Bezug auf Bildung, Geschlechter- und globale Gerechtigkeit sowie die Rolle von Religion im sozialarbeiterischen Handeln.

Dr. Ursula Alexandra Ohliger ist wissenschaftliche Referentin bei der Deutschen Akademie der Technikwissenschaften (acatech) für die Plattform Lernende Systeme und Studentin an der Hochschule für Philosophie in München. Sie ist Lehrbeauftragte am Institut für Kommunikationswissenschaft der LMU, dort war sie von 2014–2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin und Studiengangskordinatorin. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen die Bereiche politische Kommunikation und Technikphilosophie.

Dr. Claudia Paganini hat Philosophie und Theologie in Innsbruck und Wien studiert, 2005 in Kulturphilosophie promoviert und sich anschließend in ihrer Habilitationsschrift der Medienethik gewidmet. Nach beruflichen Stationen an der Universität Innsbruck bzw. – als Gastdozentin – in Mailand, Athen, Zagreb und Limerick vertritt sie seit April 2022 die Professur für Medienethik an der Hochschule für Philosophie München. Weitere Forschungsschwerpunkte sind Medizin-, Tier- und Umweltethik.

Lea Pfahler, 1999 geboren, erlangte eine vielseitige Schul- und Hochschulbildung in Deutschland, Papua New Guinea und Schweden. Sie ist seit 2018 Studentin der Philosophie an der Hochschule für Philosophie München, wo sie sich v. a. mit der Interkulturellen Philosophie, der Metaphysik und der Philosophie des Geistes beschäftigt. Aktuell verfasst sie ihre Bachelorarbeit zur interkulturellen Philosophie mit indigenen Traditionen Nordamerikas.

Dr. Benjamin Rathgeber ist seit 2020 Professor für Natur- und Technikphilosophie mit Schwerpunkt Künstliche Intelligenz an der Hochschule für Philosophie (HFPH) in München. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im interdisziplinären Bereich zwischen Technik- und Naturphilosophie, Anthropologie und Wissenschaftstheorie.

Dr. Melanie Reichert ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin mit Schwerpunkt Kulturphilosophie und Ästhetik am Philosophischen Seminar der Universität Kiel.

Sie wurde 2019 mit einer Arbeit über Roland Barthes, Bertolt Brecht und Antonin Artaud promoviert. Ihre Forschungsprojekte führten sie an das Institut für Theaterwissenschaften der Universität Wien sowie das Studies in Performing Arts and Media Research Centre (S:PAM) Gent. Im Jahr 2022 ist sie Fellow in Residence am Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassikstiftung Weimar. Derzeit arbeitet sie an Projekten zu Phänomenen der überraschenden Abweichung sowie zur Verklammerung von Ästhetik und Ökonomie.

Dr. **Verena Risse** studierte Rechtswissenschaften und Philosophie und als Stipendiatin des Exzellenzclusters „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sie ist derzeit an der Technischen Universität Dortmund beschäftigt. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der politischen und Rechtsphilosophie und umfassen unter anderem Fragen von Rechtsstaatlichkeit, Eigentum sowie Migration und Grenzen.

Dr. phil. **Christian Rößner**, Lic. theol., M. A., Ass.-Professor am Institut für Theoretische Philosophie der Katholischen Privat-Universität Linz und Mitglied der Jungen Akademie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.

Dr. phil. **Barbara Schellhammer** ist Professorin für Intercultural Social Transformation an der Hochschule für Philosophie München. Dort leitet sie das Zentrum für Globale Fragen. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Kulturphilosophie, Anthropologie, Interkulturelle Philosophie (insbes. Native American Philosophy), Personale Identität, Phänomenologie des Fremden, Friedensbildung und Konflikttransformation.

Lena Schützle (M. A.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Globale Fragen und am Lehrstuhl für Intercultural Social Transformation der Hochschule für Philosophie München. In ihrer Dissertation beschäftigt sie sich mit der Beziehung zwischen Selbst und Anderen im Kontext von Mitgefühl. Sie ist engagiert bei Commit e.V. München.

Dr. **Gottfried Schweiger** ist Senior Scientist am Zentrum für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg. Er arbeitet im Bereich der politischen Philosophie und Ethik vor allem zu Fragen der Armut, Gerechtigkeit, Kindheit und

Migration. Gemeinsam mit Norbert Paulo betreibt er den populären Philosophieblog <https://www.praefaktisch.de/>. Schweiger ist u. a. Ko-Herausgeber der Zeitschrift für Praktische Philosophie und des Handbuchs Philosophie und Armut (J. B. Metzler 2021).

Lilly Seidel (M. A.) studierte an der Hochschule für Philosophie in München (HFPH) politische Philosophie mit Schwerpunkt auf dem französischen Poststrukturalismus und schrieb ihre Bachelorarbeit über intergenerationelle Gerechtigkeit in radikalen Demokratietheorien. Im Master studierte sie den deutschen Idealismus und schrieb über menschliche Freiheit als Möglichkeit zum Bösen bei Kant und Schelling. Gegenwärtig studiert sie Psychologie in Wien.

Dr. med. **Tobias Skuban-Eiseler** ist Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie und Oberarzt am Atriumhaus in München, einer psychiatrischen Notfall- und Kriseneinrichtung. Nach Ausbildung zum Sexualtherapeuten etablierte er eine Ambulanz für Sexualtherapie am Atriumhaus. Zusätzlich studierte er Medizinethik (Master) an der Hochschule für Philosophie in München.

Dr. **Martin Sökefeld** ist Professor am Institut für Ethnologie der LMU München. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Flucht, Migration und Diaspora, Naturkatastrophen, sowie der Kaschmir-Konflikt. Dazu arbeitet er in Pakistan, in der Türkei und in Deutschland.

Dr. phil. **António Sousa Ribeiro**, emeritierter Ordinarius für Germanistik an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Coimbra. Wissenschaftlicher Leiter des Zentrums für Sozialforschung derselben Universität. Zahlreiche Veröffentlichungen zur deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts (mit Schwerpunkt auf Karl Kraus und die Wiener Moderne), sowie u. a. im Bereich der Komparatistik, der Kulturwissenschaften, der Gedächtnisforschung und der Postkolonialen Studien. Auch literarischer Übersetzer (u. v. a. Karl Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*).

Karla Steeb war Jahr 2020/21 Mitarbeiterin der Evangelischen Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau, sowie Studentin an der Hochschule

für Philosophie München. Seit dem Wintersemester 2021/22 ist sie Studentin an der Universität zu Köln in einem deutsch-französischen Studiengang der Rechtswissenschaften.

Dr. **Thomas Steinforth** hat nach einer journalistischen Ausbildung Philosophie und Erwachsenenpädagogik studiert und arbeitet in der theologisch-philosophischen Erwachsenenbildung in der Domberg-Akademie in Freising. Er forscht und lehrt v. a. zu sozialphilosophischen und -ethischen, kultur- und bildungsphilosophischen Fragen und im Feld philosophischer Anthropologie und Ästhetik, gerne auch unter Rückgriff auf popkulturelle Zugänge.

Katja Teichmann (M. A.) hat in Jena und Bochum Germanistik, Philosophie und Gender Studies studiert. Sie arbeitet seit 2017 in unterschiedlichen Projekten zur Aufarbeitung autonomer Frauen-Lesbenbewegung(en) und beschäftigt sich vor dem Hintergrund queerer und dekonstruktiver Perspektiven mit lesbisch-feministischer Erinnerungskultur und machtkritischer Archivierungsarbeit. Sie ist Teil der queerfeministischen Bibliothek LIESELLE der Ruhr-Universität Bochum.

Rhea Maria Dehn Tutosaus (M. A.) ist Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin im Arbeitsbereich Mode und Ästhetik der Technischen Universität Darmstadt. In ihrem Promotionsprojekt befasst sie sich mit Fragen der post- und dekolonialen Theorie, sowie Konzeptionen und Ästhetiken von Grenzen(-erfahrungen), Bewegungen und Körpern in zeitgenössischer Kunstpraxis. Sie studierte Kunstgeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Universität de Barcelona.

Zahira del Mar Dehn Tutosaus (M. A.) ist freie Autorin und Kuratorin, Mitglied von AMICAL Mauthausen und Mitgründerin der Asociación Buchenwald. Sie studierte Kunstgeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Universität de Barcelona. Ihre Forschungsschwerpunkte in der zeitgenössischen Kunstpraxis und -theorie sind post- und dekoloniale Theorien zum Grenzraum, Erinnerungskulturen und kollektives Gedächtnis sowie Sprache in kollaborativer Aktionskunst.

Der Mensch ist ein Grenzwesen. Er stößt an Grenzen, reibt sich an Grenzen und geht über sie hinaus. Grenzen beruhigen und beunruhigen, sie sind notwendig und sie sind zerstörerisch. Der Band lädt dazu ein, das spannungsreiche Phänomen der Grenze aus philosophischer Perspektive zu reflektieren – um schließlich Grenzen sinnvoll begegnen und sie lebensdienlich gestalten zu können.

Die Autor*innen betreten u. a. Experimentierfelder an den Grenzen der Philosophie, wie ein bewusst leibliches oder intuitives Verstehen, Naturbegegnungen oder künstlerisch-performativer Ausdruck.

Prof. Dr. Barbara Schellhammer hat den Lehrstuhl Intercultural Social Transformation inne und leitet das Zentrum für Globale Fragen der Hochschule für Philosophie München. Schwerpunkte: Kulturphilosophie, Anthropologie, Phänomenologie des Fremden, Friedensbildung.

Lena Schützle (M. A.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Intercultural Social Transformation (Hochschule für Philosophie München). Schwerpunkte: Mitgefühl, Bildung für nachhaltige Entwicklung.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-40710-1



wbg Academic