

DAS BLOG-
JAHR ZU
DEINEM
ABSCHIED

EIN
ETHIKBLOG
FÜR UND
MIT REGINA
AMMIGHT
QUINN

K

Z

E

D

E

B

ZEITEN

HÄSSLICH, OBSZÖN, SUBVERSIV: GROTESKE FRAUEN IN DEN MEDIEN

Theresa Krampe



Medien beeinflussen Körperbilder

(Massen-)Medien üben einen maßgeblichen Einfluss auf Körperbilder aus. Sie bestätigen kulturelle Schönheitsideale, verbreiten idealisierte Bilder und beeinflussen gesellschaftliche Normen und Werte. Dass insbesondere die Nutzung von Social Media-Plattformen wie Instagram das Körperbild von jungen Mädchen und Frauen[1] dramatisch verschlechtern kann, ist mittlerweile durch zahlreiche Studien belegt. Während das Problem heutzutage eine neue Eskalationsstufe erreicht hat, ist die Kritik an hochproblematischen Darstellungen von Frauenkörpern keineswegs neu. Lange Zeit fungierten insbesondere das Fernsehen und die (Hollywood-)Filmindustrie als prägendes Medium für weibliche Schönheitsideale. Dabei wird der Frauenkörper zum Austragungsort eines Machtungleichgewichts, bei dem der Mann aktiver Träger des Blickes ist, während die Frau als Objekt der Begierde inszeniert wird.[2] Nicht-normative Weiblichkeitsentwürfe werden hingegen stereotypisiert oder überhaupt nicht dargestellt. Es ist kein Zufall, dass ältere, übergewichtige oder sexuell aktive Frauen häufig als Witzfigur, Bösewicht, oder warnendes Beispiel dienen. Um solche wirkmächtigen Darstellungskonventionen aufzubrechen, bedarf es effektiver Strategien. Im öffentlichen Diskurs sind dabei zunächst die Inklusionsbemühungen von Sendern, Streaming-Diensten oder Werbetreibenden im Gespräch. Hier soll es aber darum gehen, wie ausgerechnet der abstoßende, obszöne, groteske Körper dazu beitragen kann, normative Vorstellungen von Weiblichkeit herauszufordern.

Groteske Weiblichkeit

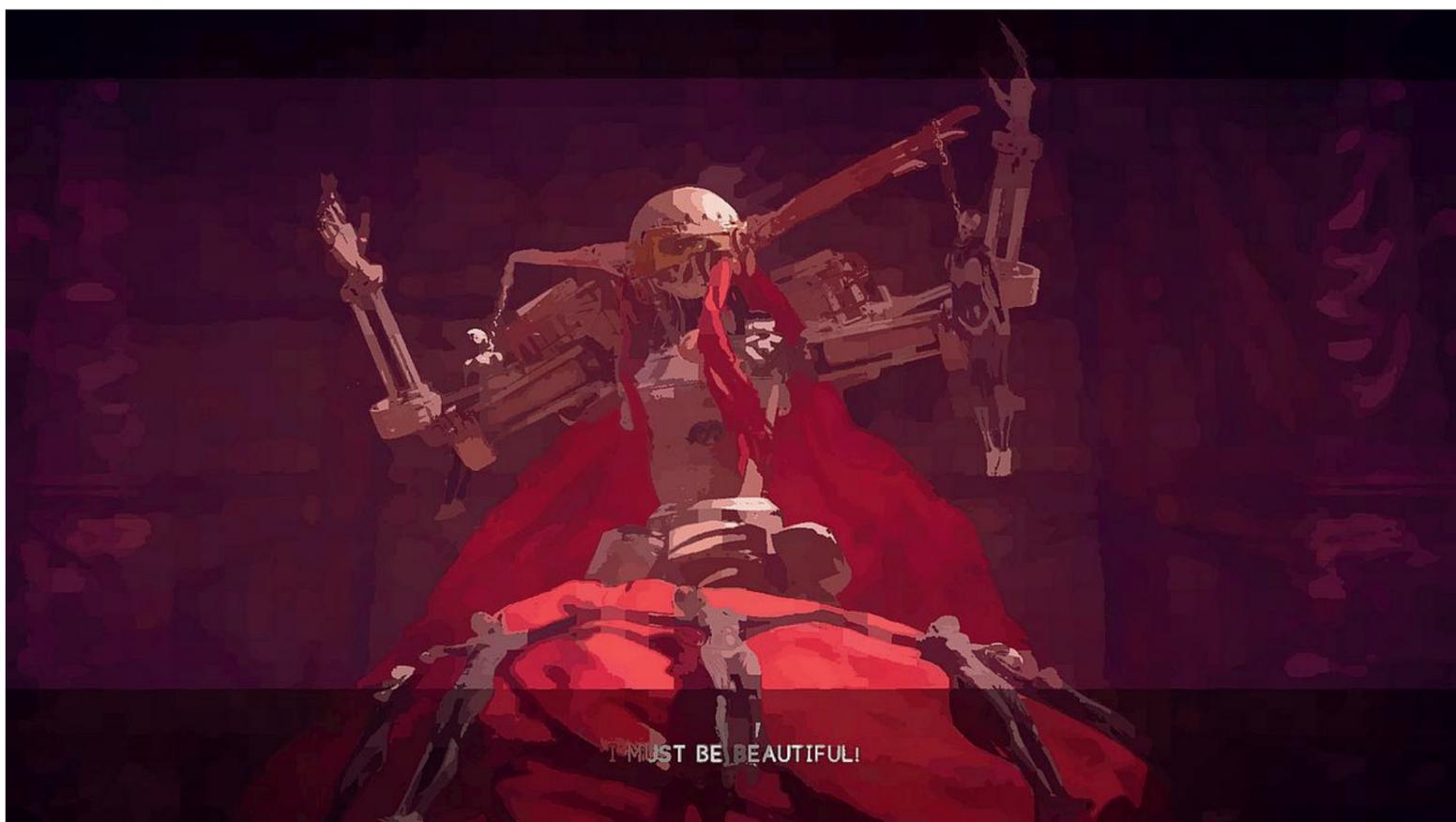
Die Groteske beschreibt eine Ästhetik des Monströsen, Bizarren und Abjekten, assoziiert mit frivolen, „heidnischen“ Darstellungen; mit überzeichneten Proportionen und Körpern, bei denen Mensch und Tier, Fantasie und Realität verschmelzen. Verflechtungen zwischen Weiblichkeit und Groteske wurden bereits in den 1990er Jahren von der feministischen Theoretikerin Mary Russo beschrieben.[3] Russo unterscheidet grob zwischen zwei Ausprägungen grotesker Weiblichkeit.

Der groteske Körper aus der Tradition des Karnevals ist assoziiert mit dem Politischen und mit sozialer Transformation. Emblematisch für diese Form ist die Figur der lauthals lachenden „senilen schwangeren alten Hexe,“[4] die gleich mehrere Normabweichungen in sich vereint. Die „unheimliche“ Groteske als Ausdruck der Psyche hingegen ist verbunden mit der Figur der hysterischen Frau, die gegen physische und psychische Unterdrückung aufbegehrt. In Medien und (Populär-)Kultur begegnen uns solche grotesken Frauen in wohlbekannten Gestalten: Medusa, die alte Hexe, die verführerische Vampirin. Aber auch dicke, magere, taffe, tätowierte oder behaarte Frauen sind für Russo mit der Grotesken assoziiert.

Aus ethischer Perspektive ergibt sich daraus ein faszinierendes Spannungsfeld. Einerseits sind groteske Darstellungsweisen hochfunktional in misogynen Diskursen, wo sie Stereotype bekräftigen und als Instrument der Unterdrückung dienen. Weiblichkeit wird hier zur Abweichung von der männlichen Norm. Den defizitären, unordentlichen, bedrohlichen weiblichen Körper gilt es entsprechend streng zu disziplinieren: Körperflüssigkeiten, Penetration und sonstige Grenzübertretungen gelten als peinlich und vulgär und werden entsprechend ausgegrenzt. Andererseits kann die Groteske aber auch der Selbstermächtigung und Rebellion dienen, indem sie nämlich Normalitäten hinterfragt und etablierte Seh- und Darstellungskonventionen aufrüttelt. Wie sich diese Dynamik auch heute noch in den Medien abspielt, lässt sich am besten anhand konkreter Beispiele zeigen.

Böse Stiefmutter Reloaded: Disney's Ursula

Dass Disney hinter seiner Erfolgsgeschichte auch auf eine deutlich weniger rühmliche Tradition problematischer Tropen zurückblickt, ist mittlerweile bekannt. Letztere reichen von Geschlechter- und Rollenklischees (die schöne Prinzessin/der mutige Prinz) bis hin zu rassistischen Stereotypen. Auch das sogenannte „queer coding“ von Bösewichten — also der Rückgriff auf negative Stereotype über queere Menschen — gehört zu Disney's Repertoire. Man denke etwa an Scar aus dem König der Löwen oder Ursula aus Arielle, die Meerjungfrau. Ursula allerdings gilt nicht nur als Negativbeispiel, sondern sie ist auch zur queeren Ikone geworden, ein Umstand, der sich sicherlich auch auf Einflüsse von Drag und groteskem Karneval zurückführen lässt. Sowohl die Zeichentrickversion (1989) als auch die Realverfilmung (2023) sind inspiriert durch die Drag Queen Divine, die wiederum mit grotesken Motiven — Üppigkeit, Ekel, Transgression, Monstrosität — zu spielen vermochte. Ursulas massiger, Tentakel-bewährter Körper, ihr schrilles Makeup und die kraftvolle Gesangsperformance sind entsprechend nicht nur als Folie des Idealbildes der jungen, schönen, passiven Frau zu verstehen, sondern verleihen ihr auch eine Ausstrahlung von absolutem, trotzigem Selbstbewusstsein. Das macht sie zum Vorbild für eine Form von Weiblichkeit, die sich nicht in ein Korsett der Heteronormativität fügen mag.



Simone aus "Nier: Automata" (2017) © Square Enix; Screenshot von Theresa Krampe

Boss-Monster: Grotteske Weiblichkeit im Computerspiel

Auch in der Computerspielindustrie ist der „männliche Blick“ verbreitet. Als Paradebeispiel dürften dabei wohl Lara Croft's überproportionierte Polygon-Brüste dienen.[5] Aber auch monströs-groteske weibliche Körper haben in Computerspielen durchaus Tradition.

Zumeist gehen sie einher mit einer Doppelfunktion, denn sie sind sowohl fiktionale Figuren als auch Gegner*innen, die es zu bekämpfen gilt. In *The Forest* (2018) etwa gibt es den Gegner*innen-Typ der „Virginia“, die neben einer Vielzahl an Extremitäten auch über grotesk vergrößerte Genitalien verfügt. Damit erinnert sie stark an frühe Beispiele grotesker Weiblichkeit wie die Sheelana-gig (siehe Titelbild): frühmittelalterliche Steinreliefs mit übertrieben dargestellter Vulva. Auch wenn sich solche Figuren sicherlich verschiedene Lesarten zulassen, mobilisieren sie doch auch problematische Assoziationen zwischen weiblicher Sexualität und dem Abjekten.

Deutlichere sozialkritische Untertöne finden sich dagegen in der Figur der Simone (Beauvoir in der japanischen Version) aus *Nier: Automata* (2017). Im ersten Spieldurchlauf fungiert Simone vor allem als Endgegnerin in Gestalt einer gigantischen Roboterfrau, deren opulenter Körper und Kostüm mit leblosen Roboterteilen geschmückt sind. In weiteren Spieldurchläufen wird dann ihre Hintergrundgeschichte offenbart: Nachdem es Simone gelang, ein Bewusstsein zu entwickeln, verliebte sie sich unglücklich in Jean-Paul,[6] woraufhin sie zu immer drastischeren Körpermodifikationen griff, um „Schönheit“ und männliche Aufmerksamkeit zu erlangen. Ähnlich wie Ursula oder die Virginia zitiert auch Simone Motive des Abjekten—Opulenz, Kannibalismus, Perversion — jedoch findet sich in ihr eine deutliche Kritik von Schönheitsideal und -industrie. Als Allegorie offenbart Simones tragische Geschichte, wie Normen und Konsumkultur weibliche Körper produzieren und regulieren.

Mut zur Hässlichkeit: Mit Ugly Instagram gegen den Schönheitswahn?

Was groteske Ästhetik für die sozialen Medien bedeuten könnte, zeigt sich in Trends wie ugly Instagram, beim dem auf ungefilterten und (vermeintlich) authentischeren Content gesetzt wird. Darunter fallen etwa Fotos mit niedriger Auflösung oder Bilder von mondänen oder abstoßenden Motiven (von betonierten Hinterhöfen bis hin zu Erbrochenem). Grotteske Memes[7] beschäftigen sich zudem, in Wort und Bild, mit Tabuthemen wie biologischen Kreisläufen (Sex, Geburt, Tod, Essen, Trinken, Ausscheidungen) und stellen damit sowohl deren kulturelle Markierung als „vulgär“ als auch die (algorithmischen) Moderationspraktiken der Plattformen infrage. Influencer*innen, Feminist*innen und Künstler*innen wie Petra Collins machen zudem auf die homogenisierende Logik hinter der Zensur weiblicher Körper aufmerksam, indem sie Fotos unrasierter Beine und Bikinizonen sowie von Pickeln und Cellulite posten. Um hegemonische Körperbilder und Geschlechterverhältnisse umzudrehen, bedarf es sicherlich mehr als ein paar ungefilterter Hautunreinheiten.[8] Gerade an Social Media Trends zeigt sich außerdem, wie eine scheinbar rebellische Gegenbewegung ihrerseits zur neuen Norm werden kann. Das Ideal einer (aufwändig stilisierten) Imperfektion übt dann wiederum Druck aus, anders zu sein als die anderen (eitlen, oberflächlichen) Frauen. Schlimmstenfalls sind also Feminismus, Coolness und Authentizität wiederum erkaufte durch die binäre Abgrenzung von einem als minderwertig geltenden Frauenbild. Überhaupt ist Sichtbarkeit ein zweiseitiges Schwert, denn sie bedeutet auch Exponiertheit und Vulnerabilität. Sogenannter „Backlash“[9] trifft eben immer auch private Individuen und diejenigen, die sich im gesellschaftlichen Machtkampf gar nicht exponieren können oder wollen.

Aus ethischer Perspektive sind groteske Darstellungen gerade wegen ihrer Widersprüchlichkeit interessant. Im Spannungsfeld zwischen Affirmation und Rebellion; De- und Rekonstruktion zeigt sich der Konstruktcharakter der Norm, was wiederum Raum eröffnet für Umdenken und Wandel. „Als Brennpunkt gesellschaftlicher Zuschreibungen ist [der Frauenkörper] auch ein symbolischer Ort,“ so schreibt Regina Ammicht Quinn.[10]

Hochpolitisiert und öffentlich ist er Austragungsort für die Aushandlung kollektiver Werte und Identitäten einer Gesellschaft — von der Frage nach Geschlechterverhältnissen und Sexualmoral bis hin zur nationalen Identität. Kein Wunder also, dass das „‘unpassende‘ Sich-Zeigen des Frauenkörpers“ (ibid.) — sei es in Form einer grandios-bösartigen Seehexe, einer kolossalen Roboter-Frau oder einer unrasierten Bikinizone — zur Gefahr für vorherrschende Machtverhältnisse werden kann, die auf den Frauenkörper als Projektionsfläche angewiesen sind.

[1] Auch das Körperbild von Männern bleibt von (sozialen) Medien keinesfalls unberührt; queere Menschen und People of Colour sehen sich zudem oft komplexer Konstellationen überlappender normativer Erwartungen an den eigenen Körper ausgesetzt, die noch dazu mit Vorurteilen durchsetzt sind. Wenn es in diesem Beitrag also um (primär weiße), weiblich gelesene Körper geht, dann handelt es um eine selektive Betrachtung einer vergleichsweise privilegierten Gruppe von Frauen, die keinesfalls die Erfahrungen aller Menschen abbildet.

[2] In ihrem berühmten Aufsatz „Visuelle Lust und narratives Kino“ hat Laura Mulvey das Konzept des „male gaze“—des männlichen Blicks—vorgeschlagen, um dieses Machtverhältnis einzufangen. Siehe: Mulvey, Laura. 1975. „Visual Pleasure and Narrative Cinema.“ Screen 16.3: S. 6-18.

[3] Z.B.: Russo, Mary. 1986. „Female Grotesques: Carnival and Theory.“ In Feminist Studies/Critical Studies, Hg. Theresa de Lauretis. Londong: Palgrave Macmillan. Sowie Russo, Mary. 1995. The Female Grotesque: Risk, Excess and Modernity. New York: Routledge.

[4] Bakhtin, Mikhail. 1984. Rabelais and his World. Bloomington: Indiana UP.

[5] Feministische Formate wie die YouTube Videoreihe „Tropes vs Women in Video Games“ von Anita Sarkeesian machen zudem auf die gewohnheitsmäßige Objektifizierung (Frauen als Dekoration oder Belohnung) oder Sexualisierung („Lingerie ist keine Rüstung“) aufmerksam.

[6] In einer offensichtlichen Anspielung auf die Beziehung zwischen der Philosophin und Feministin Simone de Beauvoir und dem Philosophen Jean-Paul Sartre.

[7] Galip, Idil. 2021. The „Grotesque“ in Instagram Memes. In: Critical Meme Reader: Global Mutations of the Viral Image. Hg. Chloë Arkenbout, Jack Wilson and Daniel de Zeeuw, S. 27-39. Amsterdam: Institute of Network Cultures.

[8] Zumal die herzeigbaren Formen von Diversität in den sozialen Medien ihrerseits streng reguliert und zumeist (ansonsten) normschönen Menschen vorbehalten ist, was Marginalisierungseffekte noch verstärken kann. Beispiele für Formate, die die Vielgestaltigkeit weiblicher Körper effektiv thematisieren, sind etwa die Videoreihe „Brust raus“ oder das Vulvarium.

[9] Gegenbewegungen bzw. reaktionäre Bestrebungen, die sich derzeit u.a. in transphober Rhetorik, Zensur und Gewalt gegen als weiblich gelesene Personen äußern.

[10] Ammicht Quinn, Regina. 2021. „Über Beinkleider und Kardinalsünden: Diversifizierte Genderfragen und gegenderte Diversitätsfragen.“ Communicatio Socialis 54.3: S. 329-340.

THE SOCIETY THAT WE WANT TO BE: FOUR CONVERSATIONS AND A DISCLAIMER

Roger Brownsword



13.01.2024 · I am sure that everyone associated with the IZEW will have paused when they heard that Regina Ammicht Quinn would be stepping down from her present responsibilities. Certainly, as a member of the IAB, I can say that it has been an unqualified pleasure to work with Regina. Even though we come from very different disciplinary backgrounds, I always felt that we belonged to the same community of interest. Moreover, while Regina might no longer be a Speaker for the IZEW, I am confident that her voice in today's ethical debates will continue to be both influential and inspirational.

In this spirit, I want to offer a few reflections on what I take to be the central questions posed by Regina's recent article on AI and ethics (Quinn, 2021). The questions posed by Regina are fundamental. When we talk about or debate 'ethics' what exactly is it that we are discussing and debating? What is the function of ethical interventions in relation to emerging science and technology? How should we understand the role of ethics in the landscape of the governance of AI?

Responding to these questions, Regina is clear that we should not view ethics simply as an attempted brake on science and technology. Given the momentum behind some technologies, this would probably be futile but, even if ethics has difficulty in matching the pace of technological development, simply slowing things down is not the point. Rather, the role of ethics is to maintain a critical discourse about whether the options brought forward by science and technology really are 'progress' and it should ask 'how principles and values that are important for a democratic society can be translated into a digital democratic society' (at 75). Summing this up, Regina underlines what this entails in the following evocative way: 'We have to develop a new culture of thinking about ethics—not as a bicycle brake, but as an intelligent way of thinking about the society we want to live in. Ethicists are not only worrying about but reflecting on and caring for the whys and wherefores of extensive technological change. AI researchers should, too' (at 77).

So, while AI researchers, like all researchers in science and technology, will be focusing on what can and cannot be done, and while ethicists will be focusing on what ought and ought not to be done, Regina's point is that we all share an interest in engaging in intelligent thinking about the kind of society that we aspire to be. In the spirit of this common enterprise, let me sketch four conversations that we should have.

The first conversation is one that we might think is not for ethics. This is not about brakes for the sake of it; rather, it is about the speed and pace of change. Most of our law and ethics was crafted in a pre-digital time and I am pretty sure that we will soon be saying that even our digital law and ethics was articulated in a pre-AI time. The context for our governance today is one of transition—transition that is driven by emerging technologies that have taken us rapidly from a pre-digital world to a digital world and now towards a digital AI world. Before long, we will have moved on from the information society to the AI society.

These transformative technologies put a huge stress on law's governance, on its ability to maintain order and to manage a smooth transition from an old order to a new order. On the one hand, those who have vested interests in the old order will want to stand on their established rights; on the other, those who value the benefits of a new order will press for change. But, ethics, too, is challenged by technologies that throw up new questions faster than we can respond to the existing questions.

For both law and ethics, the pace of change is such that governance becomes reactive, responding to rather than controlling these technologies; it is not a case that we have our governance framework and principles in place before the transition begins; and it is not the case that we can expect the process of technological transformation to stop any time soon (compare Rosa, 2015).

None of this is to suggest that we should simply apply the regulatory or ethical brakes (even if we could) because there are occasions when we want the science to go as fast as possible (e.g., in order to develop vaccines for a virus that is sweeping the world); but, we should not under-estimate the significance of the speed at which we transition from one kind of technological society to another. As a community, we certainly want to have a conversation about our direction of travel but also about how quickly we want to go.

Secondly, societies will want to have a conversation about the balance of benefits and harms promised by a new technology as well as about the likely distribution of benefits and harms. In general, the regulatory packages that are agreed for new technologies are presented as striking the optimal balance between supporting beneficial innovation and minimising the risks (to citizens, consumers, data subjects, and so on). In principle, a regulatory regime might be all-out proactive in its approach, being entirely focused on benefit and not at all concerned about risk reduction; conversely, its approach might be all-out precautionary, entirely focused on minimising risks, and not at all concerned about sacrificing potential benefits. However, in practice, regulatory regimes will situate themselves somewhere between these two extremes. Such, it seems to me, is the case with both the EU's draft AI Regulation (European Commission, 2021) and the UK's pro-innovation approach (Department for Science, Innovation and Technology, 2023)—that is to say, they are both taking a position in the middle ground. That said, the positions taken are not identical: while the tilt of the EU's proposed regime is towards precaution, in the UK the tilt is more towards proaction.

So much for the governance positions being negotiated in Brussels and proposed in London. But, what about the conversations that have preceded the taking of these respective positions? Can we say that, in both the EU and the UK, the positions taken have resulted from an inclusive community-wide conversation about an acceptable balance of benefit and risk? Can we say that the positions taken are compatible with broader conversations about the kind of community that the people in the EU and similarly in the UK want to be? I cannot adequately answer these questions. However, my impression is that the regulatory process in the EU has more of these conversational features than we find in the UK. In particular, in the EU, the process started with the guidance from the High Level Expert Group and the spirit of that approach has been sustained by the Parliament; by contrast, in the UK, the process started with a traditional top-down consultation followed by a White Paper (and, it is not yet clear whether the guiding principles articulated in the White Paper will be put on a statutory footing).

The third conversation is the one that I think many would treat as distinctively ethical. It is a conversation that starts with something that can be done—such as using AI to profile persons in the criminal justice system—and that seems, *prima facie*, to be beneficial. However, it does not stop there. Rather, this is a conversation that proceeds to ask whether a particular use or application of technology would be compatible with the fundamental values that are constitutive of the community (that is, with the values that reflect the kind of society that the people want to be). In many cases, the society's aspiration will be to apply technologies only in ways that are compatible with human rights and respect for human dignity. However, it is striking that, in the EU's deliberations about AI, while there have been frequent assurances that human rights will be respected, there has also been a heavy emphasis on the importance of AI being applied only in ways that are 'human-centric'.

I say that this is striking for three reasons. One reason is that this is not something that seems to feature in the UK's approach. Although the White Paper echoes the EU's ambition to put in place an ecosystem of trust for the use of AI, it makes no explicit mention of human-centricity. A second reason is that I do not recall hearing human-centricity being invoked with the same urgency in relation to other emerging technologies. Certainly, modern biotechnologies have re-awakened concerns about human dignity, but the appeal has been to human dignity not to human-centricity as such. Thirdly, and perhaps most interestingly, the whole thrust of AI is to take on functions that it can perform more efficiently and, often, more safely than humans. Once we are satisfied that AI, in its own way, 'outperforms' humans, humans are no longer central to the actual performance. In this sense, humans are de-centred; and, yet, we insist on human-centricity.

Picking up this last point, if human-centricity means more than respecting human rights and human dignity, we urgently need to have a conversation about what it does mean and why it would be fundamentally wrong to rely on AI in a way that is not human-centric. For example, if AI tools are much more efficient and accurate than humans in diagnosing certain medical conditions, or if disputes can be more efficiently resolved by AI than by humans, why is it fundamentally wrong to apply AI in this way? Is our society one that places special value on human diagnosis in health care and human decision-makers (and human justice) in law? If we are not sure about this, then we need to have a conversation about how we understand human-centricity and its value for our community.

This takes me to the fourth conversation. Although I regard this as the most important of the four conversations, I can be short with this because I have only recently outlined the nature of this conversation in my contribution to the *Festschrift* for Thomas Potthast (Brownsword, 2023). What I have in mind is a conversation about respect for the conditions that make it possible for humans to exist and co-exist on planet Earth, that enable communities of humans to form and articulate their own particular vision of the society that they want to be, and that allow individuals to develop their capacity for self-directing agency and autonomy. When AI experts caution that large language models could lead to the extinction of humanity, it is this fourth conversation that we should be having; and when we fear that AI-enabled super-surveillance might compromise our agency, this is also the conversation that we should be having.

Finally, let me conclude with a concession, and a short note about authorial declarations and disclaimers.

The concession is that it might not always be possible to maintain clear lines between the conversations that I have outlined. In particular, when ethics turns to process and public engagement, it might be difficult to separate out responses that are based on self-serving prudential reason from those that are based on moral reason—for example, this might be a

problem where responses speak to what respondents see as being in ‘the public interest’. However, to the extent that we have to live with this, then so be it because the alternative is much more problematic. That alternative is that ethicists, politicians, lawyers, theologians, scientists and technologists have their own conversations in their own silos without working together, in just the intelligent way that Regina advocates, to debate good governance in their communities and to join in conversations about the kind of society that they want to live in.

Turning to authorial declarations and disclaimers, in the case of this piece, I can simply declare that I have made no use of AI tools to generate any of the text. However, my laptop is already nudging me towards predictive text and search engines that are enabled with generative AI. Before too long, I imagine that some use of text-generating AI tools will be commonplace and that authors will employ a form of words declaring that these tools have been used, that their use conforms to both legal requirements and accepted practice, and that the standard disclaimers (about authorial responsibility for the work) apply. What precisely this will signify, what the legal requirements will specify, and what will be acceptable practice remains to be seen; and it remains to be discussed and settled by our governance conversations.

References:

- Brownsword, Roger (2023): ‘Good Governance, Ethics and Science’ in Cordula Brand, Simon Meisch, Daniel Franks, and Regina Ammicht Quinn (eds), *Ich Lehne Mich Jetzt Mal Ganz Konkret Aus Dem Fenster...* (Festschrift for Thomas Potthast) (Tubingen: Tubingen Library Publishing) 77-86
- Department for Science, Innovation and Technology (2023): A pro-innovation approach to AI regulation (CP 815)
- European Commission (2021): Explanatory Memorandum to the proposed Regulation on AI, Brussels, COM(2021) 206 final
- Quinn, Regina Ammicht (2023): ‘Artificial intelligence and the role of ethics’ 37 *Statistical Journal of the IAOS* 75-77
- Rosa, Hartmut (2015): *Social Acceleration*, New York, Columbia University Press

About the author:

Roger Brownsword is a member of the International Advisory Board at the IZEW. He has professorial positions in Law at King’s College London (where he was the founding Director of TELOS) and at Bournemouth University. His many books and articles are known throughout the English-speaking world; and, he also has publications in Chinese, French, German, Italian, and Portuguese. His most recent books are: *Law, Technology and Society: Reimagining the Regulatory Environment* (2019), *Law 3.0: Rules, Regulation and Technology* (2020), *Rethinking Law, Regulation and Technology* (2022), *Technology, Governance and Respect for Law: Pictures at an Exhibition* (2022), *Law, Regulation and Governance in the Information Society* (co-edited with Maurizio Borghi) (2023), and *Technology, Humans, and Discontent with the Law: the Quest for Better Governance* (2024).

ETHISCHE REFLEXION ALS ORIENTIERUNGSWISSEN

Jonathan Lübke



25.01.2024 · Wieso gibt es unzählige Varianten von Geschichten darüber, wie die Welt (bald) untergeht, aber so wenige Gegenentwürfe? Wo sind die Utopien und warum scheint es so, als würde uns das Entwickeln von positiven Gedanken viel schwerer fallen, als apokalyptische Fantasien zu spinnen? Die multiplen und sich immer weiter überschneidenden Krisen und Kriege an vielen Orten dieser Welt und nicht zuletzt die Klimakrise vermindern zunehmend die Zuversicht, dass es morgen besser sein könnte als heute. Das Kämpfen für ein besseres Morgen („den Kindern soll es mal besser gehen als uns“) war eine starke gestalterische Motivation für viele Menschen. Sie hat sich verkehrt: Heute kämpft man dafür, dass „es den Kindern mal nicht schlechter geht“. Die Minderung oder der Verlust dieser Motivation kann auf der einen Seite dazu führen, dass Menschen ihr Leben und ihre Welt in operativer Hektik mehr bewältigen als gestalten wollen, und auf der anderen Seite auch dazu, dass man eben auch gar nicht mehr weiß, was richtig ist und wofür man sich einsetzen sollte. Dieser Mangel an Orientierung wird für viele Menschen zu einem Ballast, der progressive Energien lähmt und häufig auch zu einem gänzlichen Rückzug aus politischem Engagement führt. Ethische Reflexion fragt immer wieder nach Bedingungen des guten Lebens und ist eine „Reflexionsgestalt gelebter Moral“[1], weshalb sie eine Praxis darstellt, die immer wieder auch Orientierung über das Bestehende hinaus ermöglicht.

Als Wissenschaftler*in darf und sollte man reflektieren, was die eigene Arbeit mit diesem Mangel an Orientierung zu tun haben könnte und auch welche Rolle das wissenschaftliche System in dieser Hinsicht spielt. Schließlich erwartet eine sich selbst als aufgeklärt verstehende Gesellschaft keine Antworten mehr aus den Religionstexten, sondern welche, die auf der Basis wissenschaftlichen Arbeitens entstanden sind. In diesem Blog-Artikel wird die Problematik mangelnder Orientierung als ein Spannungsfeld zwischen Verfügungswissen und Orientierungswissen gerahmt mit besonderer Berücksichtigung der ethischen Reflexion als eine Form von Orientierungswissen.

Die Differenzierung zwischen Verfügungs- und Orientierungswissen ist hilfreich. Diese Unterscheidung begegnet einem unter anderem im Bereich der Wissenschaftstheorie- und Wissenschaftsgeschichte. Das moderne wissenschaftliche System kann dahingehend kritisiert werden, dass es fast nur noch Verfügungswissen produziert und nicht mehr in der Lage ist Orientierungswissen zu generieren[2].

Verfügungswissen bezeichnet dabei ein Wissen über Ursachen, Wirkungen und Mittel. Es dient einem spezifischen Zweck, wie beispielsweise der Anwendung eines neuen technischen Gerätes. Orientierungswissen dagegen wird ein Wissen genannt, das dazu dient, sich in der Welt besser zurechtzufinden und ein Gespür dafür zu entwickeln, „wo es hingehen soll“. Es stellt sich die Frage, inwiefern die Arbeit der ethischen Reflexion in Verbindung mit der Projektarbeit und Lehrtätigkeit des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) in der Lage ist, dieser Unausgeglichenheit entgegenzuwirken und warum das eine zentrale Aufgabe ethischer Lehre und Forschung sein sollte.

Um besser zu verstehen, warum Orientierungswissen zur Mangelware geworden ist, müssen wir einen zumindest kurzen Blick auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Systems im und nach dem 18. Jahrhundert werfen. An den Universitäten wurden deutlich weniger Fächer unterrichtet. Die großen Fakultäten von damals kennen wir noch daher, was unser allseits geliebter Faust meint alles studiert zu haben und sich trotzdem nicht schlauer fühlt. Diese paar Fächer haben sich mit der Zeit immer weiter differenziert und neue sind dazugekommen, wobei man zwischen Außen- und Innendifferenzierung unterscheiden kann. Als Außendifferenzierung lässt sich dabei die Bildung wissenschaftlicher Disziplinen aus der Gesellschaft heraus beschreiben (Bildung einer neuen Disziplin, wie bspw. der Soziologie im 19. Und 20. Jahrhundert). Als Innendifferenzierung dagegen kann man die Differenzierungsprozesse betrachten, die innerhalb der jeweiligen Disziplinen stattfinden. So haben sich bspw. im 19. Jahrhundert aus dem, was man damals „Naturgeschichte“ genannt hat, die Disziplinen Geologie, Mineralogie oder Chemie herausgebildet[3]. Dieser bis heute fortschreitende und sich sogar noch, teils bis zur Absurdität, verstärkende Prozess (beispielhaft sei hier die „Promenadologie“ erwähnt) kann in einer fachspezifischen Hinsicht als Professionalisierung begrüßt werden, bedeutet allerdings auch häufig, dass die sich immer weiter differenzierenden Teilbereiche ein gesellschaftlich nicht integriertes Eigenleben führen.

Die Situation ließe sich also so beschreiben, dass es unzählige neue Fächer und Forschungen gibt, aber immer weniger Leute außerhalb dieser Fächer, also auch andere Wissenschaftler*innen, damit etwas anzufangen wissen[4]. Das liegt einerseits daran, dass kaum noch jemand die Expertise und oder die Zeit und Lust besitzt, einen fachfremden Artikel zu lesen. Andererseits auch daran, dass es einem nicht einmal mehr in seinem eigenen Fach gelingt, einen Überblick über alle erscheinenden Schriften zu gewinnen. Diese Überforderung kann dahingehend umschlagen, dass jede*r sich seine Nische sucht, in der sie oder er wenigstens noch ein bisschen Bescheid weiß. Dieses Spezialwissen lässt sich aber immer schlechter mit anderen Horizonten in einen Zusammenhang bringen, weshalb diese womöglich wichtigen Inhalte keine transwissenschaftliche und keine gesellschaftliche Integration erfahren. Vieles davon lässt sich gut auf Forschungsprojekte übertragen: Sehr unterschiedliche Expertisen sollen hier etwas Gemeinsames entwickeln, was häufig darauf hinausläuft, dass jede*r Projektpartner*in ihre Arbeitspakete abarbeitet und nichts miteinander integriert[5].

Hier kann die Arbeit der ethischen Reflexion helfen und versuchen, diesen Entwicklungen entgegenzuwirken. Ethische Reflexion fragt danach, was richtig ist, nicht nur danach, was machbar ist. Das Ergebnis einer ethischen Reflexion ist nicht zwangsläufig etwas, das man dann umsetzt sondern könnte auch darauf hinauslaufen etwas zu lassen. So könnten beispielsweise politische und wirtschaftliche Maßnahmen, um der Klimakrise entgegenzuwirken, durch den Einbezug von Verantwortlichkeit und intergenerationaler Gerechtigkeit eine Stärkung erfahren. Im politischen Bereich kann ethische Reflexion gestalterische Energien wecken. Statt unzufrieden „gegen die da oben“ zu schimpfen, könnte mehr ethische Reflexion dazu dienen politischen Protest in konkrete Handlungszusammenhänge zu stellen und selbstreflexiv einzuordnen.

Gerade weil ethische Reflexion bestehende Selbstverständlichkeiten irritiert,^[6] ist sie häufig provozierend aber dadurch auch in der Lage, in gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen eine Orientierung zu bieten. Das heißt, dass auch technische Entwicklungen dahingehend geprüft werden können, welche Folgen sie für die Gesellschaft als Ganzes haben (Technikfolgeabschätzung), um dadurch ein begründetes Argument zu gewinnen, ob es sinnvoll ist diese Technik überhaupt zu entwickeln. Was also häufig als eine hinderliche Problematisierung angesehen wird, ist der Versuch Entwicklungslinien zu bestimmen, die zu einem besseren Leben und einer besseren Gesellschaft beitragen. Angesichts der sich weiter verschärfenden Krisen und dem damit verbundenen resignativen Unmut vieler Menschen sollte die Forderung für ein nachdenklich generiertes Orientierungswissen wieder an Nachdruck gewinnen, gerade weil es immer schwieriger wird! Das kann in der Wissenschaft dadurch gelingen, dass die Fähigkeit zur ethischen Reflexion in allen wissenschaftlichen Disziplinen sowie im Studium gefördert wird.

Hinweis: Der Artikel wurde bereits im Dezember verfasst, wo es kaum öffentlich wahrnehmbaren politischen Protest gab. Die massenhaften und flächendeckenden Proteste gegen die AfD und Rechtsradikalismus in den letzten Tagen zeigen dagegen eindrücklich, welche politischen Energien mobilisiert werden können, wenn Menschen über ethische Reflexionen merken, welches Unrecht mit dieser Politik einhergeht.

Literatur:

- [1] Ammicht Quinn, Regina (2003). Vom Leben für andere: Frauenfragen als Beziehungsfragen? In: Familienbilder. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- [2] Mittelstraß, Jürgen (1989): Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie. Suhrkamp Taschenbuch Verlag Frankfurt am Main.
- [3] Stichweh, Rudolf (1984): Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- [4] Mittelstraß, Jürgen (2003): Transdisziplinarität - wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit. Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz.
- [5] Spindler, Mone (2017): Wie sich „nicht-technische“ Aspekte vermutlich nicht in die Technikentwicklung „integrieren“ lassen – Eine Bildergeschichte. In: Cordula Brand, Jessica Heesen, et. al. (Hg.): Ethik der Kulturen – Kulturen der Ethik. Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn. Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen.
- [6] Ammicht Quinn, Regina (2017): Verantwortung als Irritation: Ethische Überlegungen. In: Christopher Daase, Julian Junk, Stefan Kroll und Valentin Rauer (Hg.): Politik und Verantwortung: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, S. 106–122.

WELL-BEING AND HEALTH - WAS BRAUCHEN WIR?

Eine Deutsch-Tansanische Annäherung aus der Sicht von Mädchen und Kleinbäuerinnen

Kerstin Schopp & Maike Weynand



06.02.02024 · Frauen, Mädchen und Menschen, die sich dem weiblichen Geschlecht zugehörig fühlen, erfahren weltweit Benachteiligung und Sexismus. Auch im Bereich Gesundheit werden die Belange von Frauen nicht ausreichend berücksichtigt. Dies geht aus dem ersten Global Health Women's Health Index hervor, der das Thema Frauengesundheit in den Bereichen Vorsorge, Meinungen zu Gesundheit und Sicherheit, emotionale sowie individuelle Gesundheit und Grundbedürfnisse in den Blick nimmt. Diese Bereiche finden sich in Nussbaums Fähigkeitenansatz, beispielsweise in den Fähigkeiten körperlicher Gesundheit, körperlicher Unversehrtheit und Emotionen wieder, welche nach Nussbaum benötigt werden, um ein gutes Leben zu führen (vgl. Nussbaum 1999). Daran angelehnt setzen wir in diesem Blogbeitrag Daten aus zwei unterschiedlichen transkontinentalen Erhebungskontexten miteinander in Bezug, um einen Einblick in ausgewählte Aspekte von Vorstellungen eines guten Lebens im Rahmen eines holistischen Gesundheitsverständnisses von Mädchen und Frauen zu geben und diese miteinander zu vergleichen. Zum einen wurden mit weiblichen Jugendlichen (11-15 Jahre, im Folgenden als Mädchen bezeichnet) im Großraum Tübingen in Gruppengesprächen im schulischen Raum die Frage diskutiert, was diese benötigen, damit es ihnen gut geht. Zum anderen wurden mit Kleinbäuerinnen im Großraum Arusha und Moshi, Tansania, Vorstellungen des guten Lebens in Form von Interviews und Fokusgruppensitzungen erhoben (im Folgenden als Kleinbäuerinnen bezeichnet).

Im Folgenden stellen wir Vorstellungen eines guten Lebens beider Gruppen für die Bereiche körperliches und mentales Wohlbefinden, soziales Umfeld und gesellschaftliche Erwartungen vor und diskutieren diese. Wir fokussieren explizit auf Ähnlichkeiten und Überschneidungen in den Vorstellungen unserer Zielgruppen. Selbstverständlich gibt es auch Bereiche, in denen die Vorstellungen weit auseinandergehen und stark von den Kontexten und aktuellen Lebenssituationen geprägt sind.

Körperliches Wohlbefinden – “[...] having breakfast in the morning, porridge lunch and then dinner that is a good life” (I_46/47)

Die Kleinbäuerinnen erwähnen unterschiedliche Aspekte körperlichen Wohlbefindens, darunter ihren Körper und Bewegung, der Bezug zu Krankheit, Ernährung und Schlaf. Am eigenen Körper erfahren die Frauen Gesundheit am besten, wenn sie sich fit und stark fühlen. Sie möchten gesund aufwachen, keine Krankheit erfahren und sich aktiv um ihre Gesundheit kümmern, beispielsweise in Form von Check-Ups im Krankenhaus, was jedoch nur mit genügend Geld für die big health insurance geht.

Guter Schlaf sowie gutes und ausreichendes Essen für die Familie sind der Gesundheit zuträglich. Für Ersteren benötigen die Frauen einen angenehmen Ort, ein gutes Haus, ein Bett und eine Matratze. Zu wissen, was sie nach dem Aufwachen essen und die Möglichkeit von wechselnden Mahlzeiten – im besten Fall dreimal täglich – gibt ihnen Sicherheit. Auch die Relevanz von nicht selbst angebauten, sondern gekauften Lebensmitteln wie Reis, Zucker oder Fisch als Zeichen für Wohlstand wird erwähnt. Als Bäuerinnen haben sie direkten Einfluss bei der Produktion ihrer Feldfrüchte und lehnen hierbei die Nutzung industrieller Düngemittel aufgrund der darin enthaltenden krankheitserregenden Giftstoffe ab.

Die anfangs genannten Kriterien körperlichen Wohlbefindens finden sich auch bei den Mädchen wieder. Oft nähern sie sich über Negationen an die Bedeutung des Begriffs an. Über Formulierungen wie „nicht krank sein“, „keine Medikamente nehmen müssen“ und „keinen Stress haben“ gelangen sie zu gesundheitsfördernden Aspekten wie ausreichender Bewegung, Hobbies (z.B. Tanzen, Fußball oder Singen), ausreichendem Schlaf und gesunder Ernährung. Zu letzterer gehört nicht nur das Was (z.B. vielseitige und ausgewogene Ernährung), sondern auch das Wie (selbstständig Kochen und Backen, allein oder mit anderen zusammen). Im Gespräch ergeben sich häufig weitere Kriterien gesunder Ernährung wie das Spüren von Hunger und Sättigung und das Genießen von Mahlzeiten mit anderen Personen zusammen. Zudem erwähnen die Mädchen das Bedürfnis nach Anerkennung für ihren Körper. Ein Weg für sie dorthin ist die Einflussnahme auf ihr äußeres Erscheinungsbild, indem sie sich pflegen, beispielsweise schminken und damit ihren „Körper als Projekt“ (Ammicht-Quinn 2005:75) angehen.

Im Bereich körperliches Wohlbefinden erwähnen die Mädchen und Frauen Aspekte, die sich in den Fähigkeiten Leben, körperliche Gesundheit und Spiel nach Nussbaum wiederfinden.

Mentales Wohlbefinden – “I become free when I’m on the farm” (I_40) und “Wenn ich traurig bin, höre ich Musik.”

In Bezug auf die von Ammicht-Quinn (2005: 72 f.) beschriebene Wahrnehmung, dass für Heranwachsende Gesundheit selbstverständlich ist, sehen wir im Bereich mentales Wohlbefinden eine Veränderung knapp vier Jahre nach Beginn der Pandemie: Die Mädchen sehen mentale Gesundheit als weniger selbstverständlich an, sondern berichten vielmehr von Sorgen, Unsicherheiten und Überforderung im Zuge der Pandemie, die bis heute nachwirken. In Bezug auf die ‚seelische Gesundheit‘, wie sie von den Mädchen häufig genannt wird, erzählen diese von diversen Strategien, um mit herausfordernden Gefühlen und Situationen umzugehen und innerlich Kräfte zu sammeln. Dazu gehört zum Beispiel das Hören und Machen von Musik und eine vertraute, saubere und sichere Umgebung – meistens das eigene Zimmer. Sich auch mal zurückziehen zu können, um Zeit für eigene Gedanken und Emotionen zu haben, sehen die Mädchen als wesentlichen Teil ihrer mentalen Gesundheit. Ein Detail aus manchen Workshops ist die explizite Zuordnung von ‚Liebe‘ in den mentalen Bereich von Wohlergehen. Mit Liebe sind in diesem Fall weniger konkrete Beziehungen zu geliebten Menschen gemeint, sondern vielmehr eine Art Grundgefühl, welches dazu beiträgt, der Welt stabil, offen und zugewandt zu begegnen.

Auch die Kleinbäuerinnen erwähnen Grundgefühle, welche zu ihrem guten Leben beitragen. Dies sind Frieden, Glück, Sicherheit und Freiheit. Letztere bezieht sich nicht nur auf das Gefühl, über die eigenen Aktivitäten entscheiden zu können („If I find something is tiresome, I change it to something that gives a little of freedom.” (I_32)), sondern auch darauf, Freiheit bei der Farmarbeit zu spüren. Das Gefühl von Sicherheit bezieht sich z.B. darauf, genügend Feldfrüchte zu ernten, auf den Verzicht von gesundheitsschädlichen industriellen Giften oder das Wissen, einen Landtitel zu besitzen. Geld wird ebenfalls erwähnt, denn wenn Geld vorhanden ist, spüren die Frauen eine innere Ruhe. Zwei weitere wichtige Punkte, die zum mentalen Wohlbefinden beitragen, sind sich selbst zu lieben sowie sich zu entspannen und ein Bier zu gönnen.

Zusammengefasst gibt es Überschneidungen zwischen den Vorstellungen der Mädchen und Frauen mit den Fähigkeiten (nach Nussbaum) Sinneswahrnehmung, Vorstellungskraft und Denken, Emotionen und praktische Vernunft.

Soziales Umfeld – “We live depending on each other” (I_23)

Dieser Bereich wird von den Mädchen häufig als besonders wichtig für das eigene Wohlergehen gesehen: die Beziehungen zu geliebten Menschen wie Familie und Freund*innen sowie zu nicht-menschlichen Lebewesen wie Haustieren. Die Mädchen gestalten ihre Beziehungen aktiv mit, indem sie zuhören, Ratschläge geben, andere zum Lachen bringen, fürsorglich und hilfsbereit sind. Sie sehen sich teilweise in beschützender Rolle, wenn es etwa um jüngere Geschwister geht, und erfahren gleichzeitig Schutz und Geborgenheit in ihrem sozialen Auffangnetz. Konflikte im engen Kreis machen sich in Kontexten wie der Schule deutlich bemerkbar. „Wenn ich mich gestritten habe, kann ich mich im Unterricht nicht konzentrieren.“

Die Kleinbäuerinnen erwähnen den Ehemann, die Familie und das erweiterte soziale Umfeld mit Freund*innen und sozialen Gruppen als wichtigen Bestandteil ihres guten Lebens. Witwen erzählen davon, dass sie sich allein fühlen und ein gutes Leben hatten, als sie noch zu zweit waren: „[...] when my husband was alive, we were one thing, but now he is gone, I am the one left” (I_24). Eine glückliche Familie, die friedlich zusammenlebt, kann sich gegenseitig unterstützen, zusammenarbeiten und sogar die Basis für eigenes Empowerment sein. Eine ältere Bäuerin erklärt: „I am with my father [her husband] and grandchildren, so I feel that my life is good” (I_21). Auch Menschen außerhalb der eigenen Familie sind wichtig, da sie Ratschläge geben, die Frauen sich aufgefangen fühlen, sie gemeinsam lernen und wachsen sowie Hilfe erfahren.

Bezogen auf ihr soziales Umfeld lassen sich Verbindungen der Vorstellungen der Mädchen und Frauen zu den Fähigkeiten Verbundenheit mit anderen Menschen und Verbundenheit mit anderen Lebewesen herstellen.

Gesellschaftliche Erwartungen vs. „Ich möchte über mich selbst bestimmen.“

Die Mädchen haben klare Vorstellungen davon, wie sie laut Gesellschaft sein sollen und wie sie sein wollen. Sie bewegen sich tagtäglich im Spannungsfeld gesellschaftlicher Erwartungen und eigener Wünsche und Visionen. Als gesellschaftliche Erwartungen identifizieren die Mädchen teils widersprüchliche Aspekte: Sie sollen

- gepflegt und geschminkt sein, aber nicht zu auffällig,
- ihre Meinung sagen, aber nicht zu dominant sein,
- glücklich und zufrieden sein und sich mit eigenen Bedürfnissen zurücknehmen,
- Kinder haben wollen,
- einen normschönen Körper anstreben,
- lieb, nett und ruhig sein, aber nicht zu zurückhaltend.

Auch die Kleinbäuerinnen nehmen eine Erwartungshaltung der Gesellschaft an sich wahr und äußern diese in Bezug auf ihr Erscheinungsbild. Sie möchten sowohl sich selbst passend kleiden als auch ihre Kinder gut anziehen können. Zudem wird die Rolle als Frau in der tansanischen Gesellschaft klar geäußert und auf sich selbst projiziert. Die Wünsche nach „dress like other people“ (I_45), Kindern und einem Ehemann sowie einer glücklichen Familie werden von fast jeder der befragten Frauen erwähnt.

Die Mädchen entwerfen im Gegensatz zu den von ihnen wahrgenommenen Erwartungshaltungen ein Bild, in dem sie laut und stark sind, auch ihre Trauer und Wut ausdrücken können, ihren vielseitigen Hobbies nachgehen, lieben, wen sie wollen, für sich einstehen und über sich selbst bestimmen.

Die Kleinbäuerinnen entwerfen ebenfalls das Bild von starken Frauen, wenn sie über ihre Wünsche oder eine ideale Welt sprechen. Sie betonen die Relevanz von Bildung und Anerkennung und sind stolz auf ihr Wissen. Gerade junge Frauen erwähnen zudem, dass sie sich in der Landwirtschaft verwirklichen möchten.

Im Bereich gesellschaftliche Erwartungen lassen sich Nussbaums Fähigkeiten körperliche Gesundheit, körperlicher Unversehrtheit, praktische Vernunft und Kontrolle der Umgebung mit den Vorstellungen der Frauen und Mädchen verknüpfen.

Fazit – “I want to have an average life, not a troubled life and not a luxurious life” (I_26)

Der Beitrag gibt einen Einblick in Vorstellungen von Wohlergehen und Gesundheit der befragten tansanischen Kleinbäuerinnen und Mädchen aus dem Großraum Tübingen. Somit ergeben sich aus einem Einblick aus transkontinentaler Perspektive und verschiedenen Altersgruppen vielfältige Bilder, die gleichzeitig wiederkehrende Elemente und Muster aufzeigen, die zu einem erfüllten und gesunden Leben beitragen und sich auch in Nussbaums Fähigkeitenansatz wiederfinden. Viele der genannten Aspekte ließen sich auch mehr als einem Bereich zuordnen, was die starke Verschränkung verschiedener Dimensionen von Wohlergehen und Gesundheit miteinander betont.

Die Mädchen und Frauen bewegen sich innerhalb dieser Verschränkungen und in Spannungsfeldern, bestehend aus individuellen Wünschen, Bedürfnissen, Ressourcen, Möglichkeiten und externen Erwartungshaltungen. Letztendlich werten die Frauen und Mädchen aus ihren verschiedenen Lebensrealitäten heraus das Zusammenspiel mentaler, körperlicher und sozial-gesellschaftlicher Faktoren als zentral für das persönliche Wohlergehen und als Grundlage eines guten und wünschenswerten Lebens.

Literatur:

Ammicht-Quinn, Regina (2005): Jung, schön, fit - und glücklich? In: Lederhilger, Severin J. (Hg.): Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben. Peter Lang: Frankfurt a. M., S. 72-88.

Nussbaum, Marta (1999): Gerechtigkeit oder das Gute Leben. Suhrkamp: Frankfurt a. M.

AUF DEN ZWEITEN BLICK: ZUR (UN-)SICHTBARKEIT VON CARE

Katharina Krause



20.02.2024 · Die Pandemie sei “an instrument of truth, a magnifying glass” hat Regina Ammicht Quinn (2021, S. 36) bereits 2020, mitten in der sich entfaltenden COVID-19 Pandemie, festgestellt. Aber was genau sehen wir, wenn wir die Pandemie als Linse, gar als Lupe, nutzen? Auf diese Frage gibt es nicht die eine, umfassende Antwort. Trotzdem, und gerade deswegen, ist sie lohnend. Eine Perspektive, aus der man sich einer Beantwortung der Frage annähern kann, ist die der Care-Ethik. Im BMBF-Forschungsprojekt Co-Care richten wir diese Lupe auf Care-Dynamiken in der Pandemie und analysieren das Spannungsfeld zwischen der Überlastung, Marginalisierung und Unsichtbarkeit von Care und ihrer gesellschaftserhaltenden Bedeutung. Dieses Spannungsfeld ist nicht neu und mitnichten ein Produkt der Pandemie. Jedoch hat die Pandemie sowohl die Prekarität von Care als auch deren Relevanz auf dramatische Weise verdeutlicht. Im Projekt arbeiten wir mit care-ethischen Ansätzen und verstehen Care breit und umfassend als “species activity that includes everything we do to maintain, continue, and repair our ‘world’ so that we can live in it as well as possible” (Tronto/Fisher, 1990, S. 40). Eine Care-Ethik stellt dabei nicht autonome Individuen, sondern wechselseitige Beziehungsgefüge in den Vordergrund und betont die lebenserhaltende, gar lebensnotwendige, Funktion von Care (Madörin, 2006, S. 283). Um die gesellschaftliche, politische und mediale Verhandlung von Care während der Pandemie zu analysieren, fragen wir unter anderem, wie und wo Care in der Pandemie sichtbar (gemacht) wurde. Dabei ist es interessant, die Frage nach Sichtbarkeit und damit immer verbunden auch der Unsichtbarkeit, wörtlich zu nehmen und zu fragen: Wie sehen wir Care in der Pandemie? Dieser Blogbeitrag fokussiert mit der Krankenpflege auf einen klassischen Care-Bereich und widmet sich der Frage nach der Sichtbarkeit und Sichtbarmachung von Care ausgehend von einem konkreten Beispiel: dem ikonischen Gemälde Game Changer des britischen Streetart-Künstlers Banksy (2020).

Wie sehen wir Care (bei Banksy)?

Banksys Ölgemälde Game Changer wurde Anfang Mai 2020 – während dem ersten Höhepunkt der COVID-19 Pandemie in Europa – im Foyer des Southampton General Hospitals in Südengland aufgehängt. Das 91cm x 91cm große Bild zeigt einen knienden Jungen, der mit einer Spielzeugfigur spielt. Die Figur trägt neben einem Cape eine klassische Krankenschwesterntracht, auf deren Schürze ein rotes Kreuz prangt. Gemeinsam mit der Kleidung verortet das rote Kreuz, das einzige Farbelement in dem ansonsten in schwarzer Farbe auf weißem Grund gemalten Bild, die Figur im

Krankenhauskontext. Im deutschsprachigen Diskurs wird sie weitläufig als “Krankenschwester” interpretiert, im englischsprachigen Berichten als “nurse”. Die Maske stellt einen visuellen Bezug zur COVID-19 Pandemie her. In einem Mülleimer neben dem Kind liegen, scheinbar achtlos weggeworfen, zwei weitere Figuren: Spiderman und Batman.

Banksy schenkte sein Gemälde dem Krankenhaus gemeinsam mit der Notiz: “Thanks for all you’re doing. I hope this brightens the place up a bit, even if it’s only black and white”. Bei der Versteigerung im März 2021 erzielte das Gemälde einen Preis von 16,8 Millionen britischen Pfund und ist damit das bisher teuerste Werk Banksys.

Care als Heldentum

Was sagt uns Banksys Werk über den gesellschaftlichen Stellenwert von Care in der Pandemie? Das Gemälde wurde als Posterdruck mit dem Titel “Real Hero” massenhaft verkauft und als “gesellschaftskritische Kunst für Ihre Wände” beworben[1]. Etwas weniger subtil als der ursprüngliche Titel “Game Changer” verweist der neue Titel auf das pop-kulturelle Heldentum, das wir aus Comics und Blockbustern kennen (Nayar 2022). Die berühmten und beliebten Helden liegen im Müll, mit der Krankenschwester als “Real Hero” scheint eine neue Helden-Zeit angebrochen.

Auf den ersten Blick erkennt Banksys Werk, wie von Care-Ethiker*innen immer wieder betont, Care als lebensnotwendige Tätigkeit an (Tronto/Fisher 1990). In der Darstellung der Krankenschwester als Superheldin liegt Wertschätzung, vielleicht gar ein Aufruf zum Ende der Prekarisierung von Care aus prä-pandemischen Zeiten. Schließlich sind (die meist männlichen) Helden, das wissen wir aus zahllosen Hollywood-Blockbustern und Comics, stark, mutig und unverwundbar. Sie sind die Rettung in der Katastrophe.

Aber, spätestens auf den zweiten Blick, sind sie auch – und hier zeigen sich bittere Parallelen zur Arbeits- und Lebensrealität von Pflegekräften – unbezahlt, im gesellschaftlichen Dauereinsatz und, bis auf gelegentliche Sidekicks und Romanzen, meist allein. Schließlich bleibt für Freund*innen und Familie wenig Zeit, wenn man ständig in Verantwortung ist, die ganze Welt zu retten. Außerdem ist das pop-kulturelle, westliche Heldentum neoliberal, durchkommerzialisiert und manifestiert in Merchandise-Produkten. Auch die Heldin in Banksys Gemälde ist nicht nur eine Heldin, sondern eben auch ein Spielzeug, das den Launen des (männlichen) Kindes ausgeliefert ist. In der Ecke, dargestellt durch den Mülleimer mit den abgelegten Superhelden, lauert bereits die Gefahr, nur alsbald vergessen und ersetzt zu werden (Krasny 2023, S.99). Care ist eben nicht nur lebensnotwendig, sondern durchzogen von Abhängigkeitsverhältnissen und Asymmetrien (Villa 2020).

Auf den ersten Blick mag es fortschrittlich anmuten, dass die Figur in Banksys Bild weiblich ist. Schließlich ist das eine willkommene Abwechslung zum immer noch stark männlich dominierten Superhelden-Kosmos. Tatsächlich ist es aber auch beispielhaft dafür, dass Care – im privaten wie auch im professionalisierten Bereich – meist von Frauen übernommen ist. Dass Care oft noch immer mit Weiblichkeit assoziiert wird, ist problematisch “as long as ‘care’ is for women and ‘autonomy’ is for men” (Ammicht Quinn, 2021, S. 39).

Wahrscheinlich unfreiwillig zeigen uns das Werk Banksys und seine Rezeption somit die besondere Prekarität von Care in der Pandemie und regen zum Nachdenken darüber an, wie problematisch ihre Heroisierung ist. Superheld*innen klagen nicht über schlechte Bezahlung und unsichere Arbeitsbedingungen, sie sind niemals müde und potenziell unverwundbar. Es verwundert also kaum, dass vielen Pflegekräften ihre Bezeichnung als Held*innen Sorge bereitet. Nicht nur geht damit eine Romantisierung prekärer Arbeitsbedingungen einher, die Bemühungen um eine bessere Bezahlung erschweren, sie unterstellt den Pflegekräften eine Unverwundbarkeit und Risikobereitschaft, was, gerade in einer Pandemie, (lebens-)gefährlich sein kann.

In ihrem Buch "Living with an Infected Planet" (2023) kritisiert Elke Krasny den Superheld*innen-Diskurs aus feministischer Perspektive und zitiert die Pflegekraft Kristie Hill, die sich folgendermaßen von dem Held*innen-Narrativ distanziert: "We are not invincible and when we do say we're struggling, we're not believed" (Mitchell, 2021; zitiert in Krasny 2023: S. 102).

Care als Frontarbeit

Von der Heroisierung ist es außerdem ein kleiner Schritt zur Militarisierung. Krasny (2023, S. 100) fasst präzise zusammen: "The pre-pandemic silence around essential work and the cultural and social devaluation of caring labors was replaced by militarized hyper-visibility".

Dieser Konnex ist nicht neu, wir kennen ihn aus vergangenen Gesundheitskrisen. Das TIME Magazine kürte die "Ebola Fighters" zur "Person of the Year 2014" und porträtierte diese auf fünf verschiedenen Covern. Besonders auffällig und markant ist hier, neben der Verwendung des Begriffs "Fighter" das Porträtbild von Jeremy Brown, das den liberianischen Chirurgen in Ganzkörper-Schutzkleidung mit Schutzanzug, Kapuze, Maske und Sicherheitsbrille zeigt. Die das Cover dominierende Schutzkleidung betont die enormen Risiken der Ansteckung und die körperlichen Mühen, die mit der Behandlung und Versorgung der vom Ebola-Virus infizierten Menschen einhergehen. Der Schutzanzug erinnert hierbei an eine militärische Uniform. Noch stärker wird diese Assoziation von dem Cover des Economist aufgerufen, das mehrere "Ebola Fighter" in Schutzkleidung unter der Überschrift "The War on Ebola" zeigt.

Die Feministin Cynthia Enloe (2020) hat uns bereits zu Beginn der COVID-19 Pandemie vor einem erneuten Rückgriff auf Kriegsmetaphern gewarnt: "in myriad countries and across generations war waging has fueled sexism, racism, homophobia, autocracy, secrecy and xenophobia. None of those will prevent a pandemic. They will never promote trustworthy science and functional medical infrastructures. They will not protect the most vulnerable among us. They will not keep us all safe. They most certainly will not lay the groundwork for post-pandemic democracy."

Wenn die Pandemie "nicht militarisiert, sondern ‚zivilisiert‘" (Vondermaßen, 2020) werden soll, ist die Heroisierung und die mit ihr einhergehende Militarisierung von Care nicht hilfreich. Viele Pflegekräfte wissen das. Krasny (2023, S. 101) problematisiert deswegen die "necropolitical normalization of death that is characteristic of militaristic and emotionalized reporting on the deaths of health care workers" und zitiert den Arzt David Berger mit den Worten "Please stop calling healthcare workers 'heroes'. It's killing us" (Berger, 2020; zitiert in Krasny 2023: S. 102).

Was sehen wir nicht?

Game Changer und die internationale Begeisterung, die das Werk hervorrief, können als Produkte ihrer Zeit gesehen werden. Einer Zeit, in der Care-Arbeit durch gemeinschaftliches Klatschen am Abend für Pflegekräfte und ärztliches Personal einen Moment der punktuellen Sichtbarkeit und performativen Anerkennung erfuhr, die dadurch entstehende Hoffnung auf strukturelle Verbesserungen jedoch enttäuscht wurde.

Es ist jedoch wichtig, nicht nur die Motive der punktuellen Sichtbarkeit von Care – zum Beispiel als unverwundbare, stets im Einsatz stehende Held*innen – kritisch zu betrachten, sondern auch zu fragen, was wir nicht, beziehungsweise über-sehen.

Weitestgehend unsichtbar in der Pandemie blieben zum Beispiel die Rolle von Reinigungsarbeit (Simon/Villa Braslavsky, 2023) oder die Auswirkungen der Pandemie und ihrer Lockdowns auf andere Formen von Care-Arbeit, beispielsweise im Rahmen der sozialpädagogischen Familienhilfe. Beide Care-Felder nehmen wir im Projekt Co-Care in den Blick. Was ebenfalls zu großen Teilen unsichtbar ist, ist das, was Berenice Fisher und Joan Tronto (1990) mit Blick auf Care-Arbeit und Care-Beziehungen "care-receiving" nennen. Bei "care-receiving" geht es nicht nur um den Akt des Sorgeempfangens, sondern vielmehr um die Beziehung zwischen sorgender und sorgegebender Person.

Mit Blick auf dieses Beziehungsgefüge und die damit verbundenen gegenseitigen Abhängigkeiten betonen Mercer Gary und Nancy Berlinger (2020, S. 57): “the ethics of care must safeguard the cared-for person from neglect and the carer from exploitation.” Die ethische Frage nach ‚guter‘ Care muss also immer auch asymmetrische Machtverhältnisse, Hierarchien und Abhängigkeiten aufzeigen und problematisieren.

Die Frage nach Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit macht uns sensibel für die Komplexität und häufige Prekarität von Care-Beziehungen. Das “magnifying glass” (Ammicht Quinn, 2021, S. 36) der Pandemie, könnte man deswegen sagen, macht nicht so sehr Care an sich, sondern – auf den zweiten Blick – deren Prekarität und Problematiken sichtbar.

Um zum Schluss noch einmal auf Banksys Game Changer zurückzukommen, muss man der Fairness halber zugestehen, dass es herausfordernd ist, diese Komplexität von Care, wie sie in der Care-Ethik verstanden wird, in einem Kunstwerk abzubilden. Trotzdem bleibt die Feststellung, dass Care im Werk Game Changer, wie von Banksy selbst (wenn auch auf die Farbwahl bezogen) festgestellt wurde, tatsächlich “only black and white” ist.

[1] Siehe zum Beispiel hier: www.wall-art.de/poster/Poster-Banksy-Real-Hero.html.

Literatur:

- Ammicht Quinn, R. (2021): Handle with Care: Fragile Humans, a Pandemic, and the Legacy of the European Enlightenment. In: Jeevaadhar. Nr. 301, S. 26–40.
- Berger, D. (2020): Please Stop Calling Healthcare Workers ‘Heroes’. It’s Killing Us. In: The Sydney Morning Herald. URL: www.smh.com.au/national/please-stop-calling-healthcare-workers-heroes-it-s-killing-us-20200723-p55ev2.html (02.02.2024).
- Enloe, C. (2020): COVID-19: “Waging War” Against a Virus is NOT What We Need to Be Doing. URL: www.wilpf.org/covid-19-waging-war-against-a-virus-is-not-what-we-need-to-be-doing/ (02.02.2024).
- Gary, M./Berlinger, N. (2020): Interdependent Citizens: The Ethics of Care in Pandemic Recovery. In: The Hastings Center Report. Jg. 50, Nr. 3, S. 56–58.
- Krasny, E. (2023): Living with an Infected Planet: Covid-19 Feminism and the Global Frontline of Care. Transcript.
- Madörin, M. (2006): Plädoyer für eine eigenständige Theorie der Care-Ökonomie. In: Niechoj, T./Tullney, M. (Hg.): Geschlechterverhältnisse in der Ökonomie (S. 277–298). Metropolis-Verlag.
- Mitchell, G. (2021): Clap for Heroes: Nurses Say They Do Not Want Return of Applause. In: Nursing Times. URL: www.nursingtimes.net/news/coronavirus/clap-for-heroes-nurses-say-they-do-not-want-return-of-applause-07-01-2021/ (02.02.2024).
- Nayar, P. K. (2022): The Art of Covid-19. In: Journal of Postcolonial Writing. Jg. 58, Nr. 2, S. 253–264. URL: doi.org/10.1080/17449855.2022.2043909 (02.02.2024).
- Simon, A./Villa Braslavsky, P.-I. (2023): It’s a Dirty Job: How Life and Work Changed for Cleaners in Germany During the Covid-19 Pandemic. In: The Sociological Review Magazine. URL: doi.org/10.51428/tsr.fnxk2360 (02.02.2024).
- Tronto, J./Fisher, B. (1990): Towards a Feminist Theory of Care. In: Abel, E. K./Nelson, M. K. (Hg.): Circles of Care: Work and Identity in Women’s Lives (S. 35–62). State University of New York Press.
- Villa, P.-I. (2020): Corona-Krise meets Care-Krise – Ist das systemrelevant? In: Leviathan. Jg. 48, Nr. 3, S. 433–450. URL: DOI: 10.5771/0340-0425-2020-3-433 (02.02.2024).
- Vondermaßen, M. (2020): Warum wir keinen Krieg gegen das Corona-Virus führen (und auch nicht damit anfangen sollten). URL: uni-tuebingen.de/de/174903 (02.02.2024).

INTUITIONEN IN DER ETHISCHEN URTEILSBILDUNG –

HILFREICH ODER IRREFÜHREND?

Cordula Brand



05.03.2024 · Moralische Probleme begleiten unser Leben. Wir haben sowohl in unseren privaten Beziehungen, als auch am Arbeitsplatz und innerhalb der Gesellschaft, in der wir leben, damit zu kämpfen. Wir müssen immer wieder entscheiden, wie wir in problematischen Situationen handeln sollen und haben oft keine Zeit lange zu überlegen, was das moralisch Richtige ist. Eine Eigenschaft solcher Entscheidungen ist meist, dass wir in der aktuellen Situation zunächst gar nicht konkret begründen können, warum wir genau so und nicht anders gehandelt haben. Eine andere Eigenschaft ist, dass solche intuitiven Entscheidungen anfällig für Vorurteile und Widersprüche sind, die – wenn überhaupt – erst im Nachdenken über unser Handeln als solche erkannt werden.

Unsere moralischen Intuitionen leiten aber nicht nur unser situatives Handeln, sie spielen ebenfalls eine Rolle, wenn wir über moralische Fragen nachdenken, nach guten Gründen für unser Handeln suchen und mit anderen Personen über solche Fragen sprechen. Soll die Sterbehilfe gesetzlich neu geregelt werden? Wessen Rechte können in einer Pandemie eingeschränkt werden? Sollen wir der Ukraine mehr Waffen liefern? Diese Fragen werden in unserer Gesellschaft kontrovers diskutiert. Ein Grund dafür, warum diese Debatten teilweise so hitzig geführt werden, liegt darin, dass den jeweiligen Positionen entgegengesetzte moralische Überzeugungen, oder eben Intuitionen, zugrunde liegen. Solche gegensätzlichen Intuitionen erschweren dann den Weg zu einem Konsens oder einem Kompromiss.

Moralische Intuitionen sind also Teil der moralischen Urteilsbildung und entsprechend ein Untersuchungsgegenstand der Ethik, der methodologischen theoriegeleiteten Auseinandersetzung mit moralischen Fragen. Und, wie kann es anders sein, man ist sich in der akademischen Ethik seit hunderten von Jahren nicht einig darüber, welche Rolle Intuitionen bei der Begründung ethischer Urteile spielen oder spielen sollten. Zudem wird der Begriff „Intuition“ nicht einheitlich gebraucht, was die Diskussion nicht gerade erleichtert.

Um sich in diesem Wald der Theorien orientieren zu können, hilft eine erste Unterscheidung schon einmal weiter. Wir können darüber reden, wann und wie wir üblicherweise moralisch intuitive Entscheidungen treffen. Das ist eine deskriptive, psychologische Fragestellung, die anhand empirischer Studien untersucht wird. Diskutiert wird hier vor allem die von David Kahnemann entwickelte Form der so genannten „Dual Process Theorie“ oder „Theorie der zwei Systeme“, die er

in seinem Bestseller „Thinking Fast and Slow“ (2011) prominent auf ökonomische Entscheidungen anwendet. Joshua Greene überträgt diese Überlegungen in „Moral Tribes“ (2014) auf moralisches Handeln. Unterschieden werden hier zwei verschiedene Prozesse unseres Denkens: eine schnelle, automatische, eher unbewusste, intuitive Art (System 1) und eine langsame, aufwändige, bewusste, eher rationale Art (System 2). Heißt: wenn wir schnell entscheiden müssen, machen wir das intuitiv, wenn wir Zeit haben, können wir über moralische Entscheidungen nachdenken.

Wir können aber auch darüber reden, wann eine Entscheidung eine gute bzw. eine gut begründete moralische Entscheidung ist. Das ist eine normative ethische Fragestellung, die wir nicht mit Hilfe empirischer Studien entscheiden können. Wie können wir die unseren Entscheidungen zu Grunde liegenden moralischen Überzeugungen und die daraus entwickelten Argumente rechtfertigen? Dafür gibt es in der ethischen Theorie drei mögliche Antworten. Eine Antwort gibt der Skeptizismus: wir können unsere moralischen Überzeugungen überhaupt nicht rational rechtfertigen. Also sollten wir aufhören davon auszugehen, dass moralische Urteile richtig oder falsch, überprüfbar oder widerlegbar sind, denn es gibt kein moralisches Wissen. Wen das nicht überzeugt, z.B. weil man Folter oder Menschenhandel tatsächlich für moralisch falsch hält, für den oder die gibt es zwei Möglichkeiten dem Skeptizismus entgegenzutreten. Der Kohärentismus hält moralische Überzeugungen dann für gerechtfertigt, wenn sie sich widerspruchsfrei in ein Netz anderer Überzeugungen einfügen lassen, die sich gegenseitig stützen, also kohärent sind. Der Intuitionismus argumentiert, dass sich einige grundlegende moralische Überzeugungen ausmachen lassen, die ohne weitere Begründungen gerechtfertigt sind, weil alle Beteiligten intuitiv wissen, dass diese Überzeugungen wahr sind. In dieser Variante der Befürwortung moralischen Wissens spielen Intuitionen also eine im wahrsten Sinne des Wortes entscheidende Rolle: sie sind die eigentliche Begründung.

Für den Kohärentismus oder den Intuitionismus ist es also möglich, gerechtfertigte moralische Entscheidungen zu treffen, die sich begründen lassen. Für die Auseinandersetzung mit konkreten moralischen Konfliktsituationen und den Ausblick auf eine möglichst gute Lösung ist das eine gute Nachricht. Für den Prozess der Entscheidungsfindung auf dem Weg zu moralisch guten Lösungen gibt es in der anwendungsbezogenen Ethik zahlreiche Modelle ethischer Urteilsbildung, die in verschiedenen Praxisfeldern entwickelt wurden und z.B. unter dem Stichwort „ethische Fallbesprechung“ zu finden sind. Sie basieren alle auf der Schlussform des praktischen Syllogismus und verbinden demnach empirische Aussagen und Situationsbeschreibungen mit moralischen Werten und Prinzipien zu einem moralischen Urteil. Unterschiede machen die Modelle vor allem bei der Festlegung verschiedener Zwischenschritte und in der Reihenfolge und Wahl der Abwägungsinstrumente bei Normenkollisionen und Wertkonflikten.

Wie in allen komplexen Entscheidungsfindungsprozessen, das zeigen uns psychologische Studien, spielen unsere Alltagsintuitionen – hier sind nicht die fundamental begründenden Intuitionen von vorhin gemeint – auch bei moralischen Entscheidungen und Prozessen ethischer Reflexion eine Rolle. Einige Hinweise darauf, welche Rolle dies sein könnte, finden sich z.B. in Regina Ammicht Quinns Überlegungen zum „Wert der Bildung“ [1], in dem sie ethische Reflexion als einen Grundbestandteil gesellschaftlicher Bildung ausweist. Sie spricht besonders zwei Fähigkeiten an, die im Rahmen der ethischen Bildung eine Rolle spielen und mit intuitivem Wissen verbunden sein könnten: „Die Fähigkeit, ein Problem als ein auch moralisches Problem zu identifizieren“ (S. 27, Hervorhebung im Original). Intuitionen können unsere Fähigkeit stärken, moralische Probleme zu erkennen, indem wir mit ihrer Hilfe einen Eindruck von „hier stimmt etwas nicht“ bekommen können.

Diese Funktion des „hier stimmt etwas nicht“ ist nicht nur zur Initiierung ethischer Reflexion hilfreich, sondern auch während der einzelnen Schritte selbst, so zum Beispiel als eine Art Marker für problematische, konfligierende Wert-Konstellationen. Außerdem starten wir bei der Zusammenstellung der in Konflikten oder moralisch anderweitig problematischen Situationen beteiligten Werte zunächst mit einer intuitiv geleiteten Sammlung, die es dann gilt, kritisch zu reflektieren.

Intuitionen, um es kurz zu machen, dienen sowohl als Ausgangsbasis von ethischen Überlegungen als auch als eine Art Leitplanke für Urteilsbildungsprozesse. So bringen uns mögliche kontraintuitive Konsequenzen eines Urteils z.B. dazu, dieses zu verwerfen.

Diese Überlegungen lassen viele Fragen offen. So ist nicht geklärt, wie sich verlässliche von unzuverlässigen Intuitionen unterscheiden lassen. Ebenfalls unklar ist, ob sich unsere Intuitionen gezielt schulen lassen und wenn ja, welche Intuitionen gestärkt werden sollten und welche nicht. Hier bedarf es weiterer empirischer und epistemologischer Forschung. Beantwortet ist die Frage, und dabei helfen die Überlegungen von Regina Ammicht Quinn, ob es bei moralischen Urteilen auf unsere Vernunft oder auf unsere Intuitionen ankommt: es braucht eben beides.

[1] Ammicht Quinn, Regina (2007): Vom Wert der Bildung. In: Regina Ammicht Quinn et.al, Wertloses Wissen? Fachunterricht als Ort ethischer Reflexion. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 17-29.

NACHDENKEN ÜBER SICHERHEITSHANDELN: MIT ODYSSEUS UND ORPHEUS

Mara Mühleck & Katharina Wezel



19.03.2024 · Als Regina Ammicht Quinn 2016 fragte „Was will, kann und darf Ethik?“ (S. 63ff.) führte sie zur Veranschaulichung Odysseus ins Feld, der – um in den Genuss des Gesangs der Sirenen zu kommen, ohne sich und seine Gefolgschaft zu gefährden – seinen Seeleuten die Ohren versiegelte und sich selbst an einen Schiffsmasten binden ließ. So konnte er dem bezaubernden Gesang der Sirenen lauschen, ohne zu sterben. Regina Ammicht Quinn zeigt dann am Beispiel des griechischen Helden auf, wie Prävention gelingen kann.

Vor Odysseus war es einem anderen Protagonisten der griechischen Mythologie gegönnt, den Gesang der Sirenen zu hören. Auch er und seine Gefährten kamen mit den verführerischen Klängen in Berührung und überlebten. Die Rede ist von Orpheus. Auf der Rückreise gerieten er und die Expedition, der er sich angeschlossen hatte, versehentlich in die Klänge (und fast die Fänge) der Sirenen. Orpheus, selbst der begnadetste Sänger und Musikant auf der Götter schönen Erden, zückte seine Lyra und begann, zu musizieren. Seine Klänge waren so wunderschön, dass sie die Gesänge der Sirenen bei Weitem übertrafen. Die Sirenen verstummten vor Scham.

Odysseus und Orpheus – zwei Protagonisten der griechischen Mythologie, die beide eine Gefahrenlage unbeschadet und doch auf ganz unterschiedliche Weise bewältigten. Worin unterscheiden sich ihre Vorgehensweisen und was können wir von ihnen über Sicherheitshandeln lernen?

Odysseus und Orpheus - zwei Herangehensweisen und ihr Bezug zur Sicherheitsforschung

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Odysseus und Orpheus ist, dass Odysseus sich und seine Gefolgschaft wissend in die Gefahrenlage manövrierte. Er war sich der Gefährdungen bewusst und hatte eine Ahnung, wie er ihnen begegnen kann. Odysseus betrieb Prävention. Regina stellt u.a. heraus, dass Odysseus dabei über drei in dieser Lage überlebensnotwendige Aspekte verfügte: „[...] Informationen über die Art, Ort und Ausmaß der Gefahr sowie über die Art der Sicherheit, die man erreichen will; [...] ein hochwertiges technisches Artefakt, in diesem Fall ein Seil, das nicht gleich reißt; [...] vertrauenswürdige und fähige Menschen, denn Odysseus' Leben hängt davon ab, dass seine Kameraden ihn fesseln können, dass die Knoten so lange halten, bis die Gefahr vorbei ist; und dass sie ihn danach wieder frei lassen“ (S. 8). Odysseus war informiert. Seine Vorgehensweise war geplant und vorbereitet.

Orpheus und Konsorten hingegen steuerten unwissend in eine missliche Lage. Sie waren unvorbereitet und von der verführerischen Gefahrenlage überrascht. Eventuell merkten sie zunächst gar nicht, dass sie in Gefahr waren, sondern frönten den zauberhaften Klängen. Orpheus Rettung ist Rettung im (vielleicht letzten) Moment. Er improvisiert, und zwar mit seinem Talent, der Musik. Im Gegensatz zu Odysseus war Orpheus weder informiert, noch vorbereitet. Er war uninformiert, seine Gabe schenkte ihm aber Zuversicht und eine Handlungsmöglichkeit und war genau das Werkzeug, das es brauchte, um die Expedition lebend aus der Situation zu führen.

Odysseus Herangehensweise war körperlich und praktisch restriktiv. Er versiegelte die Ohren seiner Mitstreiter und ließ sich fesseln. Alle mussten seinen Anweisungen Folge leisten. Diese waren, wie seine Fesseln, bindend. Die angeleiteten Aufgaben mussten korrekt ausgeführt werden, damit das Unterfangen gelingt. Jedem wurde etwas abverlangt. Neudeutsch oder anglizistisch ließe sich diese Vorgehensweise als Top-Down-Prozess beschreiben, aber auch als Teamwork.

Orpheus hingegen band seine Gefährten weder an noch ein. Im Gegenteil: er entband seine Weggefährten davon, selbst etwas tun zu müssen, er entband sie von jeglicher Beteiligung. Statt Teamwork ist seine Rettung die Aktion eines Einzelnen. Statt Restriktionen für andere und sich selbst zu etablieren, entfaltete sich Orpheus selbst in seiner musikalischen Pracht. Damit schuf er einen affektiv-emotionalen Raum - eine Atmosphäre der Sicherheit, die selbst Sicherheit schafft. Durch seine Musik schuf er ein stärkeres Narrativ: Das „feindliche“ der Bedrohung rückt in den Hintergrund, der Fokus wird neu ausgerichtet und trotzdem ist die Gefahr gebannt. Er verschiebt in der Situation die Aufmerksamkeit von den Sirenen (der Gefahr) auf seine Musik (die persönlichen Ressourcen). Somit ist das Gelingen seiner Herangehensweise jedoch ganz von ihm, einer einzigen Person, abhängig. Verantwortung verteilt sich hier nicht auf mehrere Schultern, ebenso wenig sind Redundanzen vorhanden.

Odysseus und Orpheus - Motive der Sicherheitsforschung

An den beiden mythologischen Figuren spiegeln sich verschiedene Motive der Sicherheitsforschung wider. Wir haben es mit vorhersehbaren Lagen zu tun, auf die wir uns vorbereiten können, bspw. wenn uns jemand warnt, wie Circe es bei Odysseus getan hatte. Wir haben es aber auch mit unvorhersehbaren Lagen zu tun, in denen wir, wie Orpheus, auf Götter, Talente und Improvisationen angewiesen sind. Was braucht also die Sicherheitsethik, Orpheus oder Odysseus? Es braucht – vielleicht wenig überraschend – beide, denn:

Sicherheit ist ein relationaler Wert. Das heißt, er muss und wird in Sicherheitslagen in Abwägung zu anderen Werten stehen. Hier muss immer wieder austariert werden und dafür braucht es Informationen und Strukturen, wie im Fall von Odysseus, aber auch Können, Kreativität und Verbundenheit wie Orpheus sie mit seinen Klängen schuf.

Eine häufig auftretende Spannung in Krisenlagen bezieht sich beispielsweise auf die Aushandlung zwischen ermöglichendem und restriktiv-hierarchischem Handeln. Von Odysseus können wir in Bezug auf Sicherheitshandeln die Wichtigkeit von Gefahrenbewusstsein lernen. Durch sein Bewusstsein für die bevorstehende Gefahr bereitete er sich und seine Mannschaft entsprechend vor. Aus seinem Gefahrenbewusstsein generiert er Handlungssicherheit und die Option für konkrete Vorbereitungen (wie bspw. Vorräte anlegen).

Orpheus hatte keine Möglichkeit, vorab Strukturen oder Abläufe zu schaffen. Er und seine Mitfahrenden waren in die Lage geworfen, die Rettung der Besatzung hing an und war abhängig von seiner Person. Notfallpläne gab es keine. Im Gegensatz dazu schuf Odysseus einen konkreten Ablauf für die Bewältigung der Lage. Das Gelingen des Unterfangens hing von der Güte seines Plans ab, jedoch hätte die Crew auch überlebt, wenn Odysseus sich seiner Fesseln entledigt und hinab zu den Sirenen gestiegen wäre.

Von Orpheus können wir in Bezug auf Sicherheitshandeln Leichtigkeit und die Wirkkraft alternativer Lesarten (hier: Klänge) lernen. Aus seinen Gaben schöpfen er und seine Crew Zuversicht. Sein Blick für persönliche Ressourcen und deren unmittelbare Aktivierung sichert der Mannschaft das Überleben. Top-Down-Prozesse und klare Zuständigkeiten können häufig sinnvoll sein, um einzelne Personen nicht zu überfordern. Bottom-Up Prozesse und Eigeninitiative sind in Krisenlagen in einem Katastrophenschutz, der nach Subsidiaritätsprinzip organisiert ist, unerlässlich. Auch wenn in Krisenlagen gut gemeinte Eigeninitiativen bisweilen zu mehr Problemen führen können, sind Eigeninitiative und kreative Lösungen dennoch unerlässlich. Es kann schwierig sein, im Krisenfall ein gutes Maß an zuversichtlich-ermöglichendem Verhalten (Orpheus) und stark anleitendem Verhalten (Odysseus) miteinander zu vereinen.

Zwei weitere klassische Motive der Sicherheitsforschung sind die der Abwägung zwischen Sicherheit und Autonomie und die der Abwägung zwischen Sicherheit und Freiheit. In den beiden Erzählungen der griechischen Mythologie verkörpert Odysseus oft die Seite der Sicherheit. Intuitiv könnte nun Orpheus, samt seiner Musikalität und Leichtigkeit, der Part der Freiheit und Autonomie zugeschrieben werden. Die Dichotomien zwischen Sicherheit und Freiheit bzw. Autonomie kann jedoch auch gänzlich in Frage gestellt werden.

Hierzu können wir uns des Konzepts der relationalen Autonomie bedienen, das u.a. auch in der Care-Ethik zu finden ist. Es besagt, dass sich alle Menschen immer in Beziehungen zu anderen Menschen befinden und somit abhängig voneinander sind. Ein einzelnes, gänzlich autonomes Subjekt gibt es hier nicht. Dennoch geht es auch darum, innerhalb von gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen graduelle Autonomien und autonome Räume zu schaffen. Odysseus und Orpheus befinden sich beide auf diesem Kontinuum und nutzen die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen und Spielräume auf unterschiedliche Weise. Odysseus, der von der nahenden Gefahren wusste und qua Rolle Verantwortung für seine Crew hatte, schützte seine Mannschaft durch einen „Katastrophenplan“: So kam er seiner Schutzverantwortung nach, die sowohl aus seiner Beziehung zur Besatzung als auch aus seiner eigenen herbeigeführten Gefährdung entstand. Orpheus, der sich der Expedition Jasons angeschlossen hatte und in keiner Führungsrolle an Bord war, schützte sich und die Mannschaft durch die Aktivierung seiner persönlichen Ressourcen. Er übernahm als Mitfahrender Verantwortung für seine Mitmenschen ohne qua Rolle dafür zuständig zu sein. Beide Herangehensweisen waren auf das Wohlergehen und die Sicherheit der Gefährten ausgerichtet.

Odysseus und Orpheus - kleine Lehren für Sicherheitshandeln

Was lernen wir nun von Odysseus und Orpheus über Sicherheitshandeln? Sicherheitshandeln bedeutet, sich auf bekannte Gefahren vorzubereiten, aber auch Flexibilität und Ressourcen zu schaffen, um unbekannte Gefahren adressieren zu können. Beides erfordert unterschiedliche Fähigkeiten und Strategien. In Krisensituationen sind diese Strategien immer in Bezugnahme und unter Berücksichtigung allgemeiner gesellschaftlicher Nöte und Bedarfe zu bewerten. Denn gleichgültig ob vorhersehbare oder unvorhersehbare Lage: Sicherheitshandeln ist immer auch Fürsorge-Handeln.

Literatur:

Ammicht Quinn, R (2016): Was will, kann und darf Ethik? In: Ammicht Quinn, R., Baur-Ahrens, A., Bescherer, P., Gabel, Friedrich, Heesen, J., Krüger, M, Leese M. & Matzner, T. (2016). Gutachten für den 21. Deutschen Präventionstag am 6./7. Juni 2016 in Magdeburg: Prävention und Freiheit – Zur Notwendigkeit eines Ethik-Diskurses. S. 7-31. Online abrufbar: http://www.praeventionstag.de/html/download.cms?id=500&datei=Gutachten_21DPT-500.pdf. [abgerufen am 03.05.2023]

DAS ICH ALS MULTISPEZIES- WESEN.

ETHISCHE ASPEKTE DES EINFLUSSES VON MIKROBEN AUF KÖRPER(LICHKEIT)

Davina Höll & Leonie Bossert



16.04.2024 · Regina Ammicht Quinn konstatiert in ihrem Aufsatz „Feministische Ethik und die anthropologische Grundkategorie der Körperlichkeit“:

Der Körper ist ebenso ein materieller Organismus wie auch eine Metapher; er ist Gegenstand naturwissenschaftlicher Analyse und Grundlage eines Verständnisses von ‚Person‘; er kann eine Anhäufung von Körpern sein – im ‚Volkskörper‘, in der ‚Körperschaft‘ oder im mystischen Leib Christi. Solche Anhäufungen von Körpern mögen rechtliche Fiktionen oder soziale Tatsachen sein, die unabhängig von den ‚realen‘ Körpern existieren, durch die sie zugleich konstituiert werden. [...] Für die Ethik ist die Kategorie des Körpers zentral.[1]

Billionen von Mikroorganismen, Bakterien, Eukaryoten, Pilze, Archaeen und Viren, leben auf und in unserem Körper und auf und in den Körpern anderer Tiere und Pflanzen. Sie alle bilden das Mikrobiom des Menschen, des Tiers, oder der Pflanze. Aber auch alle Lebensräume dieser Lebensformen, wie Boden, Luft oder Wasser besitzen Mikrobiome. Mikrobiome existieren nicht unabhängig voneinander. Durch die ständige Zirkulation und Interaktion von Mikroorganismen sind wir Menschen über nationale, soziale und kulturelle Grenzen hinweg auf komplexe Weise miteinander und mit den Tieren und Pflanzen sowie unseren gemeinsamen Umwelten verbunden

Aufgrund dieser starken Verbundenheit ist die Mikrobiom-Forschung ein faszinierendes und zugleich äußerst komplexes Feld, das neben naturwissenschaftlicher und medizinischer Forschung auch Explorationen aus den Perspektiven der Geistes- und Sozialwissenschaften erfordert[2]. Zudem gehen mit der Mikrobiom-Forschung zahlreiche ethische Fragestellungen einher. Diese reichen von abstrakten Überlegungen darüber, wie wir mit Mikroben umgehen sollten, wenn wir einerseits stark von ihnen abhängig sind und sie andererseits zum Teil pathogen auf uns wirken, bis hin zu konkreten Herausforderungen im Umgang mit Antibiotika-Resistenzen. Da die Mikroben unseres Mikrobioms, die in und auf uns leben unsere Körper entsprechend ‚mitgestalten‘, stellt sich darüber hinaus die Frage, inwiefern durch das Mikrobiom und seine Erforschung unser Verständnis von Körperlichkeit per se herausgefordert wird. Diese Frage wird in der entsprechenden Forschungsliteratur bisher kaum explizit gestellt. Die Erforschung des Zusammenhangs von (menschlichem) Mikrobiom und dem Verständnis von Körpernormen ist jedoch nicht nur ein Desiderat der Mikrobiom-Forschung. Insbesondere die ethischen Aspekte einer möglicherweise. 28

komplett neu zu denkenden (Multispezies-)Körperlichkeit schließen produktiv an Regina Ammicht Quinns langjährige, intensive Auseinandersetzung mit Fragen von Körperlich- und Leiblichkeit an[3]. Insbesondere die „Ambivalenzen [...] [der] zwei dominierenden Körper-Diskursen, die sich überschneiden, aber voneinander unterscheiden“, nämlich „[d]er Diskurs um das Innere des Körpers und der Diskurs um das Andere des Körpers“[4], denen sich Regina Ammicht Quinn eingehend widmet, sind äußerst spannende Ausgangspunkte für unsere Überlegungen zu einer neu gedachten menschlichen Körperlichkeit angesichts der vielfältigen Verschränkungen von menschlichem und mikrobiellem Leben auf der Bühne des menschlichen Körpers. In unserem Blogbeitrag widmen wir uns dem Komplex vom Mikrobiom und Körperlichkeit vor allem explorativ, um einen ersten Einblick in unsere Forschung zu geben und zu einem produktiven Austausch einzuladen.

Unsere Körper können als komplexes Ökosystem angesehen werden, in dem Mikroben eine entscheidende Rolle spielen. Sie leben in und auf uns, beeinflussen unsere biologischen Prozesse und sind untrennbar mit unserem physischen, wie psychischen Wohlbefinden verbunden. So wird die oftmals prekäre Interaktion von Menschen und Mikroben nicht nur im Kontext von Infektionskrankheiten offenbart, sondern auch indem sie unsere Disposition für bestimmte – mentale wie körperliche – Erkrankungen, wie Diabetes oder Depressionen beeinflussen. Ohne Mikroben aber wäre weder menschliches noch irgendein anderes organisches Leben auf der Erde möglich. Diese enge und hochkomplexe Verflechtung von Menschen und Mikroben – auch mit Tieren und Pflanzen – ist trotz intensiver, inter- und transdisziplinärer Forschung vielfach noch eine epistemische Leerstelle und wirft die Frage auf, wie sich ‚traditionelle‘ Verständnisse von Körperlichkeit (und von Identität sowie Individualität)[5] verändern (müssen), wenn wir anerkennen, dass unser Ich nicht nur von Umwelteinflüssen, sozialen Normen, und unserem Genom, sondern auch von Billionen winziger Lebewesen beeinflusst wird. Das Mikrobiom und seine Erforschung fordert so traditionelle Monospezies-Konzepte von Körperlichkeit heraus und kann dezidiert dazu beitragen, den Blick auf Multispezies-Koexistenzen zu lenken, welche konservative Perspektiven auf uns Menschen als ‚autonome‘, losgelöste Individuen eine andere – unseres Erachtens zutreffendere – Perspektive gegenüberzustellen. Die Erkenntnis der starken wechselseitigen Abhängigkeit, nicht nur von anderen Menschen, sondern eben auch und vor allem von Kleinstlebewesen, kann dazu beitragen, den bestehenden „Macro-Bias“ (nach John Dupré in seiner Lecture „The Constituents of Life“) zu überwinden und das dominant vorherrschende anthropozentrische Paradigma, wonach der Mensch moralisch Vorrang vor anderen Lebewesen hat, zu hinterfragen (zur Notwendigkeit dieser Hinterfragung vgl. Bossert/Schlegel 2022).[6]

Doch neben diesen philosophischen Überlegungen zum Zusammenhang von menschlichen Körpern, Mikroben und einer wahrgenommenen menschlichen Sonderstellung, wirft die Mikrobiom-Forschung auch konkrete ethische Fragen auf (insbesondere zu medizinethischen Fragestellungen vgl. Höll 2021)[7]. Die Zusammensetzung unseres Mikrobioms beeinflusst unsere physische und psychische Verfassung maßgeblich, unter anderem über die ‚Darm-Hirn-Achse‘, also dem Zusammenspiel unseres Darm-Mikrobioms und des Gehirns, über die Interaktion zwischen Haut-Mikrobiom und dem Rest des Körpers, sowie über einen Einfluss auf die Prädisposition zu Erkrankungen wie Alzheimer und Depressionen. Dies verdeutlicht eindrücklich, wie der menschliche Körper und unser aller Körperempfinden vom Mikrobiom abhängen. Aus ethischer Perspektive kann man also fragen, ob eine Verpflichtung besteht, das eigene Mikrobiom – oder auch das anderer Personen, z.B. der eigenen Kinder, oder im Fall von Ärzt:innen von Patient:innen – zu modifizieren (sofern und sobald möglich), um die Risiken bestimmter Krankheiten zu minimieren. Ebenso lässt sich fragen, welche Verpflichtungen gegenüber anderen Personen entstehen, wenn alle Menschen durch die Zirkulation der ‚eigenen‘ Mikroorganismen die Mikrobiome derjenigen Menschen und Tiere, mit denen sie zusammenleben modifizieren, z.B. durch die Einnahme von Antibiotika.

Eine weitere ethische Herausforderung ergibt sich, wenn – ähnlich zur früheren Debatte um eine mögliche Determinierung des Menschen durch sein Genom – eine erneute, nun mikrobielle Determinierungs-Debatte entsteht, die aus der Annahme einer erheblichen Beeinflussung unserer Körper durch Mikroben erwachsen könnte. Hierbei ist es – wie in der Genom-Determinierungs-Diskussion – von enormer Bedeutung nicht in einen (mikro-)biologistischen Determinismus zu verfallen, der die sozialen und kulturellen Einflüsse auf unser Handeln und Fühlen und auf gesellschaftliche Praktiken und Normen marginalisiert. In diesem Spannungsfeld zwischen Biologie und sozialer Prägung befindet sich auch die Forschung zur Bedeutung der Kategorien von race, class, und gender im Kontext der Mikrobiom-Forschung. Aktuelle Forschungsprojekte untersuchen beispielsweise die vermeintlichen Unterschiede zwischen spezifisch „weiblicher“ und „männlicher“ Mikrobiome[8], versuchen ein „natives“ bzw. „indigenes“ Mikrobiom und Zusammenhänge zwischen Mikrobiom-Zusammensetzungen und dem sozialen Status von Individuen und Gruppen zu detektieren[9]. Auch findet die Kategorie race als bestimmende Variable vielfach unkritisch Eingang in Forschungsdesigns und Datenanalysen[10]. Mit diesen Forschungsansätzen wird versucht, herauszufinden, ob bestimmte Gruppen von Menschen spezifische Mikrobiom-Kompositionen aufweisen und welche Konsequenzen dies z.B. für Maßnahmen der Krankheitsprävention hätte. Vielen dieser Studien liegt die Hypothese zugrunde, dass insbesondere die Mikrobiome vulnerabilisierter oder marginalisierter Gruppen aufgrund von äußeren, oftmals prekären, Lebensumständen, weniger „gesund“ seien und sich dieser Umstand in der Folge negativ auf ihr psychisches wie physisches Wohlbefinden auswirke. Dieser Ansatz mag zunächst wohlgeint erscheinen, geht es doch im Kern um die Prävention von Krankheiten bzw. eine möglichst zielgerichtete Verbesserung der mentalen und körperlichen Gesundheit bestimmter Personengruppen. Tatsächlich aber kann eine solche Herangehensweise zu problematischem Denken führen: Erstens tradiert sie vermeintliche Korrelationen von sozialem Status und/oder ethnischer Herkunft mit Gesundheit bzw. Krankheit, was zu Stereotypisierung, Stigmatisierung und Diskriminierung führen kann. Zweitens birgt der Fokus auf die (mikro)biologischen Ursachen spezifischer Gesundheits-/Krankheitsdispositionen – auch unter Anerkennung der sozio-ökonomischen Einflussfaktoren – die Gefahr, vor allem nach (mikro)biologischen Antworten zu suchen, statt die sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen in vollem Umfang anzuerkennen und in den Lösungsfindungsprozess miteinzubeziehen (vgl. hierzu die wegweisende Studie von Amber Benezra „Gut anthro: An experiment in thinking with microbes“). Unseres Erachtens muss insbesondere die naturwissenschaftliche und medizinische Mikrobiom-Forschung diese sozio-ökonomischen Auswirkungen auf den Mikroben-Haushalt aktiv mitdenken und einem solchen integrativen Ansatz auch durch inter- und transdisziplinäre Forschungsk Kooperationen Rechnung tragen.

Die Mikrobiom-Forschung aber verändert nicht nur die Art und Weise wie wir – aus biomedizinischer, gesellschaftlicher, politischer oder kultureller Perspektive – über menschlich-menschlich und menschlich-nichtmenschliche Interaktionen nachdenken. Sie fordert auch unser – vor allem anthropozentrisches – Verständnis von Körnernormen, Körperempfinden und Körpergrenzen und damit des Konzepts von (menschlicher) Körperlichkeit per se heraus. Wir sehen das große Potential einer Mikrobiom-Forschung, die die eigene Situietheit in sozio-politischen, kulturellen Kontexten anerkennt, darin, biologistische Argumentationen kritisch zu reflektieren und sie mit soziologischen, philosophischen und ethischen Perspektiven in einen produktiven Austausch zu bringen. Durch einen solchen – zugegebenermaßen spannungsreichen – Dialog kann im besten Fall ein radikal neues Verständnis von Körperlichkeit entstehen. Denn die Mikrobiom-Forschung zeigt sehr eindrücklich, dass unsere Körper Multispezies-Körper sind, die nur durch intrikate Verflechtungen verschiedenster Spezies existieren können. Damit generiert sie Spannungen zum bestehenden anthropozentrischen Paradigma, wonach Menschen die (moralisch) zentral relevanten Lebewesen auf unserem Planeten darstellen. Diese (mindestens implizite) Herausforderung des vorherrschenden Paradigmas lädt auch dazu ein, andere vulnerabilisierte, marginalisierte Menschen-Gruppen stärker in den Blick zu nehmen, da in ihm oftmals auch innerhalb der Spezies Mensch darauf enggeführt wird, weiße (männliche) Menschen als normgebend zu standardisieren.

Verfolgen wir den Konnex von Mikrobiom-Forschung und einem (zu generierenden) Verständnis von Körperlichkeit als Multispezies-Körpern, ergeben sich eine ganze Reihe spannender – abstrakter wie anwendungsbezogener – ethischer Fragestellungen, von denen wir einige an dieser Stelle als Ausblick für folgende Forschung im Kontext des Denkens über Mikroben und Körperlichkeit skizzieren möchten: Am Beispiel der Darm-Hirn-Achse zeigt sich, dass auch unsere mentalen Prozesse und das Denken selbst – etwas, das häufig als wichtige menschliche Bastion gegen, angeblich nicht zum Denken befähigte, andere Lebewesen angeführt wird – von Mikroben beeinflusst wird: Wenn der Mikrogen-Haushalt menschliches Denken beeinflusst, erwächst daraus eine ethische Verpflichtung, die individuelle Mikrogen-Zusammensetzung – insofern möglich – zu manipulieren, um ‚normales‘ oder aber als ‚gestört‘ markiertes Denkvermögen zu optimieren? Auf einer abstrakteren Meta-Ebene kann gefragt werden, was es für unser Denken über Mikroben und unsere Körperlichkeit in Zeiten ‚mikrobiomischen‘ Denkens bedeutet, wenn Mikroben unser Denken beeinflussen. Beeinflussen sie die Art und Weise, wie wir über ihr und unser ‚Zusammenleben‘ denken derart, dass bereits hier von einer Multispezies-Ko-Produktion von Wissen gesprochen werden kann, gar muss? Wenn ja, was können und sollen wir daraus schlussfolgern? Wir gehen davon aus, dass diesen Überlegungen weitzernachzugehen, dazu beitragen kann, uns als Menschen und unsere Körper auf andere Weise wahrzunehmen, nämlich als multispecies beings und multispecies bodies. Eine solche geänderte Wahrnehmung muss in der Folge mit der Etablierung eines respektvolleren Blicks und auch eines respektvolleren Umgangs mit (allen) anderen Lebewesen, mit denen wir den Planeten teilen, einhergehen. Wenn laut Regina Ammicht Quinn, „Körper als Grundbegriff der Ethik“ das Potential haben, „in neuer Weise die entscheidende Grundfrage zeitgenössischer Ethik zu reflektieren“, nämlich die „Frage nach einem ethischen Universalismus in einer unhintergebar pluralen Welt“^[1], so lädt die Mikrogen-Forschung – in unserer Vision als inter- und transdisziplinär vernetzt, sozio-politisch und kulturell informiert und diskriminierungssensibel – entsprechend dazu ein, unser Verständnis von Körperlichkeit, von Menschsein und vom Zusammenleben mit anderen Lebewesen zu erweitern und uns neu in der Welt zu verorten.

Literatur:

- [1] Ammicht Quinn, R. (2008) Feministische Ethik und die anthropologische Grundkategorie der Körperlichkeit. In: Christian Spieß / Katja Winkler (Hrsg.): *Feministische Ethik und christliche Sozialethik*, Münster, 145-184, 146-147.
- [2] Vgl. ausführlich Höll, D., & Bossert, L. N. (2022). Introducing the microbiome: Interdisciplinary perspectives. *Endeavour*, 46(1-2), 100817. doi.org/10.1016/j.endeavour.2022.100817
- [3] Vgl. unter vielen: Regina Ammicht-Quinn (2002): *The Body and Religion*. Körper und Religion. Hrsg. mit Elsa Tamez, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.; (2004): *Körper, Religion und Sexualität*. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Hrsg., Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag; (2015): *Corpus Delicti: Körper – Religion – Sexualität*. In A. Steinplatz, S. Arzt & D. Elmer (Hrsg.), *KATHARINAFEIER*. Kritisch – theologisch – feministisch. Eine Nachlese, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 159-174.
- [4] Ammicht Quinn, R. (2008): 150.
- [5] Pradeu, T. (2016): The many faces of biological individuality. In: *Biology and Philosophy* 31, 761-773; Rees, T., Bosch, T., & Douglas, A. E. (2018). How the microbiome challenges our concept of self. *PLOS Biology*, 16(2), 1-7.
- [6] Bossert, L.N.; Schlegel, L. (2022): Anthropozentrismus (in) der Krise. Warum Probleme nicht mit der Denkweise gelöst werden können, die sie auch hervorgerufen hat. In: *GAIA Ecological Perspectives for Science and Society* 31/1, 14-18.
- [7] Höll, D. (2021). Mikrobiom und Ethik. *Baden-Württemberg: Offizielles Organ Der Landesärztekammer Baden-Württemberg*, 76(6), 320-323.
- [8] Levy, G., & Solt, I. (2018). The Human Microbiome and Gender Medicine. *Gender and the Genome*, 2(4), 123-127.

[9] Bader, A., et al. (2023). A relational framework for microbiome research with Indigenous communities. *Nature microbiology*, 8(10), 1768–1776; Bowyer, R., et al. (2019). Socioeconomic Status and the Gut Microbiome: A TwinsUK Cohort Study. *Microorganisms*, 7(1), 17.

[10] De Wolfe, T. J., Arefin, M. R., Benezra, A., & Rebolleda Gómez, M. (2021). Chasing Ghosts: Race, Racism, and the Future of Microbiome Research. *mSystems*, 6(5), e00604-21.

[11] Ammicht Quinn, R. (2008): 177.

Über die Autorinnen:

Dr. Davina Höll forscht und lehrt am Obama Institute for Transnational American Studies an der Universität Mainz. Als assoziiertes Mitglied des Exzellenzclusters 2124 CMFI an der Universität Tübingen untersucht sie kulturelle und literarische Perspektiven auf das Mikrobiom. Ihre Promotionsarbeit zur literaturwissenschaftlichen Erschließung der Cholera-Pandemie wurde 2021 mit dem ersten Platz des Deutschen Studienpreises der Körber-Stiftung ausgezeichnet.

Dr. Leonie N. Bossert war Akademische Rätin a.Z. am IZEW der Universität Tübingen. Seit April 2014 ist sie Universitäts-Assistentin am Lehrstuhl für Philosophy of Media and Technology an der Universität Wien. Sie ist Mitglied der Jungen Akademie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Fellow am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld und Co-Koordinatorin der Europäischen Sektion der International Society for Environmental Ethics.

DAS LEICHENTUCH DER SICHERHEIT

Marco Krüger



30.04.2024 · Es ist eine vielbemühte Binsenweisheit: Absolute Sicherheit gibt es nicht. Jedenfalls ist die Gewährung von Sicherheit angesichts der damit verbundenen materiellen Ressourcen und des stets limitierten Wissens begrenzt. Zudem ist Sicherheit, als ein Wert unter vielen, auch zu begrenzen, wie die Sicherheitsethikerin Regina Ammicht Quinn betonte (2014a, S. 42-43). Dieser Abgesang auf die umfassende Sicherheit klingt bereits wie deren Leichentuch und der Blogbeitrag könnte hier sein Ende finden. Aber die Sicherheitsethik befasst sich nicht mit der Suche nach der vollkommenen Sicherheit, sondern mit der Abwägung von Maßnahmen einer notwendigerweise unvollkommenen und relativen Sicherheit. Dieser, sich stetig im Fluss befindliche, Abwägungsprozess hat Parallelen zu einer Geschichte der griechischen Mythologie: dem Unterfangen Penelopes, ihrem tot geglaubten Ehemann Odysseus ein Leichentuch zu nähen. Daher nutze ich Penelopes Geschichte zur Illustration.

Ihren Ausgangspunkt findet diese Parallele im Stellenwert, den ethische Argumente in der Sicherheitsdebatte aktuell einnehmen. Dabei ist die Hinterfragung der Angemessenheit von Sicherheitsmaßnahmen und -politiken gegenwärtig omnipräsent. Zumindest scheint es so, wenn die Beschränkungen zur Eindämmung der COVID-19 Pandemie, Waffenlieferungen an die Ukraine oder der Zustand des deutschen Katastrophenschutzsystems kontrovers diskutiert werden. Nun ist diese Debatte nicht neu. Vom Sprungverbot vom Rand des Kinderbeckens im Freibad über die Gurtpflicht im Auto und den Polizeieinsatz bei Fußballspielen bis hin zum NATO-Doppelbeschluss: Sicherheitsmaßnahmen werden gesellschaftlich diskutiert, in aller Regel kontrovers. Wer diskutiert, ist dabei oft genauso unterschiedlich wie die Art und Weise der Debatte. Dabei spielen Betroffenheiten (etwa am Kinderbecken) ebenso eine Rolle wie gesellschaftliche Machtverhältnisse (Spivak 1988; Hansen 2000).

Aber auch moralische Argumente und deren ethische Reflektion sind bedeutsam, gerade wenn es um den Wettstreit um gesellschaftliche Akzeptanz geht. Vor allem in Demokratien reicht die bloße gesellschaftliche Machtposition zur Umsetzung der eigenen Positionen glücklicherweise oft nicht aus. Denn Demokratien sind aus guten Gründen Rechtfertigungssysteme, in denen die Regierten (sprich die Bevölkerung) den Regierenden Macht auf Zeit anvertraut und dafür ein „Recht auf Rechtfertigung“ (Forst 2018) erhält.

In diesem Sinne tragen sicherheitsethische Fragestellungen auch dazu bei, gesellschaftliche Akzeptanz durch ethische Akzeptabilität möglichst nachhaltig zu gewährleisten, aber auch dazu, ungerechtfertigt empfundene Maßnahmen zu diskreditieren und möglichst schnell wieder loszuwerden.

Sicherheitsethiker*innen bewegen sich in dieser Debatte und navigieren zwischen Irritation und Orientierung (Matzner und Ammicht Quinn 2015). Sie irritieren, wenn sie bisher Unhinterfragtes auf die Probe stellen. Sie geben aber auch Orientierung, wenn normative Abwägungen vorgenommen und eine Entscheidung daraufhin begründet getroffen werden kann. Die Sicherheitsethik ist dabei zunehmend selbstverständlich Teil der gesellschaftlichen Debatte. Ob in der Forschungsförderung oder in der Politikberatung: Die ethische Reflexion ist eine Anforderung an viele Prozesse. Hierbei sind Irritation und Orientierung gleichermaßen Teil eines Erkenntnisprozesses. Jedoch sind auch normative Reflexionen nicht vor einer Instrumentalisierung gefeit. Dies geschieht immer dann, wenn nicht die normative Reflexion zur inhaltlichen Position führt, sondern die inhaltliche Position eine instrumentelle – und oft verengte – Nutzung der ethischen Reflexion fordert.

Wie gut sich ethische Abwägungsprozesse für Irritation bei gleichzeitiger Orientierung eignen, zeigen Gedankenexperimente wie das Trolley-Dilemma. In der Tat lässt sich an diesem Beispiel zeigen, dass verschiedene ethische Denkschulen durchaus zu unterschiedlichen Schlüssen kommen können. Dies birgt dann die Gefahr einer selektiven Betrachtung von Ethik; so wie es gerade für die eigene Position nützt. Oder überspitzt gesagt: Wenn sich die Ethik nicht einmal zweifelsfrei dazu äußern kann, ob ein Mensch oder fünf Menschen überfahren werden sollen, sind vermutlich auch bei anderen Abwägungsprozessen ambivalente oder sogar gegensätzliche Positionen zu erwarten.

Trotz dieser erwartbaren Abwägungen buhlen diejenigen um die argumentative Gunst der Sicherheitsethik, die bei Debatten um die Angemessenheit der Etablierung einer neuen Sicherheitsmaßnahme ihre Position gerne normativ bestätigt finden möchten. Beispiele hierfür sind sowohl sicherheitspolitische Initiativen wie die Vorratsdatenspeicherung oder die biometrische Überwachung, als auch die Infragestellung von Beschränkungen während der COVID-19 Pandemie, die sich allesamt stark auf ethische Argumente bezogen. Dieses Buhlen erinnert an einen Mythos, den auch Regina Ammicht Quinn (2014a; 2014b; 2015) zur Illustration von sicherheitsethischen Fragestellungen nutzte: Die Reise des Odysseus. Odysseus Reise eignet sich angesichts der vielfältigen Gefahren, die der Held erlebt, in hervorragender Weise, um über Sicherheit nachzudenken. Nicht umsonst beziehen sich Regina Ammicht Quinn sowie die Autorinnen des Blogbeitrags „Nachdenken über Sicherheitshandeln: Mit Odysseus und Orpheus“, Mara Mühleck und Katharina Wezel, auf Odysseus abenteuerliche Reise. Doch nicht nur in diesem Teil der Odysseus-Geschichte lässt sich einiges über Sicherheitsethik lernen.

Daher wenden wir uns in diesem Beitrag nicht dem hoch gefeierten, offensichtlichen Helden der Geschichte zu, sondern der öfter im Schatten stehenden Heldin: Penelope. Diese wartete nach Odysseus Aufbruch auf ihren Partner und wurde – mit zunehmender Dauer seiner Abwesenheit – mehr und mehr von begierigen Freiern bedrängt. Diese buhlten um ihre Gunst und ließen sich vorerst nur durch einen Trick vom Leib halten: Penelope erbat sich Ruhe zumindest für die Zeit, die sie benötigte, um das Leinentuch für ihren Gatten zu nähen. Um diesen Prozess aber so lang wie möglich zu gestalten, trennte sie des Nachts das Tuch immer wieder auf.

Die gesellschaftliche Rolle der Sicherheitsethik fühlt sich mitunter wie die der Penelope an: Verschiedene Akteur*innen melden ihre Interessen an und buhlen um ihre Gunst (mit unterschiedlichem Maß an Geschick und Charme). Sicherheitsethiker*innen erbitten sich dann auch immer wieder die Zeit, um fundiert die einzelnen Argumente und Befunde gegeneinander abzuwägen und nicht vorschnell den einen Vorschlag zu unterstützen und den anderen zu verwerfen. Dies gilt insbesondere dann, wenn gesellschaftliche Interessensgruppen aus unterschiedlichen Perspektiven auf dieselbe Situation schauen und dann jeweils die klare

Unterstützung der Sicherheitsethik einfordern. Von den Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie bis hin zur Videoüberwachung öffentlicher Plätze herrschen konkurrierende Sicherheitsvorstellungen, die mit Verve vertreten werden, die es aber seitens der Sicherheitsethik abzuwägen und anschließend gesellschaftlich zu verhandeln gilt.

Hier kommt dann aber auch schon der zentrale Unterschied zum Tragen: Denn während Penelope sich des Nachts daran machte, das Leichentuch für Odysseus aufzutrennen, um sich die Freier vom Leibe zu halten, wird das Tuch, das die Sicherheitsethik webt, nicht von den Ethiker*innen selber aufgetrennt. Regelmäßig sorgen neue Ereignisse oder unbeachtete Perspektiven dafür, dass Sachverhalte neu zu überdenken sind. Die getroffenen Werturteile sind dabei immer kontextabhängig und daher selten endgültig. Es ist die Aufgabe von Sicherheitsethik, das Tuch immer wieder aufs Neue zu weben und zu verändern, die buhlenden Freier auf Abstand zu halten und sich nicht ungebührlich vereinnahmen zu lassen.

Regina Ammicht Quinn webt seit vielen Jahren dieses Tuch immer wieder aufs Neue. Ihr Wirken ging und geht noch immer weit über die bloße Verhandlung dieser Interessen hinaus und sorgte wo nötig für eine produktive Irritation und wo möglich für eine wichtige Orientierung. Penelope wurde nach drei Jahren des ständigen Auftrennens von Odysseus Leichentuch von ihrer Dienerin Melantho verraten. Zumindest vor einem solchen Verrat ist die Sicherheitsethik gefeit – wenn auch zu dem Preis, dass sich die Aufgabe manchmal eher nach Sisyphus als nach Penelope anfühlt.

Literatur:

Ammicht Quinn, Regina. 2014a. „Sicherheitsethik. Eine Einführung“. In Sicherheitsethik, herausgegeben von Regina Ammicht Quinn, 15-47, Wiesbaden: Springer VS

Ammicht Quinn, Regina. 2014b. „No Soul to Damn, No Body to Kick!: Fragen nach Verantwortung im Kontext der Herstellung von Sicherheit“. In Politik und Unsicherheit. Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur, herausgegeben von Christopher Daase, Stefan Engert, und Georgios Kolliarakis, 119-34. Frankfurt am Main; New York: Campus.

Forst, Rainer. 2018. Normativität und Macht. 2. Berlin: Suhrkamp.

Hansen, Lene. 2000. „The Little Mermaid's Silent Security Dilemma and the Absence of Gender in the Copenhagen School“. Millennium 29 (2): 285-306. doi.org/10.1177/03058298000290020501.

Matzner, Tobias, und Regina Ammicht Quinn. 2015. „Sicherheitsethik in der Anwendung: Ein Praxistest gesellschaftlicher Begleitforschung“. In Sichere Zeiten?, herausgegeben von Peter Zoche, Stefan Kaufmann, und Harald Arnold, 219-34. Berlin: LIT Verlag.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Can the Subaltern Speak?“ In Marxism and the Interpretation of Culture, herausgegeben von Nelson Cary und Lawrence Grossberg, 66-111. Champaign: University of Illinois Press.

PLURALISMUS LEBEN

Marcel Vondermaßen



14.05.2024 · Rechtsextremen und rechtspopulistischen Gesellschaftsentwürfen wird in der deutschen Debatte selten zuerkannt, dass sie ein Sinnangebot machen, das viele Menschen nicht nur als attraktiv, sondern auch als schlüssig und stimmig bewerten. Menschen, die sich hinter entsprechenden Führungsfiguren und ihrer Ideologie versammeln, werden wahlweise als „aus Protest wählende“, „Verführte“ oder gar „Pack“ charakterisiert. Zielführender ist es jedoch, Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen zu begreifen (Bescherer 2017). [i]

„Lebensformen,“ schreibt Regina Ammicht Quinn, „wie eine_r lebt – sind Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens. [...] Alle Lebensformen sind Lösungen für die Frage nach dem ‚richtigen‘ und ‚guten‘ Leben.“ (Ammicht Quinn, 2017: 116)[ii] Auch Lebensformen, die pluralistische Demokrat*innen mit guten Gründen ablehnen, enthalten Antworten auf die obige Frage. Doch welche ansprechenden Elemente eines guten Lebens finden sich in rechten Lebensformen? Ammicht Quinn nennt zwei Elemente (a.a.O, S. 118):

- 1) Die Einheitlichkeit von Identitäten (in Bezug auf race[iii], Nationalität, Gesinnung etc.), die ich als Moment der Gleichheit bezeichnen möchte.
- 2) Die Eindeutigkeit von Identitäten, als Moment der Gewissheit (ein Geschlecht, ein Gender, ein Begehren, eine Nationalität, eine Loyalität, eine Partnerperson).

Hinzufügen möchte ich:

- 3) Exkludierende Solidarität: Mit jenen (und nur jenen), die sich zu diesen Formen von Gleichheit und Gewissheit bekennen, gilt es solidarisch zu sein.

Über die problematischen Implikationen dieser Gleichheits-, Gewissheits- und Solidaritätsvorstellungen der Rechten wird und wurde viel geforscht (vgl. z.B. Sorce et al. 2022[iv]). Selten liest man jedoch das Zugeständnis, dass sich Menschen positiv auf rechte Lebensformen beziehen und sich in ihnen wohl fühlen können.

Baden im „Wärmestrom“

Waren Sie in den letzten Wochen auf einer Demonstration „gegen Rechts(-extremismus)“ oder „gegen die AfD“? Haben Sie gespürt, wie gut es sich anfühlte, nach all den schmutzigen Details, die die Correctiv-Recherche über das Treffen in Potsdam ans Licht brachte, Flagge zu zeigen? Wie wichtig es war mit Gleichgesinnten zusammenzukommen und ein Zeichen gegen jene zu setzen, die unsere Demokratie aushöhlen wollen?

Oder waren Sie in den letzten Wochen auf einer Demonstration „gegen die Ampel“ oder „gegen die Grünen“? Haben Sie gespürt, wie gut es sich anfühlte, nach all den schmutzigen Details, die die Gesetzgebung der linken Regierung enthielt, Flagge zu zeigen? Wie wichtig es war mit Gleichgesinnten zusammenzukommen und ein Zeichen gegen jene zu setzen, die unsere Demokratie aushöhlen wollen?

Wenn es Ihnen so ging, haben Sie, um eine Kategorie von Ernst Bloch^[v] zu interpretieren, den „Wärmestrom“ der politischen Sphäre gespürt, nämlich jene auf die Emotionen und Hoffnungen gerichtete Dimension des Politischen, die sich mit Zahlen und Fakten allein nicht abbilden lässt. Da Emotionen nicht an eine bestimmte Ideologie gebunden sind, können politische Parteien und Ideologien diesen Wärmestrom für sich nutzen.^[vi]

Wenn sich Rechtspopulismus und Rechtsextremismus laut Bescherer aber nicht auf Interessenpolitik reduzieren lassen, sondern Lebensformen anbieten, dann haben sie damit Zugriff auf Emotionen, auf ein Wir-Gefühl, auf geteilte Hoffnungen, auf Solidarität und damit auf den „Wärmestrom“ der Politik. Dies wird gestützt durch einen geteilten Wertehorizont (Anstand, Verlässlichkeit, Gesetzestreue, Gemeinschaftssinn etc.; vgl. Priester 2019^[vii]) und ist verwoben mit zum Teil jahrhundertealten Narrativen von Reinheit, Tugend und Tradition. Als Lebensform wird diese tagtäglich im Alltag der Menschen millionenfach aktualisiert, neu erzählt und dadurch normalisiert.

Wenn wir diese Analyse akzeptieren, ergeben sich daraus (mindestens) zwei Strategien, rechte Lebensformen zurückzudrängen (die sich nicht gegenseitig ausschließen):

1) Rechte Lebensformen ernsthaft zu diskutieren und auf ihre mangelnde Problemlösungskompetenz und ihren ungenügenden Beitrag zu einem guten Leben hinzuweisen, wie es Bescherer vorschlägt.

2) Pluralismus zu fördern, was ich hier unter dem Stichwort „Doing Pluralism“/ „Pluralismus leben“ skizzieren möchte.

Pluralist*in ist, wer Pluralismus lebt

„Doing Pluralism“ oder „Pluralismus leben“ meint, dass sich die individuelle Verortung als Pluralist*in darin zeigt, wie wir in konkreten sozialen Situationen handeln und sich diese Verortung immer wieder neu beweisen muss. Andersherum formuliert: Wenn wir aufhören in unserem Alltag pluralistisch zu handeln, hören wir auf Pluralist*innen zu sein. Ist Pluralist*in zu sein damit selbst eine Lebensform? Nach der Definition von Jaeggi (2014) wäre eine „Lebensform Pluralismus“ denkbar. ^[viii]

Doch Jaeggi weist dem Pluralismus eine andere Aufgabe zu (a.a.O.: 448ff.), die ich teile: Der Wert einer pluralistischen Gesellschaft liegt darin, dass sie eine Vielzahl von Lebensformen ermöglicht, die uns jeweils Sinn- und Problemlösungsangebote machen. Sie fußt auf der Überzeugung, dass es nicht die eine einzig richtige, allen anderen überlegene Art zu leben gibt. Pluralismus ist demnach die Bedingung der Möglichkeit für eine Gesellschaft, die auf multiplen Wegen nach den besten Antworten auf die unvermeidlich auftauchenden Probleme und Krisen suchen möchte. Eine pluralistische Gesellschaft ist eine freie Gesellschaft, weil sie anerkennt, dass bestimmte Sinnfragen oder Probleme mehr als eine moralisch zulässige Antwort besitzen können.

Vielen rechten Lebensformen fehlt diese Grundhaltung. Sie propagieren ein Wir-Gefühl auf Grund von Homogenität, Gewissheit und exkludierender Solidarität. Diesem muss positiv entgegengetreten werden. Die Großdemonstrationen gegen rechtsextreme Pläne zur „Remigration“ mögen Akte sein, in denen pluralistisch gesinnte Menschen einander begegnen und helfen, das wichtige Wir-Gefühl zu erleben. Doch für einen „Wärmestrom“ braucht es mehr als eine Geste alle paar Wochen oder Monate. Insbesondere, da die Gruppe der Pluralist*innen naturgemäß heterogen ist. Wir müssen im täglichen Miteinander eine inkludierende Solidarität mit all jenen leben, die unsere pluralistische Grundeinstellung teilen.

„Doing Pluralism“ fordert zudem, an der eigenen Fähigkeit zu arbeiten, Vielfalt und die damit verbundene Unsicherheit und „Unordnung“ auszuhalten (Ambiguitätstoleranz) bzw. mit dem Gewinn an Kreativität und Multiperspektivität produktiv umzugehen (Ambiguitätskompetenz). Das bedeutet, dass Pluralist*innen auch Lebensformen mit Toleranz oder Akzeptanz begegnen, deren Vorstellung eines gelingenden Lebens sich mit der eigenen kaum oder nicht überschneidet.

Diese Heterogenität und Ambiguität werden dem Pluralismus mitunter als Schwäche ausgelegt. Pluralismus wird als eine schwache Überzeugung angesehen, in der antipluralistischen, intoleranten, menschenfeindlichen Ansichten im Namen der Vielfalt zu viel Raum eingeräumt würde. Letztlich würden sich daher illiberale Strömungen gegen das „anything goes“ durchsetzen. Diese Ansichten übersehen, dass es (mindestens) zwei Grenzen gibt, die ein „wehrhafter Pluralismus“ setzen kann: Erstens können Lebensformen ausgeschlossen werden, die selbst dem Pluralismus feindlich gegenüberstehen, also eine oder wenige Lebensformen zur Norm erklären wollen. Dies trifft auf viele der extremeren rechten Gesellschaftsvorstellungen zu. Zweitens muss es für Menschen möglich sein, Lebensformen hinter sich zu lassen, ohne dadurch inadäquaten Schaden zu erleiden. Dieses Kriterium erfüllen zum Beispiel nicht alle Religionsgemeinschaften oder Sekten, es kann aber auch auf Lebensformen wie die heterosexuelle, monogame Ehe zutreffen, wenn alle alternativen Beziehungsformen gesellschaftlich geächtet werden.

Was ein wehrhafter Pluralismus also braucht, sind Pluralist*innen, die nicht hinter jedem Ausschluss eine Ungerechtigkeit vermuten. Denn das Gegenteil ist der Fall: „Auch gerechte Ordnungen entstehen durch Ausschließen und Verwerfen. Das Ausgeschlossene und Verworfenen aber ist nicht das, was die Ordnung stört, sondern das, was Gerechtigkeit beschädigt.“ (Ammicht Quinn 2017: 127)

Ein wehrhafter Pluralismus, der die Zustimmung zu rechtspopulistischen und rechtsextremen Lebensformen schmälert, braucht alle oben genannten Elemente: Klare Kante gegen antipluralistische Gesellschaftsentwürfe, ein deutliches Bekenntnis, dass alle Lebensformen, die dem pluralistischen Grundgedanken entsprechen, in unserer Gesellschaft Platz haben, und letztlich einen „pluralistischen Wärmestrom“, in dem diese Akzeptanz anderer Lebensformen erlebbar und fühlbar wird. Diesen Anspruch mit Leben zu erfüllen ist nicht allein Aufgabe der Politik. Es ist eine Aufgabe des Souveräns, unsere Aufgabe.

Literatur:

[i] Bescherer, Peter (2017). „Wir sind doch auch eine Minderheit“. Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, Nr. 1 (2017): Sozialethik der Lebensformen, <https://doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-3>

[ii] Ammicht, Quinn, Regina (2017). Ordnungen und das Außer-Ordentliche. Die Diversität von Lebensformen und Identitäten als Frage der Reinheit. Zeitschrift für Pastoraltheologie, 37. Jahrgang 2017-2, S.115-128, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/2222/2124>

[iii] Die Verwendung der englischen Bezeichnung „race“ anstatt „Rasse“ wurde gewählt, um darauf hinzuweisen, dass Menschenrassen biologisch nicht existieren, sondern soziale Konstrukte darstellen.

[iv] Sorce, Guiliana et al. (2022). Ekludierende Solidarität der Rechten. Springer VS, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-36891-3>

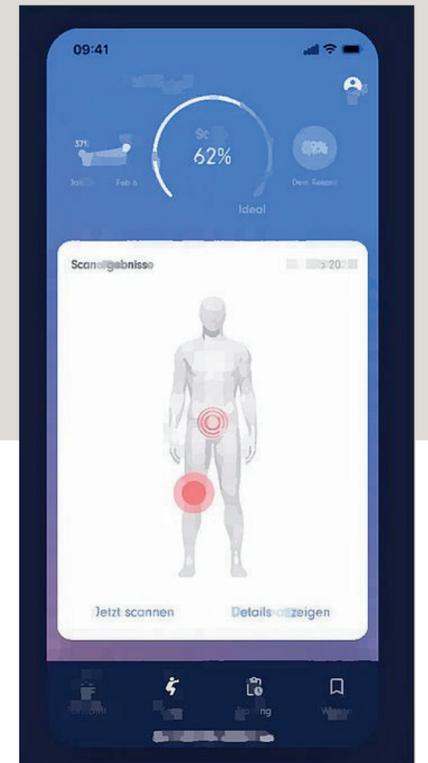
[v] Für Ernst Bloch hing der Erfolg der faschistischen Bewegungen in den 1930er Jahren unter anderem damit zusammen, dass die konkurrierenden politischen Angebote dieses „warme“ Gefühl des Aufgehobenseins nicht bieten konnten.

[vi] Priester, K. (2019). Umriss des populistischen Narrativs als Identitätspolitik. In M. Müller & J. Precht (Hrsg.), Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik (S. 11–24). Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-22374-8>

[vii] Laute Rahel Jaeggi sollten wir nur von Lebensformen sprechen, wenn zumindest vier Bedingungen erfüllt sind: 1) Es handelt sich um ein Bündel von Praktiken, nicht einzelne Akte, die 2) als kollektive Gebilde nicht nur von Einzelnen gelebt werden, 3) einen „gewohnheitsmäßigen Charakter“ aufweisen und 4) eine bestimmte Art zu leben erwarten. Jaeggi, Rahel (2014). Kritik von Lebensformen. Suhrkamp. S. 77 f.

KI-GESTÜTZTE SCHMERZERFASSUNG UND EPISTEMISCHE UNGERECHTIGKEIT

Wulf Loh



28.05.2024. Schmerzdiagnose und -behandlung blicken auf eine lange und unrühmliche Geschichte der Benachteiligung bestimmter Gruppen zurück, insbesondere von Frauen und ethnischen Minderheiten. Ihre Schmerzberichte und damit das eigene Schmerzerleben wurden oft (und werden teilweise bis heute) weniger ernst genommen, die Betroffenen als weinerlich, hypersensibel, hysterisch oder in sonstiger Weise eingeschränkt zurechenbar abgetan (Hoffman et al 2016; Barnes 2020). Die so Benachteiligten erfahren nicht nur eine schlechtere Schmerzbehandlung als andere Gruppen, sie werden darüber hinaus auch noch in ihren eigenen Erfahrungen und ihrer Fähigkeit herabgesetzt, kompetent über diese Erfahrungen Auskunft zu geben. Den Selbstberichten einer Person über ihre eigenen Schmerzen keinen Glauben zu schenken, die Schwere der Schmerzerfahrungen herunterzuspielen oder den Schmerzbericht sogar ganz zu ignorieren, diskreditiert die Person als Wissenssubjekt mit Blick auf die eigenen Schmerzen.

Miranda Fricker bezeichnet solche strukturellen Diskreditierungen als „testimoniale Ungerechtigkeiten“, d.h. als eine besondere Form von „epistemischer Ungerechtigkeit“, bei der die Betroffenen in ihrer Kompetenz, über sich selbst Auskunft geben zu können, in ungerechtfertigter Weise benachteiligt werden (Fricker 2007). Diese Ungerechtigkeiten sind das Ergebnis eines „Identitätsvorurteils“ auf Seiten der Zuhörenden, d.h. eines Vorurteils, das sich auf die „soziale Identität“ einer Person wie z.B. Geschlecht, Ethnizität, Religion, sexuelle Präferenzen etc. bezieht (Fricker 2007, S. 28).

KI-gestützte Schmerzerfassung

In diese Gemengelage aus epistemischen Ungerechtigkeiten mit Blick auf individuelles Schmerzerleben drängt nun eine neue Technologie: die KI-gestützte Schmerzerfassung, die unterschiedliche Sensorik mit Machine-Learning-Algorithmen kombiniert und so ein automatisiertes Erfassen von Schmerzzuständen und -intensitäten ermöglichen soll. Muskelkontraktionen an verschiedenen Körperstellen, schweres Atmen oder Stöhnen, Hautleitwert, aber auch Gesichtsanalyse (besonders Emotionserkennung), Temperatur und

Blutdruck werden – je nach Technologie – einzeln oder kombiniert eingesetzt, um Schmerzindikatoren digital zu sammeln und aus ihnen algorithmisch Schmerzerfahrungen abzuleiten.

Aber warum den subjektiven Schmerzberichten, die in der klinischen Schmerzmessung standardmäßig mit Selbstberichtsskalen zur Schmerzintensität ergänzt werden (Thong et al. 2018), eine solche automatisierte Schmerzerfassung an die Seite stellen? Die kurze Antwort ist, wie so oft im pflegerisch-medizinischen Kontext: Pflegefachkräftemangel. Im klinischen und pflegerischen Kontext haben es die Pflegekräfte und Diagnostiker*innen häufig mit Patient*innen zu tun, die nur über eingeschränkte Kommunikationsfähigkeiten verfügen. Bei Säuglingen und sehr kleinen Kindern, Erwachsenen mit kognitiven Einschränkungen oder eingeschränktem Bewusstsein (z.B. postoperativ, nach Schlaganfall, Patient*innen im Wachkoma etc.) sind die eigenen Schmerzberichte oft unvollständig oder gar nicht möglich. In diesen Fällen wird bisher eine externe Schmerzbeobachtung und -bewertung vorgenommen, die auf Beobachtungsskalen (BESD, PAINAD, SOPA) beruht. Besonders bei Demenzpatient*innen ist eine solche Fremdbeobachtung verbreitet.

Hierzu bedarf es nicht nur einer geschulten Beobachter*in, sondern auch Zeit, um die Patient*innen aufmerksam zu beobachten, häufig über einen längeren Zeitraum. Aufgrund des Pflegekräfte- und Ärzt*innenmangels fehlt aber genau diese Zeit zunehmend. Dadurch besteht die Gefahr einer unzureichenden Schmerzerfassung, die wiederum zu einer Unter- bzw. Überbehandlung führen und so das Leiden erhöhen und u.U. weitere gesundheitliche Probleme nach sich ziehen kann.

Auch wenn die KI-gestützte Schmerzerfassung bzw. -überwachung lediglich die größten Symptome des Fachkräftemangels abmildert, anstatt die Ursachen anzugehen, kann sie in den oben genannten Fällen durchaus unterstützend wirken, sofern sie tatsächlich Diagnostik und pflegerische Schmerzbetreuung lediglich unterstützt und nicht ersetzt.[1] Zunehmend rücken jedoch auch neue Anwendungsfelder in den Fokus, bspw. im betrieblichen Gesundheitsmanagement, sowie im Fitness- und Wellbeing-Bereich, in denen die Schmerzerfassung bei Personen mit vollem Bewusstsein und angemessenen Kommunikationsfähigkeiten eingesetzt wird. Hier dient die Schmerzmessung/-detektion vor allem der Früherkennung von chronischen Erkrankungen sowie der Sensibilisierung der Betroffenen[2].

Gerade in diesen Bereichen sind Konflikte zwischen Betroffenen und den automatisierten Schmerzerkennungsinstrumenten aufgrund der primär präventiven und zumeist vorklinischen Natur dieser Bereiche wahrscheinlich. Dazu kommt eine oft unzureichende diagnostische Ausbildung des Support-Personals derartiger Angebote, speziell wenn es sich um niederschwellige Anwendungen wie Gesundheits-, Fitness- oder Wellbeing-Apps handelt.

Zwei Arten von epistemischen Diskriminierungen

Dieses Setting birgt also ein nicht unerhebliches Potenzial für epistemische Ungerechtigkeiten. Wenn die Schmerzberichte der Nutzenden solcher Angebote im Schmerzerfassungsprozess des KI-Systems nicht angemessen – oder schlimmstenfalls überhaupt nicht – berücksichtigt werden, droht das System alte Diskriminierungen zu reproduzieren oder neue zu schaffen. Die Reproduktion historischer Diskriminierungen kann dabei entweder über die impliziten wie expliziten Identitätsvorurteile der am KI-System als einem soziotechnischen Ensemble beteiligten Akteure geschehen, oder aber auch über die Verwendung diskriminierender Trainingsdaten. Wie oben angesprochen blickt besonders die klinische Schmerzdiagnostik und -behandlung auf eine reichhaltige Diskriminierungsvergangenheit zurück. Wenn die in diesen Benachteiligungszusammenhängen aufgezeichneten medizinischen Daten zum Training eines KI-gestützten Schmerzerfassungssystems herangezogen werden, ist eine algorithmische Reproduktion dieser historischen Diskriminierungen kaum zu vermeiden.

Ein solches System kann aber auch neue Diskriminierungen schaffen, bspw. indem es in der algorithmischen Analyse neue strukturell benachteiligte Gruppen schafft. Machine-Learning-Algorithmen kategorisieren Daten häufig anhand von Parametern, die für menschliche Beobachter*innen unzugänglich sind – bspw. die Bewegungen des Mauszeigers, das Zögern bei der Eingabe bestimmter Daten, verschiedene Arten und Frequenzen von Muskelkontraktionen usw. Sandra Wachter weist an dieser Stelle darauf hin, dass hier u.U. ungerechtfertigte Benachteiligungen entstehen können, da durch die algorithmische Kategorisierung von Gruppen eine „künstliche Unveränderbarkeit“ hergestellt wird (Wachter 2022).

Analog zu rechtlich geschützten Kategorien wie Hautfarbe, Geschlecht usw. zeichnen sich diese algorithmischen Gruppen dadurch aus, dass sie ebenfalls für die Betroffenen (weitgehend) unveränderlich sind, wenn auch aus dem Grund, dass die Betroffenen überhaupt nichts von ihrer Eingruppierung wissen und sich nicht gegen diese wehren können. Die Benachteiligungen, die sich aus den algorithmischen Gruppierungen ergeben, sind also primär deshalb ungerechtfertigt, weil die Betroffenen nichts dagegen tun können, nicht primär, weil sie nichts dafür können, wie im Fall rechtlich geschützter Kategorien.[3]

Infallibles Schmerzwissen oder epistemische Vertrauenswürdigkeit?

Was aber genau heißt es, dass die Schmerzberichte der Betroffenen im Schmerzerfassungsprozess nicht „ausreichend berücksichtigt“ werden, wie ich weiter oben geschrieben habe? Müssen sie lediglich als ein Parameter in die Gesamtevaluation des KI-Systems einfließen oder sollten sie den zentralen Bezugspunkt bilden, von dem ein solches System nicht oder nur in Ausnahmefällen abweichen darf?

Wie diese Frage zu beantworten ist, hängt ganz entscheidend davon ab, welchen epistemischen Status diesen Selbstberichten zugewiesen werden sollte. Eine in der philosophischen Debatte über Schmerz häufig anzutreffende Position ist, dass Schmerzen subjektiv, privat und unkorrigierbar sind, d.h. wir können uns nicht darüber irren, dass wir Schmerzen haben (Kripke 1980). Diese Position ist natürlich nicht unbestritten geblieben, es würde jedoch in diesem Blogbeitrag zu weit führen, die Details dieser Debatte auszubreiten. Für meine Argumentation hier ist es jedoch auch nicht entscheidend, ob Individuen tatsächlich eine unkorrigierbare Autorität mit Blick auf die eigenen Schmerzen zukommt. Auch wenn es dafür gute Anhaltspunkte gibt, wäre es für die Frage epistemischer Ungerechtigkeit ausreichend, wenn sie über ein Schmerzwissen verfügen, das sie „epistemisch vertrauenswürdig“ macht, wie Fricker fordert (2007, S. 45) – und dies wird für die typischen Nutzenden von Gesundheits-, Fitness- oder Wellbeing-Apps von keiner Seite bestritten.

Wenn es also um derartige Apps geht, sind die Schmerzleidenden die – mindestens zentrale, wenn nicht sogar alleinige – epistemische Autorität in Bezug darauf, dass, wo, und wie intensiv sie Schmerzen haben. Ihnen diese Autorität zu nehmen bedeutet, eine epistemische Ungerechtigkeit zu begehen. Es wird nicht mit, sondern vor allem über sie, ihren Körper, ihren Schmerz gesprochen (Spivak 1988). Dies gilt es unter allen Umständen zu verhindern, indem Einsatzort und -zweck sowie die spezifische Ausgestaltung dieser Systeme besonders mit Blick auf epistemische Ungerechtigkeiten in den Blick genommen werden.

In den Anwendungsfällen, in denen sie diese Autorität nicht oder nur eingeschränkt artikulieren können, ist es natürlich möglich, sie sensibel und autonomieverbürgend in ihren Schmerzberichten zu unterstützen. Es muss jedoch immer klar sein, dass externe Schmerzerfassungen – sei es durch geschultes medizinisches oder Pflegepersonal, sei es unter Zuhilfenahme KI-gestützter Systeme – die noch vorhandenen körperlichen Schmerzäußerungen (Mimik, Gestik, Paralinguistik, Muskeltonus, Hautleitwert etc.) zumindest in Teilen als Form nonverbaler Schmerzberichte aufnehmen. Sie sind nicht nur Beobachtungen eines idiosynkratischen Verhaltens, sondern immer auch Beobachtungen von (versuchten) Kommunikationsakten. Hier können epistemische Ungerechtigkeit hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Schmerzleidenden als Wissenssubjekte entstehen, besonders wenn – algorithmisch konservierte oder auch individuell in den Reihen des medizinischen oder Pflegepersonals bestehende – Identitätsvorurteile ins Spiel kommen.

Fazit

Epistemische Ungerechtigkeiten mit Blick auf die eigenen Schmerzberichte führen im Gesundheitsbereich häufig zu einer schlechteren (Schmerz)diagnose und -therapie. Gleichzeitig leidet oftmals auch das Vertrauensverhältnis nicht nur in einzelne Ärzt*innen und Pfleger*innen bzw. die jeweiligen Gesundheits-Apps, sondern das Gesundheitssystem im Allgemeinen. Hier entstehen u.U. präventive, diagnostische und therapeutische Teufelskreise.

Mindestens ebenso wichtig ist jedoch der Umstand, dass solche epistemischen Ungerechtigkeiten die Betroffenen als Wissenssubjekte diskreditieren und ihnen auf diese Weise ihre Stimme und ihre Akteursschaft hinsichtlich ihres eigenen Körperwissens nehmen. Dadurch werden nicht nur u.U. historische Vorurteile und Diskriminierungen reproduziert, sondern es wird darüber hinaus die Fähigkeit der Betroffenen in Frage gestellt, Wissen erlangen – und damit letztlich rational sein – zu können.

Literatur:

Barnes, Elizabeth (2020): The hysteria accusation. In: aeon vom 26.06.2020. URL: aeon.co/essays/womens-pain-it-seems-is-hysterical-until-proven-otherwise (26.05.2021).

Fricker, M. (2007): Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing. Oxford: Oxford University Press.

Grahek, Nikola (2001): Feeling Pain and Being in Pain. Boston MA: MIT Press.

Hoffman, Kelly M./Trawalter, Sophie/Axt, Jordan R./Oliver, M. Norman (2016): Racial bias in pain assessment and treatment recommendations, and false beliefs about biological differences between blacks and whites. In: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. Jg. 113, Nr. 16, S. 4296–4301.

Spivak, Gayatri (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago: University of Illinois Press.

Thong, I.S.K./Jensen, M.P./Miró, J./Tan, G. (2018): The validity of pain intensity measures: what do the NRS, VAS, VRS, and FPS-R measure? In: Scandinavian journal of pain. Jg. 18, Nr. 1, S. 99–107.

Wachter, Sandra (2022): The Theory of Artificial Immutability: Protecting Algorithmic Groups Under Anti-Discrimination Law. ArXiv.

[1] Das bedeutet nicht, dass sich hier nicht trotzdem eine Reihe ethischer Frage mit Blick auf Privatheit und Patient:innenautonomie stellen.

[2] Da es sich hierbei oftmals um einen präventiven bzw. vorklinischen Bereich handelt, spreche ich nicht mehr von Patient:innen.

[3] Mit „dafürkönnen“ ist nicht der Vorgang der Eingruppierung gemeint, sondern die Frage, ob Menschen aus eigener Verantwortung einer (zu Recht) benachteiligten Gruppe angehören, wie z.B. der Gruppe der Verbrecher*innen oder der Raucher*innen.

WAS ROSA LUXEMBURG MIT DER HEXE JAGNIESZKA VERBINDET

TRANSITORISCHE ERINNERUNGSARBEIT AM BEISPIEL DES
POLNISCHEN FEMINISTISCHEN KOLLEKTIVS DZIEWUCHY
BERLIN

Gisela Mackenroth



30.07.2024 · Am 1. November 2020 versammelt sich, dem Aufruf des deutsch-polnischen Protestkunst-Kollektivs „Dziewuchy Berlin“^[1] folgend, eine größere Gruppe feministischer Aktivist*innen und polnischer Migrant*innen am „Denkmal des polnischen Soldaten und deutschen Antifaschisten“ im Volkspark Friedrichshain. Die Teilnehmenden protestieren gegen eine erneute Verschärfung des Abtreibungsrechts in Polen. Plakate fordern ein Ende der PiS-Regierung. Vor dem in Stein gehauenen Schriftzug „Für Deine und Unsere Freiheit“, der Teil des Denkmals ist, versammeln sich Elfen, Zauberinnen und in Spitzenstoff gehüllte Geister. Die anschließend auf Grundlage eines am Vorabend erstellten Storyboards spontan aufgeführte Performance adaptiert unter selbigem Titel Adam Mickiewicz' „Dziady“ (Totenfeier), eines der bedeutendsten Dramen der polnischen Romantik und kombiniert dieses mit Lyrik des deutschen und polnischen Sturm und Drang. „Schwestern, Mütter, Großmütter, kämpfende Frauen [...]. Wir schulden ihnen so viel! Sie haben gegen das allumfassende Patriarchat, die fanatische Kirche, den unterdrückerischen Faschisten gekämpft... heute setzen wir diesen Kampf fort, in Polen, in Deutschland, in der Welt“ – auf diesen programmatischen Auftakt folgen drei fiktional-biographische bzw. dokumentarische Erzählungen über die Hexe Jagnieszka, über Rosa Luxemburg und Maria Janion sowie eine Dokumentation von Selbstmorden in Polen, die im Zusammenhang mit der Verschärfung des Abtreibungsrechts zu sehen sind. Unterbrochen werden sie von einem Chor, der „Rache“ schwört, und einer feministischen Adaption von Goethes Gedicht Prometheus. Die Performance mündet schließlich in dem Statement: „Wir treffen uns am Denkmal des polnischen Soldaten und des deutschen Antifaschisten, das das einzige Denkmal ist, das Polen gewidmet ist. Zeit für Veränderungen, das Neue kommt – ab heute wird es das Denkmal der kämpfenden polnischen Frauen* und Antifaschist*innen sein. Ein Denkmal für polnische Frauen*, deutsche Frauen*, alle Frauen* alle Menschen, die für ihre Rechte und Freiheit kämpfen, und Antifaschist*innen aus aller Welt.“^[2]

Es folgen auf diese Performance weitere Wochen des Protests, insgesamt werden es neun gewesen sein. Währenddessen wird Dziewuchy das Denkmal für weitere Aktionen aufsuchen und es schließlich zum „Denkmal der Kämpfenden für unsere und Eure Freiheit“ umbenennen.

Wie wirken in Dziewuchys „Dziady“ Erinnern und Protest zusammen? Und welche Impulse kann die Performance in der langjährigen Diskussion eines neuen Denkmals für die polnischen Opfer des Nationalsozialismus geben? Aufschlüsse für diese Fragen lassen sich in zwei jüngeren Debatten zu Solidarität und Erinnern finden. Sie seien kurz zusammengefasst, bevor ich zu Dziewuchys „Dziady“ zurückkehre.

Gesellschaftstheoretisch wurde Solidarität jüngst als Antriebsmoment politischer Teilhabe und einer vielstimmigen Verhandlung sozialer Probleme diskutiert. Ein solches Potential lässt sich zunächst hinterfragen, haben doch vor allem postkoloniale feministische Theoretiker*innen darauf hingewiesen, wie schwierig es ist, zumeist implizite und identitätsbezogene Kategorien der Zugehörigkeit und damit einhergehende Ausschlüsse in Solidaritätsbehauptungen und -gemeinschaften zu verhandeln.[3] Die gegenwärtige Diskussion von Solidarität knüpft an diesen Vorbehalt an und setzt die Suche nach Strategien der Öffnung gesellschaftstheoretisch fort. Dafür nehmen die Autor*innen jene Momente in den Blick, in denen Bekundungen von Solidarität sozialen Ordnungen und Machtstrukturen widersprechen wollen[4]. Die in diesen Momenten erarbeiteten Solidaritätsbeziehungen seien dann darauf angewiesen, die Bereitschaft zur Empathie und Loyalität, die Solidarität ausmacht, mit der Bereitschaft zu verbinden, eigene politische Problemsichten und Handlungsweisen in Konflikten zu hinterfragen. Solidaritätsbeziehungen werden dann als wandlungsfähig und offen denkbar.[5]

Ein solches Konfliktfeld um Solidarität zeigen gegenwärtige Verhandlungen einer Erinnerungskultur in diversen, von Migration geprägten Gesellschaften auf.[6] Gesellschaftliches Erinnern speist sich hier aus verschiedenen, teilweise zueinander in Konflikt stehenden und transnational verschränkten historischen Wissensbeständen und (Gewalt- und Ausbeutungs-)Erfahrungen. An dieser Stelle werden lang bestehende Herausforderungen von gesellschaftlichem Erinnern wieder sichtbar und – als Teil gegenwärtiger Kämpfe um Erinnerung – neu ausformuliert: Erinnerungskultur könne, so fasst es u.a. Mirjam Zadoff[7] zusammen, keinen kohärenten identitätsstiftenden Bezugspunkt mehr schaffen, wenngleich eine nationalistisch orientierte Erinnerungspolitik gegenwärtig eine solche Kohärenz vielfach zu suggerieren und zu erzwingen versuche. Gesellschaftliches Erinnern, verstanden als eine Grundlage sozialen Zusammenhalts und der Legitimation sozialer Ordnung, gelte es damit umso genauer auf seine sozialen Bruchlinien und in ihm wirkende Machtbeziehungen zu befragen – vor allem wenn die Vergangenheit das Trennende hervorhebt.[8] Über die bis hierhin skizzierten Konflikt dynamiken in gesellschaftlichen Erinnern hinausgehend liefert diese Diskussion Überlegungen, die die angesprochenen Konzepte von Solidarität weiterführen und konkretisieren können: Geschichte, vergangene Ereignisse und Gewalterfahrungen setzen Gruppen bzw. Nationen in bestimmter Weise zueinander in Beziehung, stellt etwa Omer Bartov[9] fest. Für die Arbeit an einer offenen Erinnerungskultur gelte es, dies mitzureflektieren. Dies bedeute, die Singularität historischer Erfahrungen und Traumata zu berücksichtigen. Zugleich bedeute es, Verbindungen zwischen verschiedenen Erfahrungen und Deutungen von Geschichte zu erarbeiten, um einem Vereinnahmungspotential durch nationalistische Erinnerungspolitik entgegenzuwirken.[10] Mit Mirjam Zadoff lässt sich die Frage nach Verbindungen zwischen jeweiligem Erinnern praktisch weiterführen. Sie argumentiert, dass Erinnern „niemals in isolierten Räumen [gedeiht]“.[11] Ein offenes und lernfähiges Erinnern setze an einem Erzählen an, das Erfahrungen von Gewalt ordne und als „erzählbare Geschichte“[12] in einen öffentlichen Diskurs trage. Es bestehe dann das Erfordernis oder auch die Verantwortung, auf eine so hervorgebrachte Geschichte zu antworten. Gemeint ist so ein Erinnern, das sich aus wechselseitigem Zuhören und Erforschen sowie der Referenz aufeinander entwickelt.[13] Eine solche, anknüpfend an Zadoff[14] als transitorisch zusammengefasste, Erinnerungspraxis könnte einen Beitrag leisten, gesellschaftliche Marginalisierungen und Machtbeziehungen in Vergangenheit und Gegenwart aufzuzeigen und zu reflektieren.[15] Geschichtliches Wissen und Empathie treten hierbei in ein Wechselverhältnis.[16] Im weltweiten Erkunden und Vergleichen gegenwärtigen Erinnerns von Gewalt zeigt Zadoff, dass eine solche Suche nach Verbindungen durchaus aus Konflikten hervorgehe und in Konflikten erarbeitet werde.[17] Angestoßen und bearbeitet würden sie insbesondere auch durch zivilgesellschaftliche Strukturen und darin vorzufindende kreative Prozesse. [18]

Dies führt mich zurück zur eingangs rekapitulierten Performance des Kollektivs Dziewuchy. In welchem Verhältnis stehen also geschichtliches Erinnern und Solidarität während Dziewuchys Performance „Dziady“? Zunächst lassen sich einige der zuvor theoretisch formulierten Impulse eines transitorischen Erinnerns – die Arbeit an einer erzählbaren Geschichte wie auch an Verbindungen zwischen Gedächtniskollektiven – wiederfinden. Sie seien hier exemplarisch nachvollzogen: In ihren dokumentarischen Erzählungen von Selbstmorden setzt Dziewuchy an privaten, vereinzelt Erfahrungen von Gewalt- und Unterdrückung in Folge der fortlaufenden Verschärfung des Abtreibungsrechts an. Verbunden mit ihrer politischen Kommentierung trägt Dziewuchy die aufklärende Dokumentation der Toten als erzählbare Geschichte in einen öffentlichen Diskurs. Indem Dziewuchy Motive aus Romantik und Sturm und Drang feministisch reinterpretiert vereinnahmt, erarbeitet die Performance schließlich ein künstlerisches Gedenken und eine Würdigung der dokumentierten Toten. Gefühle der Trauer und der Wut kommen so zur Dokumentation hinzu. Die Performance entwickelt eine Solidarität mit den Toten.

Verbindungen zwischen Gedächtniskollektiven entwickelt die dokumentarisch-fiktionale Anrufung der Hexe Jagnieszka sowie der Intellektuellen Rosa Luxemburg und Maria Janion als ideen- und kulturgeschichtliche Erinnerungsarbeit: Jagnieszka formuliert eine Schwesternschaft zwischen ihrer einstigen Verfolgung als Hexe und einem gegenwärtigen religiös-nationalistischen Antifeminismus diesseits und jenseits der polnischen Grenze. Rosa Luxemburg wird als politisch Handelnde im Exil erinnert. Dziewuchy bringt sie damit in Resonanz zu ihrer eigenen Erfahrung von politischem Aktivismus als Migrant*innen. Als solche müssen sie sich sowohl gegenüber einem deutschen wie auch einem polnischen Bewegungsfeld sowie gegenüber politischen Institutionen Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit erkämpfen. Die im August 2020 verstorbene Maria Janion wird in ihrem Kampf für die Emanzipation von polnischen Frauen erinnert. Mit ihr reflektiert die Performance einen gegenüber dem gegenwärtigen katholisch fundierten Nationalismus widerständigen „Patriotismus“. Dziewuchy schafft hiermit ideen- und kulturgeschichtliche Anknüpfungspunkte für eine wechselseitige Solidarität polnischer und deutscher feministischer Bewegungen in der Gegenwart.

Dies führt mich zurück zur eingangs rekapitulierten Performance des Kollektivs Dziewuchy. In welchem Verhältnis stehen also geschichtliches Erinnern und Solidarität während Dziewuchys Performance „Dziady“? Zunächst lassen sich einige der zuvor theoretisch formulierten Impulse eines transitorischen Erinnerns – die Arbeit an einer erzählbaren Geschichte wie auch an Verbindungen zwischen Gedächtniskollektiven – wiederfinden. Sie seien hier exemplarisch nachvollzogen: In ihren dokumentarischen Erzählungen von Selbstmorden setzt Dziewuchy an privaten, vereinzelt Erfahrungen von Gewalt- und Unterdrückung in Folge der fortlaufenden Verschärfung des Abtreibungsrechts an. Verbunden mit ihrer politischen Kommentierung trägt Dziewuchy die aufklärende Dokumentation der Toten als erzählbare Geschichte in einen öffentlichen Diskurs. Indem Dziewuchy Motive aus Romantik und Sturm und Drang feministisch reinterpretiert vereinnahmt, erarbeitet die Performance schließlich ein künstlerisches Gedenken und eine Würdigung der dokumentierten Toten. Gefühle der Trauer und der Wut kommen so zur Dokumentation hinzu. Die Performance entwickelt eine Solidarität mit den Toten.

Verbindungen zwischen Gedächtniskollektiven entwickelt die dokumentarisch-fiktionale Anrufung der Hexe Jagnieszka sowie der Intellektuellen Rosa Luxemburg und Maria Janion als ideen- und kulturgeschichtliche Erinnerungsarbeit: Jagnieszka formuliert eine Schwesternschaft zwischen ihrer einstigen Verfolgung als Hexe und einem gegenwärtigen religiös-nationalistischen Antifeminismus diesseits und jenseits der polnischen Grenze. Rosa Luxemburg wird als politisch Handelnde im Exil erinnert. Dziewuchy bringt sie damit in Resonanz zu ihrer eigenen Erfahrung von politischem Aktivismus als Migrant*innen. Als solche müssen sie sich sowohl gegenüber einem deutschen wie auch einem polnischen Bewegungsfeld sowie gegenüber politischen Institutionen Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit erkämpfen. Die im August 2020 verstorbene Maria Janion wird in ihrem Kampf für die Emanzipation von polnischen Frauen erinnert.

Mit ihr reflektiert die Performance einen gegenüber dem gegenwärtigem katholisch fundieren Nationalismus widerständigen „Patriotismus“. Dziewuchy schafft hiermit ideen- und kulturgeschichtliche Anknüpfungspunkte für eine wechselseitige Solidarität polnischer und deutscher feministischer Bewegungen in der Gegenwart.

Nimmt man diesen Faden einer transnationalen Bewegungspraxis auf, führt dies unmittelbar zu Marginalisierungen im Bewegungsfeld selbst: Mit ihren Biographien verdeutlichen die Stimmen von Jagnieszka, Luxemburg und Janion die Verwundbarkeit und Unsicherheit polnischer Stimmen in deutschen feministischen Protesten und sie verweisen gleichermaßen auf die Marginalisierung polnischer Migrant*innen in polnischen Protesten. Diese Zwischenrufe aus der Vergangenheit fordern lokale feministische Proteste der Gegenwart auf, mit migrantischen, transitorischen Stimmen eine „Schwesternschaft“ (wieder) zu erarbeiten. Die in der Erinnerungsarbeit vorgeschlagenen Ansatzpunkte der Solidarität sind also zugleich ein Aufruf, sich mit marginalisierten, unsichtbaren Stimmen in der feministischen Bewegung auseinander zu setzen. Dabei ermutigen sie zur Arbeit an einer (vielstimmigen) transnationalen feministischen Stimme. Kommen wir zum Ende des Essays noch einmal zum Ort der Performance zurück, dem von DDR und Sowjetunion errichteten „Denkmal des polnischen Soldaten und deutschen Antifaschisten“. Ein Denkmal dezidiert für die polnischen Opfer des Nationalsozialismus wird seit vielen Jahren diskutiert. Im Oktober 2020 mündete diese Diskussion schließlich in einer Mehrheit des Bundestages für einen Gedenkort. Welche Impulse kann die Protestkunst des Kollektivs Dziewuchy, das ebenfalls ein solches Denkmal befürworten würde, hier setzen? In seiner Protestkunst setzt sich Dziewuchy unmittelbar mit den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen eines solchen Denkmals, die sich in Berlin u.a. in Artefakten einer Erinnerungspolitik von DDR und Sowjetunion manifestieren, auseinander. Zudem reflektiert das Kollektiv ein solches Denkmal vor dem Hintergrund seiner politischen Gegenwart, einem wachsenden Nationalismus in Polen. Hieraus entwickelt Dziewuchy eine transitorische Erinnerungsarbeit. Diese setzt bei jenen an, die in der bisherigen Erinnerungskultur als politische Akteure unsichtbar geblieben sind.[19] Für Dziewuchy sind dies Frauen sowie sexuelle und kulturelle Minderheiten. Ihr Erinnern, so die mit der Performance formulierte Stoßrichtung, ermögliche es, in einer Geschichte und Gegenwart nationalistischer Trennungen und Gewalterfahrungen Verbindungen zwischen Gedächtniskollektiven zu erarbeiten. Diese aktivistische Erinnerungsarbeit geht damit in zweifache Opposition zu einer Erinnerungspolitik der bis 2022 regierenden PiS-Partei. Zur Stärkung und Rechtfertigung einer auf nationalistische Einheit ausgerichteten Politik betont diese in deutsch-polnischen Beziehungen vor allem spaltende Momente.[20] Eine solche Position unterwandert Dziewuchy unmittelbar durch ihre Suche nach Verbindendem. Aus dieser Erinnerungsarbeit heraus gelingt es Dziewuchy zudem – und hierin besteht ein zweites oppositionelles Moment – den polnischen feministischen Protest als Kampf um Demokratie in eine transnationale Geschichte einzubetten und so Ankerpunkte einer transnationalen Solidarität offenzulegen.

Wenn Befürworter*innen sich also mit einem kommenden Gedenkort ein zukünftiges transnationales dialogisches Erinnern erhoffen, das eine gegenwärtige deutsche Erinnerungskultur in kritischer Reflexion weiterführt[21], dann fordert die Erinnerungsarbeit von Dziewuchy hierzu bereits in der Gegenwart auf. Eine dialogische transnationale Erinnerungskultur kann vor dem Hintergrund gegenwärtig lauter werdender nationalistischer Deutungen von Geschichte nicht Fluchtpunkt eines Gedenkortes sein. Vielmehr muss eine solche Erinnerungspraxis Ausgangspunkt in der Erarbeitung eines solchen Gedenkortes sein. Die Erinnerungsarbeit von Dziewuchy verdeutlicht, dass Grundlagen dafür in einem kritischen Umgang mit bestehender Erinnerungskultur liegen. Sie verdeutlicht auch: Will ein Gedenkort gegenwärtige soziale Konflikt- und Bruchlinien bearbeiten, entsteht er nicht allein in politischen Institutionen, sondern in der Beteiligung Betroffener und in Resonanz mit zivilgesellschaftlichen Akteuren und Protesten. Letztere brauchen ein transnationales, dialogisches Erinnern als gelebte Praxis und als Spielräume für politische Opposition. Erinnern kann für sie dazu beitragen, Lücken lokaler politischer Repräsentation und Teilhabe zu reflektieren und Momente transnationaler Demokratie mitzuentwerfen. Mit einer solchen Öffnung – und hier möchte ich an Regina Ammicht Quinns[22] Interpretation des klimaaktivistischen Protests der Letzten Generation an „kultivierten Orten der Hochkultur“[23] anknüpfen – könnte ein Gedenkort einiges gewinnen: eine Fantasie, die das

Politische und das Ästhetische, das Ernste und das Ironische zu einem empathischen Denken verbindet und bereit ist, Konflikte einzugehen.[24] Die Erinnerungsarbeit von Dziewuchys „Dziady“ entwickelt diese Fantasie. In der Verbindung von Dokumentarischem und Spielerischem gelingt es, aus dem Privaten hinauszutreten. In der Interaktion von Gegenwart und Vergangenheit gibt Dziewuchys erinnern jenen Stimmen Platz, die in gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussionen und Problemsichten leise waren oder vergessen wurden. Die in Dziewuchys „Dziady“ entwickelten Bilder von Verbundenheit und Solidarität gehen gegenwärtigen Konflikten und politischen Fliehkräften damit nicht aus dem Weg. Sie sind Antriebsmoment, um Beziehungen gerade dort zu setzen, wo sie – sowohl in Abläufen institutioneller Politik als auch in Routinen sozialer Bewegungen – stören.

Hinweise & Literatur:

- [1] Im Folgenden wird zur Lesbarkeit die gekürzte Bezeichnung Dziewuchy verwendet.
- [2] Eine ausführliche bildliche Dokumentation der Performance findet sich auf der [Homepage von Dziewuchy](#).
- [3] Mohanty, C. T. (2003), *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham/London: Duke University Press.
- [4] Adamczak, B. (2018), *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin: Suhrkamp.
- [5] Kastner, J./Susemichel, L. (2021), *Unbedingte Solidarität*, in: Dies. (Hg.), *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 13–48.
- [6] Mendel, M. (2023) (Hrsg.), *Singularität im Plural. Kolonialismus, Holocaust und der zweite Historikerstreit*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- [7] Zadoff, Mirjam (2023a), *Gewalt und Gedächtnis. Globale Erinnerung im 21. Jahrhundert*, Berlin: Hanser.
- [8] Zadoff, Mirjam (2023a), *Gewalt und Gedächtnis*, S. 28.
- [9] Bartov, Omer (2023), *Kolonialismus, Genozid und Holocaust: Zwischen der „Pflicht des Erinnerns“ und dem Verlangen zu vergessen*, in: Mendel, M. (Hrsg.), *Singularität im Plural. Kolonialismus, Holocaust und der zweite Historikerstreit*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S.22-40. Hier: S. 31f.
- [10] Ebd., S. 33ff.
- [11] Zadoff, Mirjam (2023b), *Erinnerung im Transit: Deutschland und die USA*, in: Mendel, M. (Hrsg.), *Singularität im Plural. Kolonialismus, Holocaust und der zweite Historikerstreit*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 135-143. Hier: S. 141.
- [12] Zadoff (2023a), *Gewalt und Gedächtnis*, S. 31.
- [13] Ebd. S. 31f.
- [14] Zadoff (2023b), *Erinnerung im Transit: Deutschland und die USA*, in: Mendel, M. (Hrsg.), *Singularität im Plural*, S. 135-143.
- [15] Ebd., S. 137ff.
- [16] Ebd., S. 141.
- [17] Zadoff (2023a), *Gewalt und Gedächtnis*.
- [18] Ebd., S.31f.
- [19] Diesen Ansatz führt Dziewuchy mit Projekten unter dem Stichwort „[Herstory](#)“ und mit der Veranstaltungsreihe „[Fehlende Hälfte der Geschichte](#)“, verbunden mit einem längeren Rechercheprojekt zur polnischen [Lyrikerin Irena Bobowska](#), die von den Nationalsozialisten ermordet wurde (), weiter.
- [20] Loew, P. O., im Gespräch mit M. Ellmenreich (2018), [Das Gesetz dient dazu, Feindbilder zu kreieren](#), Deutschlandfunk, 1.2.2018, (letzter Abruf: 1. Juli 2024).
- Kellermann, F./Sawicki, P. (2021), [Hoffnung für deutsch-polnische Beziehungen](#), Deutschlandfunk, 26.1.2021, (letzter Abruf: 1. Juli 2024).
- [21] Assmann, A., im Gespräch mit S. Brinkmann (2019): [Ein blinder Fleck im deutschen Geschichtsbewusstsein](#), Deutschlandfunk Kultur, 27.8.2019, (letzter Abruf: 1. Juli 2024).
- [22] Ammicht Quinn, R. (2023), *Optimismus als Kunst des Protests*, in: Brand C./Meisch, S./Frank, D./Ammicht Quinn, R. (Hrsg.), „[Ich lehne mich jetzt mal ganz konkret aus dem Fenster: \[...\]](#)“ Eine Festschrift für [Thomas Potthast](#), Tübingen: Universitätsbibliothek Tübingen, S.3-14.
- [23] Ebd., S. 8.
- [24] Ebd., S.11.

Über die Autorin:

Gisela Mackenroth hat Soziologie und Humangeographie studiert. Sie war bis Ende 2020 am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen im Projekt „Populismus und Demokratie in der Stadt“ tätig. Bis 2024 hat Gisela Mackenroth am Institut für Soziologie der Universität Jena im Projekt „Movements of Europe“ transnational vergleichend mit feministischen Streikinitiativen und urbanen Bewegungen zu Solidaritätsbeziehungen und zur Öffnung demokratischer Teilhabe geforscht.

„ON THE INTERNET NOBODY KNOWS YOU ARE A [WOMAN]“?

WEIBLICHE IDENTITÄTEN IN DER INTERNETKOMMUNIKATION ZWISCHEN BEFREIUNG, REPRESSION UND SEXUALISIERUNG

Jessica Heesen



18.06.2024 · Mitte der 1990er Jahre öffnete sich das Internet mit dem World Wide Web (WWW) für die Nutzung durch die allgemeine Öffentlichkeit. In dieser Zeit kursierte eine Zeichnung des amerikanischen Cartoonisten Peter Steiner (1993), die zwei Hunde vor dem Computer zeigt, die sich freuen, im Internet unterwegs zu sein. Der eine Hund erklärt darauf dem anderen „On the Internet nobody knows you are a dog“. Online-Kommunikation wurde in ihren Anfängen insbesondere von libertärer Seite häufig mit einem Freiheitsversprechen in Verbindung gebracht, das vor allem aus den Möglichkeiten zu anonymer Kommunikation und ihrer Unabhängigkeit vom körperlichen Erscheinungsbild abgeleitet wurde. Dieser Zugang entspricht zugleich den Erwartungen an eine freie und gerechte Kommunikation und betraf damit Chancen auf eine Gleichberechtigung marginalisierter Gruppen und verbesserte Teilhabemöglichkeiten von Frauen.

Der Vorstellung nach war Internetkommunikation in diesem Sinne losgelöst von der leiblichen Existenz der Nutzer*innen („disembodiment“) und demzufolge nicht mit Vorurteilen und strukturellen Benachteiligungen in Verbindung zu bringen. Individuelle Freiheit im Internet wird noch bis heute von vielen Nutzenden als Freiheit von körperlichen Erscheinungsformen sowie generell lebensweltlichen und institutionellen Beschränkungen interpretiert. Dazu gehört die Freiheit von nationalstaatlichen Grenzen ebenso wie die Freiheit zur Erschaffung anonymer und/oder fiktionaler Identitäten (Barlow 1996/Heesen 2016).

Nun, mehr als 30 Jahre nachdem das Internet für die Allgemeinheit nutzbar wurde, zeigt sich, dass diese Form des Freiheitsversprechens gescheitert ist oder zumindest als ambivalent bewertet werden muss. Das Scheitern der Neuerfindung von gleichberechtigten und vorurteilsfreien Kommunikationsformen lässt sich durch zahlreiche Studien und Erfahrungsberichte empirisch beschreiben (z. B. bei Abendschön, S./García-Albacete, G., 2021; Das NETTZ 2024).

Insbesondere Hate Speech ist in Form von sexualisierter Gewalt in den unterschiedlichsten Kommunikationszusammenhängen vorzufinden und illustriert, dass die vermeintliche Meinungsfreiheit des einen häufig mit dem Ausschluss des oder der anderen von öffentlicher Online-Kommunikation verbunden ist. Aber auch auf konzeptioneller Ebene stand die Erwartung auf eine gerechtere Kommunikation von Beginn an auf wackligen Füßen. Der proklamierte Ansatz, Identitäten durch technische Innovationen losgelöst von allen Kontexten zu betrachten, bezieht sich auf ein Menschenbild, das in vielen zeitgenössischen philosophischen Ansätzen kritisiert wird (etwa durch die Kritische Theorie, feministische Philosophie, den Neoaristotelismus, Poststrukturalismus oder Neuen Materialismus). Im Vordergrund dieser Kritik steht die Missachtung der Wechselverhältnisse und Interaktionen, die notwendig zum Aufbau von Identitäten beitragen. Stattdessen hängen Konzepte, die Freiheiten als Unabhängigkeit von Kontexten beschreiben, am Idealbild eines machtvollen, autonomen Subjekts, das sich von seiner konkreten Verortung in sozialen Beziehungen, kulturellen Normvorstellungen, Körper und Natur frei spricht. Und abgesehen von diesen Abhängigkeiten ist natürlich auch die technische Infrastruktur des Internets (Energieversorgung, Kabel, Endgeräte usw.) ein materialer Kontext, der Internetkommunikation immer rahmt und ermöglicht und die Rede von der Kommunikation ohne Grenzen einmal mehr brüchig werden lässt.

Auch wenn Kontexte in der Internetkommunikation vordergründig nicht sichtbar sind, so werden sie doch immer wieder in die Kommunikation und ihre technischen Infrastrukturen und Medien eingeschrieben. Sei es durch die Dominanz männlicher Akteure in Blogs und Meinungschats, die unmittelbare Diskriminierung von Frauen durch Hatespeech oder in neuester Zeit durch KI-Dienste, die Frauen in sexualisierten Darstellungen herabwürdigen. Beispiele hierfür sind Anwendungen wie DeepNude oder die Avatar App Lensa (Heikkilä 2022) und andere Formen der digitalen sexuellen Gewalt gegen Frauen wie Stalking und Doxing (UN Women 2022).

Vor diesem Hintergrund ist festzuhalten, dass die Unkenntlichkeit von Körpern insgesamt nicht zu einer diskriminierungsfreien Kommunikation geführt hat (auch wenn einzelne Personen nach wie vor vom Spiel mit oder dem Verbergen von Identitäten profitieren). Aber fast noch bemerkenswerter ist der Befund, dass offenbar auch die Körperlosigkeit der Kommunikation keinen Bestand hat. Die stetige Zunahme von Visual Content, also Bildern, Videos, Icons sowie Avataren als künstliche Repräsentationen von Körpern in der Internetkommunikation (und in Metaversen) zeigen das anhaltende Bedürfnis des Menschen, sich nicht nur anhand von gesprochener und geschriebener Sprache zu orientieren und zu verständigen. Stattdessen gewinnen Abbilder und Simulationen von „Körpersprache“ mehr und mehr gegenüber der Schriftsprache an Bedeutung.

Diese Rückgewinnung von Körpern in der digitalen Kommunikation zeigt sich jedoch erneut ambivalent: Körperästhetiken werden insbesondere in den Sozialen Medien (und teils von Frauen selbstgewählt) mit Filtern und Bildverarbeitungsprogrammen technisch optimiert. Sie werden durch Software mit Bias patriarchal zugerichtet / sexistisch aufbereitet (Nicoletti/Bass 2023) oder neu und fiktiv technisch erzeugt – insbesondere beim Gaming, aber auch bei der Nutzung von KI-Companions für intime oder freundschaftliche Kommunikation. Im geschäftlichen Bereich findet durch Avatare eine Nutzung von Ersatzkörpern statt, die z. B. als virtuelle Influencer die entsprechenden Produkte kostengünstiger bewerben oder die Bankberatung „menschlicher“ gestalten.

Digitale Medien fungieren hier als Raum der Kommerzialisierung körperlicher Repräsentationen und der mit ihnen verbundenen sozialen Interaktion – das Internet ist jedoch auch ein Medium der Verbündung und des Widerstands gegen repressive Strukturen und Gewalt gegen echte Körper wie unter anderem die Kommunikation unter dem Hashtag MeToo und ihre Wirkung auf den öffentlichen Diskurs gezeigt hat.

Was bedeutet dies nun alles für die Freiheit von Körpern in der digitalen Kommunikation? Fragen von Freiheit und Gerechtigkeit sind immer auch Fragen von Gestaltungsfreiheit, Sichtbarkeit und Repräsentanz. Für digitale Technologien gilt, dass Individuen oder (diverse) Gruppen nicht nur hinter dem vermeintlichen Schutz unkenntlicher oder künstlich erzeugter Identitäten frei sein möchten von Grenzen und Diskriminierungen. Menschen sollten im digitalen Raum sichtbar werden können – aber zu ihren eigenen Konditionen. Judith Butlers Buchtitel von 1993, *Bodies that matter*, kann vor diesem Hintergrund als Ausgangspunkt für eine Bestimmung des Körperlichen im digitalen Raum dienen. Dabei geht es nicht um eine Rückgewinnung von vermeintlich „natürlichen“ Körpern in der digitalen Kommunikation. Stattdessen stehen Fragen einer selbstbestimmten und vielfältigen Präsentation von Körpern im Vordergrund, die mediale Inszenierung nicht als Zurichtung an technischen und sozialen Normen versteht, sondern als Chance zur Rückeroberung von Körperbildern, die an selbstbestimmte weibliche und diverse Identitäten gebunden sind. Ob diese sich an „realen“ oder „natürlichen“ Bedeutungskontexten orientieren oder sich selbst aber (fiktional) neu erfinden, ist ihnen selbst überlassen. Digitale Anwendungen sind hierfür eine Hilfe, ihr Design aber sollte eben nicht durch Voreinstellungen, die Körperbilder stereotyp (patriarchal) verzerren, geprägt werden, sondern Freiheit als selbstbestimmte Wahl in Kontexten konzipieren und verwirklichen. Der physische Körper kann in der Internetkommunikation sichtbar werden, er muss es aber nicht. Menschliche Freiheit liegt in der stetigen Neuerschaffung dessen, was als natürlich, technisch oder künstlich betrachtet wird. Technologien sind Ausdruck und Manifestation dieser Wechselbeziehung von Technik und Kultur: „Tatsächlich aber ist fast jedes kulturelle Handeln des Menschen ein Eingreifen in ‚Natur‘. [...] Menschliches Eingreifen hat durch die Geschichte hindurch immer zur Korrektur und Veränderung dessen geführt, was als ‚natürlich‘ verstanden wird“ (Ammicht Quinn 2008, S. 2).

Literatur:

- Abendschön, Simone/García-Albacete, Gema (2021): It's a man's (online) world. Personality traits and the gender gap in online political discussion. In: *Information, Communication & Society*. 24(14), S. 2054. doi:10.1080/1369118X.2021.1962944.
- Ammicht Quinn, Regina (2008): Die Natur und das Widernatürliche. In: *Schlangenbrut*. 26(2), S. 5-8.
- Barlow, John Perry (1996): A Declaration of the Independence of Cyberspace. www.eff.org/cyberspace-independence (Zugriff: 31.05.2024).
- Das NETTZ, Gesellschaft für Medienpädagogik und Kommunikationskultur, HateAid und Neue deutsche Medienmacher*innen als Teil des Kompetenznetzwerks gegen Hass im Netz (Hg.) (2024): *Lauter Hass – leiser Rückzug. Wie Hass im Netz den demokratischen Diskurs bedroht. Ergebnisse einer repräsentativen Befragung.* https://kompetenznetzwerk-hass-imnetz.de/download_lauterhass.php (Zugriff: 16.05.2024).
- Heesen, Jessica (2016): Freiheit. In: Heesen, Jessica (Hg.): *Handbuch Medien- und Informationsethik*. Metzler: Stuttgart, S. 52-58.
- Heikkilä, Melissa (2022): How it feels to be sexually objectified by an AI. In: *MIT Technology Review*. December 13, 2022. <https://www.technologyreview.com/2022/12/13/1064810/how-it-feels-to-be-sexually-objectified-by-an-ai/> (Zugriff: 16.05.2024).
- Nicoletti, Leonardo/Bass, Dina (2023): Humans are biased. Generative AI is even worse. June 9, 2023. <https://www.bloomberg.com/graphics/2023-generative-ai-bias/> (Zugriff: 16.05.2024).
- UN Women (2022): FAQs: Trolling, stalking, doxing and other forms of violence against women in the digital age. <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/tech-facilitated-gender-based-violence> (Zugriff: 16.05.2024).

FREIHEIT, DIE WIE GENAU GEMEINT IST?

VERHÄLTNISBESTIMMUNGEN VON FREIHEIT UND VERANTWORTUNG IN AKTUELLEN DEBATTEN UM WISSENSCHAFT UND ETHIK

Thomas Potthast

The word "FREIHEIT" is written in a bold, orange, handwritten style. A long, curved orange arrow starts below the word and points to the left, ending under the first letter 'F'.

07.02.2025 Eine der wichtigsten Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft ist und bleibt: Freiheit! Darauf sollten sich die meisten Beteiligten aktueller Debatten einigen können, die ansonsten heterogen und von Antagonismen geprägt sind angesichts vieler tatsächlicher^[1] und einiger eher gefühlter Bedrohungen der Wissenschaft. Mit Blick auf 75 Jahre „unser Grundgesetz“ und 35 Jahre „Friedliche Revolution“ hat das deutsche Bundesministerium für Bildung und Forschung für 2024 das „Wissenschaftsjahr Freiheit“ ausgerufen.^[2] Dass Wissenschaftsfreiheit etwas mit Ethik zu tun hat, sollte selbsterklärend sein. Doch Ethik und Freiheit der Wissenschaft werden oft als Gegensätze, mindestens als Spannungsverhältnis, konstruiert. Diese dualistische oder antagonistische Sichtweise soll im vorliegenden Beitrag in der gebotenen Kürze analysiert, kritisiert und revidiert werden.

Ausgangspunkt dafür der 2022 vorgelegte „Kodex Wissenschaftsfreiheit“ der Universität Hamburg.^[3] Er behandelt in ausgesprochen lesens- und bedenkenswerter Weise konzise zentrale Aspekte, die hier leider nicht umfassend gewürdigt werden können. Der Kodex besteht aus einer Präambel und elf Grundsätzen. Verweise auf Ethik finden sich dabei in mehreren Grundsätzen, die in der Reihenfolge des Auftretens betrachtet werden. Der Kodex verfißt an einigen Stellen – geradezu beispielhaft – eine weit verbreitete Lesart, gemäß derer „die Ethik“ fast ausschließlich gegen Freiheit ins Spiel gebracht wird. Dies allerdings halbiert sowohl den Freiheits- als auch den Ethikbegriff.

Sehr richtig und angemessen werden in der Präambel und im Grundsatz I. „Wissenschaftsfreiheit als individuelles und institutionelles Recht“ herausgearbeitet und unter III. „Die Grenzen der Freiheit“ verfassungsrechtlich ausgeleuchtet – ohne ausdrücklichen Bezug auf ethische Aspekte. Im Grundsatz „II. Der Freiraum der Wissenschaft“ wird allerdings formuliert: „Jeder Versuch, den geschützten Raum der Wissenschaft auf Bekanntes oder auf die Beachtung religiöser, politischer und ethischer Positionen zu verpflichten, engt den wissenschaftlichen Diskurs in unzulässiger Weise ein und droht Kreativität und Innovation im Keim zu ersticken“. Doch genau diese „grundsätzliche Offenheit gegenüber abweichenden Positionen“, die wohlgerne „nicht mit Kritiklosigkeit zu verwechseln“ sei, beruht selbst auf einer ethischen Prämisse, die beispielsweise in der Diskursethik systematisch ausgearbeitet wurde. Freiheit als Offenheit ist also nicht frei von Ethik, sondern basiert auf einer bestimmten und begründeten solchen.

Unter „IV. Verantwortung für das eigene Handeln“ wird dies im Grunde auch eingeräumt: „Das Verlangen nach Rechtfertigung der eigenen Position ist kein Angriff auf die Wissenschaftsfreiheit, sondern integrales Element des Diskurses, und aktiviert die Verantwortung der Wissenschaftler:innen“. Doch auch hier wird individuelle Freiheit schematisch gegen „Versuche einer heteronomen Bestimmung“ gestellt, was den sozialen Charakter verantwortungsvoller Freiheitswahrnehmung reduziert. Freiheit umfasst hier nicht ausdrücklich positive (Freiheit zu) und negative (Freiheit von) Dimensionen, wie in der Ethik (und Politik) üblich sein sollte[4], sondern sie wird – vielleicht unbeabsichtigt – auf negative Freiheit liberalistisch oder gar libertär verkürzt. Zudem wird in diesem Grundsatz Wissenschaftsethik auf individuelle Selbstreflexion verkürzt.

Besonders deutlich wird Ethik antagonistisch gegen Freiheit im Grundsatz „V. Missbrauch von Forschungsergebnissen“ gesetzt. Kategorisch heißt es „Die Forderung nach Reflexion über mögliche Folgen der wissenschaftlichen Tätigkeit darf nicht zur Begrenzung von Forschungsgegenständen und -erkenntnissen führen.“ Und weiter: „Ethische Erwägungen allein vermögen eine rechtliche Einschränkung der Freiheit nicht zu rechtfertigen. Dies gilt auch für eher indirekte Einflussnahme und Steuerung über Ressourcenzuweisungen“. Während der Verweis auf das Recht im Sinne negativer Freiheit als Abwehrrecht überzeugt, ist der zweite Teil des Satzes entweder missverständlich oder falsch: Selbstverständlich gehen ethische Bewertungen und Positionen in wissenschafts- oder förderpolitische Entscheidungen mit Bezug auf Ressourcenallokationen ein. Ein Recht auf ausreichende Finanzierung absolut jeder rechtlich erlaubten Forschung wäre finanziell, und damit auch indirekt ethisch, absurd.

Im Grundsatz VIII. „Schutz der Personen durch die Institution“ findet sich am Rande der Verweis auf „auch moralisch gut begründete Wissenschaftsfreiheit“, während im Grundsatz IX. „Raum zur Erprobung neuer Thesen“ kritisiert wird, wenn „der Diskursraum durch ein Klima moralischer oder gesellschaftspolitischer Verwerfung eingeengt wird.“ Offenkundig geht hier die Terminologie von Moral (als individuelle und kollektive Vorstellungen des Guten und Gerechten) und Ethik (als Reflexions- und Begründungstheorie der Moral) durcheinander. Zudem wird Moral mit unangemessenem „Moralismus“ – also persönlich abwertender und nicht begründender, sich selbst dabei überhöhender, Polemik – gleichgesetzt. Dies ist selbst eine Polemik, die nicht zuletzt auf Niklas Luhmann zurückgeht, der Moral und Moralismus nicht unterscheidet – sei es bewusst oder nicht.

Insgesamt erscheint also Ethik stets nur als Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit – und dies verfehlt die Ermöglicungsrolle von ethischer Reflexion und Begründung im Sinne positiver Freiheit: Erst auf der Basis anerkannter nicht nur rechtlicher, sondern auch ethischer Grundlagen ist die Wahrnehmung von Freiheit allererst möglich. Ethische Reflexion und Wahrnehmung der Verantwortung, mit dem die begründete Selbstvergewisserung der eigenen Forschung sichergestellt wird, bedeutet also, dass Verantwortung und Wissenschaftsfreiheit als dialektische Einheit betrachtet werden können – und sollten. Freiheit der Wissenschaft umfasst und erfordert gerade die Wahrnehmung von gesellschaftlicher Verantwortung – dies ist die Leerstelle in einem verkürzten Freiheitsbegriff. Richtig verstanden widersprechen sich Freiheit und ethisch reflektierte Verantwortung nicht, und exzellente Wissenschaft muss dies als ureigene Aufgabe verstehen und umsetzen.[5]

Zugleich ist die notwendige Selbstreflexion in der Gefahr, zu selbstbezüglich zu werden: „In der Entwicklung sowohl von Grundlagen- als auch angewandter Wissenschaft besteht die Ethik darauf, dass es immer auch um die Abwesenden geht: um diejenigen, die abwesend sind, weil sie durch

mangelnde soziale und globale Perspektiven heute übersehen werden und um diejenigen, die abwesend sind, weil sie durch mangelnde Weitsicht übersehen werden: die künftigen Generationen.“[6]

Programmatisch formuliert Regina Ammicht Quinn: „Ethik ist nicht, wie Ulrich Beck es formulierte, die „Fahrradbremse am Interkontinentalflugzeug“. Ethik bremst nicht den Fortschritt, sondern fragt vielmehr, was Fortschritt ist und wie er gestaltet werden sollte. Aus einer ethischen Perspektive geht es darum, dass die Prinzipien, die grundlegend sind für eine demokratische Gesellschaft, übersetzt werden müssen für eine digitale demokratische Gesellschaft. Dazu braucht es neue Prozesse und Strukturen, etwa Verantwortung, Zurechenbarkeit, und gute Regulierung. Und es braucht das Wissen darum, wer von einer Technologie profitiert, wer einem Einsatz widersprechen kann und in welcher Weise neue Abhängigkeiten geschaffen werden können. Momentan zeigen sich die Probleme insbesondere als strukturelle Probleme, als Probleme der Repräsentation und als Gerechtigkeitsprobleme“.[7]

Ethische „Probleme“ sind in dieser Perspektive eben stets verbunden mit der Ethik als begründender Ermöglicherin dessen, was wir warum auch positiv wollen (sollen) – auch in gerade als praktizierte Freiheit (in) der Wissenschaft.

Literatur

[1] Vgl. <https://www.scholarsatrisk.org/>. Dass sich hier – auch unter wohlmeinenden und argumentaffinen Menschen – strittige Positionierungen finden, die derzeit weltpolitische Debatten prägen, sei ausdrücklich erwähnt.

[2] <https://www.wissenschaftsjahr.de/2024/>.

[3] <https://www.uni-hamburg.de/uhh/profil/leitbild/kodex-wissenschaftsfreiheit.html>.

[4] Isaiah Berlin: Freiheit. Vier Versuche. S. Fischer, Frankfurt am Main 1995.

[5] Vgl. „Exzellente forschen in gesellschaftlicher Verantwortung Positionspapier des Projektkonsortiums LeNa Shape“ (2024), unter <https://www.nachhaltig-forschen.de/publikationen/>

[6] Ammicht Quinn, Regina & Thomas Potthast 2012: Neugier, Nutzen und Moral. In: Universität in Spannungsfeldern Wohin geht der Weg? Attempto! Forum der Universität Tübingen, Dezember 2012: 10-12.

[7] Ammicht Quinn, Regina 2023: Warum eine ethische Perspektive notwendig ist, um Diskriminierungsmechanismen offenzulegen. Meinungsbarometer.info. Fachdebatte "Kennen Algorithmen Geschlechter?", https://www.meinungsbarometer.info/beitrag/Ethik-ist-nicht-die-Fahrradbremse-am-Interkontinentalflugzeug_4646.html

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



INTERNATIONALES ZENTRUM FÜR
ETHIK IN DEN WISSENSCHAFTEN
(IZEW)

