

# I. Grenzen und Überschreitungen



‚Grenzüberschreitungen‘ haben in jedem Wissensbereich und in jedem historisch-kulturellen Kontext verschiedene Konnotationen. Denkt man z.B. an die Grundpositionen der philosophischen Ethik, erkennt man bereits bei Aristoteles eine negativ-konnotierte Bewertung der Grenzüberschreitung im Sinne von „Übermaß“ oder „Zuviel“ des Guten sowie des Bösen.<sup>1</sup> In aktuelleren Theorien, z.B. in Levinas’ Ethik, wird sie als eine asymmetrische Relation (d.h. Verletzlichkeit) zwischen einem Subjekt und dem sich entrückenden Anderen gesehen.<sup>2</sup> Bezieht man sich auf einen ganz anderen Bereich, z.B. auf die jüngeren Entwicklungen der Technik, der Physik oder der Biologie, hat das Wort ‚Grenzüberschreitung‘ als Überschreitung von Grenzen des Machbaren einen vergleichsweise positiven Sinn: Man kommt z.B. zu bahnbrechenden Erkenntnissen oder entwickelt eine neue Technik, die zu dem jeweiligen Zeitpunkt nicht vorstellbar ist. Diese Liste der Bedeutungsvielfalt von Grenzüberschreitung lässt sich beliebig erweitern. Im juristischen Bereich bezeichnet sie einen rechtswidrigen Akt, in der Geographie einen Übergang zwischen vordefinierten Landstücken, in der Politik die Überschreitung einer ‚roten Linie‘ und in der Kunstgeschichte eine Reihe von künstlerischen Praktiken ab dem Anfang des 20. Jahrhunderts, die eine Engführung zwischen Kunst- und Lebenspraxis anvisiert haben.

Trotz dieser vielfältigen Gebrauchsweisen und Deutungen kann man jedoch festhalten, dass jede dieser unterschiedlichen Arten von Grenzüberschreitungen auf einer gemeinsamen Annahme beruht: Mit der ‚Grenzüberschreitung‘ wird immer vorausgesetzt, dass eine Sache oder der diskutierte Gegenstand bereits eine bestimmte Grenze hat, die dann überschritten wird. Das heißt, dass die Grenzüberschreitung immer die Existenz einer Grenze voraussetzt bzw. postuliert. Welche Existenz die Grenze hat, wird allerdings in meisten theoretischen Diskursen nicht klar definiert. Daher ist es vor allem erforderlich, zuerst den Begriff der ‚Grenze‘ im *allgemeinen* Sinne zu klären, damit die ‚Grenzüberschreitungen‘ in den verschiedenen Lebensbereichen sowie im Kontext der Kunst, um den es in dieser Studie geht, näher untersucht werden können. Unter dieser

---

1 Vgl. Aristoteles, 1131b24–1132a6.

2 Vgl. Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München<sup>3</sup>1998.

Perspektive wird es im Folgenden nicht um eine feste Lokalisierung dieses Begriffs gehen, der für seine sprachlichen oder weiteren möglichen Verwendungen instrumentalisiert werden könnte. Stattdessen wird methodisch das Ziel verfolgt, begriffliche Reichweite (oder Grenze) der Grenze im Hinblick auf ihre diversen Verwendungen und in ihrem Bezug auf menschliche Praktiken machen, so dass anschließend eine angemessene bzw. philosophisch sinnvolle Auseinandersetzung mit den Grenzüberschreitungen der Kunst und der Künste möglich wird.

Der Versuch, ‚Grenze‘ zu *definieren* oder sie allgemein-begrifflich zu *bestimmen*, bringt eine doppelte Schwierigkeit mit sich. Solange es sich – als Erstes – bei einer Definition (lat. *definitio* aus *de* ‚von‘ und *finis* ‚Grenze‘) im einfachsten Sinne des Wortes um ein begriffliches Ab-Grenzen handelt oder in Anlehnung an die auf Aristoteles zurückzuführende Definitionsregel (*genus proximum et differentia specifica*) darum, dass ein Inhalt mit der nächsten Gattung *verbunden* sowie sein spezifisches Merkmal von dieser *unterschieden* wird,<sup>3</sup> lässt sich dann etwa behaupten, dass wir es hier mit einem paradoxen Begriff zu tun haben, dessen Klärung wiederum durch sich selbst – durch eine Art von Grenzziehung – vollzogen werden könnte. Dies erschwert die Beantwortung der Frage nach dem existenziellen und auch ontologischen Status der Grenze sehr grundlegend: Gibt es z.B. die Grenze überhaupt oder gibt es sie gar nicht? Oder, wenn es sie doch gibt, was ist sie dann? Ist die Grenze ein geometrisches, abstraktes oder begriffliches Konstrukt? Oder eine sinnliche Barriere? Ist die Grenze ein Ende, eine Linie, eine Norm, das Limit, die Regel, eine Schranke, die Schwelle oder der Tod? Die Beantwortung von allen solchen Was-Ist-Fragen ist letztlich von der gleichen Schwierigkeit betroffen. Durch sie lässt sich keine Definition der Grenze gewinnen, die dem Spiel der Grenze nicht verhaftet wäre.

- 
- 3 Vgl. Monika Schmitz-Emans, „Vom Archipel des reinen Verstandes zur Nordwestpassage. Strategien der Grenzziehung, der Reflexion über Grenzen und des ästhetischen Spiels mit Grenzen“, Beate Burtscher-Bechter, Peter W. Haider u.a. (Hrsg.), *Grenzen und Entgrenzungen. Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums*, Würzburg 2006, S. 19–47, hier S. 22f. Vgl. auch Nobert Wokart, „Differenzierung im Begriff ‚Grenze‘. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs“, Richard Faber, Barbara Naumann (Hrsg.), *Literatur der Grenze, Theorie der Grenze*, Würzburg 1995, S. 275–289. Diese verbindende und trennende Tätigkeit beim Definieren wird auch später als eine der wesentlichen Funktionen der Grenzen auftauchen. Vgl. I.1.

Wenn die Grenze sich (ähnlich wie die Begriffe Sprache, Medium oder Definition) einer unmittelbaren Definition verweigert, soll – als Zweites – die Art und Weise ihrer Problematisierung ebenfalls in Frage gestellt werden. Die Frage lautet, wie, wenn nicht rein ontologisch oder definitorisch, man *sonst* die Frage nach der Grenze richtig stellen soll. Auf welche Weise lässt sich also dieser komplexe Begriff auffassen? Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass man durch andere Arten von Fragen und durch Umwege tatsächlich ein angemessenes Verständnis der Grenze und dann deren Überschreitung gewinnen kann. Hierfür wird zuerst die Frage nach dem Topos der Grenze gestellt: Wo liegt die Grenze? Worum geht es an der Grenze? Wessen Grenze ist die Grenze? Zweitens werden besonders die Funktionen und Leistungen der Grenze problematisiert. Was tut also die Grenze, welche Funktion hat sie? Teilt sie etwas in zwei Teile oder verbindet sie diese zwei Teile? Grenzt sie ein oder grenzt sie aus? Verweist sie auf ein Pseudo-Unmögliches oder lädt sie zu einer Überschreitung ein? Oder geht ihre Funktion immer darüber hinaus? Drittens wird in Verbindung mit dem zweiten Aspekt nach der Relationalität der Grenze gefragt: Welchen Bezug oder welche Relationen hat die Grenze zu dem, was sie eingrenzt, und zu dem, was sie ausgrenzt? Handelt es sich dabei um einen für ein- und ausgegrenzte Bereiche konstitutiven oder beliebigen und logisch positiven oder negativen Bezug?

Im Hintergrund dieser topologisch, funktional und relational angedeuteten Fragen wird sich also zuerst an einen Grenzbegriff im allgemeinen Sinne angenähert, der dann im zweiten Kapitel dieses Teils – aus einer praxisbezogenen Perspektive – näher spezifiziert wird. Hierfür wird geschichtlich und systematisch auf einige wichtige Grenzkonzeptionen eingegangen, ohne die oben genannten sprachlichen Schwierigkeiten aus dem Auge zu verlieren. Eine detailliertere Darstellung der langen Begriffsgeschichte der Grenze in ihren unterschiedlichsten Bedeutungskontexten erforderte in der Tat eine ganz andere Studie, die weit über das Forschungsthema dieser Studie hinausginge. Stattdessen werden in der folgenden Darstellung verschiedene und bis heute in vielen Kontexten sehr breit diskutierte Grenzverständnisse grob in zwei Gruppen – in *dialektische* und *differenztheoretische* Grenzkonzeptionen – eingeteilt, um aus ihrer Entgegensetzung sowie Vermittlung etwas Produktives für die Debatte um die Grenzüberschreitungen (in) der Kunst entwickeln zu können.



# 1 Allgemein-begriffliches Verständnis von Grenze und Grenzüberschreitung

---

## 1.1 DIALEKTISCHE BESTIMMUNG DER GRENZE

Die erste Denktradition, bei der die Grenze – in verschiedenen Hinsichten – als ein dialektischer Begriff auftaucht, lässt sich bis auf die Philosophie der Antike zurückführen. Aus einer allgemein philosophiegeschichtlichen Perspektive beginnt eine Frühform der Dialektik der Grenze mit der eleatischen Schule im Sinne einer Paradoxie von Begrenztem und Unbegrenztem. Obwohl Parmenides, der Begründer der eleatischen Philosophie, das Seiende zeitlich und räumlich für unbegrenzt hält, bedient er sich in seinen Fragmenten immer wieder dem Wort der ‚Grenze‘ (*péras*), um das Seiende als ein Ganzes zu charakterisieren und von dem Nicht-Seienden zu trennen.<sup>1</sup> Ihm zufolge hat das Seiende zwar keine konkrete Grenze und unterliegt keinen Veränderungen, aber es hat wohl qualitative Grenzen und Bestimmungen, durch die es sich von dem Nicht-Seienden unterscheidet. Mit der Verwendung des Begriffs ‚Grenze‘ macht er zunächst sein bekanntes Argument über die logische Unmöglichkeit des Nicht-Seienden geltend: Das, was nicht ist, könne man weder denken noch er-

---

1 Vgl. Parmenides, Fragment 28 B, 14, 26f. u. 30–32 (Diels/Kranz-Nummerierung, im Folgenden gekürzt als DK). Vgl. auch Christof Rapp, „Grenzen des Seins. Die Diskussion um die Grenzen des Seienden in der Ontologie der vorsokratischen Philosophen“, Wolfram Hogrebe/Joachim Bromand (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23–27. September 2002: Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 40–53, hier S. 41.

kennen.<sup>2</sup> Die Unmöglichkeit des Nicht-Seienden weist also Parmenides anhand eines spezifischen Grenzbegriffs nach, der sich *ex negativo* verstehen lässt. Die Grenze begrenzt demzufolge nicht das „kugelförmige“<sup>3</sup> Seiende, sondern das Nicht-Seiende. Parmenides' Schüler Melissos führt diese Gedanken fort indem er die Unbegrenztheit des Seienden durch eine einfache Form der Dialektik zu begründen versucht. Auch ihm zufolge gibt es nur ein unveränderliches Seiende. „Denn gäbe es zwei, so können sie nicht unbegrenzt sein, sondern würden eine Grenze gegeneinander bilden.“<sup>4</sup> Bei den Eleatikern wird weiterhin diskutiert, dass das philosophische Denken sich vor der Überschreitung der Grenzen des Seienden schützen und das Seiende mit dem Nicht-Seienden nicht verwischen solle.<sup>5</sup> Von daher stellt der Begriff der Grenze bei ihnen nicht nur eine ontologische Kategorie dar, sondern hat auch eine normative Funktion für das menschliche Denken.

Bekanntlich hat Platon in seiner Ideenlehre die von Parmenides aufgelisteten Merkmale des Seienden, z.B. Unbegrenztheit, Unveränderlichkeit und Nicht-Teilbarkeit neu charakterisiert und als wahre Eigenschaften der ‚Ideen‘ bezeichnet. Der ewigen, unveränderlichen und unbegrenzten Ideenwelt stellt Platon eine vergängliche, veränderliche und minderwertige Sinnenwelt gegenüber. Das gute Leben ist in dieser Welt erst dann möglich, wenn sich die Menschen durch den folgerichtigen Vernunftgebrauch auf das Reich der vollkommenen Ideen beziehen. Im Rahmen dieser platonischen Einteilung in zwei Welten, die durch die menschliche Vernunft wiederum miteinander verbunden werden können, lassen sich zwei verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs der Grenze erkennen. Erstens verwendet Platon das Wort Grenze (*péras*) als einen dialektischen Methodenbegriff und bezeichnet sie – genauso wie die Philosophie selbst – als ein „Geschenk der Götter“.<sup>6</sup> Durch eine folgerichtige und erfolgreiche Anwendung des Grenzbegriffs werden Gattungen und Spezies in Untergattungen dialektisch aufgeteilt.<sup>7</sup> Das dialektische Vorgehen und der rich-

2 Vgl. Parmenides, Fragment 28 B 2 u. 6–8 (DK).

3 Vgl. Parmenides, Fragment 28 B, 42–49 (DK).

4 Melissos, Fragment 30 B 5 (DK).

5 Rapp, „Grenzen des Seins. Die Diskussion um die Grenzen des Seienden in der Ontologie der vorsokratischen Philosophen“, S. 46f.

6 Platon, Philebos, 16c.

7 Vgl. Platon, Philebos, 16c–18e. Vgl. auch Dorothea Frede, „Grenze und Unbegrenztheit – Das gute Leben in Platons Philebos“, Wolfram Högerebe/Joachim



tige Gebrauch der Grenze ermöglichen somit für Platon die Bestimmung der Lebensbereiche oder auch der verschiedenen Disziplinen *als solcher*.

Zweitens geht das Konzept der Grenze bei Platon über die Funktion der dialektischen Einteilungsfähigkeit hinaus und tritt selbst als eine von vier Seinsklassen auf.<sup>8</sup> Platon teilt – durch die erwähnte dialektische Methode – alles Seiende in das Unbegrenzte (1), die Grenze (2), eine Mischung der ersten und zweiten Klasse (3) und die Ursache der Mischung, d.h. die Vernunft (4), ein.<sup>9</sup> Der Begriff ‚Grenze‘ wird in diesem Zusammenhang von ihm nicht bloß als eine ontologische Kategorie bestimmt. Innerhalb dieser Klassen hat sie eher eine ethische Funktion, die sich für die Realisierung eines guten Lebens als notwendig erweist. Während die erste Klasse, „das Unbegrenzte“, das auch für die eleatische Schule das wesentliche Merkmal des Seienden war, eine unbestimmte Anzahl von gegensätzlichen Lebenszuständen wie Wärme/Kälte oder Lust/Schmerz darstellt, wird die Grenze als die Seinskategorie gedacht, die solche unbestimmten Zustände durch den richtigen Gebrauch der Vernunft harmonisieren sollte. Die Grenze hat also die Funktion, dem Widerstreit der Gegensätze, die aus der Klasse des Unbegrenzten hervortreten, ein Ende zu bereiten.<sup>10</sup> Sie bringt solche unbestimmten sowie widerstreitenden Größen und Zustände des Unbegrenzten in Ordnung, indem sie sie harmonisch mischt und durch eine mathematische Proportionierung miteinander kommensurabel macht.

Bevor man sich von der antiken Philosophie verabschiedet, lassen sich (mindestens) zwei wichtige Aspekte hervorheben, die sich für weitere dialektische Grenzkonzeptionen, die noch diskutiert werden, als konstitutiv zeigen. Zum einen wird in der Antike der Begriff der Grenze in direktem Zusammenhang mit ihrem Gegensatz, d.h. der Unbegrenztheit, thematisiert. Während die Unbegrenztheit (des Seienden) dabei einen höheren Wahrheitswert und -status erlangte, hatte die Grenze eher eine normative Funktion für endliche Menschen. Zum Zwecke eines guten Lebens sollte die menschliche Vernunft sie folgerichtig verwenden. Zum zweiten wird

---

Bromand (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23–27. September 2002: Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 62–75, hier S. 66f.

8 Vgl. Platon, *Philebos*, 23b–d.

9 Vgl. Platon, *Philebos*, 23c–d.

10 Vgl. Frede, „Grenze und Unbegrenztheit – Das gute Leben in Platons *Philebos*“, S. 69.

der Begriff der Grenze – wie besonders mit Platon deutlich wurde – zweideutig aufgefasst. Im Rahmen der platonischen Dialektik wird sie nicht nur als ein trennender, abgrenzender oder klassifizierender, sondern zugleich als ein harmonisierender Begriff gedacht, der die Gegensätze und Widersprüche in eine Ordnung bringt, miteinander verbindet und vereinigt.

Die Gegenüberstellung der Grenze mit dem Unbegrenzten sowie ihre zweideutige – trennende und verbindende – Funktion werden auch nach der Antike immer wieder neu behandelt und charakterisiert. Nicht allein im Rahmen der mittelalterlichen Philosophie (im Kontext der metaphysischen Gottesbeweise) oder in der Neuzeit (mit dem dualistischen Cartesianismus), sondern besonders in und nach der Philosophie der Aufklärung fällt abermals ein ähnlicher Begriff der Grenze auf. Kant und insbesondere Hegel haben zwar ein völlig neues Verständnis der Dialektik entwickelt, das sich sehr stark von der platonischen Dialektik entfernte. Aber auch bei ihnen bleibt das gegensätzliche Verhältnis für die Bestimmung der Grenze, d.h. deren unmittelbarer Bezug auf das Unbegrenzte, das Unendliche oder das Absolute, ausschlaggebend. Da die Philosophien von Kant und Hegel heutige Diskussionen über und Verständnisse von Grenzen und Grenzüberschreitungen immer noch sehr stark prägen und auch für die differenztheoretischen Konzepte der Grenze, die im nächsten Kapitel behandelt werden, eine wichtige Rolle spielen, wird an dieser Stelle auf ihre jeweiligen Grenzbegriffe näher eingegangen.

Kants Transzendentalphilosophie, die sich vornehmlich darauf abzielt, das sinnlich Erkennbare von dem Nicht-Erkennbaren zu unterscheiden und damit die Grenze der sinnlichen Erkenntnis zu markieren, lässt sich als eine „Grenzwissenschaft“ bezeichnen.<sup>11</sup> Bereits im Vorwort der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) kündigt Kant sein programmatisches Ziel als eine Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt, [...] mithin die Entscheidung

---

11 Volker Gerhardt, „Kolloquium 2. Transzendentalphilosophie als limitative Theorie. Einleitung“, Wolfram Hogrebe, Joachim Bromand (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23–27. September 2002: Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 76–78, hier S. 76. Der Begriff „Grenzwissenschaft“ wird hierbei weder im Sinne einer Pseudo-Wissenschaft noch als Kombination von zwei Wissensbereichen wie Biochemie und Geophysik verwendet. Vielmehr wird er im Zusammenhang mit Kants *kritischer* Philosophie als eine Methodologie des Einteilens (im Sinne des altgriechischen Wortes *κρίνειν* [*krinein*], [unter-]scheiden, ‚trennen‘) verstanden.

der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ an.<sup>12</sup> Kant zufolge werden die Grenze und der Umfang des Erkennbaren nicht in den sinnlichen Gegenständen, sondern durch eine Selbstkritik der Vernunft in unserer Erfahrungsart bzw. -struktur bestimmt. Die für unsere Erfahrungen relevante Funktion des Erkenntnisvermögens beruhe auf der transzendentalen Idealität unserer Anschauungsformen und Verstandeskategorien. Das Adjektiv ‚transzendental‘ spielt vor allem für den Kontext von Grenze und Überschreitungen eine wichtige Rolle. Kant stellt dieses Wort den in der platonischen Tradition oder in den religiösen Kontexten gültigen Verwendungen des Wortes ‚transzendent‘ entgegen.<sup>13</sup> Während z.B. für Platon transzendente Ideen eine über die Sinnenwelt hinausliegende Wirklichkeit darstellen, sind *transzendente* Formen und Prinzipien für Kant Grundsätze des reinen Verstandes, die jeder möglichen Erfahrung a priori vorangehen. Die transzendentalen Prinzipien sind demzufolge nicht Prinzipien, die jenseits der Grenzen der sinnlichen Erkenntnis liegen, sondern Gesetze, die diese Grenze markieren oder bestimmen und damit das Erkennbare von dem bloß Denkbaren (den Noumena) trennen.

Wenn hier von der Grenze der sinnlichen Erkenntnis gesprochen wird, heißt dies nicht, dass für Kant empirische Wissenschaften in ihrer Entwicklung ein Ende hätten. Das sinnlich Erkennbare (oder der Bereich der möglichen Erkenntnis) stellt für ihn keine *endliche* Erkenntnis dar. Ohne Zweifel schreitet die wissenschaftliche Erkenntnis für Kant immer weiter fort und sie ist unbegrenzt: „Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik, und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche [...]. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und

12 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Jens Timmermann (Hrsg.), Hamburg 1998, A xii, im Folgenden zitiert als KrV B/A.

13 Vgl. Kant, KrV B 353f. Für den Unterschied zwischen transzendentalen und transzendenten Ideen im Rahmen der Antinomien der Vernunft vgl. Kant, KrV B 593 f. „So lange wir mit unseren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt [...] zum Gegenstand haben: so sind unsere Ideen zwar transzendental, aber doch kosmologisch. So bald wir aber das Unbedingte [...] in demjenigen setzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen *transzendent*.“

Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht.“<sup>14</sup> Die Grenze der sinnlichen Erkenntnis bedeutet demzufolge vielmehr die *Beschränkung* unserer Erkenntnis auf die Sinnlichkeit. In einem empirischen Wissensbereich, dessen Umfang von der räumlich-zeitlichen Struktur der Anschauungsformen und der transzendentalen Idealität unserer Verstandesbegriffe abhängt, können wir für Kant durch eine richtige Anwendung dieser Formen bzw. durch deren Beschränkung auf das empirisch Gegebene unendlich viele neue Erkenntnisse gewinnen.

Der Vergleich bzw. der Unterschied zwischen den oben verwendeten zwei Begriffen – der ‚Grenze‘ und der ‚Schranke‘ – wird von Kant in den *Prolegomena* (1783) näher erläutert. Die Vernunft, als das ganze Vermögen des Denkens hat für Kant *an sich* keine Grenzen.<sup>15</sup> Sie kann bloß unendlich denken. Das Denken sei für sinnliche Erkenntnis zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung.<sup>16</sup> Wir können eine sichere Erkenntnis der sinnlichen Welt erst dann gewinnen, wenn wir unsere Vernunft richtig orientieren. Diese Orientierung ist für Kant nichts anderes als eine kritische Selbstorientierung der Vernunft, indem das unendliche Denken durch sich selbst klar unterteilt wird. Vernunft hat also als Denkvermögen keine Grenze, aber sie setzt selbst eine Grenze, und noch konkreter: Um der richtigen sinnlichen Erkenntnis willen *muss* sie sich selbst eine Grenze setzen.<sup>17</sup> Selbstbegrenzung der Vernunft im Bereich der empirischen Erkenntnis geschieht dadurch, dass sie sich von dem Bereich des bloß Denkbaren (d.h. des Dinges an sich) distanziert und sich nur auf Er-

14 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Karl Vorländer (Hrsg.), Hamburg <sup>7</sup>1993, A 167, im Folgenden zitiert als *Prolegomena*, A. Vgl. auch Paul Guyer, „Transzendentaler Idealismus und die Grenzen der Erkenntnis“, Wolfram Högbe, Joachim Bromand (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23–27. September 2002: Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 89–103, hier S. 100–103.

15 Vgl. Kant, *Prolegomena*, A 167.

16 Vgl. Herbert Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie“, Wolfram Högbe, Joachim Bromand (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23–27. September 2002: Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 283–295, hier S. 283.

17 Vgl. Kant, *Prolegomena*, A 181. Vgl. auch Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft?“, S. 293f.

scheinungen desselben beschränkt. Das Ding an sich, das nicht zu dem sinnlichen Erfahrungsfeld gehört, wird von Kant bloß als Grund dieses Feldes angenommen. Demzufolge können nicht die Dinge der Welt, wie sie sind, sondern nur ihre Erscheinungen, wie sie in Raum und Zeit vorgestellt werden, erkannt werden. Die Dinge an sich sind und bleiben die *Schranken* unserer Erkenntnis, über die wir nur spekulieren können.<sup>18</sup>

Der Begriff der Schranke lässt sich in diesem Zusammenhang wie eine Barriere des Dinges an sich, d.h. der intelligiblen Welt, verstehen, die dem sinnlichen Erkenntnisvermögen – dem menschlichen Verstand – völlig unzugänglich bleibt. Jenseits dieser Schranke liegt für Kant ein Nichts oder ein leerer Raum, der aus bloßen Verneinungen besteht.<sup>19</sup> Die Schranke trennt das Ding an sich von dem Feld der sinnlichen Erkenntnis *negativ* und schließt jegliche Überschreitungsmöglichkeit aus. Das Ding an sich stellt letzten Endes die Schranke unserer Erkenntnis dar, deren Überschreitung prinzipiell nicht möglich ist. Versucht man das Ding an sich trotzdem mit den transzendentalen Formen des Verstandes zu erkennen, dann wird es nicht als ein Ding an sich, sondern notwendigerweise in ihrer Erscheinung erkannt.

Gegenüber diesem negativen Charakter der Schranke sieht Kant „in allen Grenzen [...] etwas Positives“.<sup>20</sup> Die Grenze schließt nicht nur den Raum ein, der innerhalb ihrer selbst liegt, sondern sie gehört auch zu dem Raum, der jenseits ihrer selbst liegt.<sup>21</sup> Die Grenze begrenzt also ein Erkenntnisfeld ‚positiv‘, weil sie innerhalb desselben Grenzüberschreitungen zulässt. Überdies hängen die Grenzen und deren Überschreitungen von den Bestimmungen des Subjekts, d.h. von dessen reflexiven Praktiken ab. Es geht nämlich darum, auf welche Art und Weise *es* sein Erkenntnisvermögen im Hinblick auf die sinnlichen Phänomene verwendet. Dagegen sind die Schranken zunächst nicht die Bestimmungen unseres Vermögens.

---

18 „Spekulieren“ wird hier weder im Sinne von Hegels spekulativer Logik noch des spekulativen Realismus, sondern weiterhin im kantischen Sinne verwendet: „Eine theoretische Erkenntnis ist *spekulativ*, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen kann.“ Kant, KrV B 662. Hegel wird dagegen eben durch den Begriff der Spekulation den Unterschied zwischen bloß Denkbarem und wahr Erkennbarem aufheben.

19 Vgl. Kant, *Prolegomena*, A 166f.

20 Kant, *Prolegomena*, A 170.

21 Vgl. Kant, *Prolegomena*, A 181.

Vernunft kann – und um der Erkenntnis willen: muss – die Schranke erkennen und diese dann reflexiv als ihre eigene Grenze setzen.

Mit dieser minimalen Unterscheidung zwischen Schranke und Grenze lässt sich das oben diskutierte Argument der Unbegrenztheit unserer Erkenntnis besser klären: Sinnliche Erkenntnis hat zwar keine *Grenzen*, wohl aber *Schranken*.<sup>22</sup> Die sich richtig orientierende Vernunft erkennt die Schranken – die Unzugänglichkeit – der intelligiblen Welt bzw. der Noumena und beschränkt sich auf den Bereich, der nur der Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann. Innerhalb der Schranke, die die Vernunft erkennt und als ihre eigene Grenze setzt, sucht sie nach *unendlichen* Kenntnissen. In einem empirischen Erkenntnisbereich wie Physik oder Mathematik, wo eigene Grenzen erkannt werden, ist also für Kant unsere Erkenntnis grenzenlos. Selbstbegrenzung der Vernunft in ihrem erkenntnistheoretischen Gebrauch ist ihm zufolge vor allem für *sichere* Kenntnisse notwendig. Darum lässt sich behaupten, dass Kant eben durch die Beschränkung der Erkenntnisformen bzw. -begriffe auf die Sinnlichkeit die prinzipielle Grenzenlosigkeit der Erkenntnis *sichern* wollte.<sup>23</sup>

Der größte Kritiker der kantischen Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚Schranke‘ und ‚Grenze‘ ist bekanntlich G.W.F. Hegel. Bevor wir auf seine Kritik eingehen, soll aber noch erwähnt werden, welches Problem für Kant durch eine mögliche Überschreitung der Grenze hervortritt. Wenn die Vernunft ihre Grenzen übersieht und ihre Erkenntnisbegriffe auf den Bereich der Noumena anwendet, dann verzweifelt sie für Kant *an sich selbst*. Wenn man sich der reinen Verstandesbegriffe „über die Grenzen der Erfahrung hinaus“ ohne Beschränkung bedient, so läuft man Gefahr, „durch leere Vernünfteilen von den bloßen formalen Prinzipien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen“<sup>24</sup> und über die Gegenstände, die uns sinnlich nicht gegeben werden können, zu urteilen. „Der Skeptizismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen.“<sup>25</sup> Die Selbstverzweiflung der Vernunft durch den falschen Gebrauch (oder ‚Missbrauch‘) derselben ist Kant zufolge ein Grund für ihre Verwicklung in Paralogismen, Antinomien und (falsche) Ideale.

---

22 Vgl. Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft?“, S. 288.

23 Vgl. Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft?“, S. 293.

24 Kant, KrV B 449.

25 Kant, *Prolegomena*, A 164.

Hinsichtlich einer solchen Gefahr, die selbst der Natur der Vernunft immanent entspringt, bestimmt Kant die Aufgabe der transzendentalen Dialektik „als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft [...], um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung [...] zur bloßen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.“<sup>26</sup> Das Wort „Dialektik“ wird also in diesem Zusammenhang bei Kant doppeldeutig verwendet. Erstens bezeichnet er sie als „einen logischen Schein“, durch den die Vernunft sich in Widersprüche bzw. Antinomien verwickelt.<sup>27</sup> Zweitens impliziert dieser Begriff im Rahmen der transzendentalen Dialektik eine selbst-reflexive Tätigkeit der Vernunft, die jene Scheinlogik aufdeckt und zugleich die Vernunft davor schützt, in Trugschlüsse zu geraten.<sup>28</sup>

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass nach Kant Grenzen-Setzen für die Erkenntnis *konstitutiv* ist. Zieht man keine Grenze, erkennt man nichts. Erkenntnis ist immer eine bestimmte Erkenntnis, die wir nur innerhalb der selbstbestimmten Grenzen erwerben können. Vernunft ohne Grenze bleibt ein Vermögen ohne Schutz und verwickelt sich in Antinomien. Durch die falsche Verwendung von Erkenntnisformen bzw. Kategorien (zum Zwecke eines unbedingten Wissens) geht die Vernunft über die Grenzen der möglichen Erkenntnis hinaus und gelangt zu Aussagen bzw. Gedanken über die Welt, die weder bewiesen noch widerlegt werden können. Die Antinomien<sup>29</sup> gehen zwar aus der Natur der Vernunft selbst hervor, aber können eben durch diese selbst beseitigt werden. Sie stellen für Kant letztlich den über die Erfahrungsgrenzen hinausgehenden, d.h.

26 Kant, KrV B 87f.

27 Kant, KrV B 350.

28 Vgl. Kant, KrV B 354f.

29 Hier kann weder auf die jeweiligen Beweise noch auf die Auflösung der Antinomien im Einzelnen eingegangen werden. Jedoch ist es wichtig, die erste Antinomie zu erwähnen, weil sie der hier diskutierten Dialektik der Grenze und des Unbegrenzten in gewisser Hinsicht sehr nahe kommt. Dabei handelt es sich um die Frage, ob die Welt einen Anfang und ein Ende (Grenze) oder keinen Anfang und kein Ende habe (oder unbegrenzt sei). Für Kant macht man, wenn man hier Anfang und Ende (d.h. Grenze) jeweils als eine mathematische Größe denkt und diese auf die Sinnlichkeit anwendet, wieder einen falschen Gebrauch der Vernunft: Denn das Unendliche oder das Unbegrenzte lässt sich in der Welt der raumzeitlichen Phänomene nur vergeblich suchen. Vgl. Kant, KrV B 454f.

transzendenten Gebrauch der Vernunft dar, durch den diese sich jedoch von dem Bereich des Erkennbaren verabschieden würde.

Während nach Kant die Erkenntnis nur innerhalb der bestimmten – und selbst-reflexiv gesetzten – Grenzen möglich ist, spielt Hegel zufolge auch das von der Vernunft scheinbar Ausgegrenzte für die (wahre) Erkenntnis eine notwendige Rolle. Hegel zeigt dies vor allem dadurch, dass er den Begriff der (transzendentalen) Dialektik stark – oder radikal – verändert.<sup>30</sup> Er ist sich zwar mit Kant darüber einig, dass Antinomien der Vernunft als die der Natur der Vernunft entspringenden Widersprüche zu denken sind.<sup>31</sup> Jedoch stellen diese für ihn nur einen begrenzten Teil der Widersprüche der Welt dar. Antinomien lassen sich nach Hegel nicht bloß auf vier Sätze bzw. Gegensätze reduzieren. Vielmehr befinden sie sich „in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen.“<sup>32</sup> Mit anderen Worten: Der Widerspruch liegt für ihn nicht allein in der Natur einer subjektiven (oder verzweifelten) Vernunft, sondern in der Natur der Sache selbst und gehört notwendigerweise zu der logischen Struktur der Wahrheit.

Hegel macht in diesem Zusammenhang einen grundlegenden Unterschied zwischen einer abstrakten und einer konkreten Unendlichkeit, wobei jene auf Kants Diagnose der Antinomien der subjektiven Vernunft verweist und diese deren objektive Gestalt bezeichnet, die erst durch geschichtliche und intersubjektive Aufhebungsprozesse zu erkennen sei. Kant habe nach Hegel die sich widersprechenden Gedankenbestimmungen der Vernunft *nur* als deren abstrakt-unendliche Bestimmungen aufgezeigt, ohne sie als der objektiven Wirklichkeit zugehörig geltend zu machen. So habe Kant das Antinomienproblem bloß subjektiviert und auch seine Lö-

---

30 Vgl. dazu Andreas Arndt, „Hegels Transformation der transzendentalen Dialektik“, Mariano Alvarez-Gómez, Paredes Martín, María del Carmen (Hrsg.), *La controversia de Hegel con Kant. II congreso internacional (13–16 de mayo de 2002)*, Salamanca 2004, S. 51–67.

31 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Teil 1. Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen*, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hrsg.), Frankfurt am Main 62003, S. 126.

32 Hegel, *Werke 8*, S. 127. Hervorhebung im Original.



sungsvorschläge blieben nur im Kreis einer *subjektiven* Vernunft.<sup>33</sup> Darum seien die subjektiven Bestimmungen letzten Endes immer bloß endlich.<sup>34</sup> Erst wenn diese abstrakt-endliche Bestimmungen der (reinen) subjektiven Vernunft im breiten Rahmen, d.h. im Horizont des Unendlichen bzw. des Absoluten aufgefasst werden, lassen sie für Hegel dialektisch über die geschichtlich-intersubjektiven bis hin zu den konkret-unendlichen Formen des Absoluten aufheben.

Diese allgemeinen Anmerkungen zu Hegels radikaler Umdeutung der Dialektik haben bestimmte Implikationen hinsichtlich des Begriffs der ‚Grenze‘. Zuerst einmal ist es wichtig festzustellen, dass für Hegel das Wissen *in keinem Sinne* begrenzt sein kann. Es gilt und realisiert sich stattdessen nur als *absolutes* Wissen. Zum Zwecke und im Kreise eines solchen Wissens sollen alle gesetzten Grenzen bzw. endlich-subjektiven Bestimmungen dialektisch-geschichtlich aufgehoben werden. Nicht Hegels umstrittene Logik der Notwendigkeit als solche, sondern vielmehr die Funktion der ‚Aufhebung‘ in dieser Logik lässt sich an dieser Stelle hervorheben. Bekanntlich hat Hegel bei der Verwendung dieses Worts jedes Mal dessen drei Bedeutungen – Negieren, Bewahren und Hochheben – gleichzeitig im Auge. Aus dieser Perspektive lässt sich bei Hegel die Überschreitung einer Grenze als deren Aufhebung verstehen, die einen dialektischen Prozess darstellt, wobei eine endlich-begrenzte Subjektivität bis zum absoluten Wissen schreitet. Anders ausgedrückt existieren endlich-subjektive Formen oder Grenzen nur, um – in allen drei Bedeutungen – aufgehoben zu werden.<sup>35</sup> Dies lässt sich besonders im Hinblick auf Hegels kritische Auseinandersetzung mit der Unterscheidung zwischen dem Erkennbaren und Denkbaren zeigen, die Kant mit einer Differenzierung von ‚Schranke‘ und der ‚Grenze‘ begründen wollte.<sup>36</sup> Hegel zufolge ist die Schranke des Ding an sich nur *für uns* – für ein bewusstes Wesen – eine Schranke, die genauso wie die Grenze eine Dynamik der Überschreitung

33 Vgl. Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hamburg 2001, S. 57.

34 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hrsg.), Frankfurt am Main <sup>3</sup>1986 S. 403f.

35 Vgl. Sebastian Reus, *Unglückliches Bewusstsein. Denken ohne Dialektik bei Botho Strauss*, Würzburg 2006, S. 34.

36 Vgl. Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft?“, S. 285.

impliziert: „Im Bewusstsein der Schranke der Endlichkeit liegt das Darüberhinaussein.“<sup>37</sup> Für den bewussten Menschen ist die Schranke also etwas, worüber er hinausgehen *soll*. Hingegen haben die Dinge der Welt *für sich* keine Schranke, d.h., sie sind sich ihrer Schranke nicht bewusst: „Der Stein, das Metall ist nicht über seine Schranke hinaus, darum weil sie *für ihn* nicht Schranke ist.“<sup>38</sup> Während diese nach Hegel nicht angeregt sein können, ihre Schranken zu überschreiten, ist die Schranke für uns nur eine scheinbare Schranke, die aufzuheben und dadurch wiederum als eine Grenze zu denken ist. Hegel bezeichnet diesen – und jeden – Aufhebungsprozess als einen Prozess des *Sollens*, weil Etwas (als ein Gegenstand des Bewusstseins) an seiner Schranke bzw. seiner Grenze „*sowohl ist als nicht ist*“, das heißt einen Selbstwiderspruch hat.<sup>39</sup>

„Betrachten wir nunmehr näher, was wir an der Grenze haben, so finden wir, wie dieselbe einen Widerspruch in sich enthält und sich somit dialektisch erweist. Die Grenze macht nämlich einerseits die Realität des Daseins aus, und andererseits ist sie dessen Negation.“<sup>40</sup>

Der Widerspruch des Etwas, den Hegel an einer anderen Stelle als die der Grenze desselben immanente „Unruhe“<sup>41</sup> bezeichnet, treibt es notwendigerweise dazu, über sich selbst hinauszugehen. Im Rahmen dieses dialektisch-notwendigen Prozesses lässt sich erkennen, dass das, was Kant für die Grenze hielt, bei Hegel auch auf die Schranke angewandt wird.<sup>42</sup> Nach Hegel werden Schranken immer zu Grenzen, indem sie in verschiedenen Stufen des Denkens aufgehoben werden (sollen). Gegen Kants Verständnis der Schranke schreibt Hegel in der *Wissenschaft der Logik*: „[E]s wird behauptet, es *könne* über die Schranke *nicht* hinausgegangen werden. In dieser Behauptung liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas

---

37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hrsg.), Frankfurt am Main 1986, S. 168. Vgl. auch Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft?“ S. 286.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 5. Wissenschaft der Logik*, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hrsg.), Frankfurt am Main 1986, S. 145.

39 Hegel, *Werke 5*, S. 136.

40 Hegel, *Werke 8*, S. 197.

41 Hegel, *Werke 8*, S. 138.

42 Vgl. Schnädelbach, „Grenzen der Vernunft?“ S. 285.

als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist.“<sup>43</sup> Kant habe, so Hegel, mit seiner *Bestimmung* des Dinges an sich als die *Schranke* unserer Erkenntnis über dieses bereits sehr viel gesagt. Die Schranke ist uns erst im Hintergrund eines dialektischen Wissens über die Unbeschränktheit verständlich. „[E]ine Bestimmtheit, Grenze ist als Schranke nur bestimmt im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt als gegen sein *Unbeschränktes*, das Andere einer Schranke ist eben das *Hinaus* über dieselbe.“<sup>44</sup> Dadurch, dass Hegel die Schranke des Dinges an sich als eine Art Grenze denkt, löst er letztlich auch die Unterscheidung zwischen dem bloß Denkbaren und Erkennbaren auf, die Kant anhand der Begriffe der Grenze und der Schranke sowie um der sicheren Erkenntnis willen postuliert hatte.

Hegels Überwindung dieser Trennung soll allerdings nicht so gedacht werden, dass er Kants Bestimmung der Grenze als ein reflexives Tun der Vernunft völlig verneinte. Im Gegenteil lässt sich wohl behaupten, dass er die kantische ‚Grenzwissenschaft‘ mit ihren eigenen Mitteln auf sich anwendet und sie in eine Wissenschaft des unbegrenzten bzw. des absoluten Erkennens verwandelt. Auch Hegel geht hauptsächlich von einem Konzept der Grenze aus, das durch das Geistige oder das Bewusstsein reflexiv gesetzt wird und nicht als ein bloß äußerlich Gegebenes zu denken ist. Anders als Kant behauptet er aber, dass zugleich die andere Seite der Grenze bzw. der (scheinbaren) Schranke, d.h. das Ding an sich, durch die sogenannte spekulative Logik zu erkennen sei. Und zwar noch grundlegender: Für die wahre Erkenntnis ist Hegel zufolge nicht nur das Diesseits der selbstbestimmten Grenze, sondern auch das Jenseits derselben entscheidend und als eine negative Bestimmung immer schon im Spiel. Sobald man der Erkenntnis eine Grenze setzt, hat man eben durch diese Grenzsetzung das Pseudo-Unerkennbare oder das bloß Denkbare schon berührt und es sogar negativ bestimmt. Die Grenze hat also für Hegel nicht die Funktion, das Erkennbare vom Denkbaren oder das Sein vom Nicht-Sein völlig zu trennen, sondern das Negative des Daseins auf es selbst zu beziehen. Als eine negative Figur stellt die Grenze eine der betreffenden Sache, dem Sein oder dem Wissensbereich *interne Qualität* dar. In diesem Sinne unterscheidet Hegel zwischen quantitativen und qualitativen Grenzen:

---

43 Hegel, *Werke* 5, S. 145.

44 Hegel, *Werke* 5, S. 145.

„Die Auffassung der Grenze als einer bloß äußerlichen Bestimmung des Daseins hat ihren Grund in der Verwechslung der quantitativen mit der qualitativen Grenze. [...] Betrachten wir z.B. ein Grundstück, welches drei Morgen groß ist, so ist dies seine quantitative Grenze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dies ist seine qualitative Grenze.“<sup>45</sup>

Das Konzept der qualitativen Grenze bedeutet also eine dem Dasein eigene und negative Bestimmung und weist auf einen ständigen und internen Dialog mit der anderen Seite des Etwas oder des Seins, d.h. mit dessen Negation, hin. Zwischen Etwas und seiner Grenze gibt es für Hegel nicht bloß ein positives Verhältnis; das heißt, dass die Grenze von Wiese nicht direkt im Wiesesein zu erkennen ist. Vielmehr steht dieses Etwas durch die Grenze in einem negativen Verhältnis mit einem Anderen (z.B. mit Wald). Die Grenze lässt sich von daher als eine Art Negation denken, die für Etwas und Andere bestimmend ist und sich konstitutiv für die Identität vom Dasein erweist:

„Die Negation ist im Dasein mit dem Sein noch unmittelbar identisch, und diese Negation ist das, was wir Grenze heißen. Etwas ist nur *in* seiner Grenze und *durch* seine Grenze das, was es ist. Man darf somit die Grenze nicht als dem Dasein bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Sein hindurch.“<sup>46</sup>

Eine vollständige Rekonstruktion des Grenzbegriffs im Rahmen der hegelischen Dialektik erfordert zwar eine noch tiefgründigere Untersuchung seiner Philosophie.<sup>47</sup> Jedoch lassen sich mit Blick auf die bisherigen Anmerkungen grob drei Merkmale der Grenze zusammenfassen, auf die im nächsten Kapitel mit differenztheoretischen Ansätzen kritisch rekurriert wird: Als Erstes ist bei Hegel – ähnlich wie bei den anderen dialektisch-orientierten Grenzkonzeptionen – das Spiel des *Unbegrenzten* für die Bestimmung der Grenze und der Überschreitung unerheblich. Diese zwei Begriffe werden im Hintergrund des dialektischen Verhältnisses von Gegensätzen wie Endlichkeit und Unendlichkeit oder Etwas und Anderes behandelt sowie auf das Unendliche und das Unbegrenzte bezogen. Grenzen

---

45 Hegel, *Werke* 8, S. 197.

46 Hegel, *Werke* 8, S. 197.

47 Für eine detaillierte Untersuchung über die Rolle des Grenzbegriffs in Hegels Frühphilosophie vgl. Anne-Kristina Kwade, *Grenze. Hegels ‚Grenz‘-Begriff 1804/5 als Keimzelle der Dialektik*, Würzburg 2000.

und Überschreitungen haben ihre Bestimmung immer im Zusammenhang eines unendlich Dritten, d.h. des absolut Unbegrenzten. Sie bilden mit dem Unbegrenzten (dem Unendlich-Negativen der Grenze) eine triadische Struktur und können jeweils nur aus dieser Struktur heraus verstanden werden.

Als Zweites lässt sich erwähnen, dass Hegel zufolge das Hinausgehen über die Grenze – d.h. Grenzüberschreitung – für den Begriff der Grenze eine Notwendigkeit darstellt und eben darum zwischen Grenze und Überschreitung eine konstitutive Relation besteht. In diesem Sinne geht Hegel über die vorhin diskutierten dialektischen Grenzverständnisse weit hinaus. Beide Begriffe sind immanent miteinander verbunden, weil das Denken über die Grenze im Horizont der Unbegrenztheit immer mit dem Denken ihrer Überschreitung zusammen zustande kommt. Grenzen existieren im System des absoluten Wissens nur, weil sie überschritten werden können. Eine unüberschreitbare Grenze gibt es für Hegel nicht. Diese dialektisch-konstitutive Relation zwischen Grenze und Überschreitung wird von ihm aber nicht als eine positive gedacht, sondern als eine widersprüchliche Beziehung beschrieben, die es im nächsten Kapitel (I.2) noch zu hinterfragen gilt.

Drittens behauptet Hegel, dass die Grenze als eine negative Form nicht bloß eine Äußerlichkeit der betreffenden Sache darstellt, sondern sie dieser völlig intern ist. Die qualitative Grenze, um die es ihm geht, betrifft den gesamten Existenzbereich einer Sache. Die Grenze sei also nicht als eine Randlinie zu denken, die Etwas geometrisch umschließt. Vielmehr geht sie, wie oben zitiert, „durch das ganze Sein hindurch.“ Etwas in seiner Grenze steht mit seinem Anderen in einem internen Verhältnis. In diesem Sinne schreibt Hegel der Grenze eine Identifikationsfunktion zu: Die Grenze von Etwas bestimmt dieses Etwas negativ. Inwiefern die Grenze aber immer nur als eine negative Figur zu denken ist, wird ebenso im nächsten Kapitel eingehend diskutiert.

Aus dem kurzen Exkurs zu den dialektischen Grenzkonzeptionen lässt sich allgemein schließen, dass der Begriff der Grenze von Platon, Kant und Hegel im direkten Zusammenhang mit ihrer eigenen Negation, d.h. mit dem ‚Unbegrenzten‘, thematisiert wird. Trotz der erheblichen Unterschiede zwischen ihren Dialektik-Auffassungen gehen sie generell von einem triadischen Verhältnis zwischen Grenze, Überschreitung und Unbegrenztem aus. Die Diskussion über Grenze und Überschreitungen bleibt damit größtenteils von dem Spiel des Unbegrenzten (d.h. des unendlich Negativen der Grenze) abhängig.

Gleichzeitig lässt sich insbesondere bei Hegel, bei dem die Dialektik ihren Höhepunkt erreicht hat, eine konstitutive Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung feststellen. Frühere dialektischen Denktraditionen (in der Antike) sowie später Kants Philosophie haben zwar ebenfalls diese Beziehung erkannt, die sie aber (sowohl im moralischen als auch im erkenntnistheoretischen Sinne) als negativ bewertet haben und die darum durch das folgerichtige Denken beseitigt werden sollte. Dagegen war dieses logisch Negative für Hegel nur etwas, das im Rahmen einer dialektisch strukturierten und teleologischen Fortschrittsgeschichte aufzuheben war. Ungeachtet dieser und weiterer Unterschiede lässt sich die konstitutive Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung als einen wichtigen und gut nachvollziehbaren Charakter der dialektisch-orientierten Theorien hervorheben.

Allerdings muss man das Spiel der ‚Unbegrenztheit‘ und der ‚Negativität‘ in dieser konstitutiven Beziehung noch kritisch überprüfen bzw. aktualisieren. Denn es drängt sich die Frage auf, inwiefern das Konzept der Unbegrenztheit aus heutiger Sicht noch eine Aktualität besitzt. Ist die Vorstellung einer Unbegrenztheit oder des Absoluten heute – oder seit geraumer Zeit – bei den Praktiken des modernen Subjekts in verschiedenen Bereichen des Lebens und des Wissens immer noch ausschlaggebend? Man kann wohl – oder zumindest intuitiv – argumentieren, dass sich unsere Welt- und Selbstvorstellungen von dem Gedanken eines unendlichen Lebens und einer über das Leben hinausgehenden Sakralität immer weiter entfernen. Dass eine Vorstellung des Jenseits der Grenze und deren Abhängigkeit von Unbegrenztheit und vom Absoluten für das moderne Subjekt weniger Sinn macht, heißt selbstverständlich nicht, dass diese in der Politik, der Wirtschaft und der Gesellschaft in anderen Weisen und Formen nicht hervortreten. Diese Intuition weist vielmehr darauf hin, dass die Grenzen – prinzipiell – auch ohne einen über sie unendlich hinausgehenden Bereich des Unbegrenzten problematisiert bzw. thematisiert werden können. Dementsprechend wird im Folgenden der Begriff der Grenze so geklärt, dass dabei kein Symptom des Absoluten bzw. des Unbegrenzten auftaucht. Gleichzeitig wird auch die in den dialektischen Theorien als negativ postulierte Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung grundlegend hinterfragt. Zwar kann man wohl annehmen, dass es eine Reihe von Begriffen gibt, die man als negativ oder positiv einordnen kann. Ist das Verhältnis zwischen Grenze und Überschreitung aber (nur) auf negative oder positive Weise zu bestimmen? Oder kann man zwischen ihnen

noch von anderen Verhältnissen reden, die weder positiv noch negativ, aber doch für ihre Relation entscheidend sind?

## 1.2 DIFFERENZTHEORETISCHES VERSTÄNDNIS DER GRENZE

„Differenzphilosophie“, mit der man generell unprogrammatische Schriften einer Reihe französischer Autoren ab den 1960er Jahren bezeichnet, lässt sich als ein alternatives Bild von Grenze und Überschreitung anführen.<sup>48</sup> Wegen ihrer zeitlichen Nähe (im Vergleich zu den oben diskutierten Philosophien) kann man sie zwar als eine aktuelle Strömung bezeichnen. Jedoch liegen ihre historischen Wurzeln bereits in den Schriften von Friedrich Nietzsche, Baruch de Spinoza und sogar Heraklit von Ephesus. Anstatt diese philosophische Linie vollständig zu rekonstruieren und wieder einen historischen Exkurs darzustellen, wird hier anhand von Michel Foucaults und Jacques Derridas Schriften ein differenzphilosophisches Konzept der Grenze entwickelt, das auch die Gedanken dieser genannten historischen Vorläufer zum Teil enthält. Es ist zwar nicht zu bestreiten, dass Foucault und Derrida sich in ihren philosophischen Ansätzen, Herangehensweisen oder auch thematischen Aspekten voneinander sehr unterscheiden. In den folgenden Abschnitten wird es aber weniger um solche Unterschiede gehen als vielmehr darum, dass sie miteinander in ein produktives Gespräch gebracht werden, um aus diesem ein plausibles Verständnis der Grenze für die Praktiken der Grenze und Überschreitungen (in) der Kunst zu gewinnen.

Foucault setzt sich in seinem viel diskutierten Aufsatz *Vorrede zur Überschreitung* (1963) unmittelbar mit den Begriffen „Grenze“ und „Überschreitung“ auseinander. Bevor man auf diesen Schlüsseltext eingeht, ist es erforderlich, einige Hintergründe und Probleme seiner Philosophie Anfang der 1960er Jahre zu erwähnen. Hierfür bietet *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) den Ausgangspunkt, wo er bereits bei der Rede von Grenzen und Überschreitungen ein sprachliches bzw. begriffliches Problem erkennt. In diesem Frühwerk charakterisiert Foucault die abendländische Vernunft in ihren verschiedenen historischen Formen anhand von einem

---

48 Für die Probleme der Bezeichnung „Differenzphilosophie“ vgl. Heinz Kimmerle, *Jacques Derrida zur Einführung*, Hamburg 41997, S. 17f.

spezifischen Begriff der Grenze. Foucault zufolge verläuft das abendländische Denken seit dem frühen Mittelalter in einem grundlegenden Motiv der Ausgrenzung oder „Ablehnung“.<sup>49</sup> Diesbezüglich schreibt er im Vorwort:

„Auf welches Gebiet würden wir uns begeben, das weder die Geschichte der Erkenntnis noch ganz einfach Geschichte ist, das weder von einer Wahrheitsteologie noch von einer rationalen Kausalreihe beherrscht wird? Zweifellos auf ein Gebiet, wo es eher um die Grenzen als um die Wesenseinheit einer Kultur geht. [...] Man könnte eine Geschichte der Grenzen schreiben – dieser obskuren Gesten, die, sobald sie ausgeführt, notwendigerweise schon vergessen sind –, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie außerhalb liegt; und während ihrer ganzen Geschichte sagt diese geschaffene Leere, dieser freie Raum, durch den sie sich isoliert, ganz genau soviel über sie aus wie über ihre Werte [...].“<sup>50</sup>

Damit kündigt Foucault sein philosophisches Interesse insgesamt in der „Geschichte der *Grenzen*“ an, auch wenn man von einem einheitlichen Denken bzw. Werk von ihm nicht reden kann. In so einer Geschichte werden die Grenzen nicht bloß phänomenologisch beschrieben oder aufgelistet. Vielmehr werden die den Akten der Grenzziehungen zugrunde liegenden historischen Strukturen aufgezeigt und die kulturabhängige Differenzierung der Grenzen kritisch überprüft. In der abendländischen Geschichte der Vernunft und des Wahnsinns, die hier *nur exemplarisch* anzuführen ist, lässt sich nach Foucault historisch-kulturelle Variabilität der Grenze zwischen beiden leicht erkennen. Der Wahnsinn wurde z.B. im klassischen Zeitalter durch den Akt der Ausgrenzung oder Ausschließung als das Andere der Vernunft konstituiert.<sup>51</sup> Er wurde durch neue Grenzziehungen, durch „Institutionen, juristische und polizeiliche Maßnahmen, wissenschaftliche Begriffe“<sup>52</sup> von der Gesellschaft ausgeschlossen und in Gefangenschaft gebracht. Zwischen Wahnsinn und Vernunft entstand letztendlich ein Exklusionsverhältnis, indem die Vernunft ihren eigenen Rest, d.h. den Wahn, geschichtlich ablehnte, von sich abgrenzte und zu-

---

49 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt am Main 1973, S. 11f. Im Folgenden wird zitiert als WG.

50 Foucault, WG, S. 9.

51 Foucault, WG, S. 7–16.

52 Foucault, WG, S. 13.



dem sich selbst als vernünftig definierte. In allen seinen historischen Formen existierte also der Wahnsinn nicht für sich, sondern nur *für die Vernunft*. Dasjenige, was *für* die Vernunft außerhalb liegt, oder das, was von ihr als ‚Wahnsinn‘ bezeichnet wird, gilt darum nach Foucault ebenso als vernünftig. Schließlich ist er informativ für die Vernunft selbst, d.h. für den sogenannten vernünftigen Innenbereich.<sup>53</sup> Deswegen behauptet Foucault, dass das gegensätzliche, ausschließende Verhältnis zwischen beiden geschichtlich bloß kontingent ist. Als ein kulturgeschichtliches Konstrukt können sich der Wahnsinn und dessen *Sinn* in Zukunft sehr viel ändern. Seine Äußerlichkeit kann sich völlig auflösen und sogar – wie es im alten Griechenland gewesen sei – in ein Inklusionsverhältnis mit der Vernunft geraten:

„Vielleicht wird man eines Tages nicht mehr so richtig wissen, was Wahnsinn hatte sein können. [...] All das, was wir heute im Modus der Grenze oder der Fremdheit oder des Unerträglichen erfahren, wird wieder auf die heitere Gelassenheit des Tatsächlichen getroffen sein. Und das, was für uns jetzt dieses Äußere [der Wahnsinn, T. A.] bezeichnet, wird durchaus eines Tages uns bezeichnen können.“<sup>54</sup>

An dieser Stelle lässt sich klar betonen, dass es bei dieser knappen Darstellung von Foucaults Verständnis des Wahnsinns nicht darum geht, ob er in seinen Diagnosen und Prophezeiungen richtig lag. Vielmehr geht es hier um die Grenzkonzeption, die Foucaults Überlegungen zugrunde liegt und auf die wir uns im nächsten Kapitel (I.2.2) aus einer sprachtheoretischen Perspektive wieder beziehen werden. Bleibt man bei dem Akt der Ausschließung oder der Ablehnung als dem geschichtlichen Trennungstrich zwischen Vernunft und Wahnsinn, fällt dabei eine spezifische Grenzfigur auf, die von Foucault später noch weiter bearbeitet sowie modifiziert wird. Die Grenze, die ursprünglich zum Zwecke der Trennung oder Ausschließung des Wahnsinnigen von dem Vernünftigen gezogen wurde, erweist sich zugleich als eine für beide Bereiche konstitutive Schnittstelle: Vernunft und Wahnsinn sind in ihrem Ursprung „konfus miteinander verwickelt [...] und füreinander und in Beziehung zueinander

53 Vgl. Foucault, WG, S. 13.

54 Michel Foucault, „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“, Daniel Defert, Francois Ewald (Hrsg.), Schriften, Frankfurt am Main 2001, S. 539–550, hier S. 539f.

in dem Austausch existierend, der sie trennt.“<sup>55</sup> Die Grenze tritt hier also als eine Geste auf, deren Struktur ein reziprokes Verhältnis zwischen Außen (dem Bereich des Wahnsinns) und Innen (dem Bereich der Vernunft) ermöglicht sowie für die Existenz von beiden Seiten konstitutiv ist: „Die Grenze als Mauer oder als Zaun, als Abtrennung, [...] konstituiert durch ihr Gezogen-werden jenes Netz, das auch die einschließt, die nicht eingeschlossen sind, die eigentlich außen stehen und damit im Inneren jener Seite, die die der Gesunden, der Normalen ist.“<sup>56</sup>

Ein solches Verständnis der Grenze, das das (Quasi-)Außen-Liegende und das Innere einander näher bringt oder sogar jenes diesem einordnet, weist auf eine Funktion der Grenze, die bereits bei den dialektisch-orientierten Theorien erwähnt wurde: Grenze teilt nicht nur Etwas von einem Anderen, macht nicht nur sichtbar, dass es zwischen ihnen Unterschiede gibt, sondern verbindet zugleich diese geteilten Bereiche miteinander. Zwischen Wahnsinn und Vernunft gibt es für Foucault auch eine solche Schnittstelle, die diese nicht nur als Gegensätze voneinander trennt, sondern konstitutiv miteinander verbindet. Gehen Foucaults Argumente also – wenn auch gegen seine eigene Intention – nicht in die Falle einer historischen Dialektik? In *Wahnsinn und Gesellschaft* scheint Foucaults Konzept der Grenze tatsächlich nicht weit entfernt von einem dialektischen Verständnis zu sein, dem er eigentlich stark widersprechen wollte. Aber nicht nur diese scheinbar inkonsequente Haltung gegenüber der Dialektik, sondern mehr noch seine methodische Alternative ist von einer Schwierigkeit betroffen. Wenn der Wahnsinn von der Vernunft kulturgeschichtlich ausgegrenzt oder ausgeschlossen wurde/wird, mit welchem Mittel soll man eine *Geschichte dieses Ausgeschlossenen* schreiben? Wenn beide grundsätzlich „konfus miteinander verwickelt“ sind und nur füreinander existieren, wenn es zwischen beiden also in der Tat keine konkrete, nur eine schwankende Grenze gibt, ist es dann möglich, die Geschichte des Ersteren von dem Zweiten zu *isolieren*? Sollte eine Geschichte des Wahnsinns letztlich nichts anderes als die der Vernunft selbst sein? Wie Jacques Derrida bemerkt, ist Foucault als Theoretiker oder *Geschichtsschreiber* des Wahnsinns der rationalen Sprache und dem begrifflichen Instrumentarium der Vernunft verpflichtet, die den Wahnsinn bisher beherrscht, verschüttet, ihn „als Objekt konstituiert und als das Andere

55 Foucault, WG, S. 8.

56 Philipp Markus Schörkhuber, „Eingeschriebene Grenzen. Verwirklichung durch Verschwinden“, In: *Zeitschrift Tortuga* 1 (2013), S. 12.

einer Sprache und eines historischen Sinns verbannt“ hat.<sup>57</sup> Foucault *schreibt*, so Derrida, eine Geschichte des „Wahnsinns selbst“ letztendlich wieder aus der Perspektive der Vernunft sowie ihrer rationalen Ordnung und mit einer diskursiven Sprache. Derrida ist an dieser Stelle weniger mit Foucaults Diagnosen, sondern mehr mit seinem methodischen Vorgehen uneins.<sup>58</sup> Obwohl Foucaults Thesen über die Geschichte des Wahnsinns zum Teil sehr nachvollziehbar seien, blieben seine Problembeschreibung und Lösung für Derrida wieder der gleichen Vernunftgeschichte und der Sprache verpflichtet.

Im Grunde genommen handelt es sich bei diesem Vorwurf um eine Grenzproblematik, wessen sich auch Foucault selber bewusst ist.<sup>59</sup> Zwar kann man aus den bisherigen Anmerkungen indirekt folgern, dass für Foucault die Beziehung zwischen Vernunft und Unvernunft, Innen und Außen, Normalem und Wahnsinnigem usw. *historisch variabel* und *kontingent* ist. Um diese These zu begründen, braucht er aber einen Begriff der Grenze, dessen *Funktion* darin besteht, fließende Übergänge oder Überschreitungen zwischen den Bereichen der Vernunft und des Wahnsinns zu ermöglichen. Zugleich soll er sich auf eine nicht bloß rational-diskursiv strukturierte *Sprache* beziehen, die für die Flexibilität der Grenze bzw. der Grenzübergänge zwischen verschiedenen Lebensbereichen kompatibel ist. Erst dann kann er weitere Geschichten der Grenzen schreiben sowie diese angemessen problematisieren.

---

57 Jacques Derrida, „Cogito und Geschichte des Wahnsinns“, ders. (Hrsg.), *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976, S. 53–101, S. 58. Vgl. auch Petra Neuenhaus-Luciano, *Individualisierung und Transgression. Die Spur Batailles im Werk Foucaults*, Pfaffenweiler 1999, S. 137.

58 Hinsichtlich der These zur Geschichte des Wahnsinns kritisiert Derrida unter anderem Foucaults Descartes-Lektüre. Seine Kritik kann jedoch hier nicht weiter ausgeführt werden. Vgl. Derrida, „Cogito und Geschichte des Wahnsinns“, S. 73ff. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Derridas Kritik an Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* vgl. Roy Boyne, *Foucault and Derrida. The other side of reason*, London, Boston 1990.

59 Vgl. „In diesem einfachen Problem des Ausdrucks verbarg sich und drückte sich die besondere Schwierigkeit des Unternehmens aus. Es war vonnöten, eine Trennung und eine Auseinandersetzung, die notwendig diesseits bleiben müssen, weil jene Sprache nur jenseits ihrer selbst einen Sinn annimmt, auf die Höhe der Sprache der Vernunft zu bringen.“ Foucault, WG, S. 16.

Der bereits erwähnte Aufsatz *Vorrede zur Überschreitung* (1963), der zwei Jahre nach *Wahnsinn und Gesellschaft* veröffentlicht wurde, kann nun vor dem Hintergrund dieser Grenzproblematik (der Funktion und Sprache der Grenze/Überschreitung) gelesen werden. Foucault behauptet in diesem Aufsatz, dass zwei Begriffe – Grenze und Überschreitung – in keinem Sinne voneinander getrennt gedacht werden können. Beide „verdanken einander die Dichte ihres Seins: eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent; eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur eine Einbildung.“<sup>60</sup> Die Verschränkung der Grenze und der Überschreitung lässt sich nach dieser Darstellung sowohl im genealogischen als auch im ontologischen Sinne verstehen. Das Entstehen und das Vergehen von Grenze und Überschreitung sind immer aufeinander angewiesen. Die Vorstellung, dass eine Grenze ganz und gar nicht überschreitbar sei, ist also nicht möglich. Auch die Existenz der Überschreitung schöpft nur aus dem Augenblick, an dem sie die Grenze durchquert.<sup>61</sup> Der Ort oder der Punkt, wo Grenze und Überschreitung aufeinandertreffen, und außerhalb dessen sie nicht existieren, macht ihr ganzes und „bedrohliches“ Austausch- und Spielfeld aus. Wenn eine die andere vernichten würde, würde sie auch selbst verschwinden. Jedoch ist dieser wechselseitige Prozess der Gefährdung oder Bedrohung nach Foucault für ihre jeweilige und wahre Existenz notwendig:

„Die Überschreitung treibt die Grenze bis an ihre äußerste Grenze; sie lässt sie über ihrem drohenden Verschwinden erwachen, [...] sie lässt sich ihre positive Wahrheit in ihrem Verlust spüren. Doch wohin bricht die Überschreitung in ihrer Gewaltbarkeit auf [...]? Wo bricht sie ein und welcher Leere verdankt sie die freie Fülle ihres Seins, wenn nicht gerade dem, was sie gewaltsam durchbricht, um es dann wieder zu verschließen?“<sup>62</sup>

Im Hinblick auf diese Überlegungen zum Einhergehen der Grenze und der Überschreitung kann man Foucault noch einmal den Vorwurf machen, dass er weiter dialektisch argumentiert. Denn auch für die dialektische Tradition und vor allem für Hegel war eine konstitutive Existenzbezie-

60 Michel Foucault, „Vorrede zur Überschreitung“, Walter Seitter (Hrsg.), *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main 1996, S. 28–45 S. 32.

61 Vgl. Foucault, „Vorrede zur Überschreitung“, S. 32, im Folgenden zitiert als VÜ.

62 Foucault, VÜ, S. 32.

hung zwischen der Grenze und der Überschreitung grundlegend. Jedoch ist Foucault zufolge bei der konstitutiven Beziehung zwischen beiden von einer Negativität oder einem Widerspruch keine Rede:

„Überschreitung verhält sich [...] zur Grenze nicht wie das Schwarze zum Weißen, das Verbotene zum Erlaubten, das Äußere zum Inneren, das Ausgeschlossene zum geschützten Heim. Sie ist in sie eingebohrt und kann nicht einfach abgelöst werden.“<sup>63</sup>

Foucault behauptet damit, dass es zwischen Grenze und Überschreitung statt eines gegensätzlichen oder negativen Verhältnisses eine spiralförmige, einander einrollende Beziehung gibt. Er wirft der dialektischen Tradition vor, dass sie „an die Stelle der Infragestellung des Seins und der Grenze das Spiel des Widerspruchs und der Totalität gesetzt“ habe.<sup>64</sup> Die anti-dialektische Pointe in Foucaults Überlegungen beruht also auf zwei Merkmalen dieser Tradition – dem Widerspruch und der Totalität –, der er sich in weiteren Schritten seines Aufsatzes widersetzen möchte.

Die Logik des Widerspruchs im Sinne des Ein- und Ausschließens wurde von Foucault bereits im Rahmen seiner kulturhistorischen Analyse über die Trennung von Wahnsinn und Vernunft diskutiert. Anders als diese dialektisch-widersprüchliche Rationalität, die im abendländischen Denken seit Platon verankert sei, möchte Foucault „Überschreitung“ nicht als einen negativen Begriff denken, der die Grenzen und Existenzen verneine: „Nichts ist in der Überschreitung negativ. Sie bejaht das begrenzte Sein.“<sup>65</sup> Sie solle aber auch nicht vorschnell als ein bloß positiver Begriff verstanden werden. Denn das, was durch die Überschreitung bejaht oder affirmiert wird, ist nichts anderes als die Grenze, d.h. „das Sein der *Differenz*“.<sup>66</sup> An dieser Stelle weist Foucault auf Blanchots Prinzip der Bestreitung (*contestation*) hin und beschreibt die Überschreitung als eine „nicht-positive Affirmation“ der Grenze. Überschreitung als Bestreitung „geht bis zum leeren Inneren, wo das Sein seine Grenze erreicht und die Grenze das Sein definiert. Dort in der überschrittenen Grenze hallt das JA der

63 Foucault, VÜ, S. 32.

64 Foucault, VÜ, S. 34.

65 Foucault, VÜ, S. 33.

66 Foucault, VÜ, S. 33. Hervorhebung T.A.

Kontestation [Bestreitung, T.A.] wider.“<sup>67</sup> Damit meint er, dass für die Definition bzw. die Identifikation des Seins nicht nur die Grenze, sondern auch deren Überschreitung ausschlaggebend ist, eben weil die Überschreitung in die Grenze „eingebahrt“ ist und diese ihre Überschreitung bereits in sich trägt.

Foucaults Interpretation von Blanchots Konzept der Bestreitung als eine „nicht-positive Affirmation“ spielt auch in Derridas Schriften eine wichtige Rolle.<sup>68</sup> Da Foucault das Bestreitungsprinzip der Grenze nicht genügend weiterführt, kann man von diesem gemeinsamen Punkt heraus auf Derridas Überlegungen zur Grenze und zur Überschreitung eingehen. Dieser würde Foucault darin zustimmen, dass ‚Grenze‘ und ‚Überschreitung‘ begrifflich immer einhergehen und ihre Relation weder positiv noch negativ, sondern auf eine andere Weise (z.B. kontestativ, spiralförmig, dialogisch, figurativ oder – im Rahmen seiner Philosophie der *différance*, auf die wir gleich kommen werden – als Verschiebungs- bzw. Entzugsprozess) verstanden werden soll. Grundsätzlich lässt sich behaupten, dass der Unterschied zwischen Derridas und Foucaults Denken über die Grenze und die Überschreitung weniger in ihren jeweiligen Schlüssen oder Ergebnissen, sondern eher in der Art und Weise von deren Problematisierung und in ihrer verschiedenen (schreib-)praxeologischen Herangehensweise besteht, was aber für Derrida keineswegs sekundären Wert haben. Derridas Philosophie unternimmt im Allgemeinen den Versuch, die schwankende Beziehungsstruktur zwischen der Grenze und der Überschreitung als solche in die Denk- und Schreibpraxis selbst mit einzubeziehen, anstatt von ihnen nur als Gegenstände der Reflexion zu sprechen.<sup>69</sup> Während Foucault über ein Außen oder die Überschreitung aus der Perspektive eines *Innen*, aus einer logisch-rationalen Sprache heraus spricht – ein Problem, das er bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* selber formuliert

67 Foucault, VÜ, S. 33. Das Bestreitungsprinzip wird mit Heideggers Kunstwerkaufsatz noch mal diskutiert, vgl. (II.3).

68 Vgl. Jacques Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein Rückhaltloser Hegelianismus“, ders. (Hrsg.), *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976, S. 380-421, hier S. 392. Vgl. auch Jacques Derrida, „Die Différance“, Peter Engelmann, Gerhard Ahrens (Hrsg.), *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 31-56, hier S. 56.

69 Dies tut Derrida – Gehring zufolge – insbesondere in seinen Schriften nach der Grammatologie. Petra Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard*, München 1994, S. 108.

hatte –, zeigt Derrida auf, wie verdächtig so eine ‚ursprüngliche‘ Trennung zwischen Innen und Außen ist. Derridas Alternative lautet: Anstatt sich zu bemühen, aus dem inneren Zirkel der sprachlichen Rationalität durch eine neue Sprache herauszutreten, soll man eben mit der gleichen Sprache, mit den gleichen Instrumentarien, Mitteln und Praktiken *anders denken und anders schreiben*.<sup>70</sup> Bereits in unseren Praktiken und in den Strukturen der Sprache liegen zahlreiche Überschreitungsmomente sowie -dimensionen, die Derrida interessieren werden. Zu diesem Zweck thematisiert er – ganz gezielt – in fast allen seinen Schriften immer die Randerscheinungen der Sprache z.B. Anführungszeichen, Fußnoten, Titel, Epigraphen usw., die man gewöhnlich für sekundär oder parasitär hielt. Eben diese öfters als unwichtig, sekundär oder ‚parergonal‘ gedachten Momente der Sprache sowie der menschlichen Praktiken bilden für Derridas Denken die wichtigsten theoretischen Zugänge zu den ästhetischen ‚Grenzüberschreitungen‘ ein (vgl. II.4).

Derridas Überlegungen zu Grenze und Überschreitung, die im Folgenden näher angeführt werden, lassen sich unmittelbar auf Foucaults Gedanken beziehen und diesen im bestimmten Sinne noch erweitern. Derrida behauptet, dass jeder Diskurs – sei es über den „Tod“ oder über die „Demokratie“, sei es über die „Kunst“ oder über die „Philosophie“ – eine *„Rhetorik der Grenze“* erfordert.<sup>71</sup> Mit Blick auf seine zahlreichen Schriften, die sich in verschiedensten thematischen Zusammenhängen immer wieder mit einer solchen Rhetorik auseinandersetzen, lässt sich ein grundsätzliches Motiv erkennen, das mit dem foucaultschen Projekt der „Ge-

70 Hier „muss ‚ursprünglich‘ als ausgestrichen verstanden werden, widrigenfalls leitet man den Aufschub [différance] aus einem vollen Ursprung ab. Die Ursprungslosigkeit ist es, die ursprünglich ist.“ Jacques Derrida, „Freud und der Schauplatz der Schrift“, ders. (Hrsg.), *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976, S. 302–350, hier S. 312. Vgl. auch Jacques Derrida, „Tympanon“, Peter Engelmann, Gerhard Ahrens (Hrsg.), *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 25.

71 Jacques Derrida, *Aporien. Sterben – auf die „Grenzen der Wahrheit“ gefasst sein*, München 1998, S. 16. In den *Aporien* wird eine Grenzhretorik im Hinblick auf den Tod behandelt. Für eine solche Rhetorik in Ansehung der Philosophie vgl. auch Jacques Derrida, „Tympanon“, S. 13–29. Für eine andere Grenzhretorik hinsichtlich der „Demokratie“ und der Europa-Politik: Jacques Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt am Main 1992. Zu den Grenzen (Parerga) der Kunstwerke und Kunst, die im nächsten Teil diskutiert werden, vgl. II.4.

schichte der Grenze“ vereinbart werden kann. Derridas philosophisches Interesse besteht in ähnlicher Weise darin, „am Begriff der Grenze und an der Grenze des Begriffs zu arbeiten.“<sup>72</sup> Eine Philosophie des „An-der-Grenze-Seins“ heißt für ihn nicht bloß Grenzen der Philosophie (oder eines jeden Diskurses) aufzufassen oder begrifflich zu bestimmen, weil man eben dadurch – auch im hegelschen Sinne – bereits über sie hinausginge.<sup>73</sup> Hat man also die Grenze der Philosophie bestimmt oder definiert, ist man nicht mehr *an* der Grenze, sondern *über* die Grenze hinaus. Darum sei es unmöglich, eine begriffliche „Herrschaft über die Grenze“<sup>74</sup> für sich zu beanspruchen. Stattdessen möchte Derrida sein Denken ausschließlich auf die Randzone bzw. -gänge ausrichten, wo die Grenzen sich stets entziehen, kontinuierlich überschritten und neu gesetzt sowie definiert werden.

Den unaufhörlichen Entzugs- und Überschreitungsprozessen der Grenze kann man sich nach Derrida „[m]ittels einer *limitrophen* Gewaltsamkeit“ annähern.<sup>75</sup> Limitrophie, die sich etymologisch aus den Wörtern *limes* (lat. Grenze) und *trophè* (griech. ernähren, subsistieren) zusammensetzt, weist auf die transgressiven Zonen hin, die die Philosophie (als *die* oder *eine* Philosophie) stets in Gefahr bringen und es zugleich eben ermöglichen, dass sie weiterlebt. Durch die limitrophe Gewaltsamkeit oder dadurch, dass man sich „über die Randzone hermach[t]“, kann „die Philosophie nicht mehr die Gewissheit verschaffen [...], dass sie ihr Trommelfell [ihre Grenze, T. A.] immer *erhalten* (*maintenu*) hat.“<sup>76</sup> Das Wort „Limitrophie“ im Sinne von Grenz-Ernährung wird von Derrida später in *The*

72 Derrida, „Tympanon“, S. 19. Vgl. auch Jacques Derrida, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Graz, Wien 1986. „Ich versuche mich, an der Grenze des philosophischen Diskurses aufzuhalten.“ Ebd. S. 37. Jedoch lässt sich von Beginn an festhalten, dass Derrida an einem einheitlichen Begriff der Grenze gar nicht interessiert ist. Grenze als abstrakter Begriff hat für ihn keinen besonderen Status und ist bloß einer von vielen Begriffen der traditionellen Metaphysik, die er mit deren eigenen Mitteln einer grundlegenden Befragung unterzieht. Obwohl er sich in fast jeder seiner Schriften mit dem Thema „Grenze“ auseinandersetzt, geht es dabei gar nicht um eine einzelne Funktion oder Definition der Grenze. Vielmehr interessiert er sich für Kreuzungen, Praktiken, Übergänge, Konflikte usw. an verschiedenen Grenzzonen.

73 Vgl. Derrida, „Tympanon“, S. 13.

74 Derrida, „Tympanon“, S. 13.

75 Derrida, „Tympanon“, S. 25.

76 Derrida, „Tympanon“, S. 25. Hervorhebung im Original.



*Animal That Therefore I Am* [L'*animal que donc je suis*] wie folgt beschrieben:

„Limitrophy is [...] my subject. Not just because it will concern what sprouts or grows at the limit, around the limit, by maintaining the limit, but also what feeds the limit, generates it, raises it, and complicates it. Everything I'll say will consist, certainly not in effacing the limit, but in multiplying its figures, in complicating, thickening, delinearizing, folding, and dividing the line precisely by making it increase and multiply.“<sup>77</sup>

Limitrophie bezieht sich somit auf zwei untrennbare Momente der Grenze. Erstens bezeichnet Derrida mit diesem Begriff eine Art von Grenzöffnung bzw. -dehnung. Ist die Philosophie (oder ein Diskurs) „an der Grenze“, dann wird diese nicht bloß vernichtet oder überwunden, sondern immer mehr geöffnet und ausgedehnt. Der Aufenthalt an der Grenze heißt für Derrida also, dass diese ernährt, multipliziert oder kompliziert wird. Zweitens macht Derrida mit Limitrophie geltend, dass die Überschreitung *eine der Grenze inhärente Arbeit* ist. Sie ist nicht als Einsatz von etwas Fremdem, außerhalb Liegendem in die Grenze zu denken, sondern – ähnlich wie bei Foucault – sie geht *nur* mit der Grenze einher und ihr *Schreiten* betrifft die Zone der Grenze als Ganze.<sup>78</sup>

An den Rand- bzw. Grenzzonen, von denen Derrida spricht, geht es allerdings nicht bloß um lineare Bewegungen vom Innen- zum Außenbereich oder umgekehrt. Die Schritte oder die Gänge an den Grenzzonen tangieren den gesamten Bereich des Seins. „[D]urch die Vorgänge auf beiden Seiten der Grenze verändert sich der innere Bereich.“<sup>79</sup> Es handelt sich bei den Akten an den Grenzzonen also um solche Verdichtungen, Öffnungen oder Ernährungs, die sich durch das ganze Sein hindurch er-

77 Jacques Derrida, *The animal that therefore I am*, Marie-Louise Mallet (Hrsg.), New York 2008, S. 29.

78 In einem anderen Kontext hinsichtlich der Grenze und der Überschreitung spielt Derrida mit der Mehrdeutigkeit des Worts *pas*, das sowohl den „Schritt“ als auch den Verneinungspartikel (*ne*) *pas*, „nicht“, bezeichnet. Derrida, *Aporien*, S. 21. Vgl. auch: „Das Überschreiten einer Grenze kündigt sich immer entsprechend der Bewegung eines gewissen Schritts an – und des Schritts, der eine Linie überschreitet [...]“.“ Ebd., S. 27.

79 Derrida, *Positionen*, S. 47.

strecken, wobei selbst der Gegensatz von Drinnen und Draußen stets in Frage gestellt wird.<sup>80</sup>

Die Arbeit (an) der Grenze als Überschreitung<sup>81</sup> impliziert also im Denken Derridas keine bloß statisch-ontologische Beziehung zwischen diesen beiden, sondern eher ihre wechselseitigen Kreuzungen, die die gesamte (bewegliche) Struktur des Seins betreffen. Die Verdichtung der Grenze durch ihre Überschreitung wird von ihm als eine dynamische Relation weiter spezifiziert: Jeder „übertretende Schritt“ macht „uns die Abgrenzung fassbar“. <sup>82</sup> Wird eine Grenze überschritten, wird dieses Überschrittene dann nicht bloß gelöscht oder vernichtet, sondern dichter gezogen und deutlicher erkannt. Zugleich ist die Überschreitung selbst – als ein Vollzug – von der Dichte der Grenze abhängig, die sie ernährt und dichter zieht. „Die Übertretung setzt voraus, dass die Grenze wirksam sei.“<sup>83</sup> Die Wirksamkeit der Grenze weist jedoch weniger auf eine physikalische Größe hin. Wechselseitige Abhängigkeit von Grenze und Überschreitung lässt sich also nicht so verstehen, dass es zwei verschiedene Entitäten gäbe, die sich sinnlich oder physisch beeinflussen. Vielmehr wird diese Beziehung als eine die Differenzen erzeugende und verstärkende Qualität konzipiert, die eine Existenz, ein Sein oder einen Diskurs als Ganze permanent in Bewegung setzt.

Überschreitung der Grenze als Verdichtung, Ernährung oder Ausdehnung derselben wird in diesem Sinne von Derrida – ähnlich wie bei Foucaults Konzept der Bestreitung – weder positiv noch negativ gedacht, sondern als eine Weise der permanenten Erzeugung von Differenzen charakterisiert. Liest man die bisher angeführten Überlegungen im Hintergrund seiner Philosophie der *différance*, lässt sich diese konstitutive Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung noch stärker formulieren. Sein Neologismus *différance*, der „weder ein Wort noch ein Begriff“<sup>84</sup> sei,

80 Vgl. Derrida, *Positionen*, S. 47.

81 Für diese doppelte Beziehung zwischen der Grenze und der Überschreitung bei Derrida vgl. auch Maria Margaroni, „Margin“, Victor E. Taylor, Charles E. Winquist (Hrsg.), *Encyclopedia of postmodernism*, London, New York 2002. S. 237–238, hier S. 237.

82 Derrida, *Positionen*, S. 47.

83 Derrida, *Positionen*, S. 47. Waldenfels übersetzt diese Stelle anders: „Die Überschreitung impliziert, dass die Grenze immerzu am Werk ist.“ Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, S. 39.

84 Derrida, „Die Différance“, S. 35.

bezieht sich auf zwei Bedeutungen des französischen Wortes *différer*: Differenzieren und Verschieben/Aufschieben.<sup>85</sup> Sie ist eine Bewegung in der Sprache, die sowohl die Differenz voraussetzt als auch diese produziert. Mit der Anspielung auf diesen doppelten Bedeutungsmoment wird die *différance* nach Derrida weder definiert noch als eine Art des festen Ursprungs der Sprache bzw. des Denkens konzipiert. Stattdessen bezeichnet diese Figur unaufhörliche *Prozesse* der Differenzierung und der Verschiebung, denen auch sie selbst unterworfen ist. In der Figur der *différance* spielt sich also immer eine „Verzeitigungsbewegung“ ab, die jede Gegenwart ent-präsentiert.<sup>86</sup> Der Sinn einer Sache (z.B. eines Satzes, eines Buches, eines Lebens oder einer Überlieferung<sup>87</sup>) ist demzufolge nicht in einem geschlossenen Zeichensystem zu lokalisieren oder aus diesem einzuholen, sondern er wird „stets antizipiert oder nachträglich wiederhergestellt“.<sup>88</sup>

Derridas Konzept der Grenze lässt sich von der Figur der *différance* nicht trennen, die im nächsten Kapitel näher diskutiert wird (vgl. I.2.2). Im Hinblick auf sein *différance*-Denken lässt sich an dieser Stelle nur hervorheben, dass die Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung „innerhalb des Spiels der Differenzen“<sup>89</sup> sowie in den permanenten Prozessen des Aufschubs gesucht werden soll. Die oben beschriebenen Verdichtungs- und Ernährungsprozesse lassen sich in den permanenten *Aufschubs-* bzw. *Überschreitungsbewegungen* erkennen, durch die die Grenzen immer wieder neu und anders hervorkommen. Bei der Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung handelt es sich also um einen Differenzierungsprozess, wobei jene durch diese permanent aufgeschoben wird, indem sie sich

---

85 Vgl. Derrida, *Positionen*, S. 41f. Vgl. auch Rodolphe Gasché's Anmerkung zur deutschen Übersetzung dieses Worts: „Der Begriff *différance* lässt sich nicht ins Deutsche übertragen. Er bezeichnet die die Differenzen erzeugende „Tätigkeit“ und gleichzeitig die Verzögerung und den Aufschub der Präsenz, die durch diese Erzeugung bewirkt wird. Die ‚différance‘ ist folglich die substantivierte Form der beiden Verben, ‚differencier‘ (Unterschiede setzen) und ‚différer‘ (aufschieben).“ Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S. 153.

86 Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*, S. 121.

87 Vgl. Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida. Ein Portrait*, Frankfurt am Main 2001, S. 80.

88 Bennington, *Jacques Derrida. Ein Portrait*, S. 80.

89 Derrida, *Positionen*, S. 67f.

aber dieser stets entzieht.<sup>90</sup> Die Grenze wird schließlich nur sicht- und merkbar als eine Differenz in den Entzugs- sowie Aufschubsprozessen der *différance*.

Aus diesen letzten Überlegungen heraus lässt sich die differenzphilosophische Kritik an der dialektischen Konzeption der Grenze bzw. Überschreitung noch präziser geltend machen. Foucault hatte – nach seiner starken Kritik der Widerspruchslogik, d.h. dem Spiel des Negativen und des Positiven in Hegels Dialektik – zwar versucht, die Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung statt durch eine Aufhebungslogik durch den blanchotschen Begriff der Kontestation (der nicht-positiven Affirmation) zu beschreiben. Allerdings hat er diesen Begriff im Kontext der Überschreitung nicht weitergeführt, so dass auch seine zweite Kritik an Hegels Dialektik – dem Absoluten bzw. der Totalität – verständlich gewesen wäre.<sup>91</sup> Mit Derridas Verständnis von Grenzüberschreitungen als Aufschubs- bzw. Differenzierungsprozesse der Grenze lässt sich die Kritik am Motiv des Absoluten weiterführen.<sup>92</sup> Derrida zufolge ist nicht bloß die Überschreitungsbewegung in der hegelschen Aufhebung (d.h. Bewahren durch Überwinden), sondern vielmehr deren Restriktion auf das System des absoluten Wissens problematisch: „Die *Aufhebung* ist im Kreis des absoluten Wissens einbegriffen, sie übersteigt nie dessen Geschlossenheit und stellt nie die Totalität des Diskurses, der Arbeit, des Sinns, des Gesetzes usw. ein.“<sup>93</sup> Das System des Absoluten bei Hegel bildet also Derrida

90 Dies drückt Derrida in einem anderen Zusammenhang wie folgt aus: „Eine Grenze jedoch, die Grenze selbst, scheint, per definitionem, eines Körpers beraubt. Sie berührt sich nicht/ist nicht zu berühren (*ne se touche pas*), sie läßt sich nicht berühren, sie entzieht sich dem Berühren, das sie entweder niemals erreicht oder das sie auf immer überschreitet.“ Jacques Derrida, *Berühren*, Jean-Luc Nancy, Berlin 2007, S. 13.

91 Wie im nächsten Kapitel dargelegt wird, versucht Foucault diese zweite Kritik durch eine Analyse von Nietzsches Diktum ‚Gott ist tot‘ geltend zu machen. Vgl. II.2.2.

92 Diese Kritik an Foucault wird mit Derrida weitergeführt. Wie Petra Gehring in diesem Sinne ausdrückt: „Derrida scheint es [...] gerade dort auf Explikation anzulegen und genau da seine philosophischen Akzente zu setzen, wo Foucault zu schweigen beginnt.“ Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*, S. 109.

93 Jacques Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“, ders. (Hrsg.), *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976, S. 380–421, hier S. 419. Hervorhebung im Original.

zufolge eine Geschlossenheit, die zwar jegliche Bestimmungen überschreitet oder aufhebt, die aber selbst nicht überschritten werden kann. Dagegen lassen die differenzenbildenden und -markierenden Aufschubs- bzw. Überschreitungsprozesse für eine solche Endgültigkeit oder Ursprünglichkeit keinen Raum zu.

Derridas Überlegungen zu Grenzen bzw. Überschreitungen können weiter mit Foucaults oder diese beiden noch eingehender mit dem dialektischen Verständnis der Grenze verglichen werden.<sup>94</sup> Anstatt sie nur komparatistisch oder noch detaillierter weiterzuführen, werden an dieser Stelle im Hinblick auf den bisherigen Exkurs zur differenzphilosophischen Konzeption der Grenze drei wichtige Schlüsse – bezüglich ihrer Relationalität, Funktion und Topologie – hervorgehoben, die für die weiteren Teile dieser Studie wichtig sein werden. Das Erste, was man nun festhalten kann, ist der Gedanke des konstitutiven Einhergehens von Grenzen und ihren Überschreitungen. Bei der konstitutiven Beziehung zwischen beiden handelt es sich nicht einfach um eine statisch-existenzielle Relation. Grenze und Überschreitung sind nicht als zwei verschiedene Entitäten zu denken, die sich dann zusätzlich gegenseitig affizieren. Ihr Verhältnis liegt auch nicht bloß in der Vorstellung, dass eine Grenze nur dann existiere, wenn sie überschritten werden könne oder umgekehrt von einer Überschreitung nur dann die Rede sei, wenn es eine Grenze gäbe. Mit der konstitutiven Relation wird vielmehr eine *dynamisch-prozessuale* Interdependenz zwischen beiden bezeichnet. Diesem prozessualen Verhältnis zufolge – und besonders in Anlehnung an Derridas Überlegungen – werden die Grenzen *dichter* und *sichtbarer*, indem sie überschritten werden. Überschreitet man eine Grenze, wird diese also nicht vernichtet, vielmehr wird sie stärker gezogen, oder, wie Foucault mit Blanchot auslegte, affirmiert: Eine Affirmation, die nicht bloß etwas bereits Existierendes als solches bestätigt, sondern es kontestativ (bestreitend) und differentiell mitkonstituiert. Die Grenze als eine Differenz wird demnach im Akt der Überschreitung weiter gezogen, indem ihre Existenz als Grenze *bestritten*, ausgehandelt und *auf immer* neu und anders bestimmt wird. Überschreitungen der Grenze rufen – bildlich gesprochen – neue Schutzmittel, Überwachungsmaßnahmen, politische Diskussionen, Sicherheitskontrollen usw. hervor, durch die die Zone der Grenze immer neu gestaltet wird. Insofern eine Grenze nicht vor dem Akt der Überschreitung, sondern immer mit diesem Akt zusammen

94 Für die Unterschiede zwischen beiden Philosophen hinsichtlich ihrer Grenzverständnisse vgl. Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*. S. 107ff.

entsteht, lassen sich auch theoretische Diskurse und Rechtfertigungsversuche über die Legitimität und Stabilität der Grenze (sei es in der Politik, in der Kunst oder in der Gesellschaft) immer neu und anders denken. Ihre interdependente Prozessualität stellt eine permanente Herausforderung für das Denken über verschiedene Grenzen in unterschiedlichsten Bereichen dar. Der Gedanke der prozessualen Relation zwischen der Grenze und der Überschreitung wird in den späteren Teilen dieser Studie, wenn es auf die Grenzen der Kunst, der Künste und der Werke, nämlich auf die Debatte um die Autonomie und Heteronomie der Kunst einerseits (vgl. II.1/II.2) und um die intermedialen Vernetzungen der Künste andererseits (vgl. III.3) ankommt, sehr wichtige Rollen übernehmen.

Das Zweite, das man aus diesen Ausführungen folgern kann, betrifft die Funktion von Grenzen und Überschreitungen. Anfangs wurde diskutiert, dass die Funktion der Grenze als eine doppelte gedacht werden könnte, d.h., diese sowohl eine Trennungs- sowie eine Verbindungsfunktion habe. Foucaults und Derridas Überlegungen gehen deutlich über diese verbindende und trennende Funktion der Grenze hinaus. Das permanente Spiel von Grenze und Überschreitung hat eine grundlegende Funktion zur Folge, die die gesamte Struktur von etwas betrifft.<sup>95</sup> Die Zonen der Grenzen und der Überschreitungen beschränken sich nicht nur auf die Randlinien und -gänge, sondern durchdringen die sogenannten innersten Teile und die gesamte Reichweite des betreffenden Seins. Funktionen der Grenze bzw. Überschreitung fallen also mit den (unaufhörlichen) Identifikationsprozessen in eins.

Als Drittes kann man durch diesen Exkurs ein kritisches Verständnis zur Topologie der Grenze gewinnen. Mit den Grenzüberschreitungen werden – metaphorisch gesprochen – nicht bloß unbekannte oder fremde Felder entdeckt, sondern die inneren Felder ständig neu, anders und plural definiert. Denkt man die von Foucault angedeutete sich einrollende Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung mit den von Derrida gewonnenen permanenten Verschiebungs- und Aufschubsprozessen der Grenze zusammen, wird der Gedanke einer festen, unbeweglichen Grenze zwischen Innen und Außen, Sein und Nicht-Sein oder Diesseits und Jenseits obsolet. Grenzen und Überschreitungen lassen sich in diesem Sinne nicht bloß in

---

95 Auch mit Hegel wurde erwähnt, dass die Grenze nicht als eine Randlinie zu denken sei, sondern sich durch das ganze Sein hindurch erstreckt. Allerdings taucht bei ihm die Funktion der Überschreitung eher als ein versöhnendes Aufhebungsmoment auf, von dem sich die Differenzphilosophien grundsätzlich entfernen.

einem eindimensionalen Übergang zwischen solchen Gegensätzen, sondern eher in einem pluralen und mehrdimensionalen Grenzverkehr erkennen.<sup>96</sup> Ein solches Grenzkonzept kann mit einem Verständnis vom strikt definierten und in sich identischen Sein schwer vereinbart werden. Stattdessen lassen sich Seinsgrenzen als poröse, schwankende und stets verändernde Grenzen denken, die sich erst durch und immer im Zusammenhang mit Überschreitungen zeigen. Darum sollte man das mehrdimensionale Spiel von Grenzen und Überschreitungen weiter an den schwankenden Zwischenräumen, den Differenzen markierenden Kreuzungen und verschwommenen Zonen suchen.<sup>97</sup> Besonders mit Derrida lässt sich sagen, dass der Fokus permanent auf die Verdichtungsprozesse der mehrdimensionalen Grenzen eines Diskurses gelegt werden soll. Dieser Gedanke der Mehrdimensionalität der Grenze wird uns im Rahmen des letzten Teils der vorliegenden Studie – mit Blick auf Grenzüberschreitungen zwischen den Künsten – einen wichtigen Beitrag leisten (vgl. III.3).

---

96 Diese Mehrdimensionalität der Grenze bezieht sich auch auf das vieldiskutierte Konzept des „dritten Raums“ von Homi Bhabha. Vgl. dazu Christoph Klein-schmidt, „Einleitung: Formen und Funktionen von Grenzen. Anstöße zu einer interdisziplinären Grenzforschung“, ders. (Hrsg.), *Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie*, Würzburg 2011, S. 9–21, hier S. 11f.

97 Vilém Flussers Kritik an einem strikt definierten Begriff der Grenze hat eine ähnliche Schlussfolgerung: „Grenzen sind keine klaren Linien, sondern verworrene Zonen, in denen sich die Phänomene kreuzen und vermischen. Widersprüchliche, ambivalente Schwellengebiete. Man müsste daher nicht von Grenzen, sondern von Grenzgebieten sprechen.“ Vgl. Rainer Guldin, „Ineinandergreifende graue Zonen. Vilém Flussers Bestimmung der Grenze als Ort der Begegnung“, Christoph Klein-schmidt (Hrsg.), *Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie*, Würzburg 2011, S. 39–48, hier S. 40.





## 2 Praxisbezogenes Verständnis von Grenze und Grenzüberschreitung

---

Bei der bisherigen allgemein-begrifflichen Analyse der relational, funktional und topologisch angedeuteten Grenzkonzeptionen darf man aber die Verschiedenheit und die Pluralität von Grenzen nicht aus dem Blick verlieren. Denn etwas, ein Diskurs oder ein Wesen, hat nicht nur eine (fließende) Grenze, sondern viele Grenzen, die es in seinem mehrdimensionalen und permanenten Bezug auf sogenannte nächstliegende Gattungsarten, Untergattungen, Nachbarschaften, Kreise, geschichtliche Kontexte oder Praktiken – um überhaupt mit ihnen in Beziehung stehen zu können – auf unterschiedliche Weise immer neu gewinnt. Der Mensch zum Beispiel hat nicht nur eine Grenze zwischen Menschsein und Nicht-Menschsein oder Leben und Tod, sondern viele weitere Grenzen hinsichtlich seiner Beziehung und der Unterschiede zum Tiersein, im Hinblick auf seine gesellschaftlichen, individuellen, moralischen, rechtlichen, ästhetischen und geschlechtlichen Handlungsräume und -praktiken oder hinsichtlich seiner Sprachen, Erfahrungsarten und historisch-kulturellen Normen usw. Bei der Auflistung solcher und anderer Grenzformen ist es aber wichtig, dass man die Grenzen im Anschluss an die bisherigen Überlegungen weiterhin als *poröse* und *schwankende* Grenzen denkt, die mit mehrdimensionalen Überschreitungen einhergehen. Die Vielfalt und die Verschiedenheit von Grenzen werden in diesem Kapitel zuerst mit einem Hinweis auf eine doppelte Praxisbezogenheit der Grenze erläutert (1). Anschließend wird ihr spezifischer Praxisbezug im Rahmen der menschlichen Erfahrungen und Sprachen weiter präzisiert (2), so dass schließlich auf eine angemessene Weise in die Debatte um die Grenzüberschreitungen (in) der Kunst

eingestiegen werden kann (3), die das Thema der nächsten zwei Teile dieser Studie ausmachen.

## 2.1 DOPPELTE PRAXISBEZOGENHEIT DER GRENZE

Wie wir Grenzen bzw. Überschreitungen denken, hat entscheidende Auswirkungen auf unsere Praktiken.<sup>1</sup> Unseren sozialen, ethischen und politischen Praktiken, Handlungen oder Entscheidungen liegen verschiedene Verständnisse von Grenzen (in Form von Normen, Regeln oder Gesetzen) zugrunde. Und umgekehrt: Wie wir mit Grenzen praktisch umgehen, wie wir sie in der Praxis verhandeln, hat bestimmte Einflüsse auf unser Denken über Grenzen oder geltende Normen. Unsere Grenzverständnisse bleiben in diesem Sinne niemals statisch, sie werden in verschiedenen Praktiken permanent geprüft, modifiziert, verneint, transformiert, ausgehandelt oder verschoben. Von daher kann man von einem doppelten Praxisbezug von Grenzen reden: Erstens werden Grenzen *allgemein* in verschiedenen Praxiszusammenhängen konstituiert und sie können nur *aus* diesen *heraus* verstanden werden. Zweitens lassen sich Grenzen selbst als *spezifische* Praxisformen denken; sie liegen nicht außerhalb unserer Praktiken, sondern sie stellen für unsere Praktiken konstitutive Formen dar, die bestimmte (re-)flexive Züge aufweisen.<sup>2</sup>

- 
- 1 Hierzu vgl. Frauke A. Kurbacher, „Die Grenze der Grenze. Strukturreflexion zum Verhältnis von Denktraditionen und Performativität in menschlichen Haltungen“, Christoph Kleinschmidt (Hrsg.), *Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie*, Würzburg 2011, S. 25–37, hier S. 27. In den folgenden Abschnitten verfolge ich den Gedanken von Andreas Reckwitz über die Verflochtenheit der menschlichen Praktiken miteinander. Vgl. Andreas Reckwitz, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), S. 282–301, hier S. 289.
  - 2 Diese doppelte Praxisbezogenheit als allgemeine und spezifische besagt aber nicht, dass die Grenzen zweifach existieren oder zwei getrennte Züge in sich tragen. Sie sind als zwei Dimensionen des einen und gleichen Akts zu denken und werden im Folgenden nur zum Zwecke eines besseren Verständnisses von Grenzpraktiken angeführt.

Die Grenzen sind zuerst einmal im *allgemeinen* Sinne auf Praktiken bezogen. Das heißt, sie entstehen immer aus bestimmten Praktiken und vergehen auch durch Praktiken. Ein Fluss zum Beispiel, der zwischen zwei Ländern liegt, ist *an sich* keine Grenze. Er wird erst durch eine Reihe von historisch-sozialen Praktiken (durch Kriege, politische oder wirtschaftliche Verträge usw.) zu einer Grenze gemacht.<sup>3</sup> Ein solcher allgemeiner Praxisbezug der Grenze lässt sich mit den Gedanken von Georg Simmel wie folgt ausdrücken:

„Nicht die Länder, nicht die Grundstücke, nicht der Stadtbezirk und der Landbezirk begrenzen einander; sondern die Einwohner oder Eigentümer üben die gegenseitige Wirkung aus [...]. Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt.“<sup>4</sup>

Man kann wohl behaupten, dass durch unsere sozialen und geschichtlichen Praktiken nicht nur sinnlich-materielle Grenzen wie Ländergrenzen, Wohnortsgrenzen, Geschwindigkeitsgrenzen usw., sondern vor allem normative oder auch unsichtbare Grenzen konstituiert werden, die für die Kontinuität und den Zusammenhalt zwischenmenschlicher Praktiken im Alltag, in der Politik, im Recht, in der Wissenschaft, in der Kunst usw. notwendig zu sein scheinen. Die Verschiedenheit und Pluralität von Grenzen können aber weniger durch eine solche feste Einteilung oder Gliederung in phänomenologische, soziologische, ethische, juristische, künstlerische usw. Grenzen erklärt werden – eine Auflistung, die niemals endgültig vollendet werden könnte –, als vielmehr dadurch, dass man die Grenzen aus den jeweiligen Praxiszusammenhängen heraus versteht, *die sie immer bereits mitbestimmen*. Die Grenze ist unter diesem Aspekt in einer Praxis nicht einfach vorgegeben, sondern als eine Reflexionsfigur immer schon auf die Durchführung der Praxis sowie auf eine Reihe von anderen Praktiken bezogen. Sie stellt eine *spezifische* Form unserer Praktiken dar, insofern sie für deren Realisierung auf konstitutive und reflexive Weise im Spiel ist.

Man kann diesen spezifischen Praxisbezug der Grenze auf zwei verschiedene Arten und Weisen als einen reflexiven Bezug denken, der für die Konstruktion und gleichzeitig die Transformationsprozesse unserer

3 Vgl. Kleinschmidt, „Einleitung: Formen und Funktionen von Grenzen“, S. 11.

4 Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1983, S. 467.

Praktiken eine grundlegende Rolle spielt. Das erste reflexiv-praktische Motiv der Grenze lässt sich mit Blick auf die gewöhnliche Bedeutung des Begriffs „Reflexion“ erklären.<sup>5</sup> Demzufolge werden Regeln, Prinzipien, Normen oder Grenzen des sozial-politischen sowie individuellen Lebens durch selbstbezügliche Denk-, Sprach-, Wissens- und Handlungspraktiken entdeckt und zugleich mit einer permanenten Rückbezüglichkeit gefestigt bzw. stabilisiert.<sup>6</sup> Bereits mit Blick auf die dialektisch-orientierten Grenzkonzeptionen wurde erwähnt, dass die Grenzen für die menschlichen Wissenspraktiken nicht bloß als gegebene Grenzen, sondern vor allem als reflexiv zu bestimmende Grenzen zu denken sind. Während sie bei Kant um der Erkenntnis willen durch die menschliche Vernunft selbstreflexiv gezogen werden (müssten), hat Hegel Grenzen dialektisch so umgedeutet, dass sie im Kreise eines unbegrenzten bzw. absoluten Wissens auf immer aufzuheben seien. Auch hinsichtlich der praktischen Philosophien von Kant und Hegel kann man von einer Form reflexiver Grenzpraxis reden – was aber an dieser Stelle nur kurz angedeutet werden kann. Insofern eine Grenze im praktischen Bereich als eine Handlungsnorm bzw. ein Gesetz gedacht wird, liegt für Kant das Prinzip (Maxime) des guten Handelns in der kritischen Selbstbezüglichkeit der praktischen Vernunft und in deren Selbstgesetzgebung.<sup>7</sup> Hegel hat zwar einer solchen subjektorientierten Reflexivität, die universale Handlungsprinzipien erbringen soll, völlig widersprochen. Jedoch hat er keineswegs den Begriff der Reflexion im morali-

- 
- 5 Reflexion, als ein zentraler Begriff der Philosophie, wird hier (ähnlich wie viele weitere Begriffe in der Studie) nicht einheitlich gebraucht. Sie wird an dieser Stelle nicht im Ganzen, sondern nur im Zusammenhang mit Grenzen sowie Praktiken der Grenzziehungen und -überschreitungen diskutiert. Für einen kritischen Blick auf die Vielseitigkeit des Reflexionsbegriffs vgl. Bertram, *Kunst als menschliche Praxis*, S. 15f.
  - 6 Vgl. Christian Wille, „Räume der Grenze – eine praxistheoretische Perspektive in den kulturwissenschaftlichen Border Studies“, Friederike Elias, Albrecht Franz u.a. (Hrsg.), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Berlin 2014, S. 53–72, hier S. 67.
  - 7 Kant hat auch einen anderen und für seine Ästhetik enorm wichtigen Reflexionsbegriff – das freie Spiel unserer Vermögenkräfte –, auf den wir erst später kommen werden (vgl. II.1).

schen – oder besser sittlichen – Bereich verlassen.<sup>8</sup> Ihm zufolge lassen sich reflexive Züge unserer praktischen Normen weniger durch subjektive Denktätigkeiten als vielmehr im Hinblick auf kulturell-geschichtliche Konventionen einer bestimmten historischen Gesellschaft artikulieren, die deren Mitglieder bereits als einzelne und moralisch handelnde Subjekte konstituiert haben.<sup>9</sup> In ihren kulturellen Praktiken beziehen sich die Mitglieder einer Gesellschaft auf die Gebräuche oder Konventionen zurück, denen sich spezifische Werte und Orientierungen ihrer Kulturen immer schon verschrieben haben. Kurzum: Soziale Reflexivität (als eine Form des objektiv Geistigen) geht bei Hegel immer den reflexiven Tätigkeiten des einzelnen Individuums (des subjektiv Geistigen) voran.

Der zweite reflexive Zug der Grenze geht über diese allgemeine Verwendung des Reflexionsbegriffs hinaus und bringt uns zu der konstitutiven Relation zwischen Grenze und Überschreitung zurück, die mit differenztheoretischen Ansätzen detailliert diskutiert wurde: Reflexion ist zugleich eine Re-Flexion, d.h. eine iterative Beugung, Veränderung bzw. Verschiebung.<sup>10</sup> Der reflexiv-praktische Bezug der Grenze lässt sich demnach nicht bloß so denken, dass wir uns auf eine feste Grenze (oder Norm) zurückbeziehen und die Grenze bei diesem Bezug unveränderlich bleibt. Vielmehr wird die Grenze durch einen jeden (re-)flexiven Bezug und Akt als eine *bereits* veränderte, verletzte, verschobene, bestrittene und in diesem Sinne überschrittene Grenze hervorgebracht. Den Gedanken des konstitutiv-prozessualen Einhergehens von Grenzen und Überschreitungen kann man also auf der Ebene der Praxis auf neue Weise sehen: Reflexive Konstruktions- bzw. Stabilisierungsprozesse der Grenzen (oder der praktischen Normen) gehen mit den Momenten des Flexiven, d.h. mit den Verschiebungen, Verletzungen, Veränderungen und Überschreitungen – in unterschiedlichsten Maßen und Graden – einher. Unsere praktischen Grenzbestimmungen als sozial-historisch geprägte Normbildungen lassen sich darum mit Grenz- und Normverletzungen bzw. -verschiebungen zu-

8 Reflexion – als setzende, äußere und bestimmende Reflexion – macht den ersten Hauptteil seiner Wesenslogik aus, die hier nicht diskutiert werden kann.

9 Vgl. Daniel Martin Feige, *Kunst als Selbstverständigung*, Münster 2012.

10 Vgl. Wille, „Räume der Grenze“, S. 67.

sammendenken.<sup>11</sup> Bei Grenzpraktiken handelt es sich schließlich um eine Simultaneität von Grenzziehungen und -überschreitungen. Ihre Gleichzeitigkeit ist aber aus einer differenztheoretischen Perspektive keine Versöhnung, sondern, wie vorhin erläutert, eine Art prozessualer Relation bzw. Interdependenz, in der die Grenzen als Differenzen für uns permanent in einer neuen Weise sicht- und merkbar werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Grenze als eine (re-)flexive Praxis sowohl Stabilisierungsmomente (Reflexion als Selbstbezüglichkeit) als auch Akte der Überschreitungen, Veränderungen sowie Verschiebungen (Reflexion als Re-Flexion) gleichzeitig in sich trägt. Eine Grenze ist also aus praxisbezogener Hinsicht immer eine *bereits überschrittene Grenze*. Dieses – zum Teil kontra-intuitive – Grenzverständnis wird im Laufe dieser Studie und besonders im Hinblick auf verschiedene Diskurse über die Kunst sowie auf unterschiedliche Praktiken der Kunst, die noch diskutiert werden, näher beschrieben und verständlich gemacht. An dieser Stelle lässt sich aber nur vor Augen halten, dass sich Normen und Grenzen im Rahmen der historischen, kulturellen und individuellen Praktiken ständig verändern und es weder eine rein ursprüngliche noch eine rein endgültige Grenze gibt, die nicht mit ihrer simultanen Verletzung und Überschreitung einherginge. Die Durchsetzung oder die Etablierung von neuen Grenzen kann erst durch Überschreitung, Bestreitung und Verletzung der geltenden Grenzen geschehen, die aber ebenfalls bereits überschritten sind.

Der spezifische Praxisbezug der Grenze und ihr konstitutiv-prozessuales Einhergehen mit der Überschreitung lassen sich weiterhin hinsichtlich zwei sehr grundlegender und voneinander untrennbarer praktischer Weltorientierungen – Erfahrung und der Sprache – bestimmen.<sup>12</sup> Dies wird

11 Für eine kulturtheoretische Untersuchung der Gleichzeitigkeit von Normbildung und -verletzung vgl. Gustav Frank, Wolfgang Lukas, „Grenzüberschreitungen“ als Wege der Forschung. Zur Einführung in den Band“, dies. (Hrsg.), *Norm – Grenze – Abweichung: Kultursemiotische Studien zu Literatur, Medien und Wirtschaft*, Michael Titzmann zum 60. Geburtstag, Passau 2004, S. 19–27, hier S. 19f.

12 Der Gedanke, dass die Sprache und die Erfahrung grundlegende Weltorientierungen und zugleich voneinander untrennbare Praxisformen seien, geht – wenn auch nur in impliziter Weise – auf eine Lektüre von Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* zurück. Vgl. insbesondere das Kapitel „Sprache als Welterfahrung“. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen<sup>4</sup> 1975, S. 415ff.

im Folgenden noch einmal in Anlehnung an Foucaults und Derridas Schriften getan. Denn bei diesen Autoren tauchen auf der einen Seite die Beziehungen zwischen Grenzen und Überschreitungen, die vorhin begrifflich als differenzenerzeugende sowie -markierende Prozessualität beschrieben wurden, eben als spezifische Praxisformen in der (beweglichen) Struktur der Erfahrung und Sprache wieder auf. Auf der anderen Seite wird durch eine nähere Auseinandersetzung mit diesen Formen unmittelbar in die Diskussion über die Grenzen des Ästhetischen einsteigen, die uns in den weiteren Teilen (II u. III) dieser Studie beschäftigen werden.

## 2.2 ERFAHRUNG UND SPRACHE DER GRENZE UND DER ÜBERSCHREITUNG

Wenn man nur bei den vorhin genannten drei Schlussfolgerungen – konstitutives Einhergehen, prozessuale Relationen und Mehrdimensionalität von Grenzen und Überschreitungen – bleibt, tut man den Gedanken von Derrida und Foucault hinsichtlich ihrer spezifischen Praxisbezogenheit unrecht. Denn sie interessiert weniger die Thematisierung von Grenze und Überschreitung als Formen des Denkens, sondern eher ihre spezifischen Erfahrungen und historischen Praxisformen. Im Folgenden werden darum zuerst Foucaults Gedanken zur Erfahrung der Grenze und der Überschreitung erläutert. Da Foucaults Beschreibung der Grenzerfahrung auf eine entscheidende sprachliche Schwierigkeit stößt, wird als Nächstes auf Derridas Konzept der aporetischen Erfahrung eingegangen, das zugleich mit seinem umstrittenen, aber für Kunst und Ästhetik produktiven Sprachverständnis zutiefst verbunden ist.

In dem vorhin diskutierten Aufsatz *Vorrede zur Überschreitung* zielt Foucault nicht bloß auf eine allgemeine Theorie der Grenzen und Überschreitungen ab, sondern setzt sich vor allem mit ihrem spezifisch praktischen Bezug auseinander. Der grundlegende Praxisbezug der Grenze bzw. Überschreitung lässt sich im Hinblick auf die Beantwortung einiger wichtiger Fragen erläutern, die Foucault sich in seinem Aufsatz zum Teil selbstkritisch stellt: Vor welchem historisch-sozialen Hintergrund spielen sich die oben diskutierten Thesen über ‚Überschreitung‘ und ‚Grenze‘ ab? Auf welche Art und Weise kann man Grenzen/Überschreitungen *erfahren*? Welche historisch-kulturellen Subjekte erfahren sie in dieser Weise? Und wie spricht man über sie? Gibt es nämlich eine Sprache der Über-

schreitung? Oder umgekehrt eine Grenze der Sprache – an der man im wittgensteinschen Sinne zum Schweigen verurteilt ist?

Die Beantwortung dieser Fragen wird zuerst eine kurze Erörterung von Foucaults Bataille-Rezeption erfordern, wie sie in der *Vorrede zur Überschreitung* dargelegt wird. Bataille zustimmend interpretiert Foucault Nietzsches Diagnose ‚Gott ist tot‘ als das Ende des dialektischen Denkens sowie den Anfang einer neuen Denk- und Erfahrungsweise, die man als charakteristisch für unsere Zeit ansehen könne: „Um uns aus dem dialektisch-anthropologischen Schlummer zu wecken, bedurfte es der nietzsche-schen Figuren des Tragischen und des Dionysos, des Todes Gottes.“<sup>13</sup> Dieser Tod impliziert für beide Autoren eine radikale Ablehnung eines jeglichen transzendenten Existenzbereiches. Der Tod Gottes führe aber – solange man ihn angemessen interpretiere – nicht zu einem bloß dogmatischen Atheismus, der alles Göttliche oder Unendliche von Grund auf *vernichte* oder durch einen leeren Nihilismus ersetze. Stattdessen tritt der transzendente Bereich des Göttlichen in einer immanenten Form in die menschlichen Erfahrungen ein:

„Dieser Tod ist nicht als Ende seiner historischen Herrschaft zu verstehen, auch nicht als die endlich getroffene Feststellung seiner Nichtexistenz, sondern als der von nun an konstante Raum unserer Erfahrung. Der Tod Gottes, der unserer Existenz die Grenze des Unbegrenzten nimmt, führt sie zu einer Erfahrung zurück, in welcher nichts mehr die Äußerlichkeit des Seins ankündigen kann, also zu einer *inneren* und *souveränen* Erfahrung.“<sup>14</sup>

Dass Gott und dessen unbegrenzte Äußerlichkeit *von uns* getötet und damit „unserer Existenz die Grenze des Unbegrenzten“ genommen wurde, stellt für Foucault nicht einen Zustand dar, der das menschliche Leben vereinfachen oder erleichtern würde. Im Gegenteil habe sich der Mensch als Mörder einer Geschichte einer großen Herausforderung gestellt: Er könne die alte Herrschaft Gottes nicht mehr durch etwas Gleichgültiges ersetzen<sup>15</sup> und sei nun selber für „seine eigene Endlichkeit verantwort-

13 Foucault, VÜ, S. 34.

14 Foucault, VÜ, S. 30.

15 Neo-Marxisten oder viele Kulturkritiker würden dieser Behauptung stark widersprechen und z.B. meinen, dass alte göttliche Formen durch die neue Formen des Kapitals, der Produktion oder neue Kultobjekte ersetzt wurden. Allerdings geht es Foucault – zumindest an dieser Stelle – nicht um eine kritische Sozialtheorie der



lich.“<sup>16</sup> Beim Tod Gottes handelt es sich also Foucault zufolge um eine Mordtat, die in einem kulturgeschichtlichen Diskontinuum vom Menschen selbst begangen wurde und nicht mehr zu rehabilitieren ist. Dass der Mensch mit Gott zusammen auch eine sakral-religiöse Geschichte ermordet hat, heißt allerdings nicht, dass er diese nicht mehr *erfahren* würde. Vielmehr tritt das sakral Unbegrenzte oder Unendliche nun auf eine der Erfahrung immanente Weise auf. Es verliert also seine Äußerlichkeit und wird in Form von Überschreitung (innerlich) erfahren. Schließlich bleibt dem modernen Subjekt<sup>17</sup> für Foucault nichts anderes als seine eigenen und souveränen Erfahrungen.<sup>18</sup>

Die These vom „Tod Gottes“, die Foucault im Weiteren in Anlehnung an Batailles Schriften bearbeitet, impliziert ein weiteres wesentliches Merkmal des Begriffs der Erfahrung. Nach dem (sogenannten) Tod Gottes lässt sich nach Foucault eine radikale Veränderung unseres praktischen Umgangs mit den Grenzen und Überschreitungen erkennen. Das moderne Leben zeichne sich demzufolge durch „die Erfahrung der Überschreitung“ aus.<sup>19</sup> Da der Tod Gottes auch einer jeden Vorstellung, die eine Äußerlichkeit darstellt, ein Ende gesetzt habe, liege das Unbegrenzte in unserem Zeitalter nicht mehr außerhalb der Grenzen des Erfahrbaren, sondern gerate in ein Inklusionsverhältnis mit den Erfahrungen. Anders gesagt sei das dialektisch Unbegrenzte historisch in die Struktur der Erfahrung hineingegangen und habe sich zu den grenzüberschreitenden Erfahrungsformen gewandelt. Die Erfahrung der Überschreitung ist nach Foucault letzt-

---

Grenze und Überschreitung, sondern zuerst um eine kritische Ontologie und dann ihre historisch veränderten Erfahrungsweisen. Vgl. dazu Boyne, *Foucault and Derida*, S. 86.

16 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1990, S. 460.

17 In *Die Ordnung der Dinge* identifiziert Foucault den Tod Gottes mit dem Tod des Menschen – d.h. des modernen Subjekts. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 460f. Diese Umformulierung hat viele weitere Diskussionen ausgelöst, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Auch die allgemeine Debatte über den Beginn eines solchen Subjekts oder seinen Unterschied zu frühen Subjektformen muss ausgeklammert werden. Stattdessen ist an dieser Stelle wichtig, mit Foucault die geschichtliche Wandelbarkeit der Subjektivität und der subjektiven Erfahrungsweisen stark zu betonen.

18 Foucault, VÜ, S. 30.

19 Foucault, VÜ, S. 31.

lich für die heutige Zeit so charakteristisch geworden, „wie noch vor nicht allzu langer Zeit für das dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs [gewesen ist]“.<sup>20</sup>

Mit diesem historischen Wandel in unserer Erfahrungsdimension wurde aber für Foucault unser Erfahrungsraum nicht *begrenzt*, sondern stattdessen das Unbegrenzte „ins Herz des Denkens“ versetzt.<sup>21</sup> „Der Tod Gottes gibt uns nicht einer begrenzten und positiven Welt zurück, sondern einer Welt, die sich in der Erfahrung der Grenze auflöst, die sich in dem sie überschreitenden Exzess aufbaut und zerstört.“<sup>22</sup> Der konstante Raum der menschlichen Erfahrungen beruht wiederum auf dem vorhin diskutierten Spiel von Grenzen und Überschreitungen und wird durch dieses immer wieder neu definiert. Die von Foucault dargelegte, sich wechselseitig einrollende Beziehung zwischen Grenze und Überschreitung zeigt sich also in dieser Erfahrungsstruktur wieder: Bei einer „inneren und souveränen Erfahrung“, die Foucault bereits mit Bataille charakterisierte, handelt es sich um eine Erfahrung, deren Struktur in das Innerste des Individuums spiralförmig *schreitet* und es als Subjekt in ein ständiges Spiel der Änderungen versetzt. Eine solche Erfahrung ist, wie Foucault in einer anderen Stelle noch einmal in Anlehnung an Bataille deutlich macht, „etwas, aus dem man verändert hervorgeht.“<sup>23</sup> Grenzerfahrungen sind demnach als

20 Foucault, VÜ, S. 31.

21 Foucault, VÜ, S. 34.

22 Foucault, VÜ, S. 30f.

23 Foucault, VÜ, S. 24. Die Grenzerfahrungen, von denen Foucault spricht, weisen eine enorme Ähnlichkeit mit dem Konzept der „Schwellenerfahrung“ auf, das seit geraumer Zeit in den Kulturwissenschaften (mit Victor Turner), in den sogenannten Performance Studies (z.B. von Erika Fischer-Lichte) oder in der Phänomenologie (von Bernhard Waldenfels) diskutiert wird. Vgl. Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt am Main 2000, S. 95ff. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, S. 341ff. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt am Main 1987, S. 28f. Auf Letzteren lässt sich an dieser Stelle kurz exemplarisch hinweisen. Ausgehend von Walter Benjamin unterscheidet Waldenfels Schwellen von Grenzen. Schwellen sind demnach als Zonen zu denken, die Wandel, Übergänge usw. erlauben. Dadurch, dass man Schwellen überschreitet, werden diese nicht gelöscht. Stattdessen befindet man sich an einer Scheidezone, wo gezögert oder verweilt wird. Schwellenerfahrungen sind folglich als solche zu denken, durch die man in eine andere Ordnung eintritt und sich dabei ändert. Vgl. auch Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, S. 29.

solche zu verstehen, „in denen das Subjekt sich selbst überschreitet, an den Grenzen seiner eigenen Unmöglichkeit sich selbst als Subjekt auflöst.“<sup>24</sup> Sie sind schließlich für ihn in zweierlei Hinsicht zu denken: Einerseits wird das Subjekt bei den Grenzerfahrungen eine Art von Identitätsverlust erfahren und zum Teil entsubjektiviert. Andererseits wird es aber dabei permanenten Veränderungs- bzw. Transformationsprozessen unterzogen. Mit jeder grenzüberschreitenden Erfahrung kommt das Subjekt dem Unmöglichen und dem Nicht-Lebbaren so nahe wie möglich und wird also „zum Äußersten an Intensität und Unmöglichkeit getrieben.“<sup>25</sup> An den inneren Erfahrungszonen geht es letztlich um eine konstante Neu-Identifikation des Subjekts sowie unendliche Definitionsversuche seiner eigenen Grenze.<sup>26</sup>

Wenn wir mit Foucault die Erfahrung der Überschreitung als Einschließung des religionsgeschichtlichen Unbegrenzten (oder des außerhalb liegenden Göttlichen) in unseren Erfahrungs- und Denkraum behaupten, dann stellt sich die Frage, mit welcher Sprache man Überschreitungen auf angemessene Weise praktizieren, oder wie man sie sprachlich ausdrücken kann. Gibt es also eine Sprache der Überschreitung? Ist es also eine für die grenzüberschreitenden Erfahrungen und Praktiken *geeignete* und mit ihnen einhergehende Sprache nicht erforderlich? Foucault drückt im Konjunktiv aus, „dass man für das Überschreitende eine Sprache finden müsste, die das wäre, was die Dialektik für den Widerspruch gewesen ist.“<sup>27</sup> Allerdings weist er zugleich darauf hin, dass man, anstatt von einer Sprache der Überschreitung zu reden, auf die Erfahrungen selbst gehen solle.<sup>28</sup>

24 Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Ducio Trombadori (Hrsg.), Frankfurt am Main 1996, S. 37–38.

25 Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, S. 27.

26 Wie bereits erwähnt wurde, soll Foucaults Charakterisierung der neuen Erfahrungsdimension der modernen Welt hier im Rahmen seiner Überlegungen zur Überschreitung und Grenze, aber nicht als seine vollständige Bestimmung des Erfahrungsbegriffs verstanden werden. Wie die Erfahrungen sich in verschiedenen Kulturen, Epochen, Lebensformen oder Individuen ausdifferenzieren oder wie die Geschichte selbst durch die Erfahrungen von Grenzen und Überschreitungen konstituiert wird, sind weitere wichtigen Fragen, die Foucault lebenslang beschäftigt haben.

27 Foucault, VÜ, S. 36.

28 Foucault, VÜ, S. 36.

Jedoch: Geschehen diese Erfahrungen ‚selbst‘ sprachlos und haben sie keine sprachlichen Inhalte?

Man braucht wohl nicht zu erwähnen, dass Foucault mit seiner Forderung nicht für eine künstlich-formelle Sprache plädiert, die uns von Grenzerfahrungen bloß berichten könnte. Könnte aber – aus seiner Perspektive – eine ästhetische oder literarische Sprache für die Artikulierung und Praktizierung unterschiedlicher grenzüberschreitenden Erfahrungen gelten? Kann der Bereich der Kunst und Literatur generell als die sprachliche und menschliche Praxis der Überschreitung gelten? Da Foucault seine Gedanken zur Überschreitung vornehmlich mit Blick auf Batailles literarische Schriften erläutert, könnte man tatsächlich vorschnell zum Schluss kommen, dass er die Sprache von Grenzüberschreitung mit der Sprache oder Praxis von Kunst und Literatur gleichsetzen wolle.<sup>29</sup> Nicht zuletzt wurden seine Thesen zur Überschreitung bisher in unterschiedlichsten kunst- und literaturtheoretischen Zusammenhängen immer wieder aus dieser Perspektive rezipiert.<sup>30</sup> Die literarisch-künstlerische Praxis als *die* Sprache der Überschreitung schlechthin wurde allerdings von Foucault an keiner Stelle deutlich formuliert. Und es lässt sich behaupten, dass er eine solche Formulierung mit Absicht vermieden hat: Denn er hätte dann wieder mit den diskursiven Einteilungsstrategien wie ästhetischer/nicht-ästhetischer Praxis oder literarischem/nicht-literarischem Schreiben, d.h. mit den rational-dialektischen Methoden operieren müssen, die er aber grundsätzlich ablehnen wollte. Stattdessen lässt sich aus seinen Überlegungen folgern, dass für ihn eine bereichsspezifische Unterscheidung zwischen der literarischen

29 Christian Lavagno, *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster 2003, S. 236.

30 Um nur ein paar Beispiele zu seiner Rezeption in kunst-, kultur- oder literaturtheoretischen Kontexten zu erwähnen: Vgl. Rolf Parr, „Liminale und andere Übergänge. Theoretische Modellierungen von Grenzzonen, Normalitätsspektren, Schwellen, Übergängen und Zwischenräumen in Literatur- und Kulturwissenschaften“, Achim Geisenhanslüke, Georg Mein (Hrsg.), *Schriftkultur und Schwellenkunde*, Bielefeld 2008, S. 11–63; Monika Ehlers, *Grenzwahrnehmungen. Poetiken des Übergangs in der Literatur des 19. Jahrhunderts: Kleist, Stifter, Poe*, Bielefeld 2007, S. 13f.; Nicole A. Sütterlin, „Überschreitungen. Zur (De)Figuration des Vampirs in E.T.A. Hoffmanns ‚Vampirismus‘-Erzählung“, Daniel Müller Nielaba, Yves Schumacher u.a. (Hrsg.), *Figur, Figura, Figuration. E.T.A. Hoffmann*, S. 187–201, hier S. 190.

und der philosophischen Sprache völlig obsolet geworden ist<sup>31</sup> und die Erfahrung der Überschreitung nicht bloß in der Rehabilitation oder Revision dieser Trennung, sondern in den vielfältigen Sprach- und Denkpraktiken selbst gesucht werden kann.

Foucaults Gedanken zur Sprache der Grenzen/Überschreitungen stellen uns schließlich vor die Herausforderung, dass wir die Sprache hinsichtlich der grenzüberschreitenden Erfahrungen immer wieder dynamisch und neu verstehen sollen, anstatt sie auf diskursive Grenzen hin zu bestimmen. Erst in der Erfahrung der Überschreitung findet ihm zufolge letztlich „die Sprache ihr Sein [...] als] die Form einer nicht-dialektischen Sprache der Philosophie“. <sup>32</sup> Allerdings bezeichnet er eine solche Sprache als eine mögliche Sprache der Zukunft und führt nicht genügend weiter, auf welche Weise die Sprache, die die grenzüberschreitenden Erfahrungen nicht exkludieren und durch diese immer wieder neu definiert werden sollte, *heute praktiziert* werden könnte. Wenn also weder eine rein rational-diskursive noch eine rein ästhetisch-literarische Sprache für die Erfahrung der Überschreitung geeignet ist, gibt es dann sonst noch einen anderen Weg, durch den man die sprachliche Praxis der Grenzen bzw. Überschreitungen angemessen charakterisieren könnte?

Derrida würde an dieser Stelle Foucault darin zustimmen, dass weder eine Wiedervereinigung des dialektischen Außerhalb mit dem scheinbar Innersprachlichen noch eine Diskursivierung der Überschreitung und des Ästhetischen als eine angemessen sprachliche Praktizierung der grenzüberschreitenden Erfahrungen gelten kann. Anders als Foucault behauptet er aber, dass wir für solche Erfahrungen nicht eine neue Sprache, sondern ein neues *Verständnis* der Sprache brauchen, deren Grenze in einem permanenten Spiel mit den etablierten rationalen Grenzen steht und zugleich für andere Bereiche und Randerscheinungen des Lebens (des Sakralen, des Wahnsinnigen oder auch der Kunst) immer offen bleibt. Derrida zufolge könne dies durch eine Art und Weise des Schreibens, Denkens und Sprechens geschehen, durch die die Grenzen der Sprache permanent überprüft und ihre Durchlässigkeit aufgezeigt werden. Nicht bloß weil Derrida diese Schreibweise in seine eigene Schriften zu integrieren versucht hat, sondern mehr, weil man mit ihm die praxisbezogene Pointe der Grenze/Überschreitung hinsichtlich ihrer Erfahrbarkeit und Sprachlichkeit auf eine

31 Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln 1998, S. 99.

32 Foucault, VÜ, S. 42.

spezifische Weise geltend machen kann, wird an dieser Stelle noch einmal auf seine Überlegungen rekurriert. Nach einer Problematisierung der Grenze/Überschreitung von Sprache und Erfahrung wird am Ende dieses Kapitels zu der These gelangt, dass ästhetische Grenzüberschreitungen weder auf einen eingeschlossenen und getrennten Erfahrungsbereich noch auf ein besonderes Zeichensystem oder eine Sondersprache verweisen, vielmehr aus den verschiedenen Dimensionen und Momenten unserer Sprach- Denk- und Zeichenpraktiken hervorgehen, ohne dabei ein ästhetisches Außerhalb zu bilden.

Um es gleich vorwegzusagen: Für Derrida ist die Erfahrung (*expérience*) selbst eine Art von Grenzpraxis. Wir haben nicht zuerst Grenzen vor uns, die wir dann nachträglich erfahren, sondern die Grenzen werden immer durch Erfahrungen und Praktiken konstituiert bzw. überschritten. Das Wort „Er-Fahren“, wie Derrida expliziert, beruht auf verschiedenen Prozessen von Passagen, Durchqueren, Überschreiten.<sup>33</sup> In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, dass für ihn die Existenz und Wirksamkeit einer Grenze mit den Akten des Überschreitens, Überquerens, Durchschreitens usw. konstitutiv einhergehen. Er-Fahrung der Grenze deutet ausgehend von dieser prozessualen Wechselhaftigkeit auf eine Passage der Grenzzone, – mit Waldenfels ausgedrückt: einer Scheidezone – wo eine Ent-Scheidung getroffen wird.<sup>34</sup> An dieser Zone handelt es sich für Derrida also nicht um eine Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, nicht um eine „entweder oder“-Entscheidung,<sup>35</sup> sondern um die Erfahrungen, die sich aus der Ausweglosigkeit, d.h. den *Aporien* bilden:

„Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd ist und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber – dies ist eine Pflicht – der unmöglichen Entscheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss. Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder berechenbares Vorgehen.“<sup>36</sup>

33 Derrida, *Aporien*, S. 32f.

34 Vgl. auch Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, S. 29f.

35 Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, S. 32.

36 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt am Main 1991, S. 49f.

Eine Entscheidung, die eine Grenzpraxis darstellt, wird erst aus der Erfahrung des Aporetischen sowie mit der Begegnung mit dem Unentscheidbaren vollzogen.<sup>37</sup> Aporien stellen für Derrida aber nicht bloß negative Bestimmungen im Denken dar, die durch unsere Erfahrungen beseitigt, aufgelöst oder zu einer dialektischen Versöhnung gebracht werden können. Sie tauchen weder nur in bestimmten, merkwürdigen oder außergewöhnlichen Momenten noch bloß am Rande des Lebens (am Tod) plötzlich auf. Vielmehr sind die Erfahrung des Jetzt<sup>38</sup> und der Erfahrungsprozess selbst, aus dem man eine Entscheidung trifft, aporetisch strukturiert. „Jeder Entscheidung, jeder sich ereignenden Entscheidung, jedem Entscheidungs-Ereignis wohnt das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst.“<sup>39</sup> Jede Erfahrung oder jede Entscheidung ist also aporetisch strukturiert. Eine Entscheidung könne damit nicht auf einem in-finiten Regress der Vor-Entscheidungen reduziert werden. Sie wird für Derrida eher aus einer Weglosigkeit, aus der Unentschiedenheit, aus dem Aporetischen heraus gefällt<sup>40</sup> und lässt sich darum als eine Erfahrung der „*Möglichkeit des Unmöglichen*“<sup>41</sup> denken. Die Begegnung mit dem Unmöglichen, mit den scheinbar gesperrten Grenzen ist ihm zufolge letztlich konstitutiv für unsere Entscheidungsmöglichkeiten und „scheint gerade entscheidend zu sein für alle Grenzen, über die wir sprechen.“<sup>42</sup>

37 Das Wort Aporie wird von Derrida in Anlehnung an Aristoteles als „eine gewisse Unmöglichkeit als Nicht-Weglichkeit“ bzw. Ausweglosigkeit interpretiert. Umgangssprachlich hieße es: „Ich bin in der Klemme, ich komme da nicht raus, ich kann nichts tun“. Vgl. Derrida, *Aporien*, S. 31.

38 Die eigentliche, zentrale Aporie ist, wie Aristoteles feststellt, die der Zeit. Wenn die Zeit als eine gleichmäßige Linie vorgestellt wird, die aus Jetzt-Punkten zusammengesetzt ist, die aber selbst keine Erstreckung haben, ist die Zeit ein Nichts. Vgl. Kimmerle, *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 132.

39 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 50f.

40 In vielen Kontexten verwendet Derrida „das Unentscheidbare“ als Synonym für das Wort „Aporie“. Vgl. Derrida, *Aporien*, S. 33; ders., *Das andere Kap*, S. 33; ders., *Gesetzeskraft*, S. 49–53.

41 Derrida, *Das andere Kap*, S. 49.

42 Derrida verwendet dieses Wortspiel in seiner Auseinandersetzung mit Heideggers existenzieller Analyse des Todes. Nach dem dekonstruktivistischen Verfahren lässt sich nach Derrida zeigen, dass Heidegger an dieser Stelle selbst als ein unentschiedener Autor auftritt, der jedoch aus dieser Unentschiedenheit eine Entscheidung trifft. Derrida, *Aporien*, S. 93.

Einer jeden Grenzbestimmung (Entscheidung) liegt somit eine aporetische Erfahrung zugrunde. Dass die Grenzen aus den aporetischen Momenten der Erfahrungen konstituiert sowie überschritten werden, impliziert zugleich, dass Aporien allgemein für die Bestimmung bzw. Errichtung eines jeden Diskurses wichtige Rollen spielen. Die Philosophie, „die Moral, die Politik, die Verantwortung – *wenn es sie gibt* – [heben] erst mit dieser Erfahrung der Aporie an“<sup>43</sup>. Die dauerhafte Begegnung mit den Aporien hält die (vor-)definierten Grenzen dieser und weiterer Diskurse permanent in der Schwebe, ohne sie aber bloß zu vernichten. Stattdessen geht es bei den aporetischen Begegnungen für Derrida vor allem um eine ständige und produktive Neudefinition dieser Bereiche und – noch einmal – um eine Art Verdichtung bzw. Ernährung ihrer Grenze. Die unaufhörliche Konfrontation mit den Aporien gibt uns schließlich zu erkennen, dass diese – wie die Grenzen selbst – für die genannten Bereiche oder Diskurse keine äußerlichen Elemente, sondern interne Bewegungsmomente darstellen.<sup>44</sup> Auf diese grundlegende Rolle des Aporischen im Rahmen der Grenze des Kunstwerks sowie der Kunstgattung wird in den folgenden Teilen dieser Studie immer wieder mit Derrida rekurriert (vgl. II.4 u. III.3.3).

Diese wichtige Figur, die Aporie, lässt sich ebenso im Rekurs auf die Figur der *différance* interpretieren: Sie ist weder negativ noch positiv, sondern eine Affirmation und ein „nicht passives Aushalten“ von Ausweglosigkeit.<sup>45</sup> Das Aporische zeigt sich als *différance* in unaufhörlichen Aufschubs- und Entzugsprozessen des Regelmäßigen, des Normhaften, des Berechenbaren, des zeichenhaft Stablen, der Schrift auf.<sup>46</sup> Die Erfahrung des Aporischen wird also von Derrida als eine Art Überschreitung der Grenze oder eine Passage durch die Grenze hindurch verstanden, deren Sinn aber nicht in einem Jenseits der Sprache liegt. Vielmehr tritt das Aporische immer wieder als ein bedeutungsgenerierendes Moment der Sprache auf. Dies zwingt uns, die anfangs an Foucault gestellte Frage nach der Sprache der Überschreitung mit Derrida umzukehren: Es geht für die-

43 Derrida, Das andere Kap, S. 33. Hervorhebung im Original.

44 Vgl. „Es gibt Ethik, weil es Aporien gibt.“ Michael Wetzel, *Derrida*, Stuttgart 2010, S. 106.

45 Derrida, *Aporien*, S. 32 u. S. 35.

46 Zum Konnex der Aporie mit der *différance* vgl. Schmitt, Axel: *Le Derrida actuel. Eine anführende Skizze*. in: literaturkritik.de Nr. 3 März 2001 (3. Jahrgang), URL: [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=3431&ausgabe=200103](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=3431&ausgabe=200103) (abgerufen am 17.05.2015).



sen weniger um eine Suche nach der Sprache der Überschreitung, sondern eher um einen näheren Fokus auf die *Überschreitung der Sprache*. Grenzüberschreitende Erfahrungen und Praktiken liegen nämlich für Derrida weder außerhalb der Sprache noch in einer anderen Sprache, weder in einer rein literarisch-künstlerischen Sprache – wie im Laufe dieser Studie noch diskutiert wird, kann es eine solche Sprache für ihn niemals geben – noch im Schweigen. Vielmehr sollen sie in den entgrenzenden und überbordenden Dimensionen sowie in den permanenten Entzugs- und Aufschubprozessen der Sprache selbst gesucht werden, denen auch diese ‚selbst‘ unterworfen ist. Dieser wichtige Punkt, aus dem man ein praxisbezogenes Verständnis von Grenzüberschreitungen (in) der Ästhetik und der Kunst gewinnen kann (vgl. I.3), lässt sich an dieser Stelle mit Michael Wetzel stärker formulieren:

„Dekonstruierend soll eine Erfahrung der Grenze als Medium vermittelt werden, das Repräsentations- oder Kommunikationsprozesse unter Einschluss aller Momente der Verschiebung, des Widerstands, des „Rauschens“ und Verzerrung der mitgeteilten Botschaften möglich macht. Nur in dieser Weise einer Unentscheidbarkeit des Ziels als Aufgabe des Suchens realisiert sich für Derrida eine philosophische Verantwortung als Bereitschaft des immer wieder neu sich formierenden und formulierenden Antwortens auf die sich ständig auf andere und unvorhersehbare Weise stellenden Fragen.“<sup>47</sup>

Dass Derrida die Erfahrung und die Überschreitung der Grenze in Begriffen des Aporetischen als für die Sprache konstitutive Momente denkt, ist zutiefst mit seiner kritischen Haltung gegenüber der klassischen Zeichentheorie verbunden, die es als Letztes zu erwähnen gilt. Bekanntlich unterzieht er die saussuresche Semiologie einer grundlegenden bzw. dekonstruktiven Kritik. Derrida zufolge wird die Sprache in der allgemeinen Semiotik aus einer binär-hierarchischen Relation von Signifikaten und Signifikanten heraus konzipiert, indem dem Signifikat ein eigenständiger, privilegierter oder transzendentaler Status zugeschrieben werde, der über die gesamte Signifikantenkette hinausgehe.<sup>48</sup> Derrida versucht, diese

---

47 Wetzel, *Derrida*, S. 12.

48 „Die Seite des Signifikats wird insofern nicht als eine Spur betrachtet, als sie immer noch ursprünglich von der Seite des Signifikanten unterschieden wird: Eigentlich bedarf sie des Signifikanten nicht, um das zu sein, was sie ist.“ Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1983, S. 128.

(vermeintliche) Selbstständigkeit des Signifikats zu dekonstruieren, indem der selbstständige Status des Signifikats defixiert und dieses stattdessen im *Spiel* von Signifikanten als das immer zu überschreitende oder überbordende Momente (de)platziert wird:

„Das Signifikat fungiert darin [in der Bewegung der Sprache, T.A.] seit je als ein Signifikant. [...] Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen. [...] Strenggenommen, läuft dies auf die Dekonstruktion des Begriffs „Zeichen“ und seiner ganzen Logik hinaus. Nicht zufällig ereignet sich diese Überbordung in dem Augenblick, wo die Extension des Begriffs Sprache grenzenlos wird.“<sup>49</sup>

Derrida behauptet demnach, dass die Sprache nicht anhand von einem (arbiträren oder konventionellen) Verweisungszusammenhang zwischen Signifikanten und Signifikaten, sondern im *Spiel* der sich differenzierenden und verschiebenden Signifikanten, d.h. in der Bewegung der *différance* verstanden werden kann.<sup>50</sup> Derridas Auseinandersetzung mit den strukturalistischen (oder auch konventionalistischen) Sprachverständnissen kann hier zwar nicht vertieft werden.<sup>51</sup> Jedoch fällt dabei eine wichtige Figur – die des *Spiels* – auf, die sich für ein Verständnis der Grenze bzw. Überschreitung auf der Ebene unserer sprachlichen Praktiken produktiv erweist. Das Wort „Spiel“ wird von Derrida „für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats“ in der Sprache verwendet.<sup>52</sup> Es hat eine sprachinterne und zugleich die Sprache entgrenzende Funktion. Das Spiel *der* Sprache kann also als nicht-fixierbare und unendliche Verweisungskette von Signifikanten gedacht werden. Es stellt die entgrenzende und überbordende Dimension der Sprache dar, die jegliche metasprachliche bzw.

---

49 Derrida, *Grammatologie*, S. 17. Hervorhebung im Original.

50 Vgl. Wetzel, *Derrida*, S. 27. Hervorhebung im Original. Vgl. Derrida, *Grammatologie*, S. 87f.

51 Für eine solche Auseinandersetzung vgl. Klaus Gloy, „1. Klaus Gloy: ‚Variierende Übernahme‘: Ein Plädoyer für und gegen Derrida“, Jörg Lagemann, Klaus Gloy (Hrsg.), *Dem Zeichen auf der Spur. Derrida – eine Einführung*, Aachen 1998, S. 17–30.

52 Derrida, *Grammatologie*, S. 87.

(präsenz)metaphysische Begründung derselben zum Scheitern verurteilt.<sup>53</sup> Das interne Spiel der Sprache soll letzten Endes weder als ein Sprachspiel noch als eine Spieltheorie gedacht werden: „Dieses Spiel [...] ist nicht ein Spiel *in der Welt*, als welches es von der philosophischen Tradition seit je bestimmt wurde, um es *in Grenzen zu halten*“.<sup>54</sup> Vielmehr gehe es um „*das Spiel der Welt*“ im Sinne der permanenten Entgrenzung der sprachlichen und menschlichen Praktiken.<sup>55</sup>

Es mag zwar sein, dass diese knappe Anführung zu Derridas Erfahrungs- und Sprachverständnis noch viele wichtige und auch umstrittene Punkte in seiner Philosophie auslöst. Jedoch reicht sie in unserem Zusammenhang aus, um zu sehen, dass das vorhin diskutierte prozessual-konstitutive Verhältnis zwischen Grenze und Überschreitung mit der (aporetischen) Struktur der Erfahrung sowie mit dem spielerischen Charakter der Sprache zutiefst verbunden ist. Anders formuliert: Das konstitutive Einhergehen von Grenze und Überschreitung lässt sich selbst als spezifische Form und spezifisches Moment der Erfahrung und der Sprache wiedererkennen.<sup>56</sup> Schon mit Blick auf Foucaults Überlegungen zur Erfahrung der Überschreitung/Grenze ließe sich zwar sagen, dass dieses relational sowie prozessual charakterisierte Spiel von Grenzen und Überschreitungen sich in den Strukturen und Momenten der Erfahrung wiederholt zeigt und damit einen spezifischen Praxisbezug darstellt. Jedoch kann für ihn unsere (heutige) dialektisch-rational strukturierte Sprache den grenzüberschreitenden Erfahrungen nicht gerecht werden. An dieser Stelle geht Derrida mit seinem – wenn auch für die Sprachwissenschaft sowie die Philosophie sehr umstrittenen – Sprachverständnis einen Schritt weiter als Foucault, den man vor allem für die Ästhetik fruchtbar machen kann: Anstatt nach einer anderen oder künftigen Sprache zu suchen, die den Grenz-

53 Wetzel, *Derrida*, S. 26.

54 Derrida, *Grammatologie*, S. 87.

55 Derrida, *Grammatologie*, S. 88.

56 Mit dem „Wiedererkennen“ ist hier nicht gemeint, dass zwischen den oben dargestellten Merkmalen der Grenze und der Überschreitung und dem hier angeführten sprachlichen Praxisbezug derselben ein zeitlicher Abstand bestehe oder der eine thematisch wichtiger als die andere sei. Dass Grenzen und Überschreitungen bisher zuerst allgemein begrifflich erarbeitet wurden und dann auf ihren Praxisbezug eingegangen wird, deutet also weniger eine Trennung zwischen Theorie und Praxis der Grenze an, als vielmehr eine systematische Herangehensweise, die in Bezug auf spezifische Praktiken weiterentfaltet wird.

überschreitungen der Kunst entsprechen könnte, muss man nach Derrida den Fokus von vorherein permanent auf die überbordenden Dimensionen der Sprach-, Denk- und Schreibpraktiken lenken, aus denen Praktiken der Künste überhaupt hervorgehen.

## 2.3 ÜBERGANG ZU DEN ÄSTHETISCHEN GRENZÜBERSCHREITUNGEN

Die unablösbare, prozessuale und mehrdimensionale Relation zwischen Grenze und Überschreitung sowie der konstitutive Praxisbezug derselben haben mindestens zwei konkrete Implikationen für unsere ästhetisch-künstlerischen Praktiken, die für den nächsten Teil der vorliegenden Arbeit – vor allem in methodischer Hinsicht – grundlegende Rollen spielen werden: (1) Ästhetische oder künstlerische Praktiken können niemals mit festen Grenzen von den allgemeinen Weltorientierungen der Menschen wie den Sprach-, Denk- oder Wissenspraktiken getrennt werden. Sie gehen aus den überbordenden Dimensionen dieser Orientierungen hervor, ohne aber dadurch zu einem ausdifferenzierten Bereich oder zu einem ästhetischen Außerhalb zu gelangen. (2) Die Untrennbarkeit der ästhetischen Praktiken von den anderen Lebenspraktiken weist eine Besonderheit auf, die man vor allem durch eine nähere Analyse von ästhetischen Grenzbildungs- und Grenzüberschreitungsprozessen erkennen kann (vgl. II.). Erst im Hintergrund dieser unablösbaren Bewegungen lässt sich dann über verschiedene Arten und Formen von Grenzüberschreitungen in der Kunst (z.B. Konvergenzen der Künste, vgl. III.) auf eine angemessene Art und Weise sprechen.

Die erste und für den kommenden Teil wichtige praxisbezogene Implikation (1) lautet, dass es eine *feste* bereichsspezifische Trennung zwischen Kunsterfahrung und Alltagserfahrung, zwischen ästhetischer Sprache und gewöhnlicher Sprache usw. nicht gibt. Anders ausgedrückt: Einen rein ästhetisch-künstlerischen Praxisbezug der Sprache und der Erfahrung, der sich von den anderen Lebenspraktiken klar ablösen würde, kann es nicht geben. Dies lässt sich mit Blick auf die oben dargestellten Überlegungen von Foucault und Derrida stärker hervorheben. Beide Autoren gehen – trotz der erheblichen Unterschiede zwischen ihren Philosophien, die vor allem auf ihren jeweiligen Sprachverständnissen beruhen – offensichtlich

davon aus, dass die Praxis der Ästhetik und der Kunst keineswegs in einem abgesonderten Erfahrungs- und Sprachraum lokalisiert oder theoretisch untersucht werden kann. Weder Kunstinstitutionen noch unsere privaten Erfahrungen, weder neue Sprachen noch theoretische Maßnahmen können in der Lage sein, die Ästhetik und die Kunst von den anderen Denk-, Sprach- oder Wissenspraktiken zu trennen.

Auf der einen Seite wurde oben mit Foucault problematisiert, dass es für die grenzüberschreitenden Praktiken, denen man gewöhnlich ästhetisch-künstlerische (sowie religiöse, rituelle, wahnsinnige etc.) Erfahrungen zuschreibt, keine geeignete Sprache gibt. Sie können also nach Foucault weder durch die bereits rational-dialektisch strukturierte Sprache noch durch eine sprachliche Diskursivierung bzw. Rationalisierung jener Erfahrungen angemessen verstanden werden. Aus diesem Grund ist für ihn künftig eine Sprache der Überschreitung erforderlich, die zwar unsere ästhetisch-literarischen sowie grenzüberschreitenden Praktiken niemals als solche repräsentieren kann, aber doch sich mit ihnen stets im Spiel befinden soll. Hinsichtlich dieser letzten Bemerkungen soll nun deutlich werden, dass mit Foucault ästhetische Grenzüberschreitungen nicht näher bestimmt oder diskutiert werden können. Zwar lässt sich in Foucaults Schriften die Untrennbarkeit unserer ästhetischen von nicht-ästhetischen Praktiken sowie der Kunst von der Nichtkunst, welche aus der prozessualen Relation zwischen Grenze und Überschreitung hervorgeht, sehr konsequent verfolgen. Jedoch kann man mit ihm auf die Grenzüberschreitungen der Ästhetik und der Kunst wegen des selbst von ihm thematisierten Sprachproblems nicht spezifisch, sondern nur auf eine implizite Weise eingehen.<sup>57</sup> Auf Foucaults Schriften werden deswegen in den nächsten Teilen dieser Studie weniger hingewiesen – jedoch wird seine Kritik an der reichsspezifischen sowie dialektischen Einteilung der Kunst und der Nichtkunst dabei immer im Hintergrund bleiben.

Auf der anderen Seite wurde mit Derrida (gegen die foucaultsche Sprachproblematik) argumentiert, dass man das Verhältnis zwischen der Überschreitung und der Sprache grundlegend andersherum denken muss:

---

57 Das bedeutet nicht, dass man ausgehend von Foucault keine Ästhetik oder keine Theorie der Kunst entwickeln kann. Foucault hat sich wohl in vielen Schriften, die hier wenig oder nicht behandelt wurden, immer wieder mit der Kunst und der Ästhetik auseinandergesetzt. Vgl. Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Daniel Defert u. François Ewald (Hrsg.), Frankfurt am Main 2007. Vgl. auch Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 31ff.

Der Fokus sollte nach Derrida nicht bloß auf eine Sprache der Überschreitung, sondern umgekehrt auf die Überschreitungsdimensionen der Sprache sowie generell unseres sprachlich-medialen Weltbezuges gelegt werden. Denn wir haben für ihn keine andere Sprache als die, die wir bereits kennen, und wir brauchen auch keine andere, um grenzüberschreitende Praktiken näher zu verstehen. Diese gehen Derrida zufolge keineswegs über unsere Sprache hinaus, sondern lassen sich immer als solche Momente denken, die aus den unabschließbaren Differenzierungsprozessen unserer Sprache hervorgehen. Die sich permanent verschiebenden und entziehenden Zeichen der Sprache, die Derrida mit der Figur der *différance* ausdrückt, *verweisen niemals auf einen außerhalb liegenden Bereich*. Stattdessen stellen sie einen unabschließbaren Prozess der Bedeutungsgenerierung dar, der sich in jedem einzelnen Praxiszug aufschiebt sowie weiter differenziert. Überschreitungen kommen schließlich für Derrida nicht bloß von außen zu unseren Praktiken hinzu, sondern sie beruhen unmittelbar auf den überbordenden und entgrenzenden Dimensionen unserer Sprach-, Denk- und Schreibpraktiken. Und indem sie nicht auf einen Außenbereich verweisen, verändern oder verschieben sie jene Praktiken permanent bzw. auf eine besondere Weise.

Zweifelsohne kann man Derridas Sprachphilosophie in vielerlei Hinsicht (z.B. aus einer kommunikations- oder interpretationstheoretischen Sicht<sup>58</sup>) kritisieren, diskutieren oder sie völlig zurückweisen. Jedoch bietet sein Hinweis darauf, dass Grenzüberschreitungen immer aus den Dimensionen unseres sprachlichen Weltbezuges hervorgingen und man durch sie niemals zu einem Außenbereich gelange, ein fruchtbares Modell, das im Folgenden produktiv auf die Debatte um die ästhetischen Grenzüberschreitungen übertragen wird.

Eben ausgehend von diesem doppelten Aspekt lässt sich die oben erwähnte zweite praxisbezogene Pointe (2) hervorheben, die in den folgenden Teilen dieser Studie ebenso eine wichtige Rolle spielen wird: Die Untrennbarkeit unserer ästhetisch-künstlerischen Praktiken von den anderen Lebenspraktiken stellt nicht das Verschwinden, sondern eine Besonderheit der Ästhetik und der Kunst dar. Dass es zwischen den Kunstpraktiken und Lebenspraktiken keine *feste* Grenze gibt, heißt zuerst nicht, dass eine Kunstpraxis grenzenlos oder ohne Grenze ist. Die Grenze, die eine Kunstpraxis bildet, ist stattdessen *eine produktive und prozessuale Grenze*, die

---

58 Vgl. dazu Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, S. 40–42 u. 430–441.

mit ihrer Überschreitung immer weiter einhergeht. Denn auch eine ästhetische Grenze trägt ihre Überschreitung in sich. Zwischen der ästhetischen Grenzbildung und der ästhetischen Grenzüberschreitung gibt es ebenso kein binäres Oppositionsverhältnis, sondern immer eine dynamisch-prozessuale Relation, die sich jeglicher Logik von Innen/Außen, Jenseits/Diesseits oder Kunst/Nichtkunst völlig entzieht. Wie im Einleitungskapitel problematisiert wurde, ordnet diese Oppositionslogik öfters selbst die Grenzüberschreitung in einen eingegrenzten Bereich (d.h. in eine Grenze) ein. Eben aus diesem Grund vermeiden es Foucault und Derrida konsequenterweise, ästhetische bzw. literarische Praktiken als *die* Sprache oder *die* Erfahrung der Grenzüberschreitung zu bezeichnen – weil dies wiederum hieße, dass man die Grenzüberschreitungen unter einer Grenze, d.h. unter einem abgegrenzten Forschungs- oder Erfahrungsbereich, hätte subsumieren können.

Insofern eine Grenze immer als eine bereits überschrittene, bewegliche und prozessuale Grenze verstanden wird, kann sie dann weniger die Funktion haben, verschiedene Praktiken mit klaren Linien voneinander zu trennen, als vielmehr *unsere Praktiken zu verändern, zu verschieben sowie zu transformieren*. Deswegen soll die Untrennbarkeit zwischen Kunst- und Lebenspraktiken nicht bloß als eine passive und eingeschlossene, sondern als eine höchst dynamische und produktive Relation gedacht werden. Ästhetische Grenzen, die aus den entgrenzenden Zügen und überbordenden Dimensionen unserer Praktiken gebildet sowie konstituiert werden, bleiben niemals in einem von diesen Praktiken getrennten Raum; ihr Spiel mit der Überschreitung geht stattdessen im Rahmen der anderen Lebenspraktiken immer weiter. Ästhetik und Kunst gewinnen erst in ihrer konstitutiven sowie dynamischen Untrennbarkeit mit den anderen Praktiken ihre Besonderheit. Dass man zwischen Kunst und Leben (oder Nichtkunst)<sup>59</sup> keine klare Linie ziehen kann, hat schließlich nicht bloß zur Folge, dass wir Ästhetik und Kunst nicht auf eine besondere Weise verstehen und praktizieren können. Vielmehr sollen vielfältige und verschiedenartige Praktiken der Kunst und der Ästhetik so konzipiert werden, dass sie ihre

---

59 Für die Unterscheidung zwischen den Debatten um Kunst/Leben und um Kunst/Nichtkunst vgl. Mirjam Schaub, „Larger than life? Zwei berühmte Unterscheidungen – Kunst/Nichtkunst und Leben/Kunst – geraten ins Wanken. Lässt sich der Rahmen unserer Kunsterfahrung überhaupt noch sprengen in Zeiten eines ubiquitär gewordenen Kunstraums wie -begriffs?“, Uwe Wirth (Hrsg.), *Rahmenbrüche, Rahmenwechsel*, Berlin 2013, S. 179–197.

jeweilige Spezifität und Andersheit aus der tiefen Verflochtenheit mit den anderen Lebenspraktiken und aus den Zwischenräumen gewinnen und in dieser Verflochtenheit effektiv fortführen, ohne dass sie ihre Besonderheit an ein ästhetisches Außerhalb verlören.

Diese zwei praxisbezogenen Momente, die hier vor allem aus einer intensiven Auseinandersetzung mit den differenzphilosophischen Verständnissen von Grenzen und Überschreitungen gefolgert wurden,<sup>60</sup> lassen sich offensichtlich nicht voneinander separieren. Bevor ihr Einhergehen im Zusammenhang der Kunst nachgewiesen sowie kritisch rekonstruiert wird, sollen sie abschließend kurz zusammengefasst werden, so dass das methodische Ziel der folgenden Ausführungen klar wird. Erstens: Zwischen ästhetisch-künstlerischen sowie anderen Lebenspraktiken gibt es keine feste Grenze. Denn eine ästhetische Grenze ist, wie alle praktischen Grenzen, eine bereits überschrittene sowie prozessuale Grenze; sie wird immer aus den Überschreitungsdimensionen unserer grundlegenden Weltorientierungen, d.h. der Denk-, Schreib-, Sprech- oder medialen Praktiken herausgebildet. Zweitens: Die ästhetische Grenze (als eine bereits überschrittene Grenze) hat im Rahmen der menschlichen Praktiken keinen Sonderstatus; sie gelangt niemals zu einem ästhetischen Außerhalb. Stattdessen ist sie weiter zutiefst verflochten mit den anderen Lebenspraktiken und gewinnt ihre Besonderheit nur in dieser Verflochtenheit.

Diese zwei Züge machen die Kriterien einer *praxisbezogenen Ästhetik* aus, auf die im nächsten Teil dieser Studie immer wieder zurückgegriffen wird. Verschiedenste Arten, Praktiken sowie Beispiele von Grenzüberschreitungen aus der Kunst können meines Erachtens erst vor dem Hintergrund dieser zwei einfachen Überlegungen bzw. Kriterien an Bedeutung gewinnen oder verlieren. Denn eine Grenze, die überhaupt keinen Zug von, keine Verbindung zu oder keine Gefahr der Überschreitung hat, und umgekehrt eine Überschreitung, die uns keine Grenze sicht- und merkbar macht, bleiben im Rahmen unserer Praktiken jeweils völlig leer. Stattdessen gehen sie aus einer praxisbezogenen Hinsicht miteinander immer kon-

---

60 Das bedeutet aber nicht, dass zu diesem Verständnis die dialektischen Grenzkonzeptionen keinen Beitrag geleistet hätten. Diese hatten bei den bisherigen Ausführungen mindestens zwei wichtige Funktionen: Einerseits wurde das konstitutive Einhergehen von Grenze und Überschreitung erst mit diesen Konzeptionen stark gemacht, bevor die prozessuale Dimension dieser Relation diskutiert wurde. Andererseits hatten sie ex negativo eine grundlegende Rolle für das differenzphilosophische Verständnis von Grenze/Überschreitung.



stitutiv und prozessual einher. Übersieht man ihre prozessuale Relation, hat man mit den Grenzüberschreitungen stets Probleme. Im Folgenden wird schrittweise gezeigt, wie ästhetische Grenzüberschreitungen ohne die Voraussetzung sowie die Herausbildung eines ästhetisch ausdifferenzier-ten Bereichs konzipiert werden können, so dass man von verschiedenen Arten und Phänomenen der Grenzüberschreitungen (in) der Kunst auf eine angemessene Weise sprechen kann. Zu diesem Zweck wird die Figur der Grenzüberschreitung methodisch immer in ihrem Verhältnis mit jenen Grenzen, die im ästhetischen Diskurs bereits definiert, problematisiert so-wie wahrgenommen wurden, kritisch analysiert sowie neu aufgefasst.

