

Außenränder des Humanen

STEFAN HIRSCHAUER

Tiere, Götter, Dinge, Tote und andere Aliens

Eine vergleichende Kartierung der Distinktionszonen des Humanen

Der Begriff der Humandifferenzierung wurde vor zehn Jahren eingeführt, um die situative Kategorisierung von Personen zu theoretisieren (Hirschauer 2014). Demgemäß sprechen Bettina Heintz (2021), Hanna Bennani und Marion Müller (2021) in seinem Zusammenhang auch von »Personenklassifikation« im Gegensatz zu der von Objekten. Diese Gegenüberstellung ist im Rahmen wissenschaftlicher, kommunikationstheoretischer oder kognitionswissenschaftlicher Studien durchaus plausibel. Gleichwohl würde eine Gleichsetzung mit der Kategorisierung von Personen die Reichweite des Begriffs in drei Hinsichten verkürzen. Erstens meint Humandifferenzierung nicht nur ein sprachlich-kognitives Geschehen, sie besteht auch aus körperlichen Dissimilierungen, räumlichen Segregationen, unbewussten Teilungen oder imaginativen Alterisierungen von Menschen (Hirschauer 2021). Zweitens bleibt Humandifferenzierung nicht bei menschlichen Wesen stehen, sie greift zu ihrer Stabilisierung regelmäßig auch auf nicht-menschliche Entitäten zu (etwa bei der Genderisierung von Artefakten oder Tieren) und sie markiert auch Räume und soziale Einheiten nach ihren Codes (etwa als »Kindergarten«, »Seniorenclub« oder »Frauengruppe«) (Hirschauer 2024: 41f.). Drittens schließlich umfasst sie neben der Binnendifferenzierung des menschlichen Personals auch die Kultivierung von Außenseiten des Humanen, an denen verhandelt wird, was überhaupt als Mensch oder Person gilt und welche Entitäten Gesellschaften jenseits des Menschen für gegeben halten: verschiedene *Gegenüber*, an deren Alterität das Menschsein artikuliert wird. Eben diese Frage nach den Außenrändern des Humanen ist Gegenstand dieses Beitrags.

1. Das »Anthropologische Quadrat«: Vier Grenzen des Menschen?

Das Thema der Außenränder des Humanen wurde in der Soziologie zuerst unter dem Titel der »Grenzen des Sozialen« von Thomas Luckmann (1980) aufgebracht: Es gibt für das Problem, wer als Alter Ego infrage kommt, eine kulturell gezogene Grenze des Sozialen und des Menschen,

die sich in der Geschichte verschiebt. Gesellschaften definieren verschieden, wer ›dazu gehört‹: nur lebende oder auch tote Menschen, einige Tiere, alle oder nur bestimmte Menschen. Ein schlagender Beleg für diese kulturelle Variation sind Gesellschaften mit animistischen Weltbildern (etwa viele Indigenen Brasiliens), die auch die meisten Tiere und Pflanzen als beseelte Wesen sehen. Auch sie können ›unsere Leute‹ sein und es klärt sich u.U. erst während der Jagd, ob etwas ein Tier ist, das man ohne Weiteres jagen kann oder nicht (Descola 2011). Man rechnet sozusagen mit menschlichen und nicht-menschlichen Personen.¹

Gesa Lindemann (2009, 2018) geht es in ihren Arbeiten zum Thema der Außenränder um die Explikation ontologischer Grundannahmen der westlichen Moderne. Niklas Luhmann hatte argumentiert, dass die funktionale Differenzierung der Gesellschaft den Menschen zur freigesetzten Umwelt sozialer Systeme macht, weil ihn kein einzelnes von ihnen mehr ganz und gar beanspruchen kann. Lindemann hält dagegen, dass diese Gesellschaft als staatliche Rechtfertigungsordnung vielmehr konstitutiv auf einen bestimmten Begriff des Menschen als zentraler Institution angewiesen ist. Die funktionale Differenzierung sei dabei nicht nur mit einem menschenrechtlichen Subjekt im Zentrum (also mit Grundrechten) eng verknüpft, sondern auch mit einem neuen wissenschaftlichen Verständnis des Menschen, mit dem die Grenzen des Sozialen auf die des Humanen verengt wurden. Der modernen Gesellschaft zählten nur noch lebende Menschen als Mitglieder. Der Kontakt zum Jenseits sei nicht mehr die Basis der sozialen Ordnung, Menschen werde keine unsterbliche Seele mehr zugeschrieben, Geistwesen finden nurmehr als Zaungäste Platz, z.B. als bloße Glaubensinhalte religiös oder psychiatrisch Marginalisierter. Lindemann beschreibt einen Prozess der Säkularisierung der Grenzziehung des Sozialen und der *Verdiesseitigung* des Menschen. An die Stelle der Gegenüberstellung zu transzendenten Wesen seien wissenschaftliche Abgrenzungen getreten: zum Lebensanfang und -ende (als überschreitbarer Grenzen), zu Maschinen und Tieren (als unüberschreitbarer Grenzen). Der diesseitig verkörperte Mensch wurde damit in ein »anthropologisches Quadrat« (Lindemann 2018: 113ff.) von vier Grenzfiguren platziert: zwischen Embryonen und Leichen, Tiere und Artefakte (bes. Maschinen). Die Konturierung dieser vier mündigen Figuren habe ältere jenseitige Figuren wie Dämonen, Engel und Ahnen verdrängt. Die im Personenstandsbuch dokumentierte Geburt

- 1 Hier ist allerdings ein Vorbehalt in Bezug auf ein Risiko der Exotisierung zu machen: In welchem Sinne gehör(t)en in anderen Gesellschaften auch Tiere, Pflanzen, Geister, Götter ›zur Gesellschaft‹? Nicht jeder, der für Kommunikationen als Adresse eingesetzt wird (Gebete an Götter, Befehle an Haustiere) muss damit schon ein Mitglied wie du und ich sein. Hier können mythische Narrative gleichsetzen, was etwa grammatische Referenzierung oder wohnliche Segregation klar unterscheiden.

verdrängte die Taufe, das Körperindividuum Staatsbürger das Seelenindividuum Gotteskind. »Die These ist, dass seit dem 18. Jahrhundert der Mensch zu einem diesseitig natürlichen Wesen wird, das anhand dieser vier Grenzziehungen begriffen wird« (2009: 83).

Lindemanns These soll im Folgenden nicht grundsätzlich bestritten, aber zum Anlass genommen werden, um das Bild scharfer Außengrenzen differenzierter zu zeichnen. Die Frage »Wo lassen Gesellschaften Menschen anfangen und aufhören?« ist für die Zwecke empirischer Forschung explorativer anzugehen. Lindemanns Grenzbestimmungen scheinen mir aus drei Gründen zu scharf bzw. zu eng ausgefallen.

1. *Historische Kontinuität*. Sie stehen ganz im Zeichen einer Theorie der Moderne. Dieses Theorie-Genre nimmt fast unvermeidlich an der Geschichte einer Distinktionsbewegung der westlichen von anderen Gesellschaften teil, die Kontinuitäten vernachlässigt, Ähnlichkeiten unterschlägt. Zwar sind Maschinen und Tiere, Ungeborene und Leichen mit dem neuzeitlichen biomedizinischen Wissen zweifellos wichtige ›Außenposten‹ des Menschlichen, und sind Götter, Geister, Ahnen und Tiere als Akteure zurückgetreten. Aber vollständig verschwunden sind sie damit natürlich nicht. Auf der einen Seite sind Götter gerade in den USA (dem Paradiesfall von Modernität) noch hoch aktiv, bevölkern Heilige für viele Katholiken noch immer Länder Europas. Auf der anderen Seite werden Maschinen in ihrer Intelligenz so gesteigert, dass man einige mit Personen verwechseln kann, und Haustierte erscheinen zwar vorerst nicht mehr als Rechtssubjekte, aber dafür ist ihre Familialisierung so weit fortgeschritten, dass sie als singularisierte ›Tierpersonen‹ (Wiedenmann 2002) gehalten werden können. Es gibt daher gute Gründe, für ein systematisch umfassenderes und empirisch triftigeres Bild einmal »nachmodernisierungstheoretisch« (Reckwitz 2021: 98) anzusetzen und das zweidimensionale anthropologische Quadrat nur als holzschnittartigen Ausschnitt einer *mehrdimensionalen Ethnoanthropologie* der westlichen Gesellschaft zu nehmen, die offener lässt, inwieweit ältere Grenzfiguren des Humanen an der Schwelle der Moderne tatsächlich zurückgelassen wurden und ob sie nicht durch neue ergänzt wurden (s. Kap. 2).

2. *Kontinua von Randzonen*. Lindemann gewinnt ihre vier Eckpunkte aus der Rekonstruktion wissenschaftlicher und rechtlicher Diskurse, etwa über Lebensanfang und -ende. Zur spezifischen Logik solcher autoritativer Diskurse gehört eine begriffliche Vereindeutigung changierender Abstände zu kategorialen ›Grenzen‹ (wie etwa der ›Hirntod‹, der eine Person zu einer Organbank machen kann). Solche autoritativen Reflexionstheorien werden in den Sozial- und Kulturwissenschaften gerne als schriftkulturelle Zeugnisse genutzt, als böten sie (von Ko-Intellektuellen gefertigte) Konserven eines Sinnkonzentrats ganzer vergangener und gegenwärtiger Gesellschaften. Dann kommt es (wie bei Heintz und Bennani/Müller) zu einer intellektualistischen Verzerrung, die alltagsweltliche

und massenmediale Diskurse sowie nicht-diskursive Sinnschichten vernachlässigt (Hirschauer/Nübling 2021), etwa die *Imaginationen* von Alterität, die räumlichen *Segregationen*, in denen sich eine Ethnoanthropologie realisiert, die *sprachlichen Formen* von Unterscheidungen und vor allem die *Praktiken* der Teilung: situative Grenzziehungen und ontologische Registerwechsel, in denen Entitäten anders als andere (oder anders als sie selbst zuvor) in *impliziten Kategorien behandelt* werden. Hier stellen sich etwa im Mensch/Tier-Verhältnis Fragen wie: Wer wird von wem besessen, eingesperrt, gejagt, gegessen? Wie also wird ›Animalität‹ und ›Humanität‹ praktiziert?

Anstelle einer errichteten und kontrollierten eindeutigen ›Grenze‹ (einer elaborierten, wenn auch stets umkämpften, Differenz) geht der Ansatz der Humandifferenzierung von Stufen eines Differenzierungsprozesses aus (Hirschauer 2021). Dies legt auch an den Außenrändern des Humanen anstelle unzweideutiger Grenzen eher *Distinktionszonen* nahe, in denen sich verschiedene Grade der alterisierenden Abstandsvergrößerung, der Veränderung und Verunserung nicht-menschlicher Gegenüber finden, wobei starke kulturelle Distinktionen, wie sie Lindemann beschreibt, typischerweise gerade zu den uns physisch Ähnlichen und sozial Nahestehenden verlaufen dürften (Freud 1934: 81f. sprach hierfür vom »Narzissmus der kleinen Differenzen«). Die diskursive Distinktion kompensiert also u.U. nur die fehlende materielle Dissimilierung. Geht man aber von Kontinua der Differenziertheit aus, von Übergängen und Anähnlichungen (s. Lind u.a. in diesem Band), lassen sich an den Außenseiten des Humanen zwei Typen von Figuren identifizieren: *alterisierte Figuren* jenseits der Außenränder und *hybride Figuren* in Randzonen des Menschlichen. So reichen »Tiere« von bizarren Kleinstkreaturen über Tiefseegiganten bis zu intelligenten Flugwesen, umfassen aber auch Menschenähnliche, die von Familien betrauert und beerdigt werden oder für die Tierrechtler den Personenstatus fordern, während dieser einigen Menschen (Dementen, Komatösen, kognitiv Beeinträchtigten) partiell entzogen wird. Ungeborene am Lebensanfang reichen von kaum humanoiden Embryonen bis zu personalisierten Föten, mit denen werdende Eltern intrakorporal kommunizieren; Menschen am Lebensende reichen von sozial und perzeptiv Ausgeschiedenen über Sterbende bis zu Leichen als humanoiden Sachen.²

Betrachten wir einen Fall, die Distinktion von Tieren, etwas genauer. Die dichotome Unterscheidung von Mensch und Tier ist sprachhistorisch

- 2 Gerade in der Todespassage gibt es viele Abstufungen durch Stadien des körperlichen Ausklinkens (etwa die palliative Sedierung), psychischen Abschaltens, sozialen Ausscheidens sowie rituellen Fortschreibens: dass man etwa in der Aufbahrung darauf achtet, das zerbrechliche Körperding auf keinen Fall zu beschädigen oder im postmortalen Ansprechen von Verstorbenen ihre

›jung‹. Im Alt- und Mittelhochdeutschen findet sich neben Mensch und Tier (vierbeinigen Wildtieren) noch Vieh, Vogel, Fisch und Wurm (Kriechtiere). Erst um 1800 wird die Kategorie Tier inklusiver angelegt und versäemt bis heute Asseln und Affen, Quallen und Giraffen (Nübling 2022, Späth 2022). Die Mensch-Tier-Unterscheidung ist also aktuell ähnlich gebaut wie die von Hellenen und Barbaren, Christen und Heiden (Koselleck 1979), nur dass die Tiere untereinander noch viel weniger gemein haben als die Heiden und Barbaren. ›Tiere‹ sind eine gigantische Restkategorie, die »eine Vielzahl von Lebenden... zusammenpfercht« (Derrida 2010: 58). Außerdem wurde die sprachliche Grenze zu ihnen diskursiv, lexikalisch, onymisch und grammatisch rigidisiert. Während im 15. Jahrhundert Lebensvollzüge, in denen sich Menschen und Tiere ähneln, auch gleich bezeichnet wurden, wurden sie mit Beginn im 18. Jahrhundert scharf distinguiert: essen/fressen, schwanger/trächtig, sterben/verenden, gebären/werfen, stillen/säugen, Kinder/Junge usw. (Griebel 2020). Dazu traten räumliche Segregationen wie die Trennung von Stall und Haus, die Entstehung von Zoos, Schlachthöfen und Naturparks.

Lindemann weist auf den historischen Wandel von Tieren als rechtlich belangbare Akteure im alten Europa (etwa Schweine vor Gericht, 2009: 117ff.) zu sklavensähnlichen Sachen in der Moderne hin. Allerdings bleibt auch im Recht eine Ambiguität: Im Bürgerlichen Gesetzbuch heißt es (seit 1990) »Tiere sind keine Sachen« (weil sie leidensfähige, schützenswerte Wesen sind), aber »auf sie sind die für Sachen geltenden Vorschriften anzuwenden«, weswegen sie etwa gehandelt werden können. Aber es kommt auch nicht nur auf solche Definitionen an. Die Distinktion zum Animalischen verläuft vor allem über *Beziehungspraktiken*. Und hier hat man es mit einem beträchtlichen ontologischen Changieren zu tun: Da ist die Exotisierung von Wildtieren, die Versachlichung als Versuchs- und Schlachttiere, ihre Vertierung in Zoos, aber auch in der Gegenrichtung ihre Sakralisierung in einigen Religionen oder ihre *Nostrifizierung* durch anthropomorphe Beschreibungen und wertschätzende Behandlungen bis zur Personalisierung als Familienwesen (s. Lind u.a. in diesem Band, Lind 2024). Tierische Kosenamen in Paarbeziehungen (Mäuschen, Hase, Bär, Kater etc.) holen die Tierliebe dann wieder in die zwischenmenschliche hinein, sie *reprojizieren* das zwischenartliche emotionale Engagement ins innerartliche. Die rechtlich und wissenschaftlich hart erscheinenden Grenzen werden alltagsweltlich in diverse Richtungen umspielt.³

Person als kommunikative Fiktion eine Weile aufrechterhält (Linke 2001, Coates 2020).

- 3 Auch die anthropozentrische Projektion der alteuropäischen Standesdifferenzen auf Pferde als ›Tieradel‹ (Schürch 2016) erlaubte eine zweifache Reprojektion: die Distinktion von Rittern und Herren mittels dieses

Eine Beziehungsdimension hat auch die zweifache implizite *Klassenbildung* zwischen Tieren jenseits aller biologischen Klassifikationen. Zum einen bildet die Differenzierung nach Wild-, Nutz- und Familientieren, Schädlingen, Arbeits-, Zoo- und Labortieren anthropozentrische Tierklassen auf der Basis ihrer sozialen Beziehung zu Menschen, also je nach Grad ihrer Verunserung oder Veränderung. Zum anderen differenziert sie ihre Anordnung als ›niedere‹ und ›höhere‹ Tierarten ebenso anthropozentrisch nach Menschenähnlichkeit. Auch solche Klassenbildungen sind weniger eine Frage von Definitionen als von Praktiken. In Zoos etwa sorgt das Aufstellen von Zäunen und Gehegen dafür, dass eine Spezies als flanierende Zoobesucher distinkuiert wird, andere durch ihre Einhegung als Wildtiere markiert werden – während die Fliegen und Würmer auf dem Gelände gar keine Tiere im Sinne des ›Tierparks‹ sind.⁴

Schließlich wird die Grenze zu den Tieren nicht nur äußerlich (rechtlich, taxonomisch oder räumlich) gezogen, sondern auch innerlich. Die Entwicklung des Menschen wird nicht nur als Zivilisationsgeschichte *erzählt* – als eine Distinktion vom Tierreich als einer rückständigen Vergangenheit – sie wird in der Domestizierung von Kindern und in unserer laufenden Selbstdisziplinierung auch körperlich *praktiziert*: als habituelle Selbstüberwindung des Animalischen am Menschen. Das lässt es zu, dass etwa Säuglinge und Kleinkinder rechtlich eindeutig als Menschen *gelten*, aber zugleich – anarchisch, präsentistisch und unartikuliert wie sie sind – praxeontologisch (in ihrer verkörperten Darstellung und Behandlung) ständig zwischen menschlichen Personen und Jungtieren ähnlichen Lebewesen changieren.

3. *Fehlende Distinktionszonen.* Der dritte Einwand gegen das ›anthropologische Quadrat‹ bezieht sich auf seine Metrik. Lindemanns Grenzen des Menschlichen sind über zwei Achsen gebildet: die Lebensspanne von

Statussymbols, und eine Verstärkung dieser Selbstüberhöhung, weil selbst dieses ›edle‹ Tier dem Menschen treu und bedingungslos dient. Ähnlich *ver-menschen* sich auch die Besitzer von Haustieren.

- 4 Genau genommen markieren die Zäune das Wildtier als wild, lassen es aber auch menschenähnlicher erscheinen: Wir sehen den Löwen beim Herumtrotten, Gähnen und Schlafen zu, nicht beim Jagen und Zerfleischen der Zebras von nebenan – einem zentralen Topos des Dokumentarfilms über wildlebende Tiere. Deren Exotisierung greift wiederum auf eine noch tiefgreifendere Segregation von Mensch und Tier zurück: Die Herstellung von ›Naturparks‹ in Afrika durch europäische Naturfreunde und afrikanische Regierungen neigt dazu, diese Räume von den dort lebenden Menschen zu ›bereinigen‹ (etwa indem Wildhüter in der Serengeti die Maasai vertreiben, ihre Rinder konfiszieren und sie als ›Wilderer‹ stilisieren), um sie dann als naturbelassene Wildnis für Touristen und Großwildjäger bewirtschaften zu können. Gissibl (2023) spricht von einer naturreligiösen Sakralisierung von Tieren. Sie geht hier auf Kosten der ›Verwilderung‹ der lokalen Menschen.

Personen (mit den Grenzfiguren Embryo und Leiche) und die Bio-Ontologie (mit den Grenzfiguren Maschine und Tier). Dadurch scheinen mir für eine mehrdimensionale Ethnoanthropologie (auch gerade der Moderne) fünf weitere Distinktionszonen unterschlagen, an denen nicht-menschliche Gegenüber des Menschen verhandelt werden, die jenseits der klinischen Grenzen von Geburt und Tod, der biologischen Grenzen von Arten und Belebtheit liegen. Diese sollen im Folgenden inspiziert werden.

2. Weitere Distinktionszonen des ›Menschen‹

Hominiden. Bei Lindemann ist der ›Mensch‹ implizit im Singular und als Person (nämlich als Rechtssubjekt) gedacht, d.h. als ein exemplarischer, wenn nicht *prototypischer Mensch* (im Sinne der Philosophie der Aufklärung). Daher betont sie die Herauslösung der individualisierten Staatsbürger aus sozialen Verbänden wie der Familie. Es gibt aber natürlich auch den Menschen im Plural, nämlich als Gattungswesen der Biologie mit seinen ganz anderen Grenzen zu den vorgeschichtlichen Hominiden und den zeitgenössischen Primaten. Diese Grenze zwischen Mensch und Tier wird in der neuzeitlichen Wissenschaft durch Disziplinen wie Evolutionsbiologie, Genetik, Paläoanthropologie und Ethologie immer wieder neu gezogen. Sie suchen dafür innerhalb der zweieinhalb Millionen Jahre alten Gattung *Homo* genetische, anatomische und kulturelle Kriterien (wie den Einsatz von Werkzeugen zur Werkzeugherstellung).

Ein plastischer Fall sind die Neandertaler. Sie bildeten eben wegen ihrer Ähnlichkeit zu anatomisch zeitgenössischen Menschen lange eine stark besetzte Distinktionsfolie zur körperlichen, behavioralen und kognitiven Charakterisierung unserer Art als überlegener Spezies. Jüngere Forschungen (Roebroeks/Soressi 2016) durchkreuzen diese Distinktion auf zweierlei Weise. Zum einen zeigen sie die körperlichen und kulturellen Abstände viel geringer als bisher angenommen: die Nutzung von Feuer, die Jagd mit Speeren, die Herstellung steinerner Werkzeuge usw. Zum anderen erwiesen sich Neandertaler als eine von mehreren homininen Teilpopulationen (neben Denisovanern u.a.), die in Europa mindestens zwei Jahrtausende, in anderen Regionen über mehrere zehntausend Jahre einen Genaustausch mit *Homo sapiens* unterhielten. Neandertaler sind in diesen Diskursen weder Prähumane noch eine vor 38.000 Jahren ausgestorbene Menschenart, sie sind eher im anatomisch gegenwärtigen Menschen aufgegangen, also in uns selbst erhalten. Die Distinktion zwischen ihnen und *Homo sapiens* wird hier also heruntergefahren, der Begriff des Menschen inklusiver gehandhabt. Der Neandertaler ist von einer alterisierten Figur auf der anderen Seite des Humanen zu einer Hybridfigur in seiner Randzone geworden. In Bezug auf die Denisovaner fragt sich der Paläogenetiker Svante Pääbo (in der ZEIT vom

6.10.2022), wie es wohl gewesen wäre, wenn sie genetisch separiert überlebt hätten. Hätten wir sie als Urmenschen in Zoos gehalten oder würden sie als marginalisierte Indigene in unseren Vororten leben?

Unmenschen. Bei den Hominiden geht es um die kategoriale Differenzierung von Menschen und ›Vormenschen‹, bei den ›Unmenschen‹ der Alltagssprache dagegen um eine moralische Distinktionszone auf dem Gradienten des Menschlichen. Das Prädikat ›menschlich‹ hat neben seinem kategorialen und deskriptiven Sinn auch einen ethischen. Es heißt nicht nur menschenartig (zur Kategorie gehörend) oder menschenähnlich in Aussehen und Verhalten (wie Primaten und Androide), sondern auch human, d.h. menschenwürdig und -freundlich im Gegensatz zu ›unmenschlich‹. Unmenschen sind kategorial Menschen, aber ihnen fehlt es an der Moral, die einen Menschen qualitativ-deskriptiv ausmacht – so wie es Toten an Lebendigkeit, Kindern an Zurechnungsfähigkeit mangelt. Sie gelten quasi als essenziell defizitäre Menschen. ›Menschlich‹ im ethischen Sinne ist dabei ein diskursiver Wertbegriff, ein beanspruchtes oder entzogenes Prädikat so wie etwa ›amerikanisch‹ und ›unamerikanisch‹ patriotische Tugenden oder Verfehlungen bezeichnen kann. So meint »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« juristisch Straftaten wie Mord oder Folter als Teil eines systematischen Angriffs auf die Zivilbevölkerung. Unmenschlichkeit kann Feinden, Sadisten, Serienmördern und Kannibalen zugeschrieben werden. Aber humanitäre Erwartungen reichen auch über das Menschsein hinaus: Tieren in Not zu helfen, gilt als ebenso menschlich wie sie (mit allerlei wenig Artgerechtem) als Familienmitglieder zu verwöhnen. Solcher Trans-Spezies-Humanitarismus führt leicht in logische Paradoxien: Wenn sich Menschen mit ihrer altruistischen Seite von der »grausamen Natur« der Naturdokumentationen distinguieren, macht dies Biologen nicht leichter, darzulegen, dass die gut/böse-Unterscheidung ihrerseits eine menschliche ist. Und während das alte Tabu des Kannibalismus das Menschsein noch vom Tierischen distinguierte, kann der Vegetarismus heute als moralische Überwindung des Fleischfressers im Homo sapiens auftreten und sich so in derselben Geste den Tieren zuwenden *und* von ihnen distinguieren.

Unmündige. Eine weitere Distinktionszone betrifft die Frage der Mündigkeit und damit die Schnittmenge, die das Menschsein mit dem Personsein hat. Die Kategorien Mensch und Person haben zwei sich gegenseitig überlappende Extensionsbereiche. Es gibt mehr Personen als Menschen (etwa Götter, Kunstfiguren oder Familientiere), und mehr Menschen als Personen (etwa Föten, Tote oder Komatöse). Personen gehen korpo-real existierenden Menschen in pränatalen elterlichen Imaginationen voraus (Hirschauer et al. 2014) und überdauern sie in postmortalen Narrativen, wenn dem Verstummen ihrer Stimme ein narrativer Wiederaufbau folgt, mit dem die ihnen zurechenbaren Äußerungen durch die private Fürsprache von Angehörigen substituiert wird. Pränatal und postmortal

finden sich starke Fremdaneignungen von Agentivität bei der sonst üblichen Arbeitsteiligkeit in der Herstellung von Personen (Goffman 1974).

Die Selbstbestimmung ist nun eine Schwelle des Menschseins i.S. von Subjekthaftigkeit, die Mündige und Unmündige unterscheidet. Sie rückt nach den Wahnsinnigen des 18. Jahrhunderts (Foucault 1969) auch Kinder, Demente und Lernbehinderte an den Außenrand des Menschlichen, insofern diese rechtlich nicht als volle Personen gelten. Diese Schwelle markiert eine grundlegende politische Unterscheidung – so wie die zwischen In- und Ausländern. Die zugesprochene Staatsbürgerschaft reguliert Teilhaberechte, die zugeschriebene Mündigkeit Teilhabefähigkeit (Boll/Lambrix 2019). Demokratien schließen von ihrem Wahlvolk – trotz aller Ausweitungen des Wahlrechts über das späte 19. und das 20. Jahrhundert – neben den Landesbewohnern ohne Staatsbürgerschaft eben auch alle ›Minderjährigen‹ aus, als seien deren Belange zwar politisch stets verbal zu beschwören, aber ebenso wenig repräsentationswürdig wie die nicht-menschlicher Lebewesen. Dabei geht es erneut nicht nur um rechtlich formalisierte Prozesse der Entmündigung, die Menschen den Personenstatus temporär entziehen oder dauerhaft aberkennen und sie damit als Personen annullieren; es geht auch um normalisierte alltägliche Unpersonenbehandlungen, die Kinder, Greise, Schwerhörige oder Demente in die Nähe von Abwesenden rücken.

Die (gemessen an Erwachsenen) defizitäre Personalität von Kindern lässt sich mit Goffmans ›Territorien des Selbst‹ (1974: 54ff.) leicht explizieren – eine Typologie zugestandener Ansprüche, die Personen von Dingen, Tieren oder Unpersonen unterscheiden, darunter proxemische Distanzen, Berührungsschranken, Diskretionsräume und Informationsterritorien. Die Dezimierung dieser Territorien bei Kleinkindern verhält sich quasi komplementär dazu, dass diese mit ihren beseelten Puppen und Steiftieren noch in einer animistischen Welt leben. Kinder werden in der Moderne einerseits geradezu sakralisiert (Zelizer 1981), andererseits können sie auch deshalb als Unpersonen behandelt werden, weil sie ihrerseits noch Unpersönliches personalisieren.⁵ Auch bei geistig Behinderten können kategoriale Geltung und praktische Behandlung unabhängig voneinander variieren: Entmündigte können interaktiv als Person, Schwerhörige schon als Unperson behandelt werden. Nicht ihr

- 5 Natürlich sind hier auch gegenläufige Prozesse in verschiedenen Sinnschichten denkbar: Nahe Verwandte behandeln Komatöse noch als Personen, Pfleger behandeln manche schon als organische Sache, rechtliche Diskurse sichern ihren Personenstatus ab usw. Antonia Garbe weist mich darauf hin, dass auch eine Unpersonenbehandlung von Kindern sich auf kategorial gesichertes Menschsein, eine Personalisierung von Göttern oder Tieren auf gesicherte Nicht-Menschlichkeit stützen kann. Es könnte sich also um zwei parallel geführte Außenränder handeln, die Freiräume situativer Zu- und Aberkennung eröffnen, weil das je andere Grenzregister die ontologische Sortierung konstant hält.

kategoriales Menschsein steht infrage, in den Graden ihrer De- oder Responsibilisierung wird aber die Anerkennung dieses Menschseins mehr oder weniger dezimiert. »Disability... is cast as a diminished state of being human« (Campbell 2009: 5).⁶

Intelligente Maschinen und Biofakte. Während Hominide, Kinder und Demente auf einem Leistungsgradienten als minderfähige Menschen gelten können, haben sich auf Seiten der Artefakte hyperfähige Maschinen herausgebildet. Einige von ihnen werden unter dem Namen ›künstliche Intelligenz‹ in ausgewählten menschlichen Fähigkeiten trainiert, aber auch weit darüber hinaus entwickelt. Während Maschinen lange nur körperliche Praktiken automatisierten, automatisieren diese stochastischen Maschinen nun ›geistige‹ Prozesse, die einmal zur Distinktion des Menschen dienten (s. Lind u.a. in diesem Band). Sie haben begonnen, Homo sapiens auch in diesen Hinsichten zu übertreffen. Damit laden sie aber auch dazu ein, sie zu überschätzen und unsere Intelligenz so in sie hineinzuprojizieren wie unsere Sozialität in Tiere.

So wie neu erkannte tierische Fähigkeiten nach Respezifikation des Menschlichen verlangen, so zwingen auch Maschinen, die Menschen zugleich unter- wie überlegen sind, dazu, zu spezifizieren, was genau wir mit ›Verstehen‹ oder ›Intelligenz‹ meinen wollen. Auch dies ist nicht nur eine intellektuelle Grenzverschiebung. Die steigende Effizienz und ›Smartness‹ dienstbereiter Artefakte im Alltag verändern auch die Bedeutung der Kategorie ›menschlich‹. Sie lassen Homo sapiens zunehmend langsam, begriffsstutzig und eigensinnig erscheinen. Allerdings heißt ›menschlich‹ nicht erst in der Sicht von KI-Ingenieuren fehleranfällig, irrational und ineffizient, Leistungsdefizite sind natürlich schon in älteren (u.a. christlichen) Diskursen als menschliches Irren und Fehlbarkeit von übermenschlicher Perfektion distinktiert worden. Schließlich sind Menschen weder Götter noch Engel.⁷

Neben diesem Feld der Distinktionen, Projektionen und Redefinitionen gibt es auch verschiedene Phänomene der *physischen Annäherung*

6 In der Behindertenpädagogik verwendet man eine psychologische Skala, die den geistigen, emotionalen und sozialen Entwicklungsstand durch fiktive Altersangaben veranschaulicht (Sappok/Zepperitz 2019). Erwachsene mit geistiger Behinderung gelten dann z.B. als emotional Dreijährige, um ihr Verhalten verstehbar zu machen, ohne ihnen das Erwachsensein abzusprechen. Ihre beobachteten Bedürfnisse und Verhaltensweisen sind *wie* die von Kindern (kindlich), aber sie zählen nicht als Kinder (sondern quasi als Erwachsene ›anderer Art‹). Die heuristische Infantilisierung ist ein Fall *uneigentlicher Kategorisierung*, ein modulierter Kategoriegebrauch (Goffman 1977).

7 Die Ausdifferenzierung der Intelligenzklassen von Maschinen – ihre Steigerung von handhabbaren zu selbsttätigen Werkzeugen, von ebenbürtigen zu übermenschlichen Intelligenzen (Dickel 2025) – hat große Ähnlichkeit mit der älteren Klassenbildung unter Tieren und transzendenten Wesen. Nach dem Sieg des Programms AlphaGo gegen den stärksten Go-Spieler der Welt

von Menschen und Artefakten. So sind die Keimzellen in der Reproduktionsmedizin technisch gewonnene, bearbeitete und raffinierte Essenzen des menschlichen Lebens und damit artifizielle organische Strukturen zwischen Lebewesen und Artefakten (Hofmann 2023: 140). Karafyllis spricht von ›Biofakten‹ (2003). Ähnliche Entitäten sind biotechnologisch veränderte Organismen, am prominentesten die Klone in der Tierzucht, also Tier/Artefakt-Hybride, die zugleich Individuen genetisch duplizieren. In der futuristischen Fantasie über humane Klone fasziniert genau diese, den kulturellen Individualismus herausfordernde Doppelung von Personen als identische und doch andere und eben deshalb ambige Wesen.

Ferner werden menschliche Körper auch technologisch aufgewertet. Neue prothetische Körpertechnologien werden entweder in ihren therapeutischen Möglichkeiten gesteigert (z.B. beim Ersatz von ausgefallenen Sinnesleistungen), oder man vermarktet die Optimierbarkeit technisch modifizierter Körper (von Exoskeletten bis zu den Brain-Computer-Interfaces von Neuroimplantaten) so weit, dass sie sich ins cyborghaft ›Transhumane‹ projizieren lassen (Harasser 2013, Garbe 2023). Transhumanistische Diskurse zielen hier auf die zivilisatorische Selbstüberwindung des Menschen durch menschliche Höchstleistungen, so wie Kryoniker mit ihrer Sterblichkeitsdistinktion auf einen übermenschartigen Sonderstatus zu spekulieren scheinen (Dickel 2011).

Schließlich werden einige avancierte Artefakte den Menschen auch ästhetisch assimiliert. Das gilt für humanoide Roboter (etwa in der Altenpflege), denen dann allerdings neben ›putzigen‹ Zitaten menschlicher Physiognomie (etwa Gesichtsdisplays im Kindchenschema) immer auch klar distinktive Merkmale (etwa: weiß statt Hautfarbe) eingebaut werden, um ihre interaktive Nahbarkeit im Alltag durch Markierung eines klaren ontologischen Abstands zu sichern (Kalthoff/Link 2021). Andere Artefakte, Androide, suchen dagegen mehr ästhetische Assimilation und ontologische Ambiguität. Ein Beispiel sind die maschinellen Nachbildungen von Personen in Deep Fake-Avataren, sog. digitalen Klonen (etwa von verstorbenen Stars), oder die in den sozialen Medien lebensecht animierten ›Reborn Dolls‹, explizit für täuschende Ähnlichkeit designte Babypuppen (Fitzgerald 2011). Ähnliche anthropomorphe Puppen wurden zuerst in der Aufklärung über Schwangerschaftsfolgen bei Teenagern eingesetzt, dann als Surrogatkinder für die Trauerarbeit nach Totgeburten, aber auch für das Passing as Mother, also als Statussymbol, das Elternschaft verleiht, ohne Sorgearbeit zu verlangen. Der Chatbot Replika der Firma Luka dagegen wurde anfänglich bekannt als Angebot zur digitalen Reanimierung von Verstorbenen. Er hat heute Millionen von Nutzern, viele nach eigenen

bekam das Programm vom südkoreanischen Go-Verband 2016 den höchsten Meisterrang mit der Begründung verliehen, es habe »fast göttliche Reiche« des Spiels erreicht.

Angaben in romantischen Beziehungen mit dem Bot (Die ZEIT 21.9.23). Replikanten werden hier mittels verschiedener Sprachmodelle von einem Stoff fiktionaler Literatur zu alltäglichen Kommunikationspartnern imaginiert Fernbeziehungen – oder auch, bei ihrer Verknüpfung durch die AR-Features der App mit Sexpuppen, erotischer Nahbeziehungen. Die Avatare sind Fantasieprothesen, animiert in einer Koproduktion der Algorithmen von Chatprogrammen und der Fantasien von emotional bedürftigen Menschen. So wie die tierischen Kosenamen die auf Tiere projizierte Liebe wieder in die zwischenmenschliche hineinholen, versprechen die libidinös affizierbaren Chat-Programme, selbst Verstorbene zurück in eine fantasiereiche persönliche Kommunikation zu holen.

Transzendente und fiktive Figuren. Mit den letzten Fällen bewegen wir uns zugleich in einer materiellen Welt hochentwickelter Technologien wie in einer Sinnwelt des Imaginativen, Fiktionalen und Fantastischen. Ich meine, auch hier fehlt es dem ›anthropologischen Quadrat‹ an einer Distinktionszone, die man in der Nachfolge der Transzendenz, also der Götter, Geister und Engel verorten sollte. Unsere eigenen archaischen Schöpfer der Vergangenheit haben Konkurrenz in den menschlichen Geschöpfen der Gegenwart und Zukunft bekommen. Anders als das stark alterisierte göttliche Gegenüber waren oder sind andere Gestalten in der Distinktionszone des Transzendenten allerdings nur Hybridfiguren: Menschen von edlem Geblüt, Heilige, Helden, Genies, Diven und charismatische Heilsfiguren, die an der Aura des Göttlichen über verschiedene Personenkulte partizipieren. Viele von ihnen sind tatsächlich mit Modernisierungsprozessen ausgestorben, sie haben aber zwei Sorten von profanisierten Nachfahren bekommen.

Es sind auf der einen Seite *Roman-, Bühnen- oder Filmhelden*, also herausragende Figuren einer eigenen Sinnwelt des Fiktionalen. Sowohl Götter als auch künstlerische Fiktionen sind symbolische Artefakte einer Gesellschaft. Mit den Göttern haben sich Menschen Gegenüber erschaffen, denen sie zuschreiben konnten, ihrerseits alles erschaffen zu haben. Es sind übermenschliche Entitäten, in ihrer alles überragenden Agency so etwas wie Hyperpersonen. Sie sind wie anderes Himmelspersonal (etwa die menschenähnlichen Engel: Weinberger 2023) und wie Fabelwesen in mythischen Geschichten über lange Zeiträume entstandene Figuren. Imaginierte Figuren von explizit fiktivem Charakter sind dagegen von einer Autorin entworfen und literarisch konstruiert, können aber mythenanaloge Artikulationsleistungen in einer Gesellschaft erbringen. Zu ihnen gehören mit den Aliens auch historisch jüngere extraterrestrische Figuren, die die Menschen aus der Poleposition behüteter Gotteskinder auf die Seite bedrohter Erdlinge rücken.⁸

8 Egal, ob die Menschheit kurz vor der tatsächlichen Entdeckung von Aliens steht oder ob sie ihnen nie begegnen wird, sie sind, so Robert Mitchell (2024),

Auf der anderen Seite finden sich die profansten Fälle eines übermenschlichen Sinnüberschusses in den medial geschaffenen *Stars*: Menschen, die Prominenz mit so herausragenden Leistungen (aller Art) verbinden, dass sie einen übermenschlichen Anstrich bekommen. Stars und Prominente sind nach rechtlichen Kategorien nichts anderes als Menschen, ihre praxeologische Alterität lässt sich aber soziologisch rekonstruieren: Ähnlich wie man auf einem Bauernhof Haustiere, Nutztiere und Fliegen unterscheidet, unterscheiden wir im Alltag zwischen Personen, Personal und Leuten (Hirschauer 2015). Sie bilden Stufen auf einem Gradienten der Personalisierung, die im Normalfall durch Kennenlernen überschritten werden. Personen in *diesem* Sinne sind nicht bloß potenzielle kommunikative Adressen, sondern sozial faktisch signifikant gemachte, individualisierte Menschen.⁹ Öffentliche Personen (Stars oder bloß Prominente) werden nun zu so etwas wie Superpersonen, nicht weil man sie selbst so nah kennt, sondern weil so viele sie zu kennen beanspruchen. Mit Personal (Rollenträgern) interagiert man, ohne es zu kennen, Prominente kennt man, ohne je mit ihnen interagiert zu haben. Gewöhnliche Menschen genießen in der urbanen Öffentlichkeit ein Leben als Unbekannte und Unerkannte, als insignifikante ›Leute‹, öffentliche Personen haben dagegen das gemischte Vergnügen, dass sie jedem Zweiten oder Fünften, der ihnen über den Weg läuft, auch ohne Gesichtserkennungssoftware einem Namen und einer Biografie zuzuordnen sind. Es sind Personen, bei deren Kennenlernen man überrascht ist, dass sie »so menschlich« oder »auch nur Menschen« sind – was man natürlich wusste, aber doch nicht ganz glauben wollte. Insofern kann man sie als mit den Massenmedien entstandene Schwundfiguren älterer Übermenschen verstehen. Sie sind mit einem Überschuss an Imaginärem ausgestattet.¹⁰

wissenssoziologisch längst ›unter uns‹ bzw. unter denen, für die sie (nach dem Thomas-Theorem) als gelebte Realität Folgen haben. Auch sind die Stoffe, aus denen die Außerirdischen gemacht sind, durch und durch irdisch: Sie sind eine hybride Koproduktion aus alten religiösen Versatzstücken (dass etwa Allmächtige dort oben zu uns hinabsteigen können), einem anschwellenden Strom astronomischer Daten und sehr viel Science-Fiction Literatur (Basalla 2006).

- 9 Der komplementäre Gradient der Depersonalisierung reicht von der urbanen Indifferenz gegenüber unbekannten Passanten (Leuten) über das Uniformieren von Personal (Dienstleistern, Polizisten), das objektivierende Taxieren Anderer und das Übergehen von Kleinkindern bis zum temporären Ausklinken von Narkosepatienten und zur öffentlichen Negation des Personseins gesichts- und namenloser Frauen unter den Taliban. Namenentzug findet sich auch bei Sklaven, Häftlingen und KZ-Insassen, denen wie Nutztieren Nummern in die Haut gebrannt wurden.
- 10 Stars existieren nur in der Aufmerksamkeit des Publikums und verschwinden mit ihrem Vergessen, das freilich nicht ihr Tod erzwingen muss, da sie

3. Alterisierte und Hybridfiguren – ein Tableau von Außenrändern

Angesichts dieser knappen Besichtigung weiterer Grenzzonen empfiehlt sich anstelle des strengen anthropologischen Quadrats ein offeneres (und unvollständiges) Tableau, das einmal synoptisch zeigt, welche bunte Schar von alterisierten bzw. nur hybriden Figuren in verschiedenen Distinktionszonen *vom* Menschen unterschieden werden und umgekehrt diesen *als* Menschen distinguieren: ontologisch, biologisch, rechtlich, ethisch, kognitiv etc. Das Tableau umfasst andere Lebewesen, organische und anorganische Sachen, transzendente höhere Wesen, fiktionale Figuren und moralisch Verworfenen – und damit eine beträchtliche Diversität von Entitäten des Nichtmehr-, Nochnicht-, Über-, Un(ter)- oder Halb-Menschlichen, die die soziale Welt bevölkern.

Das Tableau versammelt (ohne Rücksicht auf eine klare Zäsur der ›Moderne‹) ontologisch mal mehr, mal weniger schillernde Figuren und ordnet sie – abstrahiert von ihrem je spezifischen zeitgenössischen oder diskursiven Kontext – in der Logik der vorgeschlagenen Distinktionszonen an. Diese sind hier rein analytisch unterschieden, im historischen Verlauf (auch und gerade innerhalb der sog. Moderne) werden nicht nur einzelne Kategorien mehr oder weniger verunsert und verändert (s. 4.) – ab wann gilt ein Embryo als Mensch, ab wann ist man mündig, waren Neandertaler Menschen, ist KI tatsächlich intelligent? –, auch die Grenzen der acht Sinnbereiche sind durchlässig und werden politisch, juristisch und wissenschaftlich verhandelt. Ferner trennt das Tableau einige Phänomene, die auch anders angeordnet werden können. So sind mythische Mensch-Tier-Hybride (etwa Werwölfe, Vampire, Yetis, Nixen) insofern mehrfach hybrid, dass sie als Fabelwesen zugleich fiktional sind. Auch lässt sich manche Figur je nach Rahmung in unterschiedliche Register schieben: Apalliker erscheinen gegenüber Kindern als alterisierte Figuren, gegenüber Pflanzen als Hybridfiguren; Tote sind als Personen nicht mehr adressierbar (insofern alterisiert), aber als Leichnam doch

ihre außerordentlichen Werke (und die Medien) ›unsterblich machen‹ können (Schroer 2010: 384). Problematischer ist, wenn Paparazzi sie als Menschen wie du und ich entlarven und sie uns so zwar einerseits näherbringen, aber zugleich ihr auratisches Image zerstören (ibid.: 383). Sie entpuppen sich dann als ›Scheinriesen‹ (wie Turtur in Michael Endes ›Jim Knopf‹), die schrumpfen, wenn sie sich uns nähern. Ihre überirdische Abkunft ist übrigens nicht nur den ›Stars‹ (vom englischen Sternenhimmel) etymologisch eingeschrieben, sondern auch den ›Avataren‹ (vom indischen Götterhimmel). Ein ähnliches Herabsteigen wie das des Gottes Vishnu in seinen irdischen Inkarnationen findet sich aber auch bei der Implementierung von Formen künstlicher Intelligenz in den zeitgenössischen kommunikativen Alltag (s. erneut Dickel 2025).

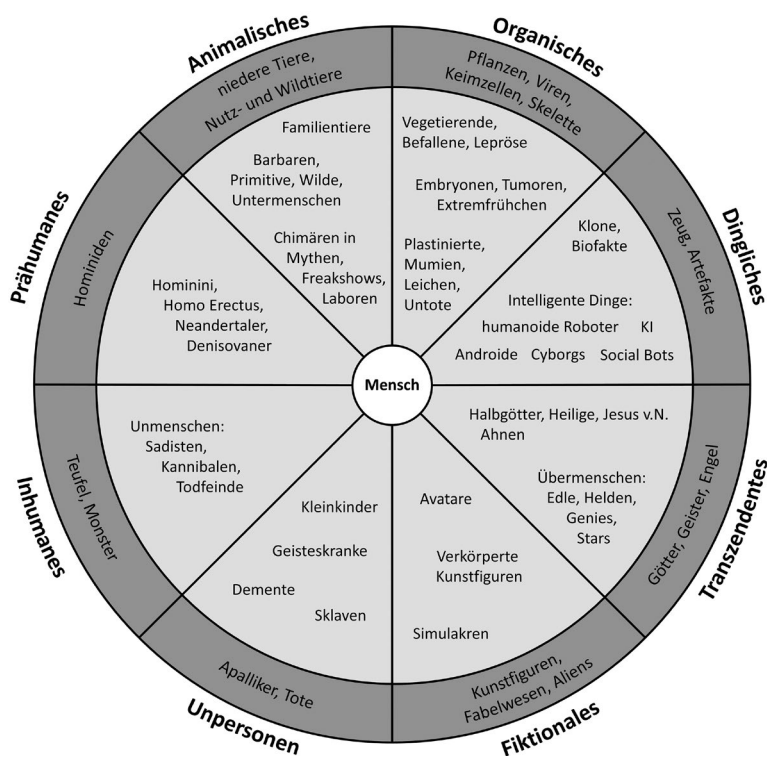


Abb.: Alterisierte und Hybridfiguren in den Distinktionszonen des Menschen

noch eine Weile personalisiert; Totgeburten können von Eltern auch als »Sternenkinder« auratisiert werden. Auch sind Abstriche bei einer äußeren Menschenähnlichkeit (etwa eine Gesichtsentstellung) oder bei der ethischen Menschlichkeit nicht identisch mit einer scharfen kategorialen Exklusion aus dem Menschsein (der Kannibale, der Unmenschliche tut, muss zunächst als Mensch gelten).

Aber in den Sinnschichten unterhalb der gelehrten Diskurse und ihren klaren Definitionen sind eben auch Modulationen und laute oder leise Vorbehalte gegenüber dem Menschsein vieler Figuren lebendig, in denen dessen innere Stratifizierung zum Vorschein kommt. Den Hybridfiguren wird in den Distinktionszonen auf verschiedene Weise das Menschsein dezimiert oder gänzlich abgesprochen. Dabei implizieren die Beziehungen zu den Alterisierten auch je spezifische Affekte, so dass ein Wechsel der ontologischen Kategorie auch affektive Umschwünge mit sich bringt: Man kann Hybridfiguren in Kippmomenten erst als faszinierend, dann als ekelhaft, erst als unheimlich, dann als mitleid-erregend erleben.

Eine Gemeinsamkeit der alterisierten Gegenüber des Menschen ist ihre schlechte kommunikative Zugänglichkeit. Sie können nicht sprechen. Das ist insofern bedeutsam, als die Verständlichkeit wie Ansprechbarkeit von Alterisierten den Aufbau von Beziehungen und die Verunsicherung ermöglicht, wo die Veränderung etwa von Barbaren (wörtlich: ›Stammer‹) und Wilden stets auf ihre Unverständlichkeit rekurrierte. Daher haben etwa die Studien zum Mensch/Tier-Verhältnis verglichen mit den Möglichkeiten unserer innerartlichen Perspektivenübernahme ein epistemologisches Problem. Es braucht ›Dolmetscher‹, diverse professionelle Mittler, die die Distinktionszonen betreuen und als Fürsprecher etwa des Tierwohls und Kindeswohls, des Willens der Götter und Sterbenden fungieren: Mittler zum Animalischen sind Ethologinnen, Ranger, Tierärzte, Zooführer und ›Pferdeflüsterer‹; Mittler zum Transzendenten Schamanen bzw. Geistliche und Theologen (als professionelle Nachfolger der Engel: Krämer 2008); zum Fiktiven Schauspieler, Autorinnen, Philologen und Feuilletonisten; zu Kindern Pädagogen, Pädiater und Psychologinnen; zu Föten Embryologen, Gynäkologinnen und Hebammen; zu Sterbenden Palliativmediziner und Hospizmitarbeiter, die deren vermuteten Willen auch gegen die Interessen von Angehörigen vertreten; zum Maschinellen schließlich Ingenieurinnen und Programmierer (›Maschinenflüsterer‹).¹¹

Die epistemologischen Reziprozitätsstörungen verschaffen solchen Professionen autoritative Sprecherpositionen, aus denen heraus sie die Distinktionszonen mit ihren konkurrierenden Diskursen gestalten und sich zugleich in ihnen ansiedeln können. Die Reziprozitätsstörungen eröffnen aber auch ein großes Feld für die Imagination von Abstandsveränderungen. Alles, was nicht sprechen kann, ist eine *Homo sapiens* weit offenstehende Projektionsfläche: Ungeborene wie Säuglinge, Tiere wie Pflanzen, Götter wie Geister. Die Distinktionszonen bieten Beziehungsoptionen zwischen Veränderung und Verunsicherung. Und oft folgt der scharfen Distinktion die leidenschaftliche Nostrifizierung. So können die Liebe zu Göttern, die Idolisierung von Genies und Bühnenhelden, die

- 11 Neben den menschlichen Dolmetschern gehören (ein Hinweis von Sascha Dickel) auch mediale Artefakte zu den Mittlern, die uns die »Anderen« näherbringen: bei Außerirdischen der Film, bei Superstars die Boulevard-Zeitung, bei Tieren z.B. Kinderbücher, bei Cyborgs Computerspiele usw. Auch nehmen Ingenieure ihre professionelle Mittlerfunktion neben verbalem Dolmetschen (etwa durch Gebrauchsanweisungen) auch durch die Schaffung materieller Interfaces wahr. Der praxeontologische Status von Maschinen für die KI wird nicht philosophisch, sondern in neuen Formen mediatisierter Interaktion entschieden: Hier vermitteln Interfaces zwischen Menschen und zeichenproduzierenden Maschinen und ermöglichen diesen ein ›passing as human‹, nämlich als Kommunikationsquelle wahrgenommen zu werden (s. Dickel 2025).

Tierliebe wie die Romantisierung der ›edlen Wilden‹ als Fälle von *Xenophilie* verstanden werden.¹² So wie Georg Simmel (1903) soziale Grenzen als Kontakträume identifizierte, muss man auch die Distinktionszonen zum Außermenschlichen offenbar als *Beziehungsfelder* verstehen.

Sehr plastisch ist diese Ambivalenz von Distinktion und Relationierung erneut bei den Haustieren. Wenn man sagt, dass Tiere »nicht sprechen können« (d.h. nicht eine unserer Tausenden Sprachen sprechen) und eben damit den Menschen distinguert (Derrida 2010), impliziert dies eine ähnliche Engführung auf ein dominantes Kommunikationsmedium wie bei der Bezeichnung der den Hellenen unverständlichen ›Barbaren‹. Natürlich kommunizieren Tiere und sie ziehen Menschen in ihrer häuslichen Nähe auch in einen Teil ihrer innerartlichen Kommunikation hinein und umgekehrt – so wie sich intelligente Maschinen mit ihren bizarren Sprachen über ihre Interfaces nostrifizieren lassen.

4. Stratifizierende Rekurse der Binnen- auf die Außendifferenzierung

Eine differenzierungstheoretisch interessante Frage ist nun, in welchem Verhältnis Außen- und Binnendifferenzierung von Menschen zueinanderstehen. Schon bei einigen Hybridfiguren verschwimmt ja die Differenz von innen und außen. So geht es bei der Unterscheidung von Kindern und Greisen um Altersdifferenzierung, von Adeligen und Gemeinen, Herren und Sklaven um schroffe Klassierungen, und bei der von »Zivilisierten und Barbaren«, »Kultur- und Naturvölkern« oder »Modernen und Vormodernen« um hochgradig asymmetrische ethnische Differenzierungen (in temporalem Gewand). Die Außengrenzen scheinen nicht klar bestimmbar, ohne Binnendifferenzierungen zu berühren.

Dass Außen- und Binnendifferenzierungen generell miteinander verschränkt sind, lässt sich schon an Fällen ablesen, die noch nicht die Außenränder des Humanen, sondern nur die sozialer Gebilde (Gemeinschaften, Gruppen etc.) betreffen. Wenn etwa nationale Bewegungen neue Staaten begründen, wird Nationalität als Außengrenze signifikant, alte ethnische Grenzen dagegen oft als Binnendifferenzierungen nivelliert und subordiniert (Lentz 2017). Wenn dagegen Ethnien im Vordergrund stehen, sind z.B. Alter und Geschlecht nur untergeordnete Binnendifferenzen,

- 12 Das Muster hierzu könnte die innerartlich-heterosexuelle Andro- und Gynophilie sein, die sich geradezu auf die Institutionalisierung einer Reziprozitätsstörung stützt: dass Gesellschaften bevorzugt jene Personen in sexuellen Kontakt und langfristige Beziehungen bringen, die ihr Begehren wechselseitig *nicht* verstehen. Es ist, als ob man ein vegetarisches Tier mit einer fleischfressenden Pflanze paart (Hirschauer 2013: 42).

die ihrerseits aber für die Frauenbewegung oder eine Schulklasse konstitutive Außengrenzen sind. Das jeweils operativ relevante soziale Gebilde ›kippt‹ eine kategoriale Zugehörigkeit in Vorder- oder Hintergrund. Außerdem können soziale Gebilde ihre Binnendifferenzierungen auch umgekehrt gerade zu ihrer äußeren Distinktion stilisieren, wie bürgerliche und proletarische Milieus ihre Form der Geschlechterdifferenzierung oder wenn Einheimische sich in den Eigenschaften ihrer Musterexemplare beschreiben, während sie die ihrer kriminellen oder stigmatisierten Mitglieder fremden Außenseitern zuschreiben (Elias/Scotson 1965: 362).

Wie verhalten sich nun die ontologischen Außenränder des Menschseins (mit der Menschheit als imaginierte Gemeinschaft) zu ihrer Binnendifferenzierung? Bei Gesellschaften mit animistischen Weltbildern steht die Vereinnahmung von Tieren und Pflanzen in die Gemeinschaft im Dienst einer radikalen *ethnischen* Differenzierung von anderen menschlichen Gemeinschaften. Dieser Begriff des Humanen, den viele Jäger- und Sammlergruppen teilen (Lévi-Strauss 1968), ist durch exzessiven Ethnozentrismus bestimmt, öffnet sich also in dem Maße für nicht-menschliche Entitäten der natürlichen Umwelt, wie er sich dem menschlichen Personal benachbarter Gesellschaften verschließt. Die ›Menschheit‹ in diesem Sinne wird also einerseits auf andere Lebewesen ausgeweitet, andererseits strikt auf das eigene kleine Kollektiv begrenzt. Die neuzeitliche Etablierung der Menschenrechte funktionierte hier genau spiegelverkehrt: Ihre egalitaristische Ausdehnung auf alle *Homo sapiens* ging (hier ist Lindemann zuzustimmen) mit einer scharfen Distinktion von den Tieren einher. Andererseits bietet sich angesichts der großen Affinität von Hybridfiguren – von Halbgöttern und Heiligen, Primitiven, Sklaven und Dementen – zu Fragen der Klassierung von Menschen eine zweite Hypothese zum Zusammenhang von Außen- und Binnendifferenzierung an: Die Außenränder des Menschlichen werden offenbar auch zur *Stratifikation* von Menschen genutzt.

Göttliche, fiktionale, menschliche, tierische und dingliche Entitäten bilden so etwas wie ontologische Etagen und auch *auf* diesen Etagen gibt es noch klare Rangpositionen: die Differenzen von Göttern und Geistern, von Edlen und Gemeinen, von Rennpferden und Zecken, Kunstwerken und Abfall richten sich auf Wertunterschiede. Die Etagen entstehen durch Unterwerfung unter Wesen, die (wie Götter oder Idole) auf Basis von Status, Charisma und Prestige nach oben überhöht werden – oben wird außen; und durch Erhebung über niedrigere Wesen, die (wie Tiere oder Sklaven) nach unten abgeschoben werden – unten wird außen.¹³ Wo auf

13 Stichweh (2010: 31ff) spricht von einer dreiteiligen Hierarchie, in der der Mensch in der Mitte mit einem transzendenten Status über und einem Bestialischen unter ihm steht (durchaus in Analogie zu den Ständen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft).

der einen Seite eine Auratisierung, Idolisierung und Sakralisierung Personen mythisch überhöht, findet sich auf der anderen Seite ihre sprachliche oder praktische Depersonalisierung und Dehumanisierung, ob als moralische Unmenschen oder ›minderwertige‹ Untermenschen. Natürlich gibt es viele Degradierungen, die Personen einfach Status entziehen, ohne ihren Personenstatus infrage zu stellen, es gibt Herabsetzungen und Stigmatisierungen, die Prestige und Selbstwertgefühl kosten, aber nicht das Menschsein tangieren. Aber manche drastische Alterisierung rückt Menschen an den Rand der Depersonalisierung, wenn nicht der Dehumanisierung. Stark asymmetrische Binnendifferenzierungen des Menschen lehnen sich offenbar an seine Außendifferenzierung an.

So wie die Außengrenzen sozialer Gebilde als Platzanweiser für Kategorien der Binnendifferenzierung wirken (Marginalisierte sind ›Außen-seiter‹), werden die Außenränder des Humanen also ins Spiel gebracht, um Kategorien der Binnendifferenzierung so stark abzuwerten, dass sie aus dem Kreis des Menschlichen herausfallen. Umgekehrt bestehen aber auch die stärksten Formen der Höherstufung in Ausquartierungen aus dem Menschsein. Zum Verhältnis von Personen und Menschen (s. 2.) lässt sich also auch feststellen: Extreme Depersonalisierung (etwa: völlige Entrechtung) ist Dehumanisierung, extreme Personalisierung (etwa: Idolisierung) aber auch. Die Distinktionszonen wirken mit ihren durchlässigen Grenzen wie ein Verschiebepbahnhof, auf dem veränderte Wesen über entgegengesetzte Außenränder des Nicht-Menschlichen abgeschoben werden können: ›Übermenschen‹ (wie Könige, Päpste, Heilige, Helden, Genies, Stars) in Richtung des Göttlichen, ›Unmenschen‹ in Richtung des Dämonischen, ›Untermenschen‹ (›Plebs‹, ›Wilde‹, ›Barbaren‹) in Richtung des Animalischen. Solche Verschiebungen von Humankategorien in unterschiedliche Alterisierungsregister sind historisch variabel. Schauen wir uns kurz ein paar Fälle an.

Fremde sind in der Soziologie ein paradigmatischer Fall für Bestimmungsprobleme zwischen Innen und Außen, zugehörig und nicht-zugehörig (Simmel 1908). Aber auch ihr ontologischer Status war in der Geschichte gelegentlich unbestimmt. In Jäger- und Sammlergesellschaften herrschte hier oft Unsicherheit: Waren sie vielleicht Götter, Engel oder Reinkarnationen von Ahnen? (Stichweh 2010: 128 ff). Für die antiken römischen und chinesischen Hochkulturen waren Fremde barbarische Menschen geringerer Qualität, die oft mit Tiernamen assoziiert wurden (ibid. 25ff.). Und der Umgang des neuzeitlichen Europa mit den rassialisierten Fremden seiner Kolonien war zum Teil ganz unzweideutig dehumanisierend: In europäischen Museen befinden sich bis heute die Human Remains von Tausenden Menschen, die dort als Sammlungsstücke auf ihre Rehumanisierung und Repersonalisierung warten.

Auch *sozial Schwache* sehen sich regelmäßig Ausquartierungen aus dem Menschsein gegenüber. Hier gibt es auf der einen Seite eine

ausgeprägte Müllmetaphorik für sozial Ausgeschlossene und Funktionslose (Bauman 2005, Farzin 2016), also eine Abschiebung zum Dinghaften, auf der anderen Seite eine rechtspopulistische Schädlingmetaphorik (Mathias 2015) etwa für Migranten als »Ungeziefer, Parasiten, Zecken«, also eine verbale Abschiebung zum Tierischen.¹⁴ Dieselben ontologischen Etagenwechsel finden sich gegenüber dämonisierten oder animalisierten *Feinden*. Tierische Schimpfwörter, die Personen in Alltagskonflikten nur situativ Achtung entziehen (»Schwein!«, »Rindvieh!«) wachsen sich in Kriegen zu einer Propaganda über Bestien, Ungeziefer, Kakerlaken aus. So bezeichneten äthiopische Politiker Tigrayer 2023 als Ungeziefer, Unkraut, Schlangen und Hyänen, und der israelische Verteidigungsminister verkündete nach dem Angriff der Hamas im Oktober 2023: »Wir kämpfen gegen menschliche Tiere«. Eine solche ontologische Degradierung von Feinden zu Tieren blockiert Empathie, also ein Element innerpsychischer Grenznivellierung, um innerartliche Tötungshemmungen zu reduzieren. Auch die Stilisierung von Feinden als Killermaschine oder Tötungsroboter sorgt so für präventive Entmenschung. Maschinen kann man »ausschalten«.¹⁵

Die Kulturgeschichte von *Menschen mit Behinderungen* (oder auch die des Albinismus: Krings 2017) zeigt dagegen eher historische Inklusionsgewinne durch Rahmenverschiebungen: Da gibt es ihre alteuropäische Stilisierung als monstrose halbanimalische »Wundergeburten«, die anthropologische Exotisierung in den Freakshows des 19. Jahrhunderts

14 Hierzu gibt es viele Beispiele. Im traditionellen Japan war »Hinin« (wörtlich »Nicht-Mensch«) eine Kategorie für aus der Gesellschaft ausgestoßene Outcasts, Landstreicher und Bettler (Keiji 1979). Von erstaunlicher sprachlicher Brutalität war aber auch der 32jährige Max Weber, der in seiner Antrittsvorlesung 1895 die Verdrängung der s.E. rassisch höherwertigen Deutschen durch Slawen im ostelbischen Preußen beklagte und 1896 in einem Diskussionsbeitrag zum Programm des Nationalsozialen Vereins meinte: »Wir haben die Polen aus Tieren zu Menschen gemacht« (1993: 622).

15 Der Begriff »Dehumanisierung« bezeichnet zwar die Entmenschung eines Opfers, die moralisch als »unmenschlich« markiert werden soll, zielt aber performativ auf die Infragestellung des vollen Menschseins des *Täters*. Hierin steckt eine hochrangige Reziprozitätsnorm: Die Entmenschung eines Anderen ist nur um den Preis der eigenen zu haben. Selbst in den Gesprächsprotokollen der Wannseekonferenz (Kampe/Klein 2013) finden sich Residuen dieser Norm. Sie bezeugen neben dem enthemmten Rassismus – der Unterscheidung von »Mischlingen« ersten und zweiten Grades, den Maßnahmen der »Entjudung« Europas (Deportation, Zwangssterilisation, Massenmord) – auch die Erörterung des Problems der Unterdrückung von Empathie beim praktischen Durchhalten der Grausamkeiten, die Sorge um die seelische Belastung und mögliche Verrohung der KZ-Soldaten: Wie nur können die Entmenschungen der Opfer für die *Täter* human gestaltet werden?

als ›missing Links‹ zwischen Mensch und Tier sowie die NS-Krankmorde von »lebensunwertem Leben« (Herzog 2024). Im 20. Jahrhundert entstand zugleich eine medizinische Differenzierung von Behinderungsarten und -graden, die in die aktuellen Kulturalisierungen (Gebärdensprache, Autismus) und Leistungsrethoriken mündeten, wenn Prothesensportler (etwa in Paralympics-Werbespots) als cyborghafte Superhumans oder Supercrrips gefeiert und als »Überwindungsspezialisten ihrer eigenen Behinderung in Szene gesetzt« werden (Wihstutz 2022: 87).

Schließlich ist vor allem die *Rassendifferenz* (im Westen wie in Afrika) bis heute nahe an der Tier/Mensch-Unterscheidung gebaut. ›Rasse‹ ist ein Konzept, das Menschen tendenziell die Artgenossenschaft aberkennt. Rassen-theorien dehumanisierten Schwarze, Asiaten, Indigene als menschenähnliche Tiere oder animalische Menschen. Kien Nghi Ha (2015) beschreibt hier einen historischen Zusammenhang zwischen der religiösen und der rassistischen Klassierung. Die tiefe Ungleichheit zwischen Menschen und Göttern aus der altgriechischen Kosmologie sei in der Neuzeit in eine biologisch-natürliche Ordnung umgedeutet worden, in der weiße Europäer die Überlegenheit einer ›Herrenrasse‹ reklamierten. Universelle Menschenrechte und Sklaverei waren miteinander vereinbar auf der Basis einer europäischen Monopolisierung und *inneren Stratifikation* des Humanen.

5. Schluss: Anthropologisches Quadrieren

In Lindemanns anthropologischem Quadrat bildet der Mensch eine Art Default-Einstellung der Gesellschaft. Unsere posthumanistisch offener angelegte Ethnoanthropologie beschreibt mit ihrem ontologischen Verschiebebahnhof eher Prozesse eines anthropologischen *Quadrierens* auf zwei verschiedenen Achsen: Zum einen werden diverse Entitäten unserer Umwelt mal ins Außermenschliche geschoben und alterisiert, mal ins Menschliche hineingeholt und nostrifiziert; zum anderen werden Menschen ihrerseits mal ins Übermenschliche erhöht, mal ins Subhumane erniedrigt. Vor diesem Hintergrund lässt sich Lindemanns Argument in den Termini der Humandifferenzierung so reformulieren: Die Außenränder des Humanen wurden mit Humanismus und Aufklärung auf alle Menschen universalistisch *ausgeweitet* (inklusive gestaltet), so dass eine ›Weltgesellschaft‹ denkbar wurde, und zugleich auf die biologisch gefassten Artgenossen *beschränkt*. Die Verdiehtung des Menschen, bei der die Durchsetzung der wissenschaftlichen gegenüber den religiösen Professionen eine gewichtige Rolle spielte, war einerseits die Bedingung dafür, alle Menschen einzubeziehen, »ohne auf Besonderheiten des Standes, der Kultur oder des religiösen Jenseitsbezuges zu achten« (Lindemann 2009: 84), andererseits stützte sich die Egalisierung und Unifizierung

der vielen unterschiedlichen Menschen im Menschenrechtsdiskurs (die Gleichheitsnorm) auf eine Schärfung der Außengrenze zu den Tieren. Im Maße der egalisierenden menschenrechtlichen Distinktion des Menschen wurde seine kreatürliche Ähnlichkeit mit vielen Tieren zu einem Problem, das durch sprachliche Distinktion aufgefangen wurde. Tiere erscheinen als überdehnter Allgemeinbegriff wie eine Restkategorie der Menschwerdung, eine kompakte Alteritätskonstruktion zur Humanisierung des Menschen.

Aber umgekehrt fand dieser Außenrand auch in der Binnendifferenzierung Verwendung. Der biologisch neu abgesteckte ›Mensch‹ suggerierte auch eine ebenfalls biologische Binnendifferenzierung in Rassen, aber auch in Geschlechtsklassen. Frauen und Nicht-Europäer wurden »aus der Generalisierungsbewegung *des* Menschen hinauskomplimentiert« (Honegger 1991: 1f.). So wurden zwei biologische Geschlechter wissenschaftlich herauspräpariert, um die Frauen im anbrechenden normativen Egalitarismus mit neuen Gründen vom sogenannten ›allgemeinen Wahlrecht‹ ausschließen zu können (Laqueur 1992) – das seinerseits bis heute Kinder und Einwohner ohne Staatsbürgerschaft ausschließt. Der großen humanistischen ›Gleichmacherei‹ aller Menschen in der europäischen Moderne folgten also verschärfte Binnendifferenzierungen, die das Gleichheitsversprechen wieder revidierten: auch zwischen tierähnlichen Wilden und Zivilisierten, Wahnsinnigen und Vernünftigen, Leistungsfähigen und Behinderten, Kindern und Erwachsenen (Aries 1975) usw. Aber vor allem die scharfe Unterscheidung von Geschlechtern und von Rassen – also die Schaffung von subalternen Schwarzen und Indigenen in der Distinktionszone von Tier und Mensch – sind Produkte der europäischen Moderne. Dabei bilden beide Subkategorien des ›Menschen‹ ganz entgegengesetzte Formen von Leibeigenschaft: Die eine reklamiert eine reziproke Zusammengehörigkeit in wechselseitig liebender Idealisierung, die andere eine possessive Zugehörigkeit in entmenschender Versklavung.

Eben in dieser Gestaltung von *Beziehungen* des Distinguierten lässt sich noch ein weiterer Nexus von Binnen- und Außendifferenzierung ausmachen. Die Distinktion des Menschen von seinen alterisierten Anderen stützte erstens seine egalisierende Fusionierung zur ›Menschheit‹, sie wurde zweitens umgekehrt auch zu deren Restratifizierung genutzt. Drittens durchziehen die Außenränder des Humanen aber neben den Beziehungen zwischen Menschen auch jeden Einzelnen als innere Differenziertheit. Wenn man die Distinktionszonen zum Außermenschlichen als Beziehungsfelder ernstnimmt (s. 3.), so liegen diese Felder nicht nur wie Begegnungsräume außerhalb des Menschen, sie stiften auch innere, das Menschsein konstituierende Verbindungen zum Distinguierten. Die Außenränder des Menschen haben in vielen Hinsichten einen innerkörperlichen Grenzverlauf. So bleiben Kunstfiguren und andere kulturelle

Fiktionen nicht in ihrer eigenen Sinnwelt separiert, sie werden als Ideale auch im Alltag motivational und körperlich wirksam (Goffman 1977): Barbie und Superman sind nicht allein unerreichbar übermenschliche Figuren, sie begegnen uns vermittelt durch Praktiken der Leistungssteigerung und ästhetischen Selbstoptimierung auch in vielen alltäglichen Körpern. Innerkörperlich verlaufen die Grenzen aber auch bei der genetischen Abstammung von Prähumanen, der frühkindlichen Sozialisation des Animalischen, der Koevolution mit Groß- und Alltagstechnologien bis hin zur Koexistenz mit unserer Darmflora oder unseren durch eifrigen Plastikkonsum gezüchteten Tumoren.

Wenn daher heute Künstler mit einem Chipimplantat den posthumanen Status eines »Cyborgs« für sich beanspruchen, dann waren alle Menschen mit ihrer überlebenswichtigen Darmflora auch schon immer »Chimären«. Dem Leben unserer Spezies sind halt seit jeher diverse Technologien und Organismen inhärent so wie umgekehrt Artefakte und andere Lebewesen mit uns koevoluieren, darunter auch ontologisch höchst ambige Entitäten wie Viren, die – weder Lebewesen noch Ding – versuchen, sich durch unsere Körper verlebendigen zu lassen. Unpersonen und Unmenschen, Tiere und Götter gehören deshalb auch zu den inneren Grenzen des Menschlichen, weil das Grausame wie das Animalische, das Göttliche wie das Unvernünftige zu unseren Möglichkeiten gehört. Der Mensch ist eben selbst nur eine vielfache Hybridfigur.

Literatur

- Ariés, Philippe (1975): *Geschichte der Kindheit*, München: Hanser
- Basalla, George (2006): *Civilized Life in the Universe. Scientists on Intelligent Extraterrestrials*, New York: Oxford University Press.
- Bauman, Zygmunt (2005): *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bennani, Hannah/Müller, Marion (2021): »Who are we and how many? Zur statistischen Konstruktion globaler Personenkategorien«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 73: 223–252.
- Boll, Tobias/Lambrix, Philip (2019): »Editorial. Ungeahnte Un/Fähigkeiten. Die Kehrseite körpersoziologischer Kompetenzorientierung«, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44 (3): 261–267.
- Campbell, Fiona K. (2009): *Contours of ableism. The Production of Disability and Aledness*, London: Palgrave MacMillan.
- Coates, Lilian (2020): »Care-Arbeit am Lebensende Eine ethnomethodologische Perspektive auf die stationäre Hospizpflege«, in: Bauer, Anna et al. (Hg.), *Rationalitäten des Lebensendes: Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden: Nomos, 117–148.
- Derrida, Jacques (2010): *Das Tier, dass ich also bin*, Wien: Passagen Verlag.

- Descola, Philippe (2011): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp.
- Dickel, Sascha (2011): *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen*, Baden-Baden: Nomos.
- Dickel, Sascha (2025): Was gilt als echte KI? Über die Kommunikation mit Maschinen und das Streben nach Artificial General Intelligence. *Zeitschrift für Soziologie* (i. E.).
- Dizdar, Dilek/Hirschauer, Stefan/Paulmann, Johannes/Schabacher, Gabriele (Hg.) (2021): *Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1965/1993): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Farzin, Sina (2016): »Der Auswurf, Abfall, Abhub aller Klassen« – Müllmetaphorik in Diagnosen sozialer Ungleichheit«, in: Junge, Matthias (Hg.), *Metaphorik und Zeitdiagnose*, Wiesbaden: VS, 136–149.
- Fitzgerald, Louise (2011): »Let's play mummy«: Simulacrum babies and re-born mothers«, *European Journal of Cultural Studies* 14: 25–39.
- Foucault, Michel (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1934): »Das Unbehagen in der Kultur«, in: ders., *Gesammelte Schriften Bd. 12*, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Garbe, Toni (2023): »Enhancement als Weg zum posthumanen Körper?«, *Zeitschrift für Semiotik* 45 (3–4): 107–129.
- Gissibl, Bernhard (2023): »Wilderness, Deep Evolution, Circle of Life: Sacralizing the Serengeti«, in: Gissibl, Bernhard/Hofmann, Andrea (Hg.), *Multiple Sacralities, Rethinking Sacralizations in European History*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 241–268.
- Goffman, Erving (1974): *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmenanalyse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Griebel, Julia (2020): »Das thier frisst, der mensch iszt« – Zur Diachronie der lexikalischen Mensch-Tier-Grenze im Deutschen, Heidelberg: Winter.
- Ha, Kien Nghi (2015): »Hybridität als ›Rassenvermischung‹ im kolonialen Wissenschaftsdiskurs«, in: Kron, Thomas (Hg.), *Hybride Sozialität – Soziale Hybridität*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 129–150.
- Harrasser, Karin (2013): *Körper 2.0. Über technische Erweiterbarkeit des Menschen*, Bielefeld: transcript.
- Heintz, Bettina (2021): »Kategorisieren, Vergleichen, Bewerten und Quantifizieren im Spiegel sozialer Beobachtungsformate«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 73: 5–47.
- Herzog, Dagmar (2024): *Eugenische Phantasien. Zu den Euthanasie-Krankenmorden und den Diskursen über den Wert behinderten Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan (2024): »Multiple Differenzierungen – multiple Zugehörigkeiten. Konzeptuelle Verhältnisbestimmungen der Humandifferenzierung«, in: Mölders, Marc/Renn, Joachim/Siri, Jasmin (Hg.),

- Differenzierung und Integration. Zur Ausdifferenzierung der Differenzierungstheorie*, Weinheim: Beltz, 18–46.
- Hirschauer, Stefan (2021): »Menschen unterscheiden. Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung«, *Zeitschrift für Soziologie* 50: 155–174.
- Hirschauer, Stefan (Hg.) (2017): *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hirschauer, Stefan (2015): »Intersituativität. Teleinteraktionen und Koaktivität jenseits von Mikro und Makro«, *Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft »Interaktion, Organisation und Gesellschaft revisited«: 109–133.
- Hirschauer, Stefan (2014): »Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten«, *Zeitschrift für Soziologie* 43: 170–191.
- Hirschauer, Stefan (2013): »Geschlechts(in)differenz in geschlechts(un)gleichen Paaren«, *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, Sonderheft 2: 37–56.
- Hirschauer, Stefan et.al. (2014): *Soziologie der Schwangerschaft. Explorationen pränataler Sozialität*, Stuttgart: Lucius.
- Hirschauer, Stefan/Nübling, Damaris (2021): »Sinnschichten des Kulturellen und die Aggregatzustände der Sprache«, in: Dizdar, Dilek et al. (Hg.) (2021), *Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 58–83.
- Hofmann, Peter (2023): *Paare in Kinderwunschbehandlung. Eine Ethnografie soziotechnischer Praktiken des Kinderkriegens*, Oldenburg: De Gruyter.
- Honegger, Claudia (1991): *Die Ordnung der Geschlechter: die Wissenschaft vom Menschen und das Weib*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kalthoff, Herbert/Link, Hannah (2021): »Zukunftslaboratorien. Technisches Wissen und die Maschinenwesen der Robotik«, in: Dizdar, Dilek et al. (Hg.) (2021), *Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 314–341.
- Kampe, Norbert/Klein, Peter (Hg.) (2013): *Die Wannsee-Konferenz am 20. Januar 1942. Dokumente, Forschungsstand, Kontroversen*, Köln: Böhlau Verlag.
- Karafyllis, Nicole C. (2003): *Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen*, Paderborn: Mentis.
- Keiji, Nagahara (1979): »The Medieval Origins of the Eta-Hinin«, *Journal of Japanese Studies* 5: 385–403.
- Koselleck, Reinhart (1979): »Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe«, *Vergangene Zukunft*: 211–259.
- Krämer, Sybille (2008): *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Krings, Matthias (2017): »Albinismus. Rekodierungen einer Humankategorie in historisch variablen Rahmungen«, in: Hirschauer, Stefan (Hg.) (2017), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 358–390.
- Laqueur, Thomas (1992): *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lentz, Carola (2017): »Die Aufführung der Nation und die Einhegung von

- Ethnizität in afrikanischen Nationalfeiern«, in: Hirschauer, Stefan (Hg.) (2017), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 119–143.
- Lévi-Strauss, Claude (1968): *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lind, Miriam (2023): *Mensch – Tier – Maschine. Sprachliche Praktiken an und jenseits der Außengrenze des Humanen*, Bielefeld: transcript.
- Lind, Miriam (2024): »Meowmy, Pawrents and Menschenwelpen ›human puppies‹: Linguistic Practices of Doing Interspecies Families on German Instagram«, *Discourse, Context & Media* 60, 100800.
- Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft I*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Linke, Angelika (2001): »Trauer, Öffentlichkeit und Intimität. Zum Wandel der Textsorte ›Todesanzeige‹ in der 2. Hälfte des 20. Jhds.«, in: Fix, Ulla et al. (Hg.), *Zur Kulturspezifik von Textsorten*, Tübingen: Stauffenburg Verlag, 195–223.
- Luckmann, Thomas (1980): »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh.
- Mathias, Alexa (2015): *Metaphern zur Dehumanisierung von Feindbildern*, Frankfurt a.M.: Lang.
- Mitchell, Robert (2024): *Sie sind unter uns? Humandifferenzierung in unendlichen Weiten*, Mainz: Working Paper des SFB 1482.
- Nübling, Damaris (2022): »Linguistische Zugänge zur Tier/Mensch-Grenze«, in: Lind, M. (Hg.), *Mensch – Tier – Maschine. Sprachliche Praktiken an und jenseits der Außengrenze des Humanen*, Bielefeld: transcript, 27–76.
- Reckwitz, Andreas (2021): »Gesellschaftstheorie als Werkzeug«, in: Reckwitz, A./Rosa, H., *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Roebroeks, Wil/Soressi, Marie (2016): »Neandertals revised«, *Proceedings of the National Academy of Sciences (USA)* 113 (23): 6372–6379.
- Sappok, Tanja/Zepperitz, Sabine (2019): *Das Alter der Gefühle. Über die Bedeutung der emotionalen Entwicklung bei geistiger Behinderung*, Bern: Hogrefe.
- Schroer, Markus (2010): »Der Star«, in: Moebius, Stephan/Schroer, Markus (Hg.), *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp, 381–395.
- Schürch, Isabelle (2016): »Tierische Conquistadoren – Wenn Helden Pferde brauchen und Pferde zu Helden werden«, in: Bröckling, Ulrich/v.d. Hoff, Ralf/Korte, Barbara (Hg.), *Heroes and Things*, Sonderheft von *helden.heros.héros*. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 4.1.
- Simmel, Georg (1908/1992): »Exkurs über den Fremden«, in: ders., *Soziologie. Gesamtausgabe Bd. 11*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1903): »Soziologie des Raumes«, *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 27 (1): 27–71.

- Späth, Lena (2022): »Wir und Die. Zur Diachronie der lexikalischen Basisunterscheidung Mensch vs. Tier«, in: Lind, M. (Hg.), *Mensch – Tier – Maschine. Sprachliche Praktiken an und jenseits der Außengrenze des Humanen*, Bielefeld: transcript, 77–105.
- Stichweh, Rudolf (2010): *Der Fremde: Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Berlin: Suhrkamp.
- Weber, Max (1993): »Diskussionsbeitrag in der Debatte über das allgemeine Programm des Nationalsozialen Vereins«, in: ders., *Gesamtausgabe I/4, 2. Halbband, Schriften und Reden 1892–1899*, Tübingen.
- Weinberger, Eliot (2023): *Engel & Heilige*, Berlin: Berenberg.
- Wiedenmann, Rainer (2002): *Die Tiere der Gesellschaft*, Konstanz: UVK.
- Wihstutz, Benjamin (2022): »Die Komik der Leistung. Über Disability Performance und das Lachen des Publikums«, in: Hartwig, S. (Hg.), *Lachgemeinschaften. Komik und Behinderung im Schnittpunkt von Ästhetik und Soziologie*, Bern: Lang, 85–106.
- Zelizer, Viviana A. (1981): »The Price and Value of Children«, *American Journal of Sociology* 86: 1036–1056.