

Grenzen dehnen!

Über die Grenze als Denkfigur in musealen Räumen

Nushin Hosseini-Eckhardt

Wie sieht für Sie eine Grenze aus?

Mit dem folgenden Platz möchte ich Sie motivieren, ihre Antwort auf diese Frage durch Worte oder deren Darstellung auszudrücken:

Ich gehe davon aus, dass eine der ersten Assoziationen mit ›Grenze‹ ihre Sichtbarmachung und Markierung von Nationalstaaten, im Sinne einer Trennung von Territorien, darstellt. Diese Annahme ist einerseits subjektiv und die verschiedenen Assoziationen unterscheiden sich gewiss. Vielleicht verstehen einige die Grenze als Begrenzung von nationalen Ansprüchen. Auch das innere Bild von Grenze, das mir vorschwebt, ist sicherlich anders als das vieler anderer. Doch meine anfängliche Annahme hat auch eine objektive Seite, denn sie ist geprägt von geteilten Strukturen in der Gesellschaft, die meine Sprache und Annahme unweigerlich prägen, ob bewusst oder unbewusst.

In diesem Beitrag soll am Beispiel der Grenze dargelegt werden, wie Bedeutung nicht bloß immer schon durch einzelne Menschen konstitutiv hergestellt wurde, sondern darüber hinaus auch inter-subjektiv und performativ, d.h. durch ein ›Im-Verhältnis-Sein‹ und ein ›Ins-Verhältnis-Setzen‹ zu anderen. Mit Blick auf das übergeordnete Thema des Bandes ›Diversität und Darstellung‹ sowie die Mechanismen der ›Zugehörigkeit und Ausgrenzung in der Literaturwissenschaft und im Literaturmuseum‹ erfolgt in diesem Beitrag zunächst eine herleitende Begründung für die Wahl der Beschäftigung mit dem Begriff ›Grenze‹. Vertieft wird diese Begründung durch eine theoretische Auffächerung von ›Grenze‹ als Metapher, die wesentliche Aspekte von Diversität aufzeigt und semantisch einen Rahmen um Vielfalt und Trennung bildet. Im zweiten Abschnitt wird ›Grenze‹ über ihre metaphorische Ebene

ne als Denkfigur besprochen, welche über ihre allgemeine Bekanntheit und Komplexität hinaus auch in der musealen Arbeit eine materielle Ebene als Exponat oder spezieller Raum zugänglich und erfahrbar macht. Für die Arbeit mit Denkfiguren in musealen Räumen erfolgt im dritten Schritt eine theoretische Anknüpfung an die Phänomenologie der Wahrnehmung und Leiblichkeit. Mit dieser Anknüpfung wird der Fokus des Beitrags auf inter-subjektiv und performativ hergestellte Bedeutungen geschärft. Im vierten Abschnitt stelle ich einige Beispiele zum Thema ›Grenzen dehnen‹ aus meiner hochschuldidaktischen Praxis in der Arbeit mit Denkfiguren sowie anhand der ästhetischen Praxis der Performance-Künstlerin Marina Abramovic vor, die Anregungen für eine veränderte Praxis in Literaturmuseen geben sollen.

1. ›Grenze‹ ist eine Verhältnisbestimmung

Mit dem Begriff der Grenze drängt sich auch der immer schon dagewesene existentielle Bedrohungshorizont von Gedanken, Worten, Bildern und letztlich auch damit einhergehenden Handlungen in der Gesellschaft auf.

Grenze – granica – Границя – граница

Allein am gemeinsamen Wortstamm des deutschen, polnischen, ukrainischen und russischen Wortes für ›Grenze‹ lässt sich ihr dialektisches Verhältnis als trennendes und verbindendes Element von naher und entfernter Nachbarschaft wiedererkennen. Der Wortstamm zeigt also die Dehnbarkeit der Grenzregion. Trotz verschiedener Schreibarten und Alphabete werden die verschiedenen Ausdrücke ähnlich ausgesprochen, von ›Grenze‹ bis ›Granitsa‹. Die Grenze macht sichtbar, inwieweit eine Nachbarschaft dem Potenzial für Affizierung und Verwaisung ausgeliefert ist. Denn Grenzen werden gesetzt, verschoben, breiter gemacht, beschützt, bestritten, abgeschafft. Durch diese Praxeologie wird ein proaktives Verhältnis zur Nachbarschaft kenntlich gemacht und zugleich provoziert, ob durch den Einsatz für die Aufhebung, den Schutz oder die aktive Ignoranz der Grenze. Ironischerweise wird der Grenze eine große Macht verliehen, Verhältnisse zu markieren, dabei hat sie an sich keine Macht, denn sie ist selbst Ergebnis einer Praxis der Markierung.

Warum ›Grenze‹?

In der Beschäftigung mit ›Grenze‹ ergeben sich zwei interessante Effekte: Zum einen ein Übersättigtsein vom Begriff der Grenze, da dieser als strukturgebendes Merkmal omnipräsent zu sein scheint und zum anderen eine Faszination dafür, wie heterogen der Begriff der Grenze gedacht werden kann.

Mit Blick auf die Fragestellung dieses Bandes soll die Grenze in ihrem vielfältigen Potenzial für Räume der Verhandlung und Vermittlung verstanden werden. Hierfür wird der Begriff der Grenze zunächst über allgemeine und theoretische

Aspekte hergeleitet, um hieraus ihre Möglichkeiten als Denkfigur im Umgang mit Differenz und Diversität in Vermittlungsräumen auszuloten. Die Grenze ist einer der umstrittensten und politischsten Containerbegriffe für die Definition von privaten und öffentlichen Verhältnissen. In ihm sind andere Begriffe, Metaphern, Bilder des kulturellen Gedächtnisses in verdichteter Form enthalten. Die Grenze markiert jedoch auch die nicht immer greifbare subjektive Wahrnehmung und Verhältnis-Setzung zum Anderen in der Welt. Beispiele für die gesellschaftspolitische Verwendung von Grenze gibt es unzählige, ob ›No Border‹-Organisationen oder Diskussionen über den Schutz von Grenzen. Der Begriff der Grenze wird in seinen vielfältigen Bildern oft als Marker für den Umriss des Ist-Zustandes (Wahrnehmung der persönlichen Grenze) sowie des jeweiligen Welt- und Menschenbildes in Anspruch genommen. An diesen Beispielen zeigt sich, wie sehr Worte, Begriffe und ihre Bildsymbolik Teil unserer Sprachpolitik sind. Besonders zugespitzt zeigt sich die immer schon bestehende Verflechtung aus Sprache und Politik in Zeiten von Krise und Krieg, in denen die Grenze zum Marker der Positionierung für ein Diesseits oder Jenseits der gesellschaftlich hegemonialen Position gemacht wird. Die Grenze wird also zum Instrument der Trennung und Polarisierung von Positionen verwendet und steht so einer Vorstellung von Differenz entgegen, die Zwischentöne, Grauzonen und Ambivalenzen als Raum der Verhandlung und des ›Ins-Verhältnis-Setzens‹ sieht.

Genau an diesem affizierenden und verwaisenden Potenzial der Grenze wird mit Blick auf Möglichkeiten der Bildungs- und Kulturarbeit in diesem Artikel angesetzt. Denn als kulturell gefüllter Containerbegriff kann die Grenze in ihrem bildungsphilosophischen Gehalt als Denkfigur verstanden werden, die als Quelle der Selbst- und Weltreflexion dienen kann. Allein die Beschäftigung damit, welchen Grenzbegriff oder welches Bild der Grenze mensch hat, kann ein Tor öffnen zur Positionierung und reflexiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Menschen- und Weltbild. Dies kann ein elementarer Zugang sein zu einem bewegten nicht-linearen Nachdenken in Bezug auf Literatur, Kunst, Museum und weitere Bereiche der intellektuellen und leiblichen Wahrnehmung der Welt.

Nach der Darlegung der theoretischen, aber auch gesellschaftspolitischen Bedeutung des Grenzbegriffs, entlang dessen Diskurse um Differenz und Diversität geführt werden, wird im Folgenden eine begriffsphilosophische Entfaltung von ›Grenze‹ erfolgen. Diese stellt nur einen Ausschnitt der Vielfalt und Heterogenität des Begriffs dar und soll damit die Macht ihrer Verwendung repräsentieren und zeigen, welche affizierenden und verwaisenden Effekte mit ihr verbunden sind.¹

¹ Einige der folgenden Passagen sind aus der Rechercharbeit zum Thema ›Grenze‹ auch in meinem Buch *Zugänge zu Hybridität* (2021) zu finden.

Wie ›Grenze‹ auch gedacht werden kann

Die Grenze ist nicht nur eine der ältesten und bekanntesten Metaphern, sondern auch ein Begriff, welcher in seinem alltäglichen Gebrauch und epistemologischen Gehalt insbesondere interdisziplinäre Zugänge und Gestaltungsmöglichkeiten erlaubt. Es folgt eine kurze Skizze des Grenzbegriffs, die explizit nicht der Vollständigkeit Genüge leisten kann, um daran Überlegungen für didaktische Vermittlungen anzuschließen.

Der Medienwissenschaftler Dirk Hohnsträter führt in seinem Aufsatz *Ein Lob des Grenzgängers* (1999) den Grenzbegriff zunächst auf zwei Unterscheidungen zurück: Erstens, die Grenze als Schranke, die unüberschreitbar ist und, zweitens, die Grenze als Schwelle, die überschreitbar ist. Hohnsträter zufolge sei das Übertreten einer Schranke im Denken an eine Grenze nicht zu vernachlässigen, denn was Grenzen ausmache sei, dass sie mitunter unübertreten bleiben, um eine gewisse Spannung aufzubauen (vgl. Hohnsträter 1999: 240f.). Er erweitert diese Optionen um eine post-transgressive Perspektive, in welcher die Grenze zur begehbarer Fläche gemacht wird.

Mit einer Grenze ist auch immer ein Grenzgänger oder eine Grenzgängerin verbunden, wie Hohnsträter in seinem Text hervorhebt. Eine:ein Grenzgänger:in habe sich parasitär zu beiden Seiten, zwischen denen er:sie stehe und denen er:sie die Materialien seiner:ihrer Identität entnehme, zu verhalten. Eine Interpretation des Parasitären könnte auf eine Schädigung der Grenze selbst hindeuten, die durch den andauernden Grenzgang niedergreten wird. Die:der Grenzgänger:in bleibe immer am gleichen Ort, nämlich auf der Grenze (vgl. ebd.). Hohnsträter zeigt damit, dass mensch beide Seiten der Grenze, mit denen er sich in einem Grenzgang konfrontiert, berücksichtigen und anerkennen muss. Ohne diese beiden Seiten sei der Mensch einsam. Letztendlich sei aber zu bedenken, dass Differenz immer in der Welt bleibt, da die Ausdehnung des Grenzstreifens auf alles die Grenze selbst zum Verschwinden bringen und damit das Erreichen des Ziels ebendieses aufheben würde (vgl. ebd.: 242). »Und der Grenzraum ist Spielraum, weil der:die Grenzgänger:in um die Berechtigung der Momente, Facetten, Seiten und Aspekte weiß, ihre Möglichkeiten anregt und nutzt und neue Verknüpfungen schafft« (ebd.). Der Mensch entwickele sich zu einem Symbionten.

Die Akteur:innen müssen sich zu diesen Elementen der Überschreitung verhalten können. »Er lässt sich ein, ist interessiert, was durchaus bedeuten kann, vorübergehend und unter Wahrung der Möglichkeit des Grenzganges in die Welt einer Seite einzutauchen« (ebd.: 243). Hohnsträter gibt dem:der Akteur:in einen Inhalt durch die Beschreibung seiner:ihrer Handlung (»Er lässt sich ein«) und seiner:ihrer Motivation (»ist interessiert«) und deutet auf Folgen dieser interessierten Handlung. Der:die Akteur:in könnte »vorübergehend« und in einem gewissen Rahmen der »Möglichkeiten des Grenzganges« in andere Welten »eintauchen«. Die jeweili-

gen Seiten können dabei nur bildhafte Symbole für die eigene innere wie äußere Bewegung zwischen Bekanntem und Unbekanntem sein. Im folgenden Zitat kann eine bildungsphilosophische Lesart im Eintauchen in andere Seiten des:r Grenzgängers:in erkannt werden: »Einem Grenzgänger wäre es also darum zu tun, vielgestaltig zu werden und Übergänge zu lernen, zumindest der anderen Möglichkeit eingedenk zu bleiben, wenn er die eine wählt« (ebd.: 242). Die ›andere Seite‹ ist also ständiger Begleiter beim Grenzgang. Zu jeder Zeit muss mensch sich der anderen Möglichkeiten bewusst sein, auch wenn mensch sich bereits für eine Seite entschieden hat. Der Grenzgang erfordert Hohnsträters Erläuterung zufolge eine Handlungsempfehlung dafür, wie sich der:die Akteur:in angesichts der Grenze verhalten solle. Beginnend mit dem höchsten Ziel solle mensch »vielgestaltig werden«. Der Ausdruck ›vielgestaltig werden‹ wird nicht näher erläutert, jedoch in einen Kontext gesetzt mit ›Übergänge lernen‹ und danach in der Minimalzielformulierung damit, ›zumindest der anderen Möglichkeiten eingedenk zu bleiben, wenn er die eine wählt« (ebd.). Denkt mensch diese Erklärungen zusammen, so scheint der Begriff der Gestalt eine Außenperspektive auf das Subjekt bzw. den:die Akteur:in zu geben, die Gestalt diesseits oder jenseits der Grenze. Hohnsträter macht aus der Entität der nach außen geschlossenen Gestalt ein beschreibendes Adjektiv (›vielgestaltig‹), welches nicht nur eine das Innere kennzeichnende und zudem plurale (›vielgestaltig[e]‹) Eigenschaft besitzt. Dem:der Akteur:in wird nahegelegt, diese Eigenschaft der Vielgestaltigkeit, die er:sie im Lernen des Übergangs erwirbt, zu seiner:ihrer dominanten Wesensform werden zu lassen (vielgestaltig »werden«). Im ›Eintauchen‹ und Kennenlernen einer anderen Seite oder Welt, bedingt durch die Überschreitung der Grenze, erhält der:die Grenzgänger:in durch die Existenz der anderen Seite eine Alternative zum Bekannten und dadurch eine Möglichkeit und Wahl, die das Denken per se schon erweitert hat. Dies geschieht allein im Akt, sich mit seiner:ihrer ganzen Gestalt für eine Seite entscheiden zu müssen. Am Beispiel des:der Grenzgängers:in und der Grenze macht Hohnsträter auf verschiedene Effekte des Aktes der Überschreitung aufmerksam z.B. eben eines Vielgestaltig-Werdens.²

Hohnsträter kontrastiert positive und negative Effekte im Bezug auf Entgrenzungen, wenn er betont, dass ein Grenzgang auf der einen Seite von Zwang befreien und auf der anderen Seite auch zur völligen Auflösung ins Beliebige und Unlebbare führen kann (vgl. ebd.: 231). Damit nähert er sich einer Definition des Grenzbegriffs, indem er konstatiert, dass an den Grenzen »Fremdes und Eigenes, Innen und Außen, Gegenwart und Abwesenheit« (ebd.: 239f.) auseinanderdriften. Auf der Grenze entfernt, ja entfremdet mensch sich von der bisherigen ›Heimwelt‹ (vgl. Wimmer

² Dem Soziologen und Philosophen Zygmunt Bauman nach sind Parvenüs (Flaneure) dagegen nicht bloße Überschreiter:innen, die Transformation und Prozesshaftigkeit verkörpern, sie sind durch existentielle Bedrohung von außen und prekären und stetigen Anpassungsdruck gekennzeichnet (vgl. Bauman 1999: 133).

2007: 157). Die Begegnung mit Grenzen affiziert durch die Neugier auf Neues und verwaist uns zugleich von unserem bisherigen Selbstverständnis.

Die Grenze wird dabei als paradoxale Figur zur Bedingung der Möglichkeit der Überschreitung, der Begegnung und der Auseinandersetzung. Diese Paradoxie kann dabei Dilemmata provozieren. Die Grenze ist also *limes* im Sinne von Grenzzäunen und Mauern, aber auch *limen* im Sinne von Schwelle, Kontaktzone, Begegnungsort, Zwischenraum. Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Müller-Funk hebt die doppelte und unaufhebbare Funktion der Grenze hervor, die Trennung und Verbindung in einem sei. Dabei komme es darauf an, »beide Momente kreativ in einen kunstvollen Schwebezustand zu bringen« (Müller-Funk 2012: 81). Müller-Funk drückt zudem eine Warnung aus, mit der er sich auf den Philosophen Massimo Cacciari stützt. Cacciari zufolge gefährde ein Verständnis von ›Grenze‹ als *limes* durch ein Ein- oder Ausgesperrt-Sein die Wohnlichkeit, während ›Grenze‹ als *limen* ebenfalls den Verlust der Wohnlichkeit einleite, indem durch das Fehlen der Grenze keine Geborgenheit und keine Schutzräume entstehen könnten (vgl. ebd.). Vor diesem Hintergrund denkt Müller-Funk diesen Ansatz weiter, wenn er mit Bezug auf die Philosophen Jacques Derrida, Emanuel Levinas und Bernhard Waldenfels von einem »Ethos von *Grenzachtung* und *Grenzverletzung*« (ebd.) spricht. Besonders der ethische Aspekt in der Arbeit mit der Metapher der Grenze zeigt ihr gesellschaftspolitisches Potenzial. Die Grenze verweist auf Verletzung und Vulnerabilität auf individueller und überindividueller Ebene.

Die Grenze muss insofern immer in ihrem metaphorischen und konkreten Potenzial der Überschreitung mit Verweis auf Gefahren und Potenziale gedacht werden. Ihre positive Seite zeigt sich darin, dass sie zu »Ergänzungen, Korrekturen und [zur] wechselseitigen Erhellung« (Hohnsträter 1999: 240) beider Seiten führen kann. Die Verlockungen der unkomplizierten, stabilen Einseitigkeit sind stetige und machtvolle Gegenspieler zu einer Idee der Entpolarisierung und zum Aufzeigen der genuinen Hybridität jedes Menschen in der Gesellschaft.

Grenzen sollen gedacht werden, »nicht als Linie zwischen zwei Seiten, sondern als Streifen, als Zwischenräume [...]. Auf diesen Zwischenräumen können Grenzgänger navigieren und neue Konzepte und Formen der Existenz erproben« (ebd.: 244). Auf dem Grenzstreifen soll der:die Grenzgänger:in gehen, da das Linienmodell nicht reiche, wenn es sich bei der Grenze um einen Ort kreativer Kombination und Transformation handeln soll (vgl. ebd.: 241). Vor dem Postulat dieses Ethos erscheint die Übung des von Müller-Funk genannten Schwebezustandes in konstruktiver Weise hilfreich. Auch ein solcher Zustand wird im Bild der Grenze durch einen Gang *auf* der Grenze markiert.

Hohnsträter positioniert das Zentrum der Aktivität auf der Grenze in einem »Dazwischen«, welches er als einen ›Dritten Raum‹ beschreibt. Er bezieht sich dabei explizit auf das Konzept des ›third space‹ des postkolonialen Literatur- und Kulturwissenschaftlers Homi K. Bhabha. Dieser Dritte Raum liegt genau im Bereich jener

Grenzen (vgl. ebd.: 232). Nach dieser Logik ist eine Grenze vielmehr der neutrale Boden zwischen den beiden Seiten (vgl. ebd.: 242). Gewinnbringend am Konzept des Dritten Raums als neutraler Zwischenraum ist sein doppeltes Potenzial: Dort werden Differenzen neu verhandelt, indem sie als gesellschaftlich hergestellte Hierarchien und Differenzlinien zum einen in kritischer Absicht sichtbar gemacht und zum anderen aktiv dekonstruiert und neu gesetzt werden. Differenz wird so nicht im Sinne einer Diversität ausgelegt, nicht als in sich geschlossene Einheiten, die sich jeweils voneinander unterscheiden, sondern sie fungiert vielmehr als Marker der prinzipiellen internen und äußereren Differenz. Differenz ist aus dieser postkolonialen Sicht kein Kennzeichen der Reproduktion von Macht, Autorität und Hegemonie, sondern eine machtkritische Folie. Sie verweist sowohl auf die Differenz und Fragilität, die jeden Menschen im Inneren bestimmt, als auch auf die aktive Konstruktion von Differenz- und auf Deprivilegierungslien in Gesellschaften.

Auch der Philosoph Emil Angehrn beschäftigt sich mit der epistemologischen Metapher der Grenze, indem er diese auf die Ebene konkret interkultureller Diskurse bezieht und damit der Grenze als Ort der Grenzüberschreitung eine neue Dimension verleiht. Zum beiderseitigen Verständnis diene die Grenze als Ort der Begegnung und Konfrontation. Sie weise sowohl auf die unwiderrufbare Zusammengehörigkeit beider Seiten hin und würde somit ein inhärentes Spannungsmoment aufrechterhalten. Mensch müsse sich als ständige Grenzgänger:in begreifen, die:der im Raum zwischen den vermeintlich abgeschlossenen Kulturen schreite (vgl. Angehrn 2014). Angehrn betont die Möglichkeiten einer Erweiterung des eigenen Verstehens im Akt der Begegnung und Konfrontation mit einem signifikant Anderen. Eine solche Begegnung sei ein Moment der Selbst- und Fremdwahrnehmung. Grenzzustände bleiben immer labil, können »umkippen«, da sie sich nur in Bewegung aufrechterhalten und ihr Gelingen unauflöslich mit Veränderung verknüpft ist (vgl. Hohnsträter 1999: 244). Hohnsträter führt dazu weiter aus: »Begrenzungen können vor zerstörerischen Kontakten und Einflüssen ebenso schützen, wie sie erneuernde, anregende Möglichkeiten und Chancen fernhalten können« (ebd.: 231).

Die Metapher der Grenze im postkolonialen Kontext

Vor dem Hintergrund eines globalen machtkritischen postkolonialen Denkens über Grenzen sind zwei theoretische Stränge bedeutend. Die postkolonialen Theorien ziehen in ihren Auseinandersetzungen insbesondere marxistische und/oder poststrukturalistische Theorien heran, deren Verwendung und Gewichtung Gegenstand konflikthafter Diskurse sind (vgl. Hosseini-Eckhardt 2021: 220f.).

Inwieweit die sprachlichen Überschreitungen von Grenzen nicht auf den linguistischen Sektor oder den subjektivierenden Aspekt beschränkt bleiben sollten, verdeutlicht die postkoloniale Denkerin Nikita Dhawan am Beispiel der Begriffe »Men-

schenrechte«, »Gerechtigkeit« und »Demokratie« (vgl. Dhawan 2011: 19). Sie macht darauf aufmerksam, dass im Versuch der Übertragung und Anwendung dieser Begriffe oft die Frage gestellt wird, wie selbstverständlich nach diesen Wörtern in der jeweiligen anderen Sprache gefragt wird.

Eine Schwierigkeit im Finden eines äquivalenten Pendants von Wörtern in einer anderen Sprache werde oft als Mangel und Zeichen für die Rückständigkeit jener Sprache, Kultur und Zivilisation interpretiert. Dieses Vorgehen entspricht einer Messung des betreffenden landessprachlichen Terminus an eigenen hegemonial gedachten Counterparts und deren Konnotationen (vgl. ebd.). In aktuellen rassismuskritischen Diskursen wird der Ausdruck Immanuel Wallersteins von Mark Terkessidis aufgegriffen, indem er von »Ausschluss durch Einbeziehung« (Terkessidis 2010: 88) spricht. Damit wird auf die langjährige Praxis eingegangen, sogenannten Gastarbeiter:innen zwar Arbeitsplätze zu geben, diese jedoch strukturell durch getrennte Sektoren des Lebens von der Mehrheitsgesellschaft fern zu halten (vgl. ebd.). Eine Praxis, die nach wie vor aktuell ist, wenn es um die Wahl von Wohnorten geht.

Moderne bis postmoderne Metaphern für Inter- und Trans-Kultur werden oft über Modi der Bewegung übermittelt und z.B. als eine Reise, als Gang über die Brücke, eine Treppe oder als Fluss dargestellt. Vor dem Hintergrund postkolonial-historischer Kritik entstehen diese aus einer ideologisch naiven Position im Lichte einer euro-amerikanisch-paternalistischen Position der »Überlegenheit« von »Normproduzenten« (Dhawan 2011: 14). Betrachtet mensch Dhawan zufolge Begriffe wie »Aufklärung«, »Fortschritt« und »teleologische Geschichte« im historischen Kontext kolonialer und imperialistischer Diskurse, so zeigen sich tragischerweise vor allem humanistische Postulate teilweise als Gegenstände von globalen Missionierungspraktiken (als »Verantwortung und Pflicht, den Rest der Welt zu ›retten‹ und zu ›erleuchten‹«; ebd.: 14f.).

Dhawan warnt demnach vor dem Rückschluss, dass nicht-europäische Sprachen per se einen Ort des Widerstandes gegen den Eurozentrismus darstellen. Sie will vielmehr in der Historisierung und Dekolonisierung von Wissen und Normen den »asymmetrischen Fluss von Konzepten herausfordern und in Frage stellen« (ebd.: 20). Auch der Einsatz für Menschenrechte soll in diesem Sinne nicht in Abrede gestellt werden, sondern in seiner historisch und epistemologisch dilemmatischen Position begriffen und vor einer intersektionale Folie der Problemanalyse und Ermächtigungsarbeit gerückt werden.

Der postkoloniale Diskurs um Grenzen zeigt sich hierzulande meist über Auseinandersetzungen mit rassistischer Diskriminierung. Eine der oftmals auch unsichtbaren Grenzen in diesem Zusammenhang ist der institutionelle Rassismus in der Schule und die erforschten Effekte des »Stereotype Threat« (vgl. Gomolla 2015: 205).

Such, then is the nature of stereotype threat – not an abstract threat, not necessarily a belief or expectation about one's self, but the concrete, real-time threat of being judged and treated poorly in settings where a negative stereotype about one's group applies (Steele/Spencer/Aronson 2002: 385).

Damit ist der Effekt gemeint, der sich in Studien zeigt, wenn Menschen als Teil einer rassifizierten, deprivilegierten Minderheit angesprochen werden und diese askriptiven Merkmale zudem internalisieren und ihr Verhalten danach ausrichten.

Es kann zusammengefasst werden, dass die Grenze semantisch bestim mend, begrenzend, abschließend und ausgrenzend ist, sie kann darüber hinaus aber auch über Metaphern der Nachbarschaft, des Grenzgangs, des Zwischenraums, des Zentrums oder nach Michel Foucault sogar als ‚Blitz im Nachthimmel‘ (vgl. Foucault 2008: 1) verstanden werden. Die differenten, teilweise widersprüchlichen und im Verhältnis zueinander sogar dilemmatischen Verhandlungen darüber können die Bedingung der Möglichkeit von Persönlichkeitsbildung, Moralisierung, Marginalisierung oder vielleicht sogar ‚Veränderung‘ sein.

Ein Nebeneffekt dieser theoretischen Flexibilisierung des Grenzbegriffs ist die Hinführung zur Arbeit mit Denkfiguren der arbiträren Abgeschlossenheit. Der Mensch wird mit einer Vielzahl an heterogenen Zugängen konfrontiert, wird in gewisser Hinsicht genötigt, sich auf diese einzulassen und diese Gleichzeitigkeit an heterogenen Zugängen auszuhalten. Da wir Menschen eine Prägung und Neigung mitbringen, beginnt damit ein ‚Ins-Verhältnis-Setzen‘ zu dieser in sich differenten Vielfalt des Grenzbegriffs. Aus bildungsphilosophischer Sicht könnte dies einen Impuls für eine auseinandersetzende Weiterentwicklung der bisherigen Positionierungen und Haltungen geben.

2. ›Grenze‹ als Denkfigur

Für die Arbeit an kulturellen Bildungsarten bietet die Grenze als Denkfigur (vgl. Kleinschmidt 2011: 7f.) durch ihre Bekanntheit, Bildhaftigkeit und Gegenständlichkeit Zugänge, Anwendungen und Übersetzungen von interdisziplinären Themen. Semantisch kann die Grenze zunächst sowohl als vereinfachtes Bild der Abschließung dienen als auch als Infragestellung dieser Abschließung. Damit wäre sie zugleich eine Eröffnung von Denk- und Existenzräumen. Die Grenze ist zwar gekennzeichnet durch eine semantisch paradoxale Struktur, doch kann und wird sie stets für Politiken der Vereindeutigung eingesetzt.

Die Notwendigkeit und zugleich Gefahr in der Arbeit mit Denkfiguren wie der Grenze liegt in ihrer begrifflich-bildlichen Griffigkeit. Es kann unterstellt werden, dass jede und jeder mindestens ein Bild oder eine Vorstellung von ›Grenze‹ hat. Doch liegt darin auch die Gefahr, diese zu verfestigen und damit der Einseitigkeit eines

starren Bildes anheim zu fallen. Um dieser Tendenz zu entgehen, wird die Idee der Denkfigur in Anlehnung an den postkolonialen Theoretiker Stuart Hall als Form einer »arbiträren Abgeschlossenheit« (»arbitrary closeness«) (Hall nach Bhabha 2000: 267) vorgeschlagen. Die Denkfigur der arbiträren Abgeschlossenheit kann als eine »Einheit [...] in Anführungszeichen« (ebd.: 266) gelten. Diese führt im Moment der Identifikation immer auch das Moment der Nicht-Abgeschlossenheit oder der Differenz mit sich.

Stuart Halls Ausdruck der »arbiträren Abgeschlossenheit« bringt die paradoxale Struktur von Denkfiguren wie der Grenze auf den Punkt. Damit ist die Ambivalenz in jeder Identifikation adressiert, in der bestehende Differenzen immer auch geleugnet werden müssen, um die Identifikation anzunehmen. Doch auch das Leugnen kann nie ganz oder nur zeitweise gelingen.

Es gilt daher, Vermittlungsmethoden zu entwickeln, die diesem doppelten Anspruch gerecht werden, Möglichkeiten der Identifizierung schaffen, ohne die Inkaufnahme der Vereinseitigungsfälle:

1. Momente der Identifizierung schaffen: Als methodische Handreichung soll die Denkfigur als eine Art kurze These den Charakter einer scheinbar abgeschlossenen Formel haben und über bekannte und figurativ zugängliche Begriffe und Gegenstände eine leichtere Identifizierung und Konkretisierung (im Figurativen) ermöglichen (z.B. »meine persönliche Grenze«).
2. Momente der Differenzierung und der beweglichen Reflexion schaffen: Dem Anspruch der Differenziertheit und Vielseitigkeit des Denkens soll mit Begriffen der Differenz, wie der Dopplung, der Ambivalenz oder der Verflechtung, begegnet werden (z.B. »die Ambivalenz der Grenze«, »die durchlässige Grenze«, »die Grenze als Raum«).

In diesem Sinne ist der Grenzbegriff ein Paradebeispiel dafür, wie die Arbeit mit Denkfiguren der arbiträren Abgeschlossenheit in ihrer beständigen Kippfunktion zum Verweilen im vielseitigen und vielgestaltigen Denken anregen kann. Der emanzipatorische Anspruch wendet sich gegen Tendenzen, die, polemisch ausgedrückt, zum Konsum von Sprach- und Bildstrukturen erziehen, indem sie mit häppchenhaften ephemeren Bildern, Videos und Clickismus auf die Verkürzung der Aufmerksamkeitsspanne zielen. Gegen die Tendenz der gedanklichen Abschließung in und durch Begriffe wie »Grenze« erfolgte in diesem Artikel daher zunächst eine Darlegung der Differenz und Heterogenität des Verständnisses der Grenze, bevor in einem zweiten Schritt die Notwendigkeit von Denkfiguren der »arbiträren Abgeschlossenheit« diskutiert wurde. Ein weiterer entscheidender Faktor von Denkfiguren wird nun über das Moment des Leiblich-Räumlichen eingeholt. Denn Denkfiguren haben über das begrifflich intellektuelle Potenzial hinaus immer

auch eine leibliche Ebene, in der die bisherigen Erfahrungen, die ›hier und jetzt‹-Wahrnehmung sowie die Bewegung im Raum aktiv einbezogen werden.

3. ›Grenze‹ als leibliche Erfahrung im Raum

An welcher Stelle ihres Körpers haben Sie eine Narbe, die Sie im Folgenden benennen oder einzeichnen können? Mit dem folgenden Platz möchte ich Sie motivieren, ihre Antwort auf diese Frage durch Worte oder deren Darstellung auszudrücken:

Ich frage mich, ob und wenn ja, welche Körperstelle Sie benannt oder gezeichnet haben. Narben sind äußerlich sichtbare Verletzungen und Wunden, die uns an etwas Vergangenes erinnern, das schmerzlich war. Die Tatsache, dass diese Narbe keine rein körperliche ist, zeigt sich daran, dass mensch meistens eine Geschichte dazu erzählen oder sich zumindest in irgendeiner Weise dazu ›ins-Verhältnis-setzen‹ kann. Es gibt Narben, die nicht sichtbar sind und Narben, über die der:die Betroffene nicht reden kann oder will.

In meinem Ansatz von Vermittlungen im Raum ist explizit der Aspekt der Leiblichkeit bzw. der leiblichen Wahrnehmung von Welt enthalten. Vor dem Hintergrund der Theorie des Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty ist der Mensch (spätestens) mit der Geburt faktisch in der Welt und mit allem auf die Lebenswelt gerichtet. Diese ›Intentionalität‹ (Gerichtetetheit) ist eine der elementaren Bedingungen des menschlichen Seins, da das Denken, Tun und Handeln stets im Verhältnis zur Welt erfolgt. Demnach ist »unser Leib das Fundament aller reflexiven Akte.« (Merleau-Ponty nach Meyer-Drawe 1984: 143) Die Faktizität des In-der-Welt-seins stellt eben diese Welt als zentralen Erfahrungsort dar und den Leib als inkarnierte Welt: »Durch unsere Inkarnation existieren wir in sinnhafter Symbiose mit Anderen und mit der naturhaften und kulturellen Welt.« (Meyer-Drawe 1984: 142) Der Leib ist sozusagen je eine anders beschaffene Ausdruckseinheit der Welt, durch die die »idealistische und empirische Scheidewand zwischen Innen und Außen durchbrochen wird.« (Ebd.: 143) Der Philosoph Bernhard Waldenfels denkt dies wie folgt weiter: »Der Leib bezeichnet fortan die Sichtbarkeit und das Sichtbarwerden der Dinge selbst, einen Prozess also, an dem ich und die Anderen partizipieren, sofern wir selbst der Welt angehören. Wir sind aus dem ›gleichen Stoff‹ wie die Welt.« (Waldenfels nach Meyer-Drawe 1984: 146)

Eine besondere Rolle für die Theorie der leiblichen Wahrnehmung als Überwindung eines dualistischen Ansatzes von Körper und Geist (vgl. Meyer-Drawe 1984: 145) kommt dem Begriff des Chiasmas (aus dem griech. Überkreuzung) zu. Die Phä-

nomenologie verwendet die Begriffe Chiasmus und Chiasma auf der Grundlage der Leiblichkeit als biologische und soziokulturelle Ausdruckseinheit synonym. Bernhardt Waldenfels führt das Chiasma z.B. auf das »[Ü]berkreuzen der Sehnerven« zurück (Waldenfels 1981: 135) und verweist damit auf eine vorreflexive Verbindung, die die Wahrnehmung ausmacht. Ein Chiasma entsteht somit mit jedem Blick und jeder Gerichtetheit auf die Welt. Durch die unausweichliche Gerichtetheit auf die Welt entstehen Verbindungen, in der sich die Stränge an einem Punkt treffen. Diese chiasmatischen Verbindungen haben verschiedene Qualitäten und Intensitäten. Merleau-Ponty zufolge entsteht mit jedem Chiasma ein ›Inter‹-Raum, den er mit ›dritte Dimension‹ (Merleau-Ponty nach Meyer-Drawe 1984: 147) umschreibt. Dort kreuzen sich Sichtbares und Unsichtbares, Vergangenes und Gegenwärtiges, Unmittelbares und Mittelbares. Die Erziehungswissenschaftlerin Käte Meyer-Drawe schreibt dazu:

Eine Philosophie, die diesen Chiasmus entfaltet, ist das Gegenteil eines überfliegenden Denkens. Sie akzeptiert ihre Grenzen und mutet dem Ich keine Leistungen zu, für die dieses nicht aufkommen kann, wie sie auf der anderen Seite auch über das Fremde nicht total verfügt, indem sie es absolut aufzuklären beansprucht (Meyer-Drawe 1984: 147).

In diesem Sinne ist für die Phänomenologie der Aspekt der »Opazität« (ebd.: 149) bedeutend, der die Ambivalenz des Chiasmatischen expliziert. Während mensch sich mit der einen Sache verbindet, bleibt einem etwas anderes verborgen.

Wir haben aufs Neue gelernt unseren eigenen Leib zu empfinden, wir haben, dem objektiven distanzierten Wissen vom Leib zugrunde liegend, ein anderes Wissen gefunden, das wir je schon haben, daß der Leib immer schon mit uns ist und wir dieser Leib sind (Merleau-Ponty 1966: 242f.).

So wird die Welt dem Menschen immer nur leiblich vermittelt, da alle bisherigen Erfahrungen, aber auch aktuelle Befindlichkeiten die Wahrnehmung einer Situation beeinflussen. Mit dem Ausdruck des ›Blicks von irgendwo‹ verweist Merleau-Ponty auf die intellektuelle Fähigkeit des Menschen, sowohl durch die leiblich vermittelte Welt in seiner Wahrnehmung bedingt zu sein als auch bis zu einem bestimmten Grad kognitiv diese prinzipielle Opazität einzuholen (vgl. ebd.: 3–18, 91–96). In diesem Sinne ist uns der Leib gegeben, d.h. wir nehmen die Welt über die Inkarnation (›Eingefleischsein‹) dieses Leibes in der Welt wahr.

Merleau-Ponty visualisiert dies im Bild des ›Hauses von überall her‹: Auch, wenn mensch nicht immer zugleich an allen Seiten des Hauses stehen kann, um genau zu wissen, was sich dort abspielt, so hat mensch eine Vorstellung davon.

Dies lässt sich als Analogie auch auf Rassismus übertragen: Ein in der Gesellschaft als different und als ‚nicht-zugehörig‘ markierter Leib wird diese Gesellschaft immer nur aus der eigenen Haut heraus mit eben jenen Reaktionen auf diese erfahren. Zusätzlich ist die leibliche Wahrnehmung auch immer schon gerichtet auf die Welt (Intentionalität) und ist vermittelt durch ihre biologischen, kulturellen und materiellen Codes. So kann es geschehen, dass bestimmte Adressierungen, wie das gängige und berüchtigte »Wo kommst Du her?« von manchen als rassistische oder nationalistische Markierung intentional adressiert und auch so gelesen wird. Von manch anderen jedoch nicht. Terkessidis führt den Ausdruck des ‚rassistischen Wissens‘ ein mit Verweis auf Foucaults Untersuchung von Machtwirkungen, deren Ausgangspunkt im »Wissen der Leute«, d.h. in den »unterdrückten Wissensarten« (Foucault nach Terkessidis 2010: 85) liege. Mit Merleau-Ponty ist es allein durch die Bedingtheit unseres Leibkörpers unmöglich, zu jeder Zeit konkret zu wissen. Dies markiert den Unterschied zwischen, aber auch die jeweilige Anerkennung von leiblich Erfahrenem und intellektuell Nachvollzogenem. Bezogen auf das Rassismus-Beispiel hieße dies, dass es notwendig wäre, sowohl die leibliche Ebene ernst zu nehmen und zu sehen, wie die eigene leibliche Werdung geprägt ist von bestimmten Annahmen, Selbstverständlichkeiten und strukturellem Wissen und dessen Opazitäten. Dies verdeutlicht, dass die Wahrnehmung des eigenen Leibes und der Welt nicht neutral gegeben, sondern im Gegenteil immer schon sprachlich-kulturell vermittelt ist, im Sinne eines ‚worüber kann wie geredet, gedacht und gefühlt werden‘ (vgl. Merleau-Ponty 1966: 242f.). Es gilt, das Abstraktionsvermögen zu nutzen, um über diese Inkarniertheiten hinaus den Rassismus von allen Seiten zu betrachten und zu bedenken, bei gleichzeitigem Wissen um die leiblich bedingte Beschränktheit dieses Nachvollziehens. Was alle Menschen verbindet, ist die Vulnerabilität und perspektivische Beschränktheit, die durch die eigene Leiblichkeit bedingt ist. Das intellektuelle Wissen um die Unmöglichkeit des vollkommenen Verstehens des Anderen ist jedoch nicht als Entschuldigung zu verstehen, im Sinne von ‚Niemand kann alle Seiten kennen, genauso kann auch der andere meine Seite nicht kennen‘. Es ist keine Generalamnestie vor der Verantwortung für depriveierte Minderheiten, sondern eine bescheidene und zugleich bewusste Haltung der eigenen Situierung in einem System der Privilegierung und der Deprivilegierung. Dies provoziert auch Entscheidungen, in welches soziale Verhältnis der:die Einzelne sich setzt in der Reproduktion dieser Grenzlinien entlang von Klasse, Race, Gender und Gesundheit.

Die Tatsache, dass der rassifizierte Mensch affiziert wird von einem Äußeren, hat seine eigene Aussagekraft über die eigene leibliche Erfahrung und damit auch Wahrnehmung. Fragen nach Zugehörigkeit können Grenzziehungen markieren, welche affizieren und von der bisherigen ‚Heimwelt‘ verwaisen.

Rassistisches Wissen ist in seinem gesellschaftlichen, wie existenziellen Bedrohungspotenzial auch immer leibliches Wissen. Nimmt man den Menschen als leib-

lich vermitteltes Wesen ernst, so zeigt sich die Notwendigkeit, diesen als jemanden anzusprechen, die der jede Erfahrung immer auch über den Leib gemacht und die Welt auch darüber aufgenommen hat. Zudem ist der Leib immer in einem Raum, der ihn beeinflusst und prägt. Merleau-Ponty schreibt: »Im Raume selbst und ohne die Gegenwart eines psychophysischen Subjekts gibt es keine Richtung, kein Innen, kein Außen.« (Merleau-Ponty 1966: 240) Demnach entsteht der Raum im Sinne einer sozial-relationalen Atmosphäre erst durch das ›Ins-Verhältnis-Setzen‹ zu ihm und seinen Artefakten. In der Arbeit mit Denkfiguren ist es elementar, den Leib in seinem Verhältnis zum Raum und den Dingen darin als Bedingungen der Wahrnehmung und Auseinandersetzung anzunehmen.

4. ›Grenze‹ in Räumen der Verhandlung und Vermittlung

Möchte mensch Zugänge zu Texten und musealen Denk- und Erfahrungsräumen schaffen, dann sollten nicht nur zuerst die jeweilige soziale und leibliche Bedingtheit, Positionierung und Vulnerabilität ernsthaft in Vermittlungskonzepte aufgenommen werden, sondern auch Möglichkeiten der leiblichen Bewegung und Auseinandersetzung im Raum geschaffen werden. Um im Beispiel der Grenze zu bleiben, muss zunächst für die Identifikation an eigene Erfahrung mit Begrenzung und Ausgrenzung angedockt werden (leibliche Erinnerung, leibliches Wissen), bevor im Sinne der weiteren Differenzierung Erfahrungen mit neuen Gegenständen und Sachverhalten angeboten werden. Hierbei sollte die leibliche Beschaffenheit in doppelter Hinsicht angesprochen werden: 1. Der Leib als vulnerables Element der Welterschließung, 2. Der Leib als ›zur Welt hin‹ gerichtete vielgestaltige Entität, welche in ihrer Offenheit und Verschlossenheit ein ständiges Kippelement darstellt.

In der Vermittlungsarbeit in Kulturräumen ist also mit Blick auf die oben erläuterte Philosophie des Chiasmas die Erschaffung leiblich ethischer ›safe spaces‹ ebenso notwendig wie die Frage nach Exponaten, damit sich die Teilnehmenden in ihrem leiblichen Gewordensein angesprochen fühlen. Ebenso wichtig sind Angebote für Möglichkeiten des Experimentierens, um ›sich selbst in der Arbeit mit etwas anderem zu erfahren‹. Hierfür braucht es mehr Konstruktionen von Denkfiguren und Räumen der ›arbitären Abgeschlossenheit‹ mit den Bausteinen:

1. Wiedererkennen und Identifikationspunkte (Wo ist meine Grenze?)
2. Kippelemente, mit denen ernsthaftes Spielen mit Unsicherheit und Fremdheit aktiviert wird (Inwiefern ist diese Grenze ambivalent, durchlässig?)
3. Leibliche Dimension in Räumen der Vermittlung (Wie setze ich mich leiblich ins Verhältnis zu diesem Exponat?)

Neben diesem epistemologischen und leiblichen Gehalt in der Auseinandersetzung mit Denkfiguren der arbiträren Abgeschlossenheit, wie etwa der Grenze, ist für raumdidaktische Fragen der Aspekt der Verbindung eines Epistems und leiblicher Bewegung im Raum von besonderer Bedeutung. In der kulturellen Vermittlungsarbeit ist hierfür zunächst eine niedrigschwellige bildliche oder konkrete plastische Form der (epistemologischen und leiblichen) Zugänglichkeit und Vereinfachung von Sachverhalten empfehlenswert. In einem weiteren Schritt sollten die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten ihrer Form (als Begriff, Metapher, Denkfigur) und ihren unterschiedlichen Einsatzmöglichkeiten in unterschiedlichen Kontexten das hohe Potenzial ihrer Abstraktion und methodischen Reichweite verdeutlichen.

In meinen Seminaren an der Universität Dortmund arbeite ich zusammen mit Studierenden oftmals an einem selbstkonzipierten Projekt namens ›Patenschaften der Stadtkultur‹, in dem Verbindungspunkte zwischen dem Subjekt und einem bisher unbekannten Teil der Welt aufgebaut werden. Dabei suchen sich Studierende aus verschiedenen Stadtteilen Museen, Denkmäler, Bücher, Betriebe, Menschen, Schulen, Altenheime, Grabmäler, Friedhöfe etc. aus. Sie beschäftigen sich im Rahmen von Seminararbeiten nicht nur mit der Geschichte und Idee des jeweiligen Objekts, sondern sollen im chiasmatischen Sinne Verbindungspunkte zwischen sich und diesen Gegenständen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft suchen. Als Pat:innen einer ausgesuchten Sache entwerfen die Studierenden ein Nachhaltigkeitskonzept dazu, wie ihr Patenschaftsprojekt auch zukünftig aufrechterhalten werden kann, indem sie Kooperationen planen und in die Wege leiten.

Grenzen können als Denkfiguren der arbiträren Abgeschlossenheit mit Blick auf museale Räume durch Erfahrungen und Erlebnisse begangen werden. In der Literaturarbeit könnte mensch die Grenze in ihren vielfältigen Formen einholen, indem zunächst nach Grenzsituationen im Text gefragt wird. Interessant wird dabei sein, welche Stellen mit Grenzsituation wahrgenommen und benannt werden. Diese Stellen werden Marker sein für einen Verbindungspunkt zwischen der allgemeinen und subjektiven Vorstellung der Grenze der Interpretierenden im Verhältnis zum Text. Im musealen Kontext könnten diese Antworten neben den jeweiligen Textstellen an einer Wand angeheftet werden im Sinne einer Erweiterung und Aktualisierung des Textes. Im Kontext von Literaturmuseen könnte ein möglicher Zugang zur leiblichen Ebene über die Auseinandersetzung mit Affekten sein, die sich im Lesen, Betrachten oder Erleben eines Raumes zeigen. Der Soziologe Andreas Reckwitz sieht in der Beobachtung von Affekten in sozialen Praktiken einen großen Gewinn für empirische Untersuchungen, da Affekte als Ausdruck des Affiziert-Seins innerhalb sozialer Praktiken gelten (vgl. Reckwitz 2016: 165). Ähnlich wie Merleau-Ponty deutet Reckwitz auf die Gerichtetheit der Wahrnehmung auf etwas in der Welt sowie auf den damit einhergehenden inter-subjektiven Charakter, welcher sich u.a. in den Verben ›affizieren‹ und ›affiziert-werden‹ als soziale Pro-

zesshaftigkeit zeigt. Aus machtkritischer Perspektive können Affekte über den Leib als Ausdruckseinheiten (im Sinne von Merleau-Ponty), als konstitutive Elemente sozialer Ordnungen und ihrer Reproduktion, verstanden werden. Die Frage: ›Wer wird durch was wie affiziert‹ kann nicht nur ein spannendes analytisches Instrument sein im Hinblick auf die Frage nach Potenzialen der Leiblichkeit im Literaturmuseum, sondern auch eine Hinführung zum Thema dieses Bandes und zur Frage, wie inkorporierte soziale ›Differenzlinien‹ sichtbar und bewusst gemacht werden können.

Im Umgang mit der Grenze gibt es eine weitere ethische Dimension, die der Macht der Affizierung und Verwaisung bei Grenzsetzung- und Grenzverschiebung Handlungsmacht entgegenstellt. Diese wird zum einen aktiviert durch die Anerkennung des Menschen in seiner leiblich vermittelten Werdung und zum anderen durch das Geben von Spielräumen, in denen mensch sich zu den Dingen der Welt ›ins-Verhältnis-setzen‹ kann. Ein eindrückliches Beispiel für eine leibzentrierte Arbeit zeigte die Performance-Künstlerin Marina Abramovic im Jahr 2010 im Museum of Modern Arts mit der Performance *The Artist is Present* (Abramovic 2010). Während der Performance stellt sie zwei Stühle voreinander und setzt sich auf einen davon. Daraufhin lädt sie Museumsbesucher:innen ein, sich ihr gegenüberzusetzen, sodass Künstler:in und Besucher:in sich für einige Minuten in die Augen schauen können. Teilnehmer:innen beschrieben diese Erfahrung, in welcher Kunst, Sozialität und leibliche Erfahrung sich ›chiasmatisch‹ trafen als besonders intensiv und eindrücklich, viele waren zu Tränen gerührt (vgl. ebd.), allein durch den Blick, den beide einander schenkten. Sich dem Blick des:der anderen auszusetzen, geht mit dem Risiko einher, dass sich etwas im Zwischenraum beider Menschen freisetzt. Auch wenn die Leiblichkeit hier nicht durch einen großen Bewegungsradius angesprochen wurde, sondern durch Fokussierung, so zeigt sich, wie ein leibliches Ins-Verhältnis-Setzen einer freiwilligen Teilnahme und einer Bereitschaft bedarf, die durch künstlerische oder didaktische Konzepte intentional geschehen kann. So wie die Grenze sich in vielen Fällen auf unsichtbare Weise zeigt, wie z.B. bei rassistischen Handlungen oder institutionellem Rassismus und Diskriminierung, so sehr können unsichtbare Grenzen, wie in der genannten Performance, unter dem Einsatz von leiblichem Sich-Aussetzen gedehnt oder durchbrochen werden. Mit der Grenze als Denkfigur stellt sich die Frage, inwieweit die Vermittlungsarbeit von Kunst und Literatur Räume schaffen kann, in denen Menschen sich als leibliche Wesen auf die Dinge der Welt einlassen und sich intentional treffen lassen. Ein ›Sich-einlassen‹ und ›Sich-treffen-lassen‹ kann als empowerndes Beispiel für das Verschieben innerer und äußerer Grenzen gelesen werden. Damit solche Effekte womöglich entstehen, braucht es kuratierte Räume, die spüren lassen, dass in ihnen nicht etwas von a nach b übersetzt bzw. vermittelt werden soll, sondern dass in ihnen verhandelt werden kann, dass jeder Einsatz zur Veränderung und Verschiebung auf allen Seiten und bei allen Beteiligten führen kann. Hierfür muss die Frage in den Vordergrund rücken: Wie können Exponate der Zeit und den Umständen ausgesetzt werden bei gleichzeitiger

Verantwortung für die Wahrung ihrer Essenz? Meine Antwort wäre, diese Exponate mehr hin zu leiblich erfahrbaren Denkfiguren zu kuratieren.

In diesem Beitrag habe ich ein performatives Experiment durchgeführt, indem ich das gängige Pronomen ›man‹ durch ein ›mensch‹ ersetzt habe. Dies verstehe ich als Dehnung der bekannten strukturellen Grenze des Sprachgefühls. Mit dem Ansatz der Leiblichkeit denke ich, dass diese Dehnung als ›Störung‹ des Sprachflusses auch eine leibliche Ebene hatte. Wie ging es Ihnen beim Lesen? Haben Sie während der Lektüre eine bestimmte Emotion verspürt? Ein Unbehagen oder ein positives Gefühl? Wenn Sie dennoch bis zum Schluss des Beitrags gelesen haben, dann danke ich Ihnen für Ihr Einlassen auf diese leibliche Dehnung.

Bibliografie

- Abramovic, Marina (2010): The artist is present, https://www.moma.org/learn/moma_learning/marina-abramovic-marina-abramovic-the-artist-is-present-2010/ vom 11.12.2022.
- Angehrn, Emil (2014): »Kultur als Grundlage und Grenze des Sinns«, in: Elias Jammal (Hg.), Kultur und Interkulturalität. Interdisziplinäre Zugänge, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 15–29.
- Bauman, Zygmunt (1999): Das Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenberg Verlag.
- Dhawan, Nikita (2011): »Transnationale Gerechtigkeit in einer postkolonialen Welt«, in: María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan (Hg.), Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung, Berlin: Lit Verlag, S. 12–35.
- Foucault, Michel (2008): »Das Spiel der Grenzen und der Überschreitung«, in: <http://foucaultundco.blogspot.com/2008/09/michel-foucault-das-spiel-der-grenzen.html> vom 11.12.2022.
- Gomolla, Mechtild (2015): »Institutionelle Diskriminierung im Bildungs- und Erziehungssystem«, in: Rudolf Leiprecht/Anja Steinbach (Hg.), Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Bd. 1: Grundlagen – Diversität – Fachdidaktiken, Schwalbach: Debus Pädagogik Verlag, S. 193–219.
- Hohnsträter, Dirk (1999): »Im Zwischenraum. Ein Lob des Grenzgängers«, in: Claudia Benthien/Irmela M. Krüger-Fürhoff (Hg.), Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, S. 231–244.
- Hosseini-Eckhardt, Nushin (2021): Zugänge zu Hybridität. Theoretische Grundlagen, Methoden, pädagogische Denkfiguren, Bielefeld: transcript.

- Kleinschmidt, Erich (2011): Übergänge: Denkfiguren, Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Meyer-Drawe, Käte (1984): Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität, München: W. Fink.
- Müller-Funk, Wolfgang (2012): »Alterität und Hybridität«, in: Anna Babka/Julia Malle/Mathias Schmidt (Hg.), Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion, Wien: Turia + Kant, S. 127–140.
- Reckwitz, Andreas (2016): »Praktiken und ihre Affekte«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 163–180.
- Steele, Claude M./Spencer, Steven J./Aronson, Joshua (2002): »Contending with group image: The psychology of stereotype and social identity threat«, in: Advances in Experimental Social Psychology 34, S. 379–440.
- Terkessidis, Mark (2010): »Der Umgang mit Rassismus«, in: Ders., Interkultur, Berlin: Suhrkamp, S. 77–110.
- Waldenfels, Bernhardt (1981): »Phänomen und Struktur«, in: Integrative Therapie. Zeitschrift für Verfahren Humanistischer Psychologie und Pädagogik 7, S. 120–137.
- Wimmer, Michael (2007): »Wie dem Anderen gerecht werden? Herausforderungen für Denken, Wissen und Handeln«, in: Alfred Schäfer (Hg.), Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit, Paderborn: F. Schöningh, S. 155–184.

