Zweitveröffentlichung

Manzeschke, Arne; Wabel, Thomas

Grenzen des Menschlichen : Zur Einleitung

Datum der Zweitveröffentlichung: 22.10.2026

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-117683x

Erstveröffentlichung

Manzeschke, Arne; Wabel, Thomas (2026): Grenzen des Menschlichen: Zur Einleitung, in: Arne Manzeschke, Thomas Wabel, und Toni Loh (Hrsg.), An den Grenzen des Menschlichen: Pflege, Assistenzsysteme und die Frage nach dem Menschen, Baden-Baden: Verlag Karl Alber, S. 9–51, doi: 10.5771/9783495989869-9

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.

Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode

Arne Manzeschke und Thomas Wabel

Grenzen des Menschlichen

Zur Einleitung

1. Worum es geht

Reflexionen auf die »Grenzen des Menschlichen« – das lässt einen Prozess, vielleicht sogar das Ergebnis einer Denkarbeit erwarten, die dem Leser und der Leserin Klarheit verschaffen über ein Thema, das aktuell in vieler Hinsicht umkämpft ist. Was bleibt vom Menschlichen angesichts der allerorten erlebbaren Unmenschlichkeit? Da ist das Unmenschliche in Kriegen, das ein Mindestmaß von Menschlichkeit, gar die Wahrung der Menschenwürde vermissen lässt, als wären gewisse zivilisatorische Errungenschaften bestenfalls noch eine emotionale und moralische Täuschung, der man sich unrealistischerweise einmal hingegeben hat. Es gibt Formen digitaler Hetze, die ratlos machen angesichts der Nichtigkeit der Anlässe und der Monstrosität der Artikulationen. Es gibt Unterwerfungsversuche, die sexuell, ethnisch, religiös oder anders motiviert erscheinen, in denen offenbar der Respekt vor dem anderen Menschen, gar die Idee einer Gleichheit aller Menschen nie präsent war oder vollständig verabschiedet worden ist. Gegenüber nicht-menschlichen Wesen zeigen sich Formen von Ignoranz und Kalkül, die das Allzu-Menschliche als das schlechthin Unmenschliche erkennen lassen. Nicht zuletzt lassen technische Innovationen fraglich werden, was noch spezifisch menschlich ist, wenn immer mehr menschliche Vermögen von Technik simuliert oder sogar überboten werden. Ist die Reflexion auf die »Grenzen des Menschlichen« damit vor allem eine Inventur von Restbeständen und der Rettungsversuch einer möglicherweise noch verbliebenen Menschlichkeit? Wie lässt sich das Menschliche fassen, wenn es, wie Dietmar Kamper zu bedenken gibt, unweigerlich mit der Definition des Menschen zusammenhängt: »Wie der Mensch ge-

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dacht, beschrieben und erforscht wird, entscheidet bereits darüber, ob Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit die Folge sind.«[1]

Geht es bei den »Grenzen des Menschlichen« um die Differenz zu dem, was außermenschlich ist? Etwa im Sinne dessen, was über den Menschen hinausgeht und nur von ›Übermenschen‹ geleistet werden könnte? Dann ließe sich der Titel des Bandes im Sinne von ›an bzw. über die Grenzen gehen‹ interpretieren – was durchaus ambivalente Konnotationen hat: Die Formulierung kann auf eine außerordentliche Leistungsbereitschaft und Leistungsfähigkeit ebenso Anwendung finden wie darauf, durch die Erfordernisse einer Situation an oder sogar über die Grenzen des Leistbaren getrieben zu werden. Oder ist das Außermenschliche das Unmenschliche, also eine unverträgliche Schwundstufe dessen, was gemeinhin Menschen von sich selbst erwarten? Nicht zuletzt könnte ›das Menschliche‹ als Adjektiv zum Nomen ›Mensch‹ und Synonym für das menschliche Leben auf einer horizontalen Ebene gegen alles abgegrenzt werden, was zwar auch lebt, aber nicht der Lebensform Mensch zugewiesen wird. Das ist freilich eine Zuweisung, die nur von bestimmten Menschen in bestimmten Kulturkreisen vorgenommen wird.

> Es gibt Sprachen, in denen gewisse Tiere ausdrücklich in die Gruppe oder Klasse der Menschen einbezogen werden, und es gibt umgekehrt verschiedene Sprachen, in denen der Ausdruck ›Mensch‹ dazu dient, die Angehörigen des eigenen Stammes von den Angehörigen anderer Stämme abzugrenzen.[2]

Der Versuch, geschichte- und kulturübergreifend vom ›Menschen‹ und dem ›Menschlichen‹ zu reden, wird unter diesen Umständen nicht einfacher.

Ist dann der umgekehrte Weg weiterführend, von den Grenzen des Menschlichen sich einer ›Beschreibung des Menschen‹ zu nähern – und dies im doppelten Sinne des Genitivs?[3] In beiden Fällen,

---

1 *Dietmar Kamper,* »Mensch«, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hrsg. v. Christoph Wulf Weinheim, Basel 1997, 85–91, 85.

2 *Anton Hügli,* »Mensch. II. Antike und Bibel«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Basel 1980, Bd. 5, 1061–1069, 1061.

3 Grundlegend hierzu *Hans Blumenberg,* Beschreibung des Menschen*,* Frankfurt am Main 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bei der Rede vom ›Menschen‹[4] wie vom ›Menschlichen‹ sind normative Konnotationen nur schwer zu vermeiden. Angesprochen ist damit sowohl das, was den Menschen ausmacht, als zum Menschsein gehörend gilt, als auch das, was dem Menschen gemäß betrachtet wird. Auch hier tun sich gewissermaßen Grenzen einer Rede vom Menschlichen auf, die zu berücksichtigen sind. Wir werden uns von Überlegungen zur Grenze aus dem nähern, was anthropologisch für unseren Kontext relevant erscheint.

2. Grenzen und Schranken

Führt die Frage nach den Grenzen des Menschlichen nicht überhaupt in die Irre, wenn der Mensch als das »weltoffene Wesen«[5], das »noch nicht festgestellte Thier«[6], als das »flexible Vielzweckwesen«[7] zu verstehen ist, das mögliche Grenzziehungen beständig und in schöner Dialektik durchkreuzt: in natürlicher Künstlichkeit, vermittelter Unmittelbarkeit, oder von einem utopischen Standort[8] aus? Wie sollen Grenzen des Menschlichen erkundet und beschrie-

4 Wenn wir im folgenden Text immer wieder einmal den Singular ›der Mensch‹ verwenden, so ist das zum einen einer weithin geübten Sprechweise in der Anthropologie geschuldet, die sich zum Beispiel in solchen Grundfragen wie »Was ist der Mensch?« verdichtet. Zweitens wollen wir mit diesem *pars pro toto* gewisse Allgemeinaussagen markieren, die als solche zwar bestreitbar sein können, nicht jedoch die Möglichkeit und auch Notwendigkeit von Verallgemeinerungen an sich. Drittens ist uns wichtig, dass auch in solchen Formulierungen stets die Pluralität der vielen Menschen in ihren sehr unterschiedlichen Lagen, Status und Rollen mitzudenken ist; vgl. hierzu anregend: *Furio Cerutti,* Der Mensch oder die Menschen?, in: Was ist der Mensch?, hrsg. v. Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida Rümelin (Humanprojekt. Interdisziplinäre Anthropologie, 3), Berlin, New York 2008, 34–36.

5 *Erich Rothacker*, Philosophische Anthropologie, 2. verb. Auflage, Bonn 1966, 86.

6 *Friedrich Nietzsche,* Jenseits von Gut und Böse, 3. Hauptstück, in: Nietzsche Werke, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München, 1980, Bd. 5, 81.

7 *Hans Lenk,* Das flexible Vielfachwesen. Einführung in moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften, Weilerswist 2010.

8 Vgl. hierzu die sog. anthropologischen Grundgesetze von *Helmuth Plessner,* Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: Gesammelte Schriften in zehn Bänden, hrsg. v. Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 2002, Bd. IV.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben werden, wenn die Grenzüberschreitung gewissermaßen zum Programm des Menschen gehört?

Grenzen lassen sich verstehen als das, »wo das Begrenzte in seinem inneren Aufbau oder Fortgang vollendet ist. Sie sind daher zugleich etwas Positives im Raum oder der Zeit und enthalten den Grund der Schranke«[9]. Letztere markiert, was der Vernunft prinzipiell und qua Vernunft entzogen bleibt.[10] So lässt sich die Frage nach den Grenzen des Menschlichen nach der einen Seite als positive inhaltliche Bestimmung, nach der anderen Seite negativ als Grenze der Erkennbarkeit einer inhaltlichen Bestimmung thematisieren. Die Bestimmung des Menschlichen stößt also auf eine prinzipielle Grenze. Das geht in manchen Fällen mit einer (wissenschaftlichen) Vorläufigkeit und Unvollständigkeit des Erkannten einher; in anderen Fällen lässt es aber jenseits der Grenze etwas aufscheinen, was zur Bestimmung des Menschlichen zu gehören scheint, sich einer Bestimmung aber prinzipiell entzieht. In diesen letzteren Fällen ist das innerhalb der Grenzen Erkennbare positiv so zu bestimmen, dass auch das, was dabei unerkennbar und unbestimmbar bleibt, präsent gehalten wird. Der ›ganze‹ Mensch mag das Ziel der Bemühungen sein, als solches bleibt es jedoch dem definierenden Zugriff entzogen. Auch wenn wir also keine vollständige und eindeutige Bestimmung des Menschlichen liefern können, so können wir die Frage danach ebenso wenig als unvernünftig und unbeantwortbar abweisen.[11]

Folgt man diesem Verständnis des Grenzbegriffs, dann sind mit den »Grenzen des Menschlichen« Fragen angesprochen, die – anders als die Metaphernfelder von Grenze und Mitte oder Zentrum

9 *Hans Friedrich Fulda,* »Grenze, Schranke«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel 1974, Bd. 3, 875–877.

10 Zur Unterscheidung von Grenzen und Schranken vgl. außerdem *Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,* in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1908, Bd. IV, bes. § 57.

11 Vgl. hierzu insbesondere § 57 der Prolegomena, ebd., 351ff.: »Allein die Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur die Vernunft selbst treibt) auf Grenzen; und die transzendentalen Ideen, eben dadurch, daß sie sich gleichwohl niemals realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen.« (353).

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Peripherie nahezulegen scheinen – für die ihnen zugrundeliegenden Bilder vom Menschen von großer Bedeutung sind. An den Grenzen zeigen sich nicht etwa unbedeutende, marginale Aspekte des Menschlichen, sondern sie lassen die stets veränderbare Fülle des Menschlichen aufscheinen. Das gilt in mehrerlei Hinsicht. So kann die Grenze zwischen dem eigenen Leib und den Leib erweiternden Hilfsmitteln, derer dieser Leib sich bedient, als Beispiel gelesen werden, wie Menschliches sich im Kontakt mit dem Anderen überhaupt erst konturiert, d. h. aber auch, dass dieses Menschliche sich nicht (primär?) aus sich selbst heraus bestimmt und artikuliert, sondern überhaupt erst in der Berührung und Auseinandersetzung mit dem Anderen.[12]

Folglich ist das, was als spezifisch menschlich gilt, nicht in dem Versuch einer Wesensbestimmung des Menschen (deren Unterscheidungskriterien zudem stets abhängig sind von dem herangezogenen Theoriekontext) zu finden, sondern vielmehr in szenischen Verdichtungen, die schlaglichtartig hervortreten lassen, was zum Menschsein unaufgebbar gehört – unaufgebbar in dem Sinne, dass es die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung seiner selbst in der Begegnung mit dem Fremden (in sich selbst oder dem Anderen) eröffnet. Zu solchen Schlüsselszenen zählen auch so scheinbar alltägliche Szenen wie das mehr oder weniger geschickte Hantieren mit dem Rollator an der Bordsteinkante oder die unbeholfene Reaktion

12 Maurice Merleau-Ponty hat darauf hingewiesen, dass alle Wahrnehmung und damit auch alle Erkenntnis immer nur eine leiblich vermittelte sein kann. Als solche besteht sie nicht aus einer Schicht sensorischer Daten, die dann durch eine kognitive Bewusstseinsschicht vervollständigt würde. »Wir wollten damit ausdrücken, dass die Wahrnehmungserfahrung uns mit dem Augenblick vertraut macht, in dem sich für uns die Dinge konstituieren, die Wahrheiten, die Güter, dass sie uns einen *logos* in statu nascendi an die Hand gibt, dass sie uns jenseits von jedem Dogmatismus die wirklichen Bedingungen der Objektivität selbst lehrt, dass sie uns an die Aufgaben der Erkenntnis und des Handelns erinnert. Es geht nicht darum, das menschliche Wissen auf Empfindungen zu reduzieren, sondern der Geburt dieses Wissens beizuwohnen, es uns genauso fühlbar zu machen wie das Sinnliche, das Bewusstsein der Rationalität wiederzugewinnen, das man verliert, wenn man glaubt, dass sie etwas Selbstverständliches sei, und die man im Gegensatz dazu wiederfindet, in dem man sie vor dem Hintergrund der menschlichen Natur in Erscheinung treten lässt.« *Maurice Merleau-Ponty,* Das Primat der Wahrnehmung, hrsg. v. Lambert Wiesing (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1676) Frankfurt am Main 2003, 50 (Herv. i. Orig.).

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines pflegebedürftigen Menschen auf das Anreichen des Essens. Im Kontext von Altenhilfe und Pflege, der im Hintergrund mehrerer der hier versammelten Beiträge steht, erfahren Großthemen wie ›Mensch und Technik‹ oder ›Autonomie‹ so eine qualifizierende Zuspitzung: So wie das technische Hilfsmittel als das Andere des menschlichen Leibes dessen Handlungsspielraum erweitert und ihn so neu und anders qualifiziert, so qualifiziert das Angewiesensein auf den Anderen als das Andere menschlicher Autonomie diese Autonomie neu und anders.

Die fundamentalanthropologische Bedeutung solcher Szenen des Angewiesenseins erschließt sich im Horizont einer ›szenischen Anthropologie‹, wie sie der evangelische systematische Theologe Michael Moxter entwirft. Im Versuch, sich selbst zu verstehen, ist der Mensch, so Moxter, »mit Szenen konfrontiert, die sich aufdrängen, sich nicht vergessen lassen oder vor Augen gemalt werden«.[13] Nicht in der Besinnung auf einen Wesenskern, sondern in seinem Ausgerichtet-Sein »auf Bilder und Darstellungen«[14] sowie eben Szenen wird diesem Ansatz zufolge sichtbar, was den Menschen ausmacht. »Angemessen redet man vom Menschen, wenn man ihn nicht im reinen Wesen ruhend denkt, sondern als immer schon *gesinnt* und *gerichtet* begreift«,[15] und dazu gehört neben der *Ausrichtung* auf Anderes und andere auch die technische und kulturelle *Zurichtung* seiner Umwelt sowie die *Verrichtungen*, die andere an ihm vollziehen, weil er der Hilfe bedarf. Beides, Handeln wie Behandelt-werden, sind Ausdruck menschlichen Selbstverständnisses und bringen neue Ausdrucksweisen des Sich-selbst-verstehens hervor. Auch die vermeintlichen Grenzbereiche menschlicher Existenz umfassen lebensbedeutsame Szenen und gehören zum Zentralregister anthropologischer Artikulationen.

13 *Michael Moxter*, Szenische Anthropologie. Eine Skizze, in: Anthropologie, hrsg. v. Elisabeth Gräb-Schmidt/Reiner Preul (Marburger Theologische Studien, 128), Leipzig 2017, 55–84, 83.

14 Ebd.

15 Ebd, 59. Moxter führt den Gedanken in Richtung dessen weiter, was der Mensch »anrichtet und was sich ihm ansinnt« (ebd.), was wir hier mit ›ausrichten‹ und ›zurichten‹ aufgreifen.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.1 Die Frage nach der Grenze als Orientierungsversuch

Nach den Grenzen des Menschlichen zu fragen, zielt nach unserem Verständnis weniger darauf, eine Wesensbestimmung oder Definition zu liefern. Diese Grenzen zu thematisieren erklärt sich vielmehr aus der Beobachtung einer Verunsicherung, einer Suche nach Orientierung und der Erfahrung, dass die eingeübten Grenzregime nicht oder nur noch bedingt funktionieren – ob sie je ›funktioniert‹ haben, ist eine weitergehende Frage, die hier nur angedeutet werden kann. Die Frage nach den Grenzen des Menschlichen – und nicht des Menschen – deutet auf ein Register von Artikulationen, das etwa von der *conditio humana* (als deren Übersetzung sie zum Teil gedeutet wird) über spezifische und typische Merkmale der Menschen – menschlich z. B. im Unterschied zu tierisch, göttlich, maschinell – bis zu moralischen Oppositionen wie etwa der Gegenüberstellung von menschlich und unmenschlich reicht[16].

Die Frage nach der Grenze ist zugleich die nach der Spezifität ebendieser Markierung: Bildet die Grenze eine gedachte Linie, die ohne eigene Ausdehnung eine Fläche oder einen Körper konturiert und so den Übergang von einer Entität zu einer anderen anzeigt? Gehört die Grenze zu der davon umschlossenen Entität, wie etwa die Haut den Körper des Menschen begrenzt, oder beginnt die Grenze erst jenseits des je Eigenen und vor dem Anderen? Konstituiert sich die Grenze im Kontakt mit dem Anderen und entsteht hierbei ein ›dritter Raum‹ als Grenzzone zwischen diesen Entitäten, der deren Codierungen und Bestimmungen mindestens temporär aufnimmt, vermittelt, vermischt, neu und anders anordnet? Ist die Grenze auf diese Weise eine mehr oder minder fragile Beziehung zwischen Nicht-Identischen, zwischen Eigenem und Fremdem, Alter und Ego, welche die zunächst behauptete Essenzialisierung des Einen gegen das Andere irritiert, dekonstruiert und auf Dauer in einer Schwebe hält? Ist die Grenze damit etwas anderes als das lediglich konstitutive Akzidens einer damit zu bezeichnenden Essenz?

16 Vgl. hierzu etwa *Helmuth Plessner,* Das Problem der Unmenschlichkeit, in: Conditio humana. Gesammelte Schriften in zehn Bänden, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 2003, Bd. VIII, 328–337.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Plessner, der den Begriff der Grenze systematisch aus der Biologie und Philosophie für die Anthropologie entwickelt hat, ist sie der Marker, der zwischen belebt und unbelebt zu unterscheiden erlaubt. Organismen verfügen über Grenzen, mit denen sie ihr Verhältnis zur Umwelt regulieren. Der Mensch als exzentrisch positioniertes Wesen ist eines, das sich qua Grenzregulierung ins Verhältnis setzt zu sich selbst sowie zur Mit- und Umwelt. Anders als bei anderen Lebensformen, die aus und innerhalb ihrer Grenzen leben, ist dem Menschen die Grenze eine permanente Forderung zu ihrer Überschreitung. Der utopische Standort, den der Mensch gemäß Plessners anthropologischen Grundgesetzen[17] einnehmen muss, ist Grund dafür, dass die jeweils aufgestellten Grenzen keine absoluten, endgültigen sind, sondern dauerhaft der Revision und Rekonstruktion unterliegen. Grenzen des Menschlichen sind von hier aus betrachtet Zonen der permanenten Umgestaltung und Redefinition. Das spiegelt sich auch in den Anthropologien wider.

2.2 Begrenztheit von Anthropologien

Kant verortet das Menschliche – er spricht von Humanität als »Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange«[18] – dort, wo der Mensch als vernünftiges Wesen sich über das Animalische erhebt, der ›Idee der Menschheit‹ seine Triebe unterordnet und so seine Bestimmung erreicht und seine Würde bewahrt.[19] Kant will das Menschliche in einem großen Kul-

17 Vgl. Helmuth Plessner, Stufen des Organischen (Anm. 8).

18 *Immanuel Kant,* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1907, Bd. VII, 277.

19 *Immanuel Kant,* Die Metaphysik der Sitten, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1907, Bd. VI, 435: »Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er [sc. der Mensch als Person und moralisches Subjekt] von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß. Er kann und soll sich also nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Natur nach) betrachtet.«

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tivierungsprozess[20] erreichen, der im Wesentlichen der noch zu vollendenden Aufklärung entspricht. Der Mensch, der als Ausgangs- und Zielpunkt dieses Unternehmens hergenommen wird, ist das *intelligible Wesen,* also vor allem ein Vernunftwesen, dem eine historisch betrachtet schon länger bestehende Abwertung seiner körperlichen und sinnlichen Natur eingeschrieben ist. Phantasie, Träume, Gefühle, Begehren, Geschlecht oder Bezogenheit, das sind alles menschliche Eigenarten und Vermögen, die in dieser Konzeption von Mensch und Menschlichem allenfalls auf die hinteren Ränge der Bedeutsamkeit verwiesen werden. Spätestens aber nach den Einsichten von Sigmund Freud, dass dieses isolierte und idealisierte Ich »nicht Herr im eigenen Hause«[21] ist, lässt sich sinnvollerweise nicht mehr so vollmundig und einseitig vom Menschen sprechen, der sich qua Vernunft über alle anderen tierischen Lebewesen und in Autonomie selbst zu »dem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung, in ihrer ganzen Lauterkeit«[22] erhebt. Mit einigem Recht haben Hartmut und Gernot Böhme aus literaturwissenschaftlicher und philosophischer Sicht darauf hingewiesen, dass dieser Selbststilisierung ein erhebliches Maß an Verdrängung korrespondieren muss und damit die hier behauptete Humanität fraglich wird.[23] In der Folge dieser Überlegungen unternimmt es Gernot Böhme, eine neue »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« zu entfalten, die nicht nur die (Un-)Kosten der geleisteten Verdrängung und Verleugnung in den Blick zu nehmen, sondern positiv zu entfalten sucht, wie sinnvollerweise und facetten-

20 *Kant,* Anthropologie (Anm. 18), 324f.: »Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *cultivieren*, zu *civilisieren* und zu *moralisieren*, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *thätig*, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.« [Herv. im Original].

21 *Sigmund Freud,* Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, Bd. V (1917), 1–7.

22 *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant's gesammelte Schriften hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1907, Bd. VI, 60.

23 *Hartmut Böhme/Gernot Böhme*, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt am Main 1983.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

reicher vom Menschen gesprochen werden könnte. Als »Humana« bezeichnet er die »jeweils relevanten, für den Menschen konstitutiven Bestandsstücke, Vermögen usw.«[24], die er in einer leibphänomenologischen Perspektive durchspielt. Am Ende seiner Überlegungen steht nicht der autonome, sondern der souveräne Mensch, »der nicht über alles herrschen muß«[25] (und kann).

> Welcher Mensch erscheint auf dem Hintergrund des vielfältigen Wissens vom Menschen? Im Unterschied zum autonomen Vernunftmenschen Kants möchte ich ihn den souveränen Menschen nennen. Souveränität wird vom Wort her häufig mit Herrschaft in Verbindung gebracht. In diesem Sinne will ich das Wort nicht verstanden wissen. Der souveräne Mensch unterscheidet sich von dem autonomen gerade nicht durch eine Steigerung der Herrschaft über sich selbst oder über andere. Souveränität in diesem Sinne heißt eher, nicht über alles herrschen zu müssen. Ich verwende das Wort so, wie man jemanden souverän nennt, der die Leistungen der anderen anerkennen oder Niederlagen ertragen kann. Freud hat einmal gesagt, der humanisierte Mensch sei derjenige, der lieben, arbeiten und Frustrationen hinnehmen könne. Diese Formel kann bei rechter Interpretation eine Erklärung für die Idee des souveränen Menschen sein. […] Die Souveränität besteht vor allem in der Zulassung des Anderen. Der souveräne Mensch weiß, daß er nicht die ganze Wahrheit vertritt und daß seine Form des Daseins nur einen Teil des Menschseins ausmacht. Er wird nicht ängstlich um sein Ich bangen, weil er dahinter das Selbst spürt. Er wird seinen Leib nicht für ein körperliches Instruments seines Willens halten, seine Gefühle nicht für Attribute seiner Seele und seine Gedanken nicht für Produkte seines Bewußtseins. Er wird mit sich selbst leben als Teil eines größeren Zusammenhangs. […] Die Gemeinschaft der souveränen Menschen aber wird nicht ohne eine neue Kultur möglich sein. Dafür müssen Formen leiblicher Kommunikation, Formen für Wirklichkeit von Gefühlen und die Gestaltung von Lebensereignissen erst gefunden werden. Das heißt nicht, daß es solche Formen in den bestehenden menschlichen Kulturen nicht bereits gibt. Aber uns, als Angehörige einer entwickelten technischen Zivilisation, die wir als einzelne heute die Chance der Souveränität haben, fehlen sie gerade.[26]

24 *Gernot Böhme,* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985, 43.

25 Ebd., 287.

26 Ebd., 287ff.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mensch(lich)sein bedarf also einer individuellen wie gesellschaftlichen Kultivierung, die zu Disziplinierung und Verdrängung nötigt und zugleich das Verdrängte als das eigene Andere präsent hält.[27] »Zustände des Menschseins« sind keine Wesenseigenschaften, sondern Artikulationen des Menschen, die unter bestimmten Bedingungen realisiert werden können. Sie stellen eine Möglichkeit dar, die zugleich das Andere, nicht Realisierte gegenwärtig hält, das »als das eigene Andere erkannt wird«:

> Alle großen Leistungen, die Ausbildung bestimmter Charaktere, die Stabilisierung und Habitualisierung bestimmter Zustände des Menschseins als kulturell verbindlicher, sind damit verbunden, daß man bestimmte andere Möglichkeiten menschlichen Daseins nicht lebt, sie sich verbietet, sie nicht zuläßt. Dieses Andere ist nicht schlechthin inexistent, es lebt unter dem Boden von Kultur und Bewußtsein als bedrohlich, chaotisch und irrational fort.[28]

Böhme sieht damit eine Ambivalenz gegeben, dass

> der Mensch ein Wesen ist, das nicht nur einfach ist, was es ist, oder sich als das hinnimmt, was es ist. Der Mensch legt vielmehr in seine Existenz einen Schnitt hinein, zwischen dem, was er faktisch und empirisch ist, und dem, was er eigentlich sein müßte, sein möchte, sein sollte. Diese Differenz ist die Basis von Ethik und Moral.[29]

Es kann dies ein Hinweis darauf sein, dass die Rede vom Menschen bzw. vom Menschlichen gar nicht frei von normativen Konnotationen zu haben ist. Nun allerdings nicht so, dass diese sich aus einem bestimmten Sosein des Menschen ableiten ließen, sondern eher in dem Sinne, dass eine Rede vom Menschen stets auf ihre normativen Implikationen hin zu bedenken ist. Denn der Schnitt, so Böhme, reiche tiefer; er sei ein Zeichen »einer eigentümlichen Unsicherheit des Menschen dem gegenüber, was er eigentlich ist. Es scheint, daß der Mensch sein Menschsein ständig verteidigen muß […] gegen die Tierheit und das Verfallensein an den Leib oder die Gefühle.«[30] Die Verteidigung des Menschseins, also dessen, was wir mit unseren

27 Ebd., 285.
28 Ebd.
29 Ebd., 30.
30 Ebd.; Vgl. außerdem *Gernot Böhme,* »Natur«, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hrsg. v. Christoph Wulf, Weinheim, Basel 1997, 92–116, bes. 114.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Überlegungen innerhalb der Grenzen des Menschlichen ansiedeln, lässt sich mit Böhme im Anschluss an Kant als einen Prozess der Kultivierung begreifen, der aber notwendigerweise von einer anderen Wissensbasis ausgehen und in einem anderen Modus stattfinden müsste. Es ist eine Anthropologie, die auf der Grundlage der mannigfachen Wissensbestände über den/die Menschen, die seit den Tagen Kants enorm angewachsen sind und aktuell vor allem durch technische Zugriffsmöglichkeiten auf den Menschen (exemplarisch seien genannt: Genetik, bildgebende Verfahren, Neurowissenschaften) beständig erweitert werden. Eine solche Anthropologie muss sich aber auch zu sich selbst als einer Wissensform anders verhalten. Kritisch-reflexiv zu sein, würde hierfür nicht mehr reichen, das ließe sich auch von Kants Anthropologie sagen. Nicht zuletzt spräche die Monstrosität der Shoah gegen ein unbeirrtes Festhalten am Kurs der fortgesetzten Rationalisierung, Technisierung, Industrialisierung auf der Grundlage eines sich selbst autonom setzenden Vernunftwesens. Vielmehr müsse eine oblique Anthropologie hier ansetzen.

> Obliques Denken ist ein Denken, daß sich des Anderen, von dem es sich absetzt, von denen es zugleich aber abhängig bleibt, bewußt ist. Oblique Anthropologie ist eine Darstellung des Daseins in der Perspektive seines Anderen: des Bewußtseins unter Berücksichtigung des Unbewußten, des bestimmten Menschseins unter Einbeziehung des anderen Menschseins, der Vernunft auf dem Hintergrund des ›Irrationalen‹, des Wissens in der Differenz zum Sein.[31]

Die Grenzen des Menschlichen zu bestimmen, gelingt also nicht so, dass ein bestimmter Typus von Menschsein als ›innerhalb dieser Grenzen‹ beschrieben und affirmiert wird, wohingegen ein anderer Typus, andere Merkmale und Artikulationen ausgegrenzt und unsichtbar gemacht werden. Ebenso wird eine Beschreibung des Menschen und seiner Grenzen nicht über eine Isolierung aus seinem Lebenszusammenhang, seiner Lebenswelt gelingen. Vielmehr wird es darum gehen, seine Bezogenheit zu Anderem und Anderen und darin seine spezifische Signatur als »souveräner Menschen« zu erkennen zu geben.

---

31 *Böhme,* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anm. 24), 281.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.3 Neue Abgrenzungen: vom ›animal rationale‹ zum ›deus qua machina‹

Wir kommen an dieser Stelle noch einmal auf das Thema der Abgrenzung des Menschlichen vom Nichtmenschlichen zurück. Die definitionslogische Differenzierung über *genus proximum* und *differentia specifica*, wie sie im Begriff des *animal rationale* geradezu standardmäßig verwendet wird,[32] erscheint mindestens seitens der *differentia specifica* nicht länger tauglich. Böhme war in seiner Anthropologie vor rund vierzig Jahren der Meinung, dass sich die Abgrenzung vom Tier bzw. Tierischen (auch hier lässt sich eine Doppelperspektive formulieren) heutzutage überlebt habe, weil »gegenüber der Tierheit eine gewisse Gelassenheit eingetreten« sei. Die Überlegenheit gegenüber anderen Tieren sei weitgehend dargestellt und die Gefährdung durch das im Menschen existierende Tierische hinreichend unterdrückt, so dass »die praktische Absetzung vom Tier nicht mehr nötig ist«.[33] Auch wenn diese Überlegung zutreffen mag, so ist doch von der anderen Seite her zu fragen, ob die Spezifizierung *rational* noch zureichend den Menschen bzw. das Menschliche charakterisieren kann. Dies ist der Punkt, an dem Dietmar Kamper – im Anschluss an Böhme – mit einem anderen Gedanken einspringt: Der Mensch befinde sich in einem Übergang vom *animal rationale* zum *deus qua machina*.

> Anstelle der Grenze zum Tier scheint der Übergang zur Maschine das Problem der gegenwärtigen Anthropologie zu sein. An diesem Übergang glaube ich eine derartige Faszination feststellen zu können, daß die Formulierung ›deus qua machina‹ angebracht sein dürfte. Damit ist gemein: die Maschine als Gott, Gott als Maschine – unter Anspielung auf die antike Theaterformel ›deus ex machina‹, die in den völlig verfahrenen Situationen des Dramas – wenn niemand mehr weiter wußte – zum Einsatz kam.[34]

Ob die Maschine, vom Menschen erstellt, mit immer größerer Mächtigkeit ausgestattet und dem Menschen als gewissermaßen ›ei-

32 *Heinrich Schmidinger/Clemens Sedmak* (Hrsg.), Der Mensch – ein »animal rationale«? Vernunft – Kognition – Intelligenz (Topologien des Menschlichen, 1), Darmstadt 2004.

33 *Böhme,* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anm. 24), 247.

34 *Kamper,* Mensch (Anm.1), 86f.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gensinnig‹ gegenübertretend, dem Drama ein Ende bereiten kann, ob der Mensch als Regisseur des Dramas den *deus ex machina* tatsächlich in seinem Sinne inszenieren kann, erscheint angesichts jüngster Probleme zumindest fraglich.[35] An dieser Stelle sind wir aber zunächst an der Frage der Abgrenzung interessiert. Ergibt sich gegenüber der Maschine eine vom Menschen selbst errichtete Zone notwendiger neuer Abgrenzung?

3. Die Maschine als Grenze des Menschlichen?

Es liegt nahe, die Frage nach der Abgrenzung des Menschen vom Nichtmenschlichen neu zu stellen, nachdem Leistungen einer sogenannten ›künstlichen Intelligenz‹[36] die Domäne menschlicher Rationalität in Frage zu stellen scheinen. Das sind Formen der Technisierung, die dem Menschen nicht einfach weitere Instrumente an die Hand geben, sondern in der Maschine einen eigenen Referenzpunkt für das Verständnis des Menschen abgeben. Damit könnte ein Punkt erreicht sein, an dem die Grenze des Menschlichen in eine andere Richtung erkundet und gezogen werden muss. Müssen wir Menschen uns von den Maschinen abgrenzen, um uns selbst zu verstehen, oder erblicken wir in ihnen das ›eigene Andere‹, das wir

35 Am 22. Juli 2026 berichtet u. a. die Tagesschau, dass bei der Firma OpenAI KI-Modelle aus der errichteten Testumgebung (sandbox) »ausgebrochen« seien und ein externes Unternehmen gehackt hätten. https://www.tagesschau.de/wirtschaft/unternehmen/openai-ki-hackerangriff-100.html (letzter Aufruf: 1. 8. 2026).

36 Vgl. zu der sehr frühen Kritik exemplarisch *Hubert L. Dreyfus,* Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können, Königstein/Ts. 1985; *Joseph Weizenbaum,* Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 274), 8. Aufl. Frankfurt am Main 1990; *John R. Searle,* Die Wiederentdeckung des Geistes, München 1993. Zu den jüngeren Arbeiten sind zu nennen: *Margaryan Anoush*, Why machine learning is a misnomer, in: Technology in Society 87 (2026), August 2026, 103342; https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2026.103342; *Birger Hjørland*, Information retrieval or document retrieval? Terminological confusions and unrealistic goals in information science, exemplified in relation to generative AI, in: Journal of the Association for Information Science and Technology, 77(5) 2026, 714–726. https://doi.org/10.1002/asi.70057 (letzte Aufrufe: 1. 8. 2026).

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gerne abwerten, verdrängen, vergessen wollen?[37] Folgt man Tillich, so setzt diese Erkundung bereits schon vor 100 Jahren ein:

> Das Maschinelle setzt dort ein, wo ein Werkzeug nicht mehr gehandhabt, sondern bedient und gelenkt wird. […] Sie [sc. die Maschine] ist eine eigene Gestalt […]. Sie hat ein relatives Eigenleben, das jeden, der mit ihr umgeht, zwingt, sich in sie einzufühlen, auf sie zu horchen. Sie hat – und je komplizierter sie ist, desto mehr – einen individuellen Charakter, der nicht ganz zu berechnen ist, der unheimlich, ja dämonisch wirken kann. Und nicht selten ergibt sich zwischen der Maschine und ihrem Lenker ein Verhältnis, das verwandt ist dem Verhältnis zu einem lebendigen Wesen. Hier ist der Technik das Höchste gelungen: die reine Zweckgestalt ist wieder zu einer, wenn auch bedingten, Eigengestalt geworden.[38]

Die Maschine als »wenn auch bedingte Eigengestalt« – das klingt nach einer Technik, die ihre vom Menschen gegebene Form und Zweckbestimmung hinter sich lässt und so etwas wie ein eigenes Wesen entwickelt, das nicht um eines von anderen gesetzten Zweckes, sondern um seiner selbst willen existiert. Was der Theologe und Philosoph Paul Tillich in seiner Festrede zum Jubiläum der TU Dresden 1927 formuliert, liegt noch weit vor allen Entwicklungen der Robotik und Künstlichen Intelligenz, die wir heute mit solchen Überlegungen verbinden mögen. Worauf er aber schon damals hellsichtig aufmerksam macht, ist eine Ähnlichkeit des Maschinellen zum Lebendigen, die ein besonderes Verhältnis eröffnet. Zugleich aber darf uns Menschen diese Ähnlichkeit nicht dazu verführen, sie zu einer Gleichheit kurzzuschließen. Als ob eine Maschine, die sich selbst (autonom) bewegt, belebt ist.[39] Als ob eine Maschine, die

37 Vgl. hierzu auch die Überlegungen von *Arno Bammé/Günter Feuerstein/Renate Genth/Eggert Holling/Renate Kahle/Peter Kempin,* Maschinen-Menschen. Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung. Reinbek 1983. Vgl. außerdem *Käte Meyer-Drawe,* Menschen im Spiegel ihrer Maschinen (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, 29), München 1996.

38 *Paul Tillich,* Logos und Mythos der Technik [1927], in: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. IX: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, 2. Aufl., Stuttgart 1975, 297–306, 301f.

39 Vgl. hierzu kritisch *Arne Manzeschke/Jochen Steil,* Roboter bewegen – Roboter (er-)leben, in: Technik sozialisieren? Soziale Angemessenheit für technische Systeme, hrsg. v. Bruno Gransche/Jacqueline Bellon/Sebastian Nähr-Wagener (Techno:Phil., 10), Berlin 2024, 67–89.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

menschliche Emotionen detektieren und sozialadäquate erscheinende ›Antworten‹ geben kann, selbst Emotionen hat. Als ob eine Maschine, die Daten in Form von Wissen arrangieren kann, selbst über Wissen und Intelligenz verfügt. Das wäre, mit Tillich, gedacht eine Sichtweise, die Ambivalenzen und Differenzen einebnet. Offenheit für Differenzen und ein hinreichendes Maß an Ambivalenzenfestigkeit erscheinen uns jedoch notwendig, um die hier zu erkundende Grenze nicht vorschnell durch eine Grenzsetzung dogmatisch zu schließen.

Technik ist in der gesamten menschlichen Geschichte als ein Handeln präsent, das in sich in immer weiter ausfaltender Weise in allen Bereichen des menschlichen (und zunehmend auch nichtmenschlichen) Lebens etabliert. In steigendem Maße schichten sich dabei auch modellhafte, konzeptionelle und theoretische Reflexionsformen neben diesem Handeln auf, werden zu Technologie.[40] Technik erweist sich dabei als eine notwendige Form des biologisch weitgehend unspezifischen Wesens Mensch, sich in verschiedenen Umwelten zu beheimaten. Technik erscheint hierbei zunächst als *Mittel*, um gesetzte Ziele zu realisieren, wobei sie menschliche Vermögen hinsichtlich Kraft, Geschwindigkeit, Präzision u. a. steigert. Darüber hinaus erweist sie sich aber auch als möglicher Ersatz für menschliche (oder nicht-menschliche) Arbeitskraft bzw. in jüngster Zeit als Ersatz für menschliche Vermögen wie Sprache, Emotion, soziale Bezogenheit. Das ist der Punkt, an dem wir die Grenzen des Menschlichen genauer erkunden wollen. Dort, wo die Technik auf Gesten des Menschlichen in Form von Sorge bzw. Care stößt und immer wieder die Befürchtung geäußert wird, hier könnte die Menschlichkeit verloren gehen.

›Technik darf menschliche Zuwendung nicht ersetzen‹, ist eine verbreitete moralische Forderung, die im Diskurs um die Technisierung im Gesundheitswesen allgemein und in den pflegerischen Beziehungen im Besonderen immer wieder erhoben wird – und prinzipiell auf Zustimmung stößt. In der Regel wird noch ergänzt,

40 Zur Unterscheidung von Technik und Technologie vgl. *Klaus Wiegerling*, »Technik«, in: Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart, hrsg. v. Ralf Schnell, Stuttgart, Weimar 2000, 501f.: Technologie »ist Ausdruck des systematischen bzw. methodischen Moments der Technik, Technik im engeren Sinn die faktisch gewählte Praxis bzw. die Realisierung der Technologie. Technologie ist also die Ermöglichungsgrundlage, Technik die Konkretion.«

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass es bei der notwendigen Technisierung (wegen Fachkräftemangel, steigendem Pflegebedarf und notwendiger Effizienzsteigerung in den Organisationen) ja gar nicht darum gehen könne, die wertvolle menschliche Ressource Zuwendung zu ersetzen oder auch nur auszusteuern. Vielmehr ziele man mit der Technisierung darauf ab, die stupiden und repetitiven Tätigkeiten zu maschinisieren bzw. zu automatisieren und so den noch verbliebenen pflegenden Menschen wieder Zeit für das Wesentliche, für die personale Zuwendung zu verschaffen. Dass dieser Pfad gleichwohl unsere Gesellschaften in eine Situation führen könnte, in der der Slogan *»robot care is better than no care«* eine nicht aus Verlegenheit, sondern mit Überzeugung formulierte *ultima ratio* darstellen könnte, wurde bereits vor einiger Zeit warnend bemerkt:

> Society has a duty of care to ensure that no elderly person is left in the exclusive company of machines that cannot understand them. However, the use of technology differs across generations, with younger generations exploiting it more than older ones. Once we have created the tools, it is impossible to say how a new generation will use them. Our care homes could become automated care factories with slogans like ›robot care is better than no care‹. Let us hope it does not come to that. This nightmare scenario that may seem a little far-fetched today but we must be on our guard for the future. Once the toothpaste is out of the tube, there is no getting it back in again.[41]

Sharkey und Sharkey haben diese Mahnung 2011 verfasst, zu einer Zeit, als Robotik und Künstliche Intelligenz bei weitem nicht über den Leistungsumfang verfügten, den sie heute aufbieten können. Sie markieren nach unserem Verständnis ein doppeltes Problem: Erstens, dass wir über eine weitgehend unreflektierte Technisierung in eine Situation geraten könnten, die moralisch nicht zuträglich ist: »Society has a duty of care to ensure that no elderly person is left in the exclusive company of machines that cannot understand them.« Das moralische Argument lässt sich so reformulieren, dass die Begleitung und Unterstützung von älteren, auf Fürsorge angewiesenen Personen nicht Nicht-Personen überlassen werden darf, die die genuinen Bedürfnisse der Menschen nicht ›verstehen‹. Zweitens verweisen die Autorin und der Autor auf den Umstand, dass

41 *Noel Sharkey/Amanda Sharkey*, The Eldercare Factory, in: Gerontology 58(3) 2011, 282–288, 288.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die fortschreitende Technisierung über die Generationen hinweg zu einer Einstellungsänderung hinsichtlich der Technik führen könnte, sodass den Jüngeren gar nicht mehr als moralisches Problem erscheint, was die Älteren umgetrieben hat: »Once we have created the tools, it is impossible to say how a new generation will use them.« Wäre das moralische Problem auf diese Weise gelöst, weil es nicht mehr empfunden wird, oder ist es lediglich ›unsichtbar‹ für diejenigen geworden, die durch den Technisierungsprozess ihre moralische Empfindungsfähigkeit verloren bzw. auf andere Dinge gerichtet haben? Müsste das ›Menschliche‹ irgendwie und gegen diesen prognostizierten Trend aufrecht erhalten werden, oder verschieben sich die Grenzen des Menschlichen in einer Weise, dass andere Aspekte wichtig werden?

Die Angst, dass Roboter oder andere Maschinen im Bereich der professionellen Pflege eines Tages die Zuwendung ersetzen könnten oder vielleicht schon jetzt ersetzt haben, wird mitunter mit dem Hinweis beiseite geschoben werden, dass Technik selbst in ihrer elaboriertesten Form nicht in der Lage ist, eine menschliche Qualität, nämlich die Zuwendung und Berührung zu ersetzen. Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite finden sich viele Stimmen, die in bestimmten Situationen eine technische Unterstützung der menschlichen durchaus vorziehen – z. B. wenn es um intime Verrichtungen wie den Toilettengang oder die Körperwäsche geht. Denn mit der körperlichen Berührung ist ein Bereich getroffen, der wie kaum ein anderer schambehaftet ist. Wer sich der Berührung durch einen anderen aussetzt – mehr noch: aussetzen muss, ist verletzbar; »[i]m Berührtwerden« tritt die eigene »Verletzlichkeit [...] besonders prägnant hervor«.[42] Wer dagegen ein Pflegeassistenzsystem zu gebrauchen vermag und es sich leisten kann, wahrt – so kann es scheinen – seine Autonomie. Auch gibt es mittlerweile recht deutliche Hinweise darauf, dass Menschen bei psychischen Problemen sich im Dialog mit Chatbots gut aufgehoben fühlen und sich von diesen weniger bewertet erfahren, als es im Kontakt mit ›echten Menschen‹ der Fall wäre. Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, dass da, wo Autonomie und Angewiesenheit in Spannung

42 *Bernhard Waldenfels,* Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1590), 2. Aufl., Frankfurt am Main 2007, 93.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zueinander stehen, Menschen sich lieber der Hilfe durch eine Apparatur versehen als der durch einen anderen Menschen. Die Frage, worin hier das Menschliche zu suchen und wie seine Grenze zu bestimmen wäre, lässt sich offenbar nicht so einfach und eindeutig beantworten – was dafür spricht, diesem Zusammenhang genauer auf den Grund zu gehen. Wir tun das im Folgenden, indem wir unter drei sich immer wieder überlagernden Aspekten – Leiblichkeit, Sozialität und der Zusammengehörigkeit von Selbstinteresse und Verantwortung – Überlegungen der phänomenologischen Tradition auf den Pflegekontext beziehen.

4. Sorge und Sorgen – wofür?

> In den heutigen Gesellschaften ist die am weitesten verbreitete Form von Arbeit die Sorgearbeit. Die Bewahrung von Menschenleben wird von unserer Zivilisation als ihr oberstes Ziel angesehen. Foucault hatte recht, als er die modernen Staaten als biopolitisch bezeichnete. […] Der Körper und nicht mehr die Seele ist der vorrangige Gegenstand der institutionalisierten Fürsorge.[43]

Der Philosoph Boris Groys weist mit dieser Aussage auf einen Sachverhalt hin, der zu denken gibt. Während der Covid-19-Pandemie wurden Diskussionen darüber geführt, ob Gesundheit das höchste Gut sei und die staatlichen Maßnahmen wesentlich daran auszurichten seien – mit zum Teil bizarren Konsequenzen, dass Angehörige ihre Sterbenden in Einrichtungen der Sorge nicht mehr besuchen und Abschied nehmen konnten. Es gab einen bemerkenswerten und entschiedenen Widerspruch vom CDU-Politiker Wolfgang Schäuble, der darauf hinwies, dass unsere Verfassung, wenn sie Güter oder Werte priorisierte, einzig der Menschenwürde eine solche Priorität einräumt.[44] Auf dem Hintergrund der Überlegungen von Groys und der Diagnose von Foucault, dass unsere Gesellschaften schon längst von Wahrheit auf Funktionalität und von Seele auf Körper umgestellt hätten, mag der Einwand von Wolfgang Schäuble merk-

43 *Boris Groys*, Philosophie der Sorge. München 2022. 7.

44 »Wolfgang Schäuble stellt Lebensschutz als oberstes Ziel in Frage«, in: Die Zeit vom 26. April 2020; https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-04/corona-krise-wolfgang-schaeuble-schutzmassnahmen (letzter Aufruf: 4. 8. 2026).

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

würdig abstrakt und lebensfern wirken. Aber in dieser Kontroverse wird etwas sichtbar, was unsere Gesellschaften unter einer scheinbar ruhigen Oberfläche zutiefst verunsichert: Ist die Sorge um den menschlichen Körper und seine Funktionstüchtigkeit (nicht zuletzt um der Produktivität der Gesellschaft willen) das, worauf wir unsere Aufmerksamkeit und Energie richten sollten, oder ist das möglicherweise nicht alles und nicht das Wichtigste? Auch wenn der Begriff der Seele in der Spätmoderne fraglich bis nichtssagend erscheinen mag[45], so markiert er nach wie vor eine Leerstelle, die durch alle Körperdiskurse nicht aufgefüllt werden kann. Der Zusammengehörigkeit der Konzepte ›Sorge‹, ›Leib‹ und ›Seele‹ gilt es im Folgenden nachzugehen. Zuvor aber ist eine begriffliche Vorbesinnung zu leisten. Denn vielfach treten in den gegenwärtigen Diskursen die Begriffe ›Fürsorge‹ und ›Care‹ neben den der ›Sorge‹.

4.1 Begriffsbestimmungen: ›Care‹ und ›Sorge‹ statt ›Fürsorge‹

Einen Strang ethischer Theoriebildung, der sich der Reflexion auf die ermöglichenden und stützenden Bedingungen menschlichen Handelns und menschlicher Subjektivität widmet, stellt die Care-Ethik dar. Diese wird aktuell insbesondere im Bereich der Pflegeethik sowie der Ethik der Sozialen Arbeit zur Anwendung gebracht, eignet sich jedoch auch, um den ethischen Blickwinkel im medizinethischen Bereich um Fragestellungen zu erweitern, die im Rahmen autonomiezentrierter Ansätze nicht beleuchtet werden.

Man wird den Terminus ›caring‹ nicht umstandslos mit ›Sorgen‹ übersetzen können. Die Begriffsgeschichte ist komplex und spiegelt die schwierige und kontroverse Verständigung über das Menschliche über Kulturen, Sprachen und nicht zuletzt über Geschlechter hinweg. In der Literatur besteht kein einheitliches Verständnis von Care, sondern es werden vielmehr differente Perspektiven vertreten. Nur zwei dieser Perspektiven seien kurz erwähnt.

45 *Christoph Wulf,* »Seele«, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hrsg. v. Christoph Wulf, Weinheim 1997, 967–974; *Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf* (Hrsg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Elisabeth Conradi formulierte 2001 die Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, die die unterschiedlichen Strömungen der Begriffsentwicklung zusammenführt und diskutiert. Ein Aspekt der Care-Ethik ist ihr zufolge die Kritik an herkömmlichen deontologischen Ethikansätzen, die nach dem Vorbild Immanuel Kants das Ideal des autonomen, bindungslosen und stabilen Subjekts postulieren. Fürsorge oder Care wird in einer solchen Pflichtethik stets abgewertet oder gar gänzlich aus dem Bereich des Moralischen verwiesen. Conradi beschreibt den Menschen dagegen als grundsätzlich auf andere Menschen bezogen und von diesen abhängig.[46]

Dem Care-Begriff sind darüber hinaus Auseinandersetzungen mit einer Moraltheorie vorausgegangen, die bereits ein ganzes Welt- und Menschenbild mit sich geführt hat, das insbesondere die Trennung von Mann und Frau und ihre Zuweisung zu unterschiedlichen Sphären des Lebens und Arbeitens, der Aktivität und Passivität, der Autonomie und des Angewiesenseins zementierte. In den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts machte Carol Gilligan[47] ihre Kritik an Lawrence Kohlbergs[48] Modell einer gestuften moralischen Urteilsbildung nicht nur daran fest, dass seine Untersuchungen nur an männlichen Probanden entwickelt wurden und in einer männlichen Gerechtigkeitsethik mündeten, die sich wesentlich auf allgemeingültige Prinzipien bezog. Sie stellte dem eine weibliche Ethik der Fürsorge (Care/Caring) gegenüber, die sich sensibler zeigte für das Leben in Beziehungen und sich ihrerseits aus Tugenden wie Fürsorge, Respekt, Liebe, Verantwortungsbewusstsein speiste.

Für die Begriffsprägungen durch Gilligan wie durch Conradi gilt gleichermaßen: Sie wenden sich aus unterschiedlichen Perspektiven gegen eine Ethik, die von der Autonomie des Einzelnen ausgeht und nicht berücksichtigt, dass das Individuum nur in und durch die Gesellschaft von Anderen überhaupt erst zum Individuum wird. Auch der Körper wird in der durch Gilligan und Conradi markierten Theorietradition als soziales Phänomen verstanden, weswegen man zugleich immer auch auf die sozialen Bedingungen reflektieren soll-

46 *Elisabeth Conradi,* Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt/New York 2001, 81.

47 *Carol Gilligan,* In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Cambridge 1982.

48 *Lawrence Kohlberg,* Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt am Main 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te, die das (Über-)Leben des Körpers erst ermöglichen. Der Mensch wird vor allem als soziales und körperliches Wesen gedacht, das sich durch Verletzbarkeit und Gefährdung auszeichnet.

Zentrale Errungenschaften dieser beiden Zugänge markieren zugleich eine Abgrenzung von der Begriffsgeschichte. Anders als der im deutschsprachigen Raum lange Zeit dominante Begriff der *Fürsorge* zielt der Care-Begriff auf eine Kritik der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, in denen Sorgearbeit überwiegend von Frauen geleistet wird. Er verzahnt soziale Bezogenheit (Emotionen, Empathie, Vulnerabilität) direkt mit konkreter Praxis und politischer Struktur. Entsprechend hat sich der deutschsprachige Sorgediskurs, der sich einerseits von Heideggers Sorgeverständnis[49], andererseits durch ein staatlich dirigistisches Fürsorgeverständnis[50] gespeist hat, seit den 1990-er Jahren zunehmend an den breiteren angelsächsischen Care-Diskurs angenähert, und die deutschen Begriffe, insbesondere den der Fürsorge, fallen gelassen. Ein Zitat von Petra Bauer mag hier stellvertretend für die aufgezeigte Entwicklung sein. Hiernach ist Fürsorge

> eine Kategorie, die historisch betrachtet seit Beginn des 20. Jahrhunderts zentrale Stränge wohlfahrtsstaatlich begründeter und zunehmend beruflich erbrachter Tätigkeiten bezeichnet hatte. Die starke Ausrichtung der traditionellen Fürsorge an kontrollierenden und normierenden Zugängen und die Verstrickungen einer als Fürsorge bezeichneten Sozialen Arbeit im Nationalsozialismus haben diesen Begriff in der Folge für eine positive Gegenstandsbestimmung weitgehend unbrauchbar werden lassen.[51]

Für die anschließende Verwendung des Begriffs ›Fürsorge‹ lassen sich außerdem folgende Merkmale benennen: 1) eine zunehmende

---

49 *Martin Heidegger,* Sein und Zeit [1927], 12. Aufl. Tübingen 1972.

50 *Josef Schmid,* »Fürsorge« [online]. *socialnet Lexikon.* Bonn: socialnet, 11.02.2022 [Zugriff am: 03.08.2026]. Verfügbar unter: https://www.socialnet.de/lexikon/1773 (letzter Aufruf: 1. 8. 2026); *Brigitte Aulenbacher/Birgit Riegraf/Hildegard Theobald* (Hrsg.), Sorge: Arbeit, Verhältnisse, Regime. Care: Work, Relations, Regimes (Soziale Welt, Sonderband 20) Baden-Baden 2014; *Christiane Bomert/Sandra Landhäußer/Eva Maria Lohner/Barbara Stauber* (Hrsg.), Care! Zum Verhältnis von Sorge und Sozialer Arbeit, Wiesbaden 2021.

51 *Petra Bauer,* Sorge und Fürsorge, in: Soziale Arbeit: Kernthemen und Problemfelder, hrsg. v. Fabian Kessl/Elke Kruse/Sabine Stövesand/Werner Thole, Opladen 2017, 211–220, 211.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Professionalisierung und Distanzierung der helfenden Berufe von ihrer Klientel, 2) eine Transformation von ›Hilfe‹ und der zugrunde liegenden Sorge in eine Dienstleistung, 3) eine Skepsis gegenüber einer moralischen bis moralisierenden Einstellung, mit der die Sorgearbeit lange befrachtet wurde, 4) schließlich eine Entkleidung der Einstellung und Haltung zur Sorge von religiösen Motiven und Begründungen. Der Theologe Ralf Hohburg hat es mit Blick auf den Begriff des ›Helfens‹ für die Soziale Arbeit – was für die Pflege *mutatis mutandis* gilt – folgendermaßen formuliert:

> Für die Sozialarbeitswissenschaften gilt der Begriff des ›Helfens‹ als prinzipiell überholt. Nach neuerer Auffassung transportiert der Begriff des Helfens den paternalistischen Gestus des Moralisierens, der die Ungleichheit des sozial Agierenden und des Klienten offen legt. Im Helfen liegt die Gefahr der Machtförmigkeit im Verhältnis zwischen Helfern und Klienten.[52]

Anders steht es dagegen um den Begriff der *Sorge*. Er ist nicht in gleicher Weise wie der der Fürsorge von Ablehnung betroffen. Mit ihm kann das in der Fürsorge artikulierte paternalistische Gefälle zwischen den fürsorgenden Institutionen und den Empfängern der Fürsorge sehr viel eher ausgeglichen und Sorge als ein Akt begriffen werden, der zwar verschiedene Rollen impliziert, aber nicht notwendig in einer Hierarchie endet. Jenseits der häufig stilgebenden Überlegungen von Martin Heidegger zum Begriff der Sorge als »ontologischem Strukturbegriff«[53] sowie als einspringende und vorausspringende Fürsorge persistiert der Begriff der Sorge neben dem Care-Diskurs, wohl auch, weil er – zumindest im Deutschsprachigen – existenzielle und lebenspraktische Momente zu transportieren in der Lage ist, die im Care-Begriff nicht in gleicher Weise zum Tragen kommen.[54]

---

52 *Ralf Hohburg,* Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens, in: Ders. (Hrsg.) Theologie der helfenden Berufe, Stuttgart (Kohlhammer) 2008, S. 11–22, 18.

53 *Heidegger,* Sein und Zeit (Anm. 49), 57.

54 Vgl, die ›Glossen‹ von *Hans Blumenberg,* Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt am Main 1987, bes. 197–222; *Patrick Schuchter* (unter Mitarbeit von *Klaus Wegleitner* und *Sonja Prieth*), Lebensklugheit der Sorge. Ermahnungen an mich selbst, Innsbruck, Wien, Bozen 2016; *Boris Groys,* Philosophie der Sorge. München 2022; *Annette Hilt* und *Martin Reker* (Hrsg.), *Sorge. Durchsetzung, Selbst-*

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der Care-Diskurs löst die deutschen Diskurse um Sorge und Fürsorge nicht einfach ab, sondern rekonstruiert sie kritisch. Er entledigt die Fürsorge ihres bevormundenden Charakters, holt die philosophische Sorge aus der Abstraktion auf den Boden der ökonomischen Tatsachen und macht die zumeist privatisierte Sorgearbeit als zentrales Moment gesellschaftlicher Macht-, Geschlechter- und Ungleichheitsverhältnisse sichtbar. Daher werden wir im Folgenden den Begriff Sorge ebenso gebrauchen wie den Begriff ›Care‹. Die Konnotationen, die den Begriffen jeweils eignen und die wir hier versucht haben nachzuzeichnen, sind nicht deckungsgleich, stehen aber auch nicht im Widerspruch zueinander. Beide Begriffe lassen, wo sie in Unterscheidung voneinander gebraucht werden, unterschiedliche Aspekte des betrachteten Zusammenhangs hervortreten.

4.2 Sorgen um die Seele – Sorgen qua Leib

Groys erinnert daran, dass es der Körper und nicht mehr die Seele sei, die zum Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit und institutionalisierter Sorge geworden ist. Diejenigen, die schon lange und noch immer dem Konzept der Seele Bedeutung beimessen, beharren darauf, dass es hier ein ›Mehr‹ gibt, das nicht vergessen werden darf. Es ist bezeichnend, dass dieses ›Mehr‹ einerseits da wahrgenommen wird, wo es vermisst wird und sich andererseits einer begrifflichen Fassung entzieht.[55] Einen Hinweis darauf geben jedenfalls Interviews mit Mitarbeitenden diakonischer Einrichtungen, in denen diese ihre Arbeit beschreiben. Erkennbar wird dabei das Bedürfnis, »die eigenen professionellen Vollzüge [zu transzendieren]

zurücknahme, Unterwerfung und Resonanz als Modi des Helfens (psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, 16) Freiburg 2025.

55 Man kann das als »Entzugsverlust« diagnostizieren; vgl. *Burkhard Liebsch,* »Entzugsverlust«. Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des radikal Fremden, in: Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels, hrsg. v. Barbara Schellhammer (Texte und Kontexte der Philosophie, 6) Baden-Baden 2021, 89–103. Liebsch exploriert das Verhältnis von Seele und Leib näher.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf ein ungreifbares Zentrum hin«.[56] Das scheint einen Überschuss der direkten zwischenmenschlichen Interaktion zu markieren, der am (noch so professionell gestalteten) Handeln aufbricht und sich nicht in einer eindeutigen Anweisung eines Handbuchs fassen lässt. Wir wollen versuchen, dieses Überschussphänomen zu umreißen.

In den Diskursen um den Leib (Bernhard Waldenfels, Gernot Böhme, Maurice Merleau-Ponty u. a.) sowie in der »Neuen Phänomenologie« von Hermann Schmitz wird der Versuch unternommen, die Rede von der Seele, durch die vom leiblichen Selbst zu ersetzen. Bei Hermann Schmitz bleibt von der Seele nicht mehr übrig, als ein Ort der Introjektion äußerer Atmosphären und Energien:

> Die Seelenvorstellung im heute üblichen Sinne eines dem Körper an Einheitlichkeit mindestens gleichkommenenden Verbandes aller Erlebnisse eines Menschen, oder gar im Sinne eines substanziellen ›Trägers‹ dieses Verbandes, ist ein Erbe der griechischen Philosophie des 5. Jahrhunderts v. Chr.[57]

Seiner Meinung nach sollte die Rede von der Seele durch eine präzisere Analytik des Leibes abgelöst werden. Der Philosoph Bernhard Waldenfels tendiert in eine ähnliche Richtung. Bei aller grundsätzlichen Kritik[58] an der phänomenologischen Ausrichtung bei Hermann Schmitz lässt er aber die Rede von der Seele (heute zumeist auf Psyche reduziert) als das gelten, »womit wir eigentlich leben«[59] und unterzieht diese Rede der phänomenologischen Beobachtung von Verhalten(sspielräumen) eines leiblichen Selbst.[60]

Zweifelsohne gibt es einen Bedarf, mit der Rede von der Seele und ebenso wie mit der vom leiblichen Selbst, etwas zu markieren,

---

56 *Megan Arndt/Thorsten Moos,* Diakonische Theologie. Eine empirische Dogmatik religiöser Kommunikation in der Diakonie (Loci diaconici) (DIAKONIE, 28), Stuttgart 2025, 60.

57 *Heinrich Schmitz,* Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990, 17.

58 Vgl. *Bernhard Waldenfels,* Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1472), Frankfurt am Main 2000, bes. Kap. VII: Eigenleib und Fremdleib, 265–284.

59 *Bernhard Waldenfels,* Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2283), Frankfurt am Main 2019, 294.

60 Vgl. hierzu auch *Barbara Schellhammer* (Hrsg.), Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels (Texte und Kontexte der Philosophie, 6) Baden-Baden 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das es erlaubt, in einer Weise über den Menschen zu reden, die Identität und Alterität, Immanenz und Transzendenz, Innen und Außen, Subjektivität und Intersubjektivität zugleich zum Ausdruck bringt. *Ex negativo* zeigt sich das etwa, wenn jemand als ›seelenlos‹ wahrgenommen wird bzw. *ex positivo,* wenn jemand als ›Seele von Mensch‹ bezeichnet wird.

Einen Hinweis darauf, dass die Rede von der Seele nicht auf einen Bereich des ur-eigensten Inneren engzuführen ist, sondern mit dem Bereich des Intersubjektiven in engem Zusammenhang steht, gibt der Ausdruck ›von etwas berührt werden‹. Die metaphorische Übertragung von der physischen Berührung auf die emotionale Sphäre im Deutschen und anderen Sprachen weist auf den körperbezogenen Ursprung des inneren Erlebens hin. Physisches Berühren nun weist gegenüber dem bloßen Betasten einen Überschuss auf.[61] Es hat – selbst da, wo die Bewegung vom Berührenden ausgeht – den Charakter von etwas, das dem Menschen geschieht.[62] Das gilt bereits in dem Moment, da ein Mensch sich selbst berührt. Das ist erst recht der Fall, wo es um zwischenleibliche Berührung geht. (Körperlich) zu berühren, berührt zu werden und sich (im Innern) berühren, sich von etwas anrühren zu lassen, haben den gleichen sozialen Ursprung. Interaffektivität[63] setzt Zwischenleiblichkeit auch da voraus, wo es nicht zu einer Berührung kommt.

Das hat Implikationen für den Pflegekontext, den wir als einen Ort besonderer szenischer Verdichtungen heranziehen wollen, um Auskunft über die Grenzen des Menschlichen zu erhalten. Menschliche Nähe (mit der Pflegeeinrichtungen oft werben) setzt leibliche Anwesenheit voraus. Eine Berührung – dem zu pflegenden Menschen kurz die Hand auf den Arm zu legen – kann einen Raum eröffnen, in dem persönliche Nähe und professionelle Distanz füreinander durchlässig werden, ohne sich zu vermischen.[64] Aber auch da, wo es um professionelle sogenannte körpernahe Verrichtungen

61 *Waldenfels*, Bruchlinien (Anm. 42), 75.

62 Ebd., 78.

63 Vgl. *Thomas Fuchs*, Verkörperte Gefühle. Zur Phänomenologie von Affektivität und Interaffektivität (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2454), Berlin 2024, 12f.

64 Insofern ist es treffend, wenn Bernhard Waldenfels die Berührung als eine »Übergangserscheinung« fasst, in der sich »der Umschlag von Nähe in Ferne, von Ferne in Nähe« vollzieht (ebd., 87).

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht, dürfte die leiblich empfundene körperliche Berührung einen Unterschied ums Ganze machen gegenüber einer technischen Vorrichtung, die pflegerische Arbeiten verrichtet.[65] Die Akzeptanz der Robbe Paro in Einrichtungen der Altenhilfe dürfte – neben der mimischen Einfachheit, die für Menschen mit Demenz stressfreier ist als komplexe gestische, mimische und verbale Signale von anderen Menschen – zu einem guten Teil auf der taktilen Komponente in ihrer Gestaltung beruhen. Die Sehnsucht Alleinstehender nach körperlicher Berührung mag im noch selbständigen Seniorenalter ihre Erfüllung im Leben mit einem Haustier gefunden haben. Im Falle demenzieller Erkrankungen zeigt sie sich in dem Unwillen der zu Pflegenden, Paro wieder herzugeben.

4.3 Sorgen um den Anderen

Der menschliche Zugang zur Welt ist immer ein leiblich vermittelter. Die Vorstellung des Idealismus und anderer philosophischer Richtungen, die menschliche Stellung zu der ihn umgebenden Welt vorrangig über den Geist zu begründen, darf als gescheitert angesehen werden. Das gilt sowohl in theoretischer Hinsicht wie auch in der konkreten Alltagspraxis. Wenn alle Wahrnehmung eine durch die Sinne erfahrene ist, dann kann sie vom subjektiven Faktor menschlicher Sinne und Sinngebung nicht abstrahiert werden. Sehr wohl kann diese ›Voreinstellung‹ reflexiv eingeholt werden, aber eine Erkenntnis jenseits dessen, was wahrgenommen wird, gibt es nicht! Und so ist auch der Leib nicht nur der Zugang zur Welt

65 Wir arbeiten an dieser Stelle mit folgender Unterscheidung: Eine »technische Assistenz ist die teilweise oder vollständige Simulation und Substitution personaler Assistenz. Sie beinhaltet das funktionale Element von mitmenschlicher Hilfe ohne Beimischung des sozialen Elements der menschlichen Begegnung.« *Arne Manzeschke,* Technische Assistenzsysteme, in: Handbuch Alter und Altern, hrsg. v. Michael Fuchs, Berlin, 2021, 414–422, 416. Näherhin lassen sich technische Assistenzen im Pflegebereich danach unterscheiden, ob sie fachlich begründet und sozialrechtlich anerkannt werden. Darüber hinaus gibt es aber auch solche, die, wenn nicht notwendig, so doch hilfreich sind. Im Weiteren sind konstitutive Elemente von sozio-technischen Assistenz-Arrangements: Assistenzgeber, Assistenznehmer, Dauer und Frequenz der Assistenz, Kommunikationsmodi des technischen Systems u. a. (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

insgesamt, sondern auch die Möglichkeit, den Anderen (Menschen) zu erfahren. Dabei ist der Leib stets in Sozialität verschränkt zu denken. Bernhard Waldenfels spricht im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty von einer »Sphäre des Zwischen«, die der »Zwischenleiblichkeit« entspringt.[66] In dieser »Verschränkung von eigenem und fremdem Leib«, nicht in der Selbstwirksamkeit des Individuums, wurzeln diesem Ansatz zufolge so elementare menschliche Phänomene wie Empfinden, Handeln und Sprache.[67] Diese Sphäre liegt einer »ausdrücklichen Gemeinschaftsbildung [...] voraus« und beruht auf dem Anspruch, den das menschliche Antlitz eines anderen, seine Mimik und sein Verhalten an mich richten.[68] Waldenfels unterscheidet dies ausdrücklich von der »Interaktion«, die auch mit einem Computer erfolgen könnte.[69] Nicht die wechselseitigen *feedback*-Prozesse sind entscheidend – obwohl diese, wie man, Waldenfels ergänzend, hinzufügen könnte, die Grundlage der Modellierung menschenähnlicher Interaktion mit einem Computersystem sind. Entscheidend ist – Waldenfels' phänomenologischem Ansatz zufolge – in der Mensch-Maschine-Interaktion vielmehr »die Asymmetrie, die darin liegt, daß Menschen *sich* auf nicht-menschliche Wesen und nicht etwa Dinge sich auf nicht-dingliche Wesen einlassen.«[70] Man kann diesem Ansatz eine *petitio principii* unterstellen, wenn er für das spezifisch Menschliche »das leibliche Selbst in seiner Zugehörigkeit zur Welt[,] [...] die Zwischenleiblichkeit, mit der sich [...] Sozialität [...] [und] Alterität in die Erfahrung einschreib[en]« sowie »die leibliche Intentionalität und Affektivität« geltend macht.[71] Und man könnte auch fragen, ob die von ihm vorgenommene Perspektivierung des Menschlichen nicht einer transhumanistischen Erweiterung fähig sei. Doch ohne den Ausgang bei menschlicher Erfahrung und Wahrnehmung dürfte sich die Frage nach den Grenzen dieses Menschlichen nicht stellen lassen.

---

66 *Waldenfels*, Das leibliche Selbst (Anm. 58), 286. Aus diesem Grund hält Waldenfels auch Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie für anthropologisch unterbestimmt: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt am Main 2000.

67 Ebd., 284. 288–291.

68 Ebd., 290f. 297f.

69 Ebd., 289f.

70 *Bernhard Waldenfels*, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2137), Berlin 2015, 248.

71 Ebd., 249.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auch diese fundamentalanthropologischen Überlegungen finden ihre Konkretisierung im Pflegekontext. Sozialität als Zwischenleiblichkeit hat die Wahrnehmung des anderen zur Voraussetzung und realisiert sich in dieser Wahrnehmung. Gesehen zu werden ist ein Anliegen der Betreuten ebenso wie der Betreuenden, wie die schon erwähnte Interview-Studie zu Pflegekräften in der Diakonie zeigt. »Nicht durch Abhilfe, sondern bereits durch die Wahrnehmung der Notsituation [wird] diese zugleich als verändert erlebt. [...] Die Isolation wird damit zumindest symbolisch durchbrochen und auf eine größere Gemeinschaft hin [...] transzendiert.«[72] Wahrnehmung ist also mehr als bloße Sensorik, wie sie auch (und womöglich präziser) ein Apparat leisten könnte, sondern impliziert einen Ausgriff auf Sozialität. Das gilt auch für Formen der Kommunikation, die nicht auf den sprachlichen Informationsaustausch zu reduzieren sind. Schon im erwiderten Blick konstituiert sich die »Reflexivität der Wahrnehmung« als »*präkommunikative Sozialität*«[73]. Erfordernisse des Taktes, nämlich »den anderen primär nach Maßgabe derjenigen Informationen [zu] behandeln, *die er selbst mitgeteilt hat*« und auch die Selbstdarstellungen anzuerkennen, »deren Brüchigkeit man kennt und durchschaut«[74], können sich auch im Kontext pflegerischer Verrichtungen realisieren, sogar auf nonverbale Weise – wohingegen eine solche Dimension über die Fertigkeiten sowohl eines Pflegeassistenzsystems als auch eines *social bots* hinausgeht.[75]

4.4 Den Menschen von zwei Polen her denken: Selbstinteresse und Verantwortung für den Anderen

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen: Zwischen Menschen konstituiert sich im Gegenüber und Miteinander ein Raum der Bedeutung, der vor der ausgesprochenen Sprache liegt. Es sind nicht

72 *Arndt/Moos,* Diakonische Theologie (Anm. 55), 57.

73 *André Kieserling,* Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme, Frankfurt am Main 1999, 117f.

74 Ebd., 145, 441 [Hervorh. i. Orig.].

75 Es ist wichtig zu bemerken, dass ›hinausgehen über‹ hier nicht auf eine noch zu erreichende technische Perfektionierung verweist, sondern auf den Transzendierungscharakter, der dem Ausgriff auf (menschliche) Sozialität eigen ist und von technischen Systemen so nicht geleistet werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erst die Worte, die zwischen ihnen gewechselt werden, ja noch nicht einmal die in Worte fassbaren Gedanken sind es, die diesen Raum aufspannen. Es ist die Verschränkung von fremdem und eigenem Leib in der Begegnung, die bereits eine Beziehung zwischen ihnen herstellt. Das lässt sich auf einer physischen Beobachtungsebene etwa im Prozess des Spiegelns[76] erkennen. Auf der Ebene der Anthropologie, die nach der Bedingung der Möglichkeit fragt, wie der Andere als Anderer erkannt und aufgenommen werden kann, liegt bei dem Philosophen Emmanuel Levinas ein wegweisender Entwurf vor. Zunächst einmal zeigt er auf, dass die in vielen Wissenschaften (und Praktiken) mittlerweile verbreitete Auffassung, den Menschen von seinem Selbsterhaltungsstreben *(conatus essendi)* her zu denken, dem Menschen als solchen nicht gerecht wird, und außerdem das menschliche Zusammenleben nicht hinreichend erklären kann. Vielmehr müsse man den Menschen zugleich von seiner Verantwortung für den Anderen her denken:

> Der Mensch, verstanden als Individuum einer Gattung oder als ein Seiendes […], im Sein beharrend, wie alle Substanzen, er genießt keinerlei Privileg, das ihn als Ziel der Wirklichkeit einsetzen würde. Aber man muss den Menschen zugleich von der Verantwortung her denken, die älter ist als der *conatus* der Substanz oder als die innere Identifikation; von der Verantwortung her, die genau diese Innerlichkeit stört, indem sie ständig von außen ruft; man muss den Menschen im Ausgang vom Sich denken.[77]

Der Andere ist zunächst einmal derjenige, der den an sich interessierten Menschen in seiner Selbstbezogenheit stört und ihn aus sich herausruft.

> Das Ich verliert die unumschränkte Koinzidenz mit sich, seine Identifikation, durch die das Bewusstsein siegreich auf sich zurückkommt, um in sich selbst zu ruhen. […] Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt. Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zu Antwort. Das Ich wird sich nicht nur der Notwendigkeit zu antworten bewusst, so als handele es sich um eine

76 *Richard Cook/Geoffrey Bird/Carolin Catmur/Clare Press/Cecilia Heyes,* Mirror neurons: from origin to function, in: Behavioral and brain sciences, 37(2) 2014, 177–192.

77 *Emmanuel Levinas,* Humanismus des anderen Menschen, München 2005, 101f.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> Schuldigkeit oder eine Verpflichtung, über die es zu entscheiden hätte. In seiner Stellung selbst ist es durch und durch Verantwortlichkeit oder Diakonie, wie im 53. Kapitel des Buches Jesaja.[78]

Noch expliziter für unser Thema formuliert Levinas diesen Gedanken in einem anderen Text, wo er explizit vom »Einbrechen des Menschlichen ins Sein« spricht:

> Es ist klar, daß es im Menschen die Fähigkeit gibt, nicht zum Anderen hin zu erwachen; es gibt die Fähigkeit zum Bösen. Das Böse ist die Seinsordnung schlechthin – und im Gegensatz dazu ist zum-Anderen-gehen das Einbrechen des Menschlichen ins Sein, ein ›anders-als-Sein‹. […] Doch das Menschliche besteht darin, zu handeln, ohne sich von den bedrohlichen Möglichkeiten irritieren zu lassen. Das Erwachen zum Menschlichen ist genau das. Und es hat in der Geschichte Gerechte und Heilige gegeben[79].

Das Menschliche ist möglich, aber keineswegs selbstverständlich. Es kann sich dort ereignen, wo der Mensch bereit wird, sich – entgegen dem ihm naheliegenden und durch entsprechende Strukturen auch nahegelegten Selbstinteresse – vom Anderen in die Verantwortung rufen zu lassen.

Von hier aus liegen zwei Punkte nahe, die für unsere Betrachtung relevant sind. Erstens erscheint der Andere in seiner Verletzlichkeit. Das betrifft nicht erst die Schäden und Wunden, die ganz offenbar sind, sondern bereits die grundsätzliche Disposition des Anderen als verletzlich.[80] Diese Verletzlichkeit ist bereits ein konstitutives Moment der Zwischenleiblichkeit, der ›präkommunikativen Sozialität‹. Auch ohne Worte und vor allen Worten gibt sie zu verstehen: »›Du-wirst-nicht-Töten‹, Du-sollst-nicht-Töten«[81]. Zweitens ist mit der Begegnung mit dem Anderen die Verantwortung verbunden, die jenseits des Gebots nicht zu töten den Anderen zur eigenen Angele-

---

78 *Emmanuel Levinas,* Die Spur des Anderen, in: Ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg, München, 5. Aufl. 2007, 209–235, 224.

79 *Emmanuel Levinas,* Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: Ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München,Wien 1995 132–153, 145f.

80 *Ulrike Peisker* (Hrsg), Vom Umgang mit emotionaler Verletzlichkeit und Verletzungen. Interdisziplinäre Zugänge (Vulnerabilität, Vulneranz, Resilienz, 4.), Freiburg 2025.

81 *Levinas,* Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe (Anm. 79), 133f.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

genheit werden lässt. Das ist der Moment in der Begegnung, der den Raum der Sorge bzw. der Care für den Anderen eröffnet. Das Care/Sorge-Thema erfährt nach unserem Verständnis nun eine neue Perspektivierung, sofern diese Sorge nun technisch unterstützt werden soll – was auf der Ebene der Anwendung eine ganze Reihe von Fragen aufwirft, aber vor allem anthropologische Fragen berührt.[82]

4.5 Sorge im Horizont religiöser Transzendenz

Die im Anschluss an Levinas skizzierte Spannung zwischen Autonomie und Verantwortung, die wir hier und in das Bild der beiden Brennpunkte einer Ellipse fassen, findet sich – freilich in anderer Begrifflichkeit – auch in der christlichen Tradition. Nur zwei Beispielkontexte biblischer Schriften seien genannt:

(1) Die Anthropologie, die sich den *alttestamentlichen Traditionen* entnehmen lässt, versteht den Menschen einerseits als ›Ebenbild Gottes‹ (1.Mose 1,26)[83], »wenig niedriger gemacht als Gott« (Psalm 8,6), dem »alles unter die Füße getan« ist (Psalm 8,7). Zugleich aber verbindet sich diese königliche Stellung des Menschen mit dem Bewusstsein eigener Niedrigkeit dem Gott gegenüber, als von dem geschaffen sich der Mensch versteht (»Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?«, Psalm 8,5). Das Wirken dieses königlichen Menschen, der als »Repräsentationsbild« der Herrschaft Gottes eingesetzt ist, geschieht in der »doppelte[n] Verantwortung« gegenüber dem Schöpfer und der Schöpfung.[84] Die herausgehobene Stellung des Menschen, in der Renaissancephilosophie auf kulturelle und technische

82 Vgl. hierzu *Manzeschke,* Technische Assistenzsysteme (Anm. 65). Die zweite und um den Aspekt der Assistenz sozialer Beziehungen erweiterte Auflage ist erschienen unter: Arne Manzeschke, Technische Assistenzsysteme, in: Handbuch Alter und Altern, hrsg. v. Michael Fuchs, Berlin, Heidelberg; https://doi.org/10.1007/978-3-476-06005-1_45-1 (letzter Aufruf: 1. 8. 2026).

83 Wörtlich: »in unserem (sc. Gottes) Bild, uns ähnlich«. Die hier angegebenen Bibelstellen folgen ansonsten der revidierten Luther-Übersetzung.

84 *Bernd Janowski,* Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie (Biblisch-Theologische Studien, 84), Neukirchen-Vluyn 2007, 22, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Errungenschaften hin ausgelegt[85], konkretisiert sich in der erhaltenden Sorge den Mitgeschöpfen gegenüber.

(2) Im *Neuen Testament* wird in einem der ältesten überlieferten christlichen Hymnen der Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen neu gefasst und von Jesus Christus her verstanden (Kolosser 1,15). Interessant ist die Auslegung, die Paulus von Tarsus im 1. Jahrhundert einem anderen von ihm überlieferten, auf Christus bezogenen Hymnus gibt: Anbetung als Gott verdient Christus diesem Hymnus zufolge, weil er seine gottgleiche Stellung nicht für sich ausnutzte (Philipper 2,6), sondern sich »erniedrigte« (*tapeinóō*, Philipper 2,8) und »den Menschen gleich« wurde (Philipper 2,7). Paulus nun greift dieses Sich-erniedrigen auf und entwickelt es zu einer Grundhaltung des Menschen, der »in [der Gemeinschaft in] Christus Jesus« lebt (Philipper 2,5): »in Demut« (*tapeinophrosýnē*) sehe jeder »auch auf das, was dem anderen dient« (Philipper 2,3f). Eine Haltung, die die Bedürfnisse des anderen achtet, kennzeichnet so den Menschen, der als »in Christus« lebend sich von Gott her versteht.

Man muss den Menschen nicht in dieser Weise »unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz« betrachten, wie es der Soziologe Niklas Luhmann als Kennzeichen religiöser Kommunikation festhält.[86] Tut man es aber und legt dabei diese Traditionsstränge zugrunde – die sich aus der christlichen Rezeptionsgeschichte leicht durch zahlreiche andere ergänzen ließen –, dann lassen sich Autonomie und Verantwortung, Freiheit und Fürsorge, in einer vertieften Weise einander zuordnen: Verantwortung ist dann Ausdruck einer Freiheit, die sich von anderswoher geschenkt und ermöglicht versteht. Entsprechend lassen sich auch Technik und Sorge einander zuordnen: *Technik* erscheint dann nicht als eigenmächtiges, widergöttliches Herrschaftsstreben des Menschen (wie es in der Folge einer technikkritischen Auslegung der Schöpfungserzählungen etwa durch Carl Amery beschrieben wurde[87]), sowenig wie *Sorge* sich dann als eine

85 *Giannozzo Manetti,* Über die Würde und Erhabenheit des Menschen (1452), hrsg. von A. Buck, Hamburg 1990, 47. 77f.

86 *Niklas Luhmann,* Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 77.

87 *Carl Amery,* Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg 1972.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dem Menschen von außen auferlegte, seine freie Selbstentfaltung behindernde lästige Pflicht beschreiben lässt (als die sie manche Kritik an einem gesellschaftlich beobachtbaren Selbstverwirklichungsstreben ohne Rücksicht auf andere beschreibt[88]). Beide, Technik und Sorge, erweisen sich dann vielmehr als aufeinander bezogene Ausdrucksweisen des Menschlichen, in denen sich dessen Freiheit zeigt. Ob mit oder ohne den Ausgriff auf religiöse Transzendenz[89] – zentral erscheint uns, beides, Autonomie und Verantwortung, Souveränität und Zuwendung als zusammengehörend zu denken. Dies ist die Voraussetzung, unter der wir im Folgenden die unter Beteiligung von Technik versehene Sorge thematisieren.

5. Die Zusammenschau von Technik und Sorge/Care

Gerade die Grenzverschiebungen, die sich im Zusammenwirken von Technik und Sorge bzw. Care beobachten lassen, können – so unsere Annahme – Auskunft geben über das im Umbau befindliche Menschliche. Dabei geht es einerseits um Sorge als eine sehr grundlegende Artikulation von Menschlichkeit. Andererseits geht es um technische Entwicklungen, die diese Sorge unterstützen oder auch ersetzen sollen, weil und insofern menschliche Sorge als nicht mehr leistbar angesehen wird. Beide Bereiche – ›Sorge‹ und ›Technik‹ – werden wir so thematisieren, dass der jeweils andere Bereich dabei in den Blick gerät. Um den oben (3) schon benannten Befürchtungen nachzugehen, dass durch den Einsatz technischer (selbstlernender) Systeme im Pflegekontext menschliche Zuwendung durch Maschinen ersetzt werde, setzen wir zunächst beim Phänomen der Zuwendung ein.

Zuwendung als menschliche Qualität umfasst die menschlichen Haltungen und Handlungen, die sich auf einen anderen Menschen

88 Vgl. bspw. Peter Strasser, »Selbstverwirklichung ist oft Selbstbespiegelung«, in: Psychologie heute 8. 6. 2023; https://www.psychologie-heute.de/leben/artikel-detailansicht/42676-selbstverwirklichung-ist-oft-selbstbespiegelung.html (letzter Aufruf: 8. 8. 2026); *Thomas Arnold/Thomas Fuchs,* Das unersättliche Selbst. Phänomenologie des Narzissmus, Berlin 2026.

89 Zu den unterschiedlichen Spielarten, wie sich ein Bezug auf religiöse Inhalte im Kontext pflegerischen Handelns darstellen kann, s. *Megan Arndt/Thorsten Moos,* Diakonische Theologie. (Anm. 56), 17f.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

richten und eine Interessiertheit am Anderen artikulieren. Interessiert sein heißt in einem schwachen Sinne, das eigene Interesse auf den anderen zu richten und ihn als Erscheinung gelten zu lassen. Dieses schwache Interessiertsein lässt sich gesteigert denken – im Sinne von Levinas wird das Eigeninteresse zugunsten des Anderen zurückgestellt –: das Ich stellt sich in den Dienst des Anderen und seiner Interessen.

So oder so gerät das Ich aus seinem stabilen Selbstsein – ein Status, der die Zuwendung zum Anderen überhaupt erst erlaubt und ermöglicht. Zuwendung im körperlichen Sinne bedeutet auch die Ausrichtung auf den Anderen in der radikalsten Weise – *face à face*. In dieser Begegnung bedeutet das Angesicht des Anderen dem Ich etwas, was gerade nicht sein Eigenes ist. Das nicht-Eigene, Andere für sich selbst zur Angelegenheit zu machen, bedeutet, das Eigeninteresse zugunsten des Anderen zurückzustellen und auf den Anruf des Anderen mit Verantwortung zu reagieren.

Ein ›Ich‹ gibt etwas durch Zuwendung, gibt unter Umständen sogar sich selbst. Selbsthingabe könnte die äußerste Form der Zuwendung sein. Die Zuwendung fällt damit in den Bereich der Gabe. Sie ist mehr als der interessierte und aufmerksame Blick auf/für den Anderen. Aufmerksamkeit macht sich einerseits an äußeren Zeichen fest. Worauf wird Ich aufmerksam: die blonden Haare, der stumme Blick, die bittende Geste, der tiefe Seufzer …? Aufmerksamkeit hat aber auch eine innere Seite: warum und wie wird ein Ich aufmerksam, wie bleibt es aufmerksam? Angerührtsein von der Not oder dem Glück der Anderen, gespannt auf die Entwicklung der Szene; erwartungsvoll, welchen Fortgang eine Begegnung nimmt … Das Gerichtetsein des Ich auf den Anderen bedeutet ein Involviertsein, ein Eingebundensein, ein Verwickeltsein.[90] Die Verwicklung in die Sache des Anderen ist die Gabe des Ich.[91]

Im Unterschied dazu kann eine Maschine darauf programmiert werden, auf bestimmte Signale Parameter und Messwerte hin bestimmte Aktionen durchzuführen. Sie wird dies in mancher Hinsicht

90 *Wolfram Hogrebe,* Der implizite Mensch, Berlin 2013, hat darauf aufmerksam gemacht, dass es den Menschen ohne diese Implikationen gar nicht gibt. Eine zentrale Aufgabe der Philosophie sei es, den Menschen vor dem Selbstvergessen zu retten, indem an dieses »eingefaltete Wissen« erinnert werde.

91 *Marcel Hénaff,* Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken (Sozialphilosophische Studien, 8), Bielefeld 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vielleicht sogar präziser tun, z. B. weil sie nicht ermüdet, weil sie leistungsstärker hinsichtlich einer Vielzahl von Parametern ist und sich bei der Bewertung von Sachverhalten ›unparteiischer‹ verhalten wird. Die Maschine wird also gerichtet sein auf die äußeren Signale, aber die Maschine wird ›innerlich‹ unbeteiligt sein. Das macht einerseits ihre Präzision aus und andererseits ihre ›kühle‹ Distanz und ›Unmenschlichkeit‹. So gesehen ist nicht zu erwarten, dass Maschinen menschliche Zuwendung ersetzen werden – sie können es nicht. Das führt darauf, noch einmal genauer auf das ›Innere‹ zu achten, das hier die entscheidende Differenz ausmacht. Wir haben zuvor die Seele als eine Chiffre für diesen Überschuss an Menschlichem benannt, Ebenso haben wir auf die präkommunikative Sozialität der Zwischenleiblichkeit hingewiesen; beide erweisen sich als konstitutiv für das Menschliche, entziehen sich aber einer definiten Beschreibung. Hier geht es also keineswegs um ein bloß postuliertes Etwas, von dem sich auch absehen ließe, sondern es verweist auf eine Dimension des Menschlichen, die in ihrer vordergründigen Unerkennbarkeit die Gestalt dessen, was als menschlich gilt entscheidend prägt. Die Geste, mit der ein Mensch dem anderen etwas reicht, kann einen Unterschied ums Ganze ausmachen.

Die Befürchtung, Maschinen könnten menschliche Zuwendung ersetzen, setzt aber womöglich noch einen anderen Akzent: Maschinen könnten dazu beitragen, dass Menschen ihre Zuwendung untereinander reduzieren werden, weil sie in der technisch korrekten Bearbeitung der Aufmerksamkeitszeiten bereits die ganze Aufmerksamkeit bearbeitet sehen – das wäre die *technizistische Perspektive*. Oder Menschen messen der menschlichen Zuwendung in diesem Fall keine wesentliche Rolle bei und beruhigen sich damit, dass die Maschinen das Funktionale viel besser erfüllen. In Anlehnung an Günter Anders wäre das die *prometheische Variante*, bei der die Scham über die eigene Unvollkommenheit unter der Perspektive der technischen Perfektion zu stehen kommt.[92] Schließlich bleibt noch die Variante, dass die Menschen im Verlauf der technischen Anwendung schlicht verlernen oder die Übung verlieren in dem, was menschliche Zuwendung ist, und bestenfalls darüber noch ein sprachloses Unbehagen verbleibt. Eine womöglich perfektionierte

92 *Günther Anders,* Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, 2. Aufl. München 1956, bes. 21ff.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

technische Geste, der es aber an menschlicher Füllung mangelt, lässt sich dann als Errungenschaft preisen – aber dieses Lob der Technik erscheint dann als Übersprungshandlung zum Kaschieren einer diffusen Verlegenheit angesichts einer Verlusterfahrung, die sich nicht einmal mehr in Worte fassen lässt. Man könnte dies als die *Perspektive kultureller Verarmung* bezeichnen.

Wir sind unsicher, welche dieser Varianten wir für die tragischere oder unerträglichere halten sollen, aber es scheint uns evident, dass wir ein Verständnis dafür gewinnen sollten, worum es bei diesem Gemeinplatz, dass Technik menschliche Zuwendung nicht ersetzen dürfe, im Eigentlichen geht. Es gibt eine gewisse Affordanz der Technik, eine stille, aber auch mächtige Aufforderung, uns unserer Menschlichkeit in Form von Zuwendung in wichtigen Momenten unseres Zusammenlebens zu entledigen. Nicht, weil die Technik per se schlecht wäre, sondern weil Menschen dazu neigen, sich gedankenlos ihren Projektionen und Praktiken hinzugeben und darüber die Aufmerksamkeit für sich selbst und die Anderen aus dem Blick zu verlieren: Was brauchen wir als Menschen eigentlich? Technisch perfekt ausgerichtete Aufmerksamkeit ist viel, aber nicht das Entscheidende.

6. Die Beiträge des Bandes

Andreas Lob-Hüdepohl rekonstruiert anhand ausgewählter Stellungnahmen des Deutschen Ethikrates, wie sich dessen anthropologische Vorstellungen vom Menschen in der Auseinandersetzung mit aktuellen ethischen Herausforderungen konturieren. Am Beispiel von Demenz zeigt sich, dass Selbstbestimmung nicht auf rational-reflexive Entscheidungsfähigkeit zu reduzieren ist: Auch nonverbale Ausdrucksformen können einen eigenen Willen erkennen lassen. Im Kontext der Corona-Pandemie entwickelt der Autor ein Verständnis »sozialer« und »kommunikativer« Freiheit, das Verletzlichkeit als Merkmal menschlicher Existenz ernst nimmt. Von künstlicher Intelligenz unterscheidet sich der Mensch durch leiblich eingebettete Vernunft und moralische Verantwortung; zugleich können technische Systeme menschliche Autonomie sowohl erweitern als auch unterminieren. Gegenüber Tieren und Umwelt plädiert der Beitrag für eine Neubestimmung menschlicher Verantwortung im Rahmen

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines Konzepts von *Anthropoplanetary Health*. Insgesamt erscheint der Mensch so als ein verletzliches und widerstandsfähiges, technisch gestaltendes und technisch getriebenes Wesen. Diese Spannungsverhältnisse bilden wesentliche Momente der *conditio humana*.

Ausgangspunkt des Beitrags von *Herbert Rommel* ist die universale Erfahrung der Vulnerabilität: Menschliches Leben ist verletzlich, abhängig und auf andere angewiesen. Rommel kritisiert deshalb autonomiebasierte Würdekonzeptionen, da diese insbesondere Menschen mit Demenz oder schweren Behinderungen vom Würdeschutz auszuschließen drohen. Dabei unterscheidet Rommel zwischen empirischer und moralischer Vulnerabilität. In lebensweltlichen Sorgekontexten besitzt Vulnerabilität eine normative Dimension: Die Wahrnehmung eines verletzten Menschen ruft Sorge und Verantwortlichkeit hervor. In Auseinandersetzungen mit den Ansätzen von Levinas, Schnell und Govrin gelangt Rommel daher zur Menschenwürde als notwendiger Voraussetzung moralischer Sorgehandlungen. Wer sich anerkennend um einen vulnerablen Menschen sorgt, setzt implizit dessen eigenen moralischen Wert voraus. Die Menschenwürde begründet den Sollensanspruch gegenüber dem verletzten Anderen. Vulnerabilitätsorientierung ermöglicht somit ein inklusives Würdeverständnis unabhängig von individuellen Fähigkeiten oder dem Grad der Autonomie.

Demenz stellt eine grundlegende Grenzerfahrung dar: Sie konfrontiert Betroffene, Angehörige und Pflegekräfte mit körperlichen, psychischen und sozialen Belastungen und stellt gesellschaftlich dominante Werte wie Rationalität und Autonomie infrage. Angesichts dessen plädiert *Melanie Werren* für eine unbedingte Begründung von Menschenwürde, die nicht an Merkmale wie Selbstbestimmung, Reflexions- oder Kommunikationsfähigkeit geknüpft ist und verhindert, dass Menschen mit Demenz aus dem Kreis der Würdeträger ausgeschlossen werden. Diese unbedingte Würde gilt es in konkreten Sorge- und Pflegebeziehungen praktisch zu gestalten. Auch bei zunehmender kognitiver Einschränkung soll die Selbstbestimmung gewahrt bleiben, etwa durch die Beachtung nonverbaler Willensäußerungen, früher geäußerter Wünsche und des mutmaßlichen Willens. Damit wird Würdegestaltung zu einer »sensiblen Grenzpraktik«: Sie verlangt eine individuelle Balance zwischen Schutz, Unter-

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stützung und Selbstbestimmung, birgt jedoch zugleich das Risiko von Fehlinterpretationen und Würdeverletzungen.

Michael Schüßler fragt in seinem Beitrag »Autonomie und Sympoiesis. Von einer prinzipienethischen zu einer relationalen Care-Theologie«, wie Pflege und Sorge theologisch-ethisch unter den Bedingungen menschlicher Vulnerabilität, Abhängigkeit und zunehmender Technisierung neu bestimmt werden können. Kritisch geht er von einem kantisch geprägten Autonomieverständnis aus, das Selbstbestimmung und Unabhängigkeit als zentrale Kriterien menschlicher Würde etabliert, so aber die fundamentale Angewiesenheit des Menschen auf andere ausblendet und Abhängigkeit primär als Defizit erscheinen lässt. Alternativ hierzu entwickelt Schüßler mit Haraways Konzept der Sympoiesis eine relationale Perspektive. Während Autopoiesis eine Selbstorganisation der Systeme unterstellt, bezeichnet Sympoiesis ein »Mit-Machen« und ein gemeinsames Hervorbringen von Welt. Individuen und Dinge existieren demnach nicht unabhängig voneinander, sondern entstehen innerhalb komplexer Beziehungen. Anhand der Pflegerobbe Paro und des Segensroboters BlessU-2 zeigt Schüßler, dass technische Systeme nicht pauschal als Bedrohung menschlicher Autonomie bewertet werden sollten. Entscheidend sei vielmehr die konkrete Qualität der Mensch-Technik-Beziehung und ihre Wirkung auf vulnerable Menschen. Eine relationale Care-Theologie frage daher nach den situativen Bedingungen von Sorge, Kommunikation, Macht und Teilhabe. Abschließend plädiert er für eine kritisch-posthumanistische Care-Theologie, in der auch Gott nicht als souveräne Macht über der Welt erscheint, sondern als verwundbare Macht in Beziehung und als Lebensmacht innerhalb des Gewebes gemeinsamer Existenz.

Pauline Einingers Beitrag untersucht das Spannungsverhältnis zwischen familialer Sorge und den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Erbringung. Ausgangspunkt ist ein care-ethisches Verständnis von Sorge als relationale, interaktive und auf menschliche Angewiesenheit ausgerichtete Praxis, die auch Zeit, körperliche Nähe, emotionale Zuwendung und die kontinuierliche Gestaltung von Beziehungen umfasst. Im Zentrum der Analyse steht das Konzept der »Entgrenzung«. Die zunehmende Flexibilisierung von Erwerbsarbeit, Familienformen und Geschlechterverhältnissen eröffnet Handlungsspielräume, führt aber zugleich zu einem Verlust von Orientierungsstrukturen. Die Organisation des Familienalltags erfordert ein

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

permanentes Grenzmanagement zwischen Erwerbsarbeit, Familie und Selbstsorge. Die daraus entstehenden Zeit-, Energie- und Aufmerksamkeitskonkurrenzen beeinträchtigen die Qualität familialer Sorge. Ein Verständnis von Sorge als potenziell widerständige Praxis gegenüber einer kapitalistischen Effizienzlogik, orientiert an Vulnerabilität, gegenseitiger Abhängigkeit und tragfähigen Beziehungen eröffnet demgegenüber eine Perspektive auf eine gesellschaftliche Neuorientierung, die Fürsorge als solidarische Aufgabe organisiert.

Kevin Liggieri zeigt auf, wie sich im 20. Jahrhundert Vorstellungen von Kognition, neuronaler Plastizität und technischer Lernfähigkeit gegenseitig beeinflussten. Er stellt dabei Donald O. Hebbs Lerntheorie in den Mittelpunkt, insbesondere die Formel »What fires together, wires together«. Hebb verstand Lernen als Veränderung neuronaler Verbindungen und entwickelte damit ein materialistisch-plastisches Modell von Kognition in Abgrenzung vom reduktionistischen Behaviorismus. Mentale Prozesse sollten nicht länger ausschließlich über äußeres Verhalten erklärt, sondern als physiologisch fundierte, interne Vorgänge des Gehirns untersucht werden. Hebb verband hierbei zu einem interdisziplinären Modell und konnte dadurch Kognition zunehmend als materiellen, messbaren und prinzipiell technisch simulierbaren Prozess darstellen. Das beeinflusste unmittelbar die Entwicklung künstlicher neuronaler Netze. Besonders die Arbeiten Nathaniel Rochesters zeigen, wie Hebbs Theorie mithilfe von Computersimulationen formalisiert und zugleich weiterentwickelt wurde. Dabei wurde deutlich, dass technische Modelle nicht nur biologische Prozesse abbilden, sondern deren wissenschaftliche Theorien selbst verändern. Der Computer wurde damit nicht nur zum Forschungsinstrument, sondern zu einem epistemischen Medium, das bestimmte Formen des Denkens und Erklärens hervorbrachte. Liggieri kommt zu dem Ergebnis, dass Hebbs Ansatz wesentlich dazu beitrug, die Grenzen zwischen Psychologie, Neurowissenschaften und Informatik zu verschieben und Denken als informationsverarbeitenden Prozess, zu konzipieren, der sowohl biologisch als auch technisch modelliert werden kann.

Marco Tamborini untersucht in »Grenzen und Schranken der Entgrenzung: Vom Homo Mimeticus zum Homo Translator« die zunehmende Verwischung der Grenzen zwischen Biologie und Technologie. Verändert würden die epistemischen Kategorien und Praktiken, mit denen wir biologische und technische Phänomene

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erkennen und bearbeiten, während die ontologischen Unterschiede bestehen blieben. Aufbauend auf Kant, Cassirer und Wittgenstein versteht Tamborini Grenzen als beweglich und erkenntnisabhängig, während Schranken auf unaufhebbare Begrenzungen verweisen. Vor diesem Hintergrund befragt er das Menschenbild des *homo mimeticus*, nach dem der Mensch Natur vor allem nachahmt, und technische Artefakte als Spiegel biologischer Strukturen entstehen. Zwar orientiere sich die Biorobotik an natürlichen Formen und Funktionen, doch zeige die konkrete Praxis, dass es sich nicht um bloße Kopien handelt. Anhand verschiedener biorobotischer Ansätze verdeutlicht Tamborini, dass und wie biologische Strukturen und Prozesse in technologische Modelle übersetzt werden und durch Modellierung und Simulation neue Erkenntnisse über biologische Systeme entstehen. Aus dieser Analyse entwickelt er das Konzept des *homo translator*: Der Mensch vermittele zwischen verschiedenen Wissens- und Praxissystemen und übertrage biologische Erkenntnisse in technologische Praxis. »Translator« bezeichne hierbei keine menschliche Eigenschaft, sondern eine situativ aktualisierte Fähigkeit. Abschließend betont Tamborini die ethische Bedeutung der verbleibenden Schranken. Gerade weil wir die Welt nie vollständig verstehen, sind Übersetzung und Interpretation notwendig; zugleich verpflichten uns ihre Grenzen zu einem reflektierten und verantwortlichen Umgang mit den technischen Möglichkeiten.

Patrick Gebhard liefert mit seinem Beitrag ein »Werteorientiertes Rahmenwerk für künstlich empathische Technologie in der Pflege« (KET). Ausgangspunkt sind die Anforderungen der Pflege, in der Sicherheit, Autonomie, Selbstachtung und relationale Würde zentrale Orientierungsgrößen darstellten. Angesichts knapper Ressourcen und hoher emotionaler sowie kommunikativer Belastung soll KET Pflegende unterstützen, ohne ihre professionelle Urteilskraft oder moralische Verantwortung zu ersetzen. KET grenzt sich von emotional adaptiven Technologien ab, die beobachtbare emotionale Signale detektieren und ihre Operationen daran anpassen. Stattdessen modelliert und simuliert KET mentale Zustände, individuelle Werte, soziale Normen und Beziehungen. Auf dieser Grundlage werden mögliche Handlungsfolgen für Erleben und Beziehung abgeschätzt und kontextsensitive, wertegebundene Assistenzaktionen ausgewählt. Künstliche Empathie wird dabei nicht als Erlebnisfähigkeit verstanden, sondern als erklärbare Simulation relevanter regula-

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tiver Prozesse und als Form der Co-Regulation. Die technische Architektur verbindet Wahrnehmung, Interpretation, Mentalisierung und Regulation mit einer expliziten Repräsentation von Individuum und Beziehung.. Für einen verantwortbaren Einsatz fordert das Rahmenwerk Human-in-the-Loop, Transparenz, Erklärbarkeit, Widerrufbarkeit, Datensparsamkeit und kontinuierliche Governance. Zukünftiger Forschungsbedarf bestehe insbesondere in der partizipativen Entwicklung, der technischen Realisierung der Mentalisierungs- und Simulationsmodelle sowie in der Evaluation relationaler und wertebezogener Outcomes.

Matthias Gaßner, Andreas Hechtl und *Petra Friedrich* stellen eine Studie zu digitalen Assistenzsysteme in der ambulanten Pflege, insbesondere im Kontext der häuslichen Sturzprävention, vor. Ein Set vernetzter Assistenzsysteme (u.a. Smartwatch, Schlafmatte, Blutdruckmessgerät, Waage und ein Trainingsgerät) wurde über fünf Wochen von 22 Pflegebedürftigen genutzt und die erhobenen Vital- und Trainingsdaten über eine Datenintegrationsplattform zugänglich gemacht. Die Evaluation erfolgte mittels qualitativer Interviews und quantitativer Befragungen. Die Ergebnisse zeigen eine grundsätzlich hohe Akzeptanz der Technologien. Besonders positiv wurden einfach bedienbare Systeme wie Waage und Schlafmatte sowie ein gesteigertes Sicherheitsgefühl bewertet. Eine tatsächliche Entlastung der Pflegekräfte hinsichtlich Zeit, körperlicher oder psychischer Belastung zeigte sich nur eingeschränkt. Entscheidend war vielmehr, wie gut die Technologien in bestehende Arbeitsabläufe integriert werden konnten. Der Beitrag benennt abschließend Voraussetzungen und mögliche Barrieren der Implementierung.

7. Ein Ausblick

Die hier versammelten Beiträge liefern einen exemplarischen Ausschnitt für die mit der Buchreihe intendierten Themen und Zugangsweisen. In der Einleitung *zu diesem Band* ist, wie wir hoffen, deutlich geworden, dass philosophische und theologische Perspektivierungen des Menschlichen auch für die Perspektiven anderer Fachrichtungen, die sich auf das Schnittfeld von Technik und Pflege richten, eine wichtige Ergänzung sind. Gemeint ist nicht eine Ergänzung, die normative Dimensionen sekundär einzeichnet, sondern

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine, die die hier beteiligten Perspektiven gerade dadurch auf ihr Zentrum hin zu lenken versucht, dass sie den unterschiedlichen Blickrichtungen dieser Perspektivierungen folgt.

Damit sind zugleich einige Linien vorgezeichnet, an denen sich der Ausblick auf die mit diesem Band beginnende *Buchreihe* orientiert: Im Ernstnehmen der Perspektiven, die Human-, Geistes-, Gesellschafts-, Lebens-, Natur- und Ingenieurwissenschaften auf den Menschen einnehmen, das unterscheidend Menschliche zu suchen und seinem Anspruch Gehör zu verschaffen. Mit einigem Recht hat Dietmar Kamper daran erinnert: »Der Name ›Mensch‹ ist mit einem Anspruch verbunden, der unterboten werden kann, weshalb in Theorie und Praxis besondere Anstrengungen nötig sind, um das Niveau zu halten.«[93] Der hier beschrittene Reflexionsweg zur Thematik dieses Bandes weist voraus auf das Vorhaben, im Sinne dieses Anspruchs die Buchreihe zu gestalten, und mag erinnern an die Aufforderung, die in jüngster Zeit in besonderer Weise Margot Friedländer bezeugt hat: »Seid Menschen!«

93 *Kamper,* Mensch (Anm.1), 85.

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495989869-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY