

Landkammer, Joachim:

„Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten.“: kreisende
Annäherungen an die Semantik von Nähe und Distanz,

in: Jansen, Stephan A. / Stehr, Nico / Schröter, Eckhard (Hrsg.): Positive
Distanz?: multidisziplinäre Annäherungen an den wahren Abstand und
das Abstandwahren in Theorie und Praxis, Wiesbaden, Springer VS, 2012
(Zeitschriften der Zeppelin University zwischen Wirtschaft, Kultur und
Politik)
S. 13-52

„Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten.“ Kreisende Annäherungen an die Semantik von Nähe und Distanz

Joachim Landkammer¹

Ferne Philosophie klingt wie Poesie
(Novalis)

Wohl unumgänglich, der Umgang mit Metaphern: aber gerade deswegen auch nicht unverfänglich. Es gibt keine metaphernfreie Metasprache, es hätte auch wenig Sinn, sie künstlich zu konstruieren, so wie es nicht sinnvoll wäre, heute eine anglizismenfreie deutsche Sprache sprechen zu wollen. Aber man wird sich der Risiken und Nebenwirkungen von Metaphern bewusst sein müssen: Sie suggerieren eine Verständlichkeit und Fasslichkeit, die Irreführungen und Enttäuschungen produzieren kann. Metaphern schaffen – und das kann man nur wieder selbst metaphorisch sagen – eine Scheinvertrautheit, eine Scheinnähe, die sich unter besonderen Umständen eben als bloßer *Schein* entpuppt, sodass offenbar wird, wie weit entfernt von dem gemeinten Phänomen wir eigentlich doch gewesen und immer noch sind.²

Wer Phänomene oder Zusammenhänge unter Zuhilfenahme der Vorstellungen von „Nähe“ und „Distanz“ beschreibt, setzt ebenfalls meist eher unreflektiert auf die metaphorische Potenz dieser Ausdrücke: Sie übertragen angeblich klare Verhältnisse auf angeblich unklarere. Das Versprechen der Klarheit liegt in der Dimension des Räumlichen, die als Element der Anschaulichkeit *par excellence* gilt. Alles was im Raum und durch den Raum gegeben ist, was einen identifizierbaren Ort hat, gilt uns als sicher und verlässlich. Im Räumlichen gilt etwa das Prinzip des ausgeschlossenen Zweiten: Wo etwas ist, kann nichts anderes sein – und wo nichts ist, kann nicht etwas sein. Der Raum ist zunächst logisch zweierartig: Entweder ist etwas da oder nicht da. Was räumlich in Erscheinung tritt, ist aber meist nicht nur sichtbar, sondern auch anfassbar, angreifbar (wie die Österreicher sagen) – und das weist auf viele andere metaphorische Assoziationen, die das Haptische mit dem Verständlichen verknüpfen (etwas erfassen, begreifen, berühren, streifen oder aber es umgehen, umkreisen, verfehlen...). Das wirklich

¹ Der Verf. legt Wert auf die Feststellung, dass dieser Text gegen seinen Willen nach den Regeln der sog. „neuen“ Rechtschreibung redaktionell überarbeitet wurde.

² Diese Distanzen werden meist aufgedeckt von jenem Werkzeug, dessen Funktion gerade die Distanznahme und –wahrung ist, vom *Begriff*; er steht für die maximale „Distanz“ zum Gegenstand, bis zu dessen völliger Abwesenheit und prinzipieller Unerreichbarkeit (Blumenberg 2007: 9 u.ö.).

„Begreifbare“ ist also gerade nicht das mit dem „Begriff“ erfassbare Entfernte, sondern das in der Reichweite unserer Tastorgane Liegende. Das einfache Binäre „da“/„nicht da“ wird differenziert und gradualisiert, körperlich vermittelt durch den Bezug auf die eigene Position im Raum, so dass der körperliche Aufwand, der zur Aufhebung der Entfernung (also zum wörtlichen „Begreifen“) geleistet werden muss, als Grad der Nähe bzw. Entfernung und so als metaphorischer Indikator für das Maß unserer intellektuellen Vertrautheit³ mit einer Sache dient; so wie wir ja auch interpersonale Zustimmung verbal (und gestisch) durch räumliche Nähe ausdrücken: „Da bin ich ganz bei Ihnen...“⁴

Je näher, desto besser, also? Gibt es einen Mythos, eine Faszination⁵, zumindest einen Bonus der Nähe? Das Nahe hat einen klaren intuitiven Vorrang, es geht uns „mehr an“, es kann (und muss oft) zuerst bearbeitet, geklärt, weggeschafft werden. Das Nähere ist naturgemäß das Drängendere, Vordringlichere. Wer sich für die „Positivierung der Distanz“ einsetzt, muss der vermeintlich simplen Logik, nach der „das Hemd näher ist als der Rock“ und den scheinbar zwingend daraus folgenden Konsequenzen entgegentreten. Dabei wird man sich auf der Suche nach möglichen normativen Ankerpunkten bei zahlreichen Perspektiven und Theoretisierungen bedienen können, die sich durch ihr Ansinnen bündeln lassen, dem Menschen bestimmte Verhaltensweisen als Konsequenz gewisser Nähe-Distanz-Konstruktionen nahelegen: entweder, indem sie ihnen den vorgegebenen Hang zum allzu Naheliegenden austreiben und ihn auf das dann gerne jenseits des „Tellerrands“ Vermutete verpflichten oder gerade im Gegenteil an das unhintergehbare Primat des vordringlichen Nächsten erinnern wollen. Beispiele solcher „Raum-Ethik“ sollen nun anhand einiger eher flüchtiger als tiefgehender Relektüren, auf eher mäandrierenden als zielstrebigem Streifzügen durch ganz verschiedene Diskursareale und in weniger linearen als mehrmals neu ansetzenden Reflexionsbewegungen nachvollzogen werden. Für eine mögliche systematische Betrachtung der Nähe-Distanz-Problematik und ihrer moralphilosophischen Implikationen kann diese Zusammenstellung disparatester Text-Assoziationen nur eine erste Vorarbeit darstellen – aber vielleicht zumindest eine, die fraglich machen kann, ob so etwas wie „Systematik“ hier überhaupt angebracht und hilfreich wäre.

³ Ina-Maria Greverus unterscheidet den kognitiven und emotionalen Aspekt der „Nähe“ einer Kultur („Bekanntheitsgrad“ und „Vertrauen“) und kontrastiert das mit der „Fremde“ anderer Kulturen (Greverus 1988: 40).

⁴ Bezeichnend aber auch, dass man diese räumlich-metaphorische Verstärkung einer Übereinstimmung meist gerade dann vornimmt, wenn es gilt, einen limitierten und punktuellen Konsens inmitten einer großen Menge an Meinungsverschiedenheiten herauszuheben.

⁵ Vgl. Sloterdijk 1998: 211ff. („Zur Ideengeschichte der Nähe-Faszination“).

1 Pflicht zur Distanz, Distanz als Fortschritt

In der lange Zeit fraglose Geltung beanspruchenden allgemeinen evolutionären Perspektive auf das Verhältnis von Distanz und Nähe ist Letzteres das Ursprüngliche, „Natürliche“ und „Primitive“⁶, während das Erreichen und das Aushaltenkönnen von „Distanz“ eindeutig als fortschrittliche Entwicklungsleistung bewertet wird. Man darf dabei zunächst an Freud und Marx, die beiden Üerväter der Moderne, denken: so wie das Kleinkind die Trennung von Ich und Nicht-Ich, die traumatische Distanzierung des libido-besetzten Objekts, als nur in Maßen kompensierbare Möglichkeit akzeptieren muss, und dadurch erst die Chance zu einer „gereiften“ Ich-Welt-Beziehung gewinnt, so muss sich eine auf der Höhe der Zeit operierende Arbeiterbewegung mit dem Gedanken vertraut machen, dass die Grenzüberschreitungen und Ungewissheiten des bürgerlichen Expansionsdrangs unumkehrbar sind, so dass die soziale Frage nur noch auf der weltumspannenden Ebene der „Proletarier aller Länder“ sinnvoll gestellt und gelöst werden kann. Distanzierung ist auf onto- wie phylogenetischer Vollzugsebene eine zwar mühsame, aber unvermeidliche Leistung, die ein zunächst auf lokale (und durch durch Qualitäten wie Vertrautheit, Geborgenheit, Sicherheit, usw. konnotierte) Nahbereiche fixiertes Subjekt aus diesen Primärkontexten herausreißt, um es dem Weiten, Offenen, Ungewissen, Abstrakten und Fernerliegenden auszusetzen.⁷

Ebenso wird auf vielen Ebenen ein moralischer Fortschritt in der Fähigkeit zur Affizierbarkeit durch das entfernter Liegende postuliert. Ein „sacro egoismo“ ist heute auch als kollektive Selbstliebe auf der internationalen Ebene (für die Antonio Salandra ihn 1914 proklamierte) nicht mehr so recht salonfähig; auch eine Minimal-Moral (vgl. etwa Ogien 2007; Pfütze 2009) der Schadensvermeidung (*harm principle*) muss vom Einzelnen zumindest soviel „Altruismus“ verlangen, dass der Andere als möglicher Betroffener meiner Handlungen in den (erweiterten) Horizont meines Blicks gerät und meine Entscheidungen beeinflussen kann. Aber gerade darüber, wie weit dieser Horizont gedacht sein muss, wie entfernt und nahe der „Nächste“ sein darf, den man ja einer nach einer gewissen Maximaethik „lieben soll wie sich selbst“⁸, gehen die Meinungen und die Mo-

⁶ Die Zusammengehörigkeit von „geringer Entwicklung“ und „restringiertem Horizont“ spiegelt sich noch im Bereich der Kunst: Graverus interpretiert „naive“ Kunstwerke als Produkte von „Imaginationen der Nähe“ (Greverus 2005: 186-241).

⁷ Vgl. dazu etwa in feuilletonistischer Form zuletzt W. Lotter 2011.

⁸ Diese moralische (Über-)Forderung wurde bekanntlich von Nietzsche und Freud kritisiert; interessanter vielleicht aber noch, wie das Nächstenliebe-Gebot in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* zwar verteidigt, aber so uminterpretiert wird, dass es verlangt, „die bloße Liebe zum Gesetze [...] sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen“ (AA, V 84). Der „Nächste“ als direkter Adressat wird also schon bei Kant „aus der Schusslinie genommen“.

ralphilosophien stark auseinander. Die „Distanz schaffende Frage „Wer ist mein Nächster“ [Lk 10,29]“ dem Fragenden *a priori* als moralische Insensibilität zur Last zu legen und durch eine Geschichte zu erledigen, in der ein Samariter „von selbst weiß, was die Situation eines Notleidenden gebietet, und diesem so Nächster wird“ (Ringeling 2000: 720) mag theologisch nachvollziehbar erscheinen, bleibt aber intellektuell unbefriedigend.

Wenn man die Forderung, dem de-facto-Nächsten Gutes zu tun, allzu wörtlich versteht, evoziert das die Gegenfrage, ob man dem Fernsten dann problem-, also skrupel- und reuelos Böses antun kann. Die französische Moralphilosophie der Aufklärung hatte das unter dem Titel des sog. „Mandarinproblems“ diskutiert, weil die Entfernung Paris-China offenbar für dieses Gedankenexperiment (darf ich den Tod eines alten Chinesen verschulden, wenn es mir hier nützt?) als größtmögliche geographische *und* kulturelle Distanz erhalten musste.⁹ Das Problem der zugrunde liegenden Entfernungssymmetrie zwischen mir und dem anderen (ich bin mir immer selbst viel näher als jedem „Nächsten“) wird am radikalsten dort gelöst, wo dieser Abstand einfach negiert, bzw. für nichtig erklärt wird. Der bekannte australische Moralphilosoph Peter Singer, der an der Princeton University lehrt und laut TIME Magazine einer der „100 einflussreichsten Menschen der Welt“ ist, hat seine weltweite Kampagne „The Live you can save“ unter einer Prämisse gestartet, die er schon in einem vielzitierten Aufsatz von 1972 dargestellt hat: Die Distanz, die uns von hilfsbedürftigen Menschen außerhalb des je aktuellen Gesichtskreises trennt, dürfe kein Argument darstellen, um unsere Hilfe weniger nötig und moralisch verpflichtend zu machen als die für ähnlich hilfsbedürftigen uns (physisch und kulturell) nahestehenden Menschen.¹⁰ Singer fordert uns ebenfalls auf zu einem moralischen Gedankenexperiment der Distanz-Annullierung, dergestalt dass wir uns etwa einen eigentlich überflüssigen kulinarischen Abbau unserer überflüssigen finanziellen Ressourcen (bspw. bei einem Restaurantbesuch) als direkt „neben“ einem vor Hunger sterbenden Kind sich abspielenden Akt der Verschwendung vorstellen müssen: jeder Luxus, den wir uns leisten, wird so zu einer unterlassenen Hilfeleistung, die bisher nur wegen der bequemen räumlichen (und psychologischen) Entfernung zwischen der hier ausgeübten Untat und der dort unterlassenen Wohltat nicht als solche auffällt.

Den Eindruck, dass unsere aktuellen Moralvorstellungen hinsichtlich der nötigen Überwindung und Ausweitung des individuellen Nahsichtsfelds nicht weit genug gehen, hatte schon Hans Jonas in seinem vieldiskutierten Buch über

⁹ Vgl. dazu Ginzburg 1998/2002 (Kap. 8, = Ginzburg 1994), Ritter 2004, Hayot 2009.

¹⁰ "It makes no moral difference whether the person I can help is a neighbour's child ten yards from me or a Bengali whose name I shall never know, ten thousand miles away" (Singer 1972: 231). Vgl. aber auch Corbett 1995, Slote 2008: 21ff., Kamm 1999a, 1999b, 2000

Das Prinzip Verantwortung von 1972 artikuliert. Während Singer aber für eine bloße Übertragung der herkömmlichen Nahbereichs-Ethik auf Fernverhältnisse plädiert und zu diesem Zweck einigermaßen kontraintuitive moralische Äquivalenzen postuliert (das klassische, vor unseren Augen ertrinkende Kind nur wegen der möglichen Beschädigung der eigenen Kleidung nicht zu retten sei „genauso“ moralisch verwerflich wie nicht auf ein Plus an Wohlstand zugunsten von Hilfsmaßnahmen für die internationale Hungerbekämpfung zu verzichten), sprach sich Jonas für eine radikale Umstellung von der konventionellen „Nah-Ethik“ auf eine „Fern-Ethik“¹¹ aus: und zwar aus der verantwortungsethischen Einsicht in die technologisch induzierte Inkongruenz zwischen der möglichen Reichweite menschlichen Tuns und der Absehbarkeit und folglich der Wünschbarkeit dieser fernen Folgewirkungen.

„Das Wohl oder Übel, worum das Handeln sich [in der traditionellen Ethik, JL] zu kümmern hatte, lag nahe bei der Handlung, entweder in der Praxis selbst oder in ihrer unmittelbaren Planung. Diese Nähe der Ziele galt für Zeit sowohl als Raum. [...] Alle Sittlichkeit war auf [den] Nahkreis des Handelns eingestellt“ (Jonas 1984: 22f.)

2 Angewiesenheit auf Nähe: Nähe als Heimat und Familie

Die nicht ausgebliebene Kritik an Jonas', auf die „Beschaffung der Vorstellung von den Fernwirkungen“ verpflichteter „Zukunftsethik“ (ebd.: 64) und an den von ihm neu dimensionierten Verantwortungsbegriff, der über die „Einhegung der Nähe und Gleichzeitigkeit“ (ebd.: 27) der klassischen Ethik hinausgehen soll, hat zum Einen darauf verwiesen, dass auch in dieser ja schon normative Universalisierungstendenzen angelegt sind, die man nur ausschöpfen müsste; zum anderen wird vor unrealistischen Überforderungen gewarnt. Der Tübinger Philosophie-Ordinarius Hans Krämer wand sich z.B. 1983 gegen jede „philosophisch-utopische Fernethik“, worunter er auch die Konsensethik Habermasscher Prägung fassen wollte, mit dem Argument, dass zwischen Nähe und Ferne ein klares Fundierungsverhältnis bestehe.¹²

¹¹ Dieser Begriff fällt allenthalben in der Sekundärliteratur im Zusammenhang mit Jonas' Buch, wird von ihm selbst m.W. aber nirgendwo verwendet, im Gegensatz z.B. zu Friedrich Rapp, der schon 1978 (also kurz vor Jonas) schrieb, die „moderne Technik“ sei „nur durch eine „Fernethik“ zu bewältigen, deren Handlungsnormen auf die Berücksichtigung übergeordneter Zusammenhänge zugeschnitten sind“ (Rapp 1978: 203f.). Vgl. zum Problemkomplex der „außer moralischer Kontrolle“ geratenen Technik die Theorieübersicht bei van der Pot 1985, insbes. 1042ff. und 1072ff.

¹² Zu einer wenn zwar kritischen, aber deutlich positiveren Einschätzung der Möglichkeiten einer „Fernethik“ kommt Birnbacher 2003.

„Die Notwendigkeit des alltäglichen Handelns und Entscheidens hic et nunc erfordert vordringlich und mit Priorität eine effiziente Regulierung und Orientierung, für die eine jederzeit abrufbare, präsentische Ethik mit konkreten und praktikablen Erfahrungsbeständen bereitgestellt werden muss. [...] Auch die Möglichkeit einer Fernethik hängt daher vom vorgängigen Funktionieren einer solchen Nahethik ab“ (Krämer 1983: 16f.).

Denn im Fokus soll hier der „Einzelne“ stehen, der „um sein Leben überhaupt führen zu können, auf den praktischen oder konsiliatorischen Sukkurs anderer angewiesen [ist], wie ihn vorzugsweise die Individualethik reflektiert und meliorisiert“ (ebd.: 17). Plädiert wird für den Vorrang des Konkreten, Alltäglichen und für die helfende Beratung; die von Krämer favorisierte Version von Ethik ist nämlich auch dort gefragt, wo es darum geht, „die spontane praktische Selbstberatung des Handelnden anzuleiten oder das schlechthin Individuelle und Einmalige zu umschreiben“ (ebd.: 18); deutlich ist die Absicht, durch die Betonung der „Selbstberatung“ und „Mitwirkung“ des zu Beratenden das normative Element, dessen Vorliegen zwar auch in der Individualethik zugegeben wird, möglichst „kleinzuhalten“, wenn nicht gar zu unterlaufen.

Man wird sagen dürfen, dass diese (im Übrigen, soweit ich sehe, relativ ungehört verhallte¹³) programmatische Umorientierung einer Ethik den typischen prinzipiellen Vorbehalt von (hier einmal provisorisch so benannten) „Nähe-Theoretikern“ artikuliert. Interessant ist dabei, wer ihn mit welchen Hintergründen geltend macht: bezeichnenderweise scheinen es v.a. die Spezialisten für das „Allerfernste“, die Theologen und „Metaphysiker“ zu sein, die auf die Unüberschreitbarkeit des Allernächsten glauben aufmerksam machen zu müssen. So heißt es auch im schon erwähnten Artikel der „Theologischen Realenzyklopädie“, dass es „nicht nur biblisch gerechtfertigt, sondern auch philosophisch und psychologisch richtig [sei], zuerst den situationsethischen Standpunkt im Nahbereich einzunehmen“; die „Wahrheitsmomente der Kritik an einer unanschaulichen Abstraktion vom Nächsten zugunsten der Fernsten“ seien jedenfalls nicht „preiszugeben“ (Ringeling 2000: 729). Johann Hinrich Claussen beantwortet in einer mehrfach nachgedruckten populärwissenschaftlichen Kompilation eine von seinen „101 wichtigsten Fragen“ an das Christentum, nämlich die Frage „Wie weit reicht das Mitleid?“ (Claussen 2008: 133f.) eher *nicht*: „Wie man die alte Nah-Ethik Jesu in Zeiten der Globalisierung leben kann, ist eines der größten

¹³ Was ja evtl. auch an dem Selbstwiderspruchs-Verdacht des Labels „Indivualethik“ liegen könnte; Georg Simmel hatte bereits 1913 mit seiner kantkritischen Idee eines „individuellen Gesetzes“ die Paradoxie einer nur für den Einzelfall geltenden Allgemeinforderung benannt, eine nach Maria-Sybilla Lotter letztlich gescheiterte Konzeption, weil „die Spannung zwischen den beiden Momenten von Gesetzlichkeit und Distanz verloren [gehe], die eine Ethik des Sollens ausmachen“ (M.-S. Lotter 2000: 203).

Probleme der christlichen Ethik. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter löst es nicht“ (ebd.: 134).

Als an Radikalität kaum überbietbarer Theoretiker der Nähe muss freilich Martin Heidegger gelten, weil er diese unbestreitbar aus der allersinnlich-fasslichsten Körperlichkeit stammende Vokabel („Nähe“) auf das aller-abstrakteste Substantiv, über das die Philosophie verfügt („Sein“), anwendet – und mit dieser höchst unplausiblen Wörterkombination noch dazu die vordringlichste Aufgabe des Menschen beschreiben will: im „Brief über den „Humanismus““ findet sich mehrmals die Forderung, der Mensch müsse „noch einmal in die Nähe des Seins finden“ (Heidegger 2004: 319).¹⁴ Diese Aufgabe ist, ebenso paradox, gleichzeitig unwahrscheinlich schwierig wie unwahrscheinlich einfach, da diese Nähe immer schon vorausgesetzt ist: „Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten“ (ebd.: 331). In der Tat ist der Mensch gleichsam mit dem Geburtsfehler existentieller Weitsichtigkeit geschlagen, „verkennt er“ doch – insofern ein Nachfolger des Thales (s.u.)? – „zunächst das Nächste und hält sich an das Übernächste. Er meint sogar, dieses sei das Nächste“. Wir dürfen vereinfachend sagen: Menschen entwickeln naturgemäß Vertrautheit-Haltungen der Nähe zu Dingen und Realien ihrer praktischen Umgebung (das „Seiende“); was sie dabei jedoch übersehen, ist kein Brunnen mehr, in den sie fallen könnten (spätestens dann würden sie ja auch merken, *dass* sie etwas und *was* sie übersehen haben), sondern, wenn wir eine andere Metapher strapazieren wollen, der gleichermaßen unauffällige wie unverzichtbare Boden, auf dem sie immer schon stehen.¹⁵

„Doch näher als das Nächste, das Seiende, und zugleich für das gewöhnliche Denken ferner als sein Fernstes ist die Nähe selbst: die Wahrheit des Seins“ (ebd.: 332).

Ein nicht „gewöhnliches“, also ein auf der Höhe Heideggers philosophierendes Denken, müsste nun in der Lage sein, den einzelnen weiteren Bestimmungen dieses geheimnisvollen Seins, dieser „schlichten Nähe eines unaufdringlichen Waltens“ (ebd.: 333), nach-zudenken, etwa der Identifizierung des Seins mit der „Sprache“ und mit dem „Geschick“ sowie der Ineinssetzung der „Nähe zum

¹⁴ In *Sein und Zeit* hatte es geheißt: „Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe“ (zit. und kurz kommentiert bei Sloterdijk 1998:345). Für die Wissenschaft hatte 1933 auch Karl Jaspers die „Nähe zu den Seinssubstanzen“ durch die „Rückkehr zu den Ursprüngen und zur Größe“ gefordert und dabei „die rohe Lebensnähe“ von der „Seinsnähe in Existenz und Transzendenz aus nationalistischen Bewegungen“ unterschieden (Jaspers 1933/1989: 11).

¹⁵ Die Lizenz zu dieser Neu-Metaphorisierung mag sich legitimieren aus Formulierungen wie denen, dass das Denken die Metaphysik nicht „überwindet [...], indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurück steigt in die Nähe des Nächsten“ (ebd. 352). Zur Metapher der „Tiefe“ vgl. Rolf 2008.

Sein“ mit der „Heimat des geschichtlichen Wohnens“ (ebd.: 338). Spätestens wenn aber dann von der „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ die Rede ist, lassen sich – trotz aller zugestandenen Unterkomplexität und Oberflächlichkeit unserer kursorischen Lektüre¹⁶ – die kulturpessimistischen Folge-Konturen dieser emphatischen Seins-Nähe-Rhetorik absehen. Der gravierende postulierte Abstand zwischen der philosophisch tiefer gelegten und der alltäglichen Nähe soll jene vermutlich noch viel gravierendere Entfernung begründen, die Heidegger zwischen der tristen (politischen und kulturellen) Realität seiner Zeit und einem seinsbewussten Ideal-Menschentum sehen möchte. Jegliche Anstrengung aber, diese Diskrepanz (etwa wie bei Marx, im rigoros abgelehnten „Humanismus“ oder gar in der Richtung des „bloßen Weltbürgertums Goethes“ (ebd.: 339)) durch eine wie immer geartete realitäts-verändernde interventionistische Praxis aufzuheben, erübrigt sich, denn die „Nähe“, die Annullierung des Unterschieds zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Sein und Sollen, hat sich immer schon ereignet, sie „west schon an“. Wenn „[d]er Mensch [...] der Nachbar des Seins“ (ebd.: 342) ist, ist damit die Allpräsenz einer Erlösung schon verbürgt, die gleichwohl, weil sie ja auch „am fernsten“ ist, immer wieder vertagt werden kann/muss. Die Terme der „Nähe“ und „Nachbarschaft“ suggerieren hier eine politisch exploitierbare faktische Vorgegebenheit, die funktionsanalog (wenn auch inhaltlich konträr) zur oben angedeuteten „Distanz“-Rhetorik aus Marx' *Kommunistischem Manifest* gesehen werden kann: So wie dort vom Proletariat jener Weg mitgegangen und verlängert werden soll, den das Bürgertum schon längst begonnen und damit demonstriert hat, dass „Entfernung“ kein Praxis-Hindernis ist, so spielt Heideggers „Nähe zum Sein“ die Rolle eines beschwichtigenden Quietismus, der jede Form von „Bewegung“ als „am Ziel vorbei geschossen“ frustrieren kann; und das, obwohl diese unerlässliche Suchbewegung wiederholt dem Menschen als „künftiges Geschick“ aufgegeben ist (vgl. etwa ebd.: 341). Wie groß auch immer – wenn es denn erlaubt ist, den gewichtigen Ausführungen des Meister-Philosophen hier eine leichtfüßige Paraphrase an die Seite zu stellen – die Distanzen sein mögen, die der politische Hase ablaufen mag „auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins“ (ebd.: 344) – der Igel der „Wahrheit des Seins“ wird überall seinen naseweisen Kopf aus dem Boden strecken: „Ick bin allhier!“.

Soweit die „Nähe“-Visionen der Metaphysik (bzw. deren „Verwindung“, die als Denken ja „weder theoretisch noch praktisch“ sein will (ebd.: 358)). In

¹⁶ Die ja auch um weitere Lektüren ergänzt werden müsste, bes. des Aufsatzes „Das Wesen der Sprache“, in dem Heidegger die Alltagssprachliche Bedeutung von „Nähe“ dynamisierend überbietet und dies mit dem Neologismus der „Nahnis“ fassen will (Heidegger 1959: 211). Eine Gesamtinterpretation Heideggers unter dem Leitstern des Nähe-Begriffs hat Kettering (1987a und 1987b) vorgenommen.

etwas niedrigeren und pragmatischer geprägten Denk-Regionen, wie denen der schon erwähnten Theologie, mag die Reluktanz, die Nähe als unmittelbare Referenzsphäre aufzugeben, aus der Weigerung stammen, anzuerkennen, dass der Menschheit heute (u.a. moralische) Aufgaben zugefallen sind, denen sie *grundsätzlich* nicht gewachsen ist, was ja auf den Vorwurf einer suboptimalen Grundausstattung durch den Schöpfer hinauslaufen könnte. Günther Anders hat den Verdacht der hominiden Instrumentarien-Insuffizienz mit impliziter Bezugnahme auf das Mensch-Gott-Verhältnis unter dem Stichwort des „prometheischen Gefalles“ thematisiert, mit dem die Distanz bzw. die „A-synchronisiertheit“ zwischen der menschlichen „Seele“ und der menschlichen „Produktewelt“ der „zweiten industriellen Revolution“ markiert werden soll.¹⁷ Auch hier werden Inkongruenzen postuliert: Durch die „prometheischen Leistungen“ sei das „Volumen des Machens und Denkens ad libitum *ausdehnbar* [...], während die Ausdehnbarkeit des Vorstellens ungleich geringer bleibt; und die des Fühlens im Vergleich damit geradezu starr zu bleiben scheint“ (Anders 1992: 270f.). Es müssen also zumindest experimentell „moralische Streckübungen“ versucht werden, „Überdehnungen seiner gewohnten Phantasie- und Gefühlsleistungen, kurz: [...] Exerzitien [...], um die angeblich festliegende „proportio humana“ seiner Vorstellung und seines Fühlens zu transzendieren“ (ebd.: 274). Der auch hier in der Luft liegende Einwand der Überforderung wird demnach vorwegnehmend dahingehend entkräftet, dass sonst „die Lage hoffnungslos“ (ebd.: 273) sei, und dass es ja „nur“ darum gehe, ein „Übermaß einholen“, eine „nachholende“ Distanzgewinnung, die wieder eine (emotionale, fühlende) *Nähe* zu den uns radikal gefährdenden Phänomenen gewinnen muss.

Ein hier nur andeutbarer Vergleich der Konzeptionen von Jonas und Anders könnte die Differenz ihrer Strategien zur Bewältigung der technologischen Risiken durch den unterschiedlichen Umgang mit der Nähe-Distanz-Problematik erläutern: Während `Anders` moralische Stretching-Übungen der „Phantasie“ und seine Forderung nach mehr „Plastizität des Gefühls“ von einer (wenn auch nur „nachhumpelnden“) Einholbarkeit der „uns entlaufenen Geräte“ (ebd.: 16) ausgeht, besteht Jonas auf einer letztlich nicht überbrückbaren Distanz zwischen dem noch Kontrollierbaren und dem Möglichen. Jonas hat vor seinem Öko-Bestseller bekanntlich die Gnosis als eine auch die Moderne beeinflussende Bewegung interpretiert, die mit ihrer Leibfeindlichkeit, ihrer ethischen Indifferenz und ihrem Geist-Körper-Dualismus zwischen dem Weltlichen und Göttlichen zunächst einen radikalen Abstand postuliert, nur um diesen durch eine mystische Gottesebenbildlichkeit in eine radikale Nähe zu verwandeln. Jonas` Konzepte der „Heuristik der Furcht“ und der „Ehrfurcht vor dem Leben“ lassen sich

¹⁷ Zu Anders vgl. auch Liessmann 2002, insbes. 61ff. und 187ff.

dagegen in einer eher pessimistischen Distanzierung zu solchen Illusionen der Erreichbarkeit einer transzendenten Ferne verorten¹⁸, obwohl und gerade weil, wie gesagt, die traditionelle Nahsphäre unserer Ethik wie bei Anders als obsolet gilt.

Die Insistenz auf der notwendigen Verankerung alles Menschlichen in einem nicht überschreitbaren Nahbereich, die ebenso wenig eine (wörtliche!) utopische „Situationslosigkeit“ zulässt (Jonas 1984: 383) wie es den Menschen mehr zugesteht als die „biologisch-seelische *Ausstattung* dieser [seiner] „Natur““ (ebd.: 385), beruht auf gern „konservativ“ genannten anthropologischen Theoremen. Arnold Gehlen, der ebenfalls von einem ethischen *lag* ausgeht („die Moral des Menschen [hat] mit dem technischen Eiltempo nicht Schritt gehalten“, Gehlen 1973: 9) hat 1969 in einem „anthropologischen Buch, das einen Beitrag zur Ethik leisten will“ (ebd.) „leibnahe Sozialregulationen“ ausgemacht, die er „physiologische Tugenden“ nennt und die „in klar umschriebenen Situationen eine eindeutig arterhaltende Zweckmäßigkeit zeigen“ (ebd.: 55). Am Beispiel der von Konrad Lorenz untersuchten „Schutz- und Pflegereaktion“ lässt sich – nicht ganz unerwarteterweise – ein direkt antiproportionales Verhältnis zwischen der räumlichen Nähe der „auslösenden Schemata“ und der Verlässlichkeit und Spezifität des Verhaltens zeigen.¹⁹ Die Bedingung der „anschaulichen Anwesenheit“ könne zwar wegfallen, wenn die „Auslöse-Funktion [...] von den Sinnen in das gedankliche, formulierbare Bewusstsein“, gleichsam in einen „höhergelegten Mechanismus“ übergeht. Aber, so heißt es in bemerkenswerter Nähe-Metaphorik: „Verpflichtungen gegen nicht Anwesende oder gar abstrakte Antipoden sind uns schwer ans Herz zu bringen“ (ebd.: 56). Die Erweiterung des Umfangs der gemeinten Personen wird mit dem Verlust einer von Gehlen offenbar mit „Wahrheit“ identifizierten „Anschaulichkeit“ bezahlt:

„Denn allerdings wird der Verpflichtungsgehalt mit zunehmendem Umfang der Adressaten immer blasser und tritt schließlich in eine bloße Hemmung zurück: Man darf den beliebigen anderen Menschen nicht verletzen, muß in ihm den „Bruder“ sehen usw.“ (ebd.: 86)

¹⁸ Vgl. hingegen die Zugeständnisse von Anders, dass seine Formulierung der geforderten „Selbstverwandlung“ des Menschen „an die religiösen Vorgänge anklingt“, und dass zumindest eine „immanente Transzendenz“ „überbrückt werden soll“ (Anders 1992: 275f.). Vgl. Müller, W.E. (Hg.) 2003 und 2008.

¹⁹ Dazu gehört umgekehrt die mögliche Freisetzung von Aggressivität gegenüber Entfernten, als Folge der „ethische[n] Verunsicherung der Nahsicht-Bedingung“ (ebd. 56); vgl. auch analog: „die Hemmungsmechanismen seiner [sc. des Menschen] Aggressivität [...] funktionieren nicht mehr, wenn es um Ferntötung geht“ (ebd. 184).

Nähe bedeutet also „Anschaulichkeit“, die Distanz bringt nur „die bloß schematische Vorstellung „Mensch““ bzw. die „Ideologie von der substanziellen Gleichheit aller Menschen“ hervor (ebd.: 89). Da Gehlen die durchaus existierenden heutigen technologischen Mittel der Distanzreduzierung, die diese Entfernung ja wieder in Nahverhältnisse transformieren könnten, eher ambivalent einschätzt (das „Fernsehen, das uns die Leiden der unglücklichen Bevölkerung von Sonstwoland unmittelbar ins Haus setzt“ könnte vielleicht eher zur „Abstumpfung nun auch gegen leibhaft gegenwärtiges Leiden“ (ebd.: 56) führen, auch weil es nur „Umrisskizzen“ liefert, die sich „zu den Tatsachen selbst wie der Schatten zum Körper“ verhält: „farblos und dimensionsarm“ (ebd.: 155)), muss er zumindest soviel konstatieren: „Eine Fern-Ethik gehört also noch in den Bereich der Versuche und Irrtümer“ (ebd.: 56).

Gleichwohl kann Gehlen darauf hinweisen, dass die anthropologische Grundausrüstung eine gewisse Plastizität aufweist, die auch die unfertigen „Instinkte“ als irritierbare und erweiterungsfähige Vorbahnungen dem Einfluss der „ergänzenden Großhirn-Entwicklung“ aussetzt: Das Bewusstsein kann dann „abstrakte Leitlinien“ vorgeben,

„die die ethischen Impulse über das anschaulich Präsenze hinausnötigen und Verpflichtungsgefühle an unsichtbar nur denkbare Partner anknüpfen; oder indem rationale Imperative die Unzuverlässigkeit dieser Impulse selbst abstützen“ (ebd.: 58).

Aber diese vorgegebene moralische Ausbaufähigkeit hat freilich ihre Grenzen, wie zwischen den Zeilen deutlich zu lesen ist:

„Die sozialen Imperative argumentieren in der Aktionsrichtung jener angeborenen Regungen und ihrer Verpflichtungsgefühle, rechnen mit deren Labilität und versuchen, sie durch sozialen Druck zu konsolidieren“ (ebd.).

Dieser Versuch der Überschreitung des Nahfelds zielt im Grunde auf etwas Unmögliches ab, wie es schon die französische Aufklärung (vgl. oben) vorhatte:

„so sollte eine scheinbar unpolitische Binnenmoral der „Menschheit“ von einer überdehnten Hausmoral geliefert werden, im Wunschbild waren die Bürger von Paris und Peking Flurnachbarn“ (ebd. 92). Was „geliefert“ wird, ist nur eine untaugliche Ersatzstrategie: weil unser „moralisches Empfinden [...] von Natur her auf Nahoptik eingestellt ist [...] haben wir als Ersatz der nicht vorhandenen Fernmoral nur die humanitär-eudaimonistische, deren Ansprüche man nicht einlösen kann“ (ebd.: 155).

Gehlen kulturkritische Verfallsanalyse konzentriert sich auf ein Ensemble von Werten und Haltungen, das er „Humanitarismus“ nennt und „den wir als

elargierte Familienethik erkannt haben“ (ebd.: 142); dessen ebenfalls uneinlösbarer Anspruch besteht darin, nahbereichstypische Vorstellungen, nämlich die „egalitäre Moral der Familie“ (ebd.: 143) auf inkompatible Bereiche zu übertragen. Das Resultat ist so eine Pseudo-Refamiliarisierung des öffentlichen Lebens, die einhergeht mit ihrer Effeminierung: Mit einem „unüberschbar femininen Einschlag“ sei sie u.a. charakterisiert durch

„die Bereitschaft zur Hinnahme und acceptance der Dinge und Menschen wie es so kommt – das sind doch Qualitäten, die ihren ursprünglichen und legitimen Ort im Schoße der Familie haben, und an denen folglich der Feminismus seine starke Farbe dazutut, denn die Frau trägt instinktiv in alle Wertungen die Interessen der Kinder hinein, die Sorge für Nestwärme, für verringertes Risiko und Wohlstand“ (ebd. 149).²⁰

Die Familie ist für Gehlen jener Ort,

„wo die Nähe des Zusammenlebens gegenseitige Toleranzen herausarbeitet. Das dort vorwiegende Ethos ist natürlich das der Gleichheit und Friedlichkeit, mit Verlängerung in den Humanitarismus und das Habenwollen als die Formeln, auf die alle diese zahllosen egoistischen Kleingruppen sich einigen können“ (ebd.: 159).

Der von Gehlen in seiner Gegenwart wahrgenommene „hypertrophe Ethos“ kommt ihm vor „wie eine Verlängerung des Familienlebens ins Weltweite“ (156) und führt zu einer „allgemeine[n] acceptance“ (144 u.ö.), einem „Chor der Bejahung“, „eine[r] Einebnung und Aufweichung von Toleranzgrenzen, das ist die psychische Desarmierung“ (145), die alles „geistig Haltende abräumt“ (145), weil alles getrimmt sei auf „Ausgleich“ (146f.) und auf Nivellierung, getreu einer „Tendenz zum Abbau der Profile, Spannungen und Unterschiede“ und abzielend auf „die Einebnung ausgrenzender institutioneller Normen und der zugeordneten Gefühlsschranken“ (146). Die Leidtragenden sind die „überstandenen Positionen, die auf Treue, Distanz und Inpflichtnahme gingen“ (144), oder das konkurrierende „Ethos der Macht“: wer dieses „ausleben will [...] braucht Gegner, die er sorgsam auf Schlagdistanz halten muss“ (146), während die gängige „Moralhypertrophie“ die „Ächtung aller Ausgrenzungen und Distanzvorbehalte“ (161) betreibt.

Diese Zusammenstellung von Formulierungen machen überdeutlich, wie hier das metaphorische Vokabular von Nähe und Distanz in den Dienst der

²⁰ Frauen wird von Gehlen unter den heutigen Lebensbedingungen ein „Übergewicht“ zugesprochen: aufgrund ihrer „stärkeren Vitalität“, aber auch wegen „ihren ebenso guten, aber problemloseren Gehirnen“ (ebd. 162); die identische Formulierung findet sich in einem Aufsatz von 1973 in Gehlen 2004: 544.

Plausibilisierung einer sozialpsychologischen Analyse gestellt wird, die Missstände als Folge von fehlenden räumlichen Passungen aufzeigen will. Der Anthropologe traut aufgrund seiner biologisch-natürlichen Festschreibungen dem Menschen nicht die Fähigkeit zu, das engere quasi-animalische Habitat seiner angestammten und vertrauten Nahsphäre ohne Schaden an seiner „Seele“ zu überschreiten. Im „technischen Zeitalter“ und in der „modernen Kultur“ liegen die „Grenzen der Zielsetzung“ in der Tatsache,

„dass unsere *zuverlässigen* moralischen Integrationen nicht viel weiter reichen als unsere Sinne. Beide sind auf Naheliegendes eingerichtet [...] Was über die anschauliche und übersehbare Nähe, in die damit der geistige und moralische „Realkontakt“ gebunden wären, hinausgeht, wird zwar noch von der Berechnung und der begrifflichen Konstruktion ergriffen, von der „Gesinnung“ auch bereitwillig noch vertreten, ist aber bald und buchstäblich nicht mehr vorstellbar“ (Gehlen 2004: 195, Hv. i.O.).

Die Überschreitung dieser Grenzen, „die höchst bedeutsame Tatsache der „Erweiterung““ (Gehlen 2004: 167) - heute würde man wohl von „Globalisierung“ sprechen - ist aber schicksalhaft unaufhaltbar, so dass man sich nur noch die angstvolle Frage stellen kann nach den

„sozialpsychologischen Rückwirkungen [...] das in überdimensionierten Verhältnissen notwendig unsicher werdende Verhalten [hat], wenn nämlich unser Operations- (oder Verhängnis-)Raum den engen Bereich angeborener Integrationsmittel unendlich und dauernd übergreift?“ (Gehlen 2004: 196).

Festzustellen (und zu kritisieren) bleibt der Rückgriff auf eine nicht anders als künstlich zu nennende Wieder-Annäherung des unweigerlich Entfernten: Die gängige „Politisierung und Stereotypisierung“ bewirke,

„dass die Horizonte verengt und angenähert werden; das Entfernte und in Wirklichkeit sehr Komplizierte wird herangeholt, es erscheint als griffig und leicht übersehbar, und mit einer Art von Brilleneffekt gelingt die Herstellung einer sekundären Nähe. In die unübersehbar verwickelte und in zahllosen Dimensionen in Bewegung geratene Wirklichkeit legt sich so ein Schnitt künstlicher Vereinfachung und Anschaulichkeit, der [...] immerhin die instinktive Nahoptik jeder Moral wiederherstellt“ (ebd.: 196f.).

Freilich ist es nur Sarkasmus, wenn Gehlen meint, „die Transformation ins Moralisieren [sei] als Erkenntnisersatz nützlich“ (Gehlen 1973: 163).

3 Nähe als überschreitbare Voraussetzung

Leicht zu sehen ist, dass das Vertrauen in die Fähigkeit der (heutigen) Menschen, Distanz auszuhalten und angemessen mit ihr umzugehen, von dem Vertrauen in ihre „Vernunft“ abhängt. Gehlen beruft sich an exponierter Stelle, zum pointenhaften Abschluss des Kapitels über die „Morallhypertrophie“, auf David Hume (Gehlen 1973: 163). In der Tat war der schottische Aufklärungsphilosoph in seinem *Treatise of Human Nature* (1739/40) ebenfalls von der leichteren Beeinflussbarkeit unserer Vorstellungen durch die zeitlich und räumlich nahen Dinge („Of contiguity and distance in space and time“, Hume 2000: 274ff.) ausgegangen (hatte aber gleich im Anschluss Überlegungen zum Grund für die gegenläufige größere „Bewunderung“ und „Verehrung“ für das Entfernte angefügt, ebd.: 277f.). Auf jeden Fall übt das Nahe größeren Einfluss auf unseren Willen aus:

“Now as every thing, that is contiguous to us, either in space or time, strikes upon us with such an idea [i.e.: a strong and lively idea], it has a proportional effect on the will and passions, and commonly operates with more force than any object, that lies in a more distant and obscure light” (ebd.: 343)

Es handelt sich hier, analog zu Gehlens anthropologischer Konstante, um eine „violent propension to prefer contiguous to remote“, eine „natural weakness“ (ebd.: 344), der die Menschen nicht Herr werden können: “Men are not able radically to cure, either in themselves or others, that narrowness of soul, which makes them prefer the present to the remote. They cannot change their natures” (ebd.).

Anders als bei Gehlen²¹ bringt diese naturwüchsige Nah-Fixierung aber keinerlei Glück, im Gegenteil:

“There is no quality in human nature, which causes more fatal errors in our conduct, than that which leads us to prefer whatever is present to the distant and remote, and makes us desire objects more according to their situation than their intrinsic value” (ebd.: 345).

Es ist daher unerlässlich und überlebenswichtig, dieses kurzschlüssige Verhaftetsein in Nahpräferenzen zu überwinden: Aus dieser Notwendigkeit ergibt sich für Hume *zwingend* die Rechtfertigung für politische Macht. Denn

²¹ Gehlen ist einzig bereit zuzugestehen, dass der familiäre Ethos „niemals der Ort eines bedeutenden Fortschritts gewesen ist“: „Die Familie brachte eine edle, ausweitungsfähige Binnenmoral hervor, sie ist unentbehrlich für eine lebenslange seelische Gesundheit; aber alles, was Größe hat: Staat, Religion, Künste, Wissenschaften wurde außerhalb ihres Bereichs hochgezogen“ (Gehlen 1973: 92f.).

zumindest einigen privilegierten Mitmenschen wird doch eine gewisse Nähe-Immunität und Distanz-Expertise zugetraut; diese „Fachleute fürs Ferne“ sind die weiter-blickenden „civil magistrates, kings and their ministers, our governors and rulers“ (ebd.: 344), die in die Lage versetzt sein müssen, ihre distanzfähigeren Entscheidungen auch den näherverhafteten Mitmenschen aufzuzwingen.

Wie zum Ausgleich dieser nun doch etwas überraschenden Ausnahmeregelung *in politicis* legt Hume an anderer Stelle dennoch auch Wert darauf, dass *allen* Menschen mit dem „moral taste“, dem „moral sense“ und der „sympathy“ moralische Wahrnehmungsorgane zur Verfügung stehen, mit deren Hilfe man vom „self-interest“ zu einer „sympathy with public interest“ (ebd.: 321, Hv. v.A.) fortschreiten kann. Dieser „progress of sentiments“ ist im Menschen „natürlicherweise“ angelegt, auch wenn die „Politiker“ („in order to govern men more easily, and preserve peace in human society“, ebd.) danach streben, ihn zu stärken und voranzutreiben. In diesem Zusammenhang fällt der Satz, der Gehlen so beeindruckt hat: „The utmost politicians can perform, is, to extend the natural sentiments beyond their original bounds“ (und Hume fügt hinzu: „but still nature must furnish the materials, and give us some notion of moral distinctions“, ebd.). Damit ist klar: Wo Gehlen eine hypertrophe Überdehnung einer wohl abgrenzten Gefühls-Nahwelt wahrnimmt, wollte Hume im Gegenteil unterstreichen, dass die für die zivilisatorische Entwicklung der Menschheit nötige „Erweiterung“ und Differenzierung der moralbegründenden Emotionen ohne eine entsprechende „Mithilfe“ oder Vorgabe der Natur gar nicht möglich wäre.

Dass Hume im Gegensatz zu Gehlen eine aufklärerisch-optimistische Version des Nähe-Distanz-Dilemmas vertritt, wird auch an jener Stelle deutlich, wo er folgenden möglichen Einwand gegen seine Gründung der moralischen Wertschätzung auf Sympathiewerte diskutiert. Man könne, meint Hume, ihm ja folgende Unstimmigkeit entgegenhalten (und schon wieder muss „China“ als Chiffre für das Entfernte schlechthin herhalten):

“We sympathize more with persons contiguous to us, than with persons remote from us: With our acquaintance, than with strangers: With our countrymen, than with foreigners. But notwithstanding this variation of our sympathy, we give the same approbation to the same moral qualities in *China* as in *England*. They appear equally virtuous, and recommend themselves equally to the esteem of a judicious spectator. The sympathy varies without a variation in our esteem. Our esteem, therefore, proceeds not from sympathy” (ebd.: 371).

Es wäre nun nahegelegen, die Behauptung einer als unabhängigen Variable konzipierten Moral grundsätzlich zurückzuweisen; aufgrund seiner oben erwähnten eigenen Beobachtungen über die Abhängigkeit der Eindringlichkeit und Gewichtung unserer Gegenstandswahrnehmungen von ihrer räumlich-zeitlichen

Distanz hätte man erwarten könnten, dass Hume solche entfernungsneutralen moralischen Wertungen für prinzipiell unmöglich oder illusorisch hält. Jedoch verfügen die Menschen nach Hume immer auch über ein Korrektiv ihrer kontingenten Nahsicht-Kondition, das sie ihre je partiellen Standpunkte transzendieren lässt: Es ist explizit nicht „reason, or any comparison of ideas“ (ebd.), der für eine kontextfreie Evaluationskompetenz verantwortlich ist, sondern der kontinuierliche und „natürliche“ Zwang zur Reflexion auf die Relativität des eigenen Standpunkts. In einer quasi die Diskursethik *ante litteras* vorwegnehmenden Formulierung verlagert er die Notwendigkeit der Nähe- und Selbstüberschreitung in den Alltag sinnvoller Kommunikation:

“Besides, every particular man has a peculiar position with regard to others; and „tis impossible we cou’d ever converse together on any reasonable terms, were each of us to consider characters and persons, only as they appear from his peculiar point of view“ (ebd.).²²

Eine den engen Kreis eigener Meinung verlassende Intersubjektivität wäre nur um den Preis permanenter Selbstkorrektur und Selbstwidersprüchlichkeit zu vermeiden:

“In order, therefore, to prevent those continual *contradictions*, and arrive at a more *stable* judgment of things, we fix on some *steady* and *general* points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation“ (ebd.: 371f.).

Wir wissen daher um die subjektiven Raum- und Kontextabhängigkeiten (“all sentiments of blame or praise are variable, according to our situation of nearness or remoteness“ ebd. 372), aber wir können sie ausschalten, zumindest in der Verbalisierung: “Experience soon teaches us this method of correcting our sentiments, or at least, of correcting our language, where the sentiments are more stubborn and inalterable“ (ebd.) Auch die Urteilsverzerrungen durch die entfernungsabhängigen Sympathiewerte können so neutralisiert werden:

“tho’ sympathy be much fainter than our concern for ourselves, and a sympathy with persons remote from us much fainter than that with persons near and contiguous; yet we neglect all these differences in our calm judgments concerning the characters of men“ (ebd.: 385).

²² Deleuze liest diesen Passus aus mir nicht erklärlichen Gründen mit genau gegenteiligem Sinn (Deleuze 1991: 39). Die Stelle findet sich bei Hume auch ähnlich an anderem Ort: “we every day meet with persons, who are in a different situation from ourselves, and who cou’d never converse with us on any reasonable terms, were we to remain constantly in that situation and point of view, which is peculiar to us“ (ebd. 385).

Aber obwohl also bereits jede erfahrungsstabilisierende Sprachverwendung die Korrektur und Negation jedes momentanen Eindrucks impliziert, bleibt Hume skeptisch hinsichtlich der Effizienz dieser unsere Nah-Eindrücke ausblendenden Reflexionsfähigkeit. Nur idealerweise und selten gelingt jene Unparteilichkeit („impartial conduct“), die wir „Vernunft“ nennen: „that *reason*, which is able to oppose our passion; and which we have found to be nothing but a general calm determination of the passions, founded on some distant view or reflection“ (ebd.: 372f., Hv. JL).

Humes Skepsis rührt wohl daher, dass diese vernünftige „Sicht aus der Ferne“ keine wirklich erreichbare, neue, durch Abstraktion von den konkret möglichen Standpunkten einnehmbare Perspektive darstellt (geschweige denn einen „view from nowhere“)²³, denn auch dieser „ferne Blick“ zielt auf die Herstellung von Nähe ab. Die geforderte „Ent-Fernung“ besteht nur in der temporären, kontrafaktischen und falliblen Bemühung des Subjekts, statt präsentisch und unter Real-Einfluß zu werten, sich die Frage vorzulegen (*reflection*), wie es werten *würde*, wenn die Distanz annulliert *wäre*. Nahverhältnisse werden zwar Ausgangs- und Endpunkt menschlicher Einsichten und Wertungen anerkannt, können, müssen und sollen aber in ihrer Vor- und Aufdringlichkeit als streng determinierende Einflussgrößen auch suspendiert werden. Denn ein ausschließlich der *realen* Nähe verpflichtetes Wesen wäre aufgrund der damit unweigerlich verbundenen kognitiven Dissonanzen handlungs- und kommunikationsunfähig; zumindest im selbstdistanzierenden Gedankenexperiment wird das Absehenkönnen (*overlook*) vom engen Körperhorizont zur sozialen Überlebensbedingung. Wir leben, handeln und entscheiden zwar immer „in der Nähe“, aber nur, wenn diese Nähe auch eine lediglich imaginierte Hilfskonstruktion im Irrealis sein kann, sind wir in der Lage, überhaupt selbstkonsistent zu leben.

Der Vergleich der Einschätzungen des in der Tradition des Mängelwesen-Konzepts stehenden Anthropologen mit denen des Philosophen aus der Sparte des angelsächsischen Empirismus kann vielleicht auch für die gerade unter globalen Global-Village-Bedingungen denkenden und handelnden Akteure und ihre bleibende Ferne- vs.-Nähe-Entscheidungen Denkanstöße leisten: So kehrt Gehlens Frage, ob die intellektuelle (und von Intellektuellen maßgeblich initiierte) Transgression natürlich-sinnlicher Raum-Zonen des adäquaten Fühlens, Denkens und Handelns nicht zu einer Schwächung und langfristigen Stagnation menschli-

²³ Vgl. Nagel 1986. Nagel analysiert die Probleme, die entstehen, wenn auf der Suche nach Objektivität „the impersonal or objective self [...] can escape from the specific contingencies of one’s creaturely point of view“, als „problems of reintegration“, da diese „detached examination“ wieder in das reale Leben des Einzelnen (in sein Nah-Umfeld?) integriert werden muss (Nagel 1986: 9).

cher Leistungsfähigkeit führt²⁴ in der Kritik an einer durch die computer- und netzbasierte Virtualisierung und Entkörperlichung entfremdete und entmenslichte Kommunikationskultur wieder; ebenso wie Humes verhaltene Anmahnung eines „distant view“ im Zeitalter medial inszenierter Selbstentblößung, einer öffentlichen „Tyrannei der Intimität“ (Sennett) sowie einer „innengeleiteten Erlebnisgesellschaft“ (Schulze) nach wie vor aktuell sein dürfte.

Nur einige kurze Hinweise auf aktuelle öffentliche Diskurse sollen genügen, um die tagesaktuelle Wiederkehr dieser Themen zu belegen: Im Nachgang zur japanischen Tsunami-Katastrophe vom 11.03.2011 wurde in einigen deutschen Medien die Frage gestellt, ob man sich in Deutschland nicht allzu schnell nur um die seltsamerweise plötzlich fraglich gewordene Sicherheit der eigenen Atomkraftwerke gekümmert und zu wenig Empathie mit den 8000 km weit entfernten real leidenden Menschen gezeigt hätte²⁵. Noch tiefer legte die offenbar nicht zu überwindende Distanzschwelle der freie Journalist und Blogger Frank Lübberding, der am 1.6.2011 in der FAZ das „technokratische Elitenprojekt“ der Europäischen Union aus Mangel an Empathie und an einheitsstiftendem „Bewusstsein eines gemeinsamen Schicksals“ gescheitert sah (Lübberding 2011). Etwas zuversichtlicher wurde dasselbe Thema der Distanzüberwindung hingegen noch ein Jahr vorher, im „Philosophischen Quartett“ mit Peter Sloterdijk und Rüdiger Safranski diskutiert, als die am 29.03.2010 um Hans-Ulrich Gumbrecht und Joschka Fischer ergänzte Runde nämlich über das Thema „Vernetzte Welt. Revolution der Anteilnahme?“ sprach; das Erdbeben in Haiti und der Tsunami 2004 hätten „gezeigt, wie das todbringende Wüten der Natur sofort eine wahre Woge der Mitmenschlichkeit auslöste“, so dass sich die Frage stelle, wie dieser „nie zuvor erlebte und geradezu revolutionäre Ausbruch von Anteilnahme möglich“ sei²⁶. Wenn beide Beschreibungen korrekt sind, könnte der Vergleich der beiden asiatischen Tsunamis zur Vermutung führen, dass paradoxerweise gerade das nahe-stiftende (weil auch bei uns nachvollziehbare) Gefährdungs-Element der AKW-Zerstörung für mehr empathie-verhindernde *Distanz* gesorgt hat. Mit leicht zynischem Einschlag könnte man dann die „Anteilnahme“ jene Hilfeleistung *post festum* nennen, die nur denen möglich ist, die sich mit erleichterter Überlebensfreude von dem anderen zugestoßenen Unglück auch in Zukunft für nicht betroffen halten dürfen. Anteilnehmende Haltungen und Hilfsaktionen

²⁴ Gehlen hat schon 1962, lange vor Francis Fukuyamas „Ende der Geschichte“ (1992), den Beginn einer im wesentlichen ereignislosen „post-histoire“ ausgerufen (Gehlen verwendet den Begriff erstmals schon 1952). Vgl. Gehlen 2004, 352-361.

²⁵ Vgl., mit Hinweisen auf zwei Artikel im „Berliner Tagesspiegel“ und in der „Zeit“: [http://www.promedienmagazin.de/?id=gesellschaft&news\[action\]=detail&news\[id\]=3813](http://www.promedienmagazin.de/?id=gesellschaft&news[action]=detail&news[id]=3813).

²⁶ Vgl. <http://www.zdf.de/ZDFde/inhalt/20/0,1872,8048276,00.html>. Bezeichnenderweise fiel dann in der Sendung dem Präsenz-Theoretiker Gumbrecht die Aufgabe zu, vor überhöhten Erwartungen an die technologiegestützte Empathiefähigkeit der Menschen skeptisch zu warnen.

wären dann weniger eine Folge von empathischen Mitleidsregungen als eine fast schon „schadenfrohe“ Demonstration von zukunftsgeisser Stärke und Überlegenheit, also eine Art Potlatsch der Nicht-Bedrohten, eine „Gabe“ im Sinne von M. Mauss.²⁷

4 Noch einmal: Ferne als „Bestimmung des Menschen“?

Wie dem auch immer sei: fest scheint zu stehen, dass die Fürsprecher von („hyper“-)moralischen Verpflichtungen und Verantwortungen den Unterschied von Nähe und Distanz einebnen und den Menschen aus seinem angestammten egozentrischen Nah-Horizont vertreiben müssen. Moral verlangt das indiskrete Einreißen von Grenzen, Abschottungen, Sichtblenden, Verschanzungen. Moral mischt sich ein und riskiert die Indiskretion, weil sie weiß, dass das Abstandhalten eine Maßnahme ist, die den Abstandhaltenden schützt – und den Distanzierenden aufgibt. Diskretion ist keine Haltung aus „Respekt“ vor dem Anderen, sondern reiner Selbstschutz: Ich muss mich nicht mit den (moralisch relevanten) Problemen des anderen befassen. Die defensive Indifferenz gegenüber dem anderen konstruiert eine Grenze, die einzuhalten selbst für „moralisch“ erklärt wird, die aber eigentlich nur dahingehend zu interpretieren ist, dass man gerne darauf verzichtet, sich um die Angelegenheiten des Anderen (auch noch) zu kümmern; die Einschränkung des moralischen Aufmerksamkeitsradius schafft individuelle Bewegungs-Freiheit. Der moderne liberale Individualismus wäre weniger als eine moralische Errungenschaft (Toleranz, Selbstbestimmung, usw.) zu preisen, sondern als eine Rückzugsposition, wenn nicht als eine Niederlage zu bewerten, als eine schwere Schlappe für die Moral und für die ursprüngliche Idee eines harmonischen und solidarischen Gemeinschaftslebens der Menschen. Die respektvolle, den anderen moralisch nicht belästigende Individualität ist nur der kleinste gemeinsame Nenner, der fast nichts mehr Gemeinsames hat als das gegenseitige Versprechen, sich möglichst in Ruhe zu lassen.

Gleichwohl wird man sich fragen müssen, wie es so „weit“ kommen konnte, wenn doch jenes Lebewesen, das sich nun als moralisch unsensibler moderner Individualist in seinen Nähe-Verhältnissen gemütlich macht, einst, aus dem Paradies vertrieben, aufgebrochen war, um „ferne Welten“ zu erobern und Distanzen als geistig-technische Chance und Herausforderung zu verstehen (Kaschuba 2004)? In der Tat kann ja auch diese evolutionäre Verpflichtung auf die Ferne und die Nähe-Überwindung anthropologisch ausbuchstabiert werden, wobei sie

²⁷ Mauss selbst ergänzt das in etwas anderer Richtung, indem er bspw. das „Almosen“ als Schutzhandlung der Reichen und Glücklichen (im Fall von Naturkatastrophen also der „Davongekommenen“) erklärt, die die Rache der Schlechterweggekommenen fürchten müssen; vgl. Mauss 2010: 35f.

die Züge einer biologischen Determination gewinnt, die der von Gehlen vertretenen Beschränkung auf die Nähe diametral widerspricht. So wurde behauptet, dass der Mensch, seit er ein „homo erectus“ und damit vom am Boden dahin schnüffelnden Nasen-Tier zum „weitblickenden“ Augen-Tier geworden ist, sein Schicksal wörtlich „in der Ferne“ suchen muss.

„Der Mensch, das Wesen, das sich aufrichtet und den Nahbereich der Wahrnehmung verlässt, den Horizont seiner Sinne überschreitet, ist das Wesen der *actio per distans*“ (Blumenberg 2007: 10).

Denn jetzt beginnt für das den Nahkampf scheuende Fluchttier Mensch die Überlebensnotwendigkeit der Prävention, also des Vorher-Sehens in Raum und Zeit. Das zum Motivationstrainings-Slogan verkommene Olympia-Motto „Schneller, Höher, Weiter“²⁸ nennt konkrete darwinistische Selektionskriterien, vor allem, was das „weiter“ anbetrifft: Wer weiter sah, warf, schoss, überlebte den auf die eigene Körperrnähe eingeschränkten, Gefahren wie Chancen zu spät wahrnehmenden Konkurrenten. Vom Steinzeitmenschen bis zum interstellarischen Krieger beschert die „Früherkennung“ die entscheidenden Wettbewerbsvorteile, was auch die in Hinsicht auf die menschlichen Lebensbedingungen unaufhebbare Verknüpfung von Raum und Zeit demonstriert: Überblick über mehr Raum verschafft mehr Zeit, damit mehr „Spielraum“ für (möglichst) effizient-rationale Optimierungsstrategien der auf die jeweiligen Umweltbedingungen und deren Änderungen reagierenden Handlungen.²⁹ Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass das durch den Raumgewinn zur Verfügung stehende zusätzliche Zeitpotential auch adäquat genutzt werden kann; so hängt der praktische Wert von raumzeitdistanzüberwindenden Prognosen und Fernsichten immer davon ab, ob diese Voraussichten produktiv genutzt werden können (das scheint z.B. das Problem mancher Öko-Apokalyptik, wenn sie katastrophale Entwicklungen voraussagt, die schon heute – angeblich - nicht mehr aufzuhalten sind; anderen Fernsichten von ausbleibender oder ungeklärter Praxisrelevanz wird gern ersatzweise ästhetischer oder aber quasi-theologischer Wert zugeschrieben, so etwa Kants bekanntem „gestirnten Himmel über mir“).

Der Zugriff auf das Entfernte erweitert den menschlichen Aktionsradius der zumindest potentiellen Umweltbeherrschung, und sei es nur dadurch, dass man innerhalb dieses Radius nicht mehr überrascht werden kann. Die menschliche Selbst-Transzendenz, das Über-Sich-Selbst-Hinauswachsen-Können (über ein

²⁸ Die Hendiatris „Citius, altius, fortius“ wurde 1894 von Pierre de Coubertin als olympisches Motto vorgeschlagen, nach einer Idee des französischen Dominikanerpaters Henri Didon (Müller, N. 2008); warum sich im deutschen Sprachgebrauch die falsche Übersetzung „weiter“ (statt „stärker“) durchgesetzt hat, war nicht zu eruieren.

²⁹ Vgl. auch: „Souveränität ist untrennbar von ihrer Wirkung in die Ferne“ (Sloterdijk 1999: 668).

Selbst, das im „natürlichen“ und unentwickelten Zustand zwar noch „ganz bei sich selbst“ ist, aber auch als beschränkt, unsicher und hilf- und wehrlos erfahren wird) gehört zur *conditio humana*, zur menschlichen Überlebensbedingung. Denn zu den traumatischen Einsichten des Heranreifenden gehört die kontraintuitive Einsicht, dass nur in unwahrscheinlichen Ausnahmefällen „Nähe“ für Sicherheit und Geborgenheit steht; im „wirklichen Leben“ stehen Näheerfahrungen für hochriskante Gefahrensituationen. Man wird nicht sofort an die heutige hochbrisante Intimitätsbedrohung von AIDS denken müssen; schon jede Form des zivilen Umgangs unter Fremden baut deutliche Körperdistanzen auf, die eine tendenziell angstbesetzte Nähe reziprok verhindern sollen; „sich die Hand geben“ gilt als ein Akt der Sympathie- und Friedensbezeugung, ist aber auch einer des gegenseitigen Sich-Auf-Armlänge-Haltens (wen man hingegen liebevoll umarmt, dem kann man auch mit der Hand „in den Rücken fallen“, und der „Judaskuss“ unterläuft verräterisch die Sichtkontrolle des Sich-in-die-Augen-Schauens).

Hier beginnen sich in der Tat die Verhältnisse zu verkomplizieren: Der Nahbereich menschlichen Handelns ist stärker der Gefahr des Kontrollverlusts ausgesetzt, als die weiter entfernt liegenden Körperumwelt-Zonen, obwohl diese meist gar nicht unmittelbar „greifbar“ und beeinflussbar sind. Jegliche Positivierung von Distanz beruht auf dem Zugewinn an rationaler Steuerungs- und Kontrollkapazität, womit jene Vorteile und Nutzenoptimierungen verbunden sind, die dann zu den modernen Idealen der „Freiheit“ und der „Vernunft“ hypostasiert werden. Zweckrationales und selbstbestimmtes Handeln wird möglich durch den im Raumzuwachs begründeten Zeitgewinn; Rationalität ist ein Resultat eines nicht unter Zeitdruck stehenden „Abstand-Nehmen-Könnens“, also z.B. einer nicht unter Entscheidungs- und Anwendungszwang stehenden, nur an der „Wahrheit“ interessierten Wissenschaft.

Ein gänzlich anders gelagerter Vorteil der Distanz wird im interpersonalen Aktionsbereich dann gesehen, wenn Nähe und Ferne als eine Art Nullsummenspiel zwischen einem „Selbst“ und den „Anderen“ entworfen wird, so dass sich das Nahsein zu bzw. das Abstandnehmen von den Mitmenschen gegenproportional zum Bei-Sich-Selbst- bzw. eben Von-Sich-Selbst-Entfernt-Sein konfiguriert.³⁰ Ich habe für diese (küchen?-)psychologische Intuition keine bündigere Formulierung gefunden als die einer alten Liedzeile des italienischen Cantautore Ivano Fossati (*1951): "L'uomo più è lontano dagli altri e più è vicino a sè"³¹ (Je

³⁰ Mit den Regeln und Gesetzen der *physischen* Positionierungen von Körpern im Raum beschäftigt sich die sog. „Proxemik“ (vgl. Zakharine 2005, v.a. 95ff.).

³¹ Aus dem Song „Vento caldo“, der sich auf der LP „Il grande mare che avremmo traversato“ von 1973 findet. Das Konzeptalbum ist als Ganzes der Ferne-Nähe-Thematik gewidmet und beginnt und endet mit einem lyrischen Ich, das sich fragt, was „jenseits des großen Meeres“ liegt und ob sich der

weiter entfernt der Mensch von anderen ist, desto näher ist er sich selbst). Es liegt auf der Hand, dass auch diese Behauptung nur unter implizitem Rückgriff auf einen „Jargon der Eigentlichkeit“ (Adorno) aufrecht erhalten werden kann, wenn nämlich einem außenorientierten, „öffentlichen“ Ich ein privates und „wahres“ Ich gegenübergestellt (und das letztere als absoluter Bezugspunkt gewählt) wird, so dass die äußerliche Hinwendung zu Anderen auf die Sollseite des „eigentlichen“ und inneren Ichs geschrieben werden muss. Unabhängig von der Bestreitbarkeit des damit gemeinten Phänomens (nicht nur in der idealistischen Tradition ist „Selbstfindung“ immer nur als Umwegrendite von Selbstentfremdungs-Wagnissen zu haben), liegt hier freilich auch ein rein logisches Problem vor: wenn die Idee der „Nähe“ nun auf diese beiden Pole eines Binnenverhältnisses übertragen werden soll, zeigt sich jenes Dilemma des unendlichen Regresses, das in der Philosophiegeschichte schon zwischen Aristoteles und Platon als sog. „Dritter-Mensch-Problem“ entstand: in der Tat muss ja jenes „Ich“, das dem „wahren Selbst“ „nah“ sein soll, damit der Mensch „bei sich selbst“ ist, noch zusätzlich zu den beiden schon vorhandenen „Selbsten“ hinzupostuliert werden: ein „noch wahreres Ich“ und ein „noch näheres Selbst“, das freilich die Lokalisierung des „letzten“ Ich nur verschiebt. Die Redeweisen der „Nähe zu sich selbst“ und des „Bei-sich-selbst-Seins“ erscheinen also, wie analoge mit dem Ideal der „Authentizität“ spielende Trivialpsychologismen, philosophisch kaum haltbar: was ihrer Popularität freilich keineswegs abträglich zu sein scheint.

5 Noch einmal: Ferne als Verlust und Gefahr

Jedenfalls sind dort, wo die Abstandszunahme nicht als gegenproportionaler Zugewinn an „Nähe zu sich“ verbucht wurde, immer wieder die naheliegenden Verlustrechnungen dieser Fortschrittsgeschichte durch Distanz aufgemacht worden. Nicht erst die Postmoderne, sondern bspw. schon die Romantik, der Existenzialismus oder die *Dialektik der Aufklärung* haben den Grenznutzen der distanzierten Welt- und Selbstbeobachtung und -bewältigung in den Mittelpunkt ihrer Rationalitäts- und Modernekritik gestellt und den entscheidenden Effekt des Abstandszuwachses als „Intellektualisierung“, „Entwurzelung“, „Seinsvergessenheit“, „Heimatlosigkeit“ oder „Entfremdung“ gedeutet.³² Distan-

Aufbruch dorthin lohnt. „Vento caldo“ wartet übrigens mit weiteren interessanten „je-desto“-Feststellungen auf „L'acqua più è vicina al porto e più sporca è“ (Je näher das Wasser dem Hafen, desto schmutziger ist es) und „L'uomo più è vicino al dolore e più giusto è“ (Je näher der Mensch dem Schmerz ist, desto gerechter ist er).

³² Hinzufügen darf man getrost jetzt auch die anonyme Autoren-Gruppe des 2007 in Frankreich erschienenen Pamphlets „Der kommende Aufstand“ (*L'insurrection qui vient*), in dem bspw. geklagt wird: „Die Vervielfältigung der Transport- und Kommunikationsmittel entreißt uns unablässig dem

zierungen und Unterscheidungen werden nun als willkürliche Grenzziehungen, als Entfernung vom „Eigentlichen“ und als identitätsgefährdende Exzentrizität gesehen. Diese (konservative?) Distanz-Kritik hat um so leichteres Spiel, als sie darauf hinweisen kann, dass bei aller Suche nach „Abständen“ die Sphäre der Nähe nicht „überwunden“ werden kann, dass der Nahbereich menschlichen Tuns eigentlich nie überschritten und verlassen wird: denn die Ferne in den Blick nehmen heißt ja gerade, sie uns (wenn auch „künstlich“) nahe zu bringen, sie in eine Als-Ob-Nähe zu versetzen, die es erlaubt, uns mit ihr in diesem fiktiven Nähe-Modus besser (und d.h. u.a.: angstfreier und früher) auseinanderzusetzen, als wir es tun könnten, wenn wir uns real in die Nähe des entfernten Objekts begeben würden. Aber auch diese instrumentalisierte und simulierte Nähe muss uns immer *nah-sein*, sie erfordert ebenso die gleichzeitige Kopräsenz von Betrachter und Objekt (bzw. dessen „Bild“): „Fernsehen“ ist eigentlich immer ein Nah-Sehen³³. So wie der Mensch sich immer nur im „Jetzt“ aufhält, auch wenn er laut umgangssprachlichen Wendungen „in der Vergangenheit“ oder „für die Zukunft“ lebt, so existiert er immer nur im Hier, im eigenen Körper, bei-sich-selbst. Das Ferne ist uns also immer nur temporär und künstlicherweise nah, und kann das uns ursprünglich und unaufhebbar wirklich Nahe nie aus seinem privilegierten Nähestatus verdrängen. Und was überhaupt nicht, auch nicht auf prekär-technische Weise „nah“ sein kann, also das „wirklich Ferne“, existiert gar nicht, ist und bleibt „unnahbar“, völlig jenseits unseres Horizonts. Die distanz- wie raum- und zeit-greifende Moderne kann daher charakterisiert werden als eine prinzipielle Überdehnung und Überforderung, die sich als Ganze dem tragischen Megalomanie-Vorwurf der Modernekritiker oder zumindest dem thrakischen Gelächter jener Magd aussetzt, die schon Thales verspottete, der bei der Be-

Hier und Jetzt, durch die Verführung, immer woanders zu sein. Einen TGV, eine RER oder ein Telefon nehmen, um bereits dort zu sein. Diese Mobilität beinhaltet nur Zerrissenheit, Isolation und Exil“ (dt. Übers. unter <http://linksunten.indymedia.org/node/22964>). Die seither debattierte Frage, ob es sich nun eigentlich um einen „linken“ oder einen „rechten“ Text handelt, kann auch an der ungeklärten Haltung zu Nähe (die „Kommune“ als „Freude des Zusammenkommens“) und Distanz („Allen bestehenden Milieus misstrauen...“) zurückgeführt werden

³³ Und damit paradoxerweise oft ein Zu-Nah-Sehen: die Fernsehübertragung eines Fußballspiels überwindet in Lichtgeschwindigkeit riesige Distanzen, führt den fernen Zuschauer vor dem TV-Gerät aber eigentlich *zu dicht* an das Geschehen auf dem Rasen heran; der Zuschauer im Stadion vor Ort hat, obwohl viel „näher“ am realen Geschehen, gleichwohl eine größere Distanz, die ihm einen besseren Überblick über das Gesamtgeschehen erlaubt. Medien-Skeptiker und Verfechter der „Präsenzkultur“ könnten daraus das Absterben des Sinns für den (taktisch-strategischen) Sinn des Mannschafts-Spiels an sich ableiten, zugunsten von detailversessenen fragmentarischen Blicken auf irrelevante Einzelleistungen, zeitlupenwiederholte Sondersituationen und nicht zum Spiel gehörende Nebenerscheinungen (etwa die gern in Großaufnahme wiedergegebene Mimik von Akteuren und Zuschauern).

obachtung der Sterne den Boden vor seinen Füßen nicht im Blick gehabt hatte und in einen Brunnen gefallen war (Blumenberg 2001; Blumenberg 2007: 16ff.).

Dass die alte Anekdote zu den Tücken der Fern-Sicht jedoch viel älter als die modernen Tele-Visionen ist, und dass sie außerdem meist nur gegen einen ganz besonderen Menschenschlag und seinen angeblich weltfremd-abstrakten Kognitionstypus gewendet wurde („die“ Philosophie), zeigt an, dass man sich offensichtlich der Risiken und Nebenwirkungen der übergroßen Distanz von der Lebenswelt immer bewusst war, und sich daher immer schon pragmatisch und diesseitigewandt um einen konkreten „Sitz im Leben“ Sorgen gemacht hat. Die Ferne überließ man gern den leichtsinnigen Experten fürs Übersinnliche, zumindest solange man sie jederzeit aus ihren räumlich-zeitlichen Entfernungen ins Hier und Jetzt zurückholen konnte: „Hic Rhodus, hic salta!“ lautete schon immer die Anti-Distanz-Devise, wenn statt aktueller, handgreiflicher Leistungen auf räumlich und zeitlich entfernte Resultate oder Vorbedingungen verwiesen wurde. Dass etwa die „deutsche Sicherheit am Hindukusch verteidigt“ wird (Peter Struck 2004), dass unsere aktuelle Staatshaushaltsführung oder Energiepolitik kommenden Generationen eine schwere Bürde auferlegen wird, alle solchen mehr oder weniger manifesten kausalen Zusammenhänge zwischen dem Nahen und Fernen leiden angesichts der Normativität des Faktisch-Präsenten und des manifesten Relevanz-Übergewichts dessen, was sich „direkt vor unserer Nase“ abspielt, unter massiven Glaubwürdigkeits- und Plausibilitätsdefiziten. Die triviale Einsicht, dass das Eigene und Bekannte vertrauenswürdiger und vielversprechender ist als das Fremde und Weit-Hergeholte hat sich in unzähligen Sprichwörtern und Redensarten niedergeschlagen: vom Schuster, der „bei seinem Leisten“ bleiben soll³⁴, bis zum pseudo-biblisches „Bleibe im Lande und nähre dich redlich“³⁵ oder den verschiedenen Endogamie-Geboten, die kulturell das (evolutionär vorteilhaftere!) Endogamie- und Inzestverbot³⁶ ansatzweise neutralisie-

³⁴ Die Redewendung stellt offenbar die Übersetzung der Wendung „ne supra crepidam sutor iudicaret“ aus Plinius’ *Naturalis historia* (Buch 35, Abschnitt 85) dar, mit der der Maler Apelles die Kritik eines Schusters an einem Detail seines Gemäldes zurückweist (nachdem er andererseits dessen Hinweis auf einen Fehler an der Darstellung des Schuhs ernstgenommen und eine entsprechende Korrektur vorgenommen hatte). Schon zur Zeit von Plinius selbst war diese auch heute noch oft genutzte Zurückweisung von außerfachlicher Kompetenz sprichwörtlich geworden.

³⁵ So die bekannte Luther-Übersetzung von Psalm 37,3. Schon bei einem kurzen Blick auf den Originaltext dieser Stelle und auf andere Übersetzungen (vgl. <http://mlbible.com/psalms/37-3.htm>) offenbart sich die nur scheinbare Eindeutigkeit der Passage: das griechische „kataskēnou tēn gēn“ bedeutet eigentlich nur „bewohne die Erde“ (span.: „habita en la tierra“, engl. „dwell in the land“); die Vulgata deutet mit „peregrinare in terra“ sogar einen eigentlich konträren Sinn zum lutherschen Bleibe-Gebot an.

³⁶ Für das es übrigens auch sprichwörtliche Belege gibt: „Heiraten ins Blut tut selten gut.“

ren³⁷: in Italien ist die Redensart „Moglie e buoi dei paesi tuoi“ ([Nimm] Frau und Rinder nur aus deinen eigenen Landen) bis heute sehr geläufig, zu der es eine englische Pendant aus Cheshire „Better wed over the mixen than over the moor“³⁸ und ein weniger bekanntes aus der Oberlausitz gibt: „Die Frau hol' aus dem Nachbarhaus, die Gevattern wähl' aus der Ferne aus“.³⁹

Während dieses letzte Sprichwort offenbar die Zusatzinstruktion gibt, sich bei den unverbindlicheren, objektiven Beziehungen der Erziehung, der Hilfe und des Schutzes (wohl im Notfall nicht zuletzt *gegen* die eigene Gruppe oder deren unglückliches Schicksal), wie sie einst von den Taufpaten erwartet wurde, an fernstehende Personen zu halten, ist manifest, dass die Garantie für das Gelingen von dauerhaften Intimrelationen durch schon vorgängige Näheverhältnisse geleistet werden soll. Die Maxime „Stick to your own kind“, die schon bei Hesiod auf die Frauenwahl des Mannes angewandt wird („Wähle vor andern die Maid, die längst schon nahe dir wohnt“)⁴⁰, soll vor jenen Erfahrung der (Ent-)Täuschung bewahren, die *mann* in einer „funktionierenden“ Ehe mit einer „verlässlichen“ Partnerin tunlichst vermeiden will. Viele (zumindest: historische) Sprichwörter suggerieren daher nicht nur die höhere Vertrauenswürdigkeit von lokal nahelebenden Frauen⁴¹, z.B., in direkter Entsprechung zum genannten Cheshire-Beispiel: „Heirathe über den Mist, so weisst du wer sie ist“ oder „Heirate Nachbars Kind, dann weisst du, was du findt“, sondern parallelisieren unverblümt die männliche Wahl der Lebenspartnerin mit denjenigen unter den Handels- und Kaufhandlungen, die offenbar ebenfalls ein hohes Maß an Vertrauen auf die Lieferung eines nachhaltig optimalen Produkts voraussetzen; so wird in Italien

³⁷ Genauer müsste man wahrscheinlich von einem Konkurrenzverhältnis ausgehen zwischen dem individuellen Bedürfnis nach enttäuschungsresistenten Intimverhältnissen und dem kollektiven Bedürfnis nach der Institutionalisierung von langfristigen reziproken Abhängigkeitsverhältnissen, die durch Frauentausch und „Ausheiratsverpflichtung“ entstehen (vgl. Gehlen 50 unter Bezugnahme auf Levi-Strauss). Vgl. auch Merton 1976.

³⁸ Kelly 1869: 15. Nach der Erklärung des altenglischen Historikers Thomas Fuller, in seiner Sammlung *Anglorum Speculum or: The Worthies of England in Church and State* (1662) ist „Mixon“ „the Compost, in the Yards of good Husbands“; alle weiter entfernten Landstriche finden sich in Cheshire hingegen jenseits der Moore (S. 100; vgl. auch Ray 1813: 240). Vgl. auch <http://www.answers.com/topic/better-wed-over-the-mixen-than-over-the-moor>. In England kennt man angeblich auch: „Heirate niemanden außer Hörweite der Glocken deines Kirchspiels“ (<http://5876668.de.strato-hosting.eu/spruch/spruchh.php?search=&operator=&page=11>).

³⁹ Wander 1867, <http://www.zeno.org/Wander-1867/A/Frau>.

⁴⁰ Werke und Tage, Teil 1, 700; Übers. von Egon Gottwein, <http://www.gottwein.de/Grie/hes/ergde.php>.

⁴¹ Ob es sich hier um eine europäische Besonderheit handelt, kann hier nicht erörtert werden; offenbar lassen sich bspw. arabische Sprichwörter finden, die eine gegenteilige Einstellung nahelegen: vgl. „Marry amongst strangers, thus you will not have feeble posterity“; „Marry the distant, marry not the near“ (<http://www.africanweddingtraditions.com/quotes-on-marriage.html>).

geraten: „La moglie e il ronzino piglia dal vicino“⁴², wozu es die fast identische⁴³ deutsche Entsprechung gibt: „Kauf’ deines Nachbarn Rind und freie deines Nachbarn Kind, so weisst du, was sie werth sind“. Und eine spanische Redensart bestätigt *e contrario*: „Quien lejos se va a casar, o va engañado o va a engañar“. Nur in der Ferne, also in Verhältnissen sozialer Unvertrautheit, so will es dieser fromme Wunsch, ist Betrug als aktiv herbeigeführte wie als erlittene Täuschungshandlung (und auch beides: als „betrogener Betrüger“) denkbar, während die Nähe idealerweise weder Täter noch Opfer zulässt.

6 Nachbar- und Nächstenhilfe

Dass hier relativ triviale xenophobische Alltagsvorurteile verallgemeinert werden, liegt auf der Hand. Aber die in vielen Sprichworten angesprochene Figur des „Nachbarn“ scheint doch, unterhalb der Differenz zugehörig-nicht zugehörig (fremd-bekannt), eine wichtige Binnendifferenzierung einzuführen; mit dem „Nachbarn“ als dem in direkter räumlicher Nähe lebenden privilegiert-nahen Gruppenangehörigen gilt es sich in besonderer Weise „gut zu stellen“. Dabei wird dann oft darauf verwiesen, dass räumliche Nähe wichtiger sei als familiäre Bindungen: „Ein Nachbar in der nehe ist besser denn ein Bruder in der fern“⁴⁴. Der einfache Grund dafür wird ebenfalls schon von Hesiod benannt:

Wer ganz nahe jedoch dir wohnt, den lade vor allen.
Denn wenn irgend im Dorfe dir Schlimmeres sollte begegnen,
Gürten Verwandte sich erst, doch gurtlos rennet der Nachbar.⁴⁵

Englische Übersetzungen derselben Passage präzisieren, was damit gemeint ist:

And be sure to invite the fellow who lives close by.
If you've got some kind of emergency on your hands,
Neighbors come lickety-split, kinfolk take a while.⁴⁶

⁴² Die wohl ursprünglich napoletanische Fassung „Mugliera e runzino / piglialo d’o vicino“ findet sich bei Antonio [?]/ Leonardo [?], A Buon „Ntennitore“... Proverbs of Naples, o.O. 2008, S. 56.

⁴³ Dass der Deutsche hier nicht vom „Gaul“ (ronzino) spricht, mag hier wohl v.a. mit der besseren Reimbarkeit zu tun haben; dass man auch in Italien Frauen und Rinder auf dieselbe Stufe stellt, zeigt ja das oben bereits zitierte Sprichwort (*moglie e buoi*).

⁴⁴ Wander 1867; vgl. <http://www.zeno.org/Wander-1867/A/Nachbar>, wo auch auf identische Wendungen in anderen Sprachen verwiesen wird, etwa it.: „Meglio un prossimo vicino, ch'un lontano cugino“ oder schwedisch: „Den näste grannen är ofta bättre, än en långt fränwarande wän“.

⁴⁵ Hesiod, op.cit., Zeile 343ff., in der o.g. Übersetzung von E. Gottwein (Anm. 38).

bzw. erklären die wörtliche Übersetzung (“neighbours come ungirt, but kinsmen stay to gird themselves”) im Kommentar so: “i.e. neighbours come at once and without making preparations, but kinsmen by marriage (who live at a distance) have to prepare, and so are long in coming”.⁴⁷ Hier wird zwar nicht mehr im Allgemeinen, aber zumindest für den Notfall der Vorrang der schnellen, umstandslosen, (Kleidungs-)Konventionen ignorierenden Nähe vor dem langsameren und komplizierteren Beistand aus der Ferne eingeräumt.

Eine aktuelle, die angewandte Moralphilosophie bewegende Diskussion kann auch hier zeigen, wie virulent das Kriterium des „Abstands“ in einer den Sonderfall der sozialen Interaktion der „Hilfe durch Nahestehende“ noch einmal verschärfenden Situation ist: In der gegenwärtigen Debatte um die Legitimität und Legalität der ärztlichen Suizidhilfeleistung (und im Streit um die diesbezügliche Neuformulierung in den Grundsätzen zur ärztlichen Sterbebegleitung der Bundesärztekammer) begründen Befürworter einer Sterbehilfeleistung durch den Arzt diese durch die „Intimität, die ihnen aufgrund langjähriger Begleitung ihre[r] Patienten zugewachsen sei“, während die Gegner auf der grundsätzlichen Asymmetrie der Arzt-Patienten-Beziehung „im Blick auf Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse“ bestehen: aus diesem Grund seien ja auch erotische und sexuelle Kontakte, selbst bei beiderseitiger Zustimmung, in diesem Falle verboten (so ist es zumindest festgeschrieben im Ethikkodex des Weltärztebundes und im Hypokratischen Eid). Die „fehlende professionelle Distanz“ kennzeichne den „Missbrauch, bei der Suizidhilfe wie beim erotischen Abenteuer“.⁴⁸

Die Insistenz auf der Distanz beruht dabei auf der Behauptung, dass es eine „wirkliche Nähe“, die das für den jeweiligen Patienten *objektiv* Beste feststellen und durchführen, nicht (oder nur in Ausnahmefällen: nämlich bei wohlhabenden Patienten) geben kann, so dass strikte gesetzliche Regelungen nötiger sind, die einen wehrlosen Abhängigen vor möglicher Willkür des Mächtigeren schützen,

⁴⁶ Hesiod, Works & Days, Theogony, translated by Stanley Lombardo at Univ of Kansas (so zu finden auf <http://home2.btconnect.com/tipiglen/neighbours.html>); “lickety-split” = blitzschnell, stante pede. Ähnlich auch die Interpretation von P. Mazon, auf die W.J. Verdenius (1985: 168f.) hinweist.

⁴⁷ So die Übersetzung von Hugh G. Evelyn-White (1914), zu finden auf http://www.religionfacts.com/greco-roman/library/hesiod_works_and_days.htm. Der Proklos-Kommentar fügt der Stelle eine interessante Nuance hinzu, wenn er mit Homer-Bezug andeutet, dass „ungegürtet“ auch „unbewaffnet“ bedeutet (Marzillo 2010: 133). Für Tandy/Neale wird damit eine kulturgeschichtliche Wende angedeutet, die durch die „new importance of neighborly relations as opposed to kinship ones“ gekennzeichnet ist (Tandy/Neale 1996: 86; vgl. auch 37).

⁴⁸ So kürzlich der Palliativmediziner und Leiter des Ketteler-Krankenhauses in Offenbach Stephan Sahn in der FAZ (Sahn 2011). Zur Parallelisierung mit erotischen Arzt-Patient-Beziehungen verweist Sahn auf den israelischen Medizinethiker Michael Barilan (Barilan 2003), der aber seinerseits auf eine ältere Argumentation des an der University of Notre Dame arbeitenden Moralphilosophen Paul J. Weithman (1999) zurückgreift. Vgl. zur Kritik daran aber schon Dworkin 1999. Zum Problem der „professionellen Distanz“ in der Sozialarbeit vgl. Gaitanides 2005.

als Regelungen, die im Einzelfall erlauben, die generelle „Hilfspflicht“ des Arztes auch als Pflicht zur Exekution eines (möglicherweise nicht authentischen) Sterbewillens verstehen zu können. Die suizidhilfe-feindliche Position will also im Arzt-Patient-Verhältnis zu einer „Distanzwahrung“ verpflichten, und greift dafür auf prinzipielle „absolute Verbote“, auf abstrakte slippery-slope-Argumente und auf allgemeine moralische Bedingungen und Auswirkungen zurück (das rollenspezifische Mediziner-Berufsethos, potentielle Folgen in virtuellen Szenarios, denk- und unterstellbare ökonomisch-utilitaristische Motive usw.). Wer hingegen für eine (meist ja stark eingeschränkte) Erlaubnis von ärztlicher Sterbehilfe plädiert, argumentiert mit Kriterien der „Nähe“: man verweist auf „extreme“ Einzelfälle, evoziert Mitleid mit dem Individuum und seinen Schmerzen, vertraut auf verantwortliche gewissens-basierte case-by-case-Entscheidungen und fordert Selbstbestimmungsrechte des Einzelnen ein.

“The fact that their patients are often suffering great pain can tempt doctors to be too involved with their patients or too distant from them” (Weithman 1999: 563).

Die Debatte um die Sterbehilfe diskutiert daher auch über die Frage, welches die „richtige“ Distanz zwischen einem eben ggf. *extrem* hilfsbedürftigen (und die Mithilfe beim gewünschten Selbstmord ist eine Art *Hilfe* in *extremis*) kranken Menschen und den beruflich zur „Hilfe“ verpflichteten Berufsgruppenvertreter ist – bzw. ob es eine solche gibt (und ob man sie *gesetzlich* festlegen kann und darf). Sahn gibt am Ende seines FAZ-Artikels etwas abfällig zu, dass solche Nahverhältnisse, die den letzten Liebesdienst der Mithilfe bei der Vollstreckung des Eigentodwunschs ermöglichen, „den Stoff für großes Kino abgeben“ mögen; im „Alltag der Medizin“ sei aber, wie schon erwähnt, „professionelle Distanz“ gefragt.

Wer aber allzu sehr auf der Distanz besteht (sowohl zwischen Arzt und Patient wie auch zwischen „kleinem Alltag“ und „großem Kino“) macht es sich vermutlich ebenso zu einfach, wie wer sich auf eine möglichst unregulierte und uneingeschränkte Nähe als Legitimation für solche Handlungen beruft. Die Brisanz des Problems liegt sicherlich darin, dass hier – wie in vielen anderen Ferne-Nähe-Verhältnissen – Distanz und Proximität ineinander verschränkt sind. Die Suizidbeihilfe ist als potentielle Tötungshandlung eben keine nur „intime“ Angelegenheit, auch wenn sie oft als „letzter Liebesdienst“ tituliert wird; jemandes Tod (Mit-)Zuverschulden ist gleichzeitig auch die brutalste denkbare Handlung, die wir uns gerade von einem Nahestehenden (der aufgrund seiner Vertrauensstellung dazu ja ungehinderte Möglichkeiten hätte) *nicht* vorstellen dürfen. Bei der Beihilfe zum Selbstmord wird dieser Gewaltakt, den wir normalerweise in extremer Distanz halten wollen, als positive, „erlösende“ Tat umgedeutet und

daher als ein im Rahmen „natürlicher“ Hilfsdienste gerade von nahestehenden und wohlwollenden Menschen verlangbarer Akt gefordert (ein Akt, der ja auch sozusagen maximalen Altruismus erfordert, weil zumindest vom direkten „Nutznießer“ dieses Dienstes der Täter keine Gegenleistung mehr erwarten kann). Man kann diese Tathandlung ja auch *nur* von nahen Menschen verlangen, denn nur die Nähe garantiert, dass alle sekundären egoistischen Motive (die ja gerade bei Tötungsakten die exklusive Motivationsbasis darstellen: Mord ist sozusagen radikaler Egoismus) ausgeschlossen sind; der den Suizid unterstützende Nahestehende demonstriert ja *gegen* sein ureigenstes Interesse am Weiterleben der geliebten Person, dass er mit dieser Tat nichts anderes als das „Beste“ des Anderen verfolgt. (Die Gegner der ärztlichen Suizidbeihilfe konstruieren dagegen gerade jene von Sahm herbei gewünschten „professionell distanzierten“ Beziehungen zwischen Arzt und Patient, um dann ein ökonomisches und fachliches Eigen-Interesse des beim Suizid helfenden Arztes am Tod seines Patienten unterstellen zu können, etwa weil ein „terminal Kranker“ ihn an sein berufliches Scheitern erinnere. Viel plausibler scheint aber die konträre These, dass ein Arzt eine selbstwertsteigernde Gratifikation durch seine Macht erfährt, einen Patienten möglichst lange am Leben zu erhalten – egal ob dieser selbst eine solche Lebensverlängerung als für sich wertvoll erfährt.)

7 Distanz als nähere Nähe

Zwei anschließende Überlegungen können zeigen, dass man auch in dieser Debatte vielleicht weiterkommt, wenn die Nähe- und Distanzmetaphorik nicht mit einfachen Zuordnungen operationalisiert, sondern in ihrer „dialektischen“ Verschränkung ernst genommen wird.⁴⁹ Denn wenn gerade die Tötung bei der Suizid-Assistenz als ein „intimer“ Akt des Wohlwollens und der „Liebe“ akzeptiert werden soll, könnte man das durch den Hinweis auf einen romantischen Topos zumindest versuchsweise plausibilisieren, der die körperliche Nähe gerade *nicht* als das Ziel des erotischen Begehrens im Blick hat. Luhmann beschreibt den romantisch Liebenden als jemanden, der „die Liebe voll und zugleich reflektiert, ekstatisch und zugleich ironisch [...] vollziehen trachtet“.

„In all dem setzt sich eine neuartige, typisch romantische [...] Paradoxie durch: die Erfahrung der Steigerung des Sehens, Erlebens, Genießens durch Distanz. Der Abstand ermöglicht jene Einheit von Selbstreflexion und Engagement, die im unmittel-

⁴⁹ In ihrer vergleichsweise banalsten Form etwa im bekannten Slogan „Think globally, act locally“.

baren Genuß verlorengehen würde. So wird der Akzent von der Erfüllung in die Hoffnung, in die Sehnsucht, in die Ferne verlagert“ (Luhmann 1984: 172).⁵⁰

Diese gleichsam „idealistische“ Begründung einer erotisch motivierten Flucht vor Nähe darf man jedoch ergänzen durch eine viel böswilligere Erklärung des Motivs, warum Männer Frauen lieber aus der *Ferne* genießen – und genießen *sollten* (nämlich: weil sie nur so wirklich zu *genießen* sind). Friedrich Nietzsche hat 1882 in einem Aphorismus mit dem Titel „Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne“ die Attraktivität von Frauen für Männer mit den *Illusionen* des Distanzeffekts erklärt: Frauen erschienen für die im Getöse der „Brandung“ stehenden, mit den andrängenden Lebenswidrigkeiten kämpfenden (so müssen wir dies wohl interpretieren) Männer wie in der Ferne vorbeiziehende Segelschiffe: „stille zauberhafte Wesen“.

„Jedoch! Jedoch! Mein edler Schwärmer, es gibt auch auf dem schönsten Segelschiffe so viel Geräusch und Lärm und leider so viel kleinen erbärmlichen Lärm! Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans*: dazu gehört aber, zuerst und vor Allem — Distanz!“ (Nietzsche 1980a: 425)

Das wirkliche (wir dürfen es beim Namen nennen: das *eheliche*) Leben der Liebe muss also realistisch in einer aufdringlich-indiskreten Nahsphäre situiert werden, die jeglichen, nur der Ferne verdankten Reiz verloren hat. Nietzsche bedient damit, im Positionstausch zwischen Festlandbewohner/in und Seefahrer/in, den antiken Topos der nur aus der Distanz genießbaren Frau, die in Sirenen-gestalt zur tödlichen Nähe verlocken will, eine archaische Männer-Phobie, die die Frau als ein nur visuell-distant attraktives, aber haptisch-nah dann gefährliches (oder hier zumindest: akustisch lästiges) Wesen denunzieren will: ein den Nähe-Suchenden bei Berührung stechendes „Röslein auf der Heiden“ (auch dort beginnt die Tragödie bekanntlich mit der Aufhebung der Distanz: „...lief er schnell, es nah zu sehn...“).

Dem hiermit unter der Anklage chauvinistischer Frauenfeindlichkeit stehenden Nietzsche können auf mindestens zweierlei Weise mildernde Umstände eingeräumt werden: erstens kann an viele volksweisheitlichen und sozialpsychologischen Einsichten erinnert werden, dass „zuviel Nähe“ auch den nicht-

⁵⁰ Vgl. das ständige Schwanken zwischen Semantiken der Nähe und der Distanz im Liebesduett aus der Wiedersehens-Szene des 2. Akts von Wagners *Tristan und Isolde*: „TRISTAN: Wie weit, so nah! / So nah, wie weit! / ISOLDE. O Freundesfeindin, / böse Ferne! / Träger Zeiten / zögernde Länge! / TRISTAN.: O Weit und Nähe! / Hart entzweite! / Holde Nähe! / Öde Weite!“ usw. usw. Auch in einer Situation unmittelbarer leiblicher Nähe werden quasi-kompensatorisch Fern-Erfahrungen evoziert.

heterosexuell-erotischen Freundschafts-Beziehungen nicht „gut tut“.⁵¹ So wird, in Ergänzung und teilweiser Korrektur zu den oben wiedergegebenen Ratschlägen zur guten „Nachbarschaft“ z.B. spruchweisheitlich gesagt: „Liebe deinen Nachbar, reiss aber den Zaun nicht ein!“⁵². Diese Mahnung, die es auch in anderen Sprachen gibt,⁵³ und die in der durch die Sprichwortsammlung des französischen Mathematikers Charles de Bovelles⁵⁴ überlieferten lateinischen Fassung „parietes amicitiae custodes“ heute wie eine zu späte Warnung vor den Ereignissen von 1989 klingen mag, erhält gerade in heutigen Bedingungen der Intim-Kommunikation über technologische Interfaces und über kulturell-psychologische Identitätsgrenzen (Individualismus) hinweg erneute Brisanz.⁵⁵ Das 1914 erschienene Poem des 1963 gestorbenen amerikanischen Dichters Robert Frost „Mending Wall“, in dem ein Ich-Sprecher die analoge Devise “Good fences make good neighbours” situativ mit dem direkt betroffenen Nachbarn diskutiert, während die sie trennende Grenzmauer von beiden gemeinsam repariert wird, gehört bis heute zu den im angelsächsischen Raum bekanntesten und meist diskutierten Gedichten.⁵⁶

Auch bei manchen Bemühungen im Bereich des Kulturkontakts ist der Eindruck gängig, dass oft eine missverstandene Nähe das Desiderat einer „Erfahrung des Fremden als Fremden“ unmöglich macht, wenn nämlich „die Vermittlungsinstanzen das Nahe und das Ferne [zu sehr] angeglichen“ haben.

In solcher „Aneignung des Fremden“ äußert sich nur „heimliche Egozentrik und kaschierte Ethnozentrik. Denn in dieser greifbaren Nähe und scheinbar grenzenlosen Verfügbarkeit fremder Kulturen wird ihre Fremdartigkeit zerstört“ (Köstlin 1988: 25).

⁵¹ Auch unabhängig von der von Eibl-Eibesfeldt postulierten „raumgebundenen Intoleranz“, auf die Gehlen hinweist: „Die Unterschreitung eines gewissen Distanzabstandes führt zum Gegenangriff“ (Gehlen 1973: 45).

⁵² Wander 1867, <http://www.zeno.org/Wander-1867/A/Nachbar>.

⁵³ Wander zitiert eine russische Entsprechung: „Zu nahe Nachbarn verdrängt die Freundschaft“ und das französische „Pour amytie garder fault paroy entre poser“.

⁵⁴ Caroli Bovilli Samarobrini vulgarij proverborum. Libri tres, Paris 1531.

⁵⁵ Eva Illouz macht unter Berufung auf eine Simmel-Interpretation von Jorge Ardití geltend, dass Internet-Beziehungen nicht wegen des Fehlens „gemeinsamer Eigenschaften“ keine Nähe herstellen können, sondern weil wir über „kulturelle Techniken der Standardisierung intimer Beziehungen [verfügen]“. „Die Ferne entspringt der Tatsache, dass die Menschen mittlerweile eine gemeinsame, aber zugleich hochgradig standardisierte Sprache sprechen. Nähe entspringt andererseits der Spezifität und Exklusivität von Ähnlichkeiten zwischen zwei Entitäten“ (Illouz 2006: 165).

⁵⁶ Eine Sammlung von Ausschnitten aus literaturwissenschaftlichen Interpretationen findet sich bspw. unter http://www.english.illinois.edu/maps/poets/a_f/frost/wall.htm. Die Frage des Ich-Erzählers nach den Gründen, warum es eine Mauer zwischen den Nachbarn überhaupt brauche, wird bezeichnenderweise nicht beantwortet; das Gegenüber beruft sich lediglich auf die scheinbar unhinterfragbare und intuitive Evidenz des genannten Sprichworts.

Wenn man aber eine ungleich brisantere Anwendungsinstanz dieser Warnung vor übertriebener Nähe haben will, sei *en passant* an die Debatte um die sexuellen Missbrauchs-Fälle an der Odenwald-Schule und anderswo erinnert. Nicht anders als mit starkem Vorbehalt – um nicht zu sagen: mit gewissem Schaudern – wird man heute zur Kenntnis nehmen, was der langjährige Leiter der genannten Schule, der im Juli 2010 verstorbene Gerold Becker, ausgerechnet unter dem Titel „Nähe und Distanz“ 1990 über den „pädagogischen Bezug und das therapeutische Verhältnis“ geschrieben hat.⁵⁷ Obwohl zunächst die unleugbare Macht-Asymmetrie des pädagogischen Verhältnisses (in dem der Lehrer weder seinen „Vorsprung an Jahren“ noch seinen Neid auf die Jugendlichkeit der Schüler verleugnen darf) betont wird, erfährt dann die „Landerziehungsheimspädagogik“ für ihre Entdeckung hohes Lob, dass in einer „Lebensgemeinschaftsschule“ das „Macht- und Wertgefälle zwischen erwachsener und kindlicher oder jugendlicher Existenz“ aufgehoben sei. Hier lasse sich jener vom Erziehungswissenschaftler Herman Nohl so auf den Begriff gebrachte „pädagogische Bezug“ herstellen, in dem der Jugendliche den „schon erwachsenen Menschen, dem er vertrauen kann [...] nicht als Mittel zum Zweck [sucht], sondern als den „anderen“ in einer menschlichen (Freundschafts-) Beziehung“ (Becker 1990: 279f.); und Becker ergängt, sichtlich um Absicherung bei Nohl u.a. pädagogischen Größen bemüht:

„Und dem anderen, dem Erwachsenen liegt (hoffentlich) an diesem besonderen Kind, diesem besonderen Jugendlichen als Person (und eben nicht nur als Englischler oder Hundertmeterläufer) – Pestalozzi oder Korczak oder auch Nohl konnten in diesem Zusammenhang noch ganz unbefangen von der „Liebe“ des Erziehers zum Kind sprechen – es liegt ihm an diesem Kind oder an diesem Jugendlichen“ um seiner selbst willen, daß er zu *seinem* Leben und *seiner* Form kommt (Nohl)““ (Becker 1990: 280)⁵⁸

Nun besteht auch Nohl, gerade wegen dieses Interesses an einer schülerorientierten Entwicklung, auf dem unüberbrückbaren Abstand in der pädagogischen Be-

⁵⁷ Becker 1990; der Text ist auch erschienen in dem von dem damaligen Leiter der Schule Marienau Wolf-Dieter Hasenclever herausgegebenen Sammelband *Pädagogik und Psychoanalyse. Ein Symposium zum 100. Geburtstag Getrud Bondys im Landerziehungsheim Marienau*, Frankfurt 1990, 107-114. Auch in dieser Schule wurde im Übrigen 2010 ein Lehrer entlassen und in der Folge davon im Deutschlandfunk Prof. Dr. Peter Fauser von der Universität Jena zur Frage interviewt, „wie viel Nähe zu Schülern und Schutzbefohlenen erlaubt und wie viel Distanz notwendig ist“ (Die neue Elbmarsch-Zeitung v. 25.05.2010, <http://www.elbmarschpost.de/aktuell/zeitung/artikel/schule-marienau-nimmt-in-live-sendung-stellung.html>). Becker hatte sich im März 2010 für den „jahrelangen sexuellen Missbrauch von Schutzbefohlenen“ (FR, 20.03.2010) öffentlich entschuldigt.

⁵⁸ Es mag auffallen, dass Becker hingegen nicht den Beginn dieses Satzes von Nohl zitiert: „Die Grundlage der Erziehung ist das leidenschaftliche Verhältnis eines reifen Menschen zu einem werdenden Menschen...“ (zit. bei Giesecke 1997: 223); vgl. auch Gieseckes kritische Beleuchtung gerade der emotionalen Dimension von Nohls „pädagogischer Beziehung“ (vgl. ebd. 230).

ziehung; da der Erzieher kein „Tendenzpädagoge“ sein soll, sei dem Erzieher „eine eigentümliche *Distanz* zu seiner Sache wie zu seinem Zögling“ auferlegt, „deren feinsten Ausdruck ein pädagogischer Takt ist, der dem Zögling auch da nicht „zu nahe tritt“, wo er ihn steigern und bewahren möchte“ (zit. bei Becker 1990: 280). Erst der diesem ausführlichen Zitat folgende (und den Text abschließende) Absatz kann aber vielleicht die Funktion dieser Distanzbetonung klarmachen: Denn Becker stellt sich letztlich als Ziel des pädagogischen Verhältnisses zwar

„die „Ablösung“ [der Schüler] auch von den erziehenden Erwachsenen, das sich Abwenden von ihnen, vielleicht sogar ihre „Entwertung“ als Voraussetzung des Selbständigwerdens“ vor, sieht gerade das aber „als Voraussetzung einer möglichen neuen und immer weniger asymmetrischen Form der Beziehung zu ihnen“ (ebd. 280).

Wenn hier einmal eine durch gewisse Vorkommnisse gestützte „Hermeneutik des Verdachts“ (Paul Ricoeur) zur Anwendung kommen darf: Becker wollte, darf man mit eingestandenem *hindsight bias* heute vermuten, mit den Mitgliedern seiner „Lebensgemeinschaftsschule“ letztlich eine partnerschaftliche Beziehung auf Augenhöhe unterhalten, die die Distanz der streng pädagogisch gedachten Beziehung hinter sich lässt und die sich jener erzieherisch zu fördernde „Selbstständigkeit“ verdankt, die wieder zu einer neuen und anderen, von keiner Asymmetrie mehr gestörten Nähe führt. Böswillig pointiert: die/der Jugendliche wird nur deswegen zu „*seinem* Leben“ geführt, damit es mit *meinem* in (noch) intimeren Kontakt treten kann. So ging Becker mit Nohl über Nohl weit hinaus...

8 Distanz als fragwürdige Freiheit (der Kunst)

Neben einem solchen prinzipiellen Vorbehalt gegenüber einer auf Vermittlungsinstanzen (und seien es „Mauern“) verzichtende Hyper-Nähe in den menschlichen Nah-Beziehungen kann man zur Entlastung von Nietzsche (s.o.) zweitens geltend machen, dass seine oben reportierte Forderung an seine Geschlechtsgenossen, von Frauen Abstand zu halten, in seine weit darüber hinausgehende Rede vom „Pathos der Distanz“ integriert werden müsste, die als „basale *ethische Grundregel*“ (Gerhardt 1988: 6, Hv. v.A.) von allen Menschen (und eben nicht nur von „Männern“) gefordert wird und „jenes andere geheimnisvollere Pathos“ begründet,

„jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen““ (Nietzsche 1980b: 205).

Die hier als Binnen-Verhältnis gefasste Selbst-Distanzierung hat jedoch auch die klare Außenwirkung einer Absage an das Nah-Allzu-Nahe; Nietzsche zitiert 1870 zustimmend den Architekten Gottfried Semper:

„Nichts ist vorteilhafter für das Kunstwerk, als das Entrücktsein aus der vulgären unmittelbaren Berührung mit dem Nächsten und aus der gewohnten Sehlinie des Menschen“ (zit. bei Gerhardt 1988: 6).

Damit wird, in Nietzsches ästhetizistischer Früh-Phase, die Distanz als Ideal für den Bereich der Kunst reklamiert, wo der Begriff mit eben dieser Wertkonnotation (Abstand vom Vulgär-Alltäglichen) ebenfalls eine lange Diskussionstradition vorweisen kann.⁵⁹ Peter Bürger hat 1974 in seiner *Theorie der Avantgarde* die bürgerliche Vorstellung der „Autonomie der Kunst“ als Beschreibung und Rechtfertigung ihrer (historisch zu kontextualisierenden) „Herauslösung [...] aus lebenspraktischen Bezügen“ gedeutet, was mit der Tatsache zusammenhänge,

„daß sich eine nicht zweckrational gebundene Sinnlichkeit bei den Angehörigen der Klassen hat herausbilden können, die zumindest zeitweise vom Druck unmittelbarer Daseinsbewältigung freigesetzt sind“ (Bürger 1974: 63).

Die bürgerliche Klasse, könnte man das – auch mit späteren ähnlich lautenden Bourdieuschen Argumenten im Ohr – umformulieren, spiegelt also ihre eigene Distanz zur Realität (und zu anderen Klassen) in einer eben diese Distanz verherrlichenden und zelebrierenden, einer realitätsfernen „autonomen“ Kunst. Eben gegen diese „Abgehobenheit von der Lebenspraxis“ läuft nun die Avantgarde Sturm, die diesen Abstand aufheben will, allerdings so, dass „von der Kunst aus eine *neue* Lebenspraxis [...] organisier[t]“ werden soll (ebd. 67, Hv.v.A.). Dieser Versuch allerdings ist gescheitert, und zwar weil die Avantgarde – wie man etwas salopp formulieren könnte – bei ihrer Distanzverneinung sozusagen „rechts überholt“ wurde:

⁵⁹ Dagegen freilich Goethe: "Die Dichtkunst verlangt im Subjekt, das sie ausüben soll, eine gewisse gutmütige, ins Reale verliebte Beschränktheit, hinter welcher das Absolute verborgen liegt. Die Forderungen von oben herein zerstören jenen unschuldigen produktiven Zustand" (Brief an Schiller vom 6. April 1801).

„Der Versuch, die Distanz zwischen Kunst und Lebenspraxis aufzuheben, konnte zur Zeit der historischen Avantgardebewegungen noch uneingeschränkt das Pathos historischer Fortschrittlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Inzwischen hat aber mit der Kulturindustrie die falsche Aufhebung der Distanz zwischen Kunst und Leben sich ausgebildet, wodurch auch die Widersprüchlichkeit des avantgardistischen Unterfangens erkennbar wird“ (Bürger 1974: 68).

Wie immer man diese Einschätzungen beurteilen will – ob man etwa die Produktionen der Kulturindustrie angemessen als ein „Praktisch-Werden“ der Kunst (?), allerdings mit dem Ziel der „Unterwerfung“ der Konsumenten (ebd.: 73), adäquat beschreiben und verstehen kann – für unsere Zwecke ist nur die Feststellung relevant, dass sich Bürger von dieser „Verwirklichung“ der Avantgarde-Bestrebungen „mit umgekehrten Vorzeichen“ sozusagen den Wind aus den Segeln nehmen lässt und – wie auf ähnlichem (Um-)Weg schon Marcuse (1977) – wieder tendenziell zum Verteidiger von Autonomie und Distanz wird. Zumindest endet sein Kapitel mit der (oft zitierten) offenen Frage:

„ob eine Aufhebung des Autonomiestatus überhaupt wünschenswert sein kann, ob nicht vielmehr die Distanz der Kunst zur Lebenspraxis allererst den Freiheitsspielraum garantiert, innerhalb dessen Alternativen zum Bestehenden denkbar werden“ (Bürger 1974: 73).

Der die Lebenspraxis ausgrenzende Autonomierahmen, der im bürgerlichen Ästhetizismus ein zweckfreies und unverbindliches „Spiel“ (Schiller) protegieren sollte, würde also zwar beibehalten, aber mit der (politischen) Aufgabe gefüllt, nach Alternativen zum Status quo zu suchen. Ob diese Funktionszuschreibung allerdings noch mit der vorausgesetzten „Autonomie“ und „Distanz“ widerspruchsfrei kompatibel ist, bleibt fraglich.⁶⁰ Jedenfalls darf man hier das bekannte Dilemma der Beziehung von Kritik und Distanz wiedererkennen, das weit über das Problem der (politischen) Kunst hinausgeht: Wer etwas kritisieren will, braucht genau jene Distanz vom Kritisierten, aus der er dieses nicht mehr „trifft“ und „erreicht“. Oder, wieder im Kontext von Bürgers Avantgarde-Problem: ein engagiertes Werk, das nach dem „ästhetischen Gesetz der Organizität“ gestaltet ist, wird gerade wegen dieser Stimmigkeit „im Kontext von Gebilden [rezipiert], deren Gemeinsamkeit in der Abgehobenheit von der Lebenspraxis besteht“. Das

⁶⁰ Jedenfalls ist ein solches revirement, das auf die bürgerliche Distanzierung nicht mit der einfach negierenden Gegenbewegung reagiert (wie Bürgers Avantgarde), sondern mit einer Art Judotaktik die zu bekämpfende Richtung noch verstärkt auch von Adorno thematisiert worden, z.B. wo er referiert, die heutige Kunstpraxis solle darauf hinauslaufen, „daß auf Entfremdung nicht die Illusion von Nähe und Unmittelbarkeit zu antworten hätte, sondern Verfremdung“ (Adorno 2003: 383). Diese Nähe-Verweigerung und Hyper-Distanzierung steht bekanntlich im Zentrum der Kunsttheorie des russischen Formalismus (vgl. Ginzburg 1998/2002, Kap. 1).

bedeutet: „Die Institution Kunst neutralisiert den politischen Gehalt des Einzelwerks“ (ebd.: 125). Oder: Das Distanzstatut der Kunst verhindert die Distanzlosigkeit der Politik.

Eine rezente Beobachtung moderner Kunstformen bestätigt den dilemmatischen Befund auf andere Weise. Der von Bürgers Avantgarde und anderen bis heute erträumten „Aufhebung der Distanz“ zwischen Kunst und „Lebenspraxis“ scheinen ja heutige interaktive und partizipatorische Kunstformen ein gutes Stück näher gekommen zu sein. Dass auch damit das Problem nicht gelöst, sondern nur wieder „auf die andere Seite gekippt“ zu sein scheint, machen die kritischen Überlegungen des Basler Medienwissenschaftlers Roberto Simanowski zu dem, was er „die ‚Berufskrankheit‘ des Genres“ der interaktiven Installation nennt, deutlich:

„Interaktive Installationen verführen durch die Betonung des körperlichen Engagements prinzipiell zu einer Vernachlässigung der kognitiven Verarbeitung. Das intensive Erlebnis der interaktiven Beteiligung und die Erkundung ihrer Bedingungen lässt sich als Ziel der Auseinandersetzung mit dem Werk (miss-)verstehen, womit der zweite Schritt unterbleibt: vom eingebundenen Interakteur wieder zum distanziierten Beobachter zu werden“ (Simanowski 2008: 47).

Es mag hoffnungslos erscheinen: Da hätte man einmal eine *Nähe* zur Kunst, eine Reduktion ihrer einschüchternden, abweisenden *Distanz* hergestellt, schon wird wieder von anderer Seite genau jener rational-nüchtern-kritische Abstand eingefordert, den man *überwinden* wollte. Handelt es sich bei diesen verschiedenen Positionen um eine Frage von mehr Nähe- oder Distanz-affinen Charaktertypologien oder um ein in der Sache liegendes unlösbares Dilemma? Oder vielleicht um ein Indiz dafür, dass die Nähe-Distanz-Metaphorik grundsätzlich ein zu grobes begriffliches Raster liefert für die Beschreibung komplexer Zusammenhänge und Phänomene? Auch dies wäre immerhin ein Ergebnis.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003) : Gesammelte Schriften, Band 15: *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor*, Berlin: Suhrkamp Verlag
- Anders, Günther (1992): *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (1956), München: Beck
- Barilan, Y. Michael (2003): Of Doctor-Patient Sex and Assisted Suicide, in: *Israel Medical Association Journal* (5), S. 460-463
- Becker, Gerold (1990): Nähe und Distanz. Oder: Der pädagogische Bezug und das therapeutische Verhältnis, in: *Neue Sammlung*, 30 (2), S. 276-280

- Birnbacher, Dieter (2003): Verantwortung für zukünftige Generationen - Reichweite und Grenzen, in: Stiftung für die Rechte zukünftiger Generationen (Hrsg.): *Handbuch Generationengerechtigkeit*, München: Ökonom Verlag, S. 81-103
- Blumenberg, Hans (2001): *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus dem Nachlass hrsg. v. A. Haverkamp, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bürger, Peter (1974): *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Claussen, Johann H. (2008): *Die 101 wichtigsten Fragen – Christentum*, München: Beck
- Corbett, Bob (1995): *Moral Obligations to distant others*
<http://www.webster.edu/~corbetre/philosophy/moral/others/distant.html>
- Deleuze, Gilles (1991): *Empiricism and subjectivity. An essay on Hume's theory of human nature*, New York: Columbia University Press
- Dworkin, Gerald (1999): Sex, Suicide, and Doctors, in: *Ethics* 109(3), S. 579-585
- Forman-Barzilai, Fonna (2005): Sympathy in Space(s): Adam Smith on Proximity, in: *Political Theory* 33(2), S. 189-217
- Gaitanides, Stefan (2005): Facetten des Distanz-Nähe-Problems in der interkulturellen Sozialarbeit, in: *Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit*, 1, S. 23-31
- Gehlen, Arnold (1973): *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969), Frankfurt: Athenäum
- Gehlen, Arnold (2004): *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen*, Gesamtausgabe Band 6, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt: Klostermann
- Gerhardt, Volker (1988): *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart: Reclam
- Giesecke, Hermann (1997): *Die pädagogische Beziehung. Pädagogische Professionalität und die Emanzipation des Kindes*, 2. Auflage, Weinheim/München: Juventa
- Ginzburg, Carlo (1998/2002): *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Mailand: Feltrinelli (engl. Übers: ders. (2002): *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance*, London: Verso)
- Ginzburg, Carlo (1994): Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implications of Distance, in: *Critical Inquiry*, Vol. 21/1, S. 46-60 (auch in Ginzburg 2002)
- Greverus, Ina-Maria (1988): Kulturdilemma. Die nahe Fremde und die fremde Nähe, in: Greverus, Ina-Maria /Köstlin, Konrad /Schilling, Heinz (Hrsg.), *Kulturkontakt, Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Band 1, Frankfurt a. M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 27-48
- Greverus, Ina-Maria (2005): *Ästhetische Orte und Zeichen. Wege zu einer ästhetischen Anthropologie*, Münster: Lit Verlag
- Hayot, Eric (2009): *The hypothetical mandarin: sympathy, modernity, and Chinese pain*, Oxford University Press
- Heidegger, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Klett-Cotta
- Heidegger, Martin (2004): *Wegmarken* (1976), Frankfurt a.M.: Klostermann
- Hume, David (2000): *A Treatise of Human Nature* (1739/40), Norton, D.F. /Norton, M.J. (Hrsg.), Oxford: Oxford University Press

- Jaspers, Karl (1933/1989): Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, hg. von E. Hybašek und K. Salamun, Jahrgang 2 (1989), S. 6-19
- Jonas, Hans (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Kamm, Frances M. (1999a): Famine Ethics: the Problem of Distance in Morality and Singer's Ethical Theory, in: Jamieson, D. (Hrsg.), *Singer and his Critics*, Oxford: Blackwell, S. 181-186
- Kamm, Frances M. (1999b): Rescue and Harm: A Discussion of Peter Unger's Living High and Letting Die, in: *Legal Theory* 5(1), S. 1-44
- Kamm, Frances M. (2000): Does Distance Matter Morally to the Duty to Rescue?, in: *Law and Philosophy* 19(6), S. 655-681
- Kaschuba, Wolfgang (2004): *Die Überwindung der Distanz. Zeit und Raum in der europäischen Moderne*, Frankfurt: Fischer Verlag
- Kelly, Walter K. (1869): *A Collection of the Proverbs of all Nations*, Andover: Warren F. Draper
- Kettering, Emil (1987a): *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske
- Kettering, Emil (1987b): Nähe im Denken Martin Heideggers, in: Wisser, R. (Hrsg.): *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, Freiburg/München: Alber Verlag, S. 111ff.
- Köstlin, Konrad (1988): Die Erfahrung des Fremden, in: Greverus, Ina-Maira / Köstlin, Konrad / Schilling, Heinz (Hrsg.), *Kulturkontakt, Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*, Band 1, Frankfurt a.M.: Institut für Kulturanthropologie u. Europäische Ethnologie, S. 17-26
- Krämer, Hans (1983): *Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik*, Amsterdam: Grüner
- Liessman, Konrad P. (2002): *Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*, München: Beck
- Lotter, Maria-Sibylla (2000): Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie, in: *Kant-Studien*, Band. 91(2), S. 178-203
- Lotter, Wolf (2011): Der Stand der Dinge. Die moderne Welt steckt in der Vertrauenskrise. Damit wächst die Sehnsucht nach Gegenständlichem und Handfestem. Ehrlich ist, was man anfassen kann. Ist das so schwer zu begreifen?, in: *brand eins*, Nr. 11, 2011, S. 46-58
- Lübbering, Frank (2011): Überlasst Europa bitte nicht den Technokraten! Geld ist da, es fehlt an Empathie: So kam die Europäische Union ökonomisch auf den Hund, in: *FAZ* vom 01.06.2011, S. 31
- Luhmann, Niklas (1984): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, 4. Auflage, Frankfurt: Suhrkamp
- Marcuse, Herbert (1977): *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, München/Wien: Hanser
- Marzillo, Patrizia (2010): *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods „Werken und Tagen“*, Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente, Tübingen: Narr Francke Attempto

- Mauss, Marcel (2010): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1923/24), in: ders. (Hrsg.), *Soziologie und Anthropologie*, Band 2: Gabentausch – Todestvorstellung – Körpertechniken, Wiesbaden: VS, S. 9-144
- Merton, Robert K. (1976): Intermarriage and the Social Structure (1941), in: ders. (Hrsg.), *Sociological Ambivalence and Other Essays*, New York/London: Free Press, S. 217–250
- Müller, Norbert (2008): Die olympische Devise "citius, altius, fortius" und ihr Urheber Henri Didon, www.sport.uni-mainz.de/mueller/Dateien/DIDON.pdf
- Müller, Wolfgang Erich (2008): *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*, Darmstadt: Primus Verlag
- Müller, Wolfgang Erich (Hg.) (2003): *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart: Kohlhammer
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, New York/Oxford: Oxford University Press
- Nietzsche, Friedrich (1980a): Die fröhliche Wissenschaft (1882), in: ders. (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 3, München: dtv, S. 343-651
- Nietzsche, Friedrich (1980b): Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886), in: ders. (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, München: dtv, S. 9-243
- Ogien, Ruwen (2007): *L' éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris: Gallimard
- Pfütze, Hermann (2009): Die globale Minimaethik der Weltgesellschaft, in: *Soziale Arbeit*, 58 (1), S. 2-11
- Rapp, Friedrich (1978): *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg/München: Alber
- Ray, John (1813): *A complete collection of English Proverbs...*, 5. Auflage überarbeitet von John Belfour, London: George Cowie and Co
- Ringeling, Hermann (2000): Eintrag „Nächster“, in: Müller, G. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Teil 2, Berlin/New York: de Gruyter, S. 713-731
- Ritter, Henning (2004): Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid, München: Beck
- Rolf, Thomas (2008): Eintrag „Tiefe“, in: Konersmann, R. (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 2. Auflage, Darmstadt: WBG
- Sahm, Stephan (2011): Das Kuckucksei im Ärzte-Nest, in: *FAZ* vom 25.5.2011, S. 29
- Simanowski, Roberto (2008): *Digitale Medien in der Erlebnisgesellschaft. Kultur - Kunst - Utopie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Singer, Peter (1972): Famine, Affluence, and Morality, in: *Philosophy and Public Affairs* 1(1), S. 229-243
- Slote, Michael A. (2008): *The ethics of care and empathy* (2007), London: Routledge
- Sloterdijk, Peter (1998): *Sphären I: Blasen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Sloterdijk, Peter (1999): *Sphären II: Globen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Tandy, David W. / Neale, Walter C. (1996): *Hesiod's Works and Days. A Translation and Commentary for the Social Sciences*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press
- Verdenius, Willem J. (1985): *A Commentary on Hesiod. Works and Days*, vv. 1-382, Leiden: Brill

- van der Pot, Johan Hendrik Jacob (1985): *Die Bewertung des technischen Fortschritts. Eine systematische Übersicht der Theorien*, Bd. II, Die Beherrschung des technischen Fortschritts, Assen: Van Gorcum
- Wander, Karl F. W. (1867): *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*, Leipzig: Brockhaus (hier zit. nach <http://www.zeno.org/Wander-1867>)
- Weithman, Paul J. (1999): Of Assisted Suicide and „The Philosophers’ Brief“, in: *Ethics* 109 (April 1999), S. 548–578
- Zakharine, Dmitri (2005): Von Angesicht zu Angesicht. Der Wandel direkter Kommunikation in der ost- und westeuropäischen Neuzeit, *Historische Kulturwissenschaft*, Band 7, Konstanz: UVK