

„Social Distancing“?

Eine leibphänomenologische Studie über Nähe und Distanz in Ausnahmesituationen

“Social Distancing”?

Proximity and distance in crises situations – a phenomenological study of embodiment

BARBARA SCHELLHAMMER, MÜNCHEN

Zusammenfassung: Gerade in Ausnahmesituationen rücken Menschen zusammen – eigentlich. Das ist in Zeiten des Coronavirus anders, denn hier gilt das Gebot des „Social Distancing“. Ich möchte die Ambivalenz, die nicht nur in dieser paradoxen Wortkombination zum Ausdruck kommt, sondern auch in der Erfahrung von vielen Menschen, mit Hilfe eines leibphänomenologischen Zugangs näher beleuchten. Dabei untersuche ich, wie sich das spannungsreiche Verhältnis von Nähe und Distanz in Zeiten der Corona-Pandemie in Alltagssituationen sowie in Bildungskontexten zeigt. Darüber hinaus gehe ich der Frage nach, was die Erfahrung des „Social Distancing“ für die Philosophie – nicht nur in Ausnahmesituationen – bedeuten kann, und plädiere dafür, sie als eine Übungsmöglichkeit des Philosophierens zwischen Nähe und Distanz, Körper und Geist, Eigenem und Fremdem sowie Natur und Kultur zu sehen, um auf diese Weise problematischen Extremen auf beiden Seiten zu entgehen.

Schlagwörter: Social Distancing, Nähe und Distanz, Leib, Phänomenologie

Abstract: Especially in crises situations people draw closer to each other – usually. This isn't the case in times of the Coronavirus. Here, we ought to keep “Social Distancing”. I would like to explore the ambivalence that not only occurs in this paradox wording, but also in the experiences people have, through a phenomenological study of embodiment.

I will draw from some scenarios in our daily lives and experiences within the educational system to study the tension that unfolds between closeness and distance during

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



the crises. Moreover, I ask what the demand of “Social Distancing” could mean for the practice of philosophy – not just in crises situations. I argue to see it as an opportunity to exercise philosophy between proximity and distance, self and other, body and mind, as well as nature and culture in order to avoid problematic extremes on both ends.

Keywords: Social Distancing, Closeness and Distance, Embodiment, Phenomenology

Einleitung

Gerade in Ausnahmesituationen rücken Menschen zusammen – eigentlich. Das ist in Zeiten des Coronavirus anders, denn hier gilt das Gebot des „Social Distancing“. Wir sind, wie dies Angela Merkel zu Beginn der Krise mit dem Hinweis auf eine „scheinbar paradoxe Sache“, ausdrückte, aufgefordert, Solidarität zu zeigen, indem wir Abstand halten. Verfolgt man die Medien, beobachtet man Menschen und sich selbst, so merkt man, dass nicht nur die Wortkombination widersprüchlich und ambivalent ist: Die einen schwärmen von der „neuen Nähe“ – auch wenn viele das „Distant Socializing“ erst einüben mussten –, die anderen leiden unter noch größerer Einsamkeit.

In einer Zeit, wo wir den Menschen, die uns besonders nahestehen, aus dem Weg gehen sollen, spüren wir schmerzhaft deren Bedeutung für unser Leben – auch wenn sie uns sonst kaum in den Sinn kommen. Slavoj Žižek (2020) spricht hier treffend von einer „Dialektik der Distanz“ und meint, es bestünde die Hoffnung, „dass körperliche Distanzierung die Intensität unserer Verbindung mit anderen sogar verstärkt“.¹ Zahlreiche Schilder weisen darauf hin, den gebotenen Sicherheitsabstand einzunehmen, zugleich kommt es auf engstem Raum zu Übergriffen häuslicher Gewalt. Menschen bekommen es mit der Angst zu tun, wenn das Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz reißt und die eine oder die andere Seite in ein Extrem kippt (vgl. Riemann 1978) – das gilt in pandemischen Zeiten umso mehr. Die Reaktion folgt instinktiv: Kampf, Flucht oder Schock.

Ich möchte in der Folge anhand der Erfahrung des „Social Distancing“ als *des* Gebots der aktuellen Ausnahmesituation schlechthin einige Implikationen des anthropologisch wichtigen Spannungsverhältnisses von Nähe und Distanz herausarbeiten und bediene mich dabei eines leibphänomeno-

1 Vgl. auch Landkammer (2012, 41ff.), der von der „Distanz als näherer Nähe“ spricht.

logischen Zugangs. Gerade dieser scheint besonders wichtig, denn die Aussage, die man in diesen Tagen immer wieder hört, „Social Distancing“ sei ja eigentlich *nur* „Physical Distancing“, zeugt von einer Missachtung des leiblichen Miteinanders, das ein auch noch so intensives „Distant Socializing“ nicht wettmachen kann. Die spannungsvoll aufgeladenen „Vibes“ eines unwillkürlichen Resonanzgeschehens, ein zwischenleibliches Prickeln oder das Unbehagen, wenn mir jemand zu nahe kommt, lässt sich virtuell ebenso wenig „erzeugen“ wie das Tuscheln mit der Nachbarin im Hörsaal, die schlechte Luft nach intensiven Arbeitsgesprächen oder das Rascheln von Papier im Klassenzimmer.

Mein theoretisch-methodischer Ausgangspunkt ist die *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty und wie diese von Bernhard Waldenfels oder Thomas Fuchs weiterentwickelt wurde. Sicherlich haben auch Autor*innen der „Neuen Phänomenologie“ wie Hermann Schmitz und Eugene Gendlin leibphänomenologisch Wertvolles beigetragen, insbesondere wenn es um einen „Felt Sense“ oder „Felt Body“ geht. Ich teile jedoch die Kritik von Waldenfels (2000, 278ff.), die im Kern auch auf die Spannung von Nähe und Distanz zurückgeht und sich beispielsweise darin zeigt, dass Körper und Geist nicht wesensverschieden oder zwei getrennte Bereiche sind, sondern miteinander zu tun haben. Zudem setzt eine leibliche Erfahrung, die sprachlich zum Ausdruck gebracht wird, immer auch eine gewisse Distanz voraus. Sie ist niemals nur reine Nähe.

Ich habe meinen Beitrag bewusst als eine essayistische *Studie* angelegt, die facettenartig einige Alltagsbeobachtungen herausgreift, um daran etwas von der leiblichen Erfahrung des „Social Distancing“ zu zeigen. Ähnlich wie in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, die er in seinem Vorwort als „Bemerkungen“ beschreibt, welche nicht zuletzt aus einem Aufmerken oder Bemerkten hervorgehen, geht sie methodisch offen sowie assoziativ interpretierend vor und bleibt damit immer auch ein Stück weit subjektiv, denn jede*r erlebt die Herausforderungen, die mit dem Virus einhergehen, unterschiedlich. Damit vollzieht sich die phänomenologische Vorgehensweise, auf die es mir ankommt, ebenfalls zwischen Nähe und Distanz, denn sie beschreibt einerseits aus der distanzierten Haltung der phänomenologischen Reduktion, kann sich aber andererseits einer situativen Benommenheit von der Welt (vgl. Merleau-Ponty 1966, 12) nicht entziehen.

Vor allem global zeigen sich bei allen krankheitsbedingten Parallelen und der grundsätzlichen Bedrohung durch das Virus zahlreiche individuelle, soziale sowie gesellschaftspolitische Unterschiede im Erleben und im Um-

gang mit der Pandemie. Ich greife einige Erfahrungen heraus, die meinem, d. h. einem deutschen, Kontext entspringen (dass es auch hierzulande große Unterschiede gibt, wird derzeit immer wieder thematisiert): Erstens geht es mir um die Erfahrung des pathischen Getroffenseins sowie die der Erkrankung durch das Virus und um Schutzmaßnahmen wie die Maskenpflicht; zudem gehe ich auf Erfahrungen des „Distant Socializing“ im Homeoffice ein. Zweitens beziehe ich mich auf den Bereich der Bildung, insbesondere mit Blick auf die Möglichkeiten und Grenzen des E-Learning. Gemäß dem Schwerpunktthema dieser Ausgabe möchte ich in einem dritten Teil der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Erfahrung des „Social Distancing“ für das Philosophieren haben könnte.

1. Pathisches Getroffensein, Schutzmaßnahmen und Erfahrungen im Homeoffice

Mit dem unaufhaltsamen Einbruch des Virus erleben wir einen massiven Bruch unserer Alltagserfahrung, der sich nicht zuletzt in der Rede und dem Wunsch nach einer „Rückkehr zur Normalität“² zeigt. Dieser Bruch hat zunächst einmal etwas mit der leib-körperlichen Verfasstheit unserer Existenz zu tun, die sowohl eine *vertikale* als auch eine *horizontale* Dimension aufweist und in beiden Dimensionen zwischen Nähe und Distanz sowie zwischen Eigenem und Fremdem schwingt (vgl. Schellhammer 2019, 282). Die vertikale Dimension spannt sich *intrapersonal* zwischen Animalität und Rationalität, Organischem und Anorganischem, Natur und Geist bzw. Zentrismus und Exzentrismus auf. Unser Leibkörper ist uns nah und fern zugleich, was in der bekannten Unterscheidung Helmuth Plessners (1970, 43), der Mensch sei zugleich Leib und habe diesen Leib als seinen Körper, trefflich zum Ausdruck kommt. Die horizontale Dimension vollzieht sich *interpersonal* als zwischenleibliches Geschehen, wenn wir anderen Menschen begegnen. In unserer (zwischen)leiblichen Seinsweise verklammern sich beide Dimensionen, da sie sich als wechselwirkendes Resonanz- bzw. Antwortgeschehen beeinflussen. Dementsprechend erklärt Waldenfels (2000, 287), „Eigenleib und Fremdleib sind eigene Sphären, die jeweils durch einen Selbstbezug charakterisiert sind und durch einen Fremdbezug, der in beiden

2 Vgl. hier die phänomenologischen Studien von Bernhard Waldenfels (1998) zur „Normalisierung“ als vorzügliche Bewältigungs- und Beruhigungsstrategien im Umgang mit Erfahrungen, die unkontrollierbar den normalen, alltäglichen Gang der Dinge durchbrechen.

Richtungen verläuft“. Körper und Leib lassen sich ebenso wie Fremdes und Eigenes unterscheiden, aber nicht trennen.

Die Vorstellung eines virenhaften Eindringlings, der sich in unserem Körper einnistet, sich dort rasant vermehrt und von ihm als sein Wirt lebt, ist für viele Menschen beängstigend. Die Erfahrung von etwas, das fremd ist und uns dennoch so nah kommt, zeigt sich vielfach leibhaftig – auch wenn man nicht direkt infiziert ist, Menschen halten Abstand und beachten Hygieneregeln. Vor allem in den ersten Wochen der Pandemie saßen viele gebannt vor dem Fernseher und verfolgten die Berichterstattung, immer in der Hoffnung, dass weitere Kenntnisse über das Befremdliche dieses beherrschbar machen. Waldenfels spricht von einem *Pathos*, das uns überfällt: Wir werden von etwas getroffen, das seinen Sinn nicht einfach schon in sich hat, „sondern als etwas, das Sinn hervorruft“ (Waldenfels 2016, 73). D.h., wir geben dem Geschehen einen Sinn, um es einordnen zu können. „Das *Wodurch*“, so meint er, „also das, wovon wir affiziert sind, erscheint als solches nur in Form eines *Worauf*, also als etwas, auf das wir antworten.“ [H.i.O.] (ebd.) Zahlreiche Erklärungen zu Covid-19 entstanden und entstehen in dem dynamischen Zwischenraum des Antwortens auf ein Getroffensein, welches Waldenfels auch als „Af-fekt“ (mit Bindestrich) beschreibt, „um anzudeuten, daß *uns* etwas an-getan wird, was *wir* nicht selbst initiieren“ [H.i.O.] (ebd.). Wohingegen einige sich an naturwissenschaftliche Erklärungen halten und den Erreger in Schuppentieren oder Fledermäusen sehen, sprechen andere von der Strafe Gottes oder spekulieren über geheime Labore in Wuhan. Die Gefahr scheint nicht mehr so groß zu sein, wenn sich eine Erklärung für sie findet. Bei Ereignissen, „für die es nicht nur keine Interpretation, sondern auch keine Interpretationsmöglichkeit gibt“, so erklärt Clifford Geertz (1983, 61), spielen religiöse Vorstellungen eine besondere Rolle. Sie springen ein und füllen die Lücke, die Menschen andernfalls in ein Tohuwabohu stürzen ließe. Die Religion mache Situationen emotionaler Spannung erträglicher, meint Geertz (ebd., 65).

Leibliches Leiden drückt sich besonders deutlich im Wort des „Patienten“ oder der „Patientin“ aus, denn hier geht es buchstäblich um ein passives Erleiden oder Ertragenmüssen von etwas, das wir noch nicht im Griff haben und wo es der Geduld (engl. *patience*) bedarf, bis sich die Heilung gewissermaßen als ein Antwortgeschehen auf den virenhaften Fremdkörper vollzieht. Waldenfels beschreibt dementsprechend die „Therapie als Wiederherstellung einer beeinträchtigten Lebensordnung“ (Waldenfels 1998, 117). Das besonders Befremdliche an Corona ist, dass es noch keine eindeutig wirksame

Therapie gibt – die medizinische Forschung hat noch keine „Antwort“ auf den pathischen Einbruch, die uns zurückbringen könnte zum „Normalen“.

Besonders deutlich zeigt sich die „Materialität“ oder „Dinghaftigkeit“ des Körpers, wenn Menschen an Covid-19 erkranken und im schlimmsten Fall an eine Maschine angeschlossen werden, die sie künstlich beatmet. Weil Menschen aber auch leibliche Wesen sind, befremdet es, in den Nachrichten weiße Plastiksäcke zu sehen, in welchen Tote möglichst steril verpackt zum Abtransport bereitliegen. Ebenso sehnen wir uns nach der Berührung und wollen nicht nur vor der Glasscheibe der Isolierstation stehen bleiben oder uns von unserer sterbenden Großmutter via Skype und Tablet verabschieden. Gerade in Grenzerfahrungen brauchen wir die leibliche Nähe – darin zeigt sich die besondere Brutalität des „Social Distancing“ in Ausnahmesituationen.

Nicht nur in pandemischen Zeiten stehen wir vor der Aufgabe, uns in die spannungsreiche Balance von Nähe und Distanz unseres Leibkörpers einzüben – und zwar sowohl in der vertikalen als auch in der horizontalen Dimension. Wie schwierig das ist, zeigt nicht zuletzt die Problematik, dass ein Mensch zwar intensivmedizinisch behandelt und dessen Leben gerettet werden kann, er seelisch-leiblich dabei aber unter Umständen großen Schaden nimmt. Es war vielleicht auch dieser Gedanke, der Wolfgang Schäuble vorschwebte, als er meinte, dass dem medizinischen Schutz des Lebens nicht alles unterzuordnen sei. Eine einseitig szientistisch biopolitische Krisenbewältigung spiegelt auf einer gesellschaftlichen Ebene das wider, was Waldenfels (2000, 255) kritisch als „Selbstspaltung“ bezeichnet, denn hier gibt die „naturalistische Einstellung“ den Ton an. Ginge man jedoch von unserer leib-körperlichen Einheit aus, müsste man viel stärker nach Möglichkeiten suchen, wie eine ganzheitliche Begleitung Kranker und Sterbender möglich ist. Nicht umsonst wurden schnell auch Rufe laut, die sich gegen eine Isolation der Alten und Kranken aussprachen und darauf hinwiesen, dass Menschen auch an Einsamkeit sterben. So schreibt beispielsweise Burkhard Liebsch (2020), der Schutz der Gesundheit müsse auch der Sorge um das soziale Leben verpflichtet sein. „Andernfalls verwandelt sich das zu verteidigende Leben in ein grausames Abstraktum.“

Selbst wenn Menschen immer aus einem unbewussten, leiblichen Grund heraus leben, drückt sich die Nähe des Leibes zum alten Begriff der „Seele“ vor allem *zwischenleiblich* aus, denn unser Leib ist auf die Welt bezogen. Thomas Fuchs erklärt, der Leib sei nicht der Körper, den ich sehe, berühre oder empfinde, er sei vielmehr mein *Vermögen* zu sehen, zu berüh-

ren und zu empfinden. „Er ist kein Gegenstand in der Welt, sondern das Vermögen, das mir die Welt eröffnet.“ (Fuchs 2008, 99) Durch unseren Leib erfahren wir die Welt und wir lassen sie an uns teilhaben. Beides geschieht wechselwirkend und in der Regel so natürlich und selbstverständlich, dass dies kaum wahrnehmbar ist. So müsste man eigentlich sagen, „daß *man* in mir wahrnimmt, nicht daß ich wahrnehme“ [H.i.O.], schreibt Maurice Merleau-Ponty (1966, 253). Mit Merleau-Ponty (1983, 185) erweist sich Sozialität vor allem als ein „zwischenleibliches“ Geschehen (vgl. Meyer-Drawe 2001; Fischer 2003). Das erklärt das seltsame Unbehagen, das die Gesichtsmaske auslöst, wenn sie sich unübersehbar zwischen mich und meine Mitwelt schiebt. Das schamhafte Umherblicken, weil man nicht so recht weiß, wo man hinsehen soll, wenn man sich mit Maske begegnet, das Gefühl einer seltsamen Verstellung durch die Maske bis hin zu einer bunten Maskerade und der Zurschaustellung verschiedenster Botschaften auf ihr zeugen von sehr unterschiedlichen Empfindungen und Umgangsweisen mit ihr. Ein kleines Stück Stoff führt zu einem Gefühl des Eingeengtseins, die Brille beschlägt und man bekommt weniger gut Luft, atmet vielmehr die verbrauchte eigene wieder ein. So ist man noch mehr auf sich selbst zurückgeworfen und empfindet den eigenen Körper intensiver. Immer wieder weisen Expert*innen darauf hin, dass es beim Tragen der Maske in erster Linie darum geht, den Nächsten vor der eigenen Körperflüssigkeit zu schützen. Das erinnert ein wenig an die griechische Hoplitentaktik: Im Kampf gegen das Virus ist man auf den „Nebenmann“ oder die „Nebenfrau“ für den eigenen Schutz angewiesen.

Reinhold Esterbauer (2020) beschreibt in einem anderen Alltagszusammenhang, der Isolation im Homeoffice, die Erfahrung einer „halbierten Leiblichkeit“. Dabei fragt er sich, was eigentlich in Videokonferenzen fehle, denn man könne die anderen ja hören und sehen, aufeinander reagieren und gemeinsam Projekte vorantreiben. Was jedoch verloren ginge, sei die sinnliche Ganzheit und Unmittelbarkeit der Begegnung. Der Leib als analoges Medium sozialer Interaktion wird ersetzt durch digitale Medien wie das Smartphone oder den Computer. „Seltsamerweise“, so schreibt Esterbauer, „schafft ein Medium durch seine Vermittlung zugleich zweierlei, nämlich Nähe und Distanz. Auf der einen Seite können zwar räumliche Entfernungen überwunden werden und jemand steht einem am Bildschirm direkt vor Augen, zugleich aber bleibt er oder sie entfernt und hinter einer ‚gläsernen‘ Wand.“ (ebd.) Wie verletzlich die virtuelle Nähe ist, zeigt sich durch die Abhängigkeit von technischen Geräten und einer stabilen Internetverbindung.

Haptikforscher*innen wie Martin Grunwald (2017) machen darauf aufmerksam, dass Menschen eine dreidimensionale Nähe brauchen, der körperlose, noch so intensive Austausch von Gedanken könne das nicht wettmachen. Genau diese unmittelbare, leibliche Nähe sei auch nötig, um das Vertrauen im Team oder zu Vorgesetzten aufzubauen bzw. aufrechtzuerhalten.

In einer Zeit, in der die Künstliche Intelligenz entlang der Funktionsweise des menschlichen Gehirns rasant weiterentwickelt wird, wird nun – nicht zuletzt auch durch diese Krise – deutlich, dass sich umgekehrt unsere Gehirne nicht so einfach „digitalisieren“ lassen (vgl. Meyer-Drawe 1993). Denn unser Gehirn ist ein „Beziehungsorgan“ (Fuchs 2008) bzw. ein „Ökosystem, verbunden mit anderen Ökosystemen“ (Herpell und Reichardt 2020, 26), in ihm laufen die Erfahrungsstränge aus all unseren Sinnen zusammen und beeinflussen unser Fühlen, Denken und Handeln. Leibphänomenologisch gesprochen sieht nicht unser Auge und hört nicht unser Ohr, es streichelt auch nicht unsere Hand oder riecht unsere Nase – vielmehr ist es immer der ganze Mensch, der sieht, hört, spürt oder riecht. Wir spüren auch uns selbst erst dann so richtig, wenn wir berühren und berührt werden. „Die Seele ist dem Leib eingepflanzt“, schreibt Merleau-Ponty (1986, 295) und fährt fort, „[sie] ist die Höhle des Leibes, der Leib ist das Anschwellen der Seele. Die Seele hängt dem Leib so an, wie den Dingen ihre kulturelle Bedeutung anhängt, deren Kehrseite oder andere Seite sie ist.“ Deshalb passt es gut, wenn Esterbauer von einer „halbierten Leiblichkeit“ spricht, wenn wir skypen oder zoomen – nur ein Teil von mir nimmt Anteil an der Kommunikation. Auf dem Leib-Körper-Kontinuum bleibt der Leib zurück, was hauptsächlich „rüberkommt“, ist der Körper. Die Schriftstellerin und Neurowissenschaftlerin Siri Hustvedt schildert, wie sehr sie in Zeiten des Homeoffice diese andere Seite vermisst hat: „Die New Yorker U-Bahn ist eigentlich schrecklich, aber ich habe mich ernsthaft danach gesehnt, eingequetscht und herumgeschubst zu werden. Ich habe auch gemerkt, wie sehr die menschliche Wahrnehmung von Gefühlen beeinflusst wird. Der Anblick der Tulpen in meinem Garten erfüllte mich nicht mit der gleichen Freude wie sonst.“ (in: Herpell und Reichardt 2020, 24)

Anknüpfend an Rudolf zur Lippes (2014, 217ff.) „Sinnenbewusstsein“ wird deutlich, dass der reine „Informationsaustausch“ die leibliche Lücke nicht füllen kann, da helfen auch die digitalen Gefühlsausdrücke der „Emoticons“ (engl. *emotion icons*) nicht. Es bleibt ein Vakuum, das seltsamerweise gerade darin besteht, auch einmal nicht produktiv zu sein, sondern mit der Kollegin auf dem Gang „hängen zu bleiben“ und in ein Gespräch verwickelt

zu werden. Deshalb wohl empfinden viele die virtuelle Arbeitswelt als besonders anstrengend, „zoom-fatigue“ macht sich breit. „Our minds are together when our bodies feel we're not“, erklärt Gianpiero Petriglieri. „That dissonance, which causes people to have conflicting feelings, is exhausting. You cannot relax into the conversation naturally.“ (in: Jiang 2020) Ganz ähnlich meint auch Hartmut Rosa (2020), dass bei aller Entschleunigung durch die Pandemie eine genuine Resonanzerfahrung auf der Strecke bleibe. Denn der leibliche Organismus antwortet auf die Reize der Umwelt, indem er körperlich mitschwingt oder sich in sie einschwingt.³ Merleau-Ponty (1986, 295) spricht hier von einer „Paarung der Leiber“ im „Abgestimmtsein ihrer Intentionen“ als „Bezugnahme auf eine einzige sinnliche Welt, an der alle teilhaben können“. Vor dem Computer spürt man dieses Resonanzgeschehen jedoch vor allem mit sich selbst. Man spricht zu den vielen Gesichtern auf dem Bildschirm und bleibt doch nur allein in seinem Zimmer. Die Selbstbezüglichkeit steigert sich dabei noch durch die Tatsache, dass man sich beim Zoomen ständig selbst vor Augen hat.

Die verschiedenen Räume, in und zwischen denen wir uns normalerweise bewegen, fallen zusammen, sie verdichten sich auf einen Bezugspunkt in unserer vorwiegend digitalen Existenz. Der Computer wird zum „entry point“ unserer vielen Welten. Deshalb erleben bei Weitem auch nicht alle das Homeoffice als entschleunigend. Denn der leibhaftige Gang zu unserem Arbeitsplatz, die Dienstreise und auch die Heimfahrt entfallen, dafür sind wir instantan und permanent „on the go“. Von einer Minute auf die andere müssen wir auf neue Settings und andere Menschen oder Themen umschalten. Das „Distant Socializing“ lässt Raum und Zeit schrumpfen – dabei verlieren wir die zentralen Koordinaten unserer Daseinsstruktur bzw. die Räume und Zeiten, die wir brauchen, um uns immer wieder neu verorten und „verzeiten“ zu können. Etwas zugespitzt, aber durchaus für die Corona-Krise passend, beschreibt Paul Virilio (2015) diesen Zustand als „rasenden Stillstand“ in einer „medialen Ghettoisierung“. In Zeiten, in welchen wir zurück bzw. vielleicht auch nach vorne geworfen werden in digital vernetzte Welten, ent-*fernen* sich unsere jeweiligen Orte. Byung-Chul Han (2005, 41f.) spricht von einer „hyperkulturellen Abstandslosigkeit“. Diese verändere den Ort als

3 „Mitschwingen“ ist hier jedoch nicht bloß im Sinne eines reaktiven oder synchronen Gleichschwingens gemeint (das der Begriff „Resonanz“ bei Rosa nahelegt), sondern vielmehr als ein Antwortgeschehen, das Eigenes in den Zwischenraum dieses Geschehens einbringt (vgl. Waldenfels 2019, 261ff.).

solchen. Sie „ent-innerliche“ ihn und nehme ihm jene Spitze, die einen Ort beseele (ebd., 40). Unser Leib hat nicht nur seinen eigenen Ort, sondern auch seine eigene Zeit (vgl. Esterbauer et al. 2019, 9). Es ist unabdingbar, sich auch dieser zeitlichen Dimension unseres Leibes bewusst zu werden, insbesondere um gestörte Zeit- und Leibprozesse zu verstehen und krankhaften Phänomenen wie Ermüdungszuständen oder Burnout, der einem Shutdown des Körpers gleichkommt, vermeiden zu können. Die Ausnahmesituation der Pandemie macht in besonderer Weise darauf aufmerksam, dass es nicht reicht, nur physisch entschleunigt zu sein, wenn zugleich unser digitales Leben hyperventiliert.

2. Bildung in Corona-Zeiten – Chancen und Grenzen der Digitalisierung

Die Corona-Krise böte Deutschland in Sachen digitaler Bildung eine große Chance, meint nicht nur die Bundesministerin für Bildung und Forschung, Anja Karliczek (in: Krautz 2020); dieser Meinung sind auch zahlreiche Befürworter*innen der Digitalisierung von Schulen und Universitäten. Nun sähen wir, wie nützlich digitale Lernangebote seien, was einem echten Mentalitätswandel Vorschub leiste, meint Karliczek. Es gibt jedoch auch andere Stimmen, die davor warnen, die Digitalisierung nur als einen weiteren Schritt auf dem ohnehin schon eingeschlagenen Weg in Richtung Kompetenzorientierung, Wettbewerbsfähigkeit, Messbarkeit und Ökonomisierung von „Bildung“ zu pushen. Die Debatte ist nicht neu, man denke nur an Publikationen wie *Theorie der Unbildung* (Liessmann 2006), *Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht* (Nussbaum 2012) oder *Philosophie einer humanen Bildung* (Nida Rümelin 2013). Immer steht dabei eine kritische Auseinandersetzung mit dem Bildungsbegriff im Zentrum, die durch den Ruf nach digitalen Klassenzimmern und Hörsälen noch eine Zuspitzung erfährt. „Auch Gehirne brauchen Nähe“ meint Udo Taubitz (2020, 16) und bringt damit eine pädagogische Grundwahrheit auf den Punkt, die im Hype um die verheißungsvollen Möglichkeiten des E-Learning unterzugehen droht. Gestützt wird seine These durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse, welche die Bedeutung der Beziehungsgestaltung durch „Spiegelung und Resonanz“ insbesondere bei kleineren Kindern hervorhebt (Bauer 2017). Jochen Krautz und Jost Schieren (2013, 8) kritisieren die wachsende Tendenz, „Unterricht primär als Inszenierung von ‚Lernumgebungen‘ zu verstehen, in denen Schüler vermeintlich ‚selbstgesteuert‘ arbeiten“. Die pädagogische

Beziehung trete dabei in den Hintergrund; die propagierte „Subjektorientierung“ sei letztlich „subjektfeindlich“, weil Lernende gerade von den interpersonellen Bezügen abgeschnitten würden, die Bildung eigentlich ausmachten. Dass dies durch den Einsatz digitaler Unterrichtsmedien und mutmaßlich motivierender „Gaming“-Strategien noch forciert wird, liegt auf der Hand. Deshalb warnt die *Gesellschaft für Bildung und Wissen e.V.* vor einer „zweiten Welle“ – und meint damit nicht Covid-19, sondern das „Digital-Mentalvirus“, das Schulen und Universitäten befallt, digital automatisiere und steuere, um „programmiertes Lernen“ möglich zu machen.

Die Unabgeschlossenheit und Offenheit unserer seelisch-leiblichen Existenz lässt sich in automatisierten Feedbackverfahren auf „Learn-Management-Systemen“ nicht abbilden. Kein noch so gut durchdachtes, interaktives Lernprogramm kann auf die Verstehensvorgänge und pädagogischen Bedürfnisse einzelner Schüler*innen eingehen. Vor allem diejenigen, die sich ohnehin schon beim Lernen schwertun und auch von ihren Eltern mit wenig Unterstützung rechnen können, verlieren beim selbstständigen „Distance Learning“ den Anschluss. Gerade sie brauchen Zuspruch und intensive Begleitung – und zwar von einer Lehrerin, die sie mögen und der sie vertrauen. Passend spricht man hier ja auch von „Bildungsferne“ – die sich wie viele soziale Ungleichheiten in der Corona-Krise noch verschärft und die nur durch die leibhaftige Fürsorge einer kompetenten Pädagogin verringert werden kann. Irgendwie ginge es dabei auch um Energie, meint Taubitz (2020, 16) vorsichtig, „die fließt – oder eben nicht“. Die pädagogische Beziehung braucht den Leib und die unmittelbare Präsenz. Mit einem Arbeitsblatt, das per E-Mail im elektronischen Postfach landet, oder einer Aufgabe, die im Forum eingestellt wird und per Chatfunktion bearbeitet werden soll, kann nur schwer ein Funke überspringen. Dazu braucht es das, was Martin Buber das „Zwischenmenschliche“ genannt hat und was Merleau-Ponty leibphänomenologisch zugespitzt als „Interkorporeität“ beschreibt. Bei beiden drückt sich in diesem „Zwischen“ nicht nur eine Kommunikationsform aus, darin eröffnet sich vielmehr eine ontologische, „dritte“ Wirklichkeit (vgl. Meyer-Drawe 2001, 147), welche die Beteiligten nicht unberührt lässt und daher „bildend“ Wirkung entfaltet. Das pädagogische Verhältnis ist getragen von einem Geist des „echten Beisammenseins“. „Der gute Lehrer erzieht mit seiner Rede und mit seinem Schweigen“, schreibt Buber, „in den Lehrstunden und in den Pausen, in beiläufigem Gespräch, durch sein blosses Dasein, er muss nur wirklich gegenwärtig sein; er erzieht durch Kontakt.“ (Buber 2005 [1949], 241) Zu Recht weist Meyer-Drawe (2010, 10f.) darauf hin, dass die Formel, die

Lernenden dort abzuholen, wo sie sind, äußerst fragwürdig ist, denn: „Woher sollen ausgerechnet wir dies wissen, die wir längst woanders sind. Wir sind darauf angewiesen, dass es sich zeigt.“ Zeigen kann es sich aber nur im direkten Dialog. Die Online-Lehre ist trotz aller „sozialkonstruktivistischen“ Ansätze bei der Erstellung eines möglichst effizienten „Instructional Design“ größtenteils noch auf die Einbahnstraße des vielgescholtenen „Trichters“ angewiesen. Dieser müsse, so fordert zur Lippe (2014, 235ff.) in einem Beitrag zur *Pädagogik im Zeitalter digitaler Manipulation*, umgedreht werden, um mit ihm als Hörrohr Kindern und Jugendlichen zuhören zu können. Ähnlich schreibt Buber (2005 [1949], 250), Lehrer*innen sollen nicht nur Examensfragen oder sokratische Fragen stellen, sondern „auch ganz echte Fragen [...]“, durch deren Beantwortung sie eine Kenntnis erlangen, die ihnen selber noch fehlte, die Kenntnis der Erfahrungen und Meinungen ihrer Schüler. Und sie müssen die Fragen, die an sie gestellt werden, nicht bloss durch sachliche Informationen erwidern [...], sondern auch aus der Tiefe ihrer persönlichen Erfahrung. Sie müssen erzählen lassen und selber erzählen, Geschehenes schildern lassen und selber Geschehenes schildern.“

Die sinnliche Dimension der Zwischenleiblichkeit, die erlebbare Wirklichkeit des Zwischen, kann nur im Klassenzimmer entstehen, weil sich das Resonanzgeschehen sowohl in seiner vertikalen als auch in seiner horizontalen Dimension auf den Raum überträgt und umgekehrt: das Blättern in Schulbüchern, das vorsichtige Spitzeln in das Heft des Nachbarn, das aufgeregte Umherrutschen auf den Stühlen, die kaum wahrnehmbaren Geräusche, die sich in der „Stillarbeit“ auf einmal Gehör verschaffen. Der Leib fungiert als „Resonanzkörper“ des Stimmungsraums, erklärt Thomas Fuchs (2000, 197). Dabei befördern sich Eindrücke und Ausdrücke wechselseitig. Jeder Lehrerwechsel bringt eine neue Dynamik in die Klasse. Auch in der Gruppe wächst ein „Zwischen“, das sich einschwingt, eine gewisse Stabilität gewinnt und auf äußere Einflüsse reagiert. Im Interaktionsprozess entstandene Rituale und Zeichen verknüpfen den Klassenverbund und geben ihm Halt und Orientierung. Vor den Bildschirmen zuhause lässt sich dieses Gefühl der Verbundenheit nur sehr bedingt aufrechterhalten. Die physische Distanz zur Schule wird durchkreuzt von einer familiären Nähe, die gewohnte Routinen durchbricht und für Verwirrung sorgt. Wenn Eltern auf einmal Lehrer*innen sein sollen, sind Konflikte meist unvermeidlich. Zudem sieht man auf der virtuellen Lernplattform immer nur einen Teil von anderen. Das Medium reduziert die Erfahrung auf einen Ausschnitt, der noch dazu bei schlechter Internetverbindung zu ruckeln beginnt oder „einfriert“. In ei-

nem Gespräch über die Folgen digitaler Technologien für die leibliche Existenz des Menschen vergleicht Bernhard Waldenfels (2018) dieses Geschehen mit einem Navigationsgerät im Auto. Es sei überhaupt nicht falsch, es zu gebrauchen, wenn man dabei nicht den analogen Weltbezug verlöre. Denn die Wahrnehmung verenge sich auf das kleine Gerät und schnell sei man nicht mehr in der Lage, das große Ganze, wie etwa auf einer Landkarte, zu sehen, geschweige denn, wirklich am Leben auf der Straße teilzunehmen. Dementsprechend operieren digitalisierungsbegeisterte Pädagog*innen häufig mit einem ebenso diffusen wie reduktionistischen Lernbegriff, denn „digitales Lernen“ kann immer nur die Schrumpfform“ (Krautz 2020) einer ganzheitlichen Lernerfahrung sein.

Auch das Schlendern oder Flanieren trete in den Hintergrund, meint Waldenfels (2018), weil die einmal eingestellte Zielführung des Navigationsgeräts die Kontrolle übernehme – und einen wie einen Koffer durch die Stadt fahre. Damit vergleichbar konzentriert sich in der Online-Lehre vieles auf den Ablauf mit dem Ziel der „Learning Outcomes“. Schritt für Schritt werden Lernende durch ein klar abgestecktes Programm geführt, bei bestandener Multiple-Choice-Prüfung erreichen sie – Computerspielen ähnlich – das nächste Level. Ein „schlenderndes Gespräch“, das die Zeit vergessen macht, oder eine Diskussion, die in einen Seitenstrang abdriftet, das Kribbeln, die Ungeduld oder die Aufregung, weil man selbst etwas beitragen möchte und sich doch nicht so recht traut, all dies kommt hier nur schwer zustande. Phänomenologisch gesprochen sind Denken und Lernen immer (zwischen) leiblich fundiert. Dabei vollzieht sich Bildung zwischen aktiv und passiv, zwischen Tun und Lassen. Sie ist abhängig von einem Tun, das zulässt (vgl. Hetzel 2001, 24). Eindrücklich bringt dies Jean-François Lyotard in seinem Essay *Ob man ohne Körper denken kann* zum Ausdruck. Denken setze, so meint er, eine gewisse Leere voraus, die ein „Kommen-Lassen“ ermögliche (Lyotard 1989, 40). Dafür bedarf es vor allem auch einer körperlichen Praxis, weil sich das Denken im Gedächtnis unseres Leibes fest- bzw. weiterschreibt – menschliches Wissen verankere sich leiblich, betont auch Meyer-Drawe (2001, 233).⁴ Manchmal muss man aufstehen, den Schreibtisch verlassen, sich körperlich betätigen, um geistig „leer“ zu werden und Raum zu schaffen

4 Vgl. hier die Ausführungen Rolf Elberfelds (2017, 349), der sich ebenso wie Lyotard auf Dōgen bezieht, wenn er betont, dass in medialen Vollzügen zwischen aktiv und passiv „die trennende Unterscheidung von Leib und Herz meiner selbst und aller anderen weg[fällt]“.

für neues Wissen. Leiblich bewegt und ins Offene hineindenkend, lenkt man den Geist nicht. „Man gibt ihm keine Regeln, sondern man lehrt ihn, aufnahmebereit zu sein.“ (Lyotard 1989, 41) Dass Bildung vor allem darin besteht, sich offen einzulassen auf eine „Welt ausser sich“, auf einen unbekanntem Widerpart, an dem man sich reiben und formen kann, betonte bereits Wilhelm von Humboldt (2010, 235). Lernen vollzieht sich als Erfahrung des Getroffenseins von etwas, das man (noch) nicht im Griff hat (vgl. Meyer-Drawe 2010). Dabei tut es not, eine gewisse Distanz zu sich selbst zu erhalten, sich auch einmal gedanklich zu verlaufen⁵ – und es braucht den Mut, sich selbst fremd zu werden.

Diese Erfahrung ist jedoch immer auch schmerzhaft, denn sie bedeutet, sich verunsichern zu lassen, Abstand zu nehmen vom Vertrauten, von dem, was man schon weiß. „[D]as Nicht-Gedachte schmerzt, weil man sich im Schon-Gedachten wohlfühlt“, schreibt Lyotard (1989, 44). Gerade dann, wenn Menschen auf ihrem Bildungsweg hilflos Neuland betreten, brauchen sie leibhaftige Begleitung – die medial übermittelte allein reicht nicht. Die befremdliche Distanz zu sich selbst – Zeichen der unabdingbaren Negativität von Bildung (vgl. Benner 2005; Schellhammer 2020, 17ff.) – braucht die Nähe zu anderen. Bildung vollzieht sich zwischen Nähe und Distanz – und zwar in ihren vertikalen als auch horizontalen Dimensionen. Das heißt, dass die Erfahrungen von Nähe und Distanz, sowohl was die Beziehung zu sich selbst als auch zur anderen Person anbelangt, vielschichtige Ebenen des Erlebens aufweisen, die immer auch wechselwirkend Einfluss auf das Bildungsgeschehen nehmen. Beides, sowohl Nähe als auch Distanz, ist wichtig und die Extreme an beiden Enden sind gefährlich – die Skandale des sexuellen Missbrauchs in pädagogischen Institutionen sowie der Anstieg an gewaltvoll-übergreifendem Verhalten, wenn Kinder ihren Eltern während Ausgangssperren schutzlos ausgeliefert sind, als auch die gefühllose erzieherische Autorität, die aus einer gleichgültigen Distanz heraus agiert, zeugen von dieser Gefahr. Entsprechend resümiert Dörr (2019, 48): „Das Gelingen von pädago-

5 In Anlehnung an Friedrich Schiller (2000 [1795], 56) kann man hier auch davon sprechen, sich selbst immer wieder neu aufs Spiel zu setzen bzw. bewusst seinen „Spieltrieb“ zu kultivieren. Denn dieser vermittelt zwischen Rationalität („Formtrieb“) und Sinnlichkeit („Stofftrieb“). Er erlaubt es, sich unvoreingenommen und sinnlich auf die Welt einzulassen und zugleich das darin Erkannte begrifflich zu fassen. Dabei spielt die ästhetische Erfahrung, d. h. die Kultivierung von Geschmack und Schönheit, eine besondere Rolle und widersetzt sich einem technokratischen Bildungsverständnis (vgl. Wiersing 2006).

gischen Beziehungen steht und fällt mit der Balance des Spannungsverhältnisses zwischen Nähe und Distanz.“ In diesem spannungsreichen Balanceakt haben sicher auch digitale Lehr-Lern-Formate ihren Platz – sie werden aber eine leibhaftige pädagogische Beziehung nicht ersetzen können. Insofern ist *Die Feuerzangenbowle* als „Loblied auf die Schule“ nicht nur Ausdruck einer verklärt-romantischen Schulerfahrung, sondern bleibende Erinnerung an die Bedeutung der Beziehung von Schüler*innen mit ihren „Paukern“.

Das Gleiche gilt übrigens für die Erwachsenenbildung und die Lehre an Hochschulen und Universitäten. So schreibt Norbert Frei (2020), Professor für Neuere Geschichte, in einer Kolumne der *Süddeutschen Zeitung*, dass zu Beginn der Pandemie unter Professor*innen noch die nervöse Neugier herrschte, ob ein digitales Semester funktionieren könne. „Mittlerweile ist klar: Das, was Universität ausmacht, kann im digitalen Raum nicht stattfinden.“ Dann schildert er Szenen, die jede*r kennt, die/der sich plötzlich vor leeren Stuhlreihen wiedergefunden hat beim verzweifelten Versuch, im hallenden Hörsaal vor einer Kamera ihre Vorlesung aufzunehmen. Verfliegen sei der Zauber des Anfangs, so schreibt er, „als sich im digitalen Hörsaal drei junge Menschen auf ihrem Sofa präsentierten, dabei selbstironisch grinsend über die inszenierte WG-Gemütlichkeit; vorbei auch das allseitige Schmunzeln über den Eishockey-Fan mit Basecap und großem Headset vor stilgerecht drapiertem Hintergrund“. Noch loggten sich die Studierenden weiterhin ein, doch viele hätten ihre Kamera inzwischen abgeschaltet. „Statt eines Mosaiks aus briefmarkengroßen Gesichtern füllen den Bildschirm inzwischen mindestens zur Hälfte nur noch schwarze Kästchen, an die hinzusprechen psychologisch nicht ganz einfach ist.“ In der Tat, die Distanz wird noch größer und noch weniger erhält man irgendeine Art von Feedback, ob das, was man vorträgt, auch ankommt. Zudem wird man ständig abgelenkt, wenn auf einmal neue Gesichter erscheinen oder andere verschwinden, wenn E-Mails eingehen, sich unvermittelt eine Stimme aus dem Off zu Wort meldet, jemand aus Versehen seinen Bildschirm teilt oder plötzlich der Ton fehlt. Die Gründe, warum sich Studierende lieber nicht sehen lassen, sind vielfältig – auch hier spielt unsere Körperlichkeit eine zentrale Rolle. „Dadurch, daß wir nicht nur unsichtbar sind, sondern zugleich sichtbar“, erklärt Meyer-Drawe (2001, 150f.), „sind wir dem Wahrnehmen des Anderen immer zugleich in gewisser Weise auch ausgeliefert“. „Der Mensch zeigt für gewöhnlich nicht seinen Körper“, schreibt Merleau-Ponty (1966, 199) – und wenn er es tue, dann eher scheu. Denn „insofern ich einen Leib habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken“. Die-

se Exponiertheit des Leibes (vgl. Küchenhoff 2008, 102) potenziert sich noch durch die vielen Blicke, die einen direkt aus dem Computer ansehen. „Das Sichtbare unserer Existenz erhält so mehr Maßgeblichkeit“ (Meyer-Drawe 2001, 151) als im Seminarraum, wo man sich eher als Randerscheinung in der Regel von hinten oder von der Seite wahrnimmt.

Auch wenn vor allem in der Erwachsenenbildung die Bedeutung eines möglichst flexiblen, selbstregulierten Lernens immer wieder hervorgehoben wird (vgl. Schellhammer 2017, 74ff.), zeigt sich doch in Zeiten des „Social Distancing“, dass gerade ältere Studierende in Weiterbildungsstudiengängen die Präsenzlehre schmerzlich vermissen. Deshalb gilt wohl auch hier, dass die seit Jahren proklamierte Alternativlosigkeit des internetbasierten Lehrens und Lernens seine Schattenseiten hat – zumal hier die Anschlussmöglichkeiten an den Erfahrungsschatz und die Wissensbestände Erwachsener schwer wird, gefördert wird vielmehr eine monadisch abgeschlossene, einseitige Form frontaler Wissensvermittlung, die der Andragogik sowie hochschuldidaktischer Prämissen zuwiderläuft.

3. Philosophieren im Spannungsfeld des „Social Distancing“

Viele Aspekte, die oben bereits zur Sprache kamen, betreffen auch die Philosophie. Insofern lohnt es sich, die Erfahrung des „Social“ bzw. „Physical Distancing“ als Anlass zu nehmen, um über die Bedeutung von Nähe und Distanz für das Philosophieren zu reflektieren. Andrea Roedig (2020) meint beispielsweise, die auferlegte Distanz käme dem Denken entgegen: „Nachdenken fordert Konzentration, Abgeschiedenheit, einen Rückzug auf sich selbst und in die Bücher.“ Zugleich nimmt sie jedoch auch wahr, dass Distanz und Weltflucht immer wieder dazu führen, dass Philosoph*innen „schrullig“ werden oder sich gar arrogant über die Alltäglichkeit der Masse erheben. Denn sosehr die Philosophie sicherlich eine wichtige Meta-Disziplin ist, die notwendigerweise die Distanz braucht, lebt sie doch auch vom Dialog und dem dichten Durchdringen lebensweltlicher Phänomene. Auch hier gilt, was Žižek (2020) als „Dialektik der Distanz“ bezeichnet: die Bedeutung des leibhaftig-gemeinsamen Philosophierens tritt umso stärker hervor, je länger es verwehrt bleibt. Exemplarisch dafür steht die Stellungnahme des Instituts für Philosophie (2020) der Universität Hildesheim, deren Lehrende nach mehreren Wochen Erfahrung mit der rein digitalen Lehre betonen: „Philosophische Wissensbildung und die Ausbildung philosophischer Kenntnisse haben einen hohen performativen Anteil, der durch das Zusammenspiel von kognitiven und nicht-kognitiven Dimensionen des Miteinander-Spre-

chens und Lernens gekennzeichnet ist.“ Weiter heißt es dort, eine gesammelte Aufmerksamkeitsstruktur lasse sich virtuell nicht herstellen und das gemeinsame Miteinander-Weiterdenken werde verdrängt von einem bloßen Informationsaustausch. Die wichtige Erfahrung wechselwirkender Rückkopplungsprozesse im philosophischen Gespräch, bei dem alle Erfahrungsebenen eine wichtige Rolle spielten, also auch das „leiblich-affektuale Aufeinander-Reagieren“, sei im digitalen Raum schwer bis gar nicht möglich. Selbst bei der Lehrform der Vorlesung ginge eine wichtige atmosphärische, leibliche und spontane Dimension verloren, die für eine „Vertiefung der Gedanken“ nötig sei.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts werden auch in der westlichen Philosophie Stimmen lauter, die neben ihrer gedanklichen Tätigkeit auch dem „Leitfaden des Leibes“ (Nietzsche) folgen möchten. All diejenigen, die im Anschluss an sie philosophieren möchten, erhalten durch das Widerfahrnis der Pandemie Rückenwind, denn die Brüchigkeit unserer natürlichen Existenz macht vor unserem vermeintlich autonomen Denken nicht halt. Deutlich führt es uns die Grenzen der Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit von Natur vor Augen. Insofern täte es not, dem „zoonotischen Problem“, das einem Zwischenreich zwischen Mensch und Natur bzw. zwischen Mensch und Tier entsprungen ist, nicht rein anthropozentrisch zu begegnen, sondern auch tierethisch bzw. -philosophisch. Geradezu paradigmatisch für diese Notwendigkeit stehen die frappierenden Vorfälle in industriellen Großschlachthöfen, in welchen sich das Virus gerade dann besonders schnell verbreitet, wenn die dort Kurzzeitbeschäftigten unter unmenschlichen Bedingungen „eingepfercht“ auf engstem Raum zusammenleben müssen. Dabei stellt nicht nur das Virus eine Gefahr da – wie Schweine oder andere Tiere reagieren auch Menschen aggressiv, wenn sie keine Rückzugsmöglichkeit mehr haben. Leider trifft dies dann vor allem die Tiere, die häufig unnötig gequält werden. Die Erfahrung von Covid-19 könnte uns vor Augen führen, dass entgegen einem Denken, das sich der Natur gegenüber sieht und sie zum Objekt degradiert, das Bewusstsein der Angewiesenheit des Menschen auf die Mit-Natur wiederzugewinnen ist.

Wenn uns bewusst wird, dass sich uns die Welt nicht nur gedanklich, sondern vor allem auch leiblich erschließt, stellt sich auch eine größere Nähe zu Philosophietraditionen ein, die immer schon in Abhängigkeit von ihrer Umwelt philosophiert haben.⁶ „Dazu tut nicht not“, schreibt Buber (1995,

6 Exemplarisch sei hier auf das Buch *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom,*

8), „daß ich auf irgendeine Weise meiner Betrachtungen verzichte. Es gibt nichts, wovon ich absehen müßte, um zu sehen, und kein Wissen, das ich zu vergessen hätte.“ Vielmehr ginge es darum, in einen „echten Dialog“⁷ einzutreten, der alle Ebenen unserer menschlichen Existenz berühre. Vielleicht erwüchse aus dieser Erfahrung sogar ein stärkeres Bewusstsein von Verantwortlichkeit für unsere natürliche Mitwelt und die Motivation, etwas an unserem Lebensstil zu ändern. Hier fungiert die Fremdheit meiner selbst als Brücke zur Fremdheit des anderen – wenn wir in der Lage sind, ihr zu begegnen, anstatt uns hinter dem Bollwerk der eigenen Position zu verschanzen und uns dabei zugleich von uns selbst zu entfernen. Es war nicht zuletzt die Erfahrung leiblicher Verletzlichkeit, die Lévinas dazu veranlasste, im Antlitz des Anderen einen irreduziblen Appell wahrzunehmen, ihn nicht zu töten.

Eine Philosophie, die leibliche Erfahrungen ernst nehme, so schreibt Waldenfels (2016, 70), sehe sich genötigt, alte Worte wie „Objekt“ und „Subjekt“ oder „Logos“ und „Pathos“ neu zu buchstabieren. Das Verhältnis von Vernunft und Trieb bzw. von Kultur und Natur verändert sich, weil die dazwischenliegenden Grenzen durchlässiger werden. Besonders eindrücklich arbeitet Martin Buber (1995 [1923], 7f.) anhand der „Begegnung“ mit einem Baum den Unterschied zwischen einer naturwissenschaftlich distanzierten und einer relational beziehungsorientierten Betrachtungsweise heraus: „Ich kann seine Diesmaligkeit und Geformtheit so hart überwinden, daß ich ihn nur noch als Ausdruck des Gesetzes erkenne [...]. Ich kann ihn zur Zahl, zum reinen Zahlenverhältnis verflüchtigen und verewigen. In all dem bleibt der Baum mein Gegenstand [...]. Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, daß ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingefaßt werde, und nun ist er kein Es mehr. [...] Kein Eindruck ist der Baum, kein Spiel meiner Vorstellung [...], sondern *er lebt mir gegenüber* und hat mit mir zu schaffen, wie ich mit ihm – nur anders.“ [H.B.S.]

Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants verwiesen. Die indigene Autorin Robin Kimmerer möchte darin indigenes Wissen mit wissenschaftlichen Erkenntnissen sowie ihrer eigenen Geschichte als Anishinabekwe-Wissenschaftlerin verflechten. „It is an intertwining of science, spirit, and story – old stories and new ones that can be medicine for our broken relationship with earth, a pharmacopoeia of healing stories that allow us to imagine a different relationship, in which people and land are good medicine for each other.“ (Kimmerer 2013, x)

7 Buber (1973, 166) unterscheidet den „echten Dialog“ von einem „technischen Dialog“ und einem „als Dialog verkleideten Monolog“.

Joachim Landkammer (2012, 15) betont zu Recht, dass in der lange Zeit fraglos Geltung beanspruchenden evolutionären Perspektive auf das Verhältnis von Distanz und Nähe Letzteres als das Ursprüngliche, „Natürliche“ und „Primitive“ gelte, „während das Erreichen und das Aushaltenkönnen von ‚Distanz‘ eindeutig als fortschrittliche Entwicklungsleistung bewertet wird“. Dabei stellt sich sowohl moralisch als auch epistemologisch die Frage, ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist.⁸ In der Tat scheinen bei der Bewertung unterschiedlicher Philosophien der „Entwicklungsstand“ und die damit zusammenhängende Vorstellung von Nähe und Distanz eine große Rolle zu spielen. So gelten (häufig leider nach wie vor) beispielsweise afrikanische Philosophietraditionen oder die nordamerikanischer Ureinwohner mit einem „nahen“, d. h. „subjektiven“ Zugang zur Wirklichkeit als „untenkomplex“ und nicht ernsthaft beachtenswert – zumindest dann nicht, wenn man den Anspruch hat, in einem westlichen Sinne „echte“ Philosophie zu treiben. Dass sich das Thema von Nähe und Distanz auch in unterschiedlichen Auffassungen von Geschichte widerspiegelt, zeigt, dass es neben einer linearen Geschichtsauffassung in vielen Traditionen auch eine zirkuläre gibt, die zutiefst mit dem Kreislauf der Natur und der Nähe zu einem bestimmten Ort verbunden ist, was in verschiedenen Symbolen und Ritualen zum Ausdruck kommt. Dass wir angesichts der aktuellen Krise gerade von ihnen lernen könnten, wurde oben bereits erwähnt. Dafür müssten sich eurozentrische Vorstellungen von Philosophie dem echten Dialog mit diesen anderen Traditionen aussetzen, was vielerorts immer mehr geschieht.

Es waren sicherlich auch durch pathische Einbrüche inspirierte Überlegungen, die dazu beitragen, wie Merleau-Ponty (1986, 296) schreibt, in unserer Inkarnation nicht mehr nur eine Schwierigkeit oder einen Mangel „innerhalb des klaren Diamanten der Philosophie“ zu sehen, sondern sie als etwas „Typisches“ und eine „grundlegende Artikulation“ unseres „Zur-Welt-Seins“ zu betrachten. Sie ist gewissermaßen das, was querliegt und uns eine natürliche Verbundenheit und Verstehensbasis liefert, die unser Verstand in seiner je individuellen Kultiviertheit so nicht hat – „man muß davon ausgehen, daß ein Leib die Leiber wahrnimmt, wenn ich etwas von mir wissen soll“, schreibt er (ebd.). Damit will er wohl sagen, dass man auch erst etwas von sich selbst wirklich wissen kann, wenn man sich auf ein zwischenleibliches Resonanzgeschehen einlässt und sich klar macht, dass man immer schon aus

8 Dass beides auch zusammenfällt, zeigt Miranda Fricker (2007) in *Epistemic Injustice*.

ihm hervorgeht. Die Unabgeschlossenheit unseres leiblichen Zueinanders eröffnet uns eine andere Art des Verstehens – eine, die jenseits der Sprache liegt und „ungeschliffener“ oder „roher“ ist als das rationale. Auch diese in Begriffe gefasste und rational bearbeitete Interpretationen sind wichtig, um die noch stumme Erfahrung fassen und epistemologisch „heben“ zu können – sie stehen dann jedoch immer in der Gefahr, sich als fixe Erklärungen von Wirklichkeit zwischen mich und die Welt zu schieben.

Die Corona-Krise und insbesondere die Auflage, unsere Körper auf Distanz zu halten, führt uns auf besondere Weise unsere ontologische Ambiguität vor Augen. Die Tatsache, dass unser Bewusstsein leiblich fundiert ist, weicht traditionelle Dualismen auf. Sie zeigt, dass wir nah und fern, subjektiv und objektiv zugleich sind, und sie verweist uns auf einen spannungsreichen Raum zwischen diesen. Vielleicht hilft uns der pandemische Angriff auf unsere Leiblichkeit, diese auch philosophisch stärker in den Blick zu nehmen und es als Philosoph*innen zu wagen, Nähe zu suchen und unseren Leib als *Point de Vue*, als Gesichtspunkt unserer Wahrnehmung, zu sehen – immer im Bewusstsein unseres Leibes als „ein[es] Wesen[s], das sich auf sich selbst bezieht und sich zugleich sich entzieht“ (Waldenfels 2016, 79). Die Verletzlichkeit, Begrenztheit und Endlichkeit (auch unseres Denkens), die sich darin zeigen, könnten uns neue Wege zu uns selbst und zum anderen erschließen – Wege, die eigentlich immer schon gebahnt sind, aber gerade jetzt besonders deutlich hervortreten. Sie sind es, die willkürlichen Grenzziehungen und einer „Intellektualisierung“, „Entfremdung“ oder „Seinsvergesenheit“ begegnen könnten.

Damit erweist sich die ambivalente Erfahrung des „Social Distancing“ als Übungsmöglichkeit für ein Philosophieren zwischen Nähe und Distanz, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Körper und Geist sowie zwischen Natur und Kultur. Mit Geertz (1983, 291) gesprochen, könnte man auch von einer Zusammenschau von emischer und etischer bzw. „erfahrungsnaher und erfahrungsferner Perspektive sprechen. Beide sind wichtig, um sich nicht in einer Flut von Unmittelbarkeiten zu verlieren oder an Abstraktionen zu scheitern und in einen abgehobenen Jargon zu verfallen. Ein Philosophieren über Nähe und Distanz ist also nur *zwischen* Nähe und Distanz möglich – und zwar nicht nur, weil ein reines „Mental Distancing“ in cartesianische Sackgassen führt, sondern auch, um nicht in pathologische Formen von Nähe und Distanz abzugleiten (vgl. Waldenfels 2016, 83). Dazu gehört sicher auch, Stellung zu beziehen zu den Implikationen des „Social Distancing“ – und zwar nicht erfahrungsnah und reaktiv, sondern reflektiert

und responsiv. Hier kann die Philosophie gerade als „Wissenschaft der Distanz“ einen wertvollen Beitrag leisten – auch um die Ausnahmezeiten der Distanz kritisch zu begleiten und bewusst zu gestalten. Dabei wird sie sich jedoch auch auf die Erlebnisgründe derjenigen einlassen müssen, die sich gegen die Maßgaben einer „solidarischen Distanz“ wenden und dabei sogar abstrusen Verschwörungstheorien anheimfallen. Denn nur in einer gewissen Erfahrungsnähe besteht die Möglichkeit, sich nicht in einem körperlosen Schlagabtausch zu verlieren, sondern leibhaftig zu verstehen.

Die Ambivalenz, die im Begriffspaar „Social Distancing“ zum Ausdruck kommt, erweist sich als eine wertvolle Möglichkeit für die praktische Philosophie, kritisch ihr eigenes Philosophieren in den Blick zu nehmen. Dies kann beispielsweise in der Übung bestehen, weitere Bedeutungsebenen von Nähe und Distanz dicht zu beschreiben, um in der Spannung zwischen beiden Polen zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Wesentliche Einsichten lassen sich nur im Vollzug ihres Aufscheinens erkunden. Waldenfels (2015, 263) spricht hier von der „Erfahrung als Arbeitsstätte“, die Transformationsprozesse zwischen Pathos und Response anregt.

Literatur

- Bauer, Joachim. 2017. „Die pädagogische Beziehung: Neurowissenschaften und Pädagogik im Dialog“. *Lernen & Lehren* 1/2017: 4–10.
- Benner, Dietrich. 2005. „Einleitung. Über pädagogisch relevante und erziehungswissenschaftlich fruchtbare Aspekte der Negativität menschlicher Erfahrung“. In *Erziehung – Bildung – Negativität*, hrsg. von dems., 7–21. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Buber, Martin. 1973³ [1929]. „Zwiesprache“. In *Das dialogische Prinzip*, 139–195. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1995 [1923]. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- Buber, Martin. 2005 [1949]. „Erwachsenenbildung“. In *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und Hebräischer Humanismus*, hrsg. von Martha Friedenthal-Haase, Ralf Koerrenz, 233–252. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Dörr, Margret, Hrsg. 2019⁴. *Nähe und Distanz. Ein Spannungsfeld pädagogischer Professionalität*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Elberfeld, Rolf. 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Esterbauer, Reinhold. 2020. „Orpheus im Home-Office. Halbierete Leiblichkeit in Zeiten von COVID-19“. *feinschwarz.net*. Theologisches Feuilleton, 30.5.2020. <https://www.feinschwarz.net/halbierete-leiblichkeit/>, 20.6.2020.

- Esterbauer, Reinhold, Andrea Paletta und Julia Meer, Hrsg. 2019. *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulation im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*. München: Karl Alber.
- Fischer, Wolfram. 2003. „Körper und Zwischenleiblichkeit als Quelle und Produkt von Sozialität“. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 1/2003: 9–31.
- Frei, Norbert. 2020. „Hochschule und Corona: Uni braucht Leben“. *Süddeutsche Zeitung*, 18.6.2020. <https://www.sueddeutsche.de/bildung/universitaet-lehre-forschung-corona-digitalisierung-1.4940328?reduced=true>, 4.7.2020.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- Fuchs, Thomas. 2000. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Thomas. 2008. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Grunwald, Martin. 2017. *Homo Hapticus: Warum wir ohne Tastsinn nicht leben können*. München: Droemer.
- Han, Byung-Chul. 2005. *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Berlin: Merve.
- Herpell, Gabriela, und Lars Reichardt. 2020. „Ein Virus ist ein biologischer Zombie. Interview mit Siri Hustvedt“. *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 11.6.2020, 24/2020: 22–26.
- Hetzl, Andreas. 2001. *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Humboldt, Wilhelm von. 2010. *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, hrsg. von Andreas Filtner und Klaus Giel. Darmstadt: WBG.
- Institut für Philosophie/Universität Hildesheim. 2020. „Über Präsenz und Digitalität in der Lehre eines kulturwissenschaftlichen Fachbereichs“. <https://www.uni-hildesheim.de/fb2/institute/philosophie/>, 8.7.2020.
- Jiang, Manyu. 2020. „Video chat is helping us stay employed and connected. But what makes it so tiring – and how can we reduce ‚Zoom fatigue‘?“ BBC, 22.4.2020. <https://www.bbc.com/worklife/article/20200421-why-zoom-video-chats-are-so-exhausting>, 1.7.2020.
- Kimmerer, Robin Wall. 2013. *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed.
- Krautz, Jochen. 2020. „Zur Erinnerung: Bildendes Lernen braucht Schule und Unterricht“. Gesellschaft für Bildung und Wissen e.V., 2.4.2020. <https://bildung-wissen.eu/fachbeitraege/zur-erinnerung-bildendes-lernen-braucht-schule-und-unterricht.html>, 2.7.2020.

- Krautz, Jochen, und Jost Schieren, Hrsg. 2013. *Persönlichkeit und Beziehung als Grundlage der Pädagogik*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Küchenhoff, Joachim. 2008. „Den Körper verstehen – psychoanalytische Annäherungen“. In *Leib und Körper. Philosophie und Psychologie im Dialog*, hrsg. von dems. und Klaus Wiegerling, 72–131. Göttingen: V&R.
- Landkammer, Joachim. 2012. „Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten“: kreisende Annäherungen an die Semantik von Nähe und Distanz“. In *Positive Distanz? Multidisziplinäre Annäherungen an den wahren Abstand und das Abstandwahren in Theorie und Praxis*, hrsg. von Stephan Jansen, Nico Stehr und Eckhard Schröter, 13–52. Wiesbaden: Springer VS.
- Liesch, Burkhard. 2020. „Die neue soziale Frage“. In *Zeit Online*, 12.4.2020. <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/corona-krise-sozialer-zusammenhalt-ausnahmezustand>, 10.7.2020.
- Liessmann, Konrad Paul. 2006. *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.
- Liotard, Jean-François. 1989. „Ob man ohne Körper denken kann“. In *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, ders., hrsg. von Peter Engelmann, 23–49. Wien: Passagen.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink.
- Meyer-Drawe, Käte. 1993. „Und noch einmal: ‚Ob Computer denken können?‘“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (4): 681–691.
- Meyer-Drawe, Käte. 2001³. *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München: Wilhelm Fink.
- Meyer-Drawe, Käte. 2010. „Zur Erfahrung des Lernens. Eine phänomenologische Skizze“. *Santalka. Filosofia* 18 (3): 6–17.
- Nida-Rümelin, Julian. 2013. *Philosophie einer humanen Bildung*. Hamburg: Körber-Stiftung.
- Nussbaum, Martha. 2012. *Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht*. Überlingen: TibiaPress.
- Plessner, Helmuth. 1970. *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Riemann, Fritz. 1978¹³. *Grundformen der Angst*. München: Ernst Reinhardt.
- Roedig, Andrea. 2020. „Social Distancing ist gut für die Philosophie“. *Deutschlandfunk*, 12.4.2020. https://www.deutschlandfunkkultur.de/verhaltensregeln-in-coronazeiten-social-distancing-ist-gut.2162.de.html?dram:article_id=474366, 10.6.2020.

- Rosa, Hartmut. 2020. „Auf einmal sind wir nicht mehr die Gejagten“. *Philosophie Magazin*, 18.3.2020. <https://philomag.de/auf-einmal-sind-wir-nicht-mehr-die-gejagten/>, 1.7.2020.
- Schellhammer, Barbara. 2017. *Wie lernen Erwachsene (heute)? Eine transdisziplinäre Einführung in die Erwachsenenbildung*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Schellhammer, Barbara. 2019. *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung von Selbstorge für den Umgang mit Fremdem*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Schellhammer, Barbara. 2020. „Bildung zum Widerstand und widerständige Bildung“. In *Bildung zum Widerstand*, hrsg. von ders. und Berthold Goerdeler, 11–30. Darmstadt: WBG Academic.
- Schiller, Friedrich. 2000 [1795]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam.
- Taubitz, Udo. 2020. „Auch Gehirne brauchen Nähe“. In *Publik-Forum* 9/2020: 16.
- Virilio, Paul. 2015⁵. *Rasender Stillstand*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Waldenfels, Bernhard. 1997. *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 1998. *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2000. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2016⁵. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2018. „Welche Folgen haben digitale Technologien für unsere leibliche Existenz?“ Akademiegespräch an der Evangelischen Akademie im Rheinland, 17.11.2018. <https://www.mensch-welt-gott.de/Waldenfels-digitale-Technologien-786.php>, 3.7.2020.
- Waldenfels, Bernhard. 2019. *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse aus phänomenologischer Sicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wiersing, Erhard. 2006. „Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Schillers Theorie der ästhetischen Bildung als ein Gegenentwurf zum technokratischen Verständnis von Bildung“. In *Pädagogische Rundschau* 60 (4): 425–437.
- Žižek, Slavoj. 2020. „Dialektik der Distanz“. In *Philosophie Magazin*, 20.3.2020. <https://philomag.de/dialektik-der-distanz/>, 8.7.2020.
- Zur Lippe, Rudolf. 2014³. *Das Denken zum Tanzen bringen. Philosophie des Wandels und der Bewegung*. München: Karl Alber.