

meine . deine . unsere .
AUTONOMIE

la mia . la tua . la nostra .
AUTONOMIA

mi . ti . nostra
AUTONOMIA



Aktionstage Politische Bildung
Verso una cittadinanza attiva
Dis de educazion politica

2022

DREI DIALOGFOREN

Freiheit und ...

... Ethik

mit Martin M. Lintner, 04.05.2022, 19:00 Uhr

... Politik

mit Maxi Obexer, 06.05.2022, 19:00 Uhr

... Identität

mit Hans Karl Peterlini, 07.05.2022, 09:00 Uhr

MUSEION BOZEN



Dokumentation

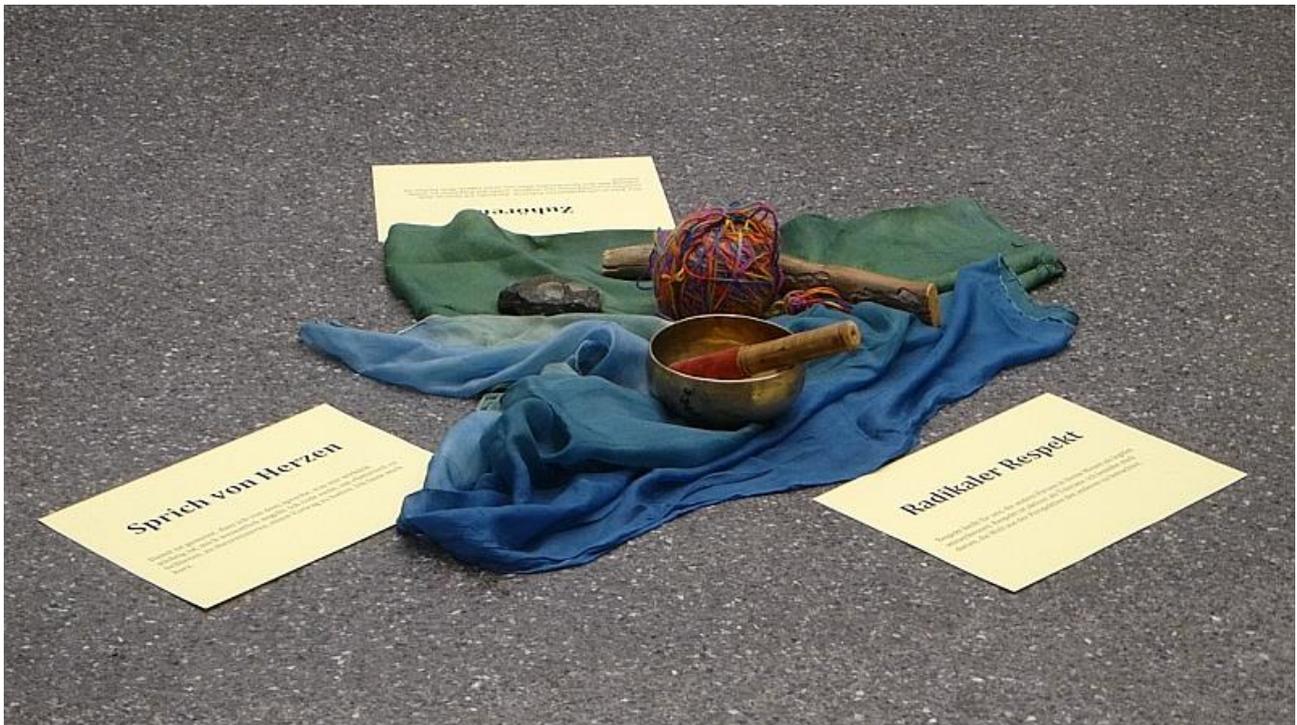
Freiheit und Autonomie sind nicht dasselbe, sie verweisen aber aufeinander, gleich ob wir die Begriffe im politischen und gesellschaftlichen oder im persönlichen und individuellen Sinne benutzen. So war und ist das Bestreben Südtirols nach Autonomie immer auch ein Streben nach (mehr) Freiheit.

Die Thematik der Freiheit (oder Unfreiheit) sorgt aber in letzter Zeit gerade im Zusammenhang mit der Pandemie für viel Diskussion und auch Zwist zwischen den Menschen.

An zwei Abenden und einem Vormittag wollen wir gemeinsam mit drei Persönlichkeiten die Freiheit aus verschiedenen Perspektiven beleuchten.

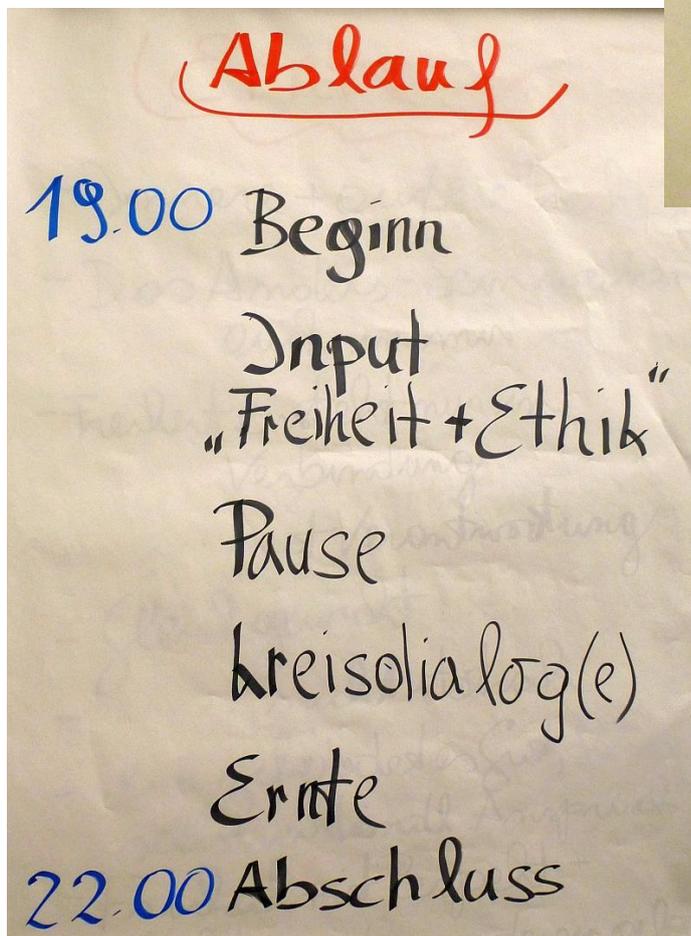
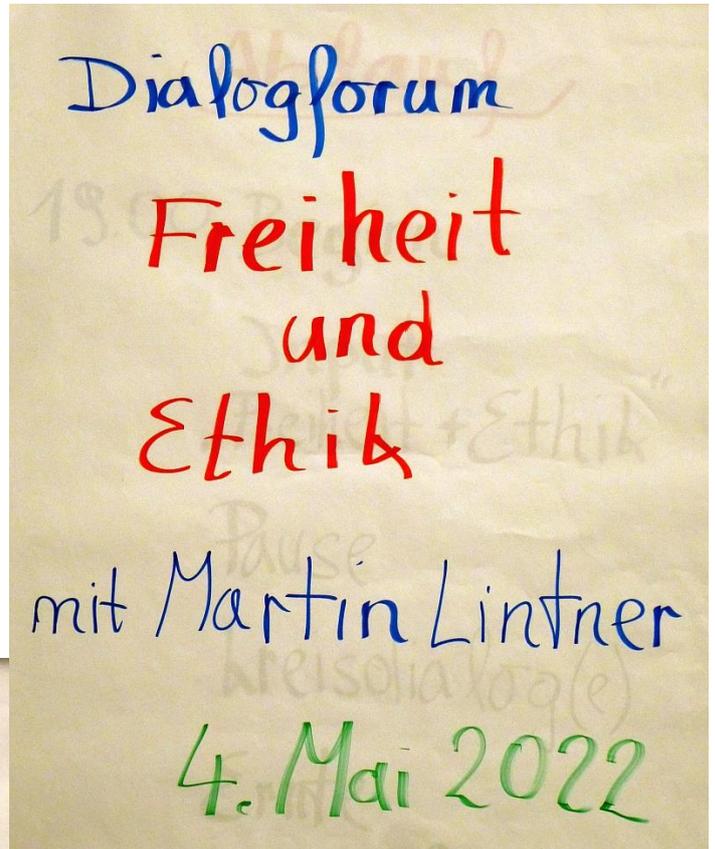
Nach den Impulsreferaten vertiefen wir das Thema gemeinsam in **Kreisdialogen** und tauschen uns über unser Verständnis von Freiheit aus.

Beim Dialog steht das Zuhören, das echte Interesse an den Gedanken der anderen im Vordergrund. Ziel ist es, gemeinsam ein neues Verständnis zu erreichen, einen gemeinsamen Sinn zu entdecken, der über die bereits bekannten Gedanken und Konzepte hinausgeht.



Martin M. Lintner: *Freiheit und Ethik*

Martin M. Lintner, Dr. theol., Jahrgang 1972, Mitglied des Servitenordens; studierte Katholische Fachtheologie in Innsbruck, Wien und Rom; 2006-2009 Lehrbeauftragter für christliche Soziallehre an der Päpstlichen Katholischen Fakultät Marianum, Rom; seit 2009 Professor für Moraltheologie und Spirituelle Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen.



Teil 1

Was ist Freiheit?

Wir sind Corona-müde. Viele können die Wörter „Corona“ oder „Pandemie“ schon gar nicht mehr hören. Den meisten von uns haben die Corona-Pandemie und die Maßnahmen zu ihrer Bekämpfung einiges an Bereitschaft zu Solidarität und Selbstbeschränkung abverlangt. Seitens der Politik wurde massiv in die verfassungsrechtlich garantierten persönlichen Grund- und Freiheitsrechte eingegriffen. Von Anfang an wurde die Frage nach der rechtlichen wie auch ethischen Legitimation dieser Maßnahmen intensiv diskutiert. In unserer Gesellschaft, in der Freiheit als Merkmal der modernen Kultur gilt, mussten und müssen wir lernen, die Balance zwischen individuellen Grund- und Freiheitsrechten und dem Gemeinwohl, zwischen individuellen Ansprüchen und sozialer Verantwortung zu finden. Die gesellschaftlichen Diskussionen zum Spannungsverhältnis zwischen Schutz und Einschränkung von Freiheits- und Grundrechten sowie zwischen individuellem und Gemeinwohl betreffen jedoch nicht nur die Bürger- und Menschenrechte, sondern rühren an das grundsätzliche Verständnis der Freiheit als solcher und letztlich der Menschenwürde. Es stellt sich also die Frage, welches Menschenbild wir haben. Können wir uns überhaupt auf ein gemeinsames Menschenbild verständigen, um es unserer gesellschaftlichen Ordnung und der Gestaltung unseres politischen, sozialen und kulturellen Zusammenlebens zugrunde zu legen?

Was ist Freiheit? Ein lebensweltlicher Zugang

Was ist Freiheit? Die Literatur über diese Frage füllt nicht nur Bände, sondern Bibliotheken. Sind wir überhaupt frei oder ist Freiheit lediglich eine Illusion?

Das Freiheitsideal ist ein Merkmal der modernen Gesellschaften. Es meint das Streben nach einer selbstbestimmten, von vorgegebenen Normen und äußeren wie inneren Zwängen befreiten Lebensführung. Der einzelne Mensch, das sittliche Subjekt wird als die letzte Instanz seines Handelns und Entscheidens angesehen. Daraus kann eine Haltung von Subjektivismus erwachsen, wonach jeder und jede für sich verantwortlich ist und die persönlichen Entscheidungen eine nicht mehr hintergehbare und letztlich auch nicht mehr hinterfragbare Autorität darstellen, insofern das ausschlaggebende Kriterium gerade nicht mehr allgemein verbindliche, (in der Sprache der Moral würden wir sagen) objektive sittliche Normen und moralische Prinzipien sind, sondern allein das Faktum, *dass* jemand genau diese und keine andere Entscheidung getroffen hat und dies als Ausdruck seiner bzw. ihrer Freiheitsverwirklichung zu respektieren ist.

Doch diesem Freiheitspathos stehen alltägliche und vielfältige Erfahrungen gegenüber, dass unsere Freiheit durch viele Faktoren eingeschränkt ist. Zunächst einfach dadurch, dass wir gewisse Vermögen nicht haben. Was wir nicht können, was uns als konkrete Möglichkeit nicht zur Verfügung steht, dazu sind wir nicht frei. Ebenso sind wir in unserem Handeln geprägt von vielerlei Einflüssen, von denen wir uns nie gänzlich lösen können, etwa von unserer Erziehung oder soziokulturellen Prägung. Selbst wenn wir zu ihnen ein kritisch-distanziertes Verhältnis einnehmen können, ja sogar müssen, prägen sie uns bleibend. Ebenso setzen der soziale, politische und kulturelle Kontext, in dem wir leben, die Erwartungshaltungen anderer usw. unserer Freiheit Grenzen bzw. konditionieren sie zumindest in einem bestimmten Maß. Doch nicht nur von außen, auch von innen erfährt der Mensch, dass seiner Freiheit Grenzen gesetzt sind. Das können psychische Ängste oder Zwänge sein, die uns daran hindern, das zu tun, was wir eigentlich tun wollen. Oder aber wir sind uns gar nicht bewusst, warum wir das, was wir tun, tun. Sigmund Freud hat seine Erkenntnis, dass der Mensch in seinem Handeln und Entscheiden stärker als von seinem Bewusstsein von unbewussten Aspekten wie etwa seinen Trieben oder von verinnerlichter Fremdbestimmung durch Internalisierung von äußeren Autoritäten bestimmt wird, als eine

„Kränkung der Menschheit“ bezeichnet. Bilden wir uns die Freiheit also nur ein, während wir eigentlich von unbewussten Vorgängen gesteuert sind? Oder gehorchen wir nur unseren Neuronen, die uns meinen lassen, dass wir frei handeln? Ende der 1970er Jahre hat Benjamin Libet in einem Experiment nachgewiesen, dass neurologisch das motorische Zentrum des Gehirns aktiv wird, und zwar Millisekunden bevor der Proband die bewusste Entscheidung zur Ausführung einer Bewegung trifft. Ist die vermeintlich freie Willensentscheidung also lediglich eine kausale Folge neurologischer Prozesse? Zwar hat man in nachfolgenden Experimenten aufgezeigt, dass die Sache nicht so einfach ist, sondern dass das neurologische Aktivitätspotential durch vorgängige Entscheidungen aufgebaut wird und dass eine Bewegung trotz des aktivierten motorischen Zentrums unterbunden werden kann. Dass zwischen mentalen Vorgängen wie Bewusstsein und freier Willensäußerung und ihren neurologischen und physiologischen Grundlagen ein unlösbarer Zusammenhang besteht, ist unbestritten. Dass Freud mit dem Hinweis auf die unbewussten Anteile des bewussten menschlichen Handelns zutreffende Aspekte benennt, ist kaum zu leugnen. In unserem Verständnis von Freiheit müssen wir diese Aspekte also berücksichtigen, denn sie zeigen uns, dass wir Freiheit nie in einem absoluten und unbedingten Maß verwirklichen können, sondern nur begrenzt und bedingt.

Dass wir Freiheit aber verwirklichen – wenn auch begrenzt und bedingt –, gehört zu unserem Selbstverständnis als Menschen, d.h. wir können uns nicht selbst verstehen und würden uns wahrscheinlich auch selbst nicht ernst nehmen, würden wir nicht davon ausgehen bzw. es voraussetzen, dass wir – wenn auch bedingt und begrenzt – frei handeln und entscheiden.

Differenzierungen

Die bisherigen Ausführungen helfen uns, einige grundlegende Unterscheidungen einzuführen, die m.E. zur Deutung von Freiheitserfahrung notwendig sind. Auf der physikalischen Ebene können wir von materialer Freiheit sprechen, also von den konkreten Freiheits- und Handlungsmöglichkeiten, die wir haben oder nicht haben. Dazu gehören auch – wie das Libet-Experiment gezeigt hat – die physikalischen Grundlagen und Ursachen mentaler Zustände und Vorgänge. Davon zu unterscheiden ist die Willensfreiheit, die sich innerhalb der Grenzen der materialen Freiheit verwirklicht und die nicht den physikalischen oder neurophysiologischen Gesetzmäßigkeiten von Ursache und Wirkung folgt, sondern ihre eigenen Gründe hat. In der Regel haben wir das Gefühl, Freiheit dann zu verwirklichen, wenn wir nicht nur einem Impuls folgen, sondern uns bewusst für etwas entscheiden – aus welchen Gründen auch immer. Aber diese Gründe lassen sich nicht ausschließlich durch ursächliche Faktoren wie Erziehung, Bildung oder Sozialisation erklären. Es sind ganz persönliche Beweggründe und Motivationen, die uns antreiben.

Handlungstheoretisch differenzieren wir in Bezug auf die Willensfreiheit die Ebene der Motivation und jene der Intention. Die Motivation sind Beweggründe, die uns drängen, so und nicht anders zu handeln. In der Regel sind es verinnerlichte Werte, die auch charakterbildend wirken und in uns Grundhaltungen ausformen, d.h. bleibende Einstellungen und Neigungen, die unsere Lebensgestaltung prägen. Die Verinnerlichung von Werten ist ebenso wie die Ausbildung von charakterlichen Eigenschaften ein komplexer Prozess, bei dem Erziehung, Bildung, Sozialisation usw., also fremdbestimmte Faktoren, ebenso eine Rolle spielen wie psychische Dispositionen, lebensweltliche Erfahrungen und schließlich persönliche Sinneinsichten und freie Entscheidungen. Der biographische Reifungsprozess verläuft in der Regel von der Heteronomie zur Autonomie, d.h., dass ich mich als erwachsener Mensch zwar nicht von den fremdbestimmten Anteilen gleichsam völlig lösen kann, weil ich durch sie geprägt wurde und bleibe, dass ich dazu aber eine kritisch reflektierte Distanz einnehme – d.h., dass ich sie kritisch hinterfrage und bewusst annehmen bzw. mir zu eigen machen kann – oder aber dass ich mich davon emanzipiere und sie ablehnen kann, etwa weil ich sie für falsch erachte. Diese Entscheidung ist eine unausweichliche und stellt im Leben

eines jeden Menschen eine Herausforderung dar, die es im Prozess des Erwachsenwerdens zu bewältigen gilt. Selbst wenn sich jemand dieser Herausforderung nicht stellt, muss er dafür die Verantwortung tragen. In der Regel nehmen die meisten Menschen diesen moralischen Reifungsprozess aber in Angriff. Wir handeln so und nicht anders, weil wir uns bestimmte Werte zu eigen gemacht haben, nicht weil man sie uns aufnötigt oder weil *man* das so macht bzw. weil es sich halt so gehört, sondern weil wir persönlich von etwas überzeugt sind, etwas für richtig und sinnvoll halten.

Die zweite Ebene ist die intentionale, die auf das Ziel meines Handelns gerichtet ist. In der Regel handle ich mit einer Intention: Ich will etwas erreichen, ich will etwas verwirklichen. Handeln ist nie zweckfrei, wobei selbst die vermeintliche Zweckfreiheit von Handeln intentional verwirklicht werden kann. Z.B. die Kunst als Mittel der Selbstverwirklichung oder des Selbstaudrucks oder Urlaub mit dem Ziel der Erholung. Unser Handeln und Unterlassen hat – ob wir wollen oder nicht – Konsequenzen und ab einem gewissen Alter haben wir dafür einzustehen – ob wir wollen oder nicht. Etwas zugespitzt könnten wir sagen, dass wir im Lauf unserer Entwicklung die moralische Unschuld verlieren. Ein Kleinkind, das beim unkoordinierten Strampeln auf dem Wickeltisch eine Vase auf den Boden wirft, werden wir dafür nicht zur Verantwortung ziehen. Bei einem dreijährigen Kind, das bei einem Wutanfall die Vase zerbricht, werden die Eltern anders reagieren, und ein Erwachsener, der mutwillig Eigentum Dritter zerstört, kann auch juristisch zur Rechenschaft gezogen werden. Der biographische Verlust der moralischen Unschuld hat mit dieser unhintergehbaren Verantwortung zu tun, die in dem Maße wächst, in dem wir unsere Befähigung zur Freiheit entfalten und leben, d.h., in dem Maß, in dem wir weniger impulsiv oder triebgesteuert handeln und unabhängiger von sozialen Aspekten wie Belohnung und Anerkennung bzw. Bestrafung und Ächtung.

Wir handeln also, weil wir ein Ziel verfolgen und etwas verwirklichen wollen, sei es, indem wir Werte umsetzen, sei es, indem wir Interessen verfolgen. Jedenfalls halten wir etwas für erstrebenswert und für sinnvoll. Da wir für die Folgen unseres Handelns verantwortlich sind, stellt sich immer auch die Frage, wie sich eine Handlung nicht nur auf mich selbst, sondern auch auf andere auswirkt und ob auch diese Auswirkungen meines Handelns auf andere erstrebenswert und sinnvoll sind. Im Besonderen bei der Verfolgung eigener Interessen stellt sich somit die Aufgabe, meine Interessen mit jenen der anderen abzuwägen und in der Verfolgung der eigenen Interessen darauf zu achten, dass ich dies nicht auf Kosten der Interessen anderer tue.

Die Goldene Regel

Genau dies ist die Kernaussage der Goldenen Regel, die sich in unterschiedlichen Formulierungen in allen Religionen und Kulturen wiederfindet. Es handelt sich dabei um einen einfachen Grundsatz der praktischen Ethik, positiv formuliert: „Behandle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst“, negativ formuliert: „Was du nicht willst, das man dir zufügt, das füge auch einem anderen nicht zu“. Die Goldene Regel, die weniger aus der systematischen ethischen Reflexion über das sittliche Handeln erwachsen ist, sondern vielmehr eine verdichtete und bewährte Lebenserfahrung von vielen Generationen in unterschiedlichen Kulturen und Epochen darstellt, enthält zwei wesentliche Aspekte: Der erste ist jener der Reziprozität. Individuelle Interaktionen, Kooperation und soziales Zusammenleben funktionieren am verlässlichsten unter der Bedingung einer empathischen Wechselseitigkeit, in der die einzelnen Individuen bereit sind, nicht nur eigene Interesse zu verfolgen, sondern das Interesse des je Anderen zumindest mit zu berücksichtigen – und sei es lediglich in dem Sinn, dass ich ihm ebenso zugestehe, seine Interessen zu verfolgen, wie ich mir von ihm erwarte, dass er mir die Verfolgung meiner Interessen zugesteht. Bei der Bereitschaft um Abwägung von eigenen mit den Interessen Dritter geht es um wechselseitige Verlässlichkeit und Berechenbarkeit als stabile Basis für längerfristige Kooperation und möglichst

konfliktfreie Koexistenz. Das beinhaltet einen zweiten Aspekt, nämlich den der Parität, d.h., dass ich bereit bin, die Interessen des Anderen als gleichwertig mit den meinen anzuerkennen und eigene Interessen in dem Maß einzugrenzen, in dem sie zu Lasten der Interessen des Anderen gehen. Damit sind aber für die moralische Qualität einer Handlung nicht mehr die eigenen Interessen ausschlaggebend, sondern moralische Prinzipien, die mich bei der Verfolgung meiner Interessen bzw. bei meinem Handeln leiten, wie – im Falle der Goldenen Regel – die Anerkennung der Parität des Anderen, der Respekt vor der Freiheit seines Handelns und die eigene Verlässlichkeit in empathischer Wechselseitigkeit. Das bedeutet nicht, dass ich nicht eigene Interessen verfolgen darf, aber der Zweck heiligt nicht die Mittel.

Aus ethischer Perspektive ist die Frage jene, ob – erstens – das Interesse, das ich verfolge, gerechtfertigt und objektiv etwas Erstrebenswertes ist und ob – zweitens – die Mittel, wie ich mein Ziel erreichen möchte, den ethischen Grundkriterien des Respekts vor dem Anderen und der Gleichwertigkeit der Menschen und ihrer Würde, besonders jener, die von meinem Handeln mit betroffen sind, gerecht werden.

Teil 2

Der Andere: Eingrenzung oder Ermöglichung meiner Freiheit?

Ein philosophiegeschichtlicher Streifzug von Immanuel Kant bis Emmanuel Lévinas

Dem Dichter Matthias Claudius wird folgende Aussage zugesprochen: „Die Freiheit besteht darin, dass man alles das tun kann, was einem anderen nicht schadet.“ Und ein anderer bekannter Spruch lautet: „Meine Freiheit endet dort, wo die Freiheit des Anderen beginnt.“ Das klingt zunächst plausibel und bringt zum Ausdruck, dass Freiheit nicht ein willkürliches und beliebiges Tun und Lassen bedeutet, sondern immer an soziale Verantwortung gebunden ist, zumindest in dem Sinne, dass ich die Auswirkungen meines Handelns auf andere und die soziale Verantwortung, die ich als Mitglied einer Gesellschaft habe, mit bedenken muss. Dennoch drängt sich mir ein Bild auf: Kommt in diesen beiden Aussagen nicht so etwas wie eine Schrebergarten-Mentalität zum Ausdruck? Jeder hat seinen Schrebergarten, in dem er tun und lassen kann, was er will, solange er nur die Grenzen zum Nachbarn respektiert. Ich möchte ein anderes Bild ins Spiel bringen: den Tanz. Auch beim Tanzen wird ein Paar darauf achten, sich nicht gegenseitig auf die Füße zu treten, aber das allein genügt nicht. Die Tanzpartner müssen sich aufeinander einlassen, sich aufeinander einschwingen, einen gemeinsamen Takt und Rhythmus finden. Die Tanzlehrerin Deborah Weinbuch schreibt: „Miteinander zu tanzen erfordert eine sehr bewusste Wahrnehmung und ein intuitives Erspüren des Anderen. Gleichzeitig ist jeder Paartanz eine ständige Kommunikation – ja, eine Verhandlung zwischen dem, was die Partner am liebsten möchten.“

Der Paartanz als Sinnbild für Freiheit würde bedeuten, dass der Andere nicht die Grenze meiner Freiheit ist, sondern dass ich ohne den Tanzpartner bzw. die Tanzpartnerin meine Freiheit zu tanzen gar nicht verwirklichen könnte. Der Andere grenzt meine Freiheit nicht ein, sondern ermöglicht sie erst.

Im folgenden philosophiegeschichtlichen Streifzug von Immanuel Kant bis Emmanuel Lévinas möchte ich diesem Gedanken nachspüren.

Kants kategorischer Imperativ

Kant schlüsselt die Frage „Wer ist der Mensch“ in drei Fragen auf: Was kann ich wissen? Diese Frage beantworten die Erkenntnistheorien. Was darf ich hoffen? Hier kommen die Religionen ins Spiel. Und was soll ich tun? Diese Frage betrifft die Ethik. Hier grenzt sich Kant von zwei Positionen ab: Sittliches Handeln unterscheidet sich davon, dass ich einfach nur meinen Impulsen oder Trieben

folge. Das wäre nicht moralisches, sondern triebgesteuertes Handeln. Ebenso sagt er, dass allein das Verfolgen von eigenen Interessen oder von Nutzen nicht moralisch ist, da der Zweck nicht die Mittel heiligt. Moralisches Handeln zeichnet sich nach Kant dadurch aus, dass ich ethische Prinzipien befolge, die ich durch meine Vernunft erkenne, und dass sich der Wille freiwillig den sittlichen Vernunfteseinsichten unterordnet. Der deutsche Anthropologe Rudolf Virchow hat es so formuliert: „Die Freiheit ist nicht die Willkür, beliebig zu handeln, sondern die Fähigkeit, vernünftig zu handeln.“

Autonomie im Sinne der sittlichen Selbstgesetzgebung ist also nicht subjektive Beliebigkeit, sondern freiwilliger Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz, das jeder in seinem eigenen Gewissen zu erkennen vermag. Im kategorischen Imperativ formuliert Kant zwei formale Kriterien dieses sittlichen Gesetzes: das erste ist jenes, dass jeder Mensch in seiner Würde geachtet werden muss, in den Worten Kants: dass niemand bloß als Mittel verwendet werden darf, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst anerkannt werden muss. Das zweite Kriterium ist die Universalisierbarkeit, d.h. die Probe aufs Exempel bzw. die kritische Prüfung, ob etwas nicht nur für mich richtig ist, sondern auch für andere, sodass es dem objektiven Sittengesetz entspricht und gerade nicht nur persönlicher Neigung und individuellem Belieben. Auf diesem Hintergrund entwickelt Kant eine Staatstheorie, in der einerseits das einzelne Individuum in seiner Selbstzwecklichkeit und in seiner Würde geachtet wird – was in erster Linie dadurch geschieht, dass jedem Bürger und jeder Bürgerin das Recht auf sittliche Selbstbestimmung zuerkannt wird – und in der andererseits die Staatsverfassung aus Regeln und Gesetzen besteht, die nicht von besonderen Personen abhängen, sondern deren Geltung durch eine Art „kollektive Vernunfteseinsicht“ begründet ist und die freiwillig aus „Bürgerpflichtbewusstsein“, nicht auf Anordnung befolgt werden.

Diskursethiken

Auf dieser Basis der Anerkennung des einzelnen Individuums mit seinem Recht auf sittliche Autonomie und der Notwendigkeit, die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht nur individuell, sozusagen „jeder für sich“ und „im stillen Kämmerlein“, zu entwerfen, sondern gemeinsam auszuverhandeln, wurden unterschiedliche Modelle von Diskursethiken entfaltet. Zu nennen sind besonders die Philosophen Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Sie schlagen ein formales Procedere vor mit dem Ziel, dadurch Regeln ausverhandeln zu können, die gerecht sind und deshalb die zumindest potentielle Zustimmung aller Beteiligten erhalten können. Für unser Thema entscheidend ist, dass die Garantie von Freiheit in diesem Diskurs unlöslich verbunden ist mit der Anerkennung des Anderen und – über Kant hinausgehend – mit einem kommunikativen Freiheits- und Vernunftverständnis.

Hans-Joachim Höhn erläutert diesbezüglich: „Die wachsende Selbstbestimmung des Individuums ist verschränkt mit der zunehmenden Integration in soziale Bezüge und Abhängigkeiten. Daraus erklärt sich die gleichsam konstitutionelle Verletzbarkeit der Identität und Integrität von Person und lebensweltlichem Beziehungsgefüge. Ihr Schutz ist stets nur gemeinsam und gleichzeitig zu gewährleisten. Er muss der Integrität der einzelnen Person gelten und ebenso dem Geflecht gegenseitiger Anerkennungsverhältnisse, in denen Personen ihre Identität und Freiheit nur wechselseitig stabilisieren können.“¹

Relationale Autonomie und Dialogphilosophie

Die Einbindung des autonomen Subjekts in ein Geflecht gegenseitiger Anerkennungsverhältnisse bedeutet, dass Autonomie nicht im Sinne von Autarkie missverstanden werden darf, sondern dass

¹ Höhn Hans-Joachim: Diskursethik, II. Sozialethisch (22.10.2019), in: Staatslexikon 8 online, URL: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Diskursethik> (27.04.2022).

die relationale Dimension der Autonomie zu berücksichtigen ist. „Relationale Autonomie“ besagt also, dass ein Mensch seine Fähigkeit zu sittlicher Selbstbestimmung schon rein biographisch und empirisch nur entwickeln kann als ein Mensch, der eingebettet ist in soziale Kontexte wie Familie, Schule und andere Gruppen. Die Entwicklung der Befähigung zur Freiheit ist sozial, kulturell und historisch bedingt. Ebenso kann sittliche Autonomie nur wahrgenommen werden von Menschen, die in Beziehungsgeflechte integriert sind und die im Kontext von persönlichen Beziehungen und sozialen Gefügen ihre Autonomie wahrnehmen.

Das Stichwort der „relationalen Autonomie“ stellt aber auch ein philosophisches Korrektiv dar zu Kants Vorstellung des souveränen und unabhängigen Subjekts, das dank seiner Vernunftnatur seine eigene Identität entdeckt und nach den eigenen Prinzipien – wenn auch unter dem formalen Anspruch ihrer theoretischen Universalisierbarkeit – lebt. Der Mensch kann nicht anders denn in Beziehung und Gemeinschaft leben. Die soziale Bezogenheit ist der Ort der Identitätsfindung und der Verwirklichung der Freiheit, ein Aspekt, den besonders Martin Buber u.a. in der Dialogphilosophie herausgearbeitet haben.

Diese soziale Dimension ist nicht nur der konkrete Kontext, innerhalb dessen Autonomie gelebt wird, sondern Autonomie im Sinne von Selbstentfaltung verwirklicht sich konstitutiv in Beziehung mit den anderen. Das bedeutet für unser Thema, dass die Verantwortung füreinander und Solidarität miteinander Erfordernisse jener Verantwortung sind, die sich aus der Beziehungsnatur des Menschen ergibt, und dass soziale Verantwortung und Solidarität wesentliche Bestandteile, nicht nur Eckpfeiler der Verwirklichung von Freiheit sind. Beziehungen grenzen meine Freiheit nicht ein, sondern ermöglichen sie erst, da ich ohne den Anderen wohl Wahlfreiheiten, aber nicht den tieferen Sinn von Freiheit verwirklichen kann, nämlich als Entfaltung meiner menschlichen Qualitäten und Potentialitäten. Das bedeutet, dass der Andere nicht nur eine Grenze meiner Freiheit darstellt im Sinne von: „Meine Freiheit endet dort, wo die Freiheit des Anderen beginnt“, sondern dass sich Freiheit nur verwirklichen lässt in Beziehung zum Anderen und gemeinsam mit dem Anderen. Wenn wir in die Beziehung die sozialen Asymmetrien, Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse und daraus sich ergebende Vulnerabilitäten hineinnehmen, dann legt sich der Schritt nahe hin zu einem Freiheitsverständnis, das wir etwa beim jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas finden.

Wer sich mit dem Werk von Lévinas auseinandersetzt, erfährt, dass er seinen philosophischen Ansatz in strikter Abgrenzung von und als Kritik an abendländischen Konzepten des autonomen Subjekts entfaltet hat. Ich versuche, das Wesentliche seines Denkens auf den Punkt zu bringen: Nach ihm ist das autonome, unabhängige Subjekt, das sich im Denken selbst erfährt und seine Identität denkerisch in freier Selbstentfaltung entwirft, eine Art Illusion und Entfremdung von sich selbst. Vielmehr betont Lévinas, dass ich mir meiner selbst immer erst durch die Begegnung mit dem Anderen bewusst werde und dass ich meine Identität in dem Maße entdecke, indem ich mich durch die Begegnung mit dem Anderen aus meiner Selbstbezogenheit herausreißen lasse. Dieses Herausgerissen-Werden aus der Selbstbezogenheit bedeutet für ihn, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen, dass ich ihn also nicht vereinnahme oder mir aneigne. Lévinas spricht genau in diesem Sinn von Verantwortung: den Anderen in seiner Alterität zu wahren und mich für den Schutz des Anderen verantwortlich zu wissen. Ob ich es will oder nicht – der Andere nötigt mich dazu, mich zu ihm zu verhalten: entweder übergriffig, ihn mir aneignend bzw. seine Andersheit zerstörend – oder seine Alterität bewahrend! Und genau hier öffnet sich nach Lévinas der Raum zur Verwirklichung von Freiheit: wie ich mich zu dieser mir vorausgehenden Erfahrung der unausweichlichen Verantwortung für den Anderen verhalte! Dass ich dem Anderen begegne, darüber kann ich nicht frei entscheiden, das ereignet sich, das liegt meiner Freiheit voraus. Aber wie ich dem Anderen begegne, darüber habe ich frei zu entscheiden – und in diesem Sinne ermöglicht der Andere überhaupt erst meine Freiheit bzw. setzt mich in meine Freiheit ein. Ich verdanke dem

Anderen meine Freiheit, der Andere begrenzt nicht meine Freiheit, sondern beim Anderen beginnt meine Freiheit.

Hier eröffnet sich eine interessante Parallele zu Kant: Die ethische Verantwortung ist bei Kant wie bei Lévinas etwas, was mir als Subjekt vorausgeht, und die Entdeckung dieser Verantwortung konstituiert mich als moralisches Subjekt. Freiheit steht nicht zur Disposition, ich bin frei, ob ich will oder nicht, und das nötigt mich, Freiheit wahrzunehmen. Nach Kant werde ich dem Anspruch gerecht, indem ich mich freiwillig den sittlichen Vernunftprinzipien unterordne, nach Lévinas, indem ich mich für den Anderen verantwortlich erweise und mich gerade dadurch als Subjekt entfalte. Bei beiden ist es so, dass mir diese Entscheidung niemand abnehmen kann, sondern ich habe sie in meiner radikalen Einsamkeit und Selbstverantwortung zu treffen.

Ich danke Ihnen für die Geduld, mit der Sie mir bisher gefolgt sind. Ich bin mir bewusst, dass es eine kleine Zumutung ist, sich in pointierter und verkürzter Form mit sehr unterschiedlichen Konzepten von Freiheit auseinanderzusetzen.

„Niemand hat bei Kant das Recht zu gehorchen.“ (Hannah Arendt)

Abschließen möchte ich mit einem Zitat von Hannah Arendt, das zuletzt – m.E. missbräuchlich und sinnverstellend – auch bei Demonstrationen gegen die Corona-Maßnahmen zu lesen war und das in Südtirol auch deshalb bekannt ist, weil es das Mussolini-Relief am Gebäude der Finanzämter am Bozner Gerichtspratz durchkreuzt und auf diese Weise historisieren soll – allerdings wird es dort (wie meistens) verkürzt wiedergegeben: das „bei Kant“ wird unterschlagen. „Niemand hat bei Kant das Recht zu gehorchen.“

Mit diesem Satz, den Hannah Arendt in einem Interview über den Eichmann-Prozess formuliert hat, unterstreicht sie die nicht delegierbare Bedeutung, die bei Kant die Letztverantwortung des Subjekts hat. Das Subjekt muss gehorchen, aber nicht äußeren Autoritäten, sondern dem, was es selbst als gut und richtig erkennt. Darin besteht letztlich die Würde des Gewissens. Bedeutet dies nun einen Freibrief, staatlichen Gesetzen einfach nicht zu gehorchen, wie dies von manchen Demonstranten als Protest gegen die Corona-Maßnahmen mit den Beschränkungen von Freiheitsrechten verlangt worden ist? Nein, denn Arendt hat sich konkret dagegen ausgesprochen, dass der Gehorsam gegenüber ungerechten Gesetzen und gegenüber menschenverbrecherischen Befehlen in einem faschistoid-totalitären System von der persönlichen Letztverantwortung entbinde.

Im Rahmen der Covid-Pandemie haben die Maßnahmen inklusive der Einschränkung von persönlichen Freiheitsrechten nicht die aktive Verletzung von Menschenrechten bedeutet; das wäre dann geschehen, wenn sie Menschen genötigt hätten, gegen ihr Gewissen zu handeln und anderen aktiv Schaden zuzufügen. Die Einhaltung der Maßnahmen war umgekehrt gerade ein Akt der Verantwortung zum Schutz von einzelnen Personen sowie des Gesundheitswesens. Das bewusste Mittragen der Einschränkungen war deshalb aktive Verwirklichung von Freiheit im Sinne sozialer Verantwortung, nicht nur passiv erlittene Einschränkung. Dies gilt natürlich nur in dem Maß und solange, wie die Maßnahmen zum Schutz Dritter und des Gesundheitswesens notwendig waren und die Nebenfolgen oder Konsequenzen dieser Maßnahmen nicht mehr Schaden anrichten, als man durch sie zu vermeiden versucht. Die Unsicherheit in Bezug auf einige dieser Fragen hat jedoch zur Folge, dass die Einschränkungen auf Dauer rechenschaftspflichtig bleiben, dass umgekehrt aber gesetzlicher Ungehorsam nicht gerechtfertigt ist, solange die Sinnhaftigkeit der Maßnahmen nicht evident zu hinterfragen ist und niemand gezwungen wird, dezidiert gegen das eigene Gewissen zu entscheiden.

Dialog

Ernte

- Innere + äußere Freiheit
- Das Anders-Sein wahrnehmen, auch in mir
- Freiheit entsteht nur in Verbindung
 - ... mit Verantwortung
- Gleichgewicht ...
 - ... nicht statisch
- ein gefördertes Gut, kein selbstverständl. Anspruch
- Freiheit mit Respekt + Achtung dem anderen gegenüber

- Luxus - Jernern
 - Freiheit = sich nicht drängen lassen
 - Freiheit "Nein" zu sagen
 - Freiheit entsteht in Verbindung mit "Anderen", mit "Mir" und etwas "Höherem"
- Erntedgut, soziale Stimmen zu hören



Maxi Obexer: *Freiheit und Politik*

Maxi Obexer, aufgewachsen in Südtirol, ist Schriftstellerin und Theaterautorin. Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft, Philosophie und Theaterwissenschaft in Berlin. Gastprofessorin am Deutschen Literaturinstitut Leipzig, an der Universität der Künste, Berlin, sowie an etlichen US-amerikanischen Universitäten wie an der Georgetown University in Washington DC. oder am Dartmouth College, New Hampshire. Letzte Auszeichnungen für die Theaterstücke "Illegale Helfer" (Robert-Geisendorfer Preis der ARD, Eurodrampreis 2016), und für "Gehen und Bleiben" (Potsdamer Theaterpreis 2017). Ihr Roman "Europas längster Sommer" wurde 2017 für den Bachmannpreis nominiert. 2015 gründete sie die Summer School Südtirol. Maxi Obexer ist Mitglied im PEN-Zentrum Deutschland. www.m-obexer.de

Dialogforum
Freiheit
und
Politik
mit Maxi Obexer
6. Mai 2022

(Ablauf)
19.00 Beginn
Input
„Freiheit+Politik“
Pause
kreisdialog
Ernte
22.00 Abschluss



Freiheit – und Politik

Vielleicht wundern Sie sich etwas, dass ich mich als Schriftstellerin zu Freiheit und Politik äußere, wo doch vielmehr die Freiheit im künstlerischen Wort mein Feld ist.

Allerdings ist auch das ein politisches Feld.

Denn es besteht ja kein Zweifel darüber, dass Poesie politisch ist.

Poesie ist nicht Politik. Aber Poesie ist natürlich politisch.

Sie steht nicht außerhalb eines politischen Raumes und eines historischen Kontextes.

Vielmehr bewegt sie sich selbst in einem gesellschaftlichen Raum, der ein dynamischer ist, in dem fortwährend über politische Inhalte verhandelt und entschieden wird.

Inhalte über Teilhabe, Zugehörigkeiten, über Ungleichheiten und darüber, welche Korrekturen vorzunehmen sind, beständig, und auch: *wie* sie vorzunehmen sind.

Selbst wenn die Poesie sich nicht dezidiert politisch äußert, ist sie ein politischer Ausdruck.

Indem sie öffentlich macht, wo sie steht, was ihre eigene Position ist, definiert sie mit dem eigenen Raum auch den der anderen.

Besonders die Literatur und die Dramatik stehen in der Funktion, demokratische Prozesse zu führen. Die Sichtung des Unsichtbaren – oder des unsichtbar Gehaltene, und die Verhandlung im öffentlichen Raum ist ihr Metier. Der Dialog ist der Meister des Perspektivwechsels. Und darum geht es in der Demokratie: um das nie abschließbare Gespräch und darum, möglichst alle einzubeziehen, die in einer Gesellschaft vorkommen. Es ist, was die Voraussetzung für die Freiheit garantiert. „Freiheit muss im Aushandlungsprozessen ständig erneuert“, so beschreibt es Foucault in seinen Praktiken der Freiheit. Und als Praktiken sind die Verschränkung von Denk- und Handlungsweisen gemeint.

Damit habe ich bereits ein gemeinsames Feld von Politik und Literatur bestimmt.

Daran anschließend möchte weiter fragen: Was haben die Politik und die Poesie – oder Literatur gemeinsam? Was ist die entscheidende Schnittstelle? Der gemeinsame Raum?

Besonders mit Blick auf die Freiheit, die es wahrzunehmen gilt, die es zu sehen gilt, die es zu benennen gilt – als politisches Handeln.

Ich beziehe mich auf die gegenwärtige Gesellschaft in Südtirol, wie ich sie in den letzten Jahren erfahren habe und beobachten konnte: in den Auseinandersetzungen, die sie führt, oder auch: die ich mit ihnen führe. In den Gesprächen mit den Menschen im Dorf. In verschiedenen literarischen Projekten, in Schullösungen, oder Theaterstücken.

Auch am Forum der Summer School Südtirol, einem interdisziplinären Diskussionsformat, das die Erfahrungen aus vielen verschiedenen Bereichen zusammenbringt. Hier beeindruckt mich wiederholt die Offenheit und die Wissbegier der Ländlichen Bevölkerung, ohne Berührungsängste zu Autor:innen und Referentinnen aus anderen europäischen Ländern. Auch scheint es kein Thema, wenn italienischsprachige und deutschsprachige Südtiroler:innen zusammendenken – sich zusammendenken.

Aber zurück zur Frage: was Politik und Literatur gemeinsam haben?

Beide bewegen sich in Narrativen – in ihren Reden, in den Erzählungen.

Und hier: bezogen auf die Freiheit entscheidet das verborgene Narrativ mit, für wen die Freiheit gedacht ist. Und wen sie – manchmal auch ungewollt und unbemerkt, davon ausschließt.

Die Narrative

Zugrunde lege ich das Buch von Samira El Quassil & Friedemann Karig: „Erzählende Affen“, sie tragen den in der Kulturkritik häufig gebrauchten Begriff in den politischen Raum. Auch hier scheint mir ein wichtiger Schlüssel für die Lüftung von Narrativen, die teils unbewusst in unseren Köpfen schlummern und die Wahrnehmung der Gegenwart mitbestimmen.

Aber nicht nur die Politik und die Literatur bewegen sich in Narrativen, die gesamte Waren- und Wunschproduktion bewegt sich in verborgenen mitgeschickten Behauptungen.

Wir sind umgeben von ihnen, in jedem Mini-Plot auf einem Werbeplakat haben wir nicht nur eine Geschichte, sondern auch ein Narrativ, das die Erzählung im Verborgenen mitträgt.

Wenn eine Frau auf der Motorhaube gezeigt wird ist die Geschichte: mit dem Kauf dieses Wagens wirst du auch die Frau dazu bekommen. Wagen und Frau steigern deinen Status und dein soziales Ansehen. Das verborgene Narrativ könnte sein: Wagen und Frau gehören zur selben Klasse, die man besitzen kann. Das Subjekt liegt ganz auf der Seite desjenigen, der über den Kauf bestimmt. Nicht unwichtig ist auch, dass hier erst gar nicht der Versuch unternommen wird, auf heutige Vorstellungen von gleichberechtigten Geschlechterverhältnissen Bezug zu nehmen, oder gar auf den Sexismus. Narrative können sich ganz unabhängig vom zivilisatorischen Fortschritt und von den Realitäten einer Gesellschaft verschicken.

Im Verhältnis zum Plot einer Geschichte, ist das Narrativ der verborgene Kern, er unterstellt Verhältnisse, ohne sie erklären zu müssen.

Das Narrativ stellt das unsichtbare Gefäß für die Füllung. Sie ist die Behauptung, die nicht behauptet werden muss. Die Erzählung, die nicht erzählt werden muss. Die sich nicht rechtfertigen muss.

Narrative haben Funktionen: sie schaffen – und sie schützen Entitäten, Einheiten und Identitäten - besonders dann, wenn sie bedroht werden.

Und häufig halten sie sich auch dann noch, wenn sie ihre Funktion erfüllt haben, erzählen sich weiter, auch wenn es die inzwischen falsche Erzählung ist.

Autonom und frei

Es liegt an uns, wie wir heute und gegenwärtig darüber bestimmen, wir sollten es nicht ungewollt Narrativen überlassen.

Bedingt durch die Südtiroler Geschichte wurde der Freiheitsbegriff eng verzahnt mit dem Begriff der Autonomie. Frei zu sein bedeutete lange: autonom zu sein.

Die Geschichte der Okkupationen und Annexionen hat uns dies gelehrt: Freiheit ist nicht zuerst die Grenzenlosigkeit, die Abwesenheit von Grenzen – sondern die Abgrenzung gegenüber Staaten und politischen Systemen, die dem Land und ihren Menschen ihre Herrschaft aufdrücken. Und dies ohne freie Einwilligung und verbunden mit Unterdrückung und Ausbeutung. Und nicht erst seit Mussolini. Auch die Anbindung an die österreichische Monarchie war keine frei gewählte.

Dass auch die Schweiz einmal Begehrlichkeiten anmeldete und daran dachte, das Land an sich zu binden, ist heute in Vergessenheit geraten.

Es gehörte als Grafschaft Tirol zu Bayern und setzte sich gegen die Franzosen zur Wehr.

Der Tiroler Volksaufstand gegen Napoleon hat sich auf ganz besondere Weise erhalten; als überragender Mythos eines Freiheitskampfes, bei der Andreas Hofer als symbolische Figur ein Held im überhistorischen Sinne geworden ist.

Der blutige Kampf gegen die Fremdherrschaft der Franzosen verschmilzt zuweilen mit dem langwierigen Ringen um die Autonomie in Italien, das zuletzt diplomatisch ausgefochten wurde.

Es ist ein nicht unproblematisches Narrativ für die heutige Gegenwart, wenn der blutige Aufstand gegen ein militärisches Besatzungsheer mit dem mühsamen Aushandlungsprozess einer Autonomie in einem demokratischen Rechtsstaat gleichgesetzt wird.

Es ist auch das klassische Schicksal eines Grenzlandes, das an Italien, an die Schweiz, an Österreich grenzt – oder: es ließe sich auch sagen: Mit Italien, mit der Schweiz, mit Österreich, mit Deutschland verbunden ist.

Ein entscheidender Unterschied in der Erzählweise, ob wir vom Angrenzen oder vom Verbundensein sprechen.

Sprechen wir von Verbindungen, ergeben sich gleich noch andere, die über die staatliche Einordnung hinausreichen, regionale Verbundenheiten, die Verbundenheit zu den Menschen in alpenländischen Regionen und Provinzen. Diesen gemeinsamen wirtschaftlichen und kulturellen Raum gab und gibt es schon lange und ganz unabhängig von staatlicher Grenzziehung. Auch die Verbindung zur Europäischen Union führt über nationalstaatliche Eingrenzungen hinaus.

Die Autonomie Südtirols ist eine historisch erkämpfte Rückgewinnung von Rechten, kulturellen Werten und den Selbstverwaltungsbereichen einer Gesellschaft, die nach der Annexion an Italien und besonders im Zuge einer faschistischen Politik vertrieben oder unsichtbar gemacht werden sollte.

Der inzwischen 50jährige Prozess dieses Kampfes um die Selbstbestimmung eines Landes vollzog sich in enger Anbindung an die kulturelle Identität der Menschen in diesem Land. Ein komplexer Prozess, an dem stets zwei – manchmal auch drei Staaten beteiligt waren, und der teilweise vor der Weltöffentlichkeit ausgetragen wurde.

Komplex auch deshalb: Es ging – und es konnte nie nur allein um eine Rückgewinnung verbriefter kultureller Daseinsrechte gehen. Mit Betonung auf Rückgewinnung.

Dies hätte eine rein rückwärtsgewandte Orientierung impliziert. Zeitgleich gab es ja auch die Prozesse einer Gesellschaft, die im Wandel begriffen ist.

Zivilisatorischen Fortschritt und demokratische Prozesse wie die Frauenbewegung, die Studenten- und Arbeiterbewegung, die Friedensbewegung haben auch hier stattgefunden und die Gesellschaft geprägt. Und setzen sich weiter fort im Kampf gegen die Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, in den Diskursen über Rassismus, Klassismus und Sexismus.

Die unterschiedlichen Migrationsbewegungen sind auch an Südtirol nicht vorbeigezogen, auch in Südtirol haben die verschiedenen Einwanderungsgruppen das Gesellschaftsbild verändert.

Wirtschaftliche Prozesse, wie die in der in der Landwirtschaft, der Monokulturalisierung einer einst diversen Landwirtschaft, veränderten die Landschaft, auch die Bauern und Bäuerinnen und ihre Beziehung zu den Tieren und dem Land. In der Debatte über die Rückbesinnung einer weniger ausbeuterischen Landwirtschaft ist vor allem ein Selbstverständnis der Bäuer:innen entscheidend, das sich auf die Gegenwart bezieht.

Geopolitische Prozesse wie die Globalisierung, die Europäisierung, die Regionalisierung – zumindest als Versprechen der Europäischen Union, werden hier genauso geführt wie in sämtlichen europäischen Ländern.

Und auch die Renationalisierung, die Rehabilitierung des nationalen Identitätsbegriffs ist in den europäischen Ländern ebenso zu bemerken wie in Italien. Eng verknüpft mit Rechtspopulismus, Rechtsextremismus und antidemokratischen Positionen.

Diese Prozesse haben stattgefunden und sie finden statt – und sie generieren sich aus einem globalen Zusammenspiel. Während die Entfaltung der Autonomie sich vollzog. Sie ist gegenwärtig gefestigt, und ist zumindest von außen nicht bedroht.

Auch wenn sich zuweilen von Außenbetrachtern ein Narrativ gehalten hat.

„Wie es denn um den Selbstbestimmungskampf der Südtiroler bestellt sei?“ - werde ich von Deutschen oder Österreicher:innen häufig gefragt.

Es ist ein geliebtes Narrativ: Ein Land, das um seine Selbstbestimmung kämpft. Einmal angefangen, soll es damit auch nicht wieder aufhören.

Und auch zuweilen: was in einem Land wie Deutschland nicht so einfach möglich wäre, ohne den Verdacht auf ein Völkisches Denken aufkommen zu lassen: Mit den Bergen und Südtirol lässt sich ein wenig von einem Unabhängigkeitskampf träumen.

Ich muss sie enttäuschen, die Urlauber, die von einem Unabhängigkeitskampf visionieren.

Dieser Kampf gegen die Aggressoren von außen ist längst vorbei.

Die Frage aber, die sich einer Autonomie seit Anbeginn stellt: Wie schafft sie es, als freie und offene Gesellschaft zu bestehen, durchlässig zu bleiben, um sich weiterzuentwickeln? Wie kann eine Autonomie auch eine pluralistische Gesellschaft vertreten? Denn eine freie Gesellschaft kann sie nur sein, wenn allen der Anspruch nach Teilhabe und Mitspracherecht eingeräumt wird.

Die kulturelle Identität einer politischen Minderheit - sie galt als wichtige Legitimation für ihre Selbstbestimmung. Die Autonomie aber, wie sie heute besteht und entstanden ist im Wandel ihrer Jahrzehnte, kann - und sie sollte von einem Identitätsbegriff entkoppelt werden, der ideologisch besetzt ist und auf ein Völkisches Interesse abzielt. Er würde eine Engführung bedeuten. Er würde Reduktion und Ausschluss bedeuten – und würde einen Großteil der gegenwärtigen Gesellschaft ausblenden.

Wie kann es also gelingen, auf die gegenwärtige Tendenz, den nationalen Identitätsbegriff, wie er von Rechtspopulisten auf staatlicher Ebene proklamiert wird, nicht auch mit einem Identitätsbegriff zu antworten? Sich ihm zu widersetzen – um sich nicht von ihm gefangen nehmen zu lassen?

Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit

Die Freiheit, die wir leben, begründet sich über Zugehörigkeiten, die über die Landesgrenzen hinausreichen. Die Instrumentarien unserer Debatten für den zivilisatorischen Fortschritt werden nicht nur in einem Land geschmiedet, sondern sind Teil italienischer, europäischer und internationalen Denk- und Reflexionsprozesse. Es sind die politischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Denk- und Handlungsräume, die entscheidend zu dem, was uns heute ausmacht, beigetragen haben. Wir sollten uns ihrer bewusst sein.

Sich „radikal abhängig“ zu wissen, um einen Begriff von Judith Butler zu verwenden, ist das Gegenteil von Schwäche und bedeutet Souveränität.

Woran denken Sie – wenn Sie an die kulturelle Identität der Südtiroler:innen denken?

Ich denke an junge Frauen im Dirndl in der besten Dorfpizzeria.

Ich denke an die Südtiroler Student:innen, die in Mailand, Turin Madrid, Brüssel, Genf studieren - dank der, verglichen mit anderen Ländern: sehr gut geförderten Studien- und Bildungsmöglichkeiten, und eng verknüpft mit den europäischen Ausbildungsprogrammen.

An Studentinnen und Studenten, die auf 1500 Meter Meereshöhe aufgewachsen sind und ihren Master in Internationale Beziehungen schreiben.

An Diplomaten:innen, die für die Uno arbeiten, für Amnesty International, im EU-Parlament.

An junge Frauen, die in Wiener, Berliner, Kölner und Frankfurter Verlagsredaktionen ihre Praktika machen und ihre Laufbahn bei Rowohlt Fischer Suhrkamp und im Verbrecherverlag aufbauen.

Ich denke an die ukrainische Haushaltshilfe im Feldthurner Schwimmbad, die mir die Fotos ihrer drei Töchter zeigt, die in London studieren.

An die 70jährige russische Badante, die seit vierzig Jahren in Südtirol lebt und an ihre Gedichte, die sie schreibt.

An die polnische junge Frau, die vor einer frauenfeindlichen regressiven Politik Polens nach Südtirol geflüchtet ist.

An den Südtiroler Koch, Paul Grüner, der in der Süddeutschen Zeitung die besten Knödelrezepte verrät und gesteht, dass sein Koch aus Ghana ihn inzwischen in den Knödelkünsten übertroffen hat.

An die jungen Männer afrikanischer Herkunft, die das Zebra-Magazin verteilen.

Ich denke an den Bozner Friseursalon eines Sarnthalers, der in Mailand und London die Expertise als Top-Friseur erworben hat. Und an die sieben jungen Mitarbeiterinnen, ebenfalls aus Dörfern wie Sarnthein oder Garn, die zwischen italienisch und deutsch fließend hin- und herspringen.

Ich denke an den unzufriedenen italienischen Journalisten, der in der selbstverständlichen Vermischung von italienischem und Deutschem nur ein Kaschieren der tiefliegenden Trennung begreift. Und frage mich seither, warum er das so sieht. Und suche seither nach Antworten. Die ich vielleicht ahne.

Ich denke an den Südtiroler italienischen Verleger, Aldo Mazza, der in seinen Büchern die geistesgeschichtlichen Errungenschaften und Entwicklungen Italiens ins Deutsche übersetzt und lebendig hält, damit sich auch ihr prägender Einfluss auf die Südtiroler Geistesgeschichte offenlegt. Dabei denke ich an die Geschichte der Psychiatrie und die Kämpfe um die Aufhebung der Geschlossenen Anstalten. Die Generation meiner Tante, und teilweise noch ich, wurde dressiert mit dem Satz „Bald landest du in Pergine.“

Ich denke an die politische Theorie italienischer Denker:innen, die bahnbrechend waren und das politische Gefüge Europas mit beeinflusst haben.

Ich denke an die italienischen Feministinnen, die enorm wichtig und bedeutend waren für Frauenbewegung in Südtirol.

Ich denke auch an die heute älteren, damals jungen Südtiroler Frauen, die während des Faschismus in italienische Städte als Hausmädchen arbeiteten und ihre Erfahrungen mit der bürgerlichen Welt nach Südtirol brachten – gut dokumentiert von Martha Verdorfer.

Die außerdem auch die Friedensbewegung der Frauen in Südtirol und etliche andere gesellschaftliche Einflüsse beschrieben hat, die von Frauen in die Gesellschaft gebracht wurden. Eine Gesellschaft wird auch dann frei, wenn sie die eigene Geschichte stets neu befragt und erforscht und ihre Bezüge zur Gegenwart offenlegt.

Ich könnte ewig so fortfahren. An die Schulklassen denke ich, die ich in den letzten zehn Jahren erfahren habe und die eine beeindruckende Vielfalt verschiedener Herkunft aufweist.

An die Magazine in Print, auf Online und auf Social Media, die mindestens zweisprachig sind und damit einen gemeinsamen Raum manifestieren.

An die Dating-Plattformen, die auch in Südtirol zu ganz neuen Paarbeziehungen geführt haben: Südtiroler Paare mit osteuropäischer, ex-jugoslawischer, albanischer Partnerin prägen inzwischen das Dorf- und Stadtbild in Südtirol

Ja, ich könnte ewig so fortfahren. Und Ihnen nichts Neues erzählen. Mehr noch: je mehr ich aufzähle, umso mehr gewinne ich den Eindruck, ich lass große Teile aus.

In der Erzählung „von uns“ müssen sie vorkommen: die neuen Gemeinschaften, die sich gebildet haben, und die alten, die es schon lange gibt.

Der zivilisatorische Fortschritt, der uns begründet, und in ihm die gesellschaftlichen Bewegungen und sozialen Errungenschaften – er sollte miterzählt werden.

Der Gleichheitsgedanke, der dem Kampf um die eigene Autonomie zugrunde liegt, er sollte weiter erzählt werden in Bezug auf Geschlechter, Schichten, Klassen, in Bezug auf die Einwanderungsgruppen.

Wenn wir Freiheit wollen, müssen sich alle darin frei finden können, und das heißt: sie müssen sich wiederfinden. Sie müssen in den Erzählungen vorkommen und selbst erzählen können.

Wenn etwas die Freiheit dieser Gesellschaft bedroht, dann ein entkoppeltes Narrativ, das sich über die entstandenen Beziehungen hinwegsetzt. Es enthält Sprengkraft.

Wir kennen es aus der Geschichte, und wir erleben es gegenwärtig, die Sprengkraft von entkoppelten Narrativen. Sie teilen – sie sprengen eine Gesellschaft. Zerstören Gemeinschaften und Gemeinsamkeiten. Zerstören die Zukunft einer freien Welt. Einer freien Gesellschaft mit egalitären Grundwerten, die es zu verteidigen gilt.

Damit ist politisches Handeln gemeint – es spricht alle an, nicht nur Politiker:innen.

Politisches Handeln beginnt im Denken. In einem Denken, das dann bewusst politisch handelt und entscheidet, wenn es die Narrative genau untersucht, die unser Denken bevölkern. Um dann daraus die Handlungsräume zu schaffen.

Denn auch Südtirol befindet sich in einem Kulturkampf.

Während der Pandemie habe ich beide Lockdowns in Südtirol verbracht.

Ich habe ein erschreckendes Aufflammen von männlicher Gewalt erlebt, begangen an Kindern und Frauen im meist häuslichen Bereich.

Massive Ungleichheiten wurden manifest, Frauen, die in den sozialen und familiären Bereichen die Hauptlast trugen, sahen sich außerdem noch im medialen Bereich Diffamierungskampagnen ausgesetzt. Es schien, als würde sich ein altes patriarchales System nocheinmal mit ganzem Willen zu Macht und Unterdrückung aufbäumen.

Das feindselige Sprechen gegeneinander ist nicht, was mit einem unvollendbaren Gespräch gemeint wäre. Es setzt das offene Interesse am Gegenüber voraus.

Es gibt einen Begriff, den wir an die Stelle der Identität stellen können: es ist der Begriff der Verantwortung. Wer sich verantwortlich fühlt für das Wohlergehen einer Gesellschaft, gehört zur ihr.

Ich glaube, dass wir uns die größte Souveränität zugestehen, wenn wir die Zusammengehörigkeiten wahrnehmen und benennen. Und benennen, wer diesem Land und dieser Gesellschaft zugehörig ist.

Manches fehlt. In der öffentlichen Wahrnehmung. Ein Beispiel

Es gibt sehr viele Erzählungen von und über die deutschsprachigen Südtiroler:innen, wenn sie weggehen. Mit ihrem Weggang – und auch mit der Rückkehr von Vielen, ließe sich ein eigenes Genre benennen. Mit ihm verbindet sich ein eigenes besonderes Schicksal. Es ist das der Trennung, ebenso wie das einer ewig währenden Verbundenheit, auch der Zerrissenheit.

Ich kenne etliche italienischsprachige Südtiroler:innen, die das Land verlassen haben, aus denselben Gründen wie ihre deutschsprachigen Zeitgenoss:innen, aus Studiengründen, beruflichen Perspektiven, und vielen anderen mehr. Bei der Buchpräsentation hat mich eine Übersetzerin, die heute in Turin lebt, durch ihr Bozen geführt, ihr Elternhaus, die Straße zur Schule, zum Sportunterricht, zum Musikunterricht. Es war ihre Stadt. Südtirol ihre Herkunft. Dennoch scheint es

für sie, die aus Südtirol wegziehen, keine Erzählung des Weggehens zu geben, kein Narrativ einer Herkunft. Als würden sie gehen- und nichts zurücklassen.

Ich war überrascht über das Fehlen eines solchen Narration, das für die deutschsprachigen Südtiroler:innen so ausgeprägt ist.

Nur so kann ich mir übrigens auch die Unzufriedenheit des italienischen Journalisten erklären: dass die öffentliche Wahrnehmung für ein gemeinsames Feld des Daseins und des Denkens nur sporadisch zu existieren scheint.

Ich möchte also nicht darauf hinaus, dass es zuhauf deutsch-italienische Beziehungen, Familien, Freundschaften Gemeinschaften gibt, die längst zur gesellschaftlichen Wirklichkeit gehören, zur Normalität.

Sondern darauf, dass es zwar diese Normalität gibt, sich für diese Normalität aber im Erzählen von uns und im Erzählen über uns kaum ein entsprechendes Narrativ etabliert hat. Dasselbe gilt natürlich auch für die mediale Präsenz.

Um die öffentliche Wahrnehmung und Benennung von längst etablierten Realitäten also geht es. Und um die Etablierung eines gemeinsamen Raumes im Denken, im Dasein. Darum, uns zusammenzudenken, und: zusammen zu denken.

Im Öffentlichen den gemeinsamen Raum offenzulegen und einzuräumen. Um ihn als gesetzt kenntlich zu machen.

Um einen commons sense zu schaffen, und einen common ground zu finden.

Dialog

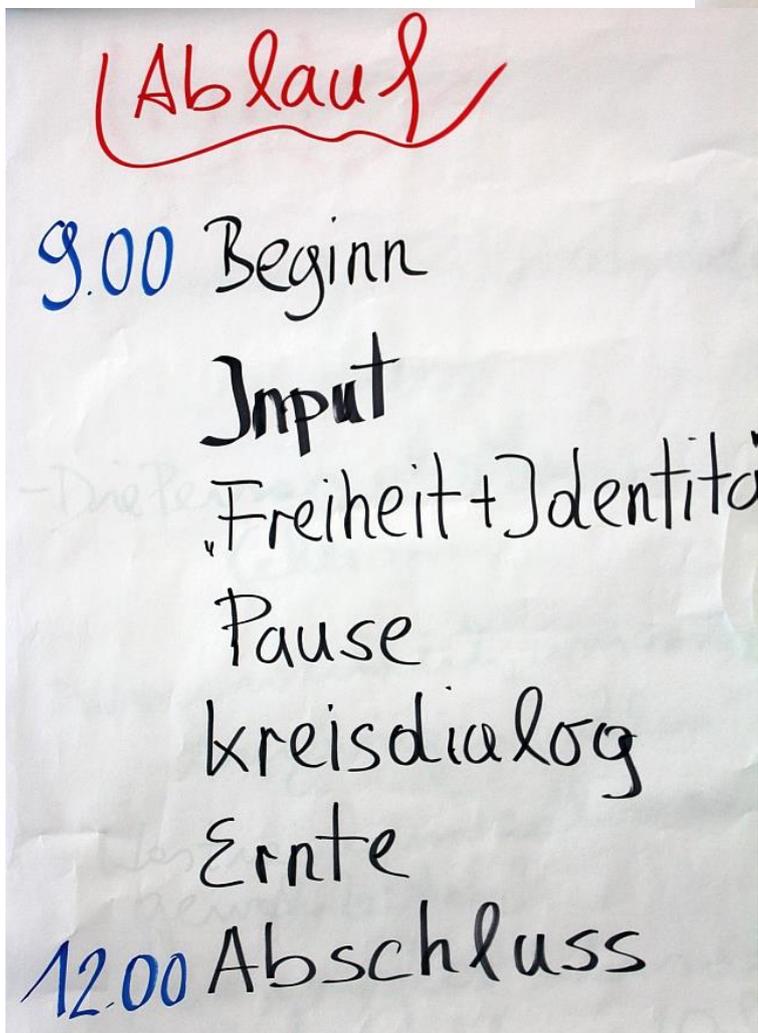
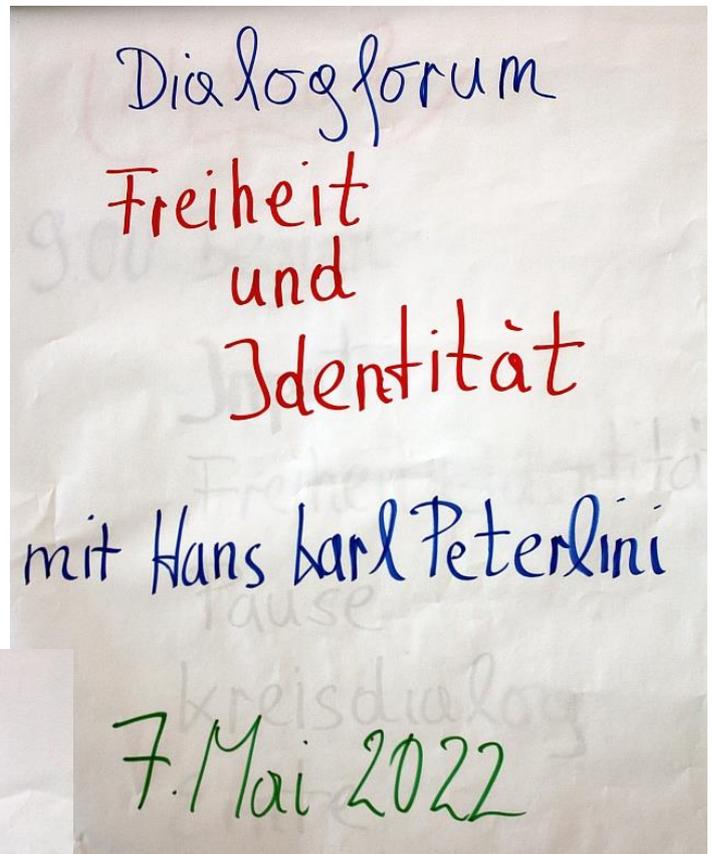


Ernte

- binäre Diskurse reifen nicht
 - ↳ Lösung = Komplexität
 - ↳ Sprache, benennen können
 - Bewusstwerden der Morasthese
 - ↳ Zaun oder offen
 - Zusammengehören / Tätigkeit
 - Zuhören - Zugehören
 - ~~Sprache schafft~~
 - Hier + Jetzt
-
- Poesie + Politik
 - Radikaler Respekt gefällt mir

Hans Karl Peterlini: *Freiheit und Identität*

Hans Karl Peterlini, langjährig im gesellschaftspolitischen Journalismus in Südtirol tätig, intensive Auseinandersetzung mit zeithistorischen und gegenwärtigen Perspektiven auf kollektive Identitätsbildung, seit 2014 Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft und Interkulturelle Bildung an der Universität Klagenfurt.



Freiheit und Identität

Was macht es mit einem Begriff, wenn er in Beziehung gesetzt wird zu einem anderen Begriff? Was macht es mit Freiheit, mit Identität, wenn nicht exklusiv nach der einen Begrifflichkeit gefragt wird, sondern nach beiden. Dieses schlichte Wörtlein „und“ scheint harmlos, es fordert keine Hierarchie zwischen den Begriffen ein, verweist auch auf keine Konfliktualität, wie es etwa ein „oder“ oder ein „versus“ erwirken würde. Und doch stellt es zwangsläufig eine wechselseitige Einschränkung für beide Begriffe dar, indem sie aneinandergebunden werden, Freiheit an Identität, Identität an Freiheit. Sie lassen einander nicht in Ruhe. Inwieweit beschädigen sie sich, inwieweit bereichern sie sich?

Im Namen beider Konzepte wurden und werden Kriege geführt, Religionen gestiftet oder verlassen, Menschen getauft oder auch hingerichtet. Beide versprechen ein Maximum an Selbstverwirklichung, an Selbsterfüllung, an Selbstbestimmung – beide entziehen sich zugleich auf rätselhafte Weise einem definitiven Zugriff, wehren sich also – da ja definieren von *de finis* kommt und auch eingrenzen meint – gegen die Begrenzung durch Benennung, beide sind so etwas wie magische Formeln für ein höchstes Gut, das für sich steht und sich jeder Infragestellung entzieht. Was ist Freiheit? Das klingt wie jene rätselhafte Phrase von Pontius Pilatus nach der Auslieferung von Jesus ans Kreuz – *was ist Wahrheit?* Die Frage ist schon die Antwort: sie lässt sich nicht beantworten, nicht letztgültig, nicht festlegend, schon gar nicht erschöpfend. *Was ist Identität?* Das Wort, das ja eigentlich etwas festlegen will, eine ganz bestimmte Identität eben, ein So-Sein, verwischt zugleich, was es benennen soll.

Fragen, je nachdem, wie sie gestellt werden, ändern den Gegenstand, nach dem sie fragen, auch ohne, dass auf sie geantwortet wird. Wenn wir „Was ist Freiheit?“, „Was ist Identität?“ fragen, stellen wir eine unmögliche Frage, wir bekommen tausend Antworten, aber keine richtige und keine falsche. Wenn wir die Frage kleiner machen und etwa fragen, „was ist Freiheit *für dich*“, „was ist Identität *für dich*“, bekommen wir tausend Antworten, von denen alle richtig sind, denn wer wollte oder könnte jemandem das Recht nehmen, das eigene Verständnis von Freiheit, das eigene Verständnis von Identität selbst zu bestimmen. Wir können die Fragen operationalisieren, von der Wesenheit zur Prozesshaftigkeit von Freiheit und Identität übergehen. Dann würde die eine Frage vielleicht so lauten: „Wie frei *bist* du, wie frei *fühlst* du *dich*, wie lebst du so etwas wie Freiheit?“ Wir würden weder richtige noch falsche Antworten bekommen, sondern kleine Geschichten des Lebens, des Alltags, der Not und des Glücks, der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit, der Trostlosigkeit und der Hoffnung, des Versuchens und Irrs. Wir würden vermutlich gar nichts über Freiheit lernen, aber viel übers Leben, wie es gelebt wird, wie es gelingt und wie es scheitert, wie es belastet und wie es erfreut, wie es über allem steht, solange es nicht erlischt. Zur Identität könnte eine operationalisierte Frage so lauten, wie sie der Bestsellerphilosoph Richard David Precht gestellt hat, „Wer bin ich?“ Und wir wissen, wie er die Frage weiterentwickelt: „Und wenn ja, wieviele?“ Dieses „und wenn ja“ schließt die Möglichkeit des „wenn nein“ ein, dass ich vielleicht gar niemand bin, was vielleicht am meisten gescheut wird, am meisten Angst macht bei der Frage nach Identität, obwohl ich dann – wenn ich niemand wäre – vielleicht auch wieder die größte Freiheit hätte, nicht definierbar wäre, nicht greifbar, nicht beim Namen nennbar, ja nicht einmal existent, unangreifbar wie jener Niemand, als der sich der gefangene Odysseus in der Höhle des Kyklopen ausgibt. Als er diesem zur Flucht sein einziges Auge rammt, ruft dieser verzweifelt um Hilfe: „Niemand tötet mich ...“ Die Freunde halten ihn für verrückt. So gewinnt Odysseus als „Niemand“ die Freiheit, aber als er sich auf seinem Schiff sicher fühlt und dem Polyphem übers Küstengewässer seinen wahren Namen zuruft, bittet dieser den Meeresherrn um Rache. Odysseus, nun wieder mit Identität ausgestattet, muss 10 Jahre irren. So wäre die maximale Freiheit die Nicht-Identität, während jede Identität uns

Grenzen setzt. Wir können auf die Frage „Wer bin ich?“ keine Antwort geben, die nicht auf geographische, familiäre und soziale Herkunft, auf historische Umstände und gegenwärtige Lebensumstände, Bedingungen des Aufwachsens und Daseins, Lebensereignisse, Krisen und Bewältigungen Bezug nimmt.

Die Frage, die Precht stellt, ist in der Philosophie ein Dauerbrenner, sie ließe sich weit und in allen philosophischen Traditionen zurückverfolgen. Einen für die europäische und gegenwärtige Geistesgeschichte relevanten Ansatzpunkt bietet Hegel durch seine Metapher von Herr und Knecht – und allein schon, dass er nicht von Herrin und Magd spricht, verweist auf eine bestimmte Vorstellung davon, dass das Recht auf Identität – also Jemand zu sein – und von Freiheit – also handeln zu dürfen – nicht universell und zeitlos gegeben ist, sondern historisch geworden und immer neu verhandelt werden muss. Im antiken Athen, das gern als Wiege unserer Demokratie beschrieben wird, war das Recht, ein Subjekt zu sein, also öffentlich handeln zu dürfen, auf erwachsene Männer aus der Elite beschränkt, Frauen, Sklaven und Kinder hatten keinen Subjektstatus und keine politischen Rechte. Der französische Philosoph Michel Foucault erklärte sich dies durch die machtpolitische Bedeutung der Penetration – wer penetriert, hat Rechte und Freiheit, wer penetriert wird – Frauen und Knaben – ist den Rechten und der Freiheit unterworfen. Die feministische Queer-Denkerin Judith Butler hat dies noch einmal gewendet – nicht der Akt der Penetration ist machtsentscheidend, sondern das Begehren. Das Begehren nach Anerkennung verführt Frauen, sich ihren untergeordneten Rollen im Patriarchat zu fügen. Als Begehren im Sinne von Aufbegehren, könnte es aber auch gewendet werden: Wer sich das Begehren erlaubt, wer Ansprüche erhebt, kann auch in die eigene Macht kommen.

Dies führt zu Hegels Metapher zurück. Hegel lässt darin zwei Männer aufeinandertreffen, von denen der eine den Kampf wagen würde, der andere nicht. Allein dadurch entsteht eine Hierarchie: Derjenige, der den Kampf gewagt hätte, wird zum Herrn, der andere zum Knecht. Voneinander abhängig aber bleiben sie beide, der Herr braucht die Unterwerfung des Knechts, der Knecht übt gerade auch Macht auf den Herrn aus. Die Metapher dient Hegel der Darstellung des Zusammenhangs von Selbstbewusstheit und dem Anderen. Eine Bewusstheit von uns selbst können wir erst in der Begegnung mit „Anderen“ und in der Abgrenzung von diesen entwickeln. Die eigene Identität, als Entwurf von uns selbst, ist mit der Wahrnehmung durch andere verstrickt. Wie wir uns selbst sehen, ist immer davon abhängig, wie wir gesehen werden. Wir können, als Herr, vielleicht der Fremdwahrnehmung stärker den eigenen Stempel aufdrücken, ihr trotzen, uns behaupten, aber wir werden trotzdem von deren Anerkennung oder Nicht-Anerkennung betroffen sein.

Von der Wortbedeutung her bedeutet Identität „Übereinstimmung“, „Gleich sein“.

Alltagssprachlich verstehen wir dies als Echtheitsnachweis unseres So-Seins, diese oder jener zu sein, als unverwechselbarer Umriss und Inhalt von uns selbst: Ich bin, der ich bin (2. Mose 3,14), die Antwort, die Gott auf Moses' Frage gibt, wie er ihn, den Allmächtigen, nennen soll. Goethe lässt Mephisto zu Faust sagen: „Du bist, wer du bist.“ In der Bibel ist dieses Identisch-Sein dem ganz Anderssein Gottes vorbehalten, der sich menschlichen Benennungen entzieht. Bei Goethe ist es die Verführung von Faust zu einem ebensolchen allmächtigen Selbstentwurf. Dem steht jene Erschütterung gegenüber, die Sigmund Freud als eine der großen Kränkungen der Menschheit beschrieb, nämlich, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist, sondern in sich gespalten und fremdbestimmt. In anderen Anzweiflungen steht der Vorstellung eines intakten Identitätskerns das Bild der Zwiebel gegenüber, bei dem wir Schicht um Schicht ablösen können, ohne auf einen Kern zu stoßen, dass also das Ich nicht nur nicht Herr im eigenen Haus ist, sondern überhaupt nicht zuhause ist, wo wir es suchen. Wer bin ich dann? Und wenn ja, wie viele?



Du bist am Ende, wer du bist,
Villach, Graffiti auf Bauwand, 2016

Die Frage drückt eine existenzielle Not aus. Die Vorstellung, doch irgendwie ein und dieselbe, ein und derselbe zu sein, ist eine Notwendigkeit, um psychisch nicht auseinanderzufallen (im psychotischen Ausagieren) oder in uns zusammenfallen (in der Verzweiflung der Depression). Der Psychoanalytiker Mario Erdheim hat in seinen Explorationen diese notwendige Vorstellung von Identität mit unserer Neigung zur Identifikation zusammengeführt. Er geht dabei von einem Menschenbild aus, das uns als soziale Wesen charakterisiert. Von der Naturausstattung her eigentlich ein Mängelwesen (Arnold Gehlen), wäre sapiens kaum in der Lage gewesen, die Herrschaft über die Welt an sich zu reißen. Überall, wo diese begabte Tierart hinkam, hat sie die direkt konkurrierenden Arten (auch andere Hominide) ausgerottet, potenziell bedrohliche Arten zurückgedrängt oder sich dienstbar gemacht – eine Blutspur und Schneise der Zerstörung bis in unsere Gegenwart, verklärt durch unsere Haustierliebe. Erfolgsgeheimnis und Überlebensstrategie waren das Agieren als Gruppe, das erforderte starke Kohäsion nach Innen und geschlossenes Auftreten nach außen. Diese „Übereinstimmung“ – ergo Identität – zu verletzen, konnte die Verstoßung und damit den physischen Tod mit sich bringen, den sozialen Tod kann er immer noch bedeuten – wir haben wohl alle Erfahrungen, wie schmerzhaft selbst banale Ausschlusserfahrungen auf Klassenfahrten, in Teams, am Arbeitsplatz sind. Mit sich allein identisch zu sein, genügt nicht, der Identität ist – ganz entgegen der Illusion von Individualität – die Komponente der Zugehörigkeit eingewoben. Diese Identität mit anderen bedarf nach Erdheim der Identifikation mit gemeinsamen Orientierungspunkten auf einer höheren Ebene, das können Herrschende sein, Werte, Herrschaftssysteme, bindende soziale Praxen, derzeit vielleicht der Konsum. In einer Umfrage nach dem ersten, strengen Lockdown der Corona-Pandemie lautete die Antwort auf die Frage, worauf sich die Leute am meisten freuen, schlicht „Shoppen“. So gibt es vermutlich sehr vielschichtige Konsumidentitäten, die kaum eingestanden werden, denn im Vordergrund stehen in der Regel nationale oder ethnische Zuordnungen. Wie dies verschmelzen kann, zeigt sich an einer Werbung, die zuerst die Wahrzeichen Österreichs anpreist, um dann ... für die japanische Automarke Nissan zu werben.

Nationale Zugehörigkeit übt auf Identitätsentwürfe eine große Sogwirkung aus, wenn wir denken, was es bedeutet eine oder keine Identitätskarte zu haben, wie wir – in Übersetzung der Cartà

d'identità – jenes Stück Papier nennen, das anderswo Personalausweis heißt. Erst diese amtlich attestierte Identität macht aus einem Menschen eine Person, stiftet ein Daseinsrecht. Mit Oskar Dariz habe ich für die Landesausstellung Labyrinth::Freiheit in der Festung Franzensfeste 2009 ein Projekt gemacht, bei dem wir zufällig vorbeikommende Menschen und einige besondere Gäste baten, sich in den Passfotoautomaten zu setzen, um sich porträtieren zu lassen. Es war ein Experiment mit einer Maschine, die Menschen vermeintlich neutral, nach präziser Normierung abbildet: Gerade Kopfhaltung, beide Ohren sichtbar, offene Augen, Unterlassung mimischer Auffälligkeiten, um die biometrische Erfassung zu garantieren. Anders als ein Kunstfotograf, der Dariz auch ist, bemüht sich der Apparat nicht, die Besonderheit der jeweiligen Person zum Ausdruck zu bringen, sondern sie auf eine (mittlerweile digitalisierte) Norm hin abzubilden. Erst wenn das Bild dann in einem Pass klebt, wird die Person zu etwas Besonderem. Sie darf einreisen, ausreisen, Rechte in Anspruch nehmen, sich zugehörig fühlen.

In der Migrationsforschung versuchen wir, nicht von Flüchtlingen zu sprechen, um Menschen nicht auf ihre Vergangenheit und Herkunft zu reduzieren. Ein Vorschlag lautet, sie „Menschen mit unsicherem Aufenthaltsstatus“ zu nennen, um damit die Not ihrer Gegenwart bewusst zu machen, ihre Rechtlosigkeit, ihren Mangel an formalen Identitätsnachweisen, wieviel gelebte Identität sie auch immer haben mögen. In seinem Stück „Flüchtlingsgespräche“ lässt Bert Brecht zwei Geflüchtete auftreten. Der eine sagt zum anderen: „Der Pass ist der edelste Teil von einem Menschen. Er kommt nicht auf so einfache Weise zustand wie ein Mensch. Ein Mensch kann überall zustand' kommen, auf die leichtsinnigste Art und ohne gescheiterten Grund, aber ein Pass niemals. Dafür wird er auch anerkannt, wenn er gut ist, während ein Mensch noch so gut sein kann und doch nicht anerkannt wird.“

Die Zugehörigkeit, die ein Pass vermittelt, kann für die Bildung von Identität gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie stiftet die Selbstverständlichkeit des Daseins, die nicht hinterfragt werden muss und vielfach nicht hinterfragt wird: Dann sind wir einfach Italiener*innen, Österreicher*innen, Deutsche, die sich nicht rechtfertigen müssen. Von zugewanderten Menschen verlangt die Republik Österreich – andere Staaten haben ähnliche Regelungen – für die Zuerkennung der Staatsbürgerschaft erstens viele Jahre Geduld und Anpassungsleistungen, um sie schließlich einer Prüfung zu unterziehen, dem Staatsbürgerschaftstest, bei dem dann Landeskunde und Wertesicherheit abfragt werden. Wer dagegen als Österreicherin, als Österreicher geboren wird, braucht weder politische Bildung noch demokratische Kultur nachweisen, er oder sie kann auf die abendländische Tradition pfeifen, von der Rückkehr Hitlers träumen und sogar ein wenig dafür agieren, wenn es halt nicht gar zu sehr auffällt.

Wir kennen alle die Frage, „als was“ wir Südtiroler*innen uns fühlen, ob eher als Deutsche, Italiener*innen, Ladiner*innen oder als etwas ganz Besonderes, das zwischen und über allem schwebt. In Mehrheits-Minderheitengebieten ist die ethnisch-nationale Zuordnung nicht fraglos. Das ist zumindest eine Herausforderung, Identität nicht als etwas von vornherein Gegebenes zu verstehen, sondern etwas, das immer wieder neu entsteht und Entscheidungen abverlangt – ob das nun die angebliche deutsche Miss Italia ist oder die erfolgreiche Pusterer Biathletin, die nationale Schlagzeilen und lokale Debatten auslöst, weil sie sich als Italienerin fühlt, oder ob es die hochdramatische Frage ist, wie denn ein zugewanderter Iraner zum Kärntner des Jahres gewählt werden kann.

Daran zeigt sich ein dem Identitätsdiskurs eingewobenes Dilemma. Identität verlangt, im herkömmlichen Verständnis, Eindeutigkeit, klare Zuordnung, kein Mischmasch, wie es etwa in Südtirol als Schimpfwort für eine kulturelle Verortung zwischen den Sprachgruppen oder für uns Unterländer als sprachliches Grenzvolk galt. Für die Ausstellung „Sehnsucht Heimat“ in der damaligen Kunsthalle Tirol im Salzlager Hall habe ich 1999 junge Schützen interviewt. Ein junger, kluger Mann wollte die Fragen schriftlich und antwortete dann auch schriftlich. Nicht zu seiner

Heimat gehören würden „Menschen, die nicht wissen, wo sie hingehören“ und „Menschen, die das Tirolersein verweigern“, zu seiner Heimat gehören würde dagegen, wer „sich den Tiroler Tugenden, Sitten und Bräuchen unterwirft“. Eine Auswahl der 1997/98 interviewten Schützen habe ich zehn Jahre später für meine Dissertation noch einmal interviewt. An vielen Aussagen fiel auf, wie mythisch tradierte Rollenbilder über die Jahrhunderte hinweg wirken, besonders zugespitzt bei der 14-jährigen Dagmar: „So wie Andreas Hofer sein Volk anführte, so stelle ich mir vor, würde ich auch mein Volk an führen... und wenn ich mit dem Leben zahlen müsste.“ Auch die Attentäter der 1960er Jahre orientierten sich stark daran – so wie Andreas Hofer das Land zu verteidigen oder zu vertreten.

Zugleich war es interessant, wie sich allein durch biographische Ereignisse, durchaus auch problematischer Art, in den zehn Jahren zwischen den beiden Interviews die Sichtweisen erweitert haben, wie sich fast durchwegs auch die Selbstpositionierungen und Identitätskonzepte zumindest leicht geöffnet haben. Am Beispiel von Ingo sehen wir 1998 einen jungen Burschen, der mit der Tracht den Auftrag verbindet, die Heimat zu vertreten, für sie da zu sein. Damals schon war Ingo, auf den zweiten Blick, der nach Niklas Luhmann der wissenschaftliche ist, viel mehr als ein Jungschütze, der die Heimat verteidigen will, gegen wen auch immer. Ein Blick in sein Jugendzimmer mit Palästinenserschärpe und poppigen Posters zeigt einen anderen Ingo, nicht mehr mit Schützenhut, sondern mit weitem und langem Pullover, der aber nicht dem Rollenvorbild entsprach. Er trat dann auch von den Schützen aus und den Punks bei, tauschte die Tracht mit Hundeketten, um schließlich draufzukommen, dass das auch wieder eine Art Uniform mit uniformierender Wirkung war. Beim zweiten Interview zehn Jahre später hatte Ingo unterschiedliche Jobs an unterschiedlichen Orten hinter sich, wo es ihm überall gefallen hat, bis auf den Umstand, dass er von seiner Familie zu weit weg war und unbedingt wieder zurückwollte. Identität bezeichnete er nun als etwas „voll Individuelles“, erprobte sich in künstlerischen Fotos, reizte Situationen von Ausgesetztheit aus und bekannte zugleich, dass er sich oft verunsichert fühle, weil er seltsam angeschaut werde. Eine gegenläufige Dynamik: Je mehr Freiheit wir wollen, desto mehr müssen wir auch auf Sicherheit verzichten.

Für Identitäten, die nicht in klaren Zuordnungen aufgehen, hat der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha den Begriff der Hybridität und das Konzept des Dritten Raumes entworfen – es sind nicht Positionierungen im Zwischen, in-between. Sie sind nicht immer frei gewählt, erfordern Anpassungsleistungen, ermöglichen aber auch Veränderungen dessen, woran man sich anpasst. Ein Beispiel ist der Kalender von Schüler*innen des Kunstgymnasiums Meran und vier geflüchteten Jugendlichen im Rahmen des Projektes „Auf der Flucht“ der Gymnasien Meran.² Grob formuliert, wurden schwarze Männer – eben die Geflüchteten – in Tiroler Tracht gesteckt. Was ändert sich an einer Tracht, wenn sie von jungen Männern mit dunkler Hautfarbe getragen wird? Wie ändert sich der Blick auf diese Männer? Wir erinnern uns an den jungen Mann aus der Dominikanischen Republik, dessen Beitritt zu den Schützen zu medialer Aufregung führte und in der Sorge um einen „Identitätsverlust bei den Schützen“ gipfelte.

Das Spiel mit Identitäten, die spielerisch-provokative Kühnheit, schwarze Haut und weiße Masken zusammenzubringen (in Anspielung an Frantz Fanons „Black Skin, white Masks“), verweist auf den schmalen Grat zwischen Zugehörigkeit und Vereinnahmung. Nach Pigmentierung betrachtet sind schwarze Menschen ebenso wenig schwarz wie weiße Menschen weiß sind, die Schwarzen gibt es nicht, die Weißen gibt es auch nicht. So betrachtet, bricht der Kalender, bricht der „schwarze Schütze“ (unter Anführungszeichen) die Stereotypen, die hinter vermeintlich gefestigten Identitätskonstrukten stehen. „Missbrauchte Tracht“ erregte sich ein Südtiroler Politiker über den Kalender, als wäre der ethnische Kleidertausch eine Verunreinigung, eine Entweihung. Der junge

² Koordination Elisabeth Hölzl, Fotos Georg Hofer (Oktober-Dezember 2015).

Burggräfler Schütze wurde, bis seine „schwarze“ Haut wieder dick genug war, wochenlang medial getrieben, ohne dass seine Verzweiflung je bewusstgeworden wäre. So wird die Tracht zur Niedertracht, wird Identität zu einem *stahlharten Gehäuse der Zugehörigkeit* (Armin Nassehi). Identischsein, Eindeutigkeit ist Folge einer dichotomen oder binären Struktur unseres Denkens, es schärft sich an klaren Unterscheidungen, Abgrenzungen des Entweder-Oder. Das reduziert Komplexität, macht vieles überschaubar, in einem gewissen Sinne auch einfacher und bequemer, auf Kosten jenes vielleicht unbequemereren, komplexeren, weniger eindeutigen, also mehrdeutigen Zwischen. Das ist auch ein Herrschaftsprinzip – man denke an das *cuius regio, eius religio*, mit dem sich die europäischen Fürsten auf eine religiöse Homogenisierung ihrer Bevölkerung einigten, um die Aufstände und Unruhen leichter in den Griff zu bekommen, ein Prinzip, dem Jahrhunderte später die nationale Homogenisierung, der monolinguale Habitus unserer Nationalstaaten folgte, in denen Minderheiten assimiliert und ihre Sprachen zu Dialekten abgewertet wurden.

Dichotomie kommt vom Griechischen Entzweischneiden, wie es in der Teilung der mehrgeschlechtlichen Kugelmenschen in Platons Symposium erzählt wird. Die Wirklichkeit wird in zwei Hälften geteilt, mit wirkmächtigen Folgen, denn zum einen geht das Verbindende zwischen den getrennten Hälften verloren, zum anderen bleiben diese selten in einer Balance, sondern fallen in eine schiefe Lage – die eine Hälfte wird aufgewertet, die andere abgewertet, eine als Normalität und Ausgangsfolie gesetzt, die andere als Abweichung und mindere Folge. So konstruieren wir unsere Welt: Wir und die Anderen, Geist und Materie, Natur und Kultur, schwarze Rasse, weiße Rasse, und zwar so trennscharf, dass wir das Konstrukt mit der Wirklichkeit verwechseln. Die Frau wird aus einer Rippe Adams geschaffen, die Folgen dieser Vorstellung wirken bis in heutige Machtverteilungen und Gehaltszettel weiter; der weiße Mensch ist die Normalität, schwarz ist die Abweichung, so sehr, dass der postkoloniale Theoretiker Frantz Fanon es bewusst in der Aussage zuspitzte, dass der schwarze Mensch gar kein Mensch ist. Solche hierarchiebildenden Teilungen ermöglichen erst, was Menschen sich einander, der Umwelt, der Tierwelt antun: Wenn der schwarze Mensch kein Mensch ist, wie es leider historische Wirklichkeit war und bis in die Gegenwart oft noch ist, wenn uns Weiße nichts mit ihm verbindet, weil er ja ganz anders ist, kann er versklavt, verschleppt, getötet, ausgebeutet oder mit den Knien so lange zu Boden gedrückt werden, bis ihm die Luft ausgeht; wenn die Frau die mindere Variante der in zwei Geschlechtern geteilten Menschheit ist, kann sie als Hexe verbrannt, vergewaltigt und bei Partnerwechsel, ebenfalls bis in die Gegenwart, getötet werden. Wenn die Juden ganz anders als die Arier sind, können sie systematisch vernichtet werden. Wenn Tiere nichts mit uns Menschen zu tun haben, können wir jede Grausamkeit an ihnen verüben, um sie danach genussvoll zu verspeisen; wenn die Natur nichts mit uns zu tun hat, können wir sie zerstören, ohne zu merken, dass wir uns selbst zerstören. Gerade in der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier sieht der italienische Philosoph Giorgio Agamben die Matrix für alle anderen folgenschweren Unterscheidungen – selbst bei so großen Geistern wie Kant finden wir Vergleiche zwischen den Wilden und den Tieren.

Freiheit und Identität können ein verhängnisvolles Begriffspaar sein, wenn Identität die Freiheit raubt, wenn sie unbewussten Anpassungszwängen unterworfen ist, Menschen in vorgefertigte Muster und Ordnungen presst. Die Schubladen stehen bereit, wie schwer es ist, nicht in die eine oder andere gesteckt zu werden oder vermeintlich freiwillig zu hüpfen (hier zitiere ich aus einem gemeinsamen Projekt mit Lynne Chisholm), können Menschen erzählen, deren geschlechtliche Selbstbestimmung nicht der über Jahrhunderte wohl wirksamsten dichotomen Teilung Mann-Frau, Hetero-Normalo entspricht, sondern die zwischen den Geschlechtern leben oder leben möchten. Sie waren nicht vorgesehen, sie sind jetzt, in manchen Ländern erstmals nach Jahrhunderten diskursiv anerkannt und amtlich genannt, in Österreich etwa als „divers“. Das ist ein Fortschritt, weil die Dichotomie einer Verunschärfung, einer Triangulierung ausgesetzt wird, aber „divers“ kommt vom Lateinischen „diversus“ für „verschieden“, „abweichen“, in Bezug auf das Geschlecht schlägt

der Duden „nicht eindeutig“ vor, letztlich eine negative Definition, Identität als das, was man nicht oder „nicht eindeutig“ ist. So wie bei der Sprachgruppenerklärung: Deutsch, Italienisch, Ladinisch oder eben anders, nicht eindeutig eines oder das andere. Menschen, die sich in Südtirol mehrsprachig deklarieren möchten, sind bis in die Gegenwart statistisch nicht erfasst, es gibt sie nicht. In der jüngeren Wissenschaft gibt es dafür den Begriff der epistemischen Gewalt: Die wissenschaftlichen oder amtlichen oder diskursiven Kategorien tun jenen Gewalt an, die nicht hineinpassen oder zwangseingepasst werden.

Freiheit und Identität können auch ein sich ineinanderfügendes Begriffspaar sein, wenn Identität(en) selbst gewählt werden, wenn sie Menschen dazu dienen, sich mit anderen zugehörig zu fühlen, sich zu solidarisieren, sich zusammenzutun und um Rechte zu kämpfen, Teilhabe einzufordern. Dann wendet sich die Zuschreibung und Zuordnung zu einer Positionierung, etwa, wenn Menschen ihre Behinderung als soziale Behinderung, als Behindert-Werden entlarven und sich als Bewegung zusammenschließen wie es mit den Behindertenbewegungen in den 1970er Jahren geschah oder in jüngerer Zeit mit der *LGB-T-QI+*-Bewegung. Die Diskriminierten, die Unterschiedenen (Diskriminieren heißt Unterscheiden) wenden dann ihr Stigma zu einem Label, zu einem Erkennungsmerkmal, das es ihnen erst erlaubt, sich als Gruppe und damit als politisches Subjekt als Gruppe formieren, sie wenden die fremdbestimmte Identität zu einer selbstbestimmten Identität. Dass damit zwangsläufig auch wieder Selbstetikettierungen, im Bereich der Kultur von Selbstethnisierungen einhergehen ist die unaufhebbare Ambivalenz von Identität. Das gilt für die Person diesseits, jenseits oder zwischen den dichotomen Geschlechtern, die ihre Differenz zentral stellen muss, um sie sich der Vereinnahmung durch die dominierenden Geschlechter zu entziehen. Das gilt für sprachlich oder kulturell unterdrückte Gruppen, die genau jene Differenz betonen müssen, für die sie diskriminiert und unterdrückt werden, wie es die Feministin Judith Butler und die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak in einem gemeinsamen Gespräch erörterten. In ihrem Hauptwerk zur Frage, ob Unterdrückte überhaupt sprechen können, wenn wir ständig für sie sprechen, schreibt Spivak: „Das Problem dabei ist, wie das ethnozentrische Subjekt davon abgehalten werden kann, sich selbst zu etablieren, indem es selektiv eine/n Andere/n definiert“. Das können wir nachvollziehen in Mehrheits-Minderheiten-Gebieten aber auch in ethnopolitischen Überhöhungen wie in der Bewegung der Identitären in Deutschland und Österreich, wo das Eigene durch Abwertung des Fremden gestärkt werden soll. Wie kann der Knecht, der den Kampf wagt für seine Rechte, davon abgehalten werden, dies dadurch zu tun, dass er sich an Feindbildern aufbaut und selbst neue Knechte unterwirft? Oder auf Südtirol bezogen: Wie können wir aus einer Geschichte der Diskriminierung von ethnischen Minderheiten lernen, mit *neuen Minderheiten* oder mit *Minderheiten in der Minderheit* sensibel umzugehen, statt aus der Position von Stärke andere zu unterdrücken oder nicht wahrzunehmen?

Der Ambivalenz von Identität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung ist nicht zu entkommen, eher lassen sich kleine Spielräume erarbeiten. So versuchen narrative, auch phänomenologische Zugänge die monolithischen Selbstbeschreibungen zu differenzieren, durch das Nachfragen oder das genauere Hinschauen, Menschen diesseits ihrer Zuschreibungen wahrzunehmen, das zu sehen, was die Kategorien ausfransen lässt. Das hieße, nicht danach zu fragen, was die Dinge sind, sondern wie sie uns (er)scheinen, wie wir sie erfahren? Das lädt zum Erzählen des Eigenen ein und öffnet für das Zuhören gegenüber den Erzählungen der anderen- Die Sogwirkung gesellschaftlich mächtiger Diskurse verdrängt andere Möglichkeiten, sich selbst wahrzunehmen und zum Ausdruck zu bringen, ein solcher Zugang des Erzählens öffnet dafür: was bin ich alles noch außer vielleicht italienisch, deutsch, ladinisch, französisch? Es war interessant, wie sich ein junger Schütze äußerte, als er auch nach seinem sonstigen Leben gefragt wurde - *ja, und Milan-Fan bin ich, ein ganz fanatischer, und Bäcker, das ist hart, das ist Texas.*

Michel Foucault, der beeindruckend aufgezeigt hat, wie sich das öffentliche Sprechen – der Diskurs – bis in den Körper von uns einschreibt, hat dieser deterministischen Vorstellung die Idee einer „Sorge um sich“, einer Sorge für sich, als Ausweg abgerungen, durch „Technologien des Selbst“, wie er sie nennt – also gestaltend mitzuwirken an der eigenen Fremdbestimmung, ihr ästhetische Selbststilisierung abzurufen. Das führt ein wenig auch aus der Dichotomie zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, Autonomie und Heteronomie heraus. Die Phänomenologie versucht, diese Dichotomie durch eine doppelte Negation zu unterlaufen, durch ein Weder-Noch: Weder sind wir dem nach nur autonom, noch nur fremdbestimmt, sondern als konkrete Personen bilden wir uns (auch unsere Identität), indem wir auf die Situationen antworten, in die wir verstrickt sind. Diese Situationen selbst können wir uns selten aussuchen, wie wir darauf antworten, können wir mitbestimmen, je bewusster es geschieht, desto mehr Freiheit werden wir haben, desto selbstbestimmter wird unsere Identität sein, ohne deshalb je ganz frei und ganz fremdbestimmt zu sein, im Gegenteil: Oft sind es ja erst die Begrenzungen und Bedingtheiten, an denen wir uns entwickeln können.

Der italienische Philosoph und Nietzsche-Interpret Gianni Vattimo hat den Übermenschen neu gedeutet, nicht mehr – wie ihn die Nazis missbrauchten – als erhaben, stählern, alles Schwache übersteigend, sondern im Gegenteil als Mensch in geschwächten Weltbildern, der nicht die starken Identitäten sucht, sondern sich seiner Unbestimmtheit bewusst ist und auf den schwankenden Brettern einer verunsicherten Zeit die ihm gegebenen Möglichkeiten nutzt und damit auch mit der Ambivalenz zurechtzukommen lernt, dass wir so richtig gar nie wissen werden wer wir sind, dass wir dabei aber uns mit der Welt, mit den anderen und mit uns selbst aufrichtig, unpräventiös, verantwortungsbewusst in Beziehung setzen. Wenn das gelänge, wäre das Reden über Identität vielleicht belanglos und Freiheit daran prüfbar, ob sie für ein besseres Leben genutzt wird.

Verwendete Literatur

Bhabha, Homi (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag

Bianchi, Paolo (Hrsg.) (2009): Labyrinth::Freiheit. Franzensfeste Südtirol. Bd. 1. Franzensfeste Südtirol. Bozen: Athesia und Südtiroler Landesmuseen

Bianchi, Paolo (Hrsg.) (2009): Labyrinth::Freiheit. Dokumentation. Bd. 2. Franzensfeste Südtirol. Bozen: Athesia und Südtiroler Landesmuseen

Brecht, Bertolt (2019): Flüchtlingsgespräche. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin: Berlin Verlag

Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2011): Sprache, Politik, Zugehörigkeit. 2. Auflage. Zürich: diaphanes

Chisholm, Lynne/Peterlini, Hans Karl (2012): Aschenputtels Schuh. Jugend und interkulturelle Kompetenz in Südtirol/Alto Adige. Forschungsbericht über einen verkannten Reichtum. Meran: Edizioni Alpha Beta Verlag

Chisholm, Lynne/Peterlini, Hans Karl (2012): La scarpetta di Cenerentola. Gioventù e competenza interculturale in Alto Adige/Südtirol. Ricerca su una ricchezza sconosciuta. Meran: Edizioni Alpha Beta Verlag

Erdheim, Mario (1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Erdheim, Mario (1992): „Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität“, in: *psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 46 (8), 730–744
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*. Translation from French by Charles Lam Markmann. New York: Grove
- Freud, Sigmund (1900): *Die Traumdeutung*. Studienausgabe Bd. II. Frankfurt am Main: S. Fischer-Verlag 1972
- Freud, Sigmund (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: *Sexualleben*. Studienausgabe Bd. V. Frankfurt am Main: S. Fischer-Verlag 1972, 37–145
- Freud, Sigmund (1917): *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. *Gesammelte Werke*, Bd. XII. London: Imago 1947, S.-1-12, hier S. 11
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve
- Foucault, Michel: (1989): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Hegel, Georg W. F. (1986): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Meyer-Drawe, Käte (2000): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. 2. Auflage. München: P. Kirchheim
- Nassehi, Armin (1999): *Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die "multikulturelle Gesellschaft"*. Berlin: Springer
- Peterlini, Hans Karl (2011): *Heimat zwischen Lebenswelt und Verteidigungspsychose. Politische Identitätsbildung am Beispiel junger Südtiroler Schützen und Marketenderinnen*. Innsbruck: Studienverlag
- Peterlini, Hans Karl (2016): *Lernen und Macht. Prozesse der Bildung zwischen Autonomie und Abhängigkeit*. Innsbruck: Studienverlag
- Peterlini, Hans Karl (2020): *Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann - in Tracht?* In: P. Assmann, R. Bodner, K. Berger (Hrsg.): *Trach . Eine Neuerkundung* Innsbruck: Tiroler Landesmuseen, 2020, S. 57 – 59
- Precht, Richard David (2007): *Wer bin ich – und wenn ja wie viele? Eine philosophische Reise*. München: Goldmann
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Mit einer Einführung von Hito Steyerl. *Texte zur Theorie der politischen Praxis* 6. Wien: Turia + Kant
- Vattimo, Gianni (1986): *Jenseits vom Subjekt*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag

Dialog



Ernte

- Spannung Individualität + Identität
- Die Person als Maske + Scheinmännchen
- Was brauche ich, um mich zugehörig zu fühlen?
- Was tue ich, um Teilhabe zu gewährleisten?
- Spannungsfeld: Wer sind die Besten - Wer sind Opfer

- Identität comes from sociale / della società
- Kultur: eigene Erfahrungen / Situations erzählen / zuhören
- Der Mensch findet sich durch den Anderen
- Beziehungen sind zentral