

Barbara Schellhammer

Fremdheitsfähig werden

Zur Bedeutung von Selbstsorge
für den Umgang mit Fremdem



VERLAG KARL ALBER



Barbara Schellhammer

Fremdheitsfähig werden

Zur Bedeutung von Selbstsorge
für den Umgang mit Fremdem

VERLAG KARL ALBER



Barbara Schellhammer

Fremdheitsfähig werden

Zur Bedeutung
von Selbstsorge
für den
Umgang mit Fremdem

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Barbara Schellhammer

Becoming »Alien-able«

The Importance of Selfcare for the Encounter with Otherness

The intuitive starting-point of the book has been the realization that people are not learning to deal well with otherness by gaining competencies or knowledge about another culture. We are not becoming »alien-able« through solely focusing on the otherness of the other trying to handle or grasp it. Rather, these endeavors aim at overcoming one's *own* insecurities. Therefore, the core argument of the book is that we ought to concern us with ourselves when we experience alienating situations; we ought to care for ourselves. Barbara Schellhammer begins her phenomenological investigation of some key motives for the practice of self-care with a concrete scenario in which people weren't able to deal well with a disturbing situation. Here, the encounter with unconscious shadow-parts of the self, inter-bodily experiences, culture as practice to find meaning and the ability to question oneself play a significant role. The book contests the common – and politically highly problematic – idea that identity and the stranger are opposing dimensions of personal and societal life. Thus, it presents an important contribution to current socio-political realities.

The Author:

Barbara Schellhammer is born in 1977. She got her Social Work degree in 2001 and received her PhD in Philosophy in 2009. In 2018 she finished her Post-Doc work (Habilitation). Since 2019 she has been Professor for Intercultural Social Transformation at the Munich School of Philosophy. Her research focuses on questions of cultural and intercultural philosophy, conflict transformation and peace studies.

Barbara Schellhammer

Fremdheitsfähig werden

Zur Bedeutung von Selbstsorge für den Umgang mit Fremdem

Ausgangspunkt des Buchs ist die Einsicht, dass Menschen nicht durch den Erwerb von Kompetenzen oder durch das Wissen über eine andere Kultur fremdheitsfähig werden. Fremdheitsfähigkeit wird nicht dadurch erreicht, dass die Andersartigkeit des Anderen behandelt und damit begreifbar wird. Denn all dies dient vielmehr dem Zweck, die *eigene* Verunsicherung zu bewältigen. Deshalb gilt es, so die Kernthese des Buchs, sich angesichts verstörender Fremdheitserfahrungen *mit sich selbst* zu befassen. Ausgehend von der phänomenologischen Beschreibung der konkreten Situation einer mehrfach misslungenen Fremdheitserfahrung untersucht Barbara Schellhammer einige Motive der Selbstsorge in der Begegnung mit Fremdem. Dabei spielen die Auseinandersetzung mit unbewussten Schattenregionen des Selbst, zwischenleibliche Körpererfahrungen, die Kultur als Praxis sinnstiftender Verortung und die Fähigkeit, sich selbst in Frage stellen zu lassen, eine besondere Rolle. Das Buch widerlegt die übliche – und politisch höchst wirksame – Vorstellung, dass Identität und Fremdheit rivalisierende Dimensionen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens sind, und leistet damit auch einen wichtigen gesellschaftspolitischen Beitrag.

Die Autorin:

Barbara Schellhammer, Jahrgang 1977, hat nach dem Studium der Sozialen Arbeit 2009 in Philosophie promoviert und sich 2018 in Hildesheim habilitiert. Seit 2019 ist sie Professorin für Intercultural Social Transformation an der Hochschule für Philosophie in München. Sie forscht und schreibt zu Fragen der Kulturphilosophie, der Interkulturalität und der Friedensbildung.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER

in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: © Peter Hoffmann-Schoenborn

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49098-3

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82068-1

für Wolfgang

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt
habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge –
das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im
Dasein.

Friedrich Nietzsche

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
1. Die Umwendung zum Selbst – Verortung und Herleitung	24
1.1 Verortung der Umwendung zum Selbst	25
1.2 Herleitung: Ein Fall grenzüberschreitender Fremderfahrungen	38
1.2.1 Einführung und Kontextualisierung: <i>Truth and Reconciliation in Kanada</i>	38
1.2.2 Falldarstellung: Schilderung der Szene	41
1.2.3 Der Fall als Herleitung und Begründung der Selbstsorge	45
2. Reflexionen zur Methode	52
2.1 Phänomenologie der Erfahrung und die Begründung der Methode aus dem Leben	52
2.2 Umsetzung in der Untersuchung oder: Wie zeigt sich die Methode?	70
3. »Dichte Beschreibung« des Falls: Aufgaben für die Selbstsorge	79
3.1 Motive der Fremdheitserfahrung der Inuk	79
3.1.1 Die Schande der »primitiven« Herkunft – das Selbst ohne Grund und Boden	80
3.1.2 Die finstere Macht unerledigter Verletzungs- erfahrungen	85
3.1.3 Das Geheimnis der transgenerationellen Übertragung	90
3.1.4 Leibhaftige Spuren von Fremdem im Selbst	97
3.2 Die Erfahrung des Fremden im Selbst der Polizisten	101
3.2.1 Uniform und Mensch – Rolle und Person	101

3.2.2	<i>Normalität und Normierung – Ordnung und Unordnung</i>	106
3.2.3	<i>Von der Ohnmacht zur Macht</i>	111
3.3	<i>Die Fremdheitserfahrung der »unbeteiligten« Beobachter</i>	114
3.3.1	<i>Einbruch in das Eigene: Zwischen Faszination und Bestürzung</i>	114
3.3.2	<i>Zwischenleibliche Resonanz und Interaffektivität</i>	118
3.3.3	<i>Grenzverlust und Grenzen – Moral oder was man tun sollte ...</i>	122
3.4	<i>Ertrag der Studie: Anknüpfungspunkte der Selbstsorge</i>	128
4.	Motive der Selbstsorge in der Begegnung mit Fremdem	130
4.1	<i>Fremdes im Selbst und die Begegnung mit dem Schatten</i>	130
4.1.1	<i>Vom Bewusstsein und dessen Gewahrnis des Unbewussten</i>	132
4.1.2	<i>Schattenbegegnung und Wege der Individuation</i>	147
4.1.3	<i>Heilung durch Wahrsprechen und die Selbstsorge als Therapie</i>	165
4.2	<i>Dialogizität und Zwischen statt Ordnung und Klarheit</i>	184
4.2.1	<i>Der zwischenmenschliche Dialog, das Hören und die Transformation des Selbst</i>	186
4.2.2	<i>Das Selbst als Dialog</i>	207
4.3	<i>Selbst(e) & Kultur(en) – Möglichkeiten der Selbstkultivierung</i>	228
4.3.1	<i>Plurale Kulturen – Polyphonie des Selbst</i>	232
4.3.2	<i>Inneres und äußeres Bedeutungsgewebe</i>	242
4.3.3	<i>Zur Praxis der Selbstkultivierung</i>	263
4.4	<i>Leiblichkeit (er)leben – Körpererfahrung und Körperbegegnung</i>	278
4.4.1	<i>Leiberfahrung und Körperbewusstsein</i>	283
4.4.2	<i>Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität</i>	300
4.5	<i>Epimeleia Heautou: Philosophie als Selbstsorge</i>	314
4.5.1	<i>Sokrates und die unerhörte Aufforderung zur Selbstsorge</i>	318
4.5.2	<i>Selbstsorge als Übungspraxis zwischen Freiheit und Disziplin</i>	333
4.5.3	<i>Selbstsorge und die Priorität des Anderen</i>	350

5. Versuch eines Resümees	370
5.1. Zur Notwendigkeit spannungsreicher Zwischenräume . .	371
5.2 Bildung zwischen Eigenem und Fremdem	388
5.3 Phänomenologie als Praxis der Selbstsorge	391
Persönliches Nachwort	397
Literatur	401

Einleitung

Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine Einsicht, die über viele Jahre im Kontext interkultureller Forschung und Bildung, vor allem in konkreten Fremdheitserfahrungen in der kanadischen Arktis und in Afrika gewachsen ist. Sie besteht darin, dass die Fremdfähigkeit einer Person nicht durch Methoden oder Kompetenzen als »psychotechnische Optimierungsprogramme« (Gelhard 2012, 10) erworben werden kann. Fremdfähigkeit kann auch nicht durch das Errichten von Ordnungen und Typologien oder durch fixe Zuschreibungen und Gesetze gewährleistet werden. Kurz: sie wird nicht dadurch erreicht, dass die Andersartigkeit des Anderen¹ »begrenzt«, »behandelt« oder »verstanden« wird. All dies hat vor allem den Zweck, die eigene Unsicherheit in den Griff zu bekommen.² »Die Grenze zum Anderssein liegt nicht im anderen, sondern in jedem selbst«, schreibt Evelyn Roll (2015, 49). Die Fokussierung auf Kompetenzen und Zuschreibungen begrenzt, denn sie ermöglicht keine Auseinandersetzung, die Spuren im Eigenen hinterlässt, d.h. transformativ oder bildend wirkt. Karl Jaspers, in gewissem Sinne Experte für Grenzerfahrungen, rät, wir sollten auf Grenzsituationen »nicht durch Plan und Berechnung« reagieren, um sie zu überwinden, sondern durch »das Werden in der uns möglichen Existenz [...], indem wir in die Grenzsituation offenen Auges eintreten« (Jaspers 1956, 204). Fremdfähigkeit erwächst aus einer *Umwendung zum Selbst* und zwar in Formen der Selbstsorge und Selbstkultivierung.

¹ Bei der Verwendung der männlichen sowie der weiblichen Form sind selbstverständlich immer alle Geschlechter gleichermaßen gemeint.

² Ein anschauliches Beispiel dafür konnte man vor einiger Zeit in der *Süddeutschen Zeitung* lesen. Christoph Möllers setzt sich hier mit der Diskussion um ein Burka- bzw. Niqab-Verbot auseinander. Seinem Eindruck nach bestünde der Zweck eines solchen Verbots vor allem darin, »unser Unwohlsein an der Burka loszuwerden, also einer sehr unangenehm erscheinenden Wirklichkeit ihre Sichtbarkeit zu nehmen« (Möllers 2016, 10).

Dabei spielt die Auseinandersetzung mit Erfahrungen des Außergewöhnlichen, Unheimlichen und Unfassbaren in einem selbst, die bewusste Begegnung mit *Fremdem im Selbst*, eine besondere Rolle. Die Frage, die sich im Anschluss daran insbesondere für die interkulturelle Bildung stellt, ist, wie diese Arbeit an sich selbst gelingen kann: Welche Formen geistiger, aber auch emotionaler und körperlicher Übungen bieten sich an, um die Fremdfähigkeit einer Person zu entwickeln?

Die Rede von der »Umwendung zum Selbst« soll jedoch ebenso wenig wie die enge Fokussierung auf die Andersartigkeit des Anderen, einseitigen Thesen das Wort reden, als wären Fremdheitserfahrungen vornehmlich Spiegelungen einer Art subjektivistischer oder gar solipsistischer Selbsterfahrung. Fremdes hat seinen eigenen Stand, es lässt sich durch das Selbst weder vereinnahmen noch auf es reduzieren. Es geht hier gerade nicht um eine Funktionalisierung des Fremden zugunsten der Etablierung eines bestimmten Selbstverhältnisses. Im Zentrum steht vielmehr das Selbst *als Antwort* auf einen Anspruch, der ihm immer schon zuvorkommt. Zudem ereignet sich jede menschliche Begegnung in einem *Zwischenreich*³. Sie sprengt die Grenzen des Eigenen, das immer schon durch Anderes gebildet wird und von Fremdem durchwachsen ist. Mit Erfahrungen dieser mehrfachen Entgrenzung gilt es umgehen zu lernen – mehr noch, es geht darum, sie als Voraussetzung von Bildungsmöglichkeiten überhaupt wahrzunehmen. Christoph Wulf führt aus:

Wenn die Frage nach dem Anderen die Frage nach dem Eigenen und die Frage nach dem Eigenen die Frage nach dem Anderen beinhaltet, dann sind Prozesse interkultureller Bildung auch Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstbildung. Wenn sie gelingen, führen sie nicht nur zur Einsicht in die Nicht-Verstehbarkeit des Fremden. Sie bewirken auch Selbstfremdheit. (Wulf 1999, 69–70)

»Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden«, schreibt Emmanuel Lévinas (2007, 120). Auch wenn Lévinas die Erfahrung dieses Rätsels positiv deutet, scheint es ein Grund-

³ Vgl. Bernhard Waldenfels (1971, XI–XIII), der erläutert, die Rede von einem *Zwischenreich* deute auf den *intermediären Charakter* des Dialogs hin, »in dem zwischen uns zustande kommt, was keiner für sich zustande brächte.« Es wäre die »Gleichursprünglichkeit von Eigenem und Fremdem«, so fährt er fort, die das Zwischenreich begründen. Der Einzelne muss sich dem Anspruch dieser wechselseitigen Verbundenheit stellen, sie als solche begreifen und sich entsprechend verhalten.

bedürfnis des Menschen zu sein, es lösen zu wollen. Denn der Zustand des Wachgehaltenwerdens bedeutet inneren Aufruhr, Verletzlichkeit und kraftraubende Präsenz. Es impliziert, Momenten der Selbstfremdheit, der Nichtwissenheit und der Unberechenbarkeit ausgeliefert zu sein. Es bedeutet auch, nicht zu einer umfassenden Erkenntnis oder zu einem abschließenden Ergebnis zu kommen und Fremdes einreihen zu können in eine Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die Klarheit schafft, sodass Ruhe einkehrt. Die Begegnung kann eine zutiefst verstörende Erfahrung der Ohnmacht sein, denn nicht ich habe die Rätselhaftigkeit im Griff, sondern sie mich. Auf der anderen Seite, und das hat Lévinas hier im Sinn, ist gerade dieses Rätselhafte anziehend und aufregend – wir suchen es, um dem Leben Spannung zu verleihen.

Dabei liegt der Ursprung der rätselhaften Erfahrung nicht allein im Anderen, sie geht nicht nur vom Anderen aus, sie ist vor allem eine *Erfahrung des Selbst* – und auch das Bedürfnis, das Rätsel zu lösen oder es in der Schweben zu halten, ist im Selbst verankert. Dennoch machen Menschen vornehmlich die Fremdartigkeit des Anderen für das eigene Erleben verantwortlich, sie scheint »das Problem«⁴ zu sein, anstatt dem Rätsel *in sich selbst* auf die Spur zu kommen. Dies hatte und hat fatale Folgen für den Umgang mit Menschen, die einem fremd sind. Der Versuch, die Rätselhaftigkeit aufzulösen, kann auf einer Bandbreite von Idealisierung bis hin zur Vernichtung von Fremdem verschiedene Formen annehmen und hat dementsprechend auch unterschiedliche Konsequenzen – und zwar für alle Beteiligten.

Es geht hier deshalb nicht darum, Theorien, Methoden und Techniken zu entwickeln, die helfen könnten, das Rätsel der Fremdheit zu lösen oder ihm noch trickreicher auf die Schliche zu kommen. Es geht vielmehr um das, was Lévinas mit dem »Wachgehaltenwerden« meint. Es geht um ein Wachsein für das eigene Denken und Meinen, für die eigenen emotionalen, leibhaftigen Regungen und für die bewussten und unbewussten Handlungen, die daraus resultieren. Damit ist vor allem die bewusste Reflexion und aufmerksame Empfindsamkeit für fremde Facetten des Selbst gemeint, die meine

⁴ W. E. B. DuBois (1994, 1) schreibt von seiner Erfahrung als *black folk*, er schildert Momente, wo er das Gefühl hat, als wollten ihn die Leute fragen, wie es sich anfühlt, »ein Problem« zu sein. Ohne jemals darauf direkt zu antworten, reflektiert er: »[B]eing a problem is a strange experience – peculiar even for one who has never been anything else.«

Handlungsfreiheit immer wieder anfechten (vgl. Lévinas 2007, 202). Denn ich kann es gut meinen und das Beste wollen, mich engagieren und interkulturell weiterbilden, vielleicht viel über eine andere Kultur wissen, und dennoch bahnt sich in der Konfrontation mit Fremdem ein Gefühl und ein Verhalten den Weg, das ich so nicht wollte.

Hinsichtlich der Wachsamkeit sich selbst gegenüber gab und gibt es in der Philosophie zahlreiche Anregungen, die sich mit Begriffen wie Selbstsorge, Selbstkultivierung oder Selbstbildung verbinden, die in ihrer Übung und Praxis zu einer Lebenskunst werden. Diese betrifft das gute Leben, d.h. es geht um ein ethisch wertvolles Leben, das sich am Wohl anderer messen muss und in der zwischenmenschlichen Gemeinschaft gründet. Die Gründung in zwischenmenschlichen Erfahrungen bedeutet, dass es zumindest im Verständnis vorliegender Untersuchung nicht um konkrete Ziele, Vorstellungen des Guten oder festgelegte Ethiken, also um eine *bestimmte* »Kunst« geht, sondern vielmehr um die permanente Auseinandersetzung, die selbst zur Übung wird und gerade dazu führt, für diese Auseinandersetzung befähigt zu werden. Es geht also auch um die Frage, wie die Aufgeschlossenheit Fremdem gegenüber kultiviert, wie die Imperptinenz des spannungsgeladenen Andersseins ausgehalten, vielleicht sogar in eine offene und »wachsame« Neugierde verwandelt werden kann.

Die der Untersuchung zugrundeliegende Motivation und ihr erkenntnisleitendes Ziel sind es, Wege der Selbstzuwendung zu erkunden und Möglichkeiten zu entdecken, sie beschreiten zu können, sie als eine Art Lebenspraxis zu kultivieren. Damit ist die Hoffnung verbunden, Fremdem auf eine Weise begegnen zu können, die gemeinsames Wachstum und Selbstbildung ermöglicht. Es geht um die Entwicklung der Fremdfähigkeit einer Person.

Ein zentraler Schlüsselbegriff dabei ist »Fremdes«, das, so zeigt die sozialphilosophische Debatte der letzten Jahre, nicht einfach nur »Anderes« ist.⁵ Eine präzise begriffliche Unterscheidung ist vor allem deshalb wichtig, um die Brisanz und Intensität der Fremdheitserfahrung ins Bewusstsein zu bringen. Denn Fremdes ist nicht etwa bloß eine »Variante des Eigenen« oder eine »potentiell auf Eigenes rückführbare Abweichung«, sondern es unterscheidet sich »als dasjenige, was jenseits einer Grenze als das Ausgeschlossene liegt« (Bedorf

⁵ vgl. Röttgers 1997; Röttgers 2002, 273–278; Därmann 2005; Bedorf 2007.

2007, 23). Wenn man also die beiden Begriffe »Fremdes« und »Anderes« nicht klar trennt und stattdessen auf einer Art Kontinuum ansiedelt, ist Fremdes bloß ein Anderes, das nur noch etwas *mehr anders* oder fremder ist, d. h. noch weiter weg vom Eigenen liegt.

Im Gang der Untersuchung zeigt sich allerdings, dass eine völlig einwandfreie Unterscheidung zuweilen schwer ist, was bereits daran liegt, dass unterschiedliche Autoren und Autorinnen die Bezeichnungen teils synonym verwenden bzw. mit dem einen Wort die Bedeutung des anderen meinen. So spricht beispielsweise Lévinas in *Die Spur des Anderen* von dem Anderen als dem *an sich selbst Anderen*, d. h. nicht bezogen auf ein anderes Selbst und trifft somit eher das, was Autoren wie Kurt Röttgers oder Bernhard Waldenfels mit »Fremdem« meinen. Auch wenn ich bei meinen Ausführungen deshalb vielleicht begrifflich nicht immer ganz klar differenziere, halte ich mich prinzipiell an die wichtige Feststellung Waldenfels' (2016, 20–21), dass sich »[d]ie Fremdheit einer anderen Sprache, einer anderen Kultur, die Fremdheit des anderen Geschlechts oder die des ›anderen Zustands‹ [...] keineswegs darauf [reduziert], daß etwas oder jemand sich *als verschieden* erweist.« [H. B. S.] Denn bei der Erfahrung von Fremdheit gibt es keine vermittelnde Metaperspektive, die eine Verschiedenheit feststellen könnte, sondern nur eine tiefe Kluft zwischen Eigenem und Fremdem, die Waldenfels immer wieder als unüberbrückbare Diastase oder als eine Schwelle beschreibt. (vgl. Waldenfels 1997, 21; 2015, 24)

Fremdes ist also auch nicht bloß ein »alter ego«, es liegt vielmehr außerhalb des eigenen Bereichs. »[Es] ist nicht einfach anderswo, es *ist* das Anderswo.« [H. i. O.] (Waldenfels 1997, 26) Fremdes markiert eine Grenze, die eine asymmetrische Beziehung beschreibt. Insofern wird die Fremderfahrung immer auch zur Grenzerfahrung, die die Selbstverständlichkeit des gewohnten Lebens auf die Probe stellt und äußerst bedrohlich wirken kann. Deshalb wohl plädiert Kurt Röttgers (2012, 316) für eine »Kultivierung des Umgangs mit der Grenze, mit Abgrenzungen und mit den Ereignissen der Übergänge«. Diese könne aber nicht bedeuten, Fremdheit in bloße Andersheit aufzulösen, was beispielsweise beim sog. »Fremdverstehen« der Fall ist, das grundsätzlich davon ausgeht, dass Fremdes ein Defizit darstellt, »was wir zwar *noch nicht* kennen, was aber auf seine Erkenntnis wartet und an sich erkennbar ist« [H. i. O.] (Waldenfels 1997, 26). Man solle daher eher von einem »Fremd-Gehen« der Vernunft sprechen, meint Röttgers (2012, 137), wenn sie sich auf die Erfahrungen des

Fremden einlässt, und liegt damit ganz auf einer Linie mit den Bemühungen dieses Buches.

Der Aufbau der Untersuchung stellt sich wie folgt dar: Zunächst wird die impulsgebende Annahme der Notwendigkeit einer Umwendung zum Selbst spezifischer verortet. Diese kann auch als eine Art Umschlagplatz beschrieben werden: von der einseitigen Fokussierung auf die Bewältigung von Fremdheit hin zu einer selbst-bewussten Wahrnehmung dessen, was in einem vorgeht, wenn man mit Fremdem konfrontiert wird. Die Verortung dient der Klärung dessen, auf was es in der Folge der Untersuchung ankommt, nämlich auf die Wahrnehmung der Vielschichtigkeit und Rätselhaftigkeit des Selbst sowie dessen Dynamiken und Entwicklungspotential im Sinne der Selbstkultivierung.

In einem weiteren Schritt wird die Herleitung dieser Intuition im Rückblick auf eine konkrete Erfahrung nachgezeichnet und verdeutlicht. Bei diesem Schlüsselereignis, »das sich nicht vergisst«, weil es Sinn stiftet, eine Geschichte eröffnet und zu Antworten herausfordert (vgl. Waldenfels 2016, 63), geht es um den Fall eines mehrfach negativen Umgangs mit Fremdheit und seinen Auswirkungen, die sich in verschiedensten Facetten zeigen. Die geschilderte Szene dient später zugleich als Fallstudie, die im Sinne der dichten Beschreibung interpretiert und so für das weitere Vorgehen nutzbar gemacht wird. Ziel dabei ist es, anhand von drei verschiedenen Perspektiven, d.h. von den unterschiedlichen Erfahrungshorizonten beteiligter Personen, zentrale Motive der Selbstzuwendung herauszuarbeiten. Anders formuliert könnte man sagen, dass aus dem Knäuel an Verstrickungen unterschiedlichster intra- und interpersonalen Auseinandersetzungen mit Fremdheit einige Fäden herausgezogen werden, die später als Aufgaben oder Motive für die Selbstsorge aufgegriffen werden. Dieses »Herausziehen« erfolgt durch die Interpretation dessen, was sich in der Studie zeigt und vor allem *wie* es sich zeigt, was beobachtet und beschrieben werden kann.

Methodisch steht die *Erfahrung* im Mittelpunkt, nicht eine bestimmte theoretische Idee oder eine exakte Vorstellung davon, wie sich die Argumente entwickeln und aufeinander aufbauen sollen. Es geht darum, »wahrnehmend über den Bereich des Wörtlichen in die eigentliche Welt des Nichtwörtlichen, des Erfahrbaren, aber nie ausreichend Sagbaren vorzudringen« (Mitscherlich 1954, 10). Bereits die ausschlaggebende Intuition für die Suche nach einer Praxis der Selbstkultivierung entsprang der Erfahrung und dem *Nach*-denken

bzw. -spüren darüber, was sich in der realen Auseinandersetzung mit Fremdem zeigte. Dies wird anhand erwähneter Fallstudie verdichtet und konkretisiert. Die Rede von den »Fäden«, die als Motive oder Ausschnitte aus der gesamten Erlebnismöglichkeit beteiligter Personen herausgelöst werden, verdeutlicht, dass es sich dabei nur um Facetten handelt, die etwas aufzeigen, aber nicht abschließend erklären möchten. Dies entspricht auch voll einer Situation, bei der es um Fremdheitserfahrungen geht, die sich per se dadurch auszeichnen, dass sie eben nie gehabt oder fein säuberlich seziert werden können – und die uns darüber hinaus noch im Wege stehen, die Welt unverstellt und klar zu sehen. Ronald D. Laing liefert hier mit seiner *Phänomenologie der Erfahrung* wertvolle Hinweise. Auch das sich zyklisch vollziehende phänomenologisch-hermeneutische Vorgehen der *dichten Beschreibung* von Clifford Geertz (1983), der sich als Ethnologe sein Leben lang dezidiert mit Fremdheit auseinandergesetzt hat, wird Anwendung finden. Hilfreich und inspirierend zugleich sind zudem die Ausführungen von Max van Manen (2014) in seiner *Phenomenology of Practice*, in der er vor allem der *Bedeutung* menschlichen Handelns (*lived meaning*) auf die Spur kommen will. Auch er betont die Bedeutung der Wachsamkeit für vortheoretische Erfahrungen: »Wakefulness requires that we constantly try to work in the tension between the theoretic and what lies outside of it.« (ebd., 14) Eine Phänomenologie der Praxis ist nicht nur deshalb wichtig, weil sie anknüpfen kann und will an Erfahrungen und diese zum ernstzunehmenden Ausgangspunkt wissenschaftlicher Untersuchungen macht, sondern sie will auch *für* die Praxis schreiben und arbeiten. D.h. sie will Einsichten ans Licht bringen, die konkret hilfreich sein können für das Leben (und nicht nur für »die Wissenschaft«). Denn es ist zweifelhaft, »daß der Intellektuelle mit seinem Buchwissen und seiner akademisch-gelehrten Forschung allein die wirklichen Probleme der Gesellschaft, in der er lebt, formulieren kann« (Foucault 1996a, 101). Das phänomenologische Nachdenken und Schreiben über das Erlebte verändert bereits, man könnte sagen, es hat transformative oder »kultivierende« Wirkung – und es zielt darauf ab, Gedanken entwickeln zu können, die im konkreten zwischenmenschlichen Handlungsvollzug wirksam werden. Dies ist gerade für das hier angestrebte Ziel, der Entdeckung von Möglichkeiten der Selbstkultivierung, von enormer Bedeutung.

Die Unabschließbarkeit der Erfahrung, die als Erkenntnisgegenstand zunächst einen so großen Raum einnimmt, bringt es mit sich,

dass die Methode »weich« sein muss, d. h. sie wird durch ihre Anwendung auf die Sachfrage entwickelt und geformt. »Eine Phänomenologie der Erfahrung«, so Waldenfels (1997, 19), »steht und fällt mit der Voraussetzung, daß Sachverhalt und Zugangsart nicht voneinander zu trennen sind.« Dies gilt in besonderer Weise für den Versuch, sich mit Fremdheitserfahrungen zu befassen, die sich per se als solche nicht fassen lassen. Insofern wird es hier nicht nur aufschlussreich sein, sich mit der Sache zu beschäftigen, sondern auch mit der Methode, die diese in ihrer prinzipiellen Unverfügbarkeit zu beschreiben versucht.⁶ Ermutigend bei diesem methodisch offenen Vorgehen ist Michel Foucault, der ohne Scheu erläutert, ihm sei, wenn er ein Buch beginne, nie klar, was er bei seiner Vollendung denken würde, er wisse nicht einmal, welche Methode er verwende:

Jedes meiner Bücher ist eine Weise, einen Gegenstand zu konturieren und eine Methode zu seiner Analyse zu erfinden. Ist meine Arbeit beendet, so kann ich – gewissermaßen im Rückblick – aus der soeben gemachten Erfahrung eine methodologische Reflexion entwickeln, welche die Methode herausarbeitet, der das Buch hätte folgen sollen. (Foucault 1996a, 25)⁷

Die aus der Fallstudie erwachsenen Motive, die aus einem zunächst völlig verwickelten Durcheinander komplexer Zusammenhänge zunehmend Gestalt gewinnen, werden in einem weiteren Schritt aufgegriffen, um der Frage nachzugehen, wo die Sorge um sich selbst konkret ansetzen könnte und welche Themen dabei eine Rolle spielen. Denn die Untersuchung soll nicht bei einer *Phänomenologie des Fremden* (vgl. Bernhard Waldenfels) oder bei einer Beschreibung

⁶ Wie sehr sich eine Methode gerade durch ihre Anwendung auf eine konkrete Sachfrage selbst herauschält und sich beide, Methoden- und Sachfrage gegenseitig erhehlen, zeigt Rolf Elberfeld (2004) eindrucksvoll in seiner *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*.

⁷ Seine Bücher seien für ihn *Erfahrungen*, erklärt Michel Foucault (1996a, 24): »Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht. Wenn ich ein Buch schreiben sollte, um das mitzuteilen, was ich schon gedacht habe, ehe ich es zu schreiben begann, hätte ich niemals die Courage, es in Angriff zu nehmen. Ich schreibe nur, weil ich noch nicht so genau weiß, was ich von dem halten soll, was mich so sehr beschäftigt. [...] Ich bin ein Experimentator [kein Theoretiker] in dem Sinne, daß ich schreibe, um mich selbst zu verändern und nicht mehr dasselbe zu denken wie zuvor.« An anderer Stelle erklärt er: »Das Wichtigste im Leben und in der Arbeit ist, etwas zu werden, das man am Anfang nicht war. Wenn Sie ein Buch beginnen und wissen schon am Anfang, was Sie am Ende sagen werden, hätten Sie dann noch den Mut, es zu schreiben?« (Foucault 1993, 15)

möglicher Ausdrucksweisen der Fremdheitserfahrung im Selbst (vgl. Julia Kristeva) enden. Sie möchte vielmehr daran anknüpfen und der Frage nachgehen, wie die Fremdeheitsfähigkeit einer Person durch eine Lebenspraxis der Selbstsorge kultiviert werden kann. Dieser Teil stellt das Herzstück der Arbeit dar.

Methodisch zeigt sich dabei, dass die Suche nach Antworten unweigerlich transdisziplinär, d.h. in einem dichten Wechselspiel von Philosophie, (Sozial-)Psychologie und (Kultur-)Anthropologie stattfinden wird, »denn die Begegnung mit dem Fremden und das dafür notwendige Instrumentarium [...] kann kein Wissenschaftszweig allein erstellen« (Sundermeier 1996, 8). In den letzten Jahren zeichnet sich immer mehr ab, dass eine klare Grenze zwischen den Disziplinen, vor allem bei Problemstellungen, die eben nicht an diesen Grenzen haltmachen, weder eingehalten werden kann, noch Sinn macht, wenn man die Komplexität und Vielschichtigkeit (zwischen-)menschlicher Erfahrungen ernst nimmt.⁸

Die Untersuchung führt zu keinem *abschließenden* Ergebnis – gerade darin zeigt sich ihr wichtigstes Ergebnis. Denn die Spannung zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Bekanntem und Unbekanntem, muss jeder Mensch selbst aushalten und sich selbst darin üben. Fremdeheitsfähigkeit drückt sich genau in dieser Fähigkeit aus, Spannungen nicht nur hinzunehmen oder erfolgreich zu bewältigen, sondern diese in den verschiedenen Erfahrungsbereichen menschlichen Lebens bewusst zu kultivieren. Hier schält sich ein Verständnis von (interkultureller) Bildung heraus, das nicht im Sinne klar definierter »Lernziele« bestimmt werden kann, sondern sich immer wieder eigenen Grenzen in der Wechselwirkung von Ich und Welt aussetzt. Einige Gedanken dazu werden am Ende als Versuch eines Resümees aufgegriffen. Als letzter Punkt wird dabei auch noch einmal pointiert auf das methodisch offene Vorgehen im Gang der Untersuchung Bezug genommen. Denn hier zeigt sich, dass die Phänomenologie einer kontinuierlichen Praxis der Selbstsorge bedarf und als solche zu einem unverzichtbaren Bestandteil für die Entwicklung von Fremdeheitsfähigkeit wird.

⁸ Vgl. hier exemplarisch die Einführung von Wolfgang Müller-Funk (2016) in *Theorien des Fremden*, die Fremdheit dezidiert als »transdisziplinäres Paradigma« (ebd., 29 ff.) verstanden wissen will. Auch Joachim Renn und Jürgen Straub (2002, 29) betonen im Zusammenhang der Bearbeitung des Identitätsproblems die »besonders sinnvolle Interdisziplinarität«.

Am Ende meiner Einleitung und zu Beginn des Buchs darf nicht unerwähnt bleiben, dass mir sehr wohl bewusst ist, bei meiner Untersuchung eine Engführung vorzunehmen. Durch die Fokussierung auf die Fremdheitserfahrung einer *Person* richtet sich meine Hauptaufmerksamkeit nicht auf die verhängnisvollen Dynamiken struktureller Gewalt und gesellschaftspolitischer Vorgaben, die unweigerlich zu Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten – und damit häufig auch zu entsprechenden Gegenreaktionen – führen. Es sollte aber durchgehend deutlich werden, dass die personale Erfahrung von Fremdheit sowie der Umgang damit immer eingebettet sind in Strukturen und Dispositive, die bestimmte Gruppen besser oder schlechter stellen, ein- und ausgrenzen und damit auch Fremdheitserwartungen wecken, die häufig fehl am Platze sind. Dies wird aktuell an der Befestigung und Militarisierung europäischer Außengrenzen deutlich, die nötig erscheinen, um sich nach innen vor allem hinsichtlich der eigenen Identität durch die Aus- und Abgrenzung von Anderen und Fremden selbst zu vergewissern. Dabei produzieren politische Maßnahmen der Grenzziehung und Exklusion in paradoxer Weise gerade jene Fremden, vor denen sie zugleich vorgeben, schützen zu wollen.⁹ Auch die Fallstudie, die gewissermaßen den Dreh- und Angelpunkt meiner Ausführungen darstellt, bzw. das Handeln der darin vorkommenden Personen ist nur zu verstehen als ein Resultat politischer Entscheidungen, die in konkreten Formen von impersonaler Herrschaft und gesellschaftlichem Zwang auf diese einwirken und zu verheerenden sozialen Pathologien führen.

Ich möchte also gerade nicht einer Entpolitisierung des »Fremdheitsproblems« das Wort reden oder gar die Last der Veränderung auf die Schultern einzelner Individuen legen, zumal diese oft noch die Leidtragenden unterdrückerischer Strukturen sind. Dies wäre für einen nachhaltigen sozialen Wandel ebenso wenig zielführend wie eine einseitige Pädagogisierung des »Integrationsproblems«. Hier ist die Politik nicht aus der Pflicht zu nehmen, die, ganz im Gegenteil, auf gesellschaftlicher Ebene Mitsprachemöglichkeiten und gleichbe-

⁹ Diese wichtige Analyse verdanke ich Andreas Hetzel, vgl. hier auch dessen Ausführungen zur Gewaltausübung durch Grenzen. Bezugnehmend auf Foucault schreibt er: »Das Dispositiv der Grenze kontrolliert nicht einfach nur Subjekte und ihre Praktiken, sondern bringt Subjekte hervor, weist ihnen einen Ort innerhalb einer bestimmten realen wie symbolischen Ordnung zu. Die Grenze produziert vor allem Zugehörigkeit und Ausschluss, ein *Wir* und damit zugleich diejenigen, denen der Zugang zu diesem *Wir* verwehrt bleibt.« [H. i. O.] (Hetzel 2016, 11–12)

rechtigte Begegnungsräume schaffen muss, damit sich eine Praxis der Partizipation – und gerade auch der Kontroversen und des Streits – etablieren kann, die letztlich die Basis für eine gelebte Demokratie darstellt, ja, diese Demokratie sogar selbst ist. Dass es jedoch häufig auch auf Individuen ankommt, ihre Rechte mutig und entschlossen einzufordern und sich damit gegen herrschaftliche Unterdrückungsmechanismen aufzulehnen, zeigt die Geschichte eindrucklich an zahlreichen Beispielen. Ohne also diese einflussreichen gesellschaftspolitischen Strukturen ausblenden zu wollen, sondern sie vielmehr im Hintergrund immer mitzudenken, richte ich in der Folge meiner Ausführungen das »Spotlight« auf inter- sowie intrapersonale Dynamiken, weil mich, wie eingangs bereits erwähnt, vor allem die Frage bewegt hat, warum Menschen unterschiedlich auf Fremdes reagieren und ob man so etwas wie »Fremdheitsfähigkeit« lernen kann. Dass es dafür mehr bedarf, als nur eine Umwendung zum Selbst, steht außer Frage.

1. Die Umwendung zum Selbst – Verortung und Herleitung

Das erste Kapitel bestimmt die der Untersuchung zugrundeliegende Einsicht näher, dass die Fremdheitsfähigkeit einer Person nicht vornehmlich mit eigens zu erwerbenden Kompetenzen oder einer besonderen Fähigkeit des Fremdverstehens zu tun hat, sondern vor allem aus einer ehrlichen Auseinandersetzung mit der Erfahrung einer unergründlichen, manchmal auch unberechenbaren Eigensinnigkeit des Selbst resultiert, die gerade dann zutage tritt, wenn jemand mit Fremdheit konfrontiert wird.

Dies soll auf zwei Weisen geschehen: Erstens wird der *Ort der Umwendung zum Selbst* mit Hilfe eines stark vereinfachenden Modells spezifiziert und skizzenhaft näher erläutert. Damit wird zugleich die Zielrichtung der weiteren Überlegungen angezeigt sowie das Thema näher bestimmt und begrenzt. Zweitens wird die *Herleitung* dieser »nachträglichen Einsicht« (*hindsight* vs. *insight*) aufgezeigt, die auch eine Art Begründung für diese Einsicht liefert. »Nachträglich« meint, dass sie sich vor allem zurückführen lässt auf zunächst unreflektierte Erfahrungen.¹⁰ Entsprechend erfolgt die Herleitung der Intuition anhand der Schilderung des konkreten Falls eines gescheiterten Umgangs mit Fremdheit während der *Truth and Reconciliation Hearings* in Inuvik, Nordkanada im Jahr 2011.¹¹

¹⁰ Welche Bedeutung die nachträgliche Reflexion einer Erfahrung für die Erkenntnisgewinnung hat, zeigt Clifford Geertz in seinem Buch *After the Fact* (dt., *Spurenlesen*). Er schreibt: »The after-the-fact, *ex post*, life-trailing nature of consciousness generally – occurrence first, formulation later on – appears in anthropology as a continual effort to devise systems of discourse that can keep up, more or less, with what, perhaps, is going on.« (Geertz 1995, 19) Ähnlich betont Mark Freeman (2010) in *Hindsight*, es gebe eine Art von »lateness« that characterizes the human condition, a delay or deferral in seeing and understanding, such that it can only occur after the fact, after the passage of time, when the air of the present moment has cleared – that is, in hindsight.« (Freeman 2016, 9)

¹¹ Der offizielle Bericht der Anhörungen erschien im Dezember 2015. (vgl. TRC 2015)

1.1 Verortung der Umwendung zum Selbst

Die Fremdfähigkeit bzw. -unfähigkeit sich selbst oder einem anderen Menschen gegenüber kann unterschiedliche Formen annehmen, sich auf verschiedene Weisen zeigen. Diese lassen sich heuristisch vereinfacht als konzentrische Kreise (unten als Rechtecke) darstellen. Es handelt sich dabei aber nicht um stufenlos verstellbare Grade, die sich etwa als unterschiedliche »Kompetenzlevels« bestimmen ließen. Sie beschreiben vielmehr ein bestimmtes *Verhältnis von Eigenem und Fremdem*, das diverse Erlebens- und Verhaltensmöglichkeiten hervorbringt. Die Grenzen zwischen den einzelnen Ebenen sind nicht starr und abschließend, sondern situations- und kontextabhängig, offen und fließend – sie scheinen jedoch in den äußeren Schichten unbeweglicher und undurchlässiger zu werden. Insofern gibt es auch Mischformen und dynamische Prozesse, welche die Weise des Umgangs mit Fremdheitserfahrungen je nach beteiligten Personen, Situation und Kontext ändern.

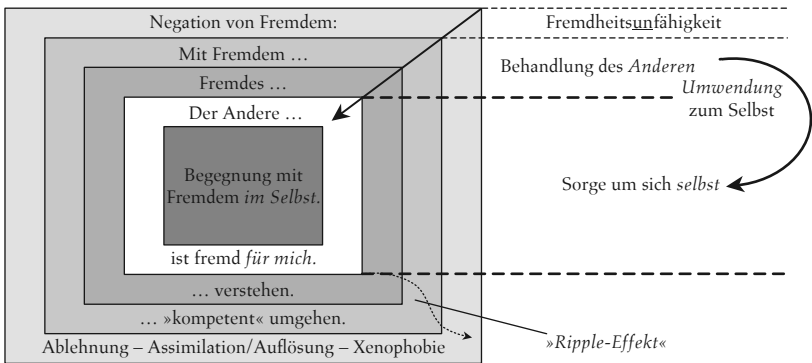


Abb. 1: Ort der Umwendung zum Selbst

In den äußeren Schichten finden sich Formen, die *den Anderen* in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken bzw. wo es in erster Linie um die »Behandlung« des fremden Anderen geht. Hier reicht das Spektrum von der Negation von Fremdem, die zur Ablehnung, zum Versuch der Auflösung oder sogar in Fremdenhass umschlagen kann, über den »kompetenten« Umgang mit Fremdem, der auf Techniken

und typologische Vorstellungen von Kultur¹² zurückgreift, bis hin zum Ziel, Fremdes zu verstehen. Dazwischen gibt es eine ganze Reihe von Formen der Idealisierung und Romantisierung von Fremdheit. Auch die aktuell viel diskutierten Maßnahmen der Integration oder Inklusion könnte man zwischen den einzelnen Ebenen ansiedeln, bzw. können sie je nach Ausrichtung Aspekte aus allen Ebenen beinhalten.

All diese Umgangsformen lassen sich exemplarisch an unterschiedlichen theoretischen Strängen und darauf fußenden »Methoden« zum Umgang mit Fremdem nachzeichnen, auf die hier nicht vertieft eingegangen werden soll. Einige Beispiele seien dennoch kurz genannt – auch um die Bedeutung der Umwendung zum Selbst herauszustellen.

Menschenverachtende Theorien zur Begründung der Ablehnung oder sogar Vernichtung von allem, was nicht zur eigenen Ordnung passt, finden sich in nationalsozialistischen Rassenlehren oder in kolonialistischen Ausführungen, wie mit »Wilden« zu verfahren sei. Davon zeugen auch Berichte von wissenschaftlichen Untersuchungen indigener Menschen, die als exotische Wesen aus einer fernen Welt in Europa zur Schau gestellt wurden.¹³ Es waren vor allem Vertreter der interkulturellen Philosophie, die auf den tiefsitzenden Eurozentrismus westlicher Philosophietraditionen hinwiesen, indem sie zeigten, wie diese durch ihre Geisteshaltung einem rassistischen und evolutionistischen Zeitgeist Vorschub leisteten.¹⁴ Assimilationspolitische Maßnahmen beriefen sich auf die vermeintliche Notwendigkeit, »unterentwickelte«, primitive Kulturen zu zivilisieren und sie auf den Stand der zivilisatorischen Entwicklung Europas zu bringen. Auch wenn rassistische Vorstellungen längst abgelehnt und deren verheerende kulturelle, gesellschaftliche und psychosoziale Folgen intensiv erforscht wurden (vgl. *Postcolonial Studies*), spielen sie dennoch, in der Regel unterschwellig und unbewusst, nach wie vor eine Rolle im Umgang mit betroffenen Menschen.

¹² Vgl. hier das viel zitierte »Kugel«-Modell von Kultur, das i. d. R. (allerdings nur bedingt richtigerweise) auf Johann Gottfried Herder zurückgeführt wird, oder auch der ebenso intensiv diskutierte wie kritisierte *Kampf der Kulturen* von Samuel Huntington. Im Trainings- und Ausbildungsbereich werden zudem die Konzepte von Geert Hofstede (Kulturdimensionen) oder Alexander Thomas (Kulturstandards) stark gemacht.

¹³ vgl. Dreesbach 2005

¹⁴ vgl. bspw. Kimmerle 2002 (v. a. 41 ff.), Wimmer 2004 (v. a. 53 ff.), Yousefi/Mall 2005 (v. a. 11 ff.).

Die Vermittlung von »Kompetenzen« für einen guten Umgang mit »dem Fremden« ist das Ziel zahlreicher theoretischer Abhandlungen und methodischer Handreichungen eine Ebene weiter. Vor allem im Bereich der interkulturellen Pädagogik gibt es mittlerweile eine unüberschaubare Vielfalt an Ansätzen, die überaus kontrovers und zunehmend kritisch diskutiert werden. Ziel einer Mehrzahl dieser Bemühungen ist es, entweder Ausländer so zu bilden, dass sie sich gut in die Mainstream-Gesellschaft integrieren können, oder Inländer »fit« zu machen für den Umgang mit Menschen fremdkultureller Herkunft, indem sie entsprechende Kompetenzen vermittelt bekommen.¹⁵ Häufig steht hier im wahrsten Wortsinn der gewinnbringende Austausch im Vordergrund, denn es geht um ökonomische Interessen im In- und Ausland. Dazu gehört, dass auch Firmen »lernen«¹⁶, *Diversity Management* zu betreiben, um das Potential der Vielfalt richtig nutzen zu können.¹⁷ Schulungen zur interkulturellen Kompetenz versprechen Werkzeuge zur Bewältigung von Fremdheit, sie vermitteln den Eindruck, dass es möglich sei, Schwimmen zu lernen, ohne dabei nass zu werden. Das Lernen *über* die anderen ersetzt die befremdliche Auseinandersetzung *mit* ihnen. Ein problematischer Nebeneffekt dabei ist jedoch, dass sich die Gräben der Unterschiede noch vertiefen. Erst wenn man sich Fremdem und dem eigenen Befremden wirklich aussetzt, findet eine echte Annäherung statt und es vollzieht sich ein Verstehen, das weit über theoretisches Fachwissen und Kommunikationstechniken hinausgeht.

Nicht nur der fachlich kompetente Umgang, sondern vor allem das »Verstehen« des Anderen steht im Zentrum der Bemühungen auf der nächsten, noch einmal tieferliegenden Ebene, wobei dieses im Rahmen der interkulturellen Kompetenz auch in »Lernzielen« wie kultureller Sensibilität, Fremdverstehen oder Empathie-Fähigkeit eingefasst ist. Ein Vertreter, der in diesem Zusammenhang eine prominente Rolle spielt und mittlerweile als Klassiker gilt, ist Theo Sun-

¹⁵ Eine »kleine« Auswahl einschlägiger Literatur ist: Hamburger 1994, Hofstede 1997, Thomas 1996, Dreyer/Hößler 2003, Holzbrecher 2004, Mecheril 2004, Auernheimer 2007, Bolten 2007, Otten/Scheitza 2007, Straub/Weidemann/Weidemann 2007, Weidemann/Straub/Nothnagel 2010, Gogolin/Krüger-Potratz 2010, Hamburger 2012, Aydt 2015; eine Übersicht über weitere Literatur findet sich in Schellhammer 2017, 112 ff.

¹⁶ vgl. Senge 2006

¹⁷ vgl. bspw. Fons 1993, Stuber 2009, Thomas 2001, Trompenaars 1993, Becker/Seidl 2006, Bendl/Hanappi-Egger/Hofmann 2002.

dermeier (1996) mit seinem Buch *Den Fremden verstehen*. Zu Recht siedelt er das Verstehen »ganz unten« als langwierigen Lernprozess an, denn allzu oft begnügen sich Menschen in einer kompliziert und undurchsichtig gewordenen Welt mit einfachen Erklärungen »über« die Anderen, an die sie sich klammern. Sie geben sich nicht länger damit ab, mühsam »das Verstehen einzuüben« (ebd., 14). Sundermeiers These, dass das Verstehen des Fremden *die Basis* gelingender Fremdbegegnungen darstellt, ist jedoch auch kritisch zu betrachten – ohne damit die vielen wichtigen Aspekte einer »praktischen Hermeneutik« über Bord zu werfen. Das Verstehen darf nämlich nicht beim Verstehen *des Anderen* enden.¹⁸ An dieser Stelle ist Sundermeier nur noch bedingt zuzustimmen, wenn er als Kernthese seiner Arbeit behauptet, dass die Selbstreflexion in der Begegnung mit dem Fremden überwunden werden muss, »weil sie dort mehr Schaden anrichtet als Hilfestellung zum Verstehen bietet.« (ebd., 10) Ganz im Gegenteil soll in der Folge gezeigt werden, dass die Fremdheit des Selbst genauso wenig »überwunden« werden kann und darf wie die Fremdheit des Anderen und dass ein Fremdverstehen nur gelingen kann, wenn auch das Selbstverstehen kultiviert wird. Sundermeier hat natürlich Recht damit, dass die Begegnung mit Fremdem nicht »als Umweg zur Selbstfindung mißbraucht werden [darf]«, sie »darf nicht der Identitätsfindung dienen [das tut sie allerdings automatisch!], sondern setzt Identitäten voraus.« (ebd., 10–11) Die in der Folge näher zu bestimmende Umwendung zum Selbst geht über die »unausweichliche Selbstreflexivität unseres Denkens und Handelns« (ebd.) hinaus, die Sundermeier als Grundlage psychologischer Deutung von Fremdheitserfahrungen kritisiert. Außerdem möchte sie kritisch über das *eigene* Bedürfnis, den Anderen verstehen zu wollen, reflektieren. Denn: »Nicht der Anspruch, den Anderen zu verstehen, sondern die

¹⁸ Man dürfe sich im Umgang mit Fremdheit nicht an ontische Bezugsgrößen klammern, mahnt auch Jürgen Straub (2010, 86). Denn die »bedrohende Erfahrung des Entzugs des Anderen und Fremden sowie die Erfahrung des Selbstentzugs [...] widerstreitet all unseren Versuchen zu verstehen. Sie nimmt solchen Versuchen nichts von ihrem Wert und untergräbt keineswegs ihre Notwendigkeit, konfrontiert uns aber mit den *unüberwindbaren Grenzen des Verstehens und des eigenen Selbst*. Wer das vergisst, wird in interkulturellen Trainings und anderen Maßnahmen zur Förderung interkultureller Kompetenz, die allesamt auf der empirischen Erforschung kultureller Unterschiede aufbauen, eine meistens nur vage und schemenhaft zu Bewusstsein kommende Erfahrung unterschlagen und vergessen machen – ohne sie dadurch aus dem Erleben von Menschen und ihrer alltäglichen Handlungs- und Lebenspraxis entfernen zu können.« [H. B. S.]

Erkenntnis, daß der Andere different und nicht verstehbar ist, muss zum Ausgangspunkt interkultureller Bildung werden.« (Wulf 1999, 61) Diese Erfahrung, so erläutert Christoph Wulf (vgl. ebd.), sei jedoch schwer auszuhalten und führe zu einem Umdenken innerhalb der interkulturellen Bildung, denn alle Ansätze, denen es nur um das kompetente »Behandeln« und Verstehen des Anderen geht, führen nicht weit genug. Die Selbstsorge beschreibt eine solche Weise des Umdenkens. Dabei geht es nicht darum, im Fremden »nur uns selbst zu suchen und das Fremde [...] nur als das Fremde in uns selbst zu sehen«, so wie Sundermeier (1996, 11) das bemängelt. Der Andere ist der Andere und ich bin ich – es bringt wenig, sich entweder auf die Seite des Fremdverstehens oder auf die Seite der monologischen Selbsterkundung zu schlagen, beides muss zusammengedacht werden, es sind zwei Seiten eines Prozesses, die sich zwar unterscheiden, aber nicht trennen lassen – deswegen kann weder die eine noch die andere Seite je völlig verstanden (und damit »überwunden«) werden. Fremdes darf nicht auf »etwas Fremdes in mir« reduziert werden, genauso wenig wie das, was in mir passiert, allein auf die Fremdartigkeit des Anderen zurückgeführt werden kann.¹⁹ Ein weiterer äußerst problematischer Aspekt des Verstehensansatzes sei hier noch erwähnt, den es gerade durch die Auseinandersetzung mit sich selbst zu überwinden gilt. Christoph Wulf bringt diesen zugespitzt mit der Formulierung einer »Wut des Verstehens« auf den Punkt. (vgl. auch Hörisch 1988) Er bezieht sich dabei auf die Anmaßung der europäischen Kultur, andere Völker und Menschen verstehen zu wollen. Dies aber nicht nur um »den Anderen in seiner Andersheit zu akzeptieren. Häufig wird Verstehen zu einem Mittel für die Ausübung von Herrschaft und zu dem Versuch, den anderen zu unterwerfen.« (Wulf 1999, 61)²⁰ Ähnlich argumentiert Paul Mecheril (2004, 127) wenn er herausstellt, »dem Verstehen wohnt eine Machtförmigkeit inne, die

¹⁹ Mario Erdheim (2002, 44) schreibt dazu knapp: »Das Fremde existiert wirklich und autonom. Und man kann damit vertraut werden.« Ähnlich kurz und treffend bemerkt Jean-Paul Sartre (1991, 452) v. a. in kritischer Abgrenzung zu Husserl und Heidegger: »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht.« Anderes als konkrete Anwesenheit ließe sich, so meint er, in keiner Weise von mir ableiten. Die Existenz des Anderen habe die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. (vgl. ebd.)

²⁰ Vgl. Bernhard Waldenfels (1990, 60–61), der von »Aneignung als Bändigung der Fremdheit« spricht, die auf egozentrischen und logozentrischen, letztlich ethnozentrischen, Prämissen basiert.