

Zwischen Bodenständigkeit und Weltläufigkeit.

Zur Bedeutung der Selbstsorge für den Dialog mit Fremdem

Der Titel der Tagung bzw. des Tagungsbandes ist gut gewählt: Die Auseinandersetzung mit „Identitäten“ ist in der Tat eine *Zumutung*, der sich niemand entziehen kann. Sie scheint vor allem dann aufzubrechen, wenn Eigenes mit Fremdem konfrontiert wird. Das war schon immer so, zeigt sich aber gerade in den letzten Jahren und Jahrzehnten fortschreitender globaler Vernetzung und der spürbaren Zunahme von Komplexität und sozio-kultureller Vielfalt weltweit mit besorgniserregender Deutlichkeit. Denn viele Menschen sind überfordert und verbittert, sie fühlen sich bedroht, übergangen und verängstigt. Sie reflektieren aber nicht offen darüber, sondern reagieren scheuklappenartig sich selbst entfremdet in populistischer, extremistischer, fundamentalistischer, „identistischer“ Manier.¹ Im Zuge aktueller Debatten (post-)moderner Identitätstheorien erfuhr der Identitätsbegriff ein ähnliches Schicksal wie der Kulturbegriff. Denn er wurde aufgrund seiner mit ihm in Verbindung gebrachten „identitären“ Zumutung mal als totalitär und ideologisch abgestraft und dann wieder – häufig als Konsequenz daraus – abzuschaffen versucht. Beides scheint, wie ich zeigen möchte, wenig zielführend zu sein, um seiner „Zumutung“ stimmig begegnen zu können.

In der Auseinandersetzung mit Fremdem finden sich Menschen in einer herausfordernden Zerreißprobe zwischen neugieriger Offenheit und selbstbewusster Positionierung wieder. Das individuelle bzw. gesellschaftliche Pendel schlägt mal in die eine, mal in die andere Richtung, aus, was auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zur Identität² und zu Theorien des Subjekts³ deutlich zum Ausdruck kommt. Besonders ernüchternd ist dabei die Beobachtung, dass Menschen dazu neigen, mal in das eine, dann wieder in das andere Extrem abzugleiten, weil die Zumutung im Umgang mit eigenen oder fremden Identitäten zu groß wird. Egozentrisch versteifen sich die einen essentialistisch auf totalitäre Systeme und frönen einem „Terror des Gleichen“⁴, die anderen verlieren sich in multiphrenen Persönlichkeitsstörungen eines „übersättigten Selbst“⁵, in Depression und Überforderung angesichts verwirrender Orientierungslosigkeit und des Kontrollverlusts über die eigene

¹ Vgl. hier die Arbeiten von Bude, Heinz, *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014 oder ders., *Das Gefühl der Welt. Die Macht von Stimmungen*, München 2016.

² Vgl. z.B. Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt/New York 2002.

³ Vgl. z.B. Zima, Peter, *Theorie des Subjekts*, 3. Aufl., Tübingen/Basel 2010.

⁴ Han, Byung-Chul, *Die Austreibung des Anderen*, Frankfurt a.M. 2016, 7ff.

⁵ Vgl. Gergen, Kenneth, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, 2. Aufl., New York, 2000 und Hacking, Ian, *Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne*, München/Wien, 1996.

Lebensgestaltung. In gewissem Sinne zeigt sich in diesen extremen Ausreißern auf drastische Weise die etymologische Bedeutung des janusköpfigen Wortes „Subjekt“, das sowohl *Zugrundeliegendes*, als auch *Unterworfenes* bedeutet.⁶

Philosophiegeschichtlich lässt sich nachzeichnen, dass erstere Bedeutung von Subjekt als etwas substanzhaft Fundamentales, als das Dauerhafte in aller Veränderung ein zentraler Grundgedanke des abendländischen Denkens bis in die Neuzeit hinein war.⁷ Mit Nietzsche und Freud wird die Einheit und Selbigkeit des Subjekts schließlich symptomatisch aufgebrochen und dessen vielfache Unterworfenheit und innere Pluralität deutlich, die das Grundfaktum postmodernen Denkens darstellt. Das Individuum oder besser: *Dividuum*⁸ gilt nun als „Produkt von Machtkonstellationen oder Ideologien, als Spielball von unbewußten, libidinalen Impulsen, als Opfer von Diskontinuität und Kontingenz“⁹. An einer bekannten Stelle im Nachlass von 1885 führt Nietzsche aus: „Die Annahme des *einen Subjekts* ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zugrunde liegt.“ [H.i.O.]¹⁰ Damit nimmt Nietzsche vorweg, was aktuelle Identitätstheorien über Disziplingrenzen hinweg in unterschiedlichen Facetten herausarbeiten: Das der Identität Zugrundeliegende ist dessen vielfache Unterworfenheit und die Tatsache, gerade nicht mit sich identisch, sondern von Anfang an relational prozesshaft und dynamisch durchwachsen zu sein von Nicht-Selbem, sogar Fremdem.¹¹

Am Beispiel Nietzsches zeigt sich, dass die Erkenntnis der Subjektvielfheit vor allem der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Kulturen entspringt. Rolf Elberfeld führt dazu aus: „Er sah eine Zeit kommen, in der die einzelnen Kulturen nicht mehr unabhängig

⁶ Vgl. Reckwitz, Andreas, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, 2. Aufl., Weilerswist 2012, 9.

⁷ Wobei, so muss man hier mit Böhme kritisch einwenden, findet sich in Platons Symposion (in der Rede der Diotima) eine Stelle, „die im Grunde schon jede spätere Substanzontologie unterläuft“. Dort zeigt er: „Identität ist eigentlich nur für einen Gott gemacht, menschliches Dasein ist charakterisiert durch Nichtidentität.“ Dieser Gedanke wird später im Zusammenhang der Selbstsorge nochmal eine grundlegende Rolle spielen. (Böhme, Gernot, *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*. München 2012, 23-24.)

⁸ Nietzsche spricht hier von einer „Selbstzerteilung des Menschen“, v.a. bei moralischen Fragen, so meint er, behandle sich der Mensch nicht als *individuum*, sondern als *dividuum*. Vgl. Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Frankfurt a.M. 1982, 65.

⁹ Zima, *Theorie des Subjekts*, 4. Vgl. hier auch Gernot Böhme, der für eine „Philosophie des Mir“ (anstatt einer kartesischen, selbstbestimmt-autonomen „Philosophie des Ich“) plädiert, denn: „Das Mir ist im Unterschied zum Ich relational: mir fällt etwas ein, mir ist kalt. Im Mir erfahren wir uns im Ursprung schon im Zusammenhang mit Anderem. Dieser Zusammenhang ist der einer Betroffenheit.“ (Böhme, *Ich-Selbst*, 16.)

¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Briefe (1861-1889) Werke IV*, 6. Aufl. (Hg. Schlechta, Karl), Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979, 65.

¹¹ Vgl. Gergen, Kenneth, *Relational Being. Beyond Self and Community*, Oxford: 2011; Hermans, Hubert/Gieser, Thorsten, *Handbook of Dialogical Self Theory*, Cambridge 2012 oder Gruen, Arno, *Der Fremde in uns*, 10. Aufl., München 2014.

voneinander leben, sondern füreinander zur Inspirationsquelle werden, und zwar *innerhalb der in sich selbst ‚polyphon‘ gewordenen Subjekte.*“ [H.i.O.]¹² Nietzsche verschränkt damit die Wahrnehmung kultureller Vielfalt, die u.a. im Ansinnen der interkulturellen Philosophie ihren Niederschlag findet, mit der Vielstimmigkeit des Subjekts. Dass dieses „Zeitalter der Vergleichung“, in dem „verschiedene Weltbetrachtungen, Sitten, Kulturen verglichen und nebeneinander durchlebt werden können“¹³, große Herausforderungen mit sich bringt, d.h. eine echte Zumutung ist, dessen war sich Nietzsche sehr bewusst, denn damit verbunden sei auch ein Leiden, vor dem, so ermutigt er, wir uns nicht fürchten sollen.¹⁴

Ich möchte in der Folge der Frage nachgehen, wie wir diesen vielfachen Zumutungen, die sich mit dem Identitätsbegriff verbinden, begegnen können. Dabei argumentiere ich *erstens*, dass hierfür weder das Streben nach einem homogenen Selbst als Zentrum autonomen Handelns noch die Gleich-gültigkeit pluralistischer Vorgaben, die mit einer Aufgabe des Selbst einherginge, hilfreich sind. Weder die Auffassung von Identität als rationales Vermögen einer Person, sich selbst gänzlich unter Kontrolle zu haben, noch die Überzeugung, vornehmlich fremdgesteuert zu sein, kann dazu beitragen, aktuellen globalen gesellschaftspolitischen Herausforderungen die Stirn zu bieten. Es gilt vielmehr, ein phänomenologisch-realistisches Identitätskonzept stark zu machen, das die wechselwirkende Doppelstruktur des Subjekts als „unterworfenen Unterwerfer“ und „unterwerfendes Unterworfenen“¹⁵ als zwei Seiten des gleichen Prozesses ernstnimmt. Um dies exemplarisch zu verdeutlichen, nehme ich Anleihen an den Ausführungen von Bernhard Waldenfels, der den gelungenen Umgang mit Fremdheit angesichts der Befürchtung eines wachsenden „Heimatschwunds“ im Spannungsfeld zwischen Bodenständigkeit und Weltläufigkeit ansiedelt.¹⁶ Ähnliches findet sich bei Ram Adhar Mall der meint, ein der Interkulturalität fähiges Subjekt als meditativ-reflexive Instanz zeichne sich dadurch aus, orthoft ortlos zu sein.¹⁷ *Zweitens* möchte ich auf die Bedeutung der Selbstsorge hinweisen, die notwendig ist, um diesen spannungsreichen Akt der Balance zu bewältigen und so der „mörderischen

¹² Elberfeld, Rolf, Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche, in: Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 37 (2008), 115-142, 119.

¹³ Nietzsche, Menschliches Allzumenschliches, 37.

¹⁴ Elberfeld zitiert Nietzsche, der seine eigene Angst vor Verunsicherung angesichts des Verlusts von Eindeutigkeit und Einheitlichkeit im Chaos einer kulturellen Vielfalt wie folgt zum Ausdruck bringt: „Mir wurde Angst beim Anblick der Unsicherheit des modernen Kulturhorizonts. Etwas verschämt lobte ich die Culturen unter Glocke und Sturzglas. Endlich ermannte ich mich und warf mich in das freie Weltmeer.“ (Nietzsche, in: Elberfeld, Durchbruch zum Plural, 135.) Deutlich kommt hier im Erleben Nietzsches die Spannung von Identität und Offenheit zum Ausdruck.

¹⁵ Reckwitz, Das hybride Subjekt, 9.

¹⁶ Waldenfels, Bernhard, In den Netzen der Lebenswelt, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1994, 204f.

¹⁷ Mall, Ram Adhar, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1996.

Identitätsfalle“¹⁸ zu entkommen und pluralismus- bzw. fremdheitsfähig zu werden. Nur so kann die Bildung von Identitäten als kreative Ressource einer freien, offenen und vielfältigen, demokratisch verfassten Gesellschaft ihre Potenzialität entfalten.

1. Identität zwischen Bodenständigkeit und Weltläufigkeit

Auf der Suche nach einem Identitätsbegriff, der den Zumutungen gewalttätiger Identitätspolitiken einerseits sowie der resignierten Selbstaufgabe andererseits etwas entgegenzusetzen hat, merkt man schnell, dass sich die Identitätsbildung eines Menschen grundsätzlich durch ihre Krisenhaftigkeit¹⁹ auszeichnet und es gewissermaßen immer schon eine Zumutung darstellt, ein Selbst zu sein²⁰. Das Krisenhafte der Identität bedingt sich durch die konflikträchtigen Kräfte, die von Anfang an zwischen einer Person und ihrer Umwelt wirken. Besonders deutlich wird dies im sogenannten symbolischen Interaktionismus des amerikanischen Pragmatismus von William James und George Herbert Mead. Identität (*Self*) erwächst hier aus einem Spannungsverhältnis von meiner Vorstellung der gesellschaftlichen Erwartungen an mich (*Me*) und dem, was mich als Person (*I*) ausmacht.²¹ Identität sei, so betont Mead, „nicht so sehr eine Substanz als ein Prozeß“²². Durch die Übernahme von Rollen (Mead spricht von dem „verallgemeinerten Anderen“²³) holen wir gewissermaßen die sozio-kulturell gewachsene Ordnung in das Innere unserer Person und treten in mehr oder weniger bewusste „Aushandlungsprozesse“ zwischen uns selbst und diesen verinnerlichten Erwartungen anderer bzw. uns im Laufe der Zeit zu eigen gemachten Erwartungen an uns selbst.²⁴ Dabei stehen wir permanent in der Gefahr, uns entweder selbst in der Erwartungshaltung anderer zu verlieren (z.B. in der „Anerkennungs-“ oder „Leistungsfalle“),

¹⁸ Vgl. Sen, Amartya, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York/London 2006 und Maalouf, Amin, *Mörderische Identitäten*, Frankfurt a.M. 2000.

¹⁹ Vgl. hier das grundlegende Werk von Erik H. Erikson, das auf Deutsch als Aufsatzsammlung *Identität und Lebenszyklus* erschienen ist. (Erikson, Erik, H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1973.) Erikson prägte den Begriff der Identitätskrise.

²⁰ Vgl. Reichenbach, Roland, Preis und Plausibilität der Höherentwicklungsidee, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 44 (1998) 2, 205-221, 214ff.

²¹ Vgl. Mead, George, Herbert, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973, 216ff.

²² Ebd., 222.

²³ Ebd., 196.

²⁴ Vgl. hier auch die Arbeiten des kanadischen Soziologen Erving Goffman (z.B. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1979 oder *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, 2. Aufl., München 2004.) oder des deutschen Soziologen Lothar Krappmann (*Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, 10. Aufl., Kempten 2005.) Beide machen sich insbesondere Gedanken darüber, wie die „Identitätsarbeit“ gelingen kann und welche Fähigkeiten dazu nötig sind. Krappmann greift zudem einen Gedanken von Goffman auf, der den hier ausgeführten Gedanken zugrunde liegt, nämlich den einer „balancierenden Identität“ (ebd., 70). Dass Identitätsbildung *Arbeit* sei, wird in den bekannten Ausführungen Heiner Keupps zur Identität als *Patchwork* deutlich. (vgl. Keupp, Heiner u.a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, 3. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2006.)

uns völlig daran anzupassen oder uns egozentrisch-totalitär um uns selbst zu drehen und jegliche Sensibilität für unser Umfeld abzutöten. Häufig – und das ist das fatale an der Zumutung der Identitäten – schlägt das eine Extrem kompensatorisch in das andere um.²⁵ Insofern kann man Identität als ein spannungsreiches Kontinuum beschreiben, „deren Enden durch die Begriffe Totalität einerseits, Multiplizität (Diffusion²⁶, Dissoziation, Fragmentierung) andererseits abgesteckt sind“²⁷. Es wäre also verkürzt, den Identitätsbegriff auf totalitäres Denken und Handeln zu reduzieren, die Zumutung besteht vielmehr in dem schwierigen Akt der Balance, als der eigentlichen Identität, die es zu bilden gilt.

Bezogen auf den Umgang mit Fremdem äußern sich die extremen Enden der Identität, so kann man mit Waldenfels konstatieren, als Bewältigungsversuche der „Aneignung als Bändigung von Fremdheit“ auf der einen Seite und der „Enteignung als Auslieferung an das Fremde“ auf der anderen.²⁸ Die Bewältigung der Fremdheit durch Aneignung sei, so Waldenfels, charakteristisch für die abendländische Rationalität, den Logo- und den Egozentrismus, der gefräßig nach Weltbeherrschung strebe und sich alles Fremdartige einverleibe. Die gewaltsame Rationalisierung „unterentwickelter“ Kulturen gipfelt darin, dass sich die Logozentrik mit der Egozentrik in der Ethnozentrik (bzw. Eurozentrik) verbinden, die dann gewappnet mit der Überzeugung, eine höchste „universale Vernunft“ in die Welt zu tragen, selbstgerecht „fremdes Land“ in Besitz nimmt. Angesichts der fatalen Konsequenzen einer solchen Haltung steht man leicht in der Gefahr, in das extreme Gegenteil zu schwenken und sich beschämt selbst aufzugeben, alles, was die eigene Herkunft ausmacht, anzuzweifeln, vielleicht sogar zu verleugnen und die Flucht ins Exotische anzutreten. Dies führt zur Diffusion des Selbst, zu einer Auflösung von Grenzen, die Waldenfels mit einem besitzlosen

²⁵ Zahlreiche Zeitungsartikel beschäftigen sich derzeit mit der mutmaßlichen narzisstischen Persönlichkeitsstörung Donald Trumps, wobei der „Umschlag“ von Vernachlässigung und Missachtung als Kind zu narzisstischer Gefallsucht geradezu exemplarisch deutlich wird. So schreibt beispielsweise der *Focus*: „Die Ursache für eine seelische Störung, wie sie bei Trump zu Tage tritt, vermuten Psychologen prinzipiell in einem Mangel an liebevoller Zuwendung in der frühen Kindheit. Seine existenzielle Verunsicherung versucht der Narzisst zu kompensieren, indem er sich überhöht - bis hin zum Größenwahn.“ (Der Trump des Willens. American Ego, in: Focus Magazin 46, 2016, http://www.focus.de/politik/ausland/us-wahlen-2016/der-trump-des-willens-american-ego_id_6192659.html, Zugriff 21.2.2017)

²⁶ Der Begriff der Identitätsdiffusion stammt ursprünglich von Erikson und meint Momente des „Nicht-Identischen“. Man könne wohl auch von einer „Dispersion“, also von „Ich-Zerstreuung“ sprechen, meint er. (vgl. Erikson, Identität und Lebenszyklus, 154, Fn6.) In der Ich-Diffusion sei nicht nur die Peripherie betroffen, sondern auch das Zentrum: „Es ist eine Zersplitterung des Selbst-Bildes eingetreten, ein Verlust der Mitte, ein Gefühl von Verwirrung und in schweren Fällen die Furcht vor völliger Auflösung.“ (ebd.) Jürgen Straub macht klar, dass die Grenzen zwischen Identität und Zersplitterung fließend seien. „Das Nicht-Identische ist demnach nicht einfach nur ein Gegenbegriff, sondern auch – paradoxerweise – ein integraler Bestandteil personaler Identität.“ (Straub, Jürgen, Identität, in: Konersmann, Ralf (Hg.), Handbuch der Kulturphilosophie, Stuttgart 2012, 334-339, 336.)

²⁷ Straub, Jürgen, Identität, in: Konersmann, Ralf (Hg.), Handbuch der Kulturphilosophie, Stuttgart 2012, 334-339, 336.

²⁸ Waldenfels, Bernhard, Der Stachel des Fremden, Frankfurt a.M. 1990, 60-62.

Nomadentum in Raum und Zeit beschreibt.²⁹ In der *Enteignung* liefert man sich Fremdem aus. In diesem Zustand verliert man den Ort, wo man sich begegnen könnte, man hat kein Argument mehr, mit dem sich ein Dialog führen ließe. Aneignung und Enteignung seien, so Waldenfels, Formen der Über- bzw. Gegenreaktion.³⁰ Wenn dem so ist, stellt sich die Frage, worin genau diese Über- bzw. Gegenreaktion besteht und was eine „gute“ Reaktion, bzw. eine gelungene, selbst-bewusste Antwort auf Fremdes wäre.

„Eine Erfahrung“, bemerkt Waldenfels, „die so etwas zuläßt wie die Erfahrung des Fremden, muß auf gewisse Weise *sich selbst* fremd werden, so daß man Erfahrungen macht und nicht nur solche sammelt.“ [H.i.O.]³¹ Etwas anders ausgedrückt könnte man auch sagen, dass man es wagen muss, sich Fremdem *selbst*-bewusst auszusetzen und sich dabei verändern zu lassen. Die positiven Enden einer Identität, die Erfahrungen und ein „Denken auf der Grenze“ *zwischen* Eigenem und Fremdem möglich machen, lassen sich mit dem Waldenfels’schen Wortpaar *Bodenständigkeit* und *Weltläufigkeit* markieren.³² Die Begriffe sind gut gewählt, denn sie sprechen durch die inneren Bilder, die sie erzeugen: „Boden-Stand“ impliziert Sicherheit, Stabilität, emotionale Verankerung, auch so etwas wie *Eigenstand* und eine Form des positiven *Stillstands* im Sinne einer reflektierten Selbstvergewisserung in kontemplativen Momenten der Selbstsorge. „Welt-Läufigkeit“ dagegen suggeriert Bewegung, Öffnung, Unterwegssein, Aufbruch in Neues, Flexibilität, den Versuch, das Eigene aus einer anderen Perspektive zu sehen, sich durch Fremdes bereichern zu lassen. In diesem Zwischenraum sind wir, so Waldenfels, zugleich *hier* und *anderswo*.³³ Das Hier steht für den unerlässlichen *Wirklichkeitssinn*, das Anderswo für einen *Möglichkeitssinn*. „Wer nirgends ein zu Hause hat, hat auch keinen Ort, an dem er Fremde empfangen kann.“³⁴ Und man könnte noch ergänzen: Wie soll jemand, der nie in die Welt zog, jemals heimkehren können?

Nun zeigt sich, warum Waldenfels bei Enteignung und Aneignung von Gegen- bzw. Überreaktionen auf die Fremderfahrung spricht: Ohne den Wirklichkeitssinn im Hier und Jetzt einer psycho-sozialen Verortung und Beheimatung steht eine Person in der Gefahr, sich in der Weltläufigkeit zu verlieren. Waldenfels spricht hier auch von *Progress* als „die Flucht nach vorn, das Streben nach globalen Zielen“³⁵, was dazu führe, dass wir uns zwar überall zu

²⁹ Ebd., 63.

³⁰ Ebd., 60.

³¹ Ebd., 64.

³² Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt, 204f.

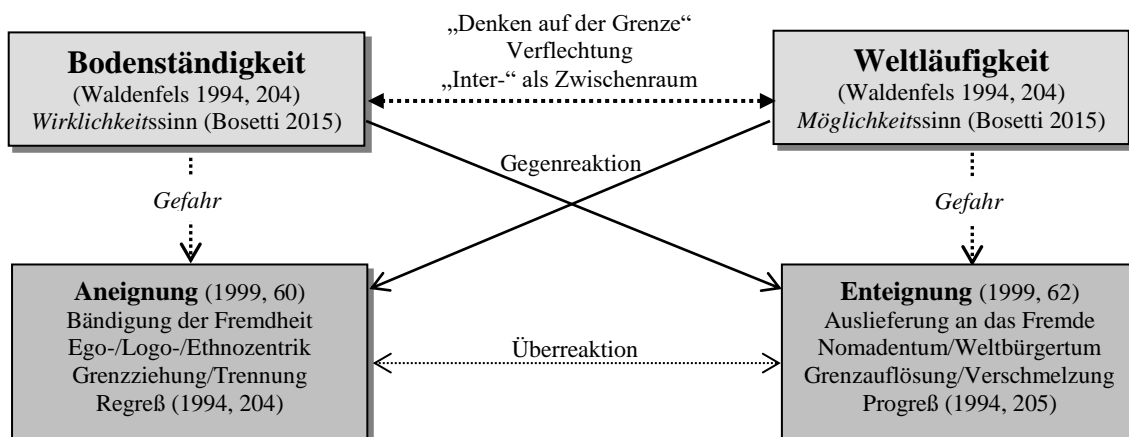
³³ Bosetti, Annette, Die Angst vor Fremden, in: RP Online 19.9.2015, <http://www.rp-online.de/kultur/die-angst-vor-dem-fremden-aid-1.5404657>, Zugriff 19.12.16.

³⁴ Ebd.

³⁵ Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt, 205.

Hause *wüssten*, zugleich aber fremd *fühlten*.³⁶ Ohne einen Möglichkeitssinn, der sich nur in der Auseinandersetzung mit Fremdem eröffnet, blieben wir eingesperrt in der „beschränkten Welt des Heimatbodens“³⁷, wir verdingen uns in einem *Regress*. „Die Zentrierung steigert sich zur Überzentrierung: das Hier als Ausgangspunkt mannigfacher Bewegungen verfestigt sich zu einem fixen Hier. Die Strukturen werden auf den überkommenen Stand eingefroren. Das Eigene wird abgeschirmt gegen Fremdes, das gleichzeitig ins Feindliche hinüberschillert.“³⁸ Dieser *Regress* nähme nicht nur die belächelnswerten Züge des Pfahlbürgertums, des Philistertums oder des Provinzialismus an, so Waldenfels, „er zeigt sich überhitzt, aggressiv, affektiv überladen“³⁹. „Ohne signifikante Erfahrungen der Selbst-Entwurzelung“, schreibt Richard Sennett einem ähnlichen Gedanken folgend, „verhärten sich soziale Unterschiede allmählich, weil das Interesse am Anderen verdorrt“⁴⁰.

Als ein Zwischenfazit lässt sich nun festhalten: Eine Identität, die fähig ist, Fremdem zu antworten, lebt in einem spannungsreichen Zwischenraum, der „weder Verschmelzung im Sinne einer Nichtunterschiedenheit noch Trennung im Sinne einer Wohlunterschiedenheit, sondern eine Form der Abhebung im gemeinsamen Feld“⁴¹ bedeutet. „Heimwelt und Fremdwelt schieben sich ineinander.“ Eigenes und Fremdes verflechten sich in einer „Interregionalität“⁴² ohne sich zu verlieren – ganz im Gegenteil: sie gewinnen an Schärfe und Klarheit bezüglich der eigenen Identität. Bodenständigkeit und Weltläufigkeit sind keine negativen, sondern *positive* Gegensätze, die sich wechselseitig brauchen, um nicht in ihre entwertenden Extreme zu fallen. Grafisch kann man das Gesagte wie folgt zusammenfassen:



³⁶ Ebd., 206.

³⁷ Ebd., 204.

³⁸ Ebd., 204-205.

³⁹ Ebd., 205.

⁴⁰ Sennett, Richard, *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Berlin 1995, 458.

⁴¹ Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, 65.

⁴² Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, 206.

Etwas anders gewendet könnte man eine Identität, die einer gelebten Interkulturalität fähig ist, mit Ram Adhar Mall als eine *orthaft-ortlose* beschreiben.⁴³ Dabei geht er von einer Dynamik aus, „welche eine totale Identität ebenso wie eine totale Differenz als Ideologismen entlarvt“⁴⁴. Denn es ist eine anthropologische Notwendigkeit, einerseits *orthaft*, d.h. verwurzelt, beheimatet, sich seiner selbst bewusst, andererseits *ortlos*, d.h. offen, wandelbar, neugierig zu sein – eins ohne das andere führt zu fatalen Konsequenzen: „Keine Kultur [...] kann sich heute in ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden“, schreibt Mall ganz ähnlich wie Waldenfels.⁴⁵ Bleiben Menschen in ihrer Orthaftigkeit hängen, verlieren sie nicht nur jegliche Entwicklungsmöglichkeit, sie sind zudem gefangen in egologischen Bezügen und anfällig für alle „-ismen“, die uns derzeit weltweit beunruhigen: Populismus, Nationalismus, Terrorismus, Radikalismus, Fundamentalismus, Narzissmus, etc. Verlieren sich Menschen ortlos in Partikularismen, stehen sie in der Gefahr, die Erfahrung der Entwurzelung zu überkompensieren. Aktuelle sozialpsychologische Forschung zeigt⁴⁶: Je unsicherer eine Person bezüglich ihres eigenen Selbst ist, desto massiver wirkt die Bedrohung durch Fremdes und umso stärker fällt die Abwehrreaktion aus. Wenn Menschen auch nur das Gefühl haben, die Kontrolle über ihr Leben zu verlieren oder schlechter gestellt zu sein, kompensieren sie dieses durch die vermeintliche Stärke in einer Gruppe Gleichgesinnter oder „Gleicherlebender“. Die eigene Stimmung potenziert sich im Widerhall der Gruppe.⁴⁷

Auch Byung-Chul Han beschreibt in *Die Austreibung des Anderen* die Bedeutung eines Spannungsverhältnisses zwischen orthafter Selbstvergewisserung und ortloser Offenheit.⁴⁸ Er wehrt sich gegen die Gewalt des Universalismus, des Gleichmachens, angesichts der befremdlichen Erfahrung, ortlos zu sein, wenn mich die Konfrontation mit Fremdheit aus den gewohnten Bahnen wirft. Der Terrorismus sei der Widerstand des Singulären gegen die Gewalt des Globalen: „Es ist der Terror des Globalen selbst, der den Terrorismus hervorbringt.“ (ebd., 20) Dies sollte uns angesichts der aktuellen Asylpolitik eine Warnung sein: Integration durch Einpassen in eine gleichmachende Leitkultur kann laut der Beobachtungen von Han hoch explosive Folgen zeitigen. Denn: „Die Negativität des *Anderen* [vs. der angepassten Positivität des Gleichen] gibt dem *Selben* Gestalt und Maß. Ohne sie

⁴³ Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, 54.

⁴⁴ Ebd., 78.

⁴⁵ Mall, Ram Adhar, Das Konzept einer interkulturellen Philosophie, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelle Philosophie, 1, 2. Aufl. 2014, 54-69, 69.

⁴⁶ Vgl. Lüders, Adrian u.a., Between the Lines of Us and Them: Identity Threat, Anxious Uncertainty, and Reactive In-Group Affirmation: How can Antisocial Outcomes be Prevented?, in: McKeown, Sheley/Reeshma, Haji/Ferguson, Neil (Hg.), Understanding Peace and Conflict Theory Through Social Identity Theory. Contemporary Global Perspectives, Cham 2016, 33-53.

⁴⁷ Vgl. Bude, Die Macht von Stimmungen.

⁴⁸ Han, Die Austreibung des Anderen.

kommt es zur Wucherung des *Gleichen*. Das Selbe ist nicht identisch mit dem Gleichen. Es tritt immer gepaart mit dem Anderen auf. Dem Gleichen fehlt dagegen der dialektische Gegenpart, der es begrenzen und formen würde. So wuchert es zur formlosen Masse. Das Selbe hat eine Form, eine innere Sammlung, eine Innerlichkeit, die es dem *Unterschied zum Anderen* verdankt. Das Gleiche ist dagegen formlos. Da ihm die dialektische Spannung fehlt, entsteht ein gleichgültiges Nebeneinander, eine wuchernde Masse des Ununterscheidbaren. [H.i.O.]⁴⁹ In der Angst vor dem Verlust des Eigenen seien der islamistische Terrorist und der völkische Nationalist keine Feinde, sondern verschwistert, denn sie teilten die gleiche Genealogie⁵⁰: die tatsächliche oder befürchtete Ortlosigkeit schlägt um in „-istische“ Orthhaftigkeit, die einen Feind braucht, um die eigene Identität noch fester zu zementieren.⁵¹ Dabei ist gerade der Andere – auch der Schmerz, die Mühe, das Leid, das mit der Fremdbegegnung verbunden ist – konstitutiv für die Bildung eines stabilen Selbst. Die Austreibung der Negativität des Anderen dagegen, die Glättung aller unbequemen Falten, führe, so macht Han unmissverständlich klar, einen Selbstzerstörungsprozess nach sich.⁵² Die Aneignung führt zur Enteignung. Mit Heidegger könnte man auch sagen, dass gerade die beängstigende, unheimliche Erfahrung, „Un-zuhause“ zu sein, es uns ermöglicht, aus der Enge beruhigender Selbstsicherheit einer „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ auszubrechen⁵³, um, wie Nietzsche dies beschreibt (s.o.), sich ins freie Weltmeer zu stürzen und das Durchleben von Vielfalt für das eigene Sein schätzen zu lernen.⁵⁴

Diese orthaft-ortlose Balance ist es, die es einzuüben gilt, um identitärem Denken Einhalt zu gebieten und zwar sowohl gesamtgesellschaftlich als auch intrapersonal.⁵⁵ Interkulturalität, so

⁴⁹ Ebd., 9.

⁵⁰ Ebd., 22.

⁵¹ Sehr eindrücklich sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Dan Bar-On, der im Kontext der Friedensbemühungen im Israel-Palästina-Konflikt von einer „monolithischen Identität“ spricht, in der das Selbst und der Andere in Schwarz-Weiß-Kategorien einander unversöhnlich gegenüber stehen. (vgl. Bar-On, Dan, *Die ‚Anderen‘ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung*, Hamburg 2001.)

⁵² Ebd., 34.

⁵³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986, 189. Vgl. hier auch Husserls „Ausschaltung der natürlichen Welt“. Er meint damit einen bewussten Bruch mit der „Generalthese der natürlichen Einstellung“, die Ordnungen einer Welt entwirft, die andere ausgrenzt und natürlich auch geringer schätzt als das gewohnte Eigene. Einen vertieften Einblick in die Bedeutung dieses „Verlusts des Natürlichen“ interkulturelles Verstehen gibt Franz Gmainer-Pranzl (vgl. Gmainer, Pranzl, Franz, *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien 2007.)

⁵⁴ Interessant und anregend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Hans, der westliche Denkmuster mit der Philosophie des Zen-Buddhismus kontrastiert. Auch hier wird vielfach die Spannung deutlich zwischen einer substanzhaften Vorstellung von Identität als „Jemandigkeit“ in der abendländischen Philosophie und der „schrackenlosen Offenheit oder Gastlichkeit“, der „Niemandigkeit“, fernöstlicher Weltauffassungen. (vgl. Han, Byung-Chul, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart 2002, 62ff.)

⁵⁵ Welche Bedeutung die Identität für gesellschaftspolitische Dynamiken hat, zeigt Jürgen Straub u.a. in *Personale Identität als Politikum*. Denn die personale Identität erweist sich unter bestimmten Rücksichten als Analogon zu einer demokratisch verfassten Gesellschaft. Sowohl eine Person als auch eine Gesellschaft muss immer wieder Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz trotz innerer Vielfalt und dynamischer Prozesse herstellen,

könnte man auch sagen, beschreibt just diese Spannkraft des Zwischen als ein Ort, den Waldenfels treffend mit „Niemandland“ oder einer „Grenzlandschaft“ beschreibt, „die zugleich verbindet und trennt“. Der „intermediale Charakter“ einer topisch-utopischen Existenz könne „weder auf Eigenes zurückgeführt noch in ein Ganzes integriert, noch universalen Gesetzen unterworfen werden“⁵⁶. Interkulturalität sei, so betont Mall, „der Name einer philosophischen und kulturellen Haltung, Einstellung und Einsicht“. Sie begleite, so meint er optimistisch, „alle Kulturen und Philosophien wie ein Schatten und verhindert, daß diese sich in den absoluten Stand setzen“⁵⁷. Dieser Raum des Interkulturellen „jenseits der totalen Kommensurabilität“ (Totalität, Universalismus) auf der einen und der „völligen Inkommensurabilität“ (Diffusion, Relativismus) auf der anderen Seite sei „der Grund für die Möglichkeit der interkulturellen Kommunikation“⁵⁸. Dabei stellt sich jedoch die Frage, *wie* dieser Raum sowohl *in* einer Person als auch *zwischenmenschlich* Wirklichkeit werden kann: Was ist nötig, dass Menschen in zum Teil unangenehme, (selbst-)transformatorische Prozesse der „Interkulturaltion“⁵⁹ und „Fremdbeanspruchung“⁶⁰ eintreten können und der schwierige Spagat zwischen Selbstvergewisserung und Offenheit gelingt? Dazu, so mein Argument, ist es nötig, dass wir nicht nur versuchen, die Andersartigkeit des Anderen in den Griff bekommen, sondern uns um uns selbst sorgen. Mall deutet dies an, wenn er schreibt, es bedürfe eines „Willens zur Gemeinsamkeit, der schmerzliche Selbstdisziplin, Rücksicht auf andere und ein Sich-zurück-nehmen-Können verlangt“⁶¹.

2. Zur Bedeutung der Selbstsorge für den Dialog mit Fremdem

Der Gedanke, dass es einer selbst-reflexiven Haltung bedarf, einer Umwendung zum Selbst, um gelungen mit Befremdlichem umgehen zu können, ist alles andere als neu. Genau genommen begann so die Geschichte der westlichen Philosophie. Michel Foucault nennt

um sinnvoll Leben gestalten zu können. Eine brüchige Gesellschaft bringt unsichere Menschen hervor und verunsicherte Menschen neigen dazu, totalitäre Regime zu stützen (vgl. hier auch die Arbeiten von Hannah Arendt). (vgl. Straub, Jürgen, Personale Identität als Politikum. Notizen zur theoretischen und politischen Bedeutung eines psychologischen Grundbegriffs, in: Henry, Barbara/Pirni, Alberto (Hg.), Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften, Bielefeld 2012, 41-78.) Vgl. in diesem Zusammenhang auch Hermans, Hubert u.a., Fields of Tension in a Boundary-Crossing World: Towards a Democratic Organization of the Self, in: Integrative Psychological and Behavioral Science 2016, 1-31.

⁵⁶ Waldenfels, Bernhard, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 2016, 110.

⁵⁷ Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, 2.

⁵⁸ Ebd., 38.

⁵⁹ Ebd., 99.

⁶⁰ Vgl. Gmainer-Pranzl/Schmidhuber (Hg.), Der Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen, Frankfurt a.M. u.a. 2011.

⁶¹ Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, 99.

Sokrates den „Meister der Selbstsorge“⁶². In seiner Verteidigungsrede, der *Apologie* (29 d-e), erklärt er: „Bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre; [e] für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken?“⁶³ Für Sokrates ist ganz klar, dass nur der oder die, die für ihre Seele sorgt, auch gut, also ethisch, „tugendhaft“ oder „besonnen“ mit anderen Menschen umgehen kann. Dies wird auch deutlich in seinem Gespräch mit dem jungen Alkibiades, der aus angesehenem Hause kommt und mehr Macht und politischen Einfluss erlangen möchte. Sokrates erklärt ihm, dass er, bevor er andere regieren kann, erst lernen muss, sich um sich selbst zu kümmern, sich selbst zu regieren.⁶⁴ Selbstsorge hat also nichts mit einer selbstbezogenen Egozentrik zu tun, die mit einer Abwendung von der Welt einherginge – ganz im Gegenteil. Die Bedeutung der Selbstsorge für den Umgang mit anderen zeigt sich auch in der Wachsamkeit der Stoiker sich selbst gegenüber, um angemessen, d.h. frei von inneren Begierden, handeln zu können. Exemplarisch dafür stehen Marc Aurels *Selbstbetrachtungen*, Epiktets *Handbüchlein der Moral*, Senecas Briefe oder Ciceros Ausführungen zur *cultura animi*. In der neueren Philosophie werden diese Stränge wieder aufgegriffen – z.B. von Peter Bieri in *Das Handwerk der Freiheit* oder *Wie wollen wir leben?* oder in Harry Frankfurt's *Sich selbst ernstnehmen*. Angesichts aktueller gesellschafts- und weltpolitischer Entwicklungen ist es wichtiger denn je, die Bedeutung der Selbstsorge für die Entwicklung von Fremdheitsfähigkeit wieder stark zu machen. Dies ist jedoch in einer Zeit, die durch den Drang gekennzeichnet ist, „die äußere Welt zu kontrollieren, und durch eine fast totale Außerachtlassung der inneren Welt“⁶⁵, nicht gerade leicht.

Der Begriff der Selbstsorge bezeichnet sowohl eine *Haltung*, ein Ethos sich selbst und den anderen gegenüber, als auch eine besondere „Aufmerksamkeit, des Blicks“, den man auf sich selbst zurückwendet. Dies beinhaltet eine *bestimmte Handlungsweise*, durch die man „sich selbst zur Aufgabe wird, durch die man sich verändert, [...] umformt oder umgestaltet“⁶⁶ Diese Praxis der Umwendung zum Selbst ist eine Bedingung der Möglichkeit, dem anderen in

⁶² Foucault, Michel, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, 12. Aufl., Frankfurt a.M. 2015, 61. In *Hermeneutik des Subjekts* setzt sich Foucault ausführlich mit der Bedeutung der Selbstsorge auseinander. (vgl. Foucault, Michel, *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt a.M. 2004.)

⁶³ Platon, *Sämtliche Werke* 1 (Hg. Wolf, Ursula, Übers. Schleiermacher, Friedrich), 28. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2002, 28.

⁶⁴ Vgl. ebd., Alkibiades I, 128ff.

⁶⁵ Laing, Ronald, D., *Phänomenologie der Erfahrung*, 9. Aufl., Frankfurt a.M. 1977, 128.

⁶⁶ Foucault, Michel, *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982 (Hg. Becker, Helmut u.a.), Frankfurt a.M. 1985, 32f.

größerer Freiheit und Unvoreingenommenheit zu begegnen. Sie hilft, Distanz zu sich selbst zu gewinnen. Pierre Hadot führt aus: „Nur derjenige, der einer echten Begegnung mit dem anderen fähig ist, ist einer authentischen Begegnung mit sich selbst fähig, und das Umgekehrte ist ebenfalls wahr. Ein authentischer Dialog ist nur gegeben, wenn man für andere und für sich selbst präsent ist.“⁶⁷ Es ist paradox, doch liegt der Gedanke nahe, dass ich umso mehr beim anderen sein kann, je mehr ich bei mir bin – und umgekehrt.

Man kann die Selbstsorge also als eine *Übungspraxis der Identitätsbildung* zwischen Bodenständigkeit und Weltläufigkeit beschreiben.⁶⁸ Dabei gilt es, die Polyphonie seiner selbst wahr- und ernstzunehmen und dabei den Fremdanspruch mit eigenen Werten und Bedürfnissen ins Gespräch zu bringen.⁶⁹ Dieser Fremdanspruch kommt allerdings nicht nur von außen, häufig noch unangenehmer und bedrohlicher können die unbewussten Schattenseiten unseres Selbst sein, die uns innerlich bedrängen. Spätestens mit Sigmund Freud und Carl Gustav Jung ist deutlich geworden, dass die Verantwortung einem anderen gegenüber mit der „Antwortlichkeit“ für uns selbst beginnt. Denn wenn wir beängstigende, dunkle und beschämende Selbstanteile in uns verdrängen und uns für deren Botschaft taub stellen, stehen wir in der Gefahr, diese auf andere zu projizieren. „Fremdenhaß hat immer etwas mit Selbsthaß zu tun“, stellt der Psychoanalytiker Arno Gruen fest.⁷⁰

Selbstsorge ist Arbeit. Sie hat etwas mit einer wachsamem Disziplin sich selbst gegenüber zu tun, die in größere Freiheit führt. Denn umso mehr wir von uns selbst, von unseren „empfindlichen Trigger-Punkten“ und Ängsten wissen, desto weniger können sie über uns regieren bzw. uns reagieren lassen. Wir sind ihnen nicht nur unterworfen, sondern können lernen, in unserer Unterworfenheit das Ruder in die Hand zu nehmen, selbst-bewusst „innere Lebensregie“⁷¹ zu führen. „Sich selbst ernst zu nehmen bedeutet“, so Harry Frankfurt, „sich nicht einfach so hinzunehmen, wie man eben ist.“⁷² Das sokratische Verständnis der Selbstsorge impliziert die „Errichtung einer inneren herrschenden Instanz durch Reflexion“⁷³. Dazu gehört, sensibel wahrzunehmen, wenn wir auf der einen oder der anderen Seite aus der

⁶⁷ Hadot, Pierre, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, 26.

⁶⁸ Gernot Böhme bezeichnet Identität treffend als einen „praktischen Begriff“ und bezieht sich dabei auch auf die Bedeutung der Selbstsorge bei Platon: „Die Geschichte [...] des praktischen Begriffs von Identität reicht weit zurück. Es ist Platon, der Identität, το αυτον, explizit als ein Problem der Praxis, nämlich des Umgangs des Menschen mit sich eingeführt hat.“ (Böhme, Ich-Selbst, 23.)

⁶⁹ Bevor man sich auf „polylogische“ Gespräche mit Menschen anderer Kulturen einlässt, so meint auch Hseuh-I Chen, müsse man üben, sich auf die eigenen „innere Polyloge“ einzulassen. (Vgl. Chen, Hsueh-I, Wer philosophiert wie interkulturell?, in: polylog 27 (2012), 71-82, 79ff.)

⁷⁰ Gruen, Arno, Der Fremde in uns, 10. Aufl., München 2014, 10f.

⁷¹ Bieri, Peter, Wie wollen wir Leben?, Salzburg 2011, 9.

⁷² Frankfurt, Harry, Sich selbst ernstnehmen, Frankfurt a.M., 16.

⁷³ Böhme, Gernot, Der Typ Sokrates, Frankfurt a.M. 2002, 53. Vgl. hier auch Arendt, Hannah, Sokrates. Apologie der Pluralität, Berlin 2016.

Balance geraten, also beispielsweise unnachgiebig „totalitär“ denken und handeln oder wie das Fähnchen im Wind selbstverloren uns einmal in die eine, dann wieder in die andere Richtung bewegen und beliebig das tun, was uns vermeintlich die größte Anerkennung bringt. In diesen Momenten des Ungleichgewichts gilt es, achtsam entgegenzusteuern.⁷⁴ Wenn wir beispielsweise merken, dass wir uns diverser „Aneignungstaktiken“ bedienen und den anderen für die eigene Misere verantwortlich machen, uns in einen Stellungskrieg „Ich gegen Dich“ verrennen, gilt es, den „Möglichkeitssinn“ zu stärken und Chancen in der Begegnung mit Fremdem zu sehen. Wenn wir spüren, die eigenen Grenzen zu verlieren, uns an Andere ausliefern, ist es an der Zeit, sich auf sich selbst zu besinnen, die eigenen Wurzeln zu pflegen, realistisch zu sehen, was möglich ist und „Boundary Management“ zu betreiben.⁷⁵

Es gilt, um mit Aristoteles zu sprechen, die Mitte zwischen den Extremen zu finden und einzuüben. Diese Mitte ist jedoch kein Ort, an dem sich irgendwann einmal gemütlich einrichten ließe. Sie bleibt immer in Spannung, immer unbequem und immer erfordert sie die Arbeit an uns selbst. In Anlehnung an Foucault könnte man sagen, Identitätsbildung ist eine Lebenskunst, die es unablässig zu kultivieren gilt. Sie beinhaltet die Praxis einer demokratischen Selbstentwicklung, wo alle Teile der inneren Vielfalt eine Stimme erhalten. „Alles an diesem Selbst ist eine Frage der Wahl“⁷⁶, schreibt Wilhelm Schmid und meint, diese Wahl könne sich auch auf Charakterzüge beziehen. Wir sind uns nicht nur ausgeliefert, sondern können Schritte tun, um die Person, die wir sein wollen, ins Werk zu setzen. Dazu gehört aber auch – oder eher ganz zentral – den Dialog mit Fremdem nicht zu scheuen, sondern zu suchen, denn nur so können wir uns überhaupt entwickeln. Abschließend könnte man mit Nietzsche sagen, das offene Durchleben der eigenen inneren Vielfalt ermöglicht einen weniger angstbesetzten, gewandelten Blick auf die Vielfalt der Welt.

Ca. 42.000 Zeichen

Barbara Schellhammer, Berwang, 24.2.2017

⁷⁴ Ganz ähnlich argumentiert Wilhelm Schmid, der schreibt: „Beidem gilt es in einer Lebenskunst gegenzusteuern: sowohl der ängstlichen Einheit als auch der völligen Auflösung jeden Zusammenhangs. Vorgesprochen wird ein Selbstverständnis des Subjekts, in dem nicht krampfhaft an der absoluten Einheit und der einzig dominanten Rolle des ‚Selbstbewußtseins‘ festgehalten wird, das zwangsläufig zum Denken der ‚Identität‘ geführt hat und ebenso zwangsläufig Anderes [...] ausschließt. Ein Selbstverständnis, in dem das anerkanntermaßen vielfältige Subjekt jedoch sich auch nicht nur beliebig gehen läßt.“ (Schmid, Wilhelm, Der Versuch, die Identität des Subjekts *nicht* zu denken, in: Barkhaus, Annette, Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a.M. 1996, 370-379, 371.)

⁷⁵ Die positiven Entwicklungsrichtungen der Selbstsorge laufen, betrachtet man obige Grafik, jeweils diagonal von unten nach oben: von der Aneignung und Bändigung von Fremdheit hin zur Weltläufigkeit und von der Enteignung und Auslieferung an Fremdes hin zur Bodenständigkeit.

⁷⁶ Schmid, Der Versuch, die Identität des Subjekts *nicht* zu denken, 375.