

polylog 54₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

ISSN 1600-6331 ISBN 978-3901989-53 7 € 20,-

Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer

Erfahrung des »Fremden«

Mit Beiträgen von Mathias Obert, Yukiko Kuwayama, Barbara Schellhammer,
Yves Vendé, Bernhard Leistle und anderen

Sonderdruck

Erfahrung des »Fremden«

hg. von Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer



- 3 FRANZ GMAINER-PRANZL/BARBARA SCHELLHAMMER
Die Erfahrung des Fremden in interkulturell-philosophischer Perspektive
Einleitung
- 9 BARBARA SCHELLHAMMER
Sensibilisierung oder Selbstbehauptung? Zur Bedeutung einer responsiven Resilienz
- 21 MATHIAS OBERT
Befremden in der Kultur: Einige Überlegungen dazu, was »chinesische Philosophie« nicht ist
- 35 YVES VENDÉ
Chinese Philosophy and Waldenfels' »Phenomenology of the Alien«
- 47 YUKIKO KUWAYAMA
*Die Gefühlskultur und ihre Transformabilität:
Von Ágnes Hellers Gefühlstheorie zu einer interkulturellen Gefühlsphänomenologie*
- 61 BERNHARD LEISTLE
*Begegnung zweier Fremder
Überlegungen zum Verhältnis zwischen Bernhard Waldenfels' Phänomenologie
und interkultureller Philosophie*
- 73 BARBARA NIEDER
Von der Brüchigkeit des Begegnens
- 79 MARTIN MÜHLICH
*Spannungsfeld Atmung.
Überlegungen zu einem alltäglichen, leibkörperlichen Phänomen*
- 85 CORNELIA BRANDSTÖTTER-GUGG
Erziehung als Aneignung, Enteignung oder als Response
- 95 LUCA MARIA SCARANTINO
Ansprache zum 25. Weltkongress für Philosophie am 1. August 2024 in Rom

π' τοπ



- 95 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 102 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 116 IMPRESSUM
- 117 BESTELLEN

BARBARA SCHELLHAMMER

Sensibilisierung oder Selbstbehauptung? Zur Bedeutung einer responsiven Resilienz*

ABSTRACT

The article reflects on the challenges of intercultural philosophy with Indigenous peoples. These challenges come from a colonial past, a collective history of injuries, that often leads to reactive behaviour between extreme sensitivities and ignorant assertiveness. The difficulties, metaphorically described as dancing on this ice, are embedded in current debates on dialectic dynamics between what is called ›identity politics‹ and ›cancel culture‹ as well as the term ›resilience‹ as promising remedy. By arguing for vulnerability as the underlying experience and primary term, Bernhard Waldenfels' concept of ›responsive resilience‹ seems to be most promising to cultivate an atmosphere of healing and trust between Indigenous and non-Indigenous peoples engaging in intercultural philosophy.

KEYWORDS

Indigenous thought;
sensibilization;
resilience;
vulnerability;
responsivity

BARBARA SCHELLHAMMER

ist Professorin für Intercultural Social Transformation an der Hochschule für Philosophie München. Sie leitet das dortige Zentrum für Globale Fragen.

in: polylog 54/2025:
Erfahrung des Fremden
Seite 9 – 20

* Kleine Auszüge des Beitrags finden sich auch in Schellhammer: *Em(nt)pört Euch!*

EINFÜHRUNG

Vor einigen Jahren lernte ich zufällig den Opaskwayak Cree Ältesten und emeritierten Pädagogikprofessor Stan Wilson kennen, mit dem mich seitdem eine intensive Freundschaft verbindet. Die Cree sind eine große indigene Nation in Nordamerika, und Stan lebt auf einem Reservat im Norden von Manitoba (Kanada). Ich hatte in einem Buch den Hinweis zu einem Aufsatz mit dem Titel »Self-as-Relationship« gefunden, laut Quellenangabe von einem »Wilson, S.« – ich kontaktierte zunächst Shawn Wilson, der damals Professor in Australien war, um ihn zu bitten, mir seinen Text zu schicken, denn ich konnte ihn nirgends finden. Er schrieb zurück, dass der Text nicht von ihm, sondern von seinem Vater stamme, von Stan Wilson, den ich daraufhin anscrieb. Von da an entspann sich ein reger Austausch zwischen Stan und mir, den ich bis heute als großes Geschenk erlebe. Als Philosophin befasse ich mich schon seit einer Weile mit den Möglichkeiten und Herausforderungen einer interkulturellen Philosophie, die darum bemüht ist, den Eurozentrismus des westlichen Denkens aufzubrechen und andere Philosophietraditionen – in meinem Fall indigene Traditionen Nordamerikas – mit in den Diskurs aufzunehmen und als kritisches Korrektiv für das eigene Denken zu sehen. Wie schwierig ein solches Unterfangen ist, zeigt sich darin, dass man es nicht nur mit anderen Vorstellungen von »Philosophie«¹ und entsprechend fremdartigen Formen des Philosophierens zu tun bekommt, sondern auch mit zahlreichen Widerständen und vielschichtigen Sensibilitäten – meist aus allen Richtungen:

Die am westlichen Kanon orientierte akademische Disziplin der Philosophie tut sich immer noch schwer damit, die eigene Verantwortung im Kontext der europäischen Expansion zu sehen und so maßgebliche Denker wie Kant oder Hegel auch aus einer dekolonialen Perspektive zu lesen. Dieser kritischen Sichtweise

geht es darum, koloniale Verstrickungen des philosophischen Erbes aufzudecken, durch welche rassistisch motivierte Unterdrückung, epistemische Gewalt und imperialistische Machtansprüche wissenschaftlich begründet und legitimiert wurden und immer noch werden.² Dieses Erbe lebt bei weitem nicht nur feinsäuberlich abgeschlossen in philosophischen Fakultäten, sondern infiltriert unbewusst unser alltägliches Miteinander – und zwar nicht nur in Europa, sondern weit darüber hinaus. Rolf Elberfeld spricht von dem meist unreflektierten Gefühl der Überlegenheit als »treibende[m] Motiv der philosophischen Selbstbehauptung«³. Wenn man also versucht, philosophisch Verantwortung zu übernehmen und gegen die blinden Flecken und Immunisierungsstrategien des eigenen Denkens vorzugehen, verwundert es vielleicht nicht, dass man es schnell mit zahlreichen inneren und äußeren Widerständen zu tun bekommt, man fühlt sich als undankbare Nestbeschmutzerin oder hadert mit dem eigenen »Standing« als Philosophin, die sich mit vermeintlich weniger komplexen, naiven, vielleicht sogar »primitiven« Wissenstraditionen befasst, welche dem westlichen Fortschrittsdenken gemäß als längst überwunden galten. So fragte mich ein Kollege an einer Universität in Kanada nach einem meiner Aufenthalte in der Arktis, ob ich ernsthaft glauben würde, dass »die« (gemeint waren Inuit) jemals auf »unseren Stand« kämen.

Auf der anderen Seite handelt man sich aber auch Schwierigkeiten ein, wenn man als Vertreterin der europäischen Philosophie, als privilegierte⁴ weiße Wis-

1 Der Begriff Philosophie ist hier bewusst in Anführungszeichen gesetzt – denn er impliziert in der Regel bereits eine bestimmte Vorstellung von europäischer Philosophie, die man dann natürlich in dieser Weise in anderen Traditionen vergeblich sucht.

2 Vgl. Elberfeld: *Dekoloniales Philosophieren*. Erwähnenswert ist hier auch das von der DFG geförderte Kosselleck-Projekt (Laufzeit 2022–2027) von Marlen Esser an der Universität Jena. Das Projekt beschäftigt sich mit der Frage: »Wie umgehen mit Rassismus, Antisemitismus und Sexismus in Werken der klassischen Deutschen Philosophie?« (<https://wieumgehenmitsa.uni-jena.de/>).

3 Elberfeld: *Anmerkungen*, 53.

4 Dass dieses Wort nicht leichtfertig und nur aus »dünnen« politisch korrekten Gründen benutzt werden sollte, lernte ich von Stan: Ich hatte einen Text geschrieben, den ich ihm zum Gegenlesen gab – darin formulierte ich am Anfang, so wie ich es gelernt hatte, meine Privilegien

senschaftlerin, indigenes Wissen stark machen möchte. In Anlehnung an meine Erfahrungen unter Inuit in der Arktis⁵ und an den vielsagenden Titel eines Buchs von Rupert Ross⁶, der als Staatsanwalt in Reservaten in Ontario tätig war, *Dancing with a Ghost*, kann ich mein Gefühl am besten als einen Tanz auf dünnem Eis beschreiben – jederzeit besteht die Gefahr, bei der nächsten falschen Bewegung einzubrechen. Dazu ein paar Beispiele: Stan hatte mich eingeladen, gemeinsam mit ihm ein Buch zu schreiben, sein Manuskript war fast fertig und ich durfte meine Gedanken in seine einflechten.⁷ Ein intensiver Austausch zwischen uns begann. Kurz vor der Veröffentlichung warnte uns einer unserer indigenen »Probeleser« eindringlich davor, dass meine Worte als »white validation for Indigenous thought« verstanden werden könnten, und fuhr an Stan gewandt fort: »You have your own voice«. Diese Aussage traf mich »off guard« und erschütterte mich, denn das war genau das, was ich *nicht* wollte, und gleichzeitig hatte ich Sorge, dass er Recht haben und Leute wirklich so denken könnten. Das Eis wurde noch dünner, als ich – gemeinsam mit Stan – bei einer online-Konferenz zur »co-kreativen Forschung in der Arktis« von dieser Erfahrung berichtete und davon, was sie in mir ausgelöst hatte. Jemand erwähnte, dass das ganze Gerede weißer Forscher:innen über ihre

als weiße Wissenschaftlerin. Stan fragte, woher ich denn wüsste, so privilegiert zu sein? Er hat es nicht gesagt, aber ich habe verstanden, was er damit vielleicht auch sagen wollte, dass ich nämlich womöglich meinen würde, indigene Menschen seien dies nicht, zumindest nicht so wie ich.

5 Vgl. Schellhammer: »*Dichte Beschreibung*«.

6 Vgl. Ross: *Dancing*. Ross beschreibt darin ungeschminkt und ehrlich von seinen vielfachen Irritationen und Missverständnissen und wie er begann, immer besser zu verstehen, warum ihm beispielsweise Zeug:innen nicht in die Augen sahen, Opfer nicht öffentlich aussagen wollten oder Eltern sich in das Verhalten ihrer Kinder nicht einmischten. Er begann, die interkulturelle Kluft zu beschreiben zwischen seinen Vorstellungen und denen indigener Menschen, die er bald als ein Grundproblem des Verhältnisses zwischen den Traditionen sah. Das Buch ist bemerkenswert, da es auch viele indigene Menschen positiv als Zeichen des Respekts ihren Werten gegenüber aufnahmen.

7 Vgl. Wilson/Schellhammer: *Indigegogy*.

Selbstzweifel nur eine andere Art sei, sich selbst in den Vordergrund zu stellen – es sei nur eine andere Form der epistemischen Arroganz. Ich fühlte mich erinnert an Robin DiAngelos Analyse in *White Fragility*, dass gerade weiße Wissenschaftler:innen, die sich als ausnehmend empfindsam, reflektiert oder liberal betrachten, besonders perfide bestehende Formen eines systemischen Rassismus stützen. Und noch ein drittes Beispiel: Ich schrieb einen Aufsatz zu Tanja Tagaq⁸ *Split Tooth* – der Debütroman einer Inuk-Künstlerin, der mich tief berührt hat, auch im Hinblick auf meine eigene Beziehung zur Natur, insbesondere zu der Natur, die ich bin – und zu etwas, das indigene Autor:innen als »sovereign erotics« bezeichnen.⁹ In einem der Peer Reviews zu meinem Text wurde kritisiert, dass ich rüberkäme als »a white woman going Inuk«, was wohl als die krasseste Form der kulturellen Aneignung gedeutet werden kann. Bei all dem frage ich mich, *was* ich sagen darf und *wie* ich es sagen kann, dass ich so verstanden werde, wie ich es meine – und eben nicht einbreche und im eisigen Wasser kolonialer Verstrickungen »baden gehe«.

Ich möchte diese Fragen und Erfahrungen im Kontext der interkulturellen Philosophie mit indigenen Menschen zum Anlass nehmen, um mich mit den Empfindlichkeiten und Widerständen zu befassen, die sich hier offenbaren und auch als Kehrseite einer wachsenden Sensibilität für Ungerechtigkeit und Unterdrückung gelesen werden können. Dabei möchte ich zunächst kurz und zugegebenermaßen schlagwortartig auf die gesellschaftliche Einbettung dieser Erfahrungen eingehen, die sich in der wechselseitigen Dynamik zwischen dem entfaltet, was als »Identitätspolitik« bezeichnet wird und dem politischen Statement der *Cancel Culture*. Theoretisch auf eine andere Ebene gehoben, könnte man hier auch das heranziehen, was seit einigen Jahren unter dem Begriff der »Resilienz« diskutiert wird, was ich in einem zweiten Schritt tun möchte. Denn auch in dieser Debatte geht es einerseits um Formen der widerständigen Selbst-

8 Vgl. Tagaq: *Split Tooth*.

9 Vgl. Schellhammer: *Reading Split Tooth*.

behauptung und andererseits um Strategien einer adaptiven Anpassung. Schließlich möchte ich in Anlehnung an Bernhard Waldenfels das Konzept einer »responsiven Resilienz«¹⁰ starkmachen. Denn es wird sich zeigen, dass nicht der bis heute vielfach »gehypete« Begriff der Resilienz der eigentliche Grundbegriff ist, sondern der der Vulnerabilität, d.h. die Verletzlichkeit des Menschen, die der Resilienz immer schon vorausgeht. Denn sie ist es, die die Resilienz erst auf den Plan ruft – dies jedoch oft reaktiv, nicht responsiv. Die responsive Phänomenologie weiß um die Verletzlichkeit des Menschen, denn sie beruft sich nicht auf die einseitig gerichtete Intentionalität (einer reaktiven Resilienz), sondern auf den Einbruch des Fremden, der mich unumgänglich zur Patientin macht.¹¹

DIE VERHÄNGNISVOLLE DIALEKTIK VON IDENTITÄTSPOLITIK UND CANCEL CULTURE

Der Begriff »Identitätspolitik« wird auf das *Combahee River Collective Statement* von 1977 zurückgeführt. Entwickelt wurde es von einer Gruppe Schwarzer lesbischer Feministinnen, die sich zusammenschloss, um auf das Problem der mehrfachen Diskriminierung hinzuweisen. Der Ausgangspunkt für die Identitätspolitik der Gruppe war ihre eigene Unterdrückung. So formulierten sie in ihrem Statement: »We realize that the only people who care enough about us to work consistently for our liberation are us. Our politics evolve from a healthy love for ourselves, our sisters and our community which allows us to continue our struggle and work. This focusing upon our own oppression is embodied in the concept of identity politics. We believe that the most profound and potentially most radical politics comes directly out of our own identity, as opposed to working to end somebody else's oppression.«¹² Wenn man versucht, nachzuvoll-

ziehen, was sich aus diesem politisch motivierten, aktivistischen Ansatz bis heute entwickelt hat, zeigt sich, dass sich Diskurse nicht nur selbstständig machen, sondern dass sie immer auch bewusst instrumentalisiert werden – und zwar sicherlich auch, weil man um deren Wirkung weiß. Dies brachte Michel Foucault besonders deutlich auf den Punkt, wenn er betonte, der Diskurs sei »dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht«¹³. So ist zu erklären, dass sich Begriffe wie »Identität« oder auch »Unterdrückung« schnell und effektiv vor den Karren ganz unterschiedlicher politischer Interessen spannen lassen: Auf der einen Seite steht das linke Bekenntnis zu diskriminierten und schlechter gestellten Minderheiten, auf der anderen Seite, dem politisch entgegengesetzten Lager, rüsten sich »identitäre Bewegungen«, die auf eine Leitkultur setzen und sich als Verteidigerinnen des eigenen Volkes sehen. Ganz besonders dramatisch dreht Donald Trump den Spieß um, wenn er ernst macht mit seiner Aussage: »Schluss mit woke!« und Universitäten, politische Institutionen und Unternehmen zwingt, ihre Bemühungen um Vielfalt, Gleichberechtigung und Inklusion einzustellen. Er meint, diese würden mit ihren Maßnahmen illegale Diskriminierung von Mehrheiten und ungebührliche Bevorzugung von Minderheiten betreiben.¹⁴ In der einschlägigen Literatur liest man immer wieder, dass sich beide Seiten, die gegen die Diskriminierung von Minderheiten eintretende Identitätspolitik und diejenigen, die sich gegen eine mutmaßlich »woke« Vereinnahmung wehren, wechselseitig anstacheln und sogar bedingen. Häufig wird hier bezuggenommen auf den amerikanischen Politikwissenschaftler Mark Lilla, der in einem Beitrag in der *New York Times* mutmaßt, dass populistische Strömungen gerade durch die moralisierende Identitätspolitik der Linken an Zulauf gewinnen.¹⁵

Geht man jedoch dem auf den Grund, was tatsächlich auf dem Spiel steht und um was wirklich gerungen

10 Ich bin nicht die erste, die diesen Begriff nutzt, sondern habe ihn bereits in einem Text von Martin Schneider und Markus Vogt mit dem Titel *Responsible resilience: Rekonstruktion der Normativität von Resilienz auf Basis einer responsiven Ethik* gefunden.

11 Vgl. Waldenfels: *Erfahrung*, 258.

12 CRC: *Combahee River Collective Statement*, 18f.

13 Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, 11.

14 Vgl. Buchter: *Schluss mit woke*.

15 Vgl. Lilla: *The End of Identity Liberalism*.

wird, so zeigt sich, dass ›Identität‹ mehr ist als eine Parole, sie ist überhaupt keine Parole, sondern eine nie endende Aufgabe, an den Gelingensbedingungen des eigenen Lebens zu arbeiten. Das kann einmal heißen, sich zu empören und einmal, sich zu ›entpören‹. Die Extreme an beiden Enden sind problematisch. Denn die Erfahrung zeigt, dass gerade der Angriff auf die eigene Identität und die Angst vor Fragmentierung dazu führen können, den Bogen der notwendigen Selbstvergewisserung zu überspannen und sich in totalitären Positionen zu verschanzen. Darin steckt auch die Gefahr, dass sich aus der befreienden Kraft identitätspolitischer Bewegungen eine Opfermentalität entwickelt, die ihrerseits Opfer verlangt. Hierfür steht die *Cancel Culture*, der Aufruf zum Redeverbot oder Ausschluss von Personen, die mutmaßlich diskriminierende oder rassistische Positionen vertreten. Dahinter verbirgt sich nicht selten der moralistische Anspruch einer *Political Correctness*, die häufig begleitet wird von einem Desinteresse gegenüber den Motiven und Bedürfnissen derer, die ›gecancelt‹ werden sollen, »weshalb sie weder nach Gründen fragt noch Gründe gibt, sondern mit Vorwürfen Grenzen zieht«¹⁶. Das Desinteresse scheint paradoxerweise ein Symptom für das zu sein, was Svenja Flaßpöhler die »moderne Empfindlichkeit«¹⁷ nennt. Denn diese versteckt sich gern hinter der suggestiven Kraft einer Rhetorik der Verletzlichkeit, die es dann leider oft nicht vermag, tatsächliche Macht- und Interessenskonflikte oder strukturelle Formen der Unterdrückung aufzudecken, und stattdessen moralisierend die eigenen Wunden leckt. Maria-Sibylla Lotter spricht von einem Bärenienst, denn wenn es einer marginalisierten Gruppe gelingt, Machtverhältnisse zu ihren Gunsten zu verändern, »erwirbt sie damit auch die Macht, den Opferappeal gegen die Interessen anderer Gruppen oder interner Kritikerinnen einzusetzen«¹⁸.

16 Huttel: *Frei reden dürfen*, 351.

17 Vgl. Flaßpöhler: *Sensibel*.

18 Lotter: *Sind ›vulnerable Gruppen‹ vor Kritik zu schützen*, 395.

BOLLWERK UND LOSUNGSWORT ›RESILIENZ‹

Man kann die gesellschaftspolitischen Phänomene von Identitätspolitik und *Cancel Culture* natürlich aus ganz unterschiedlichen theoretischen Perspektiven analysieren. Weil hier immer eine Bedrohung (von der jeweils anderen Seite) empfunden wird, auf die es zu reagieren gilt, liegt es nahe, auch den Resilienz-begriff heranzuziehen, um die darunterliegenden Dynamiken besser zu verstehen.¹⁹ Nach wie vor ist ›Resilienz‹ ist ein schillernder Trendbegriff, eine Art Zauberformel²⁰, die angesichts zahlreicher ›Multikrisen‹ viele Menschen in ihren Bann zieht – und zwar sowohl in der Wissenschaft als auch im populären Diskurs. Der Begriff leitet sich ursprünglich von lat. *resilire* ab, was so viel wie Zurückspringen oder Abprallen bedeutet und die physikalische Fähigkeit eines Körpers meint, nach einer Veränderung wieder in seine Ursprungsform zurückzufinden.²¹ Auf den Menschen bezogen, lässt sich ›Resilienz‹ begriffsgeschichtlich vor allem aus der psychologischen Forschung zur Widerstandskraft in besonderen Krisen herleiten und wird mittlerweile großzügig auf andere Bereiche wie Wirtschaft, Politik und Ökologie übertragen. Schon früh gab es semantische Unklarheiten, die sich bis heute hartnäckig halten, so changiert ›Resilienz‹ zwischen »Robustheit und Stabilität« einerseits und »Anpassungsfähigkeit und Flexibilität« andererseits.²² Auch normativ gibt es unterschiedliche, oft auch konträre Bewertungen des Begriffs, was von der Problematik des dialektischen Umschlags der jeweils positiven Eigenschaften in ein entwertendes Extrem zeugt. So steht die Stärke und Widerstandskraft der Resilienz in der Gefahr, in Unberührbarkeit und Gefühllosigkeit zu kippen, und die positiven Seiten

19 Markus Vogt und Martin Schneider schreiben pointiert: »Wer von Resilienz spricht, hat erstens immer eine Bedrohung im Sinn, auf die zweitens erfolgreich reagiert werden kann.« (Vogt/Schneider: *Zauberwort*, 190).

20 Vgl. Vogt/Schneider: *Zauberwort*; Sedmak: *Innerlichkeit und Kraft*, 23.

21 Vgl. Thun-Hohenstein et al.: *Resilienz*, 7.

22 Vgl. Nida-Rümelin/Gutwald: *Der philosophische Gehalt des Resilienz-begriffs*, 252.

der Adaptivität und Wandlungsfähigkeit in die negativen von Selbstverlust und Identitätsdiffusion.

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die polarisierten Konfliktlinien in den Auseinandersetzungen von Identitätspolitik und *Cancel Culture* erklären: Diejenigen, die für Sensibilität und Offenheit plädieren, werfen der Gegenseite monolithisches Denken und ein egozentrisches Beharren auf alten Privilegien vor, und diejenigen, die für Widerstandskraft und Selbstbehauptung stehen, warnen vor ›wokem‹ Selbstverlust und Identitätsdiffusion. Interessant (und wichtige Erkenntnis) dabei ist, dass die Lager keinesfalls von vornherein feststehen, sondern vielmehr austauschbar sind. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Flaßpöhler, wenn sie bezugnehmend auf den berühmten »Schleier des Nichtwissens« von John Rawls schreibt, marginalisierte Gruppen müssten sich als Gruppe benennen, um so Widerstandskraft zu gewinnen und auf bestehende Ungerechtigkeiten hinzuweisen. »Doch genauso richtig ist, dass eine gerechte Gesellschaft zur Voraussetzung hat, dass Menschen sich nicht in ihre Partikularinteressen einschließen. Vielmehr geht es darum, qua imaginativer Kraft ganz andere Perspektiven zu übernehmen.«²³ Dabei, so stellt sie fest, sei es gerade umgekehrt, dass auf klaren Einfühlungsgrenzen beharrt wird – was zu eben der Verunsicherung führt, die ich eingangs skizziert hatte: Was darf ich sagen und was nicht? Vielleicht ist die Verunsicherung nicht schlecht, weil wir dann sensibel werden. Sie wird aber problematisch, wenn sie in Aggression oder Kapitulation umschlägt, weil wir dann aus dem, was uns verbindet, kein gemeinsames Kapital schlagen können, sondern sich die Fronten nur verhärten – bis dahin, dass Mächtigere Schwächeren empfehlen oder gar von ihnen fordern, sich nicht zu beklagen, sondern resilient zu agieren. Es gilt daher, die ganze Spannung des Resilienzbegriffs zu kultivieren – als Einzelperson und als gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Besonders hilfreich dabei ist, was Bernhard Waldenfels in zahlreichen Schriften mit seiner »responsiven Phänomenologie« herausgearbeitet hat, die anthropologisch

auf der »Antwortlichkeit« des Menschen fußt.²⁴ Darum soll es in einem letzten Schritt gehen.

ZUR BEDEUTUNG DER VERLETZLICHKEIT IN DER ›RESPONSIVEN RESILIENZ‹

Es ist ebenso bemerkenswert wie gut verständlich, dass der Begriff der Resilienz nicht zuletzt deshalb so anhaltend boomt, weil er weniger auf die unbehagliche Brüchigkeit und Fragilität des Menschen abhebt, sondern gerade angesichts immer neuer Krisen auf die salutogenetische, kraftvolle Ich-Stärke eines Individuums setzt. Das bedeutsame Moment, das mit Waldenfels für die Debatte um Resilienz gewonnen wird, ist eine Rückbesinnung auf das, was die Resilienz ursprünglich auf den Plan ruft, was Waldenfels mit »Pathos« beschreibt: ein Einbruch des Fremden, der die intentionale Stoßrichtung der Erfahrung umkehrt, zumindest aber durchkreuzt. Nicht mehr ich gebe den Ton an, sondern antworte auf einen Anspruch, der an mich ergeht. Waldenfels erläutert: »Als Grundzug des Verhaltens geht die Responsivität über bekannte Grundzüge wie Intentionalität, Regularität und Praktikabilität hinaus; denn hinter der Frage, welches Ziel wir verfolgen, nach welchen Regeln wir uns richten und unter welchen Umständen wir tätig werden, steht immerzu die Frage, *wovon* wir jeweils angerührt, angesprochen und angeregt werden und *worauf* unsere Worte und Taten antworten.«²⁵

Dabei ist es jedoch keineswegs so, dass wir völlig ›außen vor‹ wären und uns so aus der Affäre und damit aus der Verantwortung ziehen könnten. Ganz im Gegenteil: Denn immer bin *ich* es, die getroffen ist und der eigenen ›Antwortlichkeit‹ nicht entkommt – auch dann nicht, wenn ich mich in mein scheinbar unberührbar widerständiges Bollwerk zurückziehe, auch das Nicht-Antworten ist eine Antwort, wie Waldenfels an vielen Stellen betont. Resilienz im Waldenfels'schen Sinne schwingt *zwischen* Pathos und Response als »labiles Gleichgewicht«, das in

23 Flaßpöhler: *Sensibel*, 210f.

24 Vgl. Waldenfels, Bernhard: »Prolog: Homo respondens.« In: ders: *Sozialität und Alterität*, 15–26.

25 Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 255f.

zwei Extreme ausschlagen kann: Ein pathisches Getroffensein ohne Response führt dazu, »daß das, was uns widerfährt, überhand nimmt, uns wegrißt oder uns in uns selbst versinken und verstummen läßt«²⁶. Umgekehrt besagt »Response ohne Pathos [...], daß Antworten, die sich von lebendigen Ansprüchen und Herausforderungen lösen, zu fertigen Klischees und ideologischen Schemata gerinnen«²⁷ – Clemens Sedmak spricht von Listen resilienter Eigenschaften wie Kreativität, Lernfähigkeit oder Selbstbehauptung und von Resilienz-Rezepten, die gegen bedrohliche Einflüsse von außen wie eine Art Zaubertrank wirken sollen.²⁸ In beiden Extremen, also wenn das Gleichgewicht zugunsten des Pathos oder der Response kippt, handelt es sich um Formen der »Irresponsivität«, in denen »das bewegliche Mit, das die Kommunikation in Gang hält, indem es fremde Appelle und eigene Erwidierungen miteinander verbindet wie auch voneinander trennt«²⁹, gestört ist.

Eine responsive Resilienz widersetzt sich der Normalisierung eines »Listen- oder Rezeptdenkens« ebenso wie der völligen Vereinnahmung durch das, was widerfährt im Sinne einer »Ist-ohnehin-alles-egal-Haltung«. Damit unterscheidet sie sich grundlegend von unberührbarer Resistenz, schlichter Robustheit oder einer echoartigen Resonanz, die einfach nur zurückschlägt. Der springende Punkt der Resilienz sei, so Vogt und Schneider, »dass sich die Entität (sei es ein Mensch, eine Institution oder ein System) zumindest zeitweise auch selbst verändert, »verformt«, nachgibt oder anpasst, also elastisch ist«³⁰. Waldenfels geht darüber noch hinaus, wenn er von dem transformativen Potenzial der Erfahrung spricht, das aus dem »Wirkungszusammenhang von Widerfahrnis und Antwort«³¹ hervorgeht. Beispielhaft dafür steht die Trauerarbeit oder die Arbeit an sich selbst nach

einem Fehltritt oder persönlichen Scheitern. Hier werde die Erfahrung zu einer Arbeitsstätte, einer Art Laboratorium, »worin neue Erfahrungen gemacht und erprobt werden und nicht nur Vergangenes aufgearbeitet wird wie eine verpaßte Lektion«³². »Arbeit« bedeutet hier, dass die Resilienz kein Selbstläufer und auch kein »Werkzeugkasten« unterschiedlicher Kompetenzen ist, den man sich in irgendwelchen Trainings aneignen könnte, man muss sich vielmehr darin üben, fremdeitsfähig zu werden, um dadurch Veränderung, vielleicht auch Heilung, zu erfahren.³³

In diesem Zusammenhang spricht Waldenfels auch von »Heterogenese« als der Arbeit mit dem, was nicht aus uns selbst kommt, sondern von außen auf uns einwirkt, ohne dass wir diesem Anderen ausweichen oder es je völlig eingemeinden könnten. Das »Heteron« rühre daher, dass sich Pathos und Response nie ganz decken, immer bleibt eine Kluft in der Erfahrung bestehen, die nicht völlig überbrückt werden kann. Insofern stellt die responsive Resilienz ein Tun und ein Lassen gleichermaßen dar, sie vollzieht sich zwischen passiv und aktiv als *In-Formation* und *Ein-Formung*, als transitorischer Prozess der Formung im Übergang.³⁴ »Wo Neues entsteht, gibt es noch keine Vorlage, an der die Formung Maß nimmt, und doch geht sie aus von Angeboten der Erfahrung.«³⁵ Die Rede von »Angeboten« verweist darauf, dass es mir obliegt, sie anzunehmen oder nicht – oder zu entscheiden, welche Angebote es sind, die ich aufgreifen möchte. Es liegt auf der Hand, dass gerade dieser offene Prozess der Formung, in dem man nicht genau weiß, wo einen die Reise hinführt, durchaus unbehaglich sein kann. »Was uns auf diese Weise beunruhigt«, so erläutert Waldenfels, »gehört zu den eigentümlichen Schwellenphänomenen. Es sind Anflüge einer liminalen Fremdheit, in denen sich etwas andeutet, das seinen Ort, besser: seinen Nicht-Ort unterhalb der jeweiligen Ordnungs-

26 Ebd., 285.

27 Ebd., 286.

28 Vgl. Sedmak: *Innerlichkeit und Kraft*, 22ff.

29 Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 287.

30 Vogt/Schneider: *Zauberwort*, 182.

31 Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, 262.

32 Ebd., 263.

33 Vgl. Schellhammer: *Fremdeitsfähig werden*.

34 Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, 267–271.

35 Ebd., 268.

schwelle sucht.«³⁶ Will heißen: Meine Ordnung zieht nicht mehr, sie ist nicht das Nonplusultra, ein neuer Raum eröffnet sich, in dem ich ausgesetzt und verletzlich bin. Mir scheint dies bei aller Unbehaglichkeit der angemessene, vielleicht sogar originäre, Ort der interkulturellen Philosophie zu sein³⁷ – eine Einsicht, die mich zu den eingangs geschilderten Erfahrungen zurückbringt. Was lässt sich aus der Waldenfeld'schen Lesart von Resilienz für das Philosophieren mit indigenen Traditionen mitnehmen?

Zunächst würde ich sagen, dass es die Einsicht in den Grundton der Verletzlichkeit ist, der nicht nur in konkreten Situationen zwischenmenschlich und vor allem auch zwischenleiblich angeschlagen wird, sondern sich auch verletzungsgeschichtlich niederschlägt und zu verschiedenen Formen der Resilienz zwischen den Extremen von ›Bollwerk‹ (Response ohne Pathos) und Selbstaufgabe (Pathos ohne Response) führt. Jürgen Straub trifft diesen Gedanken, wenn er schreibt, »dass sich Personen als verletzbar und verletzungsmächtige Subjekte begegnen, deren in Dispositionen verfestigte Vulnerabilität auch als Ergebnis erlittener und zugefügter Gewalt in historischen Konstellationen aufgefasst werden kann«³⁸. Das, was zwischen Pathos und Response geschieht, schreibt sich in »kollektive Verletzungsverhältnisse« ein, was insbesondere in postkolonialen Kontexten zu jenem ›dünnen Eis‹ führen kann, auf dem ich mich immer wieder erlebe. Die Sensibilitäten sind je nach Kontext unterschiedlich, deshalb hisst man die deutsche Flagge in Deutschland nicht so ohne Weiteres im Vorgarten, wie das mit der amerikanischen Flagge in die USA der Fall ist, und deshalb ist die *Black-Lives-Matter*-Bewegung gerade dort so aufreibend und emotional. Straub spricht von »aktionalen Erinnerungen« oder sich in Handlungen niederschlagenden *Enactments*, die das

gesellschaftliche Leben bestimmen, ohne je wirklich reflektiert zu werden – einige dieser reaktiven *Enactments* können ohne weiteres auch als Ausdruck von ›Resilienz‹, zum Beispiel im Sinne der Identitätspolitik gelesen werden.

Zwei Beispiele aus dem Kontext des postkolonialen Kanadas: Immer wieder höre ich von nicht-indigenen Kanadier:innen (heute ist oft von ›Siedlern‹ oder engl. ›Settlers‹ die Rede), dass das Gejammere der Ureinwohner doch irgendwann einmal ein Ende haben müsse – viele offizielle Entschuldigungserklärungen seitens der Regierung seien abgegeben und hohe Entschädigungsleistungen entrichtet worden. Sogar der Papst sei nach Kanada gereist, um sich für die Mitverantwortung der katholischen Kirche bei der erzwungenen Umerziehung indigener Kinder zu entschuldigen. Was solle denn noch alles passieren? Das zweite Beispiel erzählt Stans zweiter Sohn, James Wilson, in unserem Buch von sich selbst. Obwohl er sicherlich in einem positiven und geschützten Umfeld aufgewachsen ist, ist auch er einer von denjenigen jungen Menschen, die die Risse und Löcher der eigenen Identität, die große Unsicherheit und den nagenden Selbstzweifel als jemand, der von einer vermeintlich ›primitiven‹ Kultur stammt, mit einem, wie er es nennt, »unbedingten Gehorsam gegenüber einem traditionalistischen Dogma«³⁹ zu kompensieren versuchte. Er schreibt: »If it was traditional, it was right. If the Elder said this is the way things are, then this is the way things are. [...] I was told that to question an Elder is to question ›the Grandfathers‹, spirits or angles [...] sacrilege. I became a born again Indian. Like so many converts, I went into it head over heels. I did everything I could to be as ›traditional‹ as I could.«⁴⁰

Eine responsive Resilienz sieht nicht nur die »starke Seite« der Resilienz, sondern vor allem die der Verletzlichkeit. So schwierig es ist, auch die Seite der Vulnerabilität zu sehen, ist es doch gerade diese

36 Ebd., 265.

37 Ich bin damit sicher nicht allein, vgl. hier zum Beispiel das Werk Franz Gmainer-Pranzls zu einer *Heterotopie der Vernunft*. Darin spricht er davon, dass der »Logos« des interkulturellen Philosophierens »grundsätzlich heimatlos« sei (ebd., 369).

38 Straub: *Verletzungsverhältnisse*, 74.

39 Aussage von Stan Wilson, in: Wilson/Schellhammer: *Indigegogy*, 111.

40 Ebd., 112.

»schwache Seite der Erfahrung«⁴¹, die Aufmerksamkeit braucht, um kollektive Verletzungsverhältnisse nachhaltig zu heilen. Im Hinblick auf mein erstes Beispiel könnte man hier mit Paulette Regans gleichnamigen Buch von *Unsettling the Settler within* sprechen.⁴² Damit meint sie genau das, was Waldenfels mit der Arbeit an der Erfahrung beschreibt: Wenn nicht-indigene Kanadier:innen wirklich teilhaben wollen an einem transformativen Prozess der ›Reconciliation‹⁴³ in Kanada, müssen sie an ihrer eigenen Dekolonisierung arbeiten und einsehen, dass die koloniale Gewalt nicht nur Teil der Geschichte war, sondern in kollektiven Verletzungsverhältnissen bis heute weiterlebt. Auch beim Blick auf das, was James Wilson erzählt, zeigt sich, dass es gerade seine Verletzlichkeit war, die das vermeintlich resiliente Bollwerk des Dogmatismus zum Einsturz brachte. Denn als der Elder, den er ganz besonders verehrte, des schweren sexuellen Missbrauchs überführt wurde, brach sein »neugeborenes« Leben wie ein Kartenhaus in sich zusammen. Erst danach begann er, seine Tradition neu zu entdecken, »on my own terms«⁴⁴, wie er schreibt.

Auch was meine eingangs beschriebenen eigenen Erfahrungen anbelangt, gilt es wohl, weiterhin einen Weg finden zu müssen zwischen Pathos und Res-

ponse, um dabei eine responsive Resilienz zu kultivieren. Hier hilft die Unterscheidung, die Jürgen Straub zwischen einer natürlichen »Verletzungssensibilität« und einer »Tribunalisierung der Lebenswelt« trifft. Das berechtigte Plädoyer für eine empfindsame Sensibilität dürfe nicht zur »Verwandlung der Welt in einen ständigen Gerichtshof [führen], in dem hoffnungslos Überforderte auf einer ewigen Anklagebank Platz nehmen und sich unentwegt mit Selbstvorwürfen plagen müssen«⁴⁵. Das gilt auch für die Wissenschaften, die sich weder einer »skandalisierungssträchtigen Nervosität« hingeben noch eine »übermenschliche Rücksichtnahme« fordern sollten.⁴⁶ Es geht vor allem um das Bewusstsein, dass ich gerade in interkulturellen Kontexten, wenn ich spreche oder schreibe – ob ich will oder nicht – immer auch eine Verletzungsgeschichte berühre, und dabei selbst zur ›Patientin‹ werde, also Be- und Getroffene bin, wenn mich unmittelbar die Reaktionen auf mein Reden oder Tun treffen.

Der Cree Älteste und Jurist Willie Ermine schlägt deshalb für den Austausch von indigenem und nicht-indigenem Wissen einen »ethical space of engagement« vor, in dem alle Beteiligten gewissermaßen aus einer Perspektive der Meta-Kommunikation das Geschehen betrachten: »It is a way of observing, collectively, how hidden values and intentions can control our behaviour, and how unnoticed cultural differences can clash without our realizing what is occurring.«⁴⁷ Dieser gemeinsame Austausch zwischen Menschen, die sich ihrer pathischen Verletzlichkeit bewusst werden, führt zu einem neuen Denken. Ermine schreibt: »[It] will create new currents of thought that flow in different directions and overrun the old ways of thinking.«⁴⁸ Ebenso wie Ermine die ethische Dimension dieses kollaborativ-reflektiven Denkens herausstellt, spricht auch Waldenfels von einer »responsiven

41 Schmidtsberger: *Vulnerabilität und affektives Leiden*, 20.

42 Vgl. Regan: *Unsettling the Settler within*.

43 Der Begriff ›Reconciliation‹ lässt sich schwer übersetzen. Er geht zurück auf die ›Truth and Reconciliation Commission‹, die 2007 von der kanadischen Regierung im Rahmen des *Indian Residential School Settlement Agreements* eingesetzt wurde, um über einen Zeitraum von acht Jahren Anhörungen im ganzen Land zu organisieren, bei denen indigene Menschen von ihren Erfahrungen in den sog. ›Residential Schools‹ berichteten, die von der Regierung und von Kirchen etabliert wurden, um den ›Indianer im Kind‹ zu töten und so Kinder gewaltvoll zu zivilisierten Kanadiern zu erziehen. Ziel dieser Kommissionen war, indigenen Menschen eine Plattform zu geben, um von ihren Verletzungen zu berichten und die kanadische Mainstreamgesellschaft über diese ›Wahrheit‹ zu informieren, um dadurch den immer wieder aufscheinenden ›Enactments‹ kollektiver Verletzungsverhältnisse zu begegnen.

44 Aussage von Stan Wilson, in: Wilson/Schellhammer: *Indigegogy*, 114.

45 Straub: *Verletzungsverhältnisse*, 91.

46 Ebd., 92.

47 Ermine: *Ethical Space of Engagement*, 202.

48 Ebd., 203.

Ethik«⁴⁹, die sich Fremdheitsmomenten aussetzt und sich darin übt, sich insbesondere Angriffen gegenüber nicht bloß reaktiv zu verhalten oder in alte Muster zu fallen, sondern responsiv zu hören, was ihre eigentliche Botschaft ist, worin der Anspruch des Fremden besteht. Hilfreich für die Entwicklung einer »Response-Fähigkeit«⁵⁰ und insbesondere für das damit verbundene Bewusstsein der eigenen Verletzlichkeit ist das, was Lisbeth Lipari mit ihrem mehrdeutigen Ausdruck eines »listening otherwise« meint: »[It] is a kind of listening [that] arises from intentionally engaging with what is unfamiliar, strange, and not already understood. In its reception of otherness, the *listening otherwise* that gives rise to ethics is a profoundly difficult way of being in the world because it by necessity disrupts the sameness and familiarity of the always already known.«⁵¹ Mich ermutigt diese Aussage, um paradoxerweise gerade aus der Schwäche meiner eigenen Verletzlichkeit die Motivation und Kraft zu schöpfen, mich auch weiterhin auf ›dünnes Eis‹ zu begeben. Ich bin dankbar, wenn Menschen wie Stan mich dabei begleiten, damit wir gemeinsam an responsiver Resilienz gewinnen und zeigen können, wie wichtig es ist, gerade in postkolonialen Verletzungsverhältnissen miteinander zu philosophieren.

49 Vgl. Waldenfels: *Responsive Ethik*.

50 Schneider/Vogt: *Responsible Resilience*, 179. Im Englischen kommt die Doppeldeutigkeit von ›response-ability‹ sehr schön zur Geltung.

51 Lipari: *Listening Otherwise*, 45.

LITERATUR

- Buchter, Heike: »Schluss mit woke.« In: *Die Zeit* 13/27.3.2025, 17.
- Combahee River Collective (CRC): »Combahee River Collective Statement.« In: *How we get free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, hg. v. Keeanga-Yamahatta Taylor: Chicago: Haymarket Books, 2017 (1977), 15–27.
- DiAngelo, Robin: *White Fragility. Why it's so hard for white people to talk about racism*. Boston: Beacon Press, 2018.
- Elberfeld, Rolf: »Anmerkungen zu einer Phänomenologie des Gefühls der Überlegenheit.« In: *Journal Phänomenologie* 59/2023, 45–55.
- Elberfeld, Rolf: *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*. Hildesheim: Olms, 2021.
- Ermine, Willie: »The Ethical Space of Engagement.« In: *Indigenous Law Journal* 6/1/2007, 193–203.
- Flaßpöhler, Svenja: *Sensibel. Über moderne Empfindlichkeit und die Grenzen des Zumutbaren*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2021.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2019.
- Gmainer-Pranzl, Franz: *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*. Wien: Lit, 2007.
- Huttel, Tim F.: »Frei reden dürfen, aber es doch nicht sollen? Zum moralistischen Anspruch der Political Correctness.« In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 9/2/2022, 351–374.
- Lilla, Mark: *The End of Identity Liberalism*, 2016. <https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html> [11.04.2023].
- Lipari, Lisbeth: »Listening Otherwise: The Voice of Ethics.« In: *The Intl. Journal of Listening* 23/2009, 44–59.
- Lotter, Maria-Sibylla: »Sind ›vulnerable Gruppen‹ vor Kritik zu schützen? Die Funktionen der Redefreiheit für die liberale Demokratie und die Ideologisierung der Vulnerabilität.« In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 9/2/2022, 375–398.
- Nida-Rümelin, Julian/Gutwald, Rebecca: »Der philosophische Gehalt des Resilienzbegriffs. Normative Aspekte.« In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 67/2016, 250–262.
- Regan, Paulette: *Unsettling the Settler within. Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*. Vancouver/Toronto: UBC Press, 2010.
- Ross, Rupert: *Dancing with a Ghost. Exploring Aboriginal Reality*. Toronto: Penguin, 2006.
- Schellhammer, Barbara: »»Em(nt)pört Euch!« Von der schwierigen Balance zwischen Empfindsamkeit und Widerstand.« In: *pm perspektive mediation* 20/3/2023, 172–178.
- Schellhammer, Barbara: »Dichte Beschreibung« in der Arktis. Clifford Geertz und die Kulturrevolution der Inuit in Nordkanada. Bielefeld: transcript, 2015.
- Schellhammer, Barbara: »Reading ›Split Tooth‹-Lessons of the Sovereign Erotic I take away and still grapple with.« In: *Zeitschrift für Kanada-Studien* 43/73/2023, 94–107.
- Schellhammer, Barbara: *Fremdschaftsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für den Umgang mit Fremdem*. Freiburg/München: Alber, 2019.
- Schmidsberger, Florian: »Vulnerabilität und affektives Leiden. Philosophische Beiträge zu einem Verständnis von Verletzbarkeit und Gefühlen.« In: *Psychotherapie Forum* 26/2022, 18–26.
- Schneider, Martin; Vogt, Markus: »Responsible resilience: Rekonstruktion der Normativität von Resilienz auf Basis einer responsiven Ethik.« In: *GAIA* 26/S1/2017, 174–181.
- Sedmak, Clemens: *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2013.

- Straub, Jürgen: »Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis.« In: *Zeitschrift für Pädagogik* 60/1/2014.
- Tagaq, Tania: *Split Tooth*. Toronto: Penguin, 2018.
- Thun-Hohenstein, Leonhard/Lampert, Kerstin/Altendorfer-Kling, Ulrike: »Resilienz – Geschichte, Modelle und Anwendung.« In: *Z Psychodrama Soziom* 19/4/2020, 7–20.
- Vogt, Markus; Schneider, Martin: »Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs.« In: *MThZ* 67/2016, 180–194.
- Waldenfels, Bernhard: »Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. In: *DZPhil* 58/1/2010.
- Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2019.
- Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt a. M., 2015.
- Wilson, Stan/Schellhammer, Barbara: *Indigegogy. An Invitation to Learning in a Relational Way*. Darmstadt: wbg Academic, 2021.