

## Programmatisches Nicht-beschränkt-Sein und Selbstkultivierung: über non-pathologische Migrationsphänomene

Mecheril, Paul

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mecheril, P. (1999). Programmatisches Nicht-beschränkt-Sein und Selbstkultivierung: über non-pathologische Migrationsphänomene. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 23(3), 47-76. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-290747>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

*Paul Mecheril*

## **Programmatisches Nicht-beschränkt-Sein und Selbstkultivierung**

**Über non-pathologische Migrationsphänomene**

Wenn über Lebenssituation, Erfahrungen und Handlungsmöglichkeiten von Migrantinnen und Migranten gesprochen wird, dann geschieht dies sehr schnell in einer Weise, die Belastungen, Konflikte, Schwierigkeiten, Defizite auf seiten derer, über die gesprochen wird, in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt.

Dieser Fokus ist insofern angemessen, als er gesellschaftliche Strukturen der Benachteiligung von Migrantinnen und Migranten erhellt, die als Kontext der Entstehung von Belastungen sozialer und personaler Art zu verstehen sind.

Dieser Fokus ist insofern unangemessen, als durch ihn jene Perspektive auf Migrationsphänomene bestätigt und reproduziert wird, die den Migrationsprozeß auf individueller ebenso wie auf gesellschaftlicher Ebene vorrangig als Krise versteht. In unilinearen Modellen zur Erklärung von Migrationsabläufen beginnt die Krise spätestens mit der Entscheidung oder der Notwendigkeit zur Migration, setzt über in den Schockzustand, der mit der eigentlichen Wanderung einhergeht, und läuft in anomischen, desintegrativen, identitätsdiffusen Strängen über mehrere Migrantengenerationen hinweg bis schließlich jener Zustand der Integration und Assimilation in die Aufnahmegesellschaft erreicht ist, der Migrantinnen und Migranten letztlich unsichtbar macht.

Die deutschsprachige Sozialwissenschaft wurde lange Zeit von jener krisenorientierten Art der Beschäftigung mit der Lebenssituation von Migranten dominiert, in welcher diese lediglich als Mängelwesen – die „unserer“ Zuwendung bedürfen oder „hier“ nichts verloren haben – zugelassen wurden.

Im Rahmen des vorliegenden Beitrags möchte ich nun eine Perspektive zur Geltung bringen, die Migranten und Migrantinnen nicht als defizitäre Objekte, sondern handlungsfähige Subjekte darstellt, die ihre Umgebung und sich selbst zu beeinflussen nicht nur in der Lage sind, sondern aufgrund mit Migrationserfahrungen einhergehenden Phänomenen auch gehalten sind, dies zu tun. Handlungs- und Selbstbeeinflussungsfähigkeit werden hier mithin als Folgen des Migrationsstatus selbst vorgestellt.

Die non-pathologisierende Perspektive auf Migrationsphänomene soll zunächst mit Blick auf einen einzelnen empirischen „Fall“ exemplarisch vorgestellt werden. Er trägt den Namen Rava Mahabi (1). Auf Ravas Art des Umgangs mit Erfahrungen auf der Ebene natio-ethno-kultureller Kontexte werde ich im folgenden unter den Stichworten „Programmatisches Nicht-beschränkt-Sein“ (2) und „Selbstkultivierung“ (3) aufmerksam machen, um abschließend auf einige Aspekte einer „subjektorientierten Migrationsforschung“ in methodologischer Hinsicht einzugehen (4)<sup>1</sup>.

### Der Fall Rava Mahabi<sup>2</sup>

Rava Mahabi ist indischer Abstammung und in Deutschland aufgewachsen. Er gehört einer Personengruppe an, die wir als „Andere Deutsche“ (Mecheril & Teo, 1994) bezeichnet haben. Rava wurde 1969 in einer größeren Stadt im Ruhrgebiet geboren. Er ist in Deutschland aufgewachsen und lebt zum Zeitpunkt des Interviews in einer mittelgroßen deutschen Stadt. Rava studiert Betriebswirtschaftslehre und steht kurz vor dem Abschluß seines Studiums.

Er hat einen Bruder, der 4 Jahre jünger ist als er. Ravas Vater ist Mitte der 50er Jahre aus Indien nach Deutschland gekommen, um hier zu studieren. Ende der 60er Jahre kommt Ravas Mutter ebenfalls aus Indien nach Deutschland. Ravas Vater arbeitet als Ingenieur in einem größeren Unternehmen. Seine Mutter ist als Englischlehrerin tätig. Rava kennt Indien von Urlaubsaufenthalten. Er spricht keine indische Sprache.

Das ca. 110minütige Interview mit Rava Mahabi wurde im Rahmen einer Diplomarbeit Ende 1993 durchgeführt (Reygers & Scheller, 1994). Die Arbeit beschäftigt sich mit „Anforderungsstrukturen und Bewältigungsstrategien von Menschen multikultureller Herkunft in Deutschland“<sup>3</sup>. Vor dem Hintergrund dieses allgemeinen Untersuchungsinteresses wurde das Interview geführt. Das Interviewerinnenverhalten kann dabei als „offen“ bezeichnet werden. Eine der Interviewerinnen stellt den Interviewkontext zu Beginn des Interviews wie folgt vor:

Interviewerin: „[...] [Wir beschäftigen] uns mit Menschen, die der zweiten Migrantengeneration angehören, und zwar so allgemein mit deren Lebenssituation, und wir haben uns so ein bißchen spezialisiert eben auf Leute so im jungen Erwachsenenalter, und in diesem Rahmen soll auch das Gespräch laufen. Und zwar haben wir uns so überlegt, das ist natürlich keine feste Vorgabe, man kann's auch variieren, aber wir hatten uns so'n groben Rahmen überlegt. Und zwar wollen wir erst einmal so was zu deiner Lebenssituation hören, so daß du von Dingen erzählst, die dir im Moment wichtig sind, also Themen, die in deinem Leben momentan so wichtig sind. Daß wir dann mal so gucken, wenn du magst, das Ganze so'n bißchen Gewicht zu geben, also, was ist nun besonders wichtig, was interessiert dich momentan so am meisten. Und in einem weiteren Schritt wollten wir ganz gerne vielleicht auf einige dieser Themen, die du nennst, noch etwas genauer eingehen, also, daß du mal so'n bißchen ausführlicher da erzählen kannst. Und außerdem, wenn du magst, kannst du auch von anderen Leuten erzählen, die zweite Ausländergeneration sind. Ja, das ist also so das, was so den Rahmen absteckt. Alles andere bleibt dir überlassen.“

Das Interview mit Rava wurde von den Diplomandinnen transkribiert und anschließend auf einer deskriptiven Ebene thematisch analysiert. Als zentrales Ergebnis der Analyse stellen die beiden Autorinnen das Thema „Innerer Umbruch“ fest. Die deskriptive Analyse des Interviewtranskriptes (Reygers & Scheller, 1994, S. 144-156) war mir vor meiner eigenen Beschäftigung mit dem Interviewmaterial bekannt, hat deren Ergebnisse m.E. aber nur unwesentlich beeinflußt.

Mein eigenes Vorgehen bei der Analyse des Interviews sei nun kurz im Hinblick auf methodologische und methodische Aspekte erläutert. Die Interviewanalyse steht im Zusammenhang meines allgemeinen Interesses an der Untersuchung der Erfahrungen von Anderen Deutschen und deren Umgangsweisen mit diesen Erfahrungen.

Wenn dabei Aspekte des Sozialen in den Blick kommen, werden sie vorrangig auf der Ebene individueller Erfahrung als Gegenstand oder als (Rahmen-)Bedingung von Zugehörigkeitserfahrungen besprochen. Die Absicht der Untersuchung ist es, im Rahmen einer Art Einzelfallstudie Hinweise darauf zu gewinnen, wie Menschen, die in inter-, trans- oder multi"kulturellen" Kontexten aufgewachsen sind und leben, mit den für diesen Sozialisations- und Aufenthaltskontext spezifischen Erfahrungen umgehen. Gegenstand der Untersuchung ist also nicht jene Ebene sozialer Realität, die (inter-)subjektive Phänomene vermittelt, sondern das Produkt der Vermittlung. Die Untersuchung bezieht sich auf subjektive Phänomene, in denen die sie hervorbringenden sozialen Strukturen und Prozesse – unter der methodologischen Voraussetzung eines dies ermöglichenden analytischen Blicks – aufscheinen.

Die Analyseergebnisse des Interviews mit Rava formieren ein erstes Modell über Zugehörigkeitserfahrungen und deren personale Konsequenzen im Kontext mehrerer national etikettierter Kulturen. Der Modellcharakter der Ergebnisse ist ein prinzipieller, weil es im Rahmen des methodologischen Ansatzes dieser Untersuchung nicht darum gehen kann, eine (subjektive Erfahrungs-)Realität abzubilden, sondern empirisch eine begrifflich gefaßte Vorstellung zu entwickeln, die nach unterschiedlichen Seiten hin kommunikativ anschlußfähig ist.<sup>4</sup>

Der Modellstatus der Ergebnisse hat zur Konsequenz, daß die Auswertung des Interviews letztlich Aussagen über eine Person – hier Rava Mahabi genannt – macht, welche fiktiv ist. Rava ist ein Modell, das in der Verarbeitung von Texten, das in Gesprächen, das am Computer und in Gedanken entstanden ist. Rava ist nicht real, Rava ist eine Idee, die von verschiedenen Quellen genährt wurde: dem im Interview Berichteten; dem über den Bericht entstandenen und über den Bericht hinausgehenden Bild des Menschen, der über sich gesprochen hat; der Eigendynamik der Gedanken: Modelle entwickeln ihr Eigenleben, dem der Modellierende zu folgen hat; meinem Wissen über die Lebenssituation, die Erfahrungen und personalen Erfahrungskonsequenzen von Anderen Deutschen; meiner eigenen Geschichte, die in mancher Hinsicht der

Ravas ähnelt: auch meine Eltern stammen aus Indien, und auch ich bin Indien verbunden, ohne es zu kennen.

Wenn im folgenden von Ravas Erfahrungen und Konsequenzen dieser Erfahrungen die Rede ist, dann handelt es sich um modellierte Erfahrungen und modellierte Erfahrungsfolgen. Es handelt sich um ausgearbeitete Phänomene, die den Maßgaben des Berichteten, den Maßgaben der Modellentwicklung, den Maßgaben meines Wissens und meines Interesses sowie den Maßgaben meiner eigenen Geschichte folgen – in diesem Sinne ist die nachfolgende Rede von Zugehörigkeits-erfahrungen und Zugehörigkeitsphänomenen real.

### Nicht-beschränkt-Sein

„Deutschland“ und „Indien“ sind die natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitskontexte, die für Rava Mahabi von besonderer Bedeutung sind. Diese Kontexte sind vielwertig (vgl. genauer Mecheril, 1997a).

Indien ist Rava fremd, die indische Lebensweise befremdet Rava. „Also, da zu leben“, sagt Rava, „wär' für mich nicht möglich, weil [...] die Typen da irgendwie für mich nicht so ganz klar im Kopf [sind] [...]“. Auf das Ungeregelte, die Korruption in Indien verweist er, „[d]a hätte ich keinen Spaß, richtig zu arbeiten.“ Das „Westliche, gerade Deutsche“ ist ihm „einfach lieber“ (R51<sup>5</sup>).

Aber auch die verwandtschaftlichen Verpflichtungen, denen er sich in Indien gegenüber sieht, und die bei Nicht-Einhaltung zu Sanktionen („[U]nd wenn du das nicht machst, dann wird das irgendwie schlecht angesehen“) führen, stören ihn (R52).

Mit der Verwandtschaft will er nur etwas zu tun haben, wenn es ihm Nutzen bringt, und so kann er nicht jeder Verpflichtung oder jedem Wunsch nachkommen, auch weil es da ein „Kapazitätsproblem“ gibt, das ihn mahnt, etwa seine Zeit „optimal zu nutzen“ (R52). Dennoch ist Rava Indien, das er nicht kennt, verbunden – eine Verbundenheit, deren Gründe einerseits das Wissen um seine Physiognomie, also sein „indisches Aussehen“, und andererseits das Wissen um seine Genealogie, also das Bewußtsein, dort herzukommen, sind.

Deutschland andererseits ist sein alltäglicher Lebenskontext, in dem er sich als eingeborener Handelnder zu verhalten weiß. Rava ist in Deutschland aufgewachsen, er ist die „ganze Zeit hiergewesen“ (R1), in Deutschland leben auch seine Eltern und sein Bruder, in Deutschland hat er die Schule besucht, das Abitur gemacht, in Deutschland studiert er, seine Freunde waren immer nur Deutsche (R20), die Sprache, die in Deutschland gesprochen wird, spricht er als eingeborener Sprecher dieser Sprache. Ravas Leben ist kein „indisches“, und er weiß dies auch zu begründen:

„[...] Also, ich hab' auch wenig Chance, hier indisch zu leben, indem hier eben nichts ist, was eben indisch ist, wo du dann 'n Anknüpfungspunkt hättest. Und von daher, sag' ich mal, in der ersten Dimension lebe ich völlig westlich. Höchstens in der zweiten, wo man dann mehr mit sich selber lebt. Ich mein' da auch ... vielleicht nicht ausreichend.“ (R48)

Gleichzeitig macht er in Deutschland aber auch Rassismuserfahrungen (vgl. Mecheril, 1997b) und die Erfahrung, als Fremder betrachtet und behandelt zu werden.

Mit diesen hier lediglich skizzierten<sup>6</sup> Erfahrungen der Zugehörigkeit zu den Kontexten Deutschland und Indien geht Rava in einer bestimmten Art und Weise um. Diese Art des Umgangs kann als Konsequenz der Zugehörigkeitserfahrungen (zum Begriff Zugehörigkeitserfahrung, siehe Mecheril, 1997a) verstanden werden. Auf eine gewissermaßen programmatische personale Konsequenz möchte ich nun zu sprechen kommen; sie heißt: Nicht-beschränkt-Sein.

„[...] Ich sag`s mal so, als Inder hier groß geworden zu sein, sehe ich als absoluten Vorteil. In der Form, weil ich diese Kultur kenne und eben in der aber nicht beschränkt bin. Ich habe eben viele Einflüsse auch von außen bekommen, also von dieser indischen Kultur oder sonst was. Und denke mir, wenn man das ... das soll man alles aufsaugen. Das ist alles für einen positiv. Und es gibt auch viele Sachen, die kann man gerade nur durch andere Werte, andere Vorstellungen klären, und da suche ich so`n bißchen [...]“ (R12)

Rava ist in der deutschen „Kultur“ aufgewachsen. Das Spektrum der Einflüsse aber ist nicht auf die deutsche „Kultur“ reduziert. Er ist nicht in der deutschen „Kultur“ beschränkt.

Seinen binationalen, „multikulturellen“ oder pluralen Hintergrund betrachtet Rava als „absoluten Vorteil“, weil der plurale Einflußkontext, in dem er aufgewachsen ist, ein Nicht-Beschränkt-Sein ermöglichte. Die Pluralität der Einflüsse geht mit einem Verhältnis zum Aufenthaltskontext einher, welches er positiv bewertet. Diese positive Bewertung bezieht sich auf zwei Momente der Diagnose Nicht-Beschränkt-Sein: Ravas Horizont ist nicht eingeschränkt, er weiß eine ganze Menge, hat viele Wissens- und Erfahrungsaspekte in sich aufgenommen, die seine Verstehenskapazität erhöhen und es ihm dadurch möglich machen, neuen Erfahrungen, neuen Erfahrungskontexten gegenüber offen zu sein (vgl. auch Mecheril, 1997a).

Insofern Rava anderes kennt und von diesem anderen beeinflusst ist, insofern er keine monokulturelle Sozialisation absolviert hat und nicht dem Prägestock natio-ethno-kultureller Einfältigkeit ausgesetzt gewesen ist, ist er auf das je einzelne nicht so sehr angewiesen und von dem je einzelnen auch nicht so sehr abhängig.

„Nicht in etwas beschränkt sein“ weist auf eine Art *innere Freiheit* von dem Gegenstand oder Bereich hin, in dem man nicht beschränkt ist. Rava ist nicht in dem Aufenthaltskontext Deutschland beschränkt, und das heißt, daß er zum einen ein Wissen um das andere hat und von diesem anderen beeinflusst ist. Mit der Diagnose zeigt Rava aber zum zweiten auch eine Freiheit vom Aufenthaltskontext Deutschland an, eine Unabhängigkeit, die privat ist, eine Unabhängigkeit, die er entwirft, wiewohl sie vielleicht gar nicht an seinem sozialen Tun, gewiß nicht an einem inhaltlichen Beeinflußt-Sein durch „die indische Kultur“ (vgl. R48) ablesbar ist.

Rava ist – so gibt er uns hier Auskunft – nicht beschränkt und bewertet diese Verhältnissetzung zu den Aufenthalts- und Zugehörigkeitskontexten positiv, weil sie mit einem Reichtum an Erfahrung und Wissen sowie einer inneren Freiheit einhergeht. Und so stellt er folgerichtig die nicht beschränkte Beziehung als Programmatik und Maxime vor:

„Vor zwei Jahren war ich mit ner Konmilitonin aus B.-Stadt so in Asien, so Indien, Singapur, Malaysien und so was gewesen. Und das ist immer irgendwie, dann sieht man, was es alles eben gibt. Und dann denk' ich mir manchmal wirklich, wie beschränkt man hier lebt, bewußt beschränkt man



hier teilweise lebt. Man macht die Augen ja gar nicht weiter auf. Und das möchte ich eben dauerhaft nicht. Na ja.“ (R12)

Rava möchte die Augen weit aufmachen, möchte anderes, Neues wahrnehmen und erfahren, er will sich nicht auf das Vorfindliche, auf die Normalität des Vertrauten, auf die Enge des Gewohnten beschränken.

Die negative Formulierung der Maxime „ich will nicht beschränkt sein“, die auch ein Lob des Nicht-festgelegt-Seins, ein Lob der Flexibilität, ein Lob des Neuen, ein Lob des Mutes auf Veränderung umfaßt, kann in zweierlei Hinsicht gelesen werden: Er möchte nicht gebunden („beschränkt auf“), und er möchte geistig nicht unbeweglich („beschränkt“) sein. Nicht-beschränkt-Sein verweist sowohl auf die Art von natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit, die Rava programmatisch vorschwebt, als auch auf sein intellektuelles Vermögen. Insofern er aufgrund des vielwertigen Einflußzusammenhangs, in dem er aufgewachsen ist, nicht auf einen und in einem Aufenthaltskontext beschränkt ist, ist die Verwirklichung der Doppel-Programmatik des Nicht-beschränkt-Seins sowohl in bezug auf Zugehörigkeitskontexte wie in bezug auf Intellektualität – so stellt Rava es und sich vor – in seiner Sozialisation angelegt. Aufgrund seiner Sozialisation ist Rava nicht an einen einzigen Aufenthaltskontext gebunden, und aufgrund der Bedingungen seiner Sozialisation ist er geistig beweglich, nicht dumm und begriffsstutzig, sondern wach, neugierig und begriffslustig.

Wer möchte schon gebunden und geistig unbeweglich sein? Die Handlungsmaxime Nicht-beschränkt-Sein bezeichnet einen Wert, der an sich von Bedeutung ist: Innere Freiheit und geistige Beweglichkeit sind – auf dem Einverständnisniveau, das in dem Selbstauskünfte ermöglichenden Interview gilt – an sich erstrebenswert, und Rava hat qua Sozialisationsbedingungen alle Voraussetzungen zu innerer Freiheit und geistiger Beweglichkeit.

Mit dieser impliziten Kennzeichnung seiner selbst setzt er sich von anderen ab, die nicht in einer vergleichbaren Weise „viele Einflüsse von außen bekommen haben“ (R12). Menschen, die nur einwertigen Einflüssen ausgesetzt sind und waren, sind – anders als Rava – beschränkt. Andere, die mono-kulturell, und das heißt in dem Gespräch, das die

Interviewerinnen mit Rava führten: die mononational aufwachsen, sind gebunden und geistig unbeweglich. Die Maxime, nicht beschränkt sein zu wollen, ermöglicht – unter der Voraussetzung über Ressourcen zu verfügen, um dieser Richtschnur nachkommen zu können – implizite soziale Vergleichsprozesse, die der Erhöhung oder Stabilisierung eines positiven Selbstwertes dienlich sind.

Rava, der Unzugehörige, der Andere, der Außenstehende, macht seine Position zum Programm. Aus der Erfahrung verwehrt Zugehörigkeit (vgl. genauer Mecheril 1997 a,b) wird das Programm der Unbeschränktheit und das Bedürfnis nach Unbeschränktheit. Dies ist eine Art von Zugehörigkeitsmanagement auf der Ebene von impliziten sozialen Vergleichsprozessen.

Sie macht psychologisch Sinn und stellt ein lebensweltliches Gegenbeispiel zu den Pathologisierungstendenzen im Rahmen beispielsweise des populären Kulturkonflikt-Paradigmas dar. Rava macht negative Zugehörigkeitserfahrungen<sup>7</sup>, weil er zwei national etikettierten Kulturen angehört, die mit exklusiven Verständnissen ihrer selbst operieren. Mit diesen negativen Erfahrungen geht er in der Weise um, daß er sich psychisch von der Quelle der Erfahrungen unabhängig zu machen sucht: Er geht auf Distanz zu Indien und Deutschland und erhebt Ungebundenheit, Freiheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit zur programmatischen Leitlinie seines Verhaltens, zumindest zum Programm jenes Verhaltens, über das er (in diesem Selbstdarstellungs-Interview) spricht. Die Unabhängigkeitsprogrammatische resultiert aus negativen Zugehörigkeitserfahrungen und bezeichnet eine konstruktive Strategie des Umgangs und der Antwort auf diese Art von Erfahrung.

Auf die negativen Zugehörigkeitserfahrungen, weder in Deutschland noch in Indien als zweifellos zugehörig angesehen zu werden, antwortet Rava mit dem Programm der Ungebundenheit und geistigen Beweglichkeit. Da dieses Programm zugleich Vergleiche beinhaltet, bezeichnet es eine Aufwertung seiner Person. So macht Rava aus der vermeintlichen Not der Nicht-Zugehörigkeit die Tugend des Nicht-Festgelegt-Seins. Aus der Selbstverständlichkeit der Nicht-Zugehörigkeit wird der Habitus des Nicht-Festgelegt-Seins.

Wir treffen hier auf eine Umgangsweise, die auch für Ravas Umgang mit Rassismuserfahrungen charakteristisch ist (vgl. Mecheril, 1997b): Er richtet seine Perspektive auf potentielle Defizite seiner selbst und seinen Umgang mit ihnen in einer Weise aus, daß aus Defiziten Vorteile werden. Er wandelt „Negatives positiv um“ (R15), er wandelt die Erfahrung, daß ihm unangefochtene Zugehörigkeit verwehrt wird, in die Handlungsmaxime „ich will ungebunden und geistig beweglich sein“ um und setzt sich so positiv von (anonymen) anderen ab.

„[...] die Tatsache das [um die indische Denkweise] zu wissen, erhöht einfach mein Verständnis für die ganze Welt eigentlich. Alles, was da passiert, religiös ... das verstehe ich. Ich verstehe auch warum die handeln, wo die Leute sagen: 'Die Verrückten!' Aber das ist alles nachvollziehbar. Und das ist eigentlich ganz schön, weil du eben nicht eingeeengt bist. Und das ist das, was ich mir, glaube ich, daraus gezogen habe. Denke ich mir mal?“ (R59)

Seinem Selbstverständnis nach ist Rava pluralitätskompetent. Er ist in der Lage, unterschiedliche Lebensformen in ihrem Eigensinn, also dem Zusammenhang ihrer normativen, religiösen, historischen, kurz: kulturellen Komplexität zu verstehen (vgl. Mecheril, 1997a). Diese Pluralitätskompetenz hat zur Folge oder geht damit einher, daß Rava nicht eingeschränkt ist, und dies ist das, was Rava letztlich aus der nation-ethno-kulturellen Mehrfachsituation „gezogen“ hat: Die wie selbstverständlich positiv bewertete Maxime und Ressource, nicht gebunden und geistig nicht unzugänglich zu sein.

Als Voraussetzungen der Unabhängigkeitsprogrammatik können auf einer individuellen Ebene negative Zugehörigkeitserfahrungen mit und in Indien und Deutschland angenommen werden. Aber nicht nur Zugehörigkeitserfahrungen haben Bedingungsqualität für diese Programmatik: Andere Deutsche leben von klein auf in einem Zustand der Vorläufigkeit, in einer Art chronischen Einstweiligkeit. Sie wachsen mit Konzepten über Herkunft, Rückkehr und eigentlicher Heimat auf, die den gegenwärtigen Aufenthaltskontext als vorübergehenden erscheinen lassen. Andere Deutsche wachsen in einem subjektiven Provisorium auf, das von Mythen, Denk- und Handlungsschemata der Repräsentantinnen und Repräsentanten der einen wie der anderen Seite hervorgebracht

wird. Provisorien als Sozialisationskontexte legen nahe, daß mit Festlegungen vorsichtig umzugehen sei. Genau das tut Rava: Er behält sich Veränderungen, Mobilität, Passagen, Transitionen, Migration vor. Dieser programmatische Vorbehalt korrespondiert auf einer anderen Voraussetzungsebene damit, daß es in Ravas Familiengeschichte schon immer Wanderungsereignisse gab (R43). Daß die Verbundenheit mit Indien im besonderen, die mit natio-ethno-kulturellen Kontexten im allgemeinen nicht unter allen Umständen das Kriterium der Wahl des Lebensortes darstellt, ist in Ravas Familie seit ihrer Flucht aus Pakistan nach Indien als konventionalisierte Möglichkeit der Lebensgestaltung akzeptiert. Migration und Hybridisierung stellt Rava als familiäre Normalform vor (R43). So werden Rava auch vor diesem Hintergrund Voraussetzungen geschaffen, die es ihm ermöglichen, programmatisch eine nicht-beschränkte Position zu beziehen.

„[...]Also ich sehe mich weder als Deutscher noch als Inder. Im Prinzip sehe ich mich nur einfach als Kosmopolit. [...]“ (R30)

Rava hat ein kosmopolitisches Selbstverständnis, er ist keinem Land dieser Welt in der Weise verpflichtet und verbunden, daß er von diesem Land nicht loskäme. Rava ist ein „Kosmopolit“, und meint damit, daß er unabhängig von den Vorschriften bestehender natio-ethno-kultureller Kontexte sei und sein möchte, daß er die Einseitigkeit bestehender „Kulturen“ übersteige und übersteigen möchte, daß er verschiedene kulturelle Aspekte aufnehme und aufnehmen möchte, daß er sich trans- und multikontextuell verstehe und verstehen möchte.

„Aber ich mein` so, ich könnt` eigentlich überall auf der Welt leben, das weiß ich. Und von daher ... . Weil ich eben auch die Erfahrung gemacht hab`, eben in Indien nicht als Inder durchzugehen.“ (R50)

Das Weltbürgertum als Programm und Selbstverständnis ist Konsequenz der Erfahrung, Indien, aber auch Deutschland nicht selbstverständlich zugehörig zu sein. In dem Begriff „Kosmopolit“ findet Rava ein Konzept, das ihm einen konstruktiven Umgang mit seinen Zugehörigkeitserfahrungen, mit der Selbstverständlichkeit der Nicht-Zugehörigkeit ermöglicht.

Das kosmopolitische Konzept gründet – in seiner nicht-imperialistischen Variante – auf Vorstellungen von Toleranz und Gleichheit. Sie ist eine Vorstellung national-kultureller Ungebundenheit, die den globalen Bestand nationaler Ordnung zur Voraussetzung hat, weil sonst die Differenz zum kosmopolitischen Konzept und damit es selbst verlorenginge.

Als Lebenspraxis hat das kosmopolitische Konzept bestimmte Ressourcen zur Voraussetzung. Kosmopolitismus ist einerseits Freiheit für sozial Ungebundene: Rava hat zum Zeitpunkt des Interviews keine eigenen Kinder, er studiert noch und unterliegt nicht der Verpflichtung zu Kontinuität, die mit bestimmten Formen von Berufstätigkeit einhergeht. Kosmopolitismus ist andererseits Freiheit für materiell Privilegierte, weil er sich auf den Besitz von individuellen Ressourcen wie Zeit, Geld, Sprachenkompetenz oder Bildungsniveau gründet und nur unter Ausnutzung dieser Ressourcen imstande ist, ein ungebundenes Lebensgefühl zu pflegen, das an die Existenz von für andere geltende Grenzen gebunden ist.

Rava sieht sich „nur einfach als Kosmopolit“. Er sieht sich „einfach als Kosmopolit“, weil das kosmopolitische Selbstverständnis eine einfache Lösung der Frage nach der natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeit darstellt: Rava ist weder Inder noch Deutscher – er ist Weltbürger. Mit diesem Selbstverständnis und dieser Auskunft sind alle Uneindeutigkeiten (Uneindeutigkeiten, wie ich an andere Stelle gezeigt habe (Mecheril, 1997a) nicht des Erlebens, sondern der Klassifizierung seiner selbst) in einem einzigen Begriff gelöst.

Rava sieht sich „nur als Kosmopolit“, weil das – auf der Ebene des programmatischen national-ethno-kulturellen Selbstverständnisses – wirklich alles ist. Auf dieser Ebene (nicht aber auf der lebensweltlichen Ebene: auf ihr ist er Deutscher) und nicht auf der emotionalen Ebene von natio-ethno-kultureller Verbundenheit: auf ihr ist er Inder) ist er ausschließlich Kosmopolit, kein Kosmopolit, der aus Deutschland oder Indien kommt, sondern einer, der aus einer Zwischenwelt stammt und Nicht-Beschränktheit zum Programm macht.

Wenn Rava im Rahmen natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitserfahrungen das Selbstverständnis und den Wunsch Nicht-beschränkt-Sein formuliert, dann katapultiert ihn dieser Wunsch und dieses Selbstverständnis in eine übergeordnete Position. Rava löst sich von Indien und Deutschland, von national etikettierten kulturellen Lebenswelten und gelangt damit in einen Bereich gewissermaßen oberhalb der Welten. Ravas Rede von Nicht-Beschränktheit und Weltbürgertum weist darauf hin, daß es ihm programmatisch letztlich nicht um Zwischen-, sondern um natio-ethno-kulturelle Überweltlichkeit geht. In seiner Selbstdarstellung läßt Rava die konkreten Welten hinter sich zurück. Er tut dies, indem er sich von dem Konkreten sozialer Eingebundenheiten distanziert und sich in einer verfeinernden Weise auf sich selbst bezieht.

### Sich selbst kultivieren

Zum Zeitpunkt des Interviews steht Rava kurz vor dem Ende seines Studiums und weiß „selber noch nicht so ganz genau, in welche Richtung [er] gehen will“ (R1). Vor dem Hintergrund dieser antizipierten Transition (vgl. Welzer, 1993) oder Statuspassage (vgl. Glaser & Strauss, 1971) bezieht sich Rava in hohem Maße auf sich selbst. Denn er selbst muß jene Fragen beantworten, die mit dem zu erwartenden Wandel seiner Lebenssituation, den neu an ihn gestellten Anforderungen und Aufgaben einhergehen. Rava befragt sich, prüft seine Fähigkeiten und Interessen, seine Neigungen und Temperamente, auch um Gewißheit darüber zu erlangen, „in welche Richtung“ er gehen möchte.

So befindet sich Rava zum Zeitpunkt des Interviews in einer (antizipierten) Umbruchphase, in der er sich – in Ermangelung konventioneller Regeln des Umgangs mit diesem Umbruch – danach umsehen muß, was für ihn das beste ist.

Was bedeutet nun die Aussage, daß sich Rava Mahabi in einer biographischen Umbruchphase befinde, für die Selbstkultivierungsdiagnose. Ohne damit notwendig einer Erikson'schen Auffassung von Identität als adoleszenter Thematik zuzuarbeiten (Erikson, 1973), bietet sich die Lesart an, daß das Thema Selbstkultivierung ein lebensphasenspezifisches Phänomen sei: Rava Mahabi kultiviere sich selbst, weil er

sich in einer biographischen Umbruchphase befindet, in der er sich mit sich selbst auseinandersetzen und sich gestalten muß. Wenn diese Lesart zutreffend ist, dann ist Selbstkultivierung ein transitionstheoretisch untersuchbares Phänomen. Dies ist es zweifelsohne.

Jedoch stelle ich hier das Thema Selbstkultivierung in einen anderen Zusammenhang und lasse es mithin aus einem anderen Zusammenhang heraus entstehen, nämlich dem der Zugehörigkeitserfahrungen zu vorgestellten Gemeinschaften. Auf diesen empirisch modellierten Kontext werde ich das Thema Selbstkultivierung beziehen. Weiter unten werde ich angeben, inwieweit Ravas (zur Erinnerung: eine fiktive Gestalt) natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitserfahrungen als Bedingungen für sein kultivierendes Selbstverhältnis angesehen werden können.

Die Aussage, daß sich Rava Mahabi in einer biographischen Umbruchphase befinde, hat unter einer zugehörigkeitstheoretischen Perspektive folgenden Stellenwert: In Zeiten des Umbruchs, der erforderlichen Orientierung und Auseinandersetzung mit sich selbst, den eigenen Umweltbezügen und Zukunftsvorstellungen, in Zeiten, in denen sich die Verantwortung, die das Subjekt für sich selbst hat, in einem besonderen Maße zeigt, können Selbstkultivierungsphänomene besonders genau beobachtet und beschrieben werden. Weil für Rava Mahabi die adoleszente Thematik von Bedeutung ist und er sich in einer biographischen Krisensituation befindet, sind Prozesse der Selbstkultivierung, die durch natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitserfahrungen angelegt sind, direkter zugänglich. Ravas Lebenssituation betrachte ich als kontextuelle Bedingung, die die Modellierung von Selbstkultivierungsaspekten erleichtert.

Die Lebenssituation von Menschen, die in Deutschland leben und doch keine gewöhnliche „deutsche Geschichte“ aufweisen, weil sie zwar in Deutschland aufgewachsen sind, aber aufgrund bestimmter Merkmale, etwa ihres Aussehens, von der Öffentlichkeit als Fremde behandelt werden, weist eine Reihe spezifischer Anforderungen auf.

Eine dieser Anforderungen besteht darin, sich selbst im fraglich gewordenen, Zuordnungsmöglichkeiten vorgebenden Feld natio-ethno-kultureller Zugehörigkeiten nicht nur zu positionieren, sondern auch zu gestalten. Mithin macht der doppelte, wechselnde, kombinatorische oder

aufgehobene Aufenthaltsstatus die nach Blasi (1988, S. 226) zentrale Identitätsfrage: „Wer bin ich?“, zu einem subjektiv bedeutsamen Thema, das empirisch konkretisiert werden kann, indem gefragt wird, in welches Verhältnis – bezogen auf die Inhalte der Verhältnissetzung, aber auch auf die Art und Weise – Menschen mit transnationalem Migrationshintergrund, Andere Deutsche, zu sich selbst treten. Dieser Frage sei nun mit Blick auf Rava Mahabi nachgegangen.

Rava beschäftigt sich am meisten mit sich selbst. Von allen möglichen Gegenständen der Beschäftigung favorisiert er am ehesten den Gegenstand seiner selbst.

„[...] so erst wenn ich mit mir im klaren bin, kann ich alles andere auch gut machen. Das ist die Grundvoraussetzung. Und von daher, muß ich erst einmal wissen, was ich will, wie ich's will, warum es so ist, und all so was. Und darum (beschäftige) ich mich am meisten mit mir selber.“ (R12)

Diese Bevorzugung seiner selbst hat einen Grund: Sie dient der Errichtung der „Grundvoraussetzung“ dafür, daß er „alles“ „gut machen“ kann. Und er kann „alles“ „gut machen“, wenn er „mit sich im klaren ist“.

Rava beschäftigt sich mit sich selbst, weil er Wissen über sich gewinnen will. Denn dieses Wissen verspricht, daß er mit sich „im klaren“ ist. Das Mit-sich-im-klaren-sein ist folglich eine Funktion des Wissens über sich selbst. Je mehr Rava über sich weiß, je mehr er sich selbst kennt und einzuschätzen vermag, desto eher ist er mit sich „im klaren“.

Rava beschäftigt sich am meisten mit sich selbst. Er selbst steht im Fokus seines Interesses, seiner Wißbegierde, seiner Sorge, seiner Bemühungen und seiner Neugier. Um seine eigene Person wendet er Konzentration, Mühe und Aufwand an.

Denn von diesem geschäftigen Selbstbezug verspricht er sich eine Kenntnis über sich selbst, die nicht nur das Wissen darüber umfaßt, was er will, sondern auch darüber Auskunft gibt, warum er dies will. In der Bezogenheit auf und der Beschäftigung mit sich selbst sucht Rava also nach Erkenntnissen, die ihm sagen, warum er das will, was er will, warum er dem nachgeht, dem er nachgeht, warum er so ist, wie er ist. Ravas intensiver Selbstbezug hat die Errichtung eines differenzierten



Selbstverständnisses zum anspruchsvollen Ziel: Sich selbst will er erkennen.

Dieser Wunsch, sich selbst zu erkennen, setzt zweierlei voraus: Daß es ein zu erkennendes Objekt und ein erkennendes Subjekt gibt. Wenn Rava sich mit sich unter der Perspektive des Kenntnisgewinns beschäftigt, dann rekurriert er dabei auf ein Subjekt-Objekt-Modell der Beschäftigung mit sich selbst: Das Reflexionssubjekt betrachtet das Reflexionsobjekt. Das Objekt der Reflexion ist ein konkret handelndes: Es agiert etwa in sozialen, familialen, beruflichen Kontexten und ist mit den Erfordernissen dieser Kontexte konfrontiert. Das Subjekt der Reflexion bezieht sich auf das Objekt, betrachtet und analysiert das Tun des Objektes bzw. der Objekte im Hinblick auf zugrundeliegende, handlungsanleitende, gewissermaßen „eigentliche“ Strukturen.

Rava geht es bei der Beschäftigung mit sich selbst darum, herauszufinden, was ihn als Person ausmacht. Erst das Wissen darum, wer er „eigentlich“ ist, ermöglicht es, „mit sich im klaren zu sein“ und sich entsprechend der nun bekannten Merkmale zu verhalten.

Es gibt eine Reihe alltagsweltlich relevanter Methoden der Selbsterkenntnis. Neben der reflektierenden Beschäftigung mit sich pflegt Rava – sich selbst erkennend – auch den Rückgriff auf ein für ihn bedeutsames Begriffs- und Erklärungssystem: die Astrologie.

„[...] Und wie gesagt, gerade so Astrologie [...], (äh) hilft teilweise ganz gut, weil es einfach ein Erklärungsansatz ist.“ (R13)

Die Astrologie, die ihm sagt, daß er „Schütze“ und „Fisch“ sei, ist ein für Rava bedeutsames Instrument der Selbsterkenntnis, weil viele Angaben, die er dort über „Grundeigenschaften“ seiner selbst findet, wie „die Faust aufs Auge“ (R13) passen.

Sich selbst zu erkennen, ist eine der Hauptstränge der Beschäftigung Ravas mit sich selbst. Und Erkenntnis führt dazu, mit sich selbst „im klaren zu sein“. Wer mit sich selbst „im klaren“ ist, anerkennt sich selbst, respektiert und achtet sich. Rava trachtet folglich nach Selbsterkenntnis, um sich selbst anzuerkennen. Bei der Anerkenntnis seiner selbst ist ihm das astrologische Erklärungssystem behilflich, weil es ihm

hilft, selbst Widersprüche in seinem Handeln und Erleben für sich selbst verständlich („Fisch“ und „Schütze“) und damit begreifbar zu machen.

Nun geht es Rava aber nicht allein um Erkenntnis- und Bewußtmachungsprozesse. Die Selbstbeschäftigung hat für Rava gleichermaßen prüfende Qualität.

„[...] Ich mein', niemand ist es wert oder irgendwas, daß ich Streß hab'. Das ist meine Grundeinstellung, die man irgendwann erreichen sollte. Die hab' ich noch nicht ganz erreicht.“ (R25)

Rava hat eine Vorstellung davon, wie und wer er sein möchte: Nicht aufbrausend, ruhig, bedacht, unabhängig von dem Tun anderer, unabhängig von Ereignissen in seiner Umgebung und vornehmlich den eigenen Standards verpflichtet. Dieser Vorstellung sucht er zu entsprechen. Diese Vorstellung seiner selbst sucht er in seinem Handeln und damit in seinem Selbstverständnis zu entwickeln. Dazu muß er zu seinem Verhalten, zu seinen Reaktionen in bestimmten Situationen, zu seinem Umgang mit Handlungserfordernissen, zu der Art, wie er situative Impulse und längerfristige Konsequenzen balanciert in ein kritisches Verhältnis treten. Rava muß sich prüfen, und Rava prüft sich, indem er sich fragt, welche seiner Handlungs- und Erlebensweisen, welche seiner Gewohnheiten und Vorhaben und welche seiner Wünsche und Bedürfnisse anerkennens- und damit bewahrenswert sind. Sich selbst inspizierend gibt er Auskunft, in welcher Hinsicht und in welchem Maße er zu florieren, sich zu entwickeln, aber auch sich zu disziplinieren und zurückzuhalten hat.

Ravas selbstkultivierender Bezug auf sich selbst beschränkt sich somit nicht allein auf Aspekte der (Selbst-)Wahrnehmung. Vielmehr geht es ihm in der Kultivierung seiner selbst immer auch um die Beeinflussung seiner selbst entlang einer bestimmten Vorstellung von sich selbst.

Wenn wir nach Voraussetzungen und Bedingungen suchen, die für das Ausbilden des selbstkultivierenden Selbstverhältnisses bei Rava bedeutsam sind, dann stoßen wir im Rahmen der Zugehörigkeitserfahrungen und den daraus resultierenden Zugehörigkeitsphänomenen auf eine Reihe von Hinweisen.

Vor dem Hintergrund negativer Zugehörigkeitserfahrungen erfährt Rava national etikettierte kulturelle Identitäten als prekäre Identitäten. Die indische Identität ist prekär, weil sie vorrangig eine symbolische ist und ihr es an alltagsweltlicher Relevanz mangelt. Ravas deutsche Identität ist eine prekäre, weil sie in erster Linie, in Ermangelung öffentlicher Anerkennung, eine verwehrte Identität ist.

Als Konsequenz der sozialen Situation, in der Rava aufgewachsen ist, ist Rava subjektiv und intersubjektiv weder dem deutschen noch dem indischen natio-ethno-kulturellen Kontext unentrinnbar verpflichtet. Er ist aus dem Vorgaben- und Zugehörigkeitszusammenhang der sozialen und symbolischen Kontexte Indien und Deutschland herausgesetzt. Diese Heraussetzung, die auch eine Art von Vereinzelung ist, macht plausibel, daß Rava sich in einem ausgeprägten Sinne auf sich selbst bezieht, sich selbst zum Thema macht und nach ihm selbst angemessenen Vorgaben für sein Handeln und Erleben sucht.

Heraussetzungs- und Vereinzelungserfahrungen müssen nicht notwendig zu dem von Rava gepflegten aktiv gestaltenden Selbstbezug führen. Vorstellbar ist gewiß auch, daß sich in Folge von Heraussetzungs- und Vereinzelungserfahrungen Niedergeschlagenheit und nicht nur sozialer Rückzug breitmachen. Daß Rava auf Heraussetzungs- und Vereinzelungserfahrungen mit der Kultivierung seiner selbst reagiert, nicht mit Hilflosigkeit, sondern einer selbstverantwortlichen Gestaltung seiner selbst, hat die Erfahrung von *Selbstwirksamkeit* zur Voraussetzung.

Unter „Selbstwirksamkeit“ verstehe ich hier die Erfahrung und das Bewußtsein einer Person, auf sich selbst Einfluß nehmen zu können. Die Möglichkeit und die Praxis der Selbstbeeinflussung, welche zu einer Selbstwirksamkeitserfahrung werden, müssen allerdings subjektiv signifikant sein. Die Selbstbeeinflussung muß also Aspekte der Person betreffen, die für die Person von Bedeutung sind. Bei Rava beziehen sich diese Aspekte unter anderem auf sein Handeln und Erleben in für ihn bedeutsamen sozialen Situationen.

Die Erfahrung von Selbstwirksamkeit geht nun aber nicht in erster Linie auf ein individuelles Vermögen zurück, sondern ist abhängig von

dem strukturell vorgegebenen Kontext, der den Spielraum für Selbstwirksamkeitserfahrungen absteckt. Selbstkultivierung setzt Ressourcen voraus, die die Dringlichkeit der Frage nach der materiell-existenziellen Lebenssicherung mildern. Wer sich selbst kultiviert, macht dies vor dem Hintergrund von Ressourcen, die zu einer materiellen, und damit auch zu einer affektiven Unabhängigkeit von konkreten Lebenskontexten beitragen. Zugleich aber trägt Selbstkultivierung zur Entwicklung und Bewahrung dieser Art von Ressourcen bei.

Rava ist weder Inder noch Deutscher. Deshalb muß er sich mit sich selbst beschäftigen. Mit der Heraussetzung aus dem Bereich der selbstverständlichen Teilnahme an sozialen Gemeinschaften geht erhöhte Selbstaufmerksamkeit einher. Heraussetzung hat den verstärkten Bezug aus sich selbst zur Folge.

Rava pflegt einen genauen und differenzierten Umgang mit sich selbst. Dieser Umgang ist notwendig, will er den Anforderungen nachkommen, die durch seinen Aufenthalt in, zwischen und jenseits zweier nationaler Aufenthaltskontexte entstehen und die darin bestehen, sich selbst orientieren zu müssen.

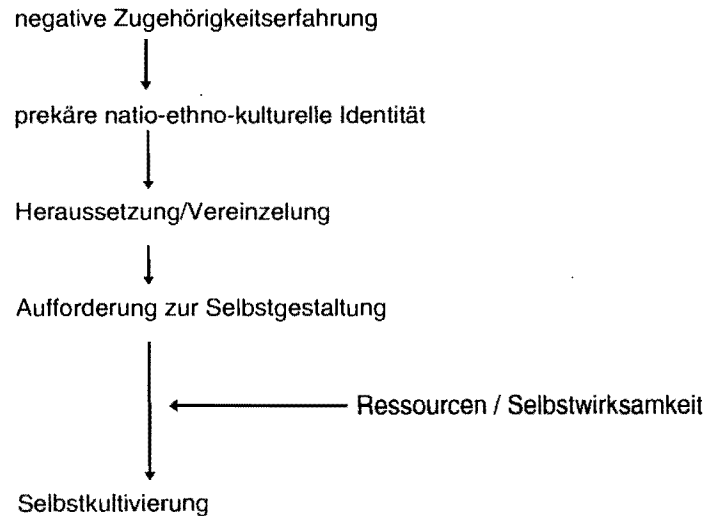
Negative Zugehörigkeitserfahrungen haben den prekären Status der natio-ethno-kulturellen Selbstverständnisse und Verortungen zur Folge. Dieses Prekäre führt zur Heraussetzung aus dem Vorgabe – und Verbindlichkeitszusammenhang der imaginierten Gemeinschaften Indiens und Deutschland. Die Heraussetzungserfahrung wiederum wirkt als Aufforderung, sich selbst zu betrachten, zu befragen und zu gestalten.

Mit Ravas Zugehörigkeitserfahrungen geht mithin nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit zur Selbstgestaltung einher. Diese spezifische Form des Zwangs zur Freiheit ist aber kein Gebot, das vor dem Hintergrund einer kulturkonfliktbegründeten Orientierungslosigkeit zustande kommt. Rava bezieht sich auf sich selbst, weil seine Zugehörigkeit zu den sozialen und symbolischen Gemeinschaften eine prekäre ist, und nicht, weil er in einem Konflikt zwischen unterschiedlichen normativen Orientierungssystemen befangen ist. Rava ist aufgefordert, sich selbst zu gestalten, weil die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften nicht den Status des Selbstverständlichen besitzt und damit Vorgaben der Gemeinschaften und Vorgaben, die den Gemeinschaften zugeordnet werden könnten, eine Verbindlichkeitsqualität aufweisen, die keine unbedingte ist<sup>8</sup>.

Aus Ravas Lebenssituation und Enkulturationshorizont erwächst die Aufforderung, sich selbst zu gestalten. Dies wird beispielsweise daran deutlich, daß Rava, so als sei dies selbstverständlich, Verantwortung für die Gestaltung seiner selbst übernimmt. Rava stellt sich in dem Selbstdarstellungszusammenhang des Interviews als denjenigen vor, der verantwortlich für sich selbst ist. Diese Verantwortung betrifft nicht allein sein Handeln und dessen Konsequenzen in bestimmten Situationen, sondern auch das Gestalten seiner selbst.

So sagt Rava etwa, daß Indien ein Teil seines Lebens sei, den er „also noch nie so aktiv, praktisch ... gemacht“ habe (R8). Indien ist ein Teil von Rava, der brach liegt. Rava hat diesen Teil noch nicht erkundet, geschweige denn „aktiv gemacht“. Er hat diesen Teil seiner selbst noch nicht kultiviert. Mit dieser Auskunft verweist Rava darauf, daß die prinzipielle Verantwortung für die Entfaltung seiner selbst bei ihm liege. Er ist derjenige, der die eigenen Anlagen entwickeln kann und für die Gestaltung des eigenen Lebens und der eigenen Identität zuständig ist.

Das Gefüge der bisher angesprochenen Bedingungen, das dem kultivierenden Selbstverhältnis Ravas zugrunde liegt, kann wie folgt zusammengefaßt werden.



Die Aufforderung zur Selbstgestaltung geht mit Heraussetzungserfahrungen einher. Eine Variante dieser Art von Erfahrung ist das Anders-Seins. Auch wenn Rava im Interview nicht explizit auf Erfahrungen des Anders-Sein zu sprechen kommt, so können wir davon ausgehen, daß er Erfahrungen dieses Typs gemacht hat. Rava ist ein Hybrid, eine „Verkuppelung von zwei Persönlichkeiten in einem“ (R59), er ist anders, und weil er für andere anders ist, kennt er die Erfahrung, von anderen befragt zu werden, Befragungen, die Aufforderungen zur Explikation, Erklärung und Legitimation der eigenen Person sind.

Wer sich zwei natio-ethno-kulturellen Kontexten zugehörig meint, wird um Auskunft gebeten, weil Hybridisierungen, Verdoppelungen interessant und suspekt sind. „Bist Du nun mehr deutsch oder indisch?“, könnte Rava jederzeit gefragt werden. Fragen dieses Typs haben Einfluß. Sie sind eine permanente Aufforderung zum Nachdenken über sich selbst: Wer bin ich? Wohin gehöre ich? Bin ich mehr X oder mehr Y? In diesem – häufig auf ein monokulturalistisches Entweder-oder-Denken rekurrierenden – Aufforderungsklima der Explikation seiner selbst entsteht eine Bezogenheit auf sich selbst, die den Hang zum kultivierenden Selbstverhältnis ermöglicht

### Subjektorientierte Migrationsforschung

Mit dem fragmentarischen Bild, das ich hier über Rava Mahabi gezeichnet habe, verbindet sich nun nicht die Aussage, daß alle Anderen Deutschen oder Menschen, die in einem signifikanten Verhältnis zu mehreren natio-ethno-kulturellen Kontexten stehen, mit ihren als prekär beschreibbaren natio-ethno-kulturellen Positionen und Identitäten in der Weise umgingen, daß sie die implizite Aufforderung zur Gestaltung ihrer selbst aufgriffen und sich selbst kultivierten.

Es ging mir hier nicht um eine generelle deskriptive Diagnose über die Art und Weise, wie Menschen, die unter einer bestimmten Hinsicht vergleichbare Wirklichkeiten erfahren, mit diesen Erfahrungen umgehen. Wer Interesse daran hat, kann an dieser Stelle gleichsam eine fiktive Typologie ersinnen, der dann zu entnehmen wäre, welche Alternativen zu unserem Fall denkbar sind: fundamentale, rigorose, verrückte,

opportune, nachgiebige, verschreckte ... Fälle. Mit solchen Entwürfen will ich mich hier aber nicht aufhalten, sondern am Ende dieses Aufsatzes vielmehr an das zu Beginn angesprochene Anliegen erinnern; es lautete: Darstellung von Migranten und Migrantinnen nicht als defizitäre Objekte, sondern als handlungsfähige Subjekte<sup>9</sup>.

Auf das, was dieses Anliegen nun in methodologischer Hinsicht unter der Voraussetzung heißen kann, daß wir „Subjekt-Sein“ nicht – wie es meine Ausführungen bisher suggeriert haben mögen – auf individuelle Vermögen, Selbstbestimmung und Handlungsfähigkeit des einzelnen beschränken, will ich abschließend nun einige Schlaglichter werfen.<sup>10</sup>

Subjektorientierte Migrationsforschung findet einen sinnvollen Ausgangspunkt in den Selbst(re-)präsentationen, den Geschichten und Narrationen der Personen, deren Erfahrungen, Handlungen und Lebenssituation Gegenstände des Interesses sind.<sup>11</sup>

Gehen wir für den Augenblick der folgenden Überlegungen davon aus, daß diese Personen „Migranten“ sind und Migranten und Migrantinnen aus einer Perspektive, die dominante Verhältnisse nicht affirmiert, aber erkennt, als „Andere“ bezeichnet werden können.

Eine subjektorientierte Migrationsforschung hat sich zunächst von der Selbstverständlichkeit jenes – weite Teile nicht allein psychiatrischer, sondern auch sozialwissenschaftlich insprierter Untersuchungen kennzeichnenden – Vorgehens zu distanzieren, welches „die Anderen“ lediglich in den Kategorien und Interessen der Forscher zur Darstellung bringt. „Weder die Konkretheit noch die tatsächliche Andersheit des „konkreten Anderen“, schreibt Seyla Benhabib (1995, S.187), „erschließen sich uns, solange die *Stimme* des anderen nicht hörbar wird“.

Ein für den Bereich der Wissenschaften bedeutsames Verfahren, um die Verlautbarungsfähigkeit und Hörbarkeit der Stimmen der Anderen aufzugreifen, besteht nun darin, die „Betroffenen“ zu Wort kommen zu lassen. Die Frage, wer über wen spricht, sollte unter einer subjektorientierten Perspektive zunächst als *ich spreche über mich* (wir sprechen über uns) beantwortet werden können.

Diese Art von Sozialwissenschaft zeichnet eine ausgeprägte Sensibilität dafür aus, wann Möglichkeiten, sich in ihren Vermögen und Grenzen selbst zu definieren und zu beschreiben, verhindert werden. Sie tritt für die Hörbarkeit der Stimme der Anderen ein; dies weniger, weil sie an einen Erkenntnisvorsprung des Authentischen glaubt, sondern vielmehr, weil sie prinzipiell die formale Möglichkeit von Selbstbestimmung im Rahmen einer ihrer politischen Dimensionen bewußten Wissenschaft methodologisch ernstnimmt.

Unter welchen Bedingungen können sich Perspektiven, etwa solche der „Betroffenen“, in den wissenschaftlichen Diskurs wirksam einbringen? Sicher nicht bereits dann, wenn ihnen das formale Recht zur Teilhabe und Darstellung zugebilligt wird.

Über das formale Gleichstellungszugeständnis hinaus bedarf es weiterhin der Entwicklung von Strukturen, in denen Fertigkeiten des Wirksamwerdens erprobt, thematisiert, entwickelt und differenziert werden können. Das Engagement für die Schaffung von Strukturen subjektiver Darstellung steht mithin in einem engen Zusammenhang dazu, über die *Notwendigkeit* zu „positiver Diskriminierung“ oder „affirmative action“ nachzudenken (Grenzen und Möglichkeiten von „positiver Diskriminierung“ im Bereich der deutschsprachigen akademischen Psychologie haben wir andernorts diskutiert (Mecheril, Appel, Teo, 1995).

Damit meine ich nun nicht allein, daß „Andere“, etwa Menschen mit einem subjektiv relevanten transnationalen Migrationshintergrund in den Sozialwissenschaften gefördert werden sollten – und zwar in einer Weise, die nicht schlicht die bestehende Forschungsrealität imitiert (in den einschlägigen, politisch korrekten Forschungsinstituten finden sich ja zunehmend mehr Mitarbeiter, die neben ihren inhaltlichen Aufgaben auch die Rolle des *symbolischen Alibi-Migranten* erfüllen); vielmehr bedarf es einer Förderung, die ermöglicht, daß Menschen mit einem subjektiv relevanten transnationalen Migrationshintergrund eigenständige Forschungsansätze entwickeln, die die bestehende Einseitigkeit der deutschsprachigen Migrationsforschung zugunsten einer pluralen Situation überwinden, in der die Stimmen der Migrantinnen, der Schwarzen,



der Hybriden, der Ausländer selbst ein akkustisches und semantisches Profil (beispielsweise der Unprofiliertheit) entwickeln.

Vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen und auch sozialwissenschaftlichen Geschichte des Verschweigens, des Desinteresses und der bloß instrumentellen Bezogenheit auf „die Anderen“ können wir insofern von einem *momentanen Vorrang der Selbst-Geschichten der Anderen* sprechen<sup>10</sup>.

Da die sozialwissenschaftliche Beschäftigung sich nur vereinzelt auf Migrantinnen als Subjekte bezieht (sondern sich beispielsweise viel eher ihrer Funktion und Bedeutung für die „Aufnahmegesellschaft“ widmet), wird der sozialwissenschaftliche Diskurs über Menschen mit einem subjektiv relevanten transnationalen Migrationshintergrund in der Bundesrepublik Deutschland erst beginnen, wenn Migranten nicht als „gläserene Fremde“ (Griese, 1984), sondern als widerständige Subjekte verstanden, betrachtet und zur Geltung gebracht werden.

Dies aber wird erst dann der Fall sein, wenn Migrantinnenperspektiven von wem auch immer eingebracht werden (die Wahrscheinlichkeit ist freilich groß, daß dies die „Betroffenen“ selbst sein werden) und in kritischer Absetzung von dominanten Diskursen über „die Anderen“ selbst neue Diskurse initiieren.

Der Subjektbegriff gibt Auskunft über die Position, die ein Individuum in einem sozialen Kontext einnimmt und aufgrund deren ihn bestimmte Ansprüche erwachsen. Im Subjektbegriff kommen vorrangig jene Bedingungen individueller Selbsterkenntnis und -anerkennung in den Blickwinkel, die sozialer Art sind. Denn erst in sozialen Verhältnissen der Anerkennung kann der Subjektstatus erworben werden. Individuen werden unter gesellschaftlichen Bedingungen der Anerkennung zu Subjekten (etwa Honneth, 1994).

Mit dem Subjekt-Status ist idealerweise zugestanden, daß das Individuum sich in unterschiedlichen Sphären der intersubjektiven Realität entfalten und darstellen kann. Zudem geht mit dem Subjektstatus idealerweise einher, daß das Individuum an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen teilnehmen kann, die zum Thema haben und auf die

Regelung dessen zielen, welche Formen individueller oder gemeinschaftlicher Darstellung anerkenubar sind und welche nicht.

Dieser hier in der idealen Struktur des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft angedeutete Subjektbegriff markiert ein normatives Konzept. Für eine subjektorientierte Migrationsforschung erwachsen hieraus zweierlei zentrale Konsequenzen.

Erstens geht es um die Untersuchung der Kontexte und Modi, in denen sich Andere, beispielsweise Individuen mit einem persönlich relevanten Migrationshintergrund (nicht) entfalten und darstellen können, um die Untersuchung der Bereiche, in denen Andere an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen (nicht) teilnehmen können, und um die Thematisierung der Frage, in welcher Weise sie dies mit welchen Wirkungen (nicht) tun.

Zweitens zielt eine subjektorientierte Migrationsforschung darauf, mit Hilfe des wissenschaftlichen Diskurses zur Verbesserung der Darstellungs- und Entfaltungsmöglichkeiten sowie zur Verbesserung der Partizipations- und sozialen Einwirkungsmöglichkeiten von Migranten beizutragen. Subjektorientierte Migrationsforschung rekurriert mithin in einem emphatischen Sinne auf die Kategorie „Subjekt“.

Nun verbinden sich mit der Forderung nach der Anerkennung des Subjektstatus nicht wenige Schwierigkeiten und Unklarheiten. Ich will hier lediglich auf jenes Grundproblem eingehen, das Judith Butler im feministischen Diskurs folgenreich diskutiert hat (1991).

Ausgangspunkt des Problems ist die einer Foucaultschen Methodologie entlehnte und prinzipiell sehr nützliche Frage, in welchem Verhältnis die Forderung nach der Anerkennung des Subjektstatus zum System der Macht steht. „Macht“ kann für unsere Zwecke als eine das Feld sozialer Realität konstituierende Kraft verstanden werden, die das ungleiche Verhältnis der direkten und indirekten Einflußnahme der sozialen Akteure aufeinander bewirkt und zum Ausdruck bringt.

Vor dem Hintergrund der Butlerschen Analysen sehen wir nun, daß die Forderung nach der Anerkennung der Individuen als Subjekte von diesen verlangt, daß sie sich in jener vorherrschenden gesellschaftlichen und diskursiven Struktur darstellen, einordnen, begreifen und artikulie-

ren, in der Subjekt-Sein überhaupt und dieses je spezifische Subjekt-Sein möglich ist.

Sie müssen lernen, ihre Erfahrungen so zu kodieren, einzuschränken und auszulegen, daß sie im Rahmen des beispielsweise gesamtgesellschaftlichen oder wissenschaftlichen Systems des Erkennens und Handelns vernehmbar werden. Weiterhin müssen sie, da dieser zu- und eingeschriebene Status ein signifikanter Aspekt ihrer selbst ist, fortwährend auf ihr Anderssein Bezug nehmen; dies können sie nur in den Kategorien bewerkstelligen, die ihnen in den dominanten Diskursen, in denen sie verstrickt und mit denen sie häufig ambivalent verbunden sind, angeboten werden.

Der Versuch Anderer, sich im Rahmen der bestehenden Strukturen als „Subjekt“ zu verstehen, zu artikulieren und einzubringen, reproduziert mithin jene Struktur, die mit der Kategorie dieses Anderen operiert und das Andere erst hervorbringt. Dies ist meines Erachtens die nicht hintergehbare, grundlegende dilemmatische Eingangsvoraussetzung subjektorientierter Migrationsforschung.

Allerdings bedeutet diese Voraussetzung nicht, daß Veränderung unmöglich ist. Wenn – selbst im Protest und Widerstand – gesellschaftliche und diskursive Vorgaben und deren Einflußnahmen auf die Handelnden auch nicht suspendiert werden können, muß nicht alles bleiben wie es ist. Mit Hilfe von Forschungsansätzen, die beispielsweise die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit von Anderen untersuchen und fördern, werden mittelbar und unmittelbar Einflüsse – auf etwa gesamtgesellschaftliche oder wissenschaftliche – Strukturen ermöglicht, die diese umschreiben und umformen. Der Spielraum der Veränderung ist hierbei durch das vorgegeben, was verändert werden soll. In diesem Rahmen jedoch können (de-)konstruktive Kräfte entwickelt werden, die zumindest das Potential der Verflüssigung und Modifikation von Benachteiligungen festschreibenden Differenzschemata und Praxisformen aufweisen.

Die zentrale Voraussetzung dafür, daß sich Kräfte dieser Art in den Sozialwissenschaften entwickeln können, besteht darin, daß Strukturen geschaffen werden, in denen sich beispielsweise Migrantinnen und

Migranten oder Andere Deutsche in bezug auf das, was je konkret Subjekt-Sein heißen kann, artikulieren und bestimmen können. Der dadurch eingeleitete Prozeß wird zu einer Revision der Strukturen beizutragen haben, die den Prozeß erst möglich gemacht haben.

Wie dies konkret aussehen wird, ob etwa ein sinnvolles Verständnis dessen, was es heißt, „Andere als Subjekte zur Geltung“ zu bringen, in der Ermöglichung lokaler Perspektiven und in dem Eintreten für die lokale Realität der Identitäten, Beziehungen und – um mit Michel Foucault (1991) zu sprechen – Heterotopien besteht, wissen wir nicht und können wir auch nicht wissen, weil jenes Nachdenken über „das Andere aus den Perspektiven der Anderen in der deutschsprachigen Migrationsforschung kaum begonnen hat.

#### Anmerkungen

- (1) Die in unserem Zusammenhang relevanten Zugehörigkeitskontexte bezeichne ich als „natio-ethno-kulturelle“ Kontexte und will damit die Diffusität, Komplexität und Polyvalenz anzeigen, die diese sozial-räumliche Kontextsorte auf der Ebene inter-subjektiver Realität auszeichnet.
- (2) Rava Mahabi habe ich mittlerweile in einigen Aufsätzen aus unterschiedlichen Perspektiven vorgestellt. Auf Passagen dieser Vorstellungen greife ich im vorliegenden Text zurück.
- (3) Wesentliche Teile der im Interview von Rava gemachten Angaben sind zu einer Erzählung umgeschrieben worden. In der Autorschaft von Meike Scheller und Rava Mahabi (1996) ist diese Erzählung unter dem Titel „Indien, das ist ein Teil meines Lebens, den ich noch nie aktiv gelebt habe – Auf der Suche nach der richtigen Lebensform“ veröffentlicht.
- (4) Folglich bin ich an Rückmeldungen interessiert, die den Grad der wechselseitigen inhaltlichen Bezogenheit (Passung) von zitierten Transkriptstellen und Auswertungstext einerseits, andererseits die Plausibilität des Auswertungstextes selbst kommentieren.
- (5) Das Interviewtranskript habe ich in insgesamt 59 (R51-R59) Sequenzen eingeteilt. „R51“ bezeichnet einen sequenzierten Transkriptabschnitt (und auch den auf diesen Abschnitt bezogenen, in einem ersten Auswertungsdurchgang zustande gekommenen interpretativen Kommentar).
- (6) Die etwa 120seitige Gesamtanalyse des Interviews mit Rava Mahabi kann bei mir angefordert werden. Allerdings würde ich auf eine Art

- „Unkostenbeitrag“ in Form einer kritischen Rückmeldung zu dem Analysetext bestehen wollen.
- (7) Unter negativen Zugehörigkeitserfahrungen verstehe ich eine absetzende, distanzierende Verhältnissetzung des Individuums zu sozialen und symbolischen Kontexten: Das Individuum wird entweder nicht als zugehörig (an)erkannt oder es (an)erkennt sich selbst nicht als zugehörig.
  - (8) Vielleicht leben wir – Mitglieder urbanisierter, hochindustrialisierter Gesellschaften – in einer Zeit, für die prekäre und vervielfachte Zugehörigkeiten zu sozialen Lebensformen charakteristisch sind. Unter dieser Voraussetzung könnte Ravas kultivierender Umgang mit sich selbst und auch die Notwendigkeit, daß er sich kultivieren muß, charakteristisch sein für Anforderungen, mit denen auch Menschen konfrontiert sind, die nicht Andere Deutsche sind. An anderer Stelle haben wir diese Parallelen genauer untersucht (Mecheril & Bales, 1994).
  - (9) Eine Absicht des vorliegenden Textes bestand in der Illustration eines Vorgehens „subjektorientierter Migrationsforschung“. Das „Subjekt“, das die vorliegende Untersuchung im Auge hat, ist allerdings nicht der „wirkliche Rava“. Vielmehr ging es darum, gewissermaßen durch die Interviewauskünfte von Rava hindurch einen personalen Eindruck zu erzeugen, der einerseits theoretisch anregend ist, andererseits Mitglieder der beforschten Personengruppe – Andere Deutsche, Menschen mit einem subjektiv relevanten transnationalen Migrationshintergrund – als handelnde, interpretationsbegabte, sich selbst in den und durch die sozialen Bedingungen konstituierende Wesen darzustellen.
  - (10) An anderer Stelle (Mecheril, in Druck) habe ich diese Gedanken unter der Frage, wer über wen in der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit „dem Anderen“ spricht, aus grundsätzlichen methodologischen Erwägungen heraus entwickelt und differenzierter diskutiert.
  - (11) Anders als bisher nahegelegt, ziehe ich also einen formal-kommunikativen Ausgangspunkt (Selbstbeschreibungen ermöglichen!) jenem vor, der Inhalte festlegt (Ressourcen und Vermögen beschreiben!). Allerdings bin ich der Ansicht, daß „das Ermöglichen von Selbstbeschreibungen“ zu einer Pluralisierung der Bilder beitragen wird, mithin bestimmte Inhalte nach sich ziehen und deutlich machen wird, die darüber Auskunft geben, unter welchen Bedingungen welche Migrationsphänomene – beispielsweise – als Belastung für wen von wem beschrieben werden.
  - (12) Momentane Vorränge kann es in den Wissenschaften nur dann geben, wenn wir ein historisches, kontextuelles Verständnis von „Erkenntnis“ pflegen, das Macht und Wissen als Aspekte ein und desselben sozialen Vorgangs denkt.

Literatur

- Benhabib, S. (1995). *Selbst im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blasi, A. (1988) *Identity and the Development of the Self*. In D. Lansley & C. Power (Ed.) *Self, Ego and Identity*. New York: Springer
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Erikson, E. (1973). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1991). *Andere Räume*. In M. Wentz (Hrsg.). *Stadt-Räume* (S.65-72). Frankfurt/New York: Campus.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1971). *Status passage*. London: Routledge.
- Griese, H. M. (Hrsg.) (1984). *Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gasarbeiterforschung und der Ausländerpädagogik*. Opladen: Leske und Budrich.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mecheril, P. (1997a). *Zugehörigkeitserfahrungen von Anderen Deutschen. Eine empirische Modellierung*. In Sonderband 12 der Sozialen Welt, *Transnationale Migration*, Hrsg. von Ludger Pries (S. 293-314), Baden-Baden: Nomos.
- Mecheril, P. (1997b). *Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen. Eine Einzelfallbetrachtung*. In P. Mecheril & Th. Teo (Hrsg.). (1997), *Psychologie und Rassismus* (S.175-201). Reinbek: Rowohlt.
- Mecheril, P. (in Druck). *Wer spricht über wen? Überlegungen zu einem (re-)konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften*. In W. Bukow u.a. (Hrsg.). *Fundamentalismus in der Diskussion*. Opladen: Leske + Budrich.
- Mecheril, P. & Teo, Th. (Hrsg.). (1994). *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*. Berlin: Dietz.
- Mecheril, P. & Bales, S. (1994). *Über Zusammenhänge zwischen multikultureller und postmoderner Identität*. *Systeme*, Jg.8, 2/94, 37-54.
- Mecheril, P.; Appel, S. & Teo, T. (1995). *„Ethnische Quotierung“ in der deutschsprachigen Psychologie? Dokumentation und Kommentierung einer Initiative*. *Journal für Psychologie*, Heft 3, 53-62.
- Reygiers, E. & Scheller, M. (1994). *Anforderungsstrukturen und Bewältigungsstrategien von Menschen multikultureller Herkunft in Deutschland*. Münster: Unveröffentlichte Diplomarbeit.
- Scheller, M. & Mahabi, R. (1996). *„Indien, das ist ein Teil meines Lebens, den ich noch nie aktiv gelebt habe – Auf der Suche nach der richtigen Lebensform“*. In P. Mecheril (Hrsg.), *Deutsche Geschichten. Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen* (S.41-51). Münster: Waxmann.
- Welzer, H. (1993). *Transitionen. Zur Sozialpsychologie biographischer Wandlungsprozesse*. Tübingen: edition discord.