pedocs
Open Access Erziehungswissenschaften

DIPF

Mecheril, Paul [Hrsg.]

Interpretation als Kritik. Glossar eines Forschungsstils

Weinheim : Beltz Juventa 2026, 302 S. - (Postkolonialität & Rassismus. Erziehungswissenschaftliche Perspektiven)

Quellenangabe/ Reference:
Mecheril, Paul [Hrsg.]: Interpretation als Kritik. Glossar eines Forschungsstils. Weinheim : Beltz Juventa 2026, 302 S. - (Postkolonialität & Rassismus. Erziehungswissenschaftliche Perspektiven) - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-348114 - DOI: 10.25656/01:34811; 10.3262/978-3-7799-8589-1

https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-348114
https://doi.org/10.25656/01:34811

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

http://www.juventa.de

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Postkolonialität und Rassismus

Paul Mecheril (Hrsg.)

Interpretation als Kritik

Glossar eines Forschungsstils

BELTZ JUVENTA

Paul Mecheril (Hrsg.)
Interpretation als Kritik

Postkolonialität & Rassismus.
Erziehungswissenschaftliche Perspektiven

Herausgegeben von
Natascha Khakpour | Saphira Shure

Erziehungswissenschaftliche Forschung und pädagogisches Handeln sind konstitutiv eingebunden in migrationsgesellschaftliche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse. Postkoloniale Theorieperspektiven und rassismustheoretische Analysen bilden in diesem Zusammenhang wichtige Zugänge der Reflexion dieser Verwobenheit und ihrer Effekte. In der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft stellt der Platz für systematische postkoloniale und rassismustheoretische Auseinandersetzungen allerdings immer noch eine bedeutsame Leerstelle dar. Diese wird besonders deutlich, wenn es um Perspektiven an der Schnittstelle zwischen Erziehungswissenschaft und Bildungswissenschaften geht sowie in den Ansätzen zur Professionalisierung von Pädagog:innen/Lehrer:innen. Hier anknüpfend leistet die Reihe einen Beitrag zur Stärkung erziehungswissenschaftlicher Rassismusforschung sowie zur kritischen Theorieentwicklung im Hinblick auf Postkolonialität und Rassismus. Zudem geht es darum, den verschiedenen pädagogischen Diskussionen und Überlegungen zu Postkolonialität und Rassismus einen Raum zu eröffnen.

Paul Mecheril (Hrsg.)

Interpretation als Kritik

Glossar eines Forschungsstils

BELTZ JUVENTA

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0)** veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-8588-4 Print
ISBN 978-3-7799-8589-1 E-Book (PDF)
DOI 10.3262/978-3-7799-8589-1

1. Auflage 2026

© 2026 Paul Mecheril
Publikation: Beltz Juventa in der Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG
Werderstraße 10, 69469 Weinheim
service@beltz.de

Satz: Helmut Rohde, Euskirchen
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag
(ID 15985-2104-1001)
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

I Modellierung, Verfremdung, Kontextualisierung und Kritik. Umriss eines interpretativen Forschungsstils – oder: Eine zu lang geratene Einführung

Paul Mecheril 9

II Unabgeschlossenes Glossar eines Forschungsstils

Affekt
Vanessa Ohm 46

Autor*inschaft
Birte Klingler 53

Binarismus
Gülay Teke 62

Deutungen
Philipp Hagemann 70

Disziplinieren
Jan Wolter 78

Erfahrung
Cristina Raffaele 86

Erinnerung
Manuel Peters 94

Geltungsansprüche
Julian Ibrahim Jusuf 102

Gewalt
Philipp Hagemann und Shadi Kooroshy 110

Hybridität
Barış Yıldırım 118

Imaginäres
Maria Mateo i Ferrer 125

Involviertheit
Veronika Knauer 133

Kontingenz
Matthias Rangger 141

Leiblichkeit
Vanessa Ohm und Andreas Tilch 149

Positionierung
Paweł Mehring 157

Rassismus
Noelia Streicher 165

Sakralisierung
Laura Meyer-Stolte 175

Scham
Tobias Linnemann 183

Sprache
Santina Battaglia 192

Übersetzung
Jocelyn Jasmin Dechêne und Natascha Khakpour 201

Verantwortung
Nadine Etzkorn 209

Wissen
Dilek Dipçin-Sarıoğlu 216

Zeit
Maria Mateo i Ferrer 223

III Zwei Gespräche

Über Sakralisierung und das Imaginäre. Ein Gespräch
David Füllekruss, Maria Mateo i Ferrer und Laura Meyer-Stolte 232

Über Verantwortung in der Wissenschaft. Ein Gespräch
Nadine Etzkorn, Natascha Khakpour, Radhika Natarajan und Manuel Peters 247

IV Interpretieren, Theoretisieren, Schreiben

„Ja, gerne. Ich möchte mit euch ein Material interpretieren …“.
Die Praxis des gemeinsamen Interpretierens
Forschungswerkstatt 262

Was ist Theoretisieren? Sieben Sprenkel
Paul Mecheril 286

20 Sechs-Zeiler zum Thema ‚Schreiben im Forschungsprozess‘
Forschungswerkstatt 290

Verzeichnis der Autor*innen 299

I Modellierung, Verfremdung, Kontextualisierung und Kritik. Umriss eines interpretativen Forschungsstils – oder: Eine zu lang geratene Einführung

Paul Mecheril

Die Interpretation erschafft keine Welt in Unabhängigkeit von dem, was sie interpretiert
Und die Interpretation gibt die Welt auch nicht schlicht wieder
Sie ist irgendwie dazwischen und jenseits
Sie ist parasitär, weil sie die Welt ver-wendet, eine Welt zu erschaffen
Sie ist getrieben, weil sie der Welt hinterherjagt, die sie nie erreicht

Interpretation kann als Praxis der Deutung und Auslegung von Texten, und Texte können als Zeugnisse des Sozialen verstanden werden. Diese Zeugnisse können in Protokollen, Transkripten, Videographien, vielleicht auch Zeichnungen und atmosphärischen Anmutungen bestehen. Sie stellen Fixierungen von sozialer Praxis und Erfahrungen (→ Erfahrung von Cristina Raffaele), gewissermaßen Materialisierungen des immerzu flüchtigen Sozialen dar. Empirisches ‚Material' wird in der interpretativen Forschungspraxis interpretiert (in der Forschungswerkstatt, ich komme gleich auf sie zu sprechen, wird immer wieder gefragt, wer in eine der nächsten Sitzungen ‚Material' zur gemeinsamen Interpretation einbringen möchte und eine der ersten Fragen bei der interpretativen Arbeit an Material besteht in der Auseinandersetzung mit der Frage, in welchem Verhältnis das Material – ein Interviewtranskript oder ein Beobachtungsprotokoll – zu der Wirklichkeit, auf die es rückbezogen ist, steht). Was aber passiert beim Interpretieren eines Textes? Woran kann sich die wissenschaftliche Interpretation eines Textes orientieren? Wie kann diese Praxis so gestaltet werden, dass ihre Ergebnisse vor einem wissenschaftlichen Publikum vertreten werden können und dass sie diesem Kreis als respektabel gelten? Zu diesen Fragen gibt es etliche methodologisch explizierte und unüberschaubar viele praktisch vollzogene Antworten.

In diesem Buch wird ein interpretativer Forschungsstil vorgestellt, der sich nicht zuletzt in der rassismus- und herrschaftskritisch angelegten Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse herausgebildet hat. Die Vorstellung des Forschungsstils erfolgt weniger als programmatische Deklaration (dies ist kein Manifest und auch keine Gebrauchsanweisung), sondern in einer umkreisenden, vielstimmigen und perspektivenreichen Weise, die sich dem Forschungsstil in seiner bestimmten Unbestimmtheit (→ Kontingenz von Matthias Rangger), in seinen Verästelungen und Versionen, seinem epistemischen Begehren und dessen Grenzen nähert, so wie es geraten ist, einer befahrenen oder verdächtig ruhigen Kreuzung näherzukommen: behutsam. Der Forschungsstil wird angesprochen, reflektiert und befragt.

Der Forschungsstil, *nicht nur eine Denkungsweise*, vielmehr eine Art, miteinander und allein zu arbeiten, hat sich in erster Linie nicht zu bewähren an der Einhaltung von Regeln, sondern daran, in einer den ökonomischen Rahmen der jeweiligen Arbeit respektierenden Art und Weise an der Interpretation von Dokumenten und Artefakten, in denen das fortlaufende soziale Geschehen ein Stück angehalten ist, Erkenntnisse über einen Gegenstand zu generieren. Das, was sich in dieser generativen Praxis pragmatisch bewährt, kann markiert werden. Um eine kreisende Annäherung an das, was sich in *unserer Forschungspraxis* pragmatisch bewährt hat, geht es in diesem Buch.

Nachdem hier kurz auf das eben angesprochene Wir und seine(n) Ort(e) eingegangen wird, werde ich im zweiten Teil dieser Einführung die den Forschungsstil kennzeichnende interpretative Praxis in fünf Markierungen umreißen: 1) Umriss einer Methodologie qualitativ-interpretativer Forschung, 2) Interpretation als Modellierung, 3) Interpretation als Verfremdung, 4) Interpretation als Kontextualisierung, 5) Interpretation als Kritik. In dem durch diese Markierungen eine gewisse Kontur gewinnenden Rahmen können die sich an diese Einführung anschließenden Glossarbeiträge sowie weitere Textsorten, die im Buch aufgenommen wurden, verstanden werden. Sie stellen Vertiefungen, Konkretisierungen, Ausschweifungen in diesem Rahmen, aber auch über ihn hinaus dar. Knappe Hinweise auf den Aufbau des Buches beenden diese Einführung.

1. Forschungsstil? Wessen? Wo?

Die interdisziplinäre Forschungswerkstatt *Migration und Bildung*[1] existiert seit 2019 an der Universität Bielefeld. Zuvor existierte die Werkstatt an der Universität Oldenburg (2011 bis 2019) und an der Universität Innsbruck (2008 bis 2011). In

1 vgl. https://www.uni-bielefeld.de/fakultaeten/erziehungswissenschaft/arbeitsgruppen/ag10/kolloquien/forschungswerkstatt/

diesen Werkstätten wurden und werden etliche (Dissertations-)Projekte konturiert und fortlaufend besprochen; auch Artikel und Vorträge von Mitgliedern der Forschungswerkstatt werden hier diskutiert.

Die Form der Forschungswerkstatt, die ich seit mittlerweile zwei Jahrzehnten anbiete, ihr Anliegen als Ort wissenschaftlicher Kollaboration, gemeinsamer Reflexion und nicht zuletzt als Ort der kontinuierlichen Thematisierung von Qualifikationsarbeiten (Promotionen, Habilitationen) ist seit den späten 1990er Jahren über Jahre der Kooperation mit Bettina Dausien entstanden. Ich habe ihr, Bettina und unserer Kooperation, sehr viel zu verdanken – so wie sie ihr wohl auch. Form und Gestalt der Forschungswerkstatt sind zwar distinkt, sie wandeln sich aber in Abhängigkeit von den Themen, die eingebracht werden, den Mitgliedern der Werkstatt und den Beziehungen zwischen ihnen, vermittelt von Kulturen und Strukturen des akademischen Betriebes, seinen Zumutungen und Möglichkeiten, von zeitgeschichtlichen Entwicklungen und anderem.

Die Bielefelder Forschungswerkstatt wendet sich an Wissenschaftler*innen, die mit größeren Arbeiten wie Dissertationen, Habilitationsschriften und anderen Forschungsarbeiten im Bereich der Migrations-, Rassismus- und Differenzforschung beschäftigt sind und entsprechende Texte verfertigen. Die Arbeiten beziehen sich damit auf einen verwandten Gegenstandsbereich. Es könnte auch formuliert werden, da Perspektive und Gegenstand sich wechselseitig hervorbringen, dass sie mit einer ähnlichen Perspektive auf gesellschaftliche Wirklichkeit arbeiten. Dadurch entsteht ein geteilter und gemeinsam erkundbarer Raum des Interesses. Nicht zuletzt das Interesse an der Analyse der von Rassismen vermittelten gesellschaftlichen Wirklichkeit (→ Rassismus von Noelia Streicher) sowie das Interesse an der Pflege und Verfeinerung, der Kultivierung einer rassismuskritischen Perspektive sind kennzeichnend für die Forschungswerkstatt. Rassismuskritik ist hierbei als Chance zu verstehen, allgemeine wissenschaftstheoretische, methodologische und forschungsethische Fragen interpretativer Forschung in besonders klarer Weise zu erkennen und zu bearbeiten. Es geht dabei um für Forschung allgemein bedeutsame Fragen, wie die nach dem Geltungsanspruch von Interpretationen (→ Geltungsansprüche von Julian Ibrahim Jusuf), die nach der leiblichen Vulnerabilität von beispielsweise in Interviews Auskunftgebenden, aber auch der Verwundbarkeit von Forscher*innen (→ Leiblichkeit von Vanessa Ohm und Andreas Tilch), um allgemeine Fragen wie die nach dem Verhältnis von epistemischen und politischen Selbst- und Fremdansprüchen an Forschung oder die Frage danach, wie es möglich ist, Verschwiegenes, Subtiles und Unmerkliches (ein Operationsmodus des Rassismus in formell antirassistischen Kontexten; vgl. Bellu et al. 2023) zu untersuchen.

Eine (etwas modifizierte, weitergeschriebene) Antwort auf die E-Mail-Frage einer Promovendin

„Liebe Lillian,

Du hast mich gefragt, wie ein interpretativer Umgang mit Interviewtranskripten aussehen könnte. Vielleicht können wir nach dem Forum Lehre am Mittwoch (wenn im Hintergrund Fußball läuft) hierüber nochmal genauer sprechen:

Ich würde mit (Interview-)Äußerungen (also Daten) so umgehen (und dieser interpretative Umgang, dieser Interpretationsstil kann als ‚Modellieren' bezeichnet werden):

a) Ich würde überlegen, wovon die Rede ist. Das heißt aber nicht: Was meint die Sprecher*in ‚tatsächlich'?, sondern: Wie kann die Äußerungssequenz so modelliert/interpretiert werden, dass eine analytisch gehaltvolle/interessante Aussage über den auch mittels der Fragestellung ermöglichten Gegenstandsbereich entsteht? Es geht also um die Frage: Von welchen Phänomenen oder welchem Phänomen ist in der Äußerungssequenz wie die Rede? (das Beispiel war ‚resignativer Fatalismus'). Über dieses Phänomen kann in theoretischer (ich würde sagen: phänomenexplikativer) Hinsicht viel geschrieben werden (was sind die Eigenschaften dieses Phänomens? Was seine analytischen Elemente? Was sind sinnvolle analytische Kontraste? …). Auch Literatur (nicht nur, aber vor allem auch wissenschaftliche Literatur) kann und sollte bei dieser analytischen Phänomenexplikation berücksichtigt werden.
b) Ich würde dann überlegen: Welche Bedingungen liegen dem, wovon die Rede ist, zugrunde? In welchem diskursiven, rechtlichen, materiellen, institutionellen, aber auch interaktiven Kontext gewinnt das Phänomen ‚resignativer Fatalismus' seinen sozialen Sinn?
c) Schließlich würde ich überlegen, welche Konsequenzen das, wovon die Rede ist (hier: ‚resignativer Fatalismus'), hat. Ich würde dabei auch überlegen, welche Kontextebenen im Rahmen des Untersuchungsinteresses/des Gegenstandes relevant sind: Konsequenzen für die Legitimation von (Nicht-)Tun; Konsequenzen für die Ansprache der Klientel; Konsequenzen für das Selbstverständnis … .

So viel und herzliche Grüße

Paul"

Die vierstündige Forschungswerkstatt findet monatlich statt. Seit der Coronapandemie haben wir gelernt, dass diese Treffen in einer Weise digital durchgeführt werden können, die auch produktiv ist, wenn auch anders; darum findet mittlerweile neben den monatlichen hybriden Treffen mindestens einmal im Semester eine Forschungswerkstatt-Klausur genannte 24stündige Präsenzwerkstatt mit Essen und Schlaf zwischendurch statt. Die Forschungswerkstatt weist eine wiederkehrende Struktur auf:

1) Einstiegsrunde, in der jede kurz den Stand der Dinge mit Bezug auf das je relevante Forschungsprojekt und was sie intellektuell beschäftigt, anspricht;

2) aus einem laufenden (meist: Dissertations-)Projekt wird ‚etwas' eingebracht. ‚Etwas' meint nicht, dass eine Präsentation der Arbeit vorgenommen wird (es sei denn, was sehr selten vorkommt, dies ist der dezidierte Wunsch der einbringenden Person). Vielmehr wird nach einem ganz kurzen Überblick über den Stand des Arbeitsvorhabens eine Frage oder ein Problem in den Vordergrund gerückt, welche erstens für die einbringende Person bedeutsam ist und zweitens in einer vermutlich einigermaßen produktiven Weise in etwa 70 Minuten bearbeitet werden kann. Wichtig ist, dass das, was die Einbringende als Anliegen formuliert, ernst genommen wird. Gelegentlich besteht das ‚Etwas' aus Vorversionen von Kapiteln, Artikeln oder noch rohen Interpretationstexten, die dann gemeinsam unter der Frage der Einbringenden besprochen werden, häufiger jedoch aus Materialausschnitten, also Passagen aus Interviewtranskripten, Beobachtungsprotokollen, Diskursfragmenten etc., die im Lichte einer inhaltlichen oder method(olog)ischen Frage gemeinsam bearbeitet und interpretiert werden, und zwar unter der pragmatischen und im Prozess der Erkenntnisgenerierung bewährten Voraussetzung, dass es sich um einen rätselhaften Text handelt, den es zu entschlüsseln gilt, auch wenn er letztlich unentschlüsselbar bleibt;
3) aus einem weiteren laufenden (meist: Dissertations-)Projekt wird ‚etwas' eingebracht;
4) (wenn noch Zeit bleibt, entsprechende Absprachen getroffen wurden und organisatorische Erfordernisse nicht ihr Recht zu laut geltend machen) Diskussion eines vorab gelesenen Aufsatzes oder Bearbeitung einer Frage (etwa: Wie gehe ich dem Grounded-Theory-Anspruch nach Theoretisierung, so ich diesen überzeugend finde, in meiner Arbeit nach? Und was ist ‚Theoretisierung'? → Theoretisieren) erst in Kleingruppen, dann im Plenum.

Material

Eine bedeutsame Praxis in der Forschungswerkstatt besteht in der gemeinsamen Interpretation und Modellierung von Material. Protokolle, Transkripte, Videographien oder Zeichnungen sind nicht an sich ‚Material'; sie werden es, indem sie als Material bezeichnet werden und insofern diese Bezeichnungspraxis in dem relevanten Forschungs- und Wissenschaftskontext nicht zu grundlegender Verwunderung auf Seite der wissenschaftlichen Autoritäten führt. Was passiert, wenn etwas als Material bezeichnet wird? Es wird dadurch als Zeugnis des Sozialen verstanden und adressiert; Zeugnisse, die aber ein gewisser Schleier der Rätselhaftigkeit umgibt. Die Interpretation von als Material verstandenem Material zielt somit zuweilen und gleichsam darauf, dem Geheimnis, das es birgt, auf die Spur zu kommen. Wenn etwas als Material verstanden wird, wird es damit künstlich in den Status einer gewissen Rätselhaftigkeit versetzt. Zugleich umgibt das, was als Material bezeichnet wird, weil es als Material bezeichnet wird, eine Aura des Rohen. Material muss noch interpretativ gekocht werden. Die Aura des Rohen, des Unberabeiteten (dies ist selbstverständlich eine Illusion, weil das Material (ein Protokoll oder Texte, die einen

wissenschaftlichen Diskurs formieren oder Medienberichte über etwas in einer bestimmten Zeit), das wir bearbeiten, schon in vielzähligen Schleifen (vor)bearbeitet wurde; aber es ist eine nützliche Illusion) verweist darauf, dass mit dem als und zu Material Erklärten etwas zu tun ist; mit und an ihm ist eine Transformation zu vollziehen. Das Material ist roh, hart, wild und Teil des Natürlichen, die Interpretation wurde gekocht, sie ist weich, (wissenschaftlich) verdaubar und Teil des Kultürlichen. So wie das zum Material Erklärte in eine Aura des Rohen versetzt wird, so versetzt sich die Interpret*in in den Status einer Arbeiter*in: Wenn ihre Hände auch zumeist nicht durch die Materialarbeit schmutzig werden, ist aber ihrem denkenden Körper nicht nur die Mühe anzumerken, an ihm haften auch Stücke des Materials. Diese handwerkliche Aura, die mit dem Ausdruck Material verbunden ist, ist dann auch der Beteuerung dienlich, dass wir rassismuskritische Interpret*innen keine körperenthobene, *white collar*-Tätigkeit ausüben. Gerade im (rassismus-)kritischen Milieu wirkt womöglich ein Unbehagen unbemerkt, einer solchen Art von *white collar*-Tätigkeit nachzugehen (und um diesem Unbehagen ein Schnippchen zu schlagen, proletarisieren wir uns mit Termini wie Werkstatt, Handwerk, Material, Mühe …). Da, wo diese Tendenz zur rohen Überhöhung des Status des Materials in einer freundlichen Weise reflexiv eingeholt wird, wird der Interpretationsprozess dem Material als etwas gerecht, das über die Operation der Wissenschaftler*in zu Material wird.

Die für die Forschungswerkstatt charakteristische Praxis kollektiver Interpretation (von zumeist textuellen Verweisen auf soziale Wirklichkeit) kann vielleicht wiedergegeben werden über diese Punkte:

1) Der allgemeine, womöglich als pragmatistisch zu fassende Anspruch der Praxis der Interpretation besteht in der Verfertigung wissenschaftlich anschlussfähiger, kluger und anregender Texte über einen Gegenstand, der im Prozess der Interpretation aufzufinden ist und aufgefunden wird.
2) Hierbei ist es wichtig, entspannt, da nie gänzlich zu klären, in einem rekursiven Prozess folgende Fragen in einer für die Produktion von Erkenntnis angemessenen Weise wiederholt zu stellen:
   - Welche Gesellschafts- und Sozialtheorie liegt meiner Untersuchung zugrunde? Wie kann ich diese in welchem (für mich) relevanten Rahmen plausibilisieren?
   - Welche empirischen Voraus-Setzungen leiten meine Arbeit? Wie kann ich diese in welchem (für mich) relevanten Rahmen plausibilisieren? (Mit welchen wissenschaftlichen und alltagsweltlichen Konzepten, Vorstellungen, Selbstverständlichkeiten und Grundannahmen (‚Wissen') gehe ich an die Analyse/Interpretation heran? Wie und an welchen Stellen kommen diese Annahmen in der Interpretation ermöglichend/verhindernd durch? Wie und in welcher Hinsicht kann ich sie nutzen und zu wissenschaftlich reflektierten Interpretationen weiterentwickeln?)
   - Welche Vision gelingenden Lebens beeinflusst wie meine Arbeit?

- Welche ‚Materialtheorie' (z. B.: Welche Realität zeigt ein Interviewtranskript an?) und welche ‚Interpretationstheorie' (z. B.: Welche Geltung beansprucht die Interpretation?) liegen meinem Tun zugrunde?

3) In der Praxis der Interpretation haben sich für den Erkenntnisprozess pragmatisch folgende Orientierungen bewährt:[2]
   - Fragen stellen, Fragen stellen, Fragen stellen (‚hinter' die Daten blicken, die Daten ‚aufbrechen')
   - Heuristische Leitfrage der Interpretation: ‚Was passiert hier?' bzw. ‚Wovon ist hier die Rede?'
   - Die Analyse sozialen Sinns steht im Vordergrund, also die Verwobenheit von ‚Akteur*innenschaft', ‚Diskurs' und ‚Struktur'
   - Das Prinzip der Sequenzialität kennzeichnet das interpretative Vorgehen; dies meint: alle Materialeinheiten (die Einheit kann ein Satz oder eine etwas größere thematische Einheit sein), die bis zur dann zu interpretierenden Einheit bereits interpretiert wurden, dürfen für die Interpretation der Einheit berücksichtigt werden; alle nachfolgenden nicht
   - Ziehharmonika-Vorgehen: enger interpretierender Bezug auf den Text (Was passiert hier eigentlich?) und Distanzierung vom Text (etwa im Zuge methodologischer Reflexionen oder des Bezugs auf sozialtheoretische Aspekte oder auf relevante Literatur und Autor*innen) und Rückbezug auf den Text und …
   - Methodologische Reflexionen sind erwünscht
   - Anregungen für die Beantwortung der Leitfrage:
     – Es gibt keine zu simplen Antworten,
     – Widersprüche und Inkonsistenzen sind zunächst zulässig,
     – Unfertiges darf gesagt werden
   - Sparsamkeit: je weniger Zusatz- und Hintergrundannahmen erforderlich, desto besser, gleichwohl ist auch Zusatz- und Hintergrundwissen willkommen, wenn sie denn der Sache dient, die darin besteht, einen wissenschaftlich anschlussfähigen, klugen und anregenden Text über einen empirischen, abstrakteren Gegenstand zu verfertigen

Die Arbeiten, die innerhalb der Forschungswerkstatt entstehen und besprochen werden, sind einer gesellschaftskritischen Analyserichtung verpflichtet, die in einem weiten Sinne praxeologisch oder praxiswissenschaftlich inspiriert ist, und

2 Diese Liste der Orientierungen, die sich bewährt haben, geht zurück auf entsprechende methodologische Orientierungen, die Bettina Dausien und ich im Zuge der gemeinsamen Durchführung von Forschungswerkstätten durchaus entlang von Anregungen durch *Grounded Theory*-Perspektiven (Strauss 1991; Strauss & Corbin 1996; Breuer et al. 2019) entwickelt und als Orientierung für eine Interpretationspraxis wiederholt vorgeschlagen und eingesetzt haben (etwa regelmäßig auf dem Berliner Methodentreffen oder der jährlich stattfindenden Herbstwerkstatt Interpretative Forschung).

der die Reflexion der Forscher*in auf ihre Verantwortung (→ Verantwortung von Nadine Etzkorn) als Intellektuelle inhärent ist. Diese Bindung der einzelnen Mitglieder wie der Werkstatt als solcher kommt in einem *Forschungsstil* zum Ausdruck, der nicht festgelegt und wandelbar, gleichwohl erkennbar ist. Entlang einiger weiterer method(olog)ischer Anmerkungen zum Anliegen und zur Praxis der Interpretation wird dieser Forschungsstil im Folgenden weiter umkreist; dies weniger im Sinne eines Einschlusses als im Sinne einer freundlichen Inspektion. Letztlich aber wird diese Umkreisung von den sich an diese Einführung anschließenden Beiträge des Glossars geleistet.

2. Vier methodologische Markierungen[3]

2.1 Umriss einer Methodologie qualitativ-interpretativer Forschung

Die nachfolgenden Überlegungen zum Umriss einer Methodologie qualitativ-interpretativer Forschung greifen, diese abändernd, präzisierend und ergänzend, auf eine Passage aus meiner 1991 veröffentlichten Dissertation „Wie und worüber gesprochen wird" zurück (Kap. 3; S. 58 ff.). In dieser Passage orientiere ich mich an einem nahezu zehn Jahre zuvor von Gerhard Kleining veröffentlichten Aufsatz, den ich nach wie vor anregend finde, mir nunmehr aber eher angeeignet und weitergeschrieben und weniger wiedergeschrieben habe. Weiterschreiben, auch das Weiterschreiben eigener Texte, ist im Übrigen eine oft fruchtbare und manchmal auch angenehme Praxis des Gedankenmachens (unter der Voraussetzung, dass klar und eindeutig ist, woher stammt, was da weitergeschrieben wird, ist es auch möglich, Texte anderer weiterzuschrieben).

Die Basis sozialwissenschaftlicher Methoden, wie Befragung, Beobachtung und Experiment, gehen, da alle Strategien der Erkenntnis eine pragmatische Basis aufweisen, auf Alltagstechniken zurück (vgl. Kleining 1982). Sozialwissenschaftliche Methoden können hinsichtlich ihrer Nähe und Abhängigkeit zu Alltagstechniken unterschieden werden. Qualitativ-interpretative Methoden weisen einen engeren Bezug zu alltäglichen Techniken der Interaktion und Wissensgewinnung, aber auch der Interpretation und Sinnherstellung auf als quantitative Methoden, die ein höheres Abstraktions- und niedrigeres Komplexitätsniveau als qualitativ-interpretative Untersuchungsmethoden aufweisen und ihnen somit forschungslogisch nachgeordnet sind.

Kleining (1982) charakterisiert vor diesem Hintergrund qualitativ-interpretative Forschung als Entdeckungs-, Such- und Findestrategie, die auf vier Regeln basiert. Diese Regeln umreißen für Kleining den methodologischen Rahmen

3 In diesem einführenden Text greife ich auf bereits publizierte Passagen zurück, die für den hier vorliegenden Zusammenhang modifiziert, gekürzt und ergänzt wurden.

qualitativ-interpretativer Forschung, den ich hier mit eigenen Akzentsetzungen, Verschiebungen und Auslassungen nachzeichne und dabei nicht von Regeln, die zu befolgen sind, spreche, sondern von Orientierungslinien, die angeeignet werden können.

Die *erste Orientierungslinie* betrifft die untersuchende Person, die Forscher*in, und besagt, dass im Untersuchungsprozess in erster Linie nicht eigene oder vorgefasste Auffassungen über den Gegenstand untersuchungsleitend sein sollen, sondern gewissermaßen Eigenschaften und Charakteristika des Gegenstandes selbst, der aber erst, und dies kennzeichnet die konstitutive Unbestimmtheit des Interpretationsprozesses, im Laufe der Untersuchung aufgefunden und fortlaufend modifiziert wird.

Diese Orientierungslinie bezeichnet den methodologischen Ausgangspunkt qualitativ-interpretativer Sozialforschung, der als Prinzip der Offenheit gegenüber dem Untersuchungsgegenstand charakterisiert werden kann. Die Crux hierbei ist, dass der Gegenstand nicht feststeht und im Verlauf des Untersuchungsprozesses erst gebildet wird (zweite Orientierungslinie; siehe weiter unten). Offenheit heißt hier: Die Gefahr der bloßen Reproduktion der eigenen Vorannahmen zugunsten der Entwicklung von Einsichten, die der Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsmaterial erwachsen, den Themen und Phänomenen, die ersichtlich werden, so gering als möglich zu halten. Das Erfordernis der Offenheit ist auch für Forschung mit einem (rassismus-)kritischen Anspruch von besonderer Bedeutung. Eine Strategie, um der Gefahr der Vorab-Unoffenheit entgegenzuwirken, besteht darin, zu Beginn der Untersuchung ein sehr breit gefächertes Literaturstudium vorzunehmen. Eine zweite Strategie besteht darin, die eigenen Vorannahmen in Bezug auf das Untersuchungsfeld oder Voransprüche (‚Welches Ergebnis darf nicht sein?') aufzuschreiben und sie, etwa in einer Forschungswerkstatt, mit anderen im Hinblick a) auf ihre Angemessenheit und b) mit Blick auf Möglichkeiten ihrer ‚Bändigung' zum Thema zu machen.

Die hermeneutische Einsicht, dass Verstehen ohne ein Vorverständnis undenkbar ist und somit immer schleifenhaft (Partikularverständnis-Gesamtverständnis; Vorverständnis-Textverständnis) verläuft, verweist darauf, dass Offenheit in der Forschungssituation nur annäherungsweise möglich ist bzw. eine gute Illusion darstellt, die den kreativen Prozess interpretativer Praxis ermöglicht. Das Gebot der Offenheit und die Unmöglichkeit gänzlicher Offenheit kennzeichnen eine Spannung, die für qualitativ-interpretative Forschung charakteristisch ist (→ Involviertheit von Veronika Knauer). Aufgehoben wird die Spannung in der zuweilen einsamen, zuweilen kollaborativen Praxis der Forscher*in, die ihr Tun method(olog)isch rekapituliert, reflektiert und expliziert. Die schönsten Methodenkapitel in Forschungsarbeiten sind jene, die weder eng buchhalterisch-regelkonform noch angeberisch frei daher kommen, sondern rekapitulativ-reflexiv gehaltene Texte umfassen, die die Praxis der Interpretation, die zwar an Leitlinien

orientiert ist, aber eine letztlich nicht gänzlich durchsichtige Praxis bleibt (wie jede Praxis für die handelnde Akteur*in undurchsichtig bleibt; → Autor*inschaft von Birte Klingler), ein wenig und ein wenig entspannt und klug erhellt.

Das Moment der Reflexion und selbstkritischen Einschätzung des eigenen Handelns im Untersuchungsprozess korrespondiert mit einer weiteren für Forschung wichtigen Option: Interpretative Forschung kann als eine dialogische Kommunikation verstanden werden, in der Daten im Sinne von Frage-Antwort-Sequenzen erhoben werden (vgl. Kleining 1982, S. 240), aber auch die Deutung der Daten in Frage-Antwort-Sequenzen erfolgen kann. Die Ergebnisse des Forschungsdialogs sind sowohl von den (tatsächlich oder vorgestellt) antwortenden Personen, denen interpretative und sinnkonstituierende Fähigkeiten unterstellt werden, wie auch von den fragenden Personen abhängig. Insofern begreift sich die qualitativ-interpretative Forscher*in anfänglich nicht als Expert*in. Viel eher ist sie unkundig, weil Unkundigkeit ein konstitutives Moment von Forschung ist, und kultiviert ihre Unkundigkeit als Erkenntnismittel. (Vielleicht ist dies eine der zentralen Eingangsherausforderungen interpretativer Forschung: sich unkundig und auch in gewisser Weise unwissend stellen – eine Herausforderung nicht zuletzt in einer gesellschaftlichen Gegenwart inszenierten Expertentums (vgl. Pfadenhauer 2017) und einer Wissenschaftskultur, die sich vielleicht zu wenig auf das ihr inhärente und von ihr systematisch produzierte Nicht-Wissen besinnt (vgl. Binkelmann 2022)).

Als Hinweis darauf, wie das Prinzip der Offenheit in der sozialwissenschaftlichen Forschung realisiert werden kann, führt Kleining (1982) einige allgemeine untersuchungsleitende Fragen an. Beispiele für offene Fragen, die bei der Untersuchung von Texten hilfreich sein können, sind die folgenden: „‚Welche Hauptperson gibt es? Welche Nebenperson? Wie werden sie charakterisiert?' – ‚Welche Situationen werden geschildert und wie?' – ‚Welche Handlungsabläufe gibt es: Beginn, Verlauf, Ende?' – ‚Welche Gegenstände (Sachverhalte, Umstände) werden geschildert und wie?' – ‚Wie gliedert sich der Text und warum?' – ‚Welche Teile (Themen, Beschreibungen) kommen häufiger vor und wie?' – ‚Welche Teile (Sätze, Worte) sind hervorgehoben und wie?' – ‚Wie ist die rhythmische (klangliche, sprachliche) Abfolge?' – ‚Was ist besonders auffallend am Text und womit steht das in Zusammenhang?' etc." (Kleining 1982, S. 250, Fußnote 14). Diese und andere Fragen (in allen Beiträgen dieses Buches werden Fragen vorgeschlagen) können heuristisch für die Interpretation von Texten genutzt werden. Ihre Bedeutung ergibt sich (m. E.) aus ihrer praktischen Funktion im Erkenntnisprozess.

Die *zweite Orientierungslinie* betrifft den Gegenstand und besagt, dass der Untersuchungsgegenstand erst im Prozess der qualitativ-interpretativen Forschung entsteht. Der Gegenstands-Typus qualitativ-interpretativer Forschung weist einen anderen Status auf als der quantifizierender Forschung. Hier wird der Untersuchungsgegenstand definitorisch und vor der empirischen Arbeit bestimmt,

damit er gemessen, geprüft, getestet und quantitativ erfasst werden kann. In qualitativ-interpretativer Forschung hingegen ist die Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes als integraler Bestandteil des Forschungsprozesses angelegt. Aus diesem Grund kann sich der Gegenstand im Forschungsablauf inhaltlich verändern – er muss ja erst noch gefunden werden. Diese vage Bestimmtheit des Untersuchungsgegenstandes (→ Hybridität von Barış Yıldırım) steht in einer engen Beziehung zu dem Versuch, die Forschungssituation so offen wie möglich zu gestalten. Indem die Forscher*in sich von ihren Vorannahmen distanziert, wird es möglich, in der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Phänomenbereich ein Untersuchungsinteresse zu etablieren, das mit der Re- und Ko-Konstruktion der beispielsweise kulturellen und diskursiven Relevanzsysteme, die im untersuchten Feld bedeutsam sind, und der Kontextualisierung dieser Relevanzsysteme (vgl. Kap. 2.4), sowie durch den begründeten Rückgriff auf theoretisches und empirisches Wissen, etwa um die Wirksamkeit von Differenzordnungen und ihre subjektivierenden Effekte, einen Gegenstand profiliert. Der Untersuchungsgegenstand ist abstrakter als die konkreten Daten und konkreter als generalistische, formale Theorien. Er lebt in einem Zwischenbereich.

Für theoriegenerierende, -bildende und -produzierende Ansätze ist der Gedanke zentral, dass der Empirie nicht der Status einer Überprüfung von Vorab-Gewusstem zukommt, sondern dass die Empirie eine Art Material zur Verfügung stellt, an dem theoretische Einsichten und Begrifflichkeiten zunächst erst gebildet werden. Dieser Prozess umfasst zwei Momente.

Erstens die Markierung eines bedeutsamen Zusammenhangs: Welcher Gegenstand (vielleicht auch mehrere, aber nicht zu viele; so viel Zeit haben wir nicht; → Zeit von Maria Mateo i Ferrer) kann mit Blick auf das Eingangsinteresse und das, was aus dem Material erlesen und in das Material in einer plausibilisierbaren Weise hineingelesen wird, formuliert werden? Zweitens geht es um die Generierung von begrifflich gefassten Einsichten als analytische Explikation des Gegenstandes: Aus welchen bedeutsamen analytischen Elementen besteht der Gegenstand? Dieser Prozess der Explikation ereignet sich im Wechselspiel zwischen dem reflektierten und explizierten Hintergrundwissen der Forscher*in, den empirischen Daten, der von im empirisch-theoretischen Prozess der Analyse entstehenden Einsichten angeleiteten, punktuellen Aneignung und Vertiefung theoretischen Wissens sowie der Analyse weiterer sich im Prozess der Begriffskonstruktion anbietender empirischer Materialien.

Insgesamt handelt es sich bei der Gegenstandskonstituierung um – und dies ist in dem Text von Kleining vielleicht nicht ganz so klar beschrieben – ein *empirisch-theoretisches Vorgehen*. Bei der Gegenstandskonstituierung ergeben sich empirische Ergebnisse und theoretische Einsichten wechselseitig, weil auf mindestens drei Typen von Wissen Bezug genommen wird: erstens auf sozialtheoretisches Wissen, zweitens auf das Untersuchungsfeld bezogene Wissen aus vorherigen eigenen Untersuchungen sowie Untersuchungen anderer und drittens

Wissen, das auf abstraktere Phänomene bezogen ist, die als relevant für die Analyse erachtet werden, empirische Daten auszulegen, diese Auslegung zu abstraktem Wissen führt, das wiederum der Auslegung der Daten dient.

Thema, Phänomen und Gegenstand

Unter ‚Thema' verstehe ich Antworten auf die Frage: Um welche Dinge geht es in dem Protokoll, dem Transkript, dem Diskursfragment? Wie kann ich eine Version dessen, worum es hier geht, in Grundmotiven und Themen des Geschehens wiedergeben? Themen beziehen sich auf mehrere Abschnitte (‚Stellen') im Material (Daten indizieren Themen) und aus pragmatischen Gründen sollte die Themenkonstruktion mehr als zwei Themen umfassen, sich aber nicht in einer unüberschaubaren Vielzahl von Themen verlieren. Unter ‚Phänomen' verstehe ich begriffliche Abstraktionen und Typisierungen mehrerer thematischer Zusammenhänge im Datenmaterial, die durch das Anliegen und Interesse der Forscher*in sowie ihr Kontextwissen in den Blick geraten. Phänomene werden zunächst durch Namen oder Bezeichnungen symbolisiert (z. B: ‚Leugnung von Gewalt'; → Gewalt von Philipp Hagemann und Shadi Kooroshy). Themen indizieren Phänomene. Phänomene fallen, wie so vieles, leider nicht vom Himmel, sondern kommen durch bestimmte Operationen der Interpret*in zustande. Interpretationsoperationen (Welches Interesse leitet meine Aufmerksamkeit an? Welches Kontextwissen orientiert meine interpretative Praxis? Ist dieses Wissen (→ Wissen von Dilek Dipçin-Sarıoğlu) angemessen? Was sagen die anderen (in der Forschungswerkstatt)?) können rekapituliert werden, und wo die Rekapitulation Forschungsprozesse begleitet (‚Was mache ich eigentlich?'), haben wir es mit reflexiver Forschung zu tun.

Der Umriss eines ‚Gegenstandes' entsteht durch die begründete Entscheidung (Begründungshinsichten: die Plausibilität der Entscheidung kann mit Blick auf relevante Literatur, auf das Material, mit Blick auf das Eingangsinteresse und mit Blick auf den (zeit-)ökonomischen Rahmen ausgewiesen werden), ein Phänomen oder mehrere Phänomene eingehender durch Literaturstudien, durch intensive Bearbeitung geeigneter Materialabschnitte sowie der Erhebung neuen Materials zu untersuchen. Diese Untersuchung hat explikativen Charakter. Es geht um die Explikation der analytischen Elemente eines Gegenstandes, der Komplexität der Bedingungen seiner empirischen Möglichkeit sowie der Explikation der Konsequenzen, die mit dem Gegenstand verbunden sind und sein können.

Hier kommt eine nur zu 14 % fiktive Wiedergabe einer Interpretationspraxis, die zwischen Themen, Phänomenen und Gegenständen unterscheidet (86% gehen auf die Kennzeichnung meiner interpretativen Praxis bei einer Interviewanalyse zurück; vgl. Mecheril 2003/2023, S. 49 f.):

a) Zunächst bin ich den Interviewtext durchgegangen und habe ihn nach dem bewährten Kriterium ‚zu dieser Stelle fällt mir etwas ein' sequenziert.
b) Die sequenzierten Passagen aus dem Interviewtext, die so entstandenen Texteinheiten habe ich kommentiert. Zum Interviewtext des Transkriptes entstand damit ein erster Interpretationstext. Er besteht aus heterogenen, deskriptiv paraphrasierenden wie

auch interpretativen, auf einzelne Interviewstellen ebenso wie auf das Gesamtinterview bezogenen Kommentaren.

c) Die Kommentare bin ich immer im Rückbezug auf das Transkript durchgegangen und habe Themen markiert, die das Geschehen wiedergeben (und zwar in einem Abstraktionsbereich, der zwischen der Paraphrase des Textes und allzu generalistischen Kategorien liegt).
d) Vor dem Hintergrund des Wissens um den Interviewtext, des Kontextwissens und des Eingangsinteresses an der Untersuchung von Zugehörigkeitserfahrungen und des Umgangs mit ihnen habe ich Phänomene markiert. Phänomene bezeichnen erste Möglichkeiten der begrifflichen Reduktion und Typisierung bestimmter thematischer Felder und Zusammenhänge des ersten Interpretationstextes.
e) Anschließend habe ich mich unter der Absicht mit allen Kommentierungen des ersten Interpretationstextes beschäftigt, um zu bestimmen, auf welche Phänomene die jeweilige Kommentierung verweist, in Beziehung steht, in welchen Zusammenhang sie zu bringen ist und für welche weiteren Phänomene diese Kommentierung ein begriffliches Potenzial besitzt usw. Insbesondere in dieser Phase war es hilfreich, Graphiken anzufertigen, die die unterschiedlichen Phänomene und ihre Zusammenhänge schematisierten.
f) Diese Phänomene habe ich analysiert und unter dem Kriterium modifiziert, einen aus in sich sinnvollen Elementen bestehenden Zusammenhang zu modellieren.
g) Die Phänomene habe ich geordnet, so dass übergeordnete Abstrahierungen (Gegenstände) entwickelt werden konnten.
h) Diese Gegenstände habe ich theoretisierend empirisch expliziert.

Die *dritte Orientierungslinie* bezieht sich auf das Handeln in der Forschungssituation. Hilfreich ist die maximale (Kleining) oder vielleicht besser: weitgehende strukturelle Variation der Untersuchungsperspektiven. Die Betrachtung des Untersuchungsgegenstandes aus einer Vielzahl von Perspektiven ermöglicht es, die Bedeutung des Gegenstandes von Beginn an multiperspektivisch anzulegen. Realisiert werden kann dies durch den Einsatz unterschiedlicher Methoden (Einzelinterview, Gruppendiskussion, Diskursanalyse) sowie die Interpretation unterschiedlicher sozusagen Materialisierungsweisen eines Gegenstandes (ein Beispiel: der noch zu allgemein formulierte Gegenstand ‚Das Schulbuch als migrationsgesellschaftliches Wirklichkeitsmedium' materialisiert sich auf der Ebene der Inhalte und Darstellungsformate des Schulbuchs, auf der Ebene der Praxis des Gebrauchs des Schulbuchs im Unterricht sowie auf der Ebene der Ansichten der relevanten Akteur*innen über das Schulbuch und über ihre Erfahrungen mit dem Buch; vgl. Grünheid & Mecheril 2017). Die Interpretation von Datenmaterial in der Gruppe (Forschungswerkstatt) erhöht die Zahl der Betrachtungsweisen und ermöglicht Gegenstände als polyseme Phänomene zu modellieren.

Neben der Variation der Methoden impliziert die dritte Orientierungslinie die Berücksichtigung der kulturell-räumlichen und der historischen Dimension sozialer Gegenstände, ihre Kontextualität und kontextspezifische Gestalt.

Die *vierte Orientierungslinie* interpretativer Forschung betrifft die Analyse der Daten. Diese werden zunächst auf Gemeinsamkeiten hin untersucht. Der Vorrang, den qualitativ-interpretative Forschung der Suche nach Gemeinsamkeiten gegenüber der Aufdeckung von Unterschieden einräumt, steht in engem Zusammenhang mit ihrem begriffsbildenden Anliegen. Über die Beschäftigung mit dem Untersuchungsmaterial werden zusammengehörige Datengruppen gebildet und begrifflich markiert. Dies wird in frühen Phasen der Forschung noch mehr in Form der Markierung eher deskriptiver Themen erfolgen – wenn es in einem Interview unter anderem um subtile Diskriminierungserfahrungen geht, kann in dieser Phase gefragt werden: Welche Diskriminierungserfahrungen werden angesprochen? Welche (situativen und übersituativen) Bedingungen liegen diesen Erfahrungen zugrunde? Welche Konsequenzen haben sie? – und in späteren Phasen vermehrt in der Markierung abstrakterer Phänomene (Gegenstände), etwa: Dynamiken des Verhältnisses von Diskriminierungserfahrungen und Scham (→ Scham von Tobias Linnemann) als Ausdruck des Widerspruchs zwischen kapitalistisch-meritokratischer Ideologie und Rassismus. Die Kriterien, anhand derer die Einheit unterschiedlicher Daten erkannt wird, sollten expliziert werden, nicht zuletzt, weil sie in der Regel auf alltagssprachliche Verstehensprozesse und -kompetenzen rekurrieren. Erst die Feststellung von Gemeinsamkeiten ermöglicht die Analyse von Unterschieden, etwa über interpretative Praktiken der Kontrastbildung.

Kleining (1982, S. 238) formuliert bei der Analyse von Gemeinsamkeiten eine Alles-oder-Nichts-Forderung, die besagt, dass alle Daten aufgrund des begrifflichen Analysesystems erfasst und verstehbar sein müssen; erst dann kann die Konstruktion des Begriffssystems beziehungsweise die Beschreibung des Gegenstandbereichs als abgeschlossen betrachtet werden. Vielleicht ist dies so und vielleicht ist es auch wünschenswert, Analysen bis zu jenem Punkt des Abschlusses zu betreiben, nach dem Analysen inhaltlich substanziell nichts weiter hinzufügen vermögen. Ich bin aber erstens skeptisch, ob dies der Anspruch an jede Arbeit sein sollte und bin noch viel skeptischer, ob das Leben einer Forscher*in ausreicht, die Analyse abzuschließen. Abschlüsse resultieren zumeist aus dem antizipierten Versiegen einer Vielzahl praktischer Ressourcen (Zeit, Geld, Lust, Geduld); daran ist per se nichts Ehrloses, es sei denn die (Forschungs-)Praxis als solche gilt als unehrenhaft. Der Abschluss des Interpretationsprozesses wird also weniger von (was immer dies heißen kann) einer Vollständigkeit der Erkenntnis bezogen auf Material, Themen, Phänomene und Gegenstände vermittelt, sondern davon, dass es an diesem Punkt mit Bezug auf den Erkenntnisgehalt mit guten und (etwa mit Bezug auf Geduld und Lust) mit gebotenen Gründen möglich ist, einen Punkt

zu machen. Dies stellt sich zumindest im Rahmen des den hier vorgestellten Forschungsstil leitenden Interpretationsverständnisses, das im Folgenden mit Hilfe der Konzepte Modellierung, Verfremdung, Kontextualisierung und Kritik weiter ausgeführt wird, so dar.

2.2 Interpretation als Modellierung[4]

Die interpretative Gebundenheit sozialer Erkenntnispraxis gilt für interpretative oder verstehende Ansätze in den Sozialwissenschaften in einem doppelten Sinne (→ Deutungen von Philipp Hagemann), weil sie Verfahren der Konstruktion von Bedeutungszusammenhängen einsetzen, die letztlich auf alltägliche Verfahren der Bedeutungskonstruktion zurückgehen und von diesen getragen werden. Sozialwissenschaftliche Analysen sind interpretative Konstruktionen von interpretativen Alltagskonstruktionen. Sie sind Konstruktionen von Konstruktionen, mithin – in der Formulierung von Alfred Schütz (1971) – „Konstruktionen zweiten Grades". Für das Verhältnis von Wissenschaftswissen und Alltagswissen bedeutet dies, dass das sozialwissenschaftliche Wissen gegenüber dem Alltagswissen nicht im Sinne eines ‚richtigeren Wissens' privilegiert ist.

Die Interpretation von Daten, seien diese Aufzeichnungen von Gruppengesprächen oder Beobachtungsprotokolle, verfolgt häufig ein als rekonstruktiv bezeichnetes und verstandenes Interesse. Um die Eigenständigkeit des wissenschaftlichen Sprachspiels, in das die soziale Wirklichkeit (eine Biografie, eine Episode, eine politische Rede, ein Flirt, eine Krankenhausvisite, ein Chat …) übersetzt wird, auf die die untersuchten Daten bezogen sind, die sie aber nie einfach wiedergeben, wie auch den Umstand, dass die wissenschaftliche Interpretation das, was die Daten mutmaßlich anzeigen, nie erreicht, zu unterstreichen, verstehe und bezeichne ich Interpretationen als *ko-konstruierende Modellierungen* und weniger als Rekonstruktion. Die Betonung der Eigenständigkeit des wissenschaftlichen Sprachspiels unterstreicht zugleich die Eigenständigkeit des untersuchten, beispielsweise alltagsweltlichen oder eine Organisation wie die Polizei kennzeichnenden Sprachspiels: die wissenschaftliche Interpretation ist etwas anderes als das, was sie interpretiert. Mit der Betonung des Abstands zwischen Wissenschaft und Alltagswelt, dass wir es hier mit einem Spalt zu tun haben, einer Lücke, verbindet sich auch eine forschungsethische Mahnung: Vorsicht vor der wissenschaftlichen Kolonialisierung von Zusammenhängen, die anderen epistemischen Logiken folgen; Vorsicht vor rationalistischer Anmaßung und der Illusion des Expertentums. Wissenschaftliche Modellierungen außerwissenschaftlicher Zusammenhänge können aber (in diese Zusammenhänge) kommuniziert werden und haben dann dort womöglich Wirkungen. Diese Wirkungen

4 Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf Passagen des zweiten Kapitels des Buches Prekäre Verhältnisse (Mecheril 2003/2023, S. 40 ff.) zurück.

sind aber Wirkungen komplexer Aneignungs- und (Rück-)Übersetzungsprozesse (→ Übersetzung von Jocelyn Jasmin Dechêne und Natascha Khakpour), die beobachtet und reflektiert werden können, und zwar sowohl aus wissenschaftlicher Perspektive (Hurra, ein neues Forschungsprojekt) wie auch aus der Perspektive der beispielsweise sozialpädagogischen Einrichtung, in der eine ethnographische Untersuchung zur Frage stattfand, in welcher Weise und unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen der Rückgriff auf natio-ethno-kulturell kodierte Humandifferenzierungen seitens der Protagonist*innen der Einrichtung Teil der Abwehr des Wissens um die Grenzen ihrer Handlungsmacht darstellt.

Lust und Last gemeinsamen Interpretierens

In der Forschungswerkstatt ist die gemeinsame Interpretation und Modellierung von Material, wie etwa Passagen aus Interviewtranskripten, als Indiz und Bestandteil eines Diskurses verstandenen Texten, Seiten aus Schulbüchern (vgl. Kapitel 4, in dem sich eine transkribierte Passage aus einer Werkstattsitzung findet, in der wir eine Schulbuchseite gemeinsam interpretiert haben), Abschnitten aus Beobachtungsprotokollen etc., eine wiederkehrende und auch identitätsstiftende, vergemeinschaftende Praxis mit entsprechenden Initiationspraktiken und ihrer subjektiven, ‚inwändigen' Seite (Was machen die da eigentlich? Wie kann ich, ohne dass es peinlich ist, mich einbringen? Werde ich bestehen?), sobald neue Mitglieder in die Forschungswerkstatt aufgenommen werden.

Das gemeinsame Interpretieren ist eine ambivalente Praxis (→ Disziplinieren von Jan Wolter), geprägt von der Lust, die gelingenden kreativen Prozessen zu eigen ist; eine Prozesslust (*Flow*) und eine Produktlust (*Einsichten*) und eine Kollektivlust (gemeinsam entwickelte und geteilte Einsichten; die Lust der gut erträglichen Leichtigkeit der detektivischen Auslegung eines als rätselhaft deklarierten Stücks sozialer Wirklichkeit (für einen Vormittag Teil einer Gruppe von Sherlock Holmes sein …); und dann geht es in die gemeinsame Kaffeepause). Die Lust ist eine Lust an dem Offenen, der Öffnung und dem Öffnen gleichermaßen, daran, sich dem Mäandern des Geschehens, dessen Teil man ist, hinzugeben. Diese Qualität, die das Interpretieren in einer Gruppe, in der eine vertrauensvolle Atmosphäre gilt, haben kann, führt dann wohl auch dazu, dass manche sich davor scheuen, das nächste Mal einen vorläufig abgeschlossenen Interpretationstext vorzulegen und Verantwortung für die Schließung der polysemen Offenheit zu übernehmen.

Das gemeinsame Interpretieren ist aber auch eine Last, nicht nur, weil es zuweilen mühsam ist, einen Anfang (diese unangenehmen *Flow*-Vorhöfe, in denen alles irgendwie verlegen und kleinlich ist) zu finden, sondern weil sich auch zuweilen eine Art Wettstreit – zumeist nicht offen gemacht, zuweilen selbstironisch aufgeführt – um die originellste, tiefsinnigste und hintergründigste Kommentierung des Materialstücks einstellt, der geprägt ist von dem einen oder anderen Bluff (sehr unangenehm ist es, sich selbst beim Bluffen zu ertappen) und der Inszenierung kleiner Genialitäten.

Beides, Lust wie Last, prägen vielleicht das kollektive Arbeiten an der real existierenden Universität, und vielleicht ist es geraten, sich beidem nicht ganz hinzugeben, weder der Lust noch der Last.

Der Ausdruck Modellierung, so wie er hier Verwendung findet, bezieht sich sowohl auf die Art des Umgangs mit dem Untersuchungsmaterial als auch auf die Erzeugung einer bestimmten Sorte von Ergebnissen. Der Ausdruck verweist auf einen bestimmten Umgang mit ‚Datentexten', seien diese Interview- oder Beobachtungstexte, und zudem auf das Produkt des empirischen Prozesses. Anliegen der Modellierungen ist ein Umgang mit Texten, der neue Texte generiert. Die Texte, an denen der Interpretationsprozess seinen Ausgang nimmt und zu denen er beständig zurückkehrt, sind hierbei gewissermaßen das Medium der Erzeugung der Interpretationstexte. Die Metapher des ‚Mediums' kennzeichnet das Verhältnis von Text V (Interview- oder Beobachtungstext) und Text X (Interpretation): Modellierungsergebnisse auf der Ebene von Text X stehen im Verhältnis relativer Unabhängigkeit zu Text V, und zugleich sind sie relativ abhängig von ihm. ‚Mitte', ‚vermittelndes Element' und ‚Träger' sind die Bedeutungen des Ausdrucks ‚Medium', die für ein Verständnis des modellierenden Vorgehens bedeutsam sind. ‚V' und ‚X' sind *doppeltkodierte Zeichen*. Als Ziffern in einem Zahlensystem verweisen sie auf den genealogischen Zusammenhang der nicht unmittelbaren Aufeinander- und Abfolge der Texte, als Buchstaben zeigen sie an, gleichsam gleichwertige Elemente eines allgemeinen Textspiels zu sein, das weitere Elemente als nur diese beiden umfasst.

Text V ist die *Mitte* des empirischen Tuns, das in unterschiedlich weiten Bahnen um diesen Ausgangstext, beispielsweise Interviewtranskripte oder Beobachtungsprotokolle, kreist. Modellierungsprozesse umfassen die durch Text V angeregte Entwicklung von Ideen, Vermutungen, Spekulationen, die sich in manchen Fällen rasch und weit von dem Ort ihrer Entstehung entfernen, immer wieder aber, sich selbst betrachtend und damit die Veränderung ihrer selbst ermöglichend, an ihn zurückkehren. Text V, das Transkript etwa, bezeichnet gewissermaßen den Ort der Entstehung der Gedanken, welche letztlich zur Formulierung von Text X führen. Text V ist die Mitte des empirischen Tuns, weil er das Tun in der Weise organisiert, dass er einen Anhalt für ein erstes Maß, bezogen auf das, was ‚Ausschweifung' und ‚Rückkehr' bezeichnet, zu generieren vermag. Dies ist im Rahmen der Sorte von Untersuchung, für die Modellierungen eine angemessene Weise des Erkenntnisgewinns darstellen – Forschungsprozesse, die ein hohes Maß an Offenheit charakterisiert – von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wenn also – wie in vielen Arbeiten der Forschungswerkstatt – nur eher wenige, zudem eher grundsätzliche, denn das empirische Tun konkret anleitende, inhaltliche Vorab-Perspektiven festgelegt sind und zugleich keine festgefügte methodische Vorab-Programmatik zum Einsatz gebracht wird, dann sind Inhalte, thematische Struktur und Widersprüche des Texts V bedeutsam, weil in ihnen den Untersuchungsprozess produktiv kanalisierende Bezugspunkte gefunden werden können, auf den das zum Teil um- und ausschweifige empirisch-interpretatorische Handeln immer wieder referiert.

Der transkribierte Gesprächstext, das Beobachtungsprotokoll oder die Aufzeichnung einer politischen Rede, stellen je insofern Grundlage und Horizont, aber auch Orientierungsinstanz der Generierung des Interpretationstextes dar. Text V befördert Vorgänge der Analyse, der Verdichtung und Ausweitung, der Interpretation, Generalisierung und Selektion, welche zu Text X führen. In diesem Sinne ist der primäre Text Träger der zur Konstruktion des Interpretationstextes beitragenden Prozesses: Text V *vermittelt* Text X, er regt ihn an und macht ihn in diesem Sinne möglich. Text V ist der Kontext der Generierung des Interpretationstextes: Text X entsteht durch Text V hindurch. Bezogen auf das Verhältnis von Text V und X heißt dies zweierlei. Es heißt zum einen, dass der Modellierungstext in einem losen Verhältnis zum Ausgangstext des Transkriptes steht. In einem strengen Sinne geht es nicht um die Rekonstruktion etwa der in einem Interview geäußerten Inhalte. Ideen und Gedanken, die zum Interpretationstext beitragen, werden zwar durch Interviewtext-Passagen angestoßen, können sich aber, herausgelöst aus der Bezogenheit auf diese Textabschnitte, in einer Weise entwickeln, welche ihnen einen eigenständigen Status zukommen lässt. Andererseits besteht eine enge Verschränkung zwischen den beiden Textebenen. Denn die Modellierung bezieht sich immer wieder auf Text V, der den grundlegenden Rahmen des modellierenden Tuns absteckt: Was im Interviewtext nicht vorkommt (weil es nicht gesagt wird oder als Möglichkeitsform nicht ersehen werden kann), kann in Ermangelung von Material auch nicht modelliert werden. Mit Ton, um es in einer metaphorisch naheliegenden Analogie zu formulieren, können Dinge modelliert werden, die mit Holz nicht möglich wären, und vice versa. Mit der der jeweiligen Forschungsarbeit zugrundeliegenden Materialsorte sind Dinge möglich, die mit anderem Material nicht möglich wären und umgekehrt.

Wodurch wird Vertrauen in die interpretative Auslegung eines Themas, Gegenstandes, Phänomens, das sich in empirischem Material (Beobachtungsprotokolle, Interviewtranskripte …) ‚zeigt' oder auf das das Material bezogen wird, ermöglicht, gesteigert, gewahrt? Vier Punkte:

- Dadurch, dass eine Art Transparenz der interpretativen Praxis (in welchen akademischen Kontexten, wie und mit wem, wurde das Material interpretativ bearbeitet) hergestellt wird.
- Dadurch, dass bedeutsame (nicht zuletzt sozialtheoretische) Voraus-Setzungen der Interpretation markiert, expliziert, diskutiert werden.
- Dadurch, dass im Interpretationstext Bezüge auf das Material vorhanden sind, in angemessener und der Explikation des jeweiligen Gegenstandes dienenden Weise Materialauszüge angeführt sind und darüber die Einschätzung der Plausibilität der Interpretation ermöglicht wird.
- Dadurch, dass es sich um einen ästhetisch oder poetologisch schönen Text (*Storytelling*; eine wissenschaftliche Geschichte) handelt, wobei die Schönheit der wissenschaftlichen *Story* vielleicht damit zu tun hat, dass der Text es relevanten und

bedeutsam imaginierten Leser*innen (welche Leser*innen sind für mich relevant?) ermöglicht, ihre Erfahrungen und ihr Wissen heraus- und hineinzulesen und dass relevante Leser*innen durch den Text intellektuelle Anregungen erhalten, weil dieser neue Zusammenhänge eröffnet oder anders formuliert: der Text artikuliert und kontextualisiert soziale Phänomene (etwa Erfahrungen) neu.

Text X ist eine Auslegung des Texts V, die ein Gesamtbild des Geäußerten entstehen lässt, das als Verdeutlichung eines inneren Zusammenhangs der Selbstbeschreibungen, der Beobachtungen oder Diskursfragmente mehr als die Summe der einzelnen Beschreibungen, Anmerkungen oder Äußerungen in Text V ist. Zugleich ist das Gesamtbild auch weniger als die Summe der Äußerungen, die es trägt, weil es notwendig ein Produkt der Selektion, Priorisierung und Lesart ist. Dabei werden die Daten im Rahmen der Modellierung mit Blick auf die folgenden Fragen bearbeitet[5]:

- Welche *Phänomene* können als sinnvoll markiert werden? (sinnvoll, weil die Markierung eines *Phänomens als Phänomen* sich über das interpretierte Material als bedeutsam anbietet und erweist; sinnvoll, weil die Relevanz der Markierung mit und gegen relevante Literatur ausgewiesen werden kann; sinnvoll, weil das markierte Phänomen im Rahmen des allgemeinen Forschungsinteresses und der zur Verfügung stehenden (Zeit-)Ressourcen bearbeitbar ist)
- Welche *Bedingungen* liegen dem Umstand, dass das Phänomen in Erscheinung tritt und relevant ist, zugrunde?
- Welche *Konsequenzen* hat der Umstand, dass das Phänomen in Erscheinung tritt?

Text X besteht aus Modellierungen, etwa von Erfahrungen, Einstellungen und Konzepten, die in Interviews aufscheinen. In Text X finden sich interpretative, beschreibende und spekulative Ausführungen über die Art und Ausprägung von Phänomenen, über die ihnen zugrunde liegenden sozialen, politischen, kulturellen oder interaktiven Bedingungen sowie über die sozialen, organisationalen, interaktiven oder individuellen Konsequenzen der Phänomene. Freilich zeichnet den Interpretationstext aus, dass er sich nicht schlicht aus einer Auflistung von

5 Die Fragen können als etwas verstanden werden, das im Rahmen der Grounded Theory „Kodierparadigma" (etwa Strauss 1991; Strauss & Corbin 1996) genannt wird; allerdings nur auf einer gewissermaßen operativen Ebene, ohne die sozialtheoretischen Voraussetzungen der Grounded Theory zu übernehmen. Anders gesagt: Das jeweilige Kodierparadigma ist immer in Abhängigkeit von der eigenen sozialtheoretischen Präferenz, dem interessierenden Phänomenbereich (Gewalt, Zugehörigkeit oder Zuneigung zum Bespiel) und den jeweiligen (Zeit-)Ressourcen zu konturieren.

Ausführungen zu einzelnen Punkten zusammensetzt. Im Interpretationstext sind vielmehr einzelne Aspekte zu einem Gesamtzusammenhang verdichtet und ausgeweitet; anders formuliert: *Der Modellierungstext erzählt eine Geschichte*.

Bei Modellierungstexten handelt es sich zwar um Geschichten, die keiner ausgeklügelten Dramaturgie folgen und in ihrer Gestalt durchaus fragmentiert sind, doch setzen sich diese Fragmente zusammen, verweisen aufeinander und greifen ineinander, machen thematische und sinnhafte Zusammenhänge sichtbar, ebenso wie Geschichten dies tun. Sie können, weil sie Geschichten sind, nacherzählt werden; sie transportieren eine Botschaft, besitzen einen Sinn, der nicht der Geschichte entkleidet, gleichsam destilliert präsentiert werden kann, ohne den Charme ihrer Plausibilität, die Nachhaltigkeit ihrer Glaubwürdigkeit und die Behutsamkeit ihres Geltungsanspruchs einzuschränken. Allerdings dienen erziehungs-, kultur- oder sozialwissenschaftliche Geschichten nicht in erster Linie der Unterhaltung der Zuhörer*innen- und Leser*innenschaft. Vielmehr geht es um die Darstellung und Entwicklung von Erkenntnis, welche idealerweise durch zweierlei charakterisiert ist, nämlich: gedanklich anregend und wissenschaftskommunikativ wirksam zu sein (dies ist etwas, das für Qualifikationsarbeiten nicht unwichtig ist – mit Ausnahme derer, die darauf hoffen, eine Arendt oder ein Wittgenstein (usw.) zu sein, was leider zumeist erst, aber immerhin dann, posthum herauskommt).

Modellierungen nehmen in konkreten Daten ihren Ausgangspunkt und entwickeln Lesarten, die immer wieder auf Passagen aus Text V verweisen und dadurch eine Plausibilität indizieren. Für den praktischen Vorgang des Modellierens stellt Text V eine Autorität dar. Text V nimmt in einer doppelten Weise maßgeblichen Einfluss auf den Interpretationstext; er bildet zum einen die fruchtbare Grundlage der Generierung von Ideen, Kategorien und Zusammenhängen; zugleich wird die interpretative Ausgestaltung dieser Ideen, Kategorien und Zusammenhänge von Text V getragen. Auslegungen, die im Widerspruch oder in einer Spannung zu Passagen aus Text V stehen, bedürfen Erläuterungen. Die Auslegung der Interviewtranskripte präsentiert eine Geschichte, die erst durch den Bezug auf Text V möglich wurde, aber dennoch von ihm unabhängig ist. *Demnach ist Text X bezogen auf Text V eine Ko-Konstruktion*. Der ko-konstruierte Interpretationstext gewinnt sein Profil, indem er im Zuge interessierender Hin-Sichten, im Zuge in den Text V eingreifender, gleichsam dazwischengehender Perspektiven (‚Interesse'), welche sich im Verlauf der Modellierung erst herausgeschält haben, entsteht. Modellierungen präsentieren Lesarten, die sich im Prozess der Modellierung entwickeln.

2.3 Interpretation als Verfremdung[6]

In einem eher formalen Sinne kann Modellierung als eine interpretative Praxis verstanden werden, die an der Untersuchung von sozialen Praktiken (Selbstdarstellungen in Interviews; performative Akte im erkundeten Feld oder der beobachteten Situation) als Modi des Unterscheidens interessiert ist. Praktiken können als Unterscheidungsweisen verstanden werden; sie bewirken Unterschiede und werden von Unterscheidungsschemata vermittelt. Im Rahmen eines praxistheoretischen Ansatzes interessieren hierbei vielleicht weniger als gegeben verstandene Unterschiede. Vielmehr geht es um Handlungen konstituierende und in situierten und kontextualisierten Interaktionen hervorgebrachte Unterscheidungen. Im Fokus der hier skizzierten praxistheoretischen Analyserichtung steht somit die Frage, *wie* Menschen in bestimmten sozialen Zusammenhängen *was* unterscheiden. Auf das Wie und das Was des Unterschiede-Machens, anders formuliert: auf Modus und Gegenstand der Produktion von Differenzen, nicht zuletzt der Herstellung und Schwächung, der De-Legitimierung und der De-Sakralisierung (→ Sakralisierung von Laura Meyer-Stolte) sozialer und symbolischer Differenzen ist das zentrale Interesse des hier bedeutsamen Blicks gerichtet.

Vor diesem Hintergrund findet die Interpretation von – im weiten Sinne kulturellen – Praktiken weniger in, um einige Beispiele zu nennen, den Unterschieden zwischen Jungen und Mädchen in der Schule, zwischen als Menschen mit Migrationshintergrund geltenden Personen und als Menschen ohne Migrationshintergrund geltenden Personen, etwa in der betrieblichen Weiterbildung, zwischen Professionellen und Laien in der pädagogischen Beratung oder zwischen erfahrenen und unerfahrenen Sozialarbeiter*innen ihren Gegenstand. Die Praxis der Interpretation im hier präferierten Sinn interessiert sich vielmehr für die Frage, unter welchen Umständen, wie und mit welchen Folgen diese sozial wirksamen, symbolischen Unterscheidungen hergestellt werden.

Das Was, der Gegenstand des sozialen Unterscheidens, kann auf Personen, aber auch auf symbolische Phänomene bezogen sein. Bezugspunkte der Unterscheidung können beispielsweise sein: wichtig und unwichtig, oben und unten, mächtig und ohnmächtig, Wir und Nicht-Wir, gut und böse, richtig und falsch, schön und hässlich … Auf der Seite des Unterscheidungsmodus rückt in den Blick, wie unterschieden wird. Mögliche Weisen der Unterscheidung können sein: insgeheim oder offen, gelegentlich oder durchgängig, selbstverständlich oder reflexiv, formell oder informell …

Wer über das Wie und Was des symbolisch-sozialen Unterscheidens in einer spezifischen Situation, einer Episode und mit Bezug auf die in dem Material aufgefundenen Themen Auskunft geben möchte, wer also die in situierten Praktiken

6 Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf Passagen eines bereits erschienen Aufsatzes zurück (vgl. Mecheril 2009).

aufscheinenden kulturellen, sinnhaften und sinnstiftenden Unterscheidungsweisen interpretieren will, muss darüber nachdenken, wie das Wie und das Was der Situation umkreist werden kann, wie das Wie und das Was der Situation interpretierbar wird. Hierzu ist es zumindest hilfreich, wenn nicht gar unabdingbar, in ein außerselbstverständliches Verhältnis zu dem untersuchten Zusammenhang einzutreten. Paradoxerweise muss, um die lokale, mithin kulturelle Selbstverständlichkeit bestimmter Handlungsformen und -routinen zu erkennen, die Selbstverständlichkeit außer Kraft gesetzt werden. Den methodischen Vorgang, der diese Außerkraftsetzung leistet, können wir mit Brecht *Verfremdung* nennen.

„Einen Vorgang oder einen Charakter verfremden heißt zunächst einfach, dem Vorgang […][7] das Selbstverständliche, Einleuchtende zu nehmen und über ihn Staunen und Neugier zu erzeugen. […] Verfremden heißt also Historisieren, heißt Vorgänge und Personen als vergänglich darzustellen" (Brecht 1967, S. 301). Interpretieren meint somit: alltägliche Handlungen des Selbstverständlichen zu berauben und das dadurch ermöglichte Staunen in (wissenschaftlich anschlussfähige) Worte zu fassen, die das Singuläre etwa eines performativen Aktes, einer Erfahrung oder einer Darstellung in übergeordnete Kontexte stellen. Das (sozial-)wissenschaftliche Tun ist mithin in einer sehr selbstbezogenen und zugleich seltsamen Art und Weise räuberisch. Es stiehlt dem Alltäglichen das, was es zum Alltäglichen macht, nicht um es zu besitzen, sondern um es zu transformieren, es zuweilen zu zerlegen und auch zu demolieren. Der Raub alltagsweltlicher Gewissheit und Unfraglichkeit wird betrieben, um sich selbst in einen Zustand erhöhter Aufmerksamkeit, ein Staunen, eine Verwunderung zu versetzen und das verzückende Diebesgut so zu transformieren, dass daraus ein wissenschaftlicher Text wird.

Verfremdung ist nicht allein eine Darstellungsweise, sondern auch und zugleich eine Interpretationstaktik und ein pädagogisches Mittel, eines nämlich, das auf die Bildung des Publikums zielt. Ein wichtiges Verfahren bei der Erfassung kontextspezifischer kultureller Praktiken besteht darin, ein Verhältnis der Distanz zum Feld des Interesses zu gewinnen. Sobald der Grundsatz der Distanz auf vermeintlich Vertrautes, beispielsweise die Art und Weise, wie in der Migrationsgesellschaft zwischen Fremden und Nicht-Fremden unterschieden wird, Anwendung findet, bedarf es eines Aktes der Verfremdung, um jene Distanz zum Selbstverständlichen, zur Fraglosigkeit des Alltagslebens zu erhalten, die als fruchtbare Grundlage der Beobachtung von Praktiken fungiert. Erst die Distanz

7 Gestrichen habe ich hier Brechts Ergänzung: „oder dem Charakter". Der in diesem, „meinem" Text modellierte Verfremdungsbegriff beschränkt sich auf „Vorgänge", auf das, was sich symbolisch in den Räumen zwischen den Handelnden ereignet. „Charaktere" und ihre Verfremdung interessieren hier nur insoweit sie zur Erhellung der „Vorgänge" beitragen. Zur Erinnerung: Ich nutze Brecht'sche Figuren selektiv (und suche dieser Praxis Rechtschaffenheit angedeihen zu lassen, indem ich sie bezeichne: „Modellierung"), um eine mögliche und von mir präferierte Version der wissenschaftlichen Praxis der Interpretation vorzustellen.

zu sozialen Prozessen ermöglicht, dass diese als kontingente Praktiken in ihrer Raum- und Zeitgebundenheit zur Geltung gebracht werden. Verfremden heißt Historisieren und heißt Vorgänge als vergänglich darstellen. Verfremden heißt – um es allgemeiner zu formulieren und diachrone wie synchrone Dimensionen zu berücksichtigen – zu kontextualisieren und heißt Vorgänge als kontingent darzustellen.

Hier, spätestens hier, wird deutlich, dass sich ethnographische Forschung (etwa Breidenstein et al. 2013; Budde et al. 2024; Hirschauer & Amann 1997; Tervooren et al. 2014) und Verfremdungstaktik methodisch ähnlich sind. In der *anthropology at home* ermöglicht die beobachtende Teilhabe an sozialen Prozessen ein Abstand-Nehmen von diesen Prozessen, so dass sich diese als kontingente Praktiken darstellen. Im Vollzug des Alltags erscheinen Interaktionsabläufe weniger als Praktiken und eher als selbstverständliche Prozesse. Die Fraglichkeit (vgl. Schütz 1971) oder Fragilität (vgl. Mehan & Wood 1976) des Alltags wird nicht zuletzt dann auch alltäglich bedeutsam und sichtbar, wenn Störungen des alltäglichen Geschehens auftreten. Störungen sind in gewisser Weise ein Distanzierungs- und Befremdungsverfahren, und bis zu einem gewissen Grad besteht das Befremdungspotenzial des Beobachtens darin, dass das Beobachten die selbstverständliche Teilnahme am sozialen Geschehen stört – zumindest wird die Ethnograph*in durch ihr Beobachten in der Teilnahme gestört, oft aber stört und verändert sie auch das, was sie beobachtet, durch ihre Beobachtung.

Ein schönes Zitat

„Als Verfahrensweise besteht die Inspektion aus der Prüfung der gegebenen analytischen Elemente, indem man ihnen in einer Vielzahl unterschiedlicher Weisen begegnet, indem man sie von verschiedenen Seiten betrachtet, viele verschiedene Fragen an sie heranträgt und indem man unter Berücksichtigung solcher Fragen zu ihrer genauen Erforschung zurückkehrt. Den Prototyp der Inspektion stellt unsere Behandlung eines fremden physikalischen Gegenstandes dar; wir heben ihn vielleicht auf, betrachten ihn aufmerksam, drehen ihn während der Betrachtung herum, schauen ihn uns aus diesem oder jenem Winkel an, wir stellen Fragen darüber, was es wohl sein könnte, wir kehren zurück und setzen uns erneut unter Berücksichtigung unserer Fragen mit ihm auseinander, wir probieren ihn aus und prüfen ihn in der einen oder anderen Weise. Diese genaue, wechselnde Erforschung ist das Wesentliche der Inspektion. Solch eine Inspektion ist nicht vorgefertigt, routinisiert oder vorgeschrieben; sie wird dies nur, wenn wir schon wissen, worum es geht, und daher auf einen bestimmten Teil zurückgreifen können, wie im Fall eines Technikers. Die Inspektion ist vielmehr flexibel, phantasievoll, schöpferisch und frei, neue Richtungen einzuschlagen“ (Blumer 1973, S. 127).

In diesem Sinne gibt es große Gemeinsamkeiten zwischen der ethnographischen Befremdungsidee und dem Verfremdungsansatz im Brecht’schen Theater. In beiden Fällen wird Handeln in einer Reflexion auf seine ‚kulturellen‘

Voraussetzungen, die, so die (quasi-)theoretische Setzung in beiden Fällen, durch das Handeln verwirklicht werden, dargestellt bzw. untersucht. Auch dient sowohl der ethnographischen Befremdungsidee als auch dem Verfremdungsansatz im Brecht'schen Theater die Figur des ‚Des-Selbstverständlichen-Entkleidens' als Erkenntnis- und Darstellungsmethode.

Wenn die Zuschauer*in bei Brecht sehen soll: „Dieser Mensch ist so und so, weil die Verhältnisse so und so sind. Und die Verhältnisse sind so und so, weil der Mensch so und so ist. Er ist aber nicht nur so vorstellbar, wie er ist, sondern auch anders, so wie er sein könnte, und auch die Verhältnisse sind anders vorstellbar, als sie sind" (Brecht 1967, S. 300 f.), dann ist mit diesem ‚Seh-Angebot' ein Erkenntnisprozess verbunden, der dezidiert kritisch im Hinblick auf ‚die sozialen Verhältnisse' ist (vgl. Kap. 2.5). Die durch das epische Theater inspirierte Perspektive versteht die Praxis der Interpretation, weil das Soziale sich immer auch durch die Dimension der Macht/Dominanz auszeichnet (vgl. Kap. 2.4), als Macht- und Dominanzanalyse.

Um dies deutlich zu machen, ist hier von Verfremdung und nicht von Befremdung die Rede.

Der szientifisch selbstbezüglichen Befremdung des Bekannten folgt seine Verfremdung. Interpretation als Verfremdung kann zudem das Soziale nicht auf das Format bloß situativer und situativ hervorgebrachter Praxis reduzieren. Um Praktiken der Unterscheidung zu modellieren, reicht es m. E. nicht aus, Analysen situierter Praktiken vorzulegen, sondern der Sinn dieser Praktiken ist immer auch vor dem Hintergrund übersituativer und die Situation als solche überhaupt erst hervorbringender Zusammenhänge auszulegen; es geht um diachrone und synchrone Kontextualisierung.

2.4 Interpretation als Kontextualisierung[8]

Um zunächst einem formal-abstrakten Verständnis von sozialem Kontext nahezukommen, nutze ich hier in heuristischer Weise den Strukturbegriff der Strukturierungstheorie von Anthony Giddens (1997) und verstehe den sozialen Kontext als explanatives Konstrukt, das es ermöglicht, Aussagen über die semantische, machtbezogene und normative Dimension des sozialen Geschehens zu machen. Kontexte können als Medium und Resultat von sozialer Praxis verstanden werden. Der Kontext stellt hierbei gegenüber dem Handeln und der Situation kein Außen dar (was nicht heißt, dass Kontexte nicht als Außen kommunikativ adressiert werden können), sondern wirkt aufgrund von Verinnerlichung und Materialisierung in der Situation und in dem Handeln, das, sei dies den Akteur*innen nun bewusst oder nicht, von Kontexten vermittelt ist.

8 Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf Passagen aus einem bereits erschienen Text zurück (vgl. Gottuck & Mecheril 2014).

Kontexte präformieren Situationen semantisch, machtbezogen und normativ. Sie sind strukturierende Voraussetzungen des Geschehens, durch das sie selbst wiederum strukturiert werden. Wichtig ist hier somit die Giddens'sche Unterscheidung zwischen Signifikation, Herrschaft und Legitimation. Signifikation, Herrschaft und Legitimation sind strukturelle Dimensionen oder Strukturmomente, die soziale Zusammenhänge kennzeichnen (wieder eine heuristisch ver-wendbare Frage: Welche Signifikations-, Herrschafts- und Legitimationspraktiken und -muster kennzeichnen das untersuchte Feld oder die untersuchte Biografie?). Jeder soziale Zusammenhang ist im Hinblick auf erstens die spezifische Weise der Konstitution von Bedeutung (Code), zweitens den formell und informell, den äußerlichen und habitualisierten, sozial unterschiedlich verteilten Möglichkeiten wechselseitiger Beeinflussung (Ressource) und drittens mit Blick auf die Frage, welche Normen durchgesetzt sind (Norm), charakterisierbar. Als Kontext kann nun ein spezifischer Typus von Code-Ressource-Norm-Komplexen bezeichnet werden, der transsituativ Sinn stiftet und durch fortlaufende Sinnstiftung in und mittels sozialer Praxis Geltung verwirklicht. Kontexte sind normative, semantische und machtmittelnde Bezugsrahmen sozialer Praktiken und werden durch diese hervorgebracht. Diese Bezugsrahmen sind Vorstrukturierungen und Bahnungen situativer Praktiken. Allerdings, und deshalb wird hier der Ausdruck Kontext dem der Struktur vorgezogen, haben wir es mit einer fortwährenden Verschiebung der Code-Ressource-Norm-Komplexe in ihrer praktischen Aktualisierung und Wiederholung zu tun. Kontexte wie die Kultur einer Schule, in der Unterricht stattfindet und beobachtet wird, oder der politische Raum eines Nationalstaates, der das Recht auf Asyl faktisch aufgehoben hat, sind fluide, an soziale Praxis konstitutiv gebundene Voraus-Setzungen der Praxis selbst.

Wenn wir in einem zweiten Schritt danach fragen, welche inhaltlichen Code-Ressource-Norm-Komplexe besonders bedeutsam sind, wodurch also wissenschaftliche Tätigkeit als Kontextualisierungspraxis inhaltlich angeleitet sein kann, dann stehen wir vor einem Problem, das Lawrence Grossberg so beschreibt: „[…] der Kontext ist alles, und alles ist kontextuell" (Grossberg 1999, S. 60). Grossberg spricht von „sogenannten Hintergrundthemen" und „historischen Kräften", welche das unmittelbare soziale Phänomen materiell und kulturell hervorbringen. Auch die Beschreibung eines Kontextes entweder „eng gefasst" als „Stadtteil zu einem bestimmten Zeitpunkt, […] eine urbane Region, […] eine Schule, an der es Rassenprobleme gibt", oder „weit gefasst" als „der globale Kapitalismus nach dem kalten Krieg" (ebd.) bleiben vage im Hinblick auf die Frage, welche inhaltlichen Regel-Code-Ressourcen-Komplexe von besonderer Relevanz sind. Grossbergs Lavieren folgt freilich der programmatischen Figur radikaler Kontextualität, die bewusst keine kontextbezogenen Vorab-Setzungen macht, um die Beziehungen und das konkrete Feld als „Milieu menschlicher Machtbeziehungen" (ebd.) zu

erforschen. Der Kontext sei nicht vorher bestimmbar, sondern entstehe im zirkulären Forschungsprozess, der Kontext und Phänomen auf deren gegenseitige Konstitutionsbedingungen befragt.

Eine solche Auffassung von Kontext bringt uns methodologisch in Schwierigkeiten, weil nunmehr Kontextualisierung zu einer nicht nur wilden, sondern beliebigen Praxis werden kann. Wenn die Mannigfaltigkeit der grundsätzlich gegebenen Kontextualisierungsmöglichkeiten – „Rasse, soziale Klasse, ethnische Zugehörigkeit, regionale Lage, Generation, Religion, wirtschaftliche Umstände, politisches Klima, Familiengeschichte, Wetter" (Ang 1997, S. 93) –, von denen die meisten womöglich auch eine gewisse Plausibilität aufweisen, „nicht irgendwie im Zaum gehalten wird, so kann das Bewußtsein der interkontextuellen Unendlichkeit leicht zu einem außer Kontrolle geratenen Kontextualismus führen […]" (ebd.). Ang plädiert letztlich dafür, sich als Ethnograph*in einzugestehen, dass die Arbitrarität der Kontextualisierung unumgänglich ist, und weiterhin, daraus den Schluss zu ziehen, die eigenen Erkenntnisse als ‚standpunktbezogene Wahrheiten' zu begreifen und zu kommunizieren.

Auch wenn Grossberg (1999) den Kontext per se als von Machtverhältnissen hervorgebracht begreift, lehnt er es dennoch eher ab, spezifische Herrschaftsverhältnisse und gesellschaftliche Ordnungen als besonders wirkmächtige Kontexte zu bestimmen. Diese Zurückhaltung ist insofern verständlich, als sie die Gefahr der unangemessenen Voreingenommenheit, die Gefahr der Wiederentdeckung des ewig Gleichen minimiert. Forschung und interpretative Praxis, die Kontexte als wirksame Kontexte setzt, neigen dazu, die Wirksamkeit dieser Kontexte zu überschätzen und die Wirksamkeit anderer Kontexte zu unterschätzen.

Angesichts der Vielfalt von Kontextualisierungsmöglichkeiten sollte ein an dem Interesse orientierter Ansatz, Kontext-Praxis-Relationen dezidiert in Bezug auf die Dimension der Macht zu untersuchen, gleichwohl einem Typ von Kontext eine besondere Aufmerksamkeit widmen, nämlich jenen Kontexten des Sozialen, die in einem doppelten Sinn besonders wirkungsvoll sind. Denn obwohl ‚alles' einen Kontext darstellen kann, haben wir es doch mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun, in denen bestimmte Code-Ressource-Norm-Komplexe von besonderer Bedeutung sind. Die Geltung der entsprechenden Analyse bleibt aber an diese Setzung gebunden. Wie gesagt: Analysen, zumindest im Rahmen des hier bedeutsamen Forschungsstils, geben Realität nicht wieder, sondern modellieren diese, wenn glückend, dann mit Anregungsgehalt.

Besonders bedeutsame Code-Ressource-Norm-Komplexe können Differenzordnungen genannt werden (vgl. Mecheril 2008; Dirim & Mecheril 2018). Differenzordnungen sind in besonderer Weise wirkungs- und machtvoll, weil sie, wie etwa die Unterscheidung zwischen ‚Migranten' und ‚Nicht-Migranten', zwischen ‚Heterosexuellen' und ‚Nicht-Heterosexuellen', viele, wenn nicht alle Menschen eines zeit-räumlichen, historisch-kulturellen Kontextes betreffen, und weil sie den unumgänglichen positiven oder negativen Rahmen darstellen, in dem sich

Selbstverständnisse der Menschen bilden und (aus-)gebildet werden. Differenzordnungen führen häufig binär gefasste Unterscheidungen ein (→ Binarismus von Gülay Teke), die das gesellschaftliche Geschehen symbolisch und materiell, diskursiv und außer-diskursiv begreifbar machen. Differenzordnungen vermitteln ein Verständnis der sozialen Welt, in dem sich die je eigene Stellung in ihr darstellt. Sie sind Ordnungen hegemonialer Differenz; in ihnen wird folgenreich unterschieden, in ihnen lernen Subjekte sich kennen, in ihnen bilden sich Routinen des Körpers, der Sprache, des Denkens aus, die den eigenen Platz in einer sicher nicht starren, aber gut gesicherten Reihe von hierarchisch gegliederten Positionen wiedergeben (→ Positionierung von Paweł Mehring). Solche fundamentalen (Differenz-)Ordnungen – etwa *race*, *class*, *gender* –, die ihren Widerhall beispielsweise in der Funktionsweise von Organisationen und Institutionen finden, wirken als Rahmen, in dem Gewohnheiten des Denkens und Handelns ermöglicht und nahegelegt werden. Diese Vorgaben determinieren nicht schlicht das individuelle Tun, sie werden vielmehr in individuelles Tun und Erfahrungen transformiert und über Erfahrungen und durch das Tun angeeignet.

Den Einzelnen stoßen diese Zuschreibungen nicht einfach nur zu. Die subjektivierenden Wirkungen der Kategorien sind vielmehr auf die Mitarbeit der Individuen angewiesen, die dadurch – handelnd, interpretierend – zu Subjekten werden. Im Rahmen dieses Sich-ins-Verhältnis-Setzen der Subjekte zu Differenzordnungen können Zuordnungen und Identifizierungen aber nicht nur angenommen, sondern auch zurückgewiesen, heraus-gefordert, transformiert, verschoben oder erweitert werden. Zwischen Ordnungen und Subjekten gilt eine Art Antwortverhältnis, in dem sich Individuen auch aktiv, affirmativ wie kritisch, zu den an sie herangetragenen Differenzkategorien verhalten (können).

Die bewusste Entscheidung, ein Wissen um bestimmte Kontexte – Differenzordnungen – einzubringen, kann mithin mit Bezug auf die Wirkgeschichte dieser Kontextgrößen begründet werden: Weil wir wissen, dass etwa hegemoniale Ordnungen, die zwischen ‚behindert' und ‚nicht-behindert' unterscheiden, grundlegende gesellschaftliche Unterscheidungen darstellen, macht es besonderen Sinn (ist es plausibilisierbar), genau diesen Kontexten besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Hierbei geht es weniger um den empirischen Nachweis der Wirksamkeit solcher Kontexte (i. S. v.: ‚auch in dieser untersuchten Pflegeeinrichtung wird zwischen behindert und nicht-behindert unterschieden'), sondern vielmehr um die Analyse der Situation, so dass die allgemeine Struktur spezifischer Differenzordnungen, ihre inhaltlichen und historischen Variationen, die semantischen Figuren, die sie kennzeichnen, die Machtpraktiken und normativen Momente, die für sie kennzeichnend sind, das Imaginäre (→ Imaginäres von Maria Mateo i Ferrer), das sie trägt, modellierbar werden. Es geht um das Auffinden einer theoretisierenden Sprache über Macht und Herrschaft, einer Sprache der Kritik (→ Sprache von Santina Battaglia).

2.5 Interpretation als Kritik[9]

> „Die Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit von Kritik stellt sich immer dort, wo Gegebenheiten analysiert, beurteilt oder als falsch abgelehnt werden. Kritik ist, so verstanden, konstitutiver Bestandteil menschlicher Praxis" (Jaeggi & Wesche 2009, S. 7).

Wie in anderen Bereichen der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Wirklichkeit, etwa den Künsten oder den Medien, ist diese allgemeine menschliche Praxis auch in der Wissenschaft als Wissenschaft anzutreffen. Jene Praxis der Kritik, die eine wissenschaftliche ist, muss sich aber von zwei Formen abgrenzen. Wissenschaftliche Kritik kann kein bloßes moralisches, ästhetisches oder politisches Urteil etwa über migrationsgesellschaftliche Strukturen und Phänomene sein, da ihre erste Aufgabe nicht das normative Urteil, sondern die Analyse und sprachlich vermittelte Reflexion über die Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten der Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist wissenschaftliche Kritik nicht normativistisch (vgl. Jaeggi 2009, S. 283). Zugleich ist es wenig überzeugend, jede wissenschaftliche Aussage über gesellschaftliche Verhältnisse und Entwicklungen als Praxis der Kritik zu bezeichnen, da dies zu einer Nivellierung und Trivialisierung der Kritik beitragen würde: Kritik kann nicht nur darin bestehen zu sagen, „wie etwas *ist*, sondern [muss] auch eine Position darüber beinhalten […], wie etwas *sein soll* bzw. eben *nicht sein soll*" (Jaeggi 2009, S. 279). Auch wissenschaftliche Kritik ist mithin in einem ganz bestimmten Sinne normativ.

Dieses normative Moment, das für die Praxis der Kritik kennzeichnend ist, geht damit einher, dass Kritik ihrem Wesen nach ein non-affirmatives Denken gegenüber dem empirisch Vorfindlichen darstellt und dieses insofern beunruhigt. Damit verfehlt und verkennt jenes Tadeln der Kritik, in dem Kritik dazu ermahnt wird, dienlich und konstruktiv zu sein, das Wesen der Kritik. Der Vorwurf, Kritik sei zersetzend oder nicht zielführend, zielt implizit auf eine inhaltliche Aushöhlung und Verflachung der Kritik. Während sich die Figur der konstruktiven Kritik im Sinne einer erhaltenden und das Gegebene verbessernden Evaluation etabliert hat, wird der Kritik als Praxis der Überschreitung des Gegebenen oft genug vorgehalten, dass sie destruktiv sei.

Kritik ist jedoch letztlich eine Praxis, die beanspruchen muss, das Gesetz des Gegebenen (provisorisch) außer Kraft zu setzen, ohne gleich dem Anspruch zu genügen, ein neues Gesetz zu formulieren. In diesem Sinne wohnt der Kritik ein konstitutives Moment der Zersetzung und des Nicht-Konstruktiven inne, das sie einer Kultur, die auf beständige Perfektionierung des Vorhandenen setzt, suspekt und lästig werden lässt. Jede Form von Kritik, die für sich beansprucht, mit

9 Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf Passagen aus einem bereits erschienen Text zurück (vgl. Mecheril et al. 2016).

einem anderen Maß zu messen und sich an einem anderen Maß zu orientieren als an den Gesetzmäßigkeiten des Gegebenen und den Vorgaben dessen, was als alternativlos ausgegeben wird, hat damit zu rechnen, als träumerisch oder weltfremd bezeichnet zu werden. Doch die gegebene Welt fremd zu machen, um sie zu erkennen, und um Möglichkeiten ihrer Veränderung zu erkunden, ist ein grundlegendes Anliegen der Kritik. Der Vorwurf, sie sei weltfremd, trifft sie letztlich nicht, eben weil Kritik eine besonders entschiedene Form ist, sich die Welt fremd zu machen.

Zu einer kritischen Befragung gesellschaftlicher Verhältnisse bedarf es eines Standpunktes, der nicht schlicht mittels der Untersuchung empirischer Realität gefunden werden kann, sondern als normativ reflektierter, kritischer Standpunkt der Analyse vorausgeht und ihr zugleich nachfolgt. Um nicht der Gefahr eines kritischen Moralismus oder Normativismus zu erliegen, ist es erforderlich, den Ausgangs- und Rückzugspunkt der Kritik inhaltlich nicht ein für alle Mal festzulegen, sondern beweglich zu halten.

In der Kennzeichnung der Cultural Studies durch Lawrence Grossberg findet sich ein solcher Standpunkt. Cultural Studies, so Grossberg (1999, S. 62), „sind immer daran interessiert, nachzuspüren, wie Macht in die Möglichkeiten der Menschen, ihr Leben auf würdige und sichere Art zu verbringen, eindringt, sie beschneidet und sich ihrer bemächtigt". Dieses Interesse (der Cultural Studies, zumindest einer ihrer Spielarten) resultiert aus der Überzeugung, dass Menschen Möglichkeiten zukommen sollten, ihr Leben auf würdige und sichere Art zu führen. Diese Überzeugung kann als ein normativer Standpunkt verstanden werden, der empirischen Analysen vorausgeht. Der Standpunkt ist aber nicht ein für alle Mal festgelegt, er präzisiert und verändert sich – auch als Ergebnis der jeweiligen empirischen Analysen – fortgesetzt, bezeichnet gleichwohl einen Außenstandpunkt, der es ermöglicht, gegenüber dem empirisch Aufgefundenen eine Stellungnahme, auch einen Widerspruch, zu formulieren. Kritische Forschung ist damit eine Praxis der Kritik, in der nicht endgültig festgelegt ist, an welchen Maßstäben die Kritik sich zu orientieren habe. Das Maß der Kritik steht nicht außer Frage.

Die Eigenständigkeit des wissenschaftlichen Tuns wird über das Motiv der Kritik, Herrschaft des Menschen über den Menschen zu untersuchen, nicht preisgegeben. Vielmehr mobilisiert dieser Beweggrund Fragen, Untersuchungen und Studien, die auf Erkenntnisgewinn gerichtet sind und an der Art gewonnener Erkenntnis beurteilt werden. Die idealtypisch auf Begriffe und die Diskussion von Begründungen setzenden Operationen wissenschaftlichen Tuns werden in der Kritik nicht durch andere Modi ersetzt, sondern vielmehr bekräftigt.

Für herrschaftskritische Forschung sind insbesondere die Folgen von vermeintlich legitim institutionalisierten und angeblich alternativlosen asymmetrischen Verhältnissen der Unterscheidung von Bedeutung (vgl. Mecheril 2006). Diese Verhältnisse sind nicht einfach das Resultat von Unterdrückungsstrukturen, da das Subjekt beispielsweise genötigt ist, „nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat […]" (Butler 2001, S. 25). Stuart Hall hat diesen Prozess der Subjektivierung mit Bezug auf rassistische Strukturen so erläutert: „Die verschiedenen Weisen, mit denen schwarze Menschen und schwarze Erfahrungen in den dominanten Repräsentationsregimes positioniert und unterworfen wurden, waren Effekte einer gezielten Ausübung von kultureller Macht und Normalisierung. Wir wurden durch jene Regimes nicht nur in (sic!) Sinne von Saids ‚Orientalismus' innerhalb der Wissenskategorien des Westens als unterschiedene und andere konstruiert. Vielmehr hatten sie die Macht, uns dazu zu bringen, daß wir *uns selbst* als ‚Andere' wahrnahmen und erfuhren" (Hall 1994, S. 29 f.).

Da Herrschaft insofern nicht auf Zwang und Unterdrückung zu reduzieren ist, bedarf es eines Verständnisses, das die Ambivalenz von Herrschaft, sowohl Zwang und Verhinderung als auch Zugeständnis und Ermöglichung, aufnimmt. Herrschaft kann in diesem Sinne als institutionalisiertes, eine gewisse Dauerhaftigkeit aufweisendes, temporär verfestigtes, strukturiertes und strukturierendes soziales Verhältnis verstanden werden, in dem die Möglichkeiten wechselseitiger Einflussnahme (Macht) asymmetrisch verteilt sind. Im Unterschied zu Gewaltverhältnissen zeichnen sich Herrschaftsverhältnisse durch eine Art Selbstverständlichkeit aus. Als gelebte und auf eine verfestigte Geschichte zurückblickende Realität asymmetrischer Beziehungen erscheinen sie unhinterfragbar, unabänderlich oder aber natürlich. Die in kritischer Forschung und Interpretation in den Blick genommenen, als legitim institutionalisierten asymmetrischen Verhältnisse der Unterscheidungen stellen nicht nur selbstverständliche, sondern in ihrer Selbstverständlichkeit unmerkliche, in Bourdieu'scher Terminologie: doxische Verhältnisse der Asymmetrie dar. Dies macht auch die Beschäftigung mit den Zusammenhängen zwischen Macht und Herrschaft, Zugehörigkeit und Temporalität (die Frage nach dem Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) zu einem wichtigen Gegenstand (rassismus-)kritischer Forschung und Reflexion (→ Erinnerung von Manuel Peters).

Rassismuskritische Forschung

„Neulich – die erste Seite der BILD-Zeitung – in schwarzen, großen Lettern: ‚Weil er gegen Christen ist – Afghane räumt Kirche leer … und zerstört Jesus-Figur.'[10] Ist dies rassistisch? Sind die Macher der Schlagzeile und des ‚Berichtes' rassistisch? Ist die BILD-Zeitung insgesamt rassistisch?

Fragen dieser Art (und entsprechende Antworten) sind rassismuskritisch nicht vorrangig von Interesse und Belang. Im Rahmen eines rassismuskritischen Ansatzes geht es nicht darum, Personen, kommunikative Akte oder Organisationen des Rassismus zu überführen. Rassismuskritik und rassismuskritische Forschung ist keine polizeiliche Praxis.

Rassismuskritische Forschung zielt weniger auf den identifikatorischen und identitätslogischen Ausweis von Vorurteilen und Einstellungen bestimmter Personengruppen, sie interessiert sich vielmehr für die Analyse der gesellschaftlich-historischen (Demonstrationen), institutionellen (Organisationen) und interaktiven (Situationen) Kontexte, in denen rassistische und an Rassismen anschließende, aber auch diese bekräftigende und diskret oder indirekt weiterführende Handlungs- und Legitimationspraktiken, Repräsentations- und Visibilisierungspraktiken möglich sind. Rassismuskritische Forschung interessiert sich für die Frage, welchen Einfluss diese Praktiken auf Selbst- und Weltverhältnisse rassistisch diskreditierbarer und weniger diskreditierbarer Menschen haben.

Die nicht nur aktuelle Lage in Afghanistan konfrontiert Europa und nicht zuletzt auch Deutschland mit einem doppelten Legitimationsproblem: mit der eigenen Verantwortung für die Entwicklung der Situation des Landes, der politischen Mitverantwortung für die massive Gefährdung von Menschen durch Terror, Folter und Hunger sowie mit der menschenrechtlich unabweislichen Verantwortung, ohne eigenes Verschulden in Not geratene Menschen zu unterstützen. ‚Afghanistan' konfrontiert Europa mit der, um es freundlich zu formulieren, Widersprüchlichkeit seiner selbst oder damit, dass das als universell ausgegebene Humanum (das Paradies auf Erden; siehe unten) konkret uns vorbehalten bleibt und auch bleiben soll. In diesem Rahmen spielt die Praxis der Dämonisierung der imaginierten Anderen (um die BILD-Sprache widerwillig, aber notwendigerweise aufzuführen: *der Afghane*, der menschenrechtlich verbürgte Ansprüche stellt) eine bedeutsame Rolle. Immer dann, wenn gesellschaftliche Ordnungen, in denen materielle und symbolische Privilegien differentiell zugewiesen sind, in Krisen der Funktionalität und der Legitimität geraten, ist die affektive Dämonisierung der in der jeweiligen Ordnung als Andere Geltenden ein probates Mittel, die Ordnung zu stärken. […]

Ich spreche lieber von rassismuskritischer Forschung als von Rassismusforschung, weil der Ausdruck/Diskurs ‚Rassismusforschung' dazu neigt, Rassismus allein oder vornehmlich als positive Entität (die es zu negieren gilt) zu behandeln. Dies wird aber der zuweilen spitzfindigen Subtilität, in der rassistische Denk-, Handlungs- und Fühlweisen wirken, ihrer Finesse nicht immer gerecht. […] In diesem Sinne ist rassismuskritische Forschung erstens eine Untersuchung der Praktiken, Orte und Strukturen, die von Rassekonstruktionen

10 Schlagzeile auf der ersten Seite der BILD am 1. Nov. 2021 mit Verweis darauf, dass es auf S. 4 weitergehe.

vermittelt sind und diese stärken, der historischen Bedingungen und dis-kontinuierlichen Entwicklungen dieser Praktiken, Orte und Strukturen. Sie ist zweitens an der Untersuchung der Praktiken, die diese legitimieren, etwa der Praktiken der Universalisierung des Partikularen, der Naturalisierung des Kulturellen, der Vernotwendigung des Kontingenten, der Normativierung des Empirischen oder der Essentialisierung des Relationalen, interessiert. Und drittens zielt rassismuskritische Forschung auf die Untersuchung der Strukturen, der Praktiken und der Orte, an denen die Schwäche natio-ethno-kulturell kodierter Dominanzverhältnisse sichtbar wird und Alternativen, Formen der Kritik und des Widerstands möglich werden. Sie zielt also auch auf Explikation und Analyse der Strukturen, der Praktiken und der Orte, in und an denen Akteur*innen nicht dermaßen auf essentialisierende, natio-ethno-kulturell kodierte Deutungsschemata angewiesen sind. Rassistisch grundierte Praktiken und Strukturen wirken gerade in programmatisch und rhetorisch antirassistischen Kontexten vor allem subtil und indirekt, konjunkturell und untergründig, zunächst unmerklich und kumulativ, verschlagen, affektiv und im Schutz der charmanten Maske der Freundlichkeit, der Unterstützung und des Interesses. Gerade darin entfalten sie eine eigentümliche, zerstörerische Kraft. Wo das, was Rassismusforschung genannt wird, seinen Ausgang in einem bloß positivistischen Verständnis von Rassismus nimmt und auf diesem beharrt, werden diese Spielarten nicht nur ausgeblendet, sondern ist Rassismusforschung gefährdet, Teil der Bewahrung rassistischer Verhältnisse zu sein" (Mecheril 2021, o. S.).

Kritischer Forschung geht es um nicht zuletzt drei Ziele:

- *Erstens* geht es um die Analyse gesellschaftlicher Herrschaftsstrukturen, also um die Untersuchung und Explikation jener Strukturen, die Menschen im Hinblick auf die Möglichkeit einer freieren Existenz behindern, ihre Würde einschränken und sie entmündigen.
- *Zweitens* geht es um die Analyse von Subjektivierungsprozessen unter den Bedingungen dieser Strukturen. Im Sinne eines post-orthodoxen Kritikverständnisses kann und soll aber das, was weiter oben ‚freiere Existenz', ‚Behinderung', ‚Würde' und ‚Entmündigung' heißt, nicht endgültig festgelegt werden, sondern bedarf der fortwährenden begrifflichen Vergewisserung und empirischen Auseinandersetzung. Wer an einer kritischen Analyse des Einsickerns und Eindringens von Macht in die Möglichkeiten der Menschen, „ihr Leben auf würdige und sichere Art zu verbringen" (Grossberg 1999, S. 62) interessiert ist, wer daran interessiert ist, die machtvolle Beschneidung von Handlungsräumen und -möglichkeiten zum Thema zu machen, kann nicht darauf verzichten, sich begrifflich und empirisch mit den Phänomenen Be- und Verhinderung, Einschränkung und Begrenzung oder auch Widerstand auseinanderzusetzen. Dass es hierbei empirisch vielfältige Formen der Be- und Verhinderung und Ermöglichung von würdevollen Handlungen und Lebensweisen gibt, die sich flexibel verknüpfen, kontextspezifisch neue

Konstellationen schaffen, sich entkoppeln und wieder verbinden und damit einfache Analysen, Veränderungsvorschläge und Parteinahmen erschweren, sollte und kann nicht davon abhalten, die grundsätzliche Gegebenheit ungleicher Verhältnisse der Verhinderung/Ermöglichung zum Thema zu machen und damit symbolisch zu konturieren, was es heißen kann, dass Menschen ihr Leben auf würdige und sichere Art führen. Die begriffliche und empirische Konkretisierung dessen jedoch, was es heißt, dass Menschen ihr Leben auf würdige und sichere Art führen, ist notwendigerweise offen zu halten und in dem unabschließbaren Projekt der fortwährenden Re-Vision der Kritik immer wieder zu öffnen.

- *Drittens* geht es um die Analyse von Möglichkeiten und Formen der Verschiebung und Veränderung von gesellschaftlichen Ordnungen und Herrschaftsstrukturen sowie des Widerstands gegen sie und in ihnen. Herrschaftsverhältnisse sind weder strikt determinierend noch notwendig. Sie weisen Handlungs- und Spielräume auf und sind kontingent. Eine auf dem Motiv der Kritik gründende Praxis der Interpretation ist an der Untersuchung dieser Räume und Optionen der Kontingenz in besonderer Weise interessiert, geraten doch hier Alternativen in den Blick, die der Komparativform des ‚Freieren', ‚Würdigeren' nahekommen. Worin dieses Freiere und Würdigere je kontextspezifisch besteht, ist Gegenstand der empirischen wie der begrifflichen Analyse. Das ‚Freiere' und ‚Würdigere' zeigt sich in unterschiedlichen Kontexten diachron und synchron unterschiedlich. Es ist nicht festgelegt; genau dieses Nicht-Festgelegtsein, diese Modulation und Variation gilt es nachzuvollziehen.

3. Was will dieses Glossar?

Das Anliegen des Glossars ist es, Schlüsselthemen und auch marginale Fragen, die Momente des Geflechts einer interpretativen, ko-konstruktiven Forschungspraxis sind, darzustellen. Hierbei geht es nicht um eine definitorische und abschließende Vorstellung, sondern darum, den Forschungsstil, der in der Forschungswerkstatt kultiviert wird, eröffnend zu reflektieren. Die Textsorte des vorliegenden Buchs kann als *er_öffnende Reflexion* bezeichnet werden.

Das Glossar beinhaltet neben dieser Einleitung und zwei kürzeren Reflexionen zu den Themen Schreiben und Theoretisieren im Wesentlichen drei Arten von Beiträgen: Glossarbeiträge, Gespräche sowie die Transkription einer Interpretationssitzung aus der Bielefelder Forschungswerkstatt.

Die einzelnen *Glossarbeiträge* zu Themen- und Problemstellungen wie Zeit oder Affekt, Verantwortung oder Wissen, Sakralisierung oder Deutung, Erfahrung oder Positionierung geben in einer eher knapp gehaltenen Weise eine Einführung in die Relevanz des jeweiligen Themas oder Problems, gehen darauf

ein, wie dieses in Forschungszusammenhängen zum Gegenstand gemacht und untersucht wird, um schließlich auch anzusprechen, in welcher Weise das, worauf das im Glossareintrag jeweils behandelte Thema verweist, die Forschung selbst affiziert. Konzipiert sind die Texte als Beiträge zur Erhellung des Forschungsstils der Bielefelder Forschungswerkstatt.

Das Buch umfasst auch zwei Texte, die auf *Gespräche* zurückgehen, die Mitglieder der Forschungswerkstatt zu dritt oder zu viert zu bestimmten Themen- und Problemstellungen geführt haben. Diese Gespräche sind Vertiefungen und Befragungen der Problem- und Themenstellungen, die in den Glossarbeiträgen behandelt werden.

Die *Transkription der Interpretationssitzung* gibt einen Einblick in die Praxis der Interpretation von Material, die für den Forschungsstil der Forschungswerkstatt kennzeichnend ist.

Jeder Glossarbeitrag wurde in der Forschungswerkstatt in Vorversionen besprochen und diskutiert. Auch haben sich unterschiedliche Gruppen von je zwei bis drei Personen gebildet, die ihre Beiträge wechselseitig kommentiert und bearbeitet haben. Das Glossar ist somit insgesamt Produkt einer kollaborativen Praxis.

Wenn Praktiken Phänomene sind, die verstanden werden können als „das Tun, Sprechen, Fühlen und Denken, das wir notwendig mit anderen teilen" (Schäfer 2016, S. 12), als Vollzug von körperlich-affektiven (→ Affekt von Vanessa Ohm), auf nicht-bewusstem und auf bewusstem Wissen gründenden und Wissen schaffenden ko-operativen Akten, die uns mit anderen verbinden und trennen, dann ist der Begriff der Praktik und der der Praxis (verstanden als ein Bündel, als eine Einheit der Differenz bestimmter Praktiken) für den Forschungsstil der Forschungswerkstat doppelt relevant. Die über Texte vermittelte und immerzu verfehlte soziale Wirklichkeit wird interpretierend und modellierend als Vollzug von Praktiken untersucht. Hierbei stellt diese interpretative Untersuchung selbst einen kooperativen Vollzug einer Praxis dar und sollte auf ihre Angemessenheit (erstes Angemessenheitskriterium: Generierung anregender theoretisch-begrifflicher Einsichten über einen empirisch aufgefunden Gegenstand) befragt werden.

Die Zielgruppe des Glossars sind alle, die an interpretativer Forschung interessiert sind und die keinen grundlegenden Vorbehalt gegen die durchaus auch umschweifige Reflexion, vielleicht sogar eine kleine Vorliebe dafür haben (wer nie geschweift ist, weiß eher nicht, was es heißt, dilettantisch zu sein) und nicht bloß an dem Bedarf an einer, wie es zuweilen heißt, ‚Anwendung' von Methoden festhalten. Ihnen kann die Lektüre einzelner Beiträge des Glossars dabei dienen, sich ihrer Forschungspraxis, ihrer Grenzen und Ungereimtheiten zu vergewissern und diese Praxis, Grenzen, Ungereimtheiten weiter zu kultivieren.

Das vorliegende Buch geht zurück auf eine Idee, die nunmehr schon einige Jahre alt ist. An der Präzisierung und vor allem der Realisierung der Idee haben viele aktuelle und ehemalige Mitglieder der Bielefelder Forschungswerkstatt mitgewirkt. Ihnen sei gedankt, wobei der Dank zum Ausdruck bringt, dass dies

unser Projekt war und ist. Gedankt sei auch den beiden Reihenherausgeberinnen, Natascha Khakpour und Saphira Shure, sowie Konrad Bronberger vom Verlag Beltz Juventa, die das Projekt mit bedingungsloser Freundlichkeit begleitet haben. Santina Battaglia hat alle Texte des Buches aufmerksam gelesen, kommentiert und in dankenswert beharrlicher Weise korrigiert. Ohne die stetig kluge, sorgfältige, aufmerksame und ausgesprochen kompetente, zeitintensive Arbeit von Jaar Boskany in den letzten Monaten hätte das Buch nicht so abgeschlossen werden können. Danke.

Literatur

Ang, Ien (1997). Radikaler Kontextualismus und Ethnographie in der Rezeptionsforschung. In Andreas Hepp & Rainer Winter (Hrsg.), Kultur-Medien-Macht (S. 92–101). Wiesbaden: VS.

Bellu, Andrea, Bellu, Matei & Tsianos, Vassilis (2023). Zwischen Rassismus und race: (Post-)Strukturalistische Ansätze in der Rassismusforschung. In Serpil Polat (Hrsg.), Rassismusforschung I: Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven (S. 57–100). Bielefeld: transcript.

BILD-Zeitung (2021, 1. Nov.). „Afghane räumt Kirche aus. Jetzt spricht der Pfarrer: ‚Das war erschreckend'". https://www.bild.de/regional/thueringen/thueringen-aktuell/afghane-raeumt-kirche-aus-pfarrer-das-war-erschreckend-78116344.bild.html. Zugriff am 11.12.2024.

Binkelmann, Christoph (2022). Wissen des Nicht-Wissens: Tendenzen des kritischen Skeptizismus. Stuttgart: frommann-holzboog.

Blumer, Herbert (1973). Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Alltagswissen, Interaktion und soziale Wirklichkeit. Bd. I (S. 80–146). Reinbek: Rowohlt.

Brecht, Bertolt (1967). Schriften zum Theater. Gesammelte Werke. Band 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Breidenstein, Georg, Hirschauer, Stefan, Kalthoff, Herbert & Nieswand, Boris (2013). Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.

Breuer, Franz, Muckel, Petra & Dieris, Barbara (2019). Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis (4. Aufl.) Wiesbaden: Springer

Budde, Jürgen, Rißler, Georg, Meier-Sternberg, Michael & Wischmann, Anke (2024). What's new? Neue Perspektiven in Ethnographischer Erziehungswissenschaft. Opladen: Barbara Budrich.

Butler, Judith (2001). Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dirim, İnci & Mecheril, Paul (2018). Heterogenität, Sprache(n), Bildung. Die Schule der Migrationsgesellschaft. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.

Giddens, Anthony (1997). Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt am Main: Campus.

Gottuck, Susanne & Mecheril, Paul (2014). Einer Praxis einen Sinn zu verleihen, heißt sie zu kontextualiseren. Methodologie kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung. In Florian Rosenberg & Alexander Geimer (Hrsg.), Bildung unter Bedingungen kultureller Pluralität (S. 87–108). Wiesbaden: Springer VS.

Grossberg, Lawrence (1999). Was sind Cultural Studies? In Rainer Winter & Karl H. Hörning (Hrsg.), Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung (S. 43–83). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Grünheid, Irina & Mecheril, Paul (2017). Symbolische In- und Exklusionsphänomene im Schulbuch. Weihnachten, Europa und ‚die Anderen'. In Jürgen Budde, Andrea Dlugosch & Tanja Sturm (Hrsg.), Studien zu Differenz, Bildung und Kultur. (Re-)Konstruktive Inklusionsforschung. Differenzlinien, Handlungsfelder, Empirische Zugänge (S. 287–305). Opladen: Budrich.

Hall, Stuart (1994). Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg: Argument.

Hirschauer, Stefan & Amann, Klaus (1997). Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo (2009). Einführung: Was ist Kritik? In Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hrsg.), Was ist Kritik? (S. 7–20). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Jaeggi, Rahel (2009). Was ist Ideologiekritik? In Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hrsg.), Was ist Kritik? (S. 266–295). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kleining, Gerhard (1982). Umriss zu einer Methodologie qualitativer Sozialforschung. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34. Jg., S. 224–253.
Mecheril, Paul (1991). Wie und worüber gesprochen wird. Münster: Waxmann.
Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.
Mecheril, Paul (2006). Die Unmöglichkeit und Unvermeidlichkeit der Angleichung. Herrschaftskritische Anmerkungen zur Assimilationsdebatte. neue praxis, Sonderheft 8: Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft, hrsg. von H.-U. Otto & M. Schrödter, S. 124–140.
Mecheril, Paul (2008). ‚Diversity'. Differenzordnungen und Modi ihrer Verknüpfung. https://heimatkunde.boell.de/de/2008/07/01/diversity-differenzordnungen-und-modi-ihrer-verknuepfung. Zugriff am 18.12.2024.
Mecheril, Paul (2009). Verfremdungseffekte. Brecht, die Migrationsgesellschaft und ihre Kultur. In Sabine Hornberg, İnci Dirim, Gregor Lang-Woytasik & Paul Mecheril (Hrsg.), Beschreiben – Verstehen – Interpretieren. Stand und Perspektiven International und Interkulturell Vergleichender Erziehungswissenschaft in Deutschland (S. 183–199). Münster: Waxmann.
Mecheril, Paul (2021). Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse – von Rassismusforschung zu rassismuskritischer Forschung. Kommentar zur RfM-Debatte 2021 zum Initialbeitrag von Maria Alexopoulou: „Rassismus als Praxis der langen Dauer. Welche Rassismusforschung braucht Deutschland – und wozu". https://rat-fuer-migration.de/wp-content/uploads/2021/11/RfM-Debatte-2021.-Welche-Rassimusforschung-braucht-Deutschland.-Kommentar-von-Paul-Mecheril.pdf. Zugriff am 11.12.2024.
Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2016). Kritik. In Paul Mecheril (Hrsg.), Handbuch: Migrationspädagogik (S. 493–507). Weinheim/Basel: Beltz.
Mecheril, Paul, Thomas-Olalde, Oscar, Melter, Claus, Arens, Susanne & Romaner, Elisabeth (2016). Ein unabgeschlossenes und revisionäres Projekt: Migrationsforschung als (Herrschafts-)Kritik! In Thomas Geier (Hrsg.), Migration: Auflösungen und Grenzziehungen (S. 17–42). Wiesbaden: Springer VS.
Mehan, Hugh & Wood, Houston (1976). De-secting ethnomethodology. The American Sociologist, 11. Jg., S. 13–21.
Pfadenhauer, Michaela (2017). Der widerspenstigen Zähmung: Konsequenzen eines professionalisierten Expertentums. In Stephan Lessenich (Hrsg.), Geschlossene Gesellschaften: Verhandlungen des 38. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bamberg 2016 (S. 1–10).
Schäfer, Hilmar (2016). Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. In Hilmar Schäfer (Hrsg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm (S. 9–27). Bielefeld: transcript.
Schütz, Alfred (1971). Gesammelte Aufsätze. Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Strauss, Anselm L. & Corbin, Juliet (1990/1996). Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.
Tervooren, Anja, Engel, Nicolas, Göhlich, Michael, Miethe, Ingrid & Reh, Sabine (2014). Ethnographie und Differenz in pädagogischen Feldern: Internationale Entwicklungen erziehungswissenschaftlicher Forschung. Bielefeld: transcript.

II Unabgeschlossenes Glossar eines Forschungsstils

Affekt

Vanessa Ohm

Einleitung

In einer Sequenz aus einem Beobachtungsprotokoll, das im Rahmen des Dissertationsprojekts der Autorin entstanden ist, heißt es:

> „Ich sehe betretene Gesichter der Studierenden. Die Lehrperson bittet, den Text dann aber bis zur nächsten Woche vorzubereiten, da sie die Fragen ‚wirklich gut' finde. Ich nehme wahr, dass eher ein unangenehmes Schweigen herrscht. *Die Lehrperson tut mir leid, und ich fühle mich an eigene Lehrveranstaltungen erinnert.*"

Nachdem in der universitären Lehrveranstaltung deutlich wurde, dass die Studierenden den zu der entsprechenden Sitzung zu lesenden Text nicht gelesen hatten, verschiebt die Lehrperson die Lektüre dieses Textes auf die folgende Woche und beendet die Lehrveranstaltung vorzeitig. Die Beobachterin deutet die Gesichter der Studierenden als betretene Gesichter. Das Schweigen wird als unangenehm beschrieben. Und es wird eine Erinnerung an ähnliche Erlebnisse in eigenen Lehrveranstaltungen aufgerufen, die zu Mitgefühl mit der Lehrperson führt (kursiv gesetzte Ausschnitte im Beobachtungsprotokoll markieren explizite Reflexionen der Ethnographin auf eigene affektive Resonanzen).

Affekte, Gefühle, Emotionen und Stimmungen – ich gehe in diesem Beitrag nicht auf mögliche Unterschiede zwischen diesen leiblichen Phänomenen ein – sind eine Dimension des Sozialen, das Forscher*innen untersuchen. Sie sind aber auch Kennzeichen des Forschungsprozesses selbst – Erkenntnisse ermöglichend, aber auch verschließend. Wie sehr dürfen Forscher*innen auch affektiv-emotional involviert sein in das Geschehen im Feld? Welche Affekte und Emotionen sind erlaubt, zu wem darf Verbundenheit gefühlt werden? Welche Affekte sind (in der Forschung) kommunizierbar, welche halte ich verborgen in meinen Feldnotizen? Aus welchen Gründen halte ich meine Affekte in der Forschung für (un-)wichtig?

Mein Beitrag geht der Frage nach, welche Rolle *Affekte im Feld (1)* spielen können und welche Bedeutungen *Forscher*innen als affektiv resonierende Subjekte (2)* zukommen. Dabei wird Affekt hier aus einer poststrukturalistischen, postkolonialen und postmodernen Perspektive verstanden, in der Affekte weniger subjektivistische oder individualistische Phänomene darstellen, sondern in ihrer gesellschaftlichen Vermitteltheit zu denken sind. Damit grenzt sich der Beitrag von einem Affektverständnis ab, das diese als nicht artikulierbar, nicht subjektgebunden und autonom und in einer starken Abgrenzung von Emotionen beschreibt (vgl. etwa das Verständnis von Brian Massumi 2015), und verortet

sich in einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive, wie sie etwa von Sara Ahmed (vgl. 2004, 2014) vertreten wird, die auf die kulturelle und historische Prägung sowie soziale Hervorbringung von Affekten verweist. Affekte, Gefühle, Emotionen und Stimmungen werden von Macht- und Herrschaftsverhältnissen mitgeformt und können deshalb in der Forschung berücksichtigt und reflektiert werden, um etwas über Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu erfahren. Zugleich ist jede wissenschaftliche Praxis mit Affekten verbunden und eine affektive Resonanzen generierende Praxis – nicht nur jene Forschung, die rassismus- oder herrschaftskritisch ausgerichtet ist, diese aber vielleicht in besonderer Weise. Gerade (rassismus-)kritischer Forschung wird nicht immer (nur) Vertrauen entgegengebracht: „Seit längerem wirkt ein abweisender und abwertender Affekt gegenüber Kritik" (Mecheril et al. 2013, S. 25). Rassismus- und Herrschaftskritik sieht sich nicht allzu selten mit Skepsis oder Ablehnung konfrontiert, die die Legitimität dieser Forschungsrichtung als solche in Frage stellt. Dem Verständnis folgend, dass „Affekte politisch sind" (Castro Varela 2018, S. 13), sind auch die Affekte, die der Forschung entgegengebracht werden, als Teil des Untersuchungszusammenhangs für die Forschung relevant.

Offen und nicht rezepthaft bestimmbar bleibt, wie diese Relevanz zu beachten ist und auf welchen Ebenen Affekte für und im Forschungsprozess reflektiert, expliziert und theoretisiert werden können. Wie und wann kann und sollte ich als Forscher*in welche Affekte in den Analyseprozess einbeziehen? Worauf verweisen die Gefühle, Emotionen und Stimmungen, die ich beobachte, und wie finde ich heraus, worauf sie verweisen könnten? Mit diesen Fragen ist die grundlegende Frage verbunden, ob es geraten ist, als Forscher*in überhaupt als fühlendes Subjekt in Erscheinung zu treten. Oder würde dies dazu führen, dass meine Arbeit als eingeschränkt wissenschaftlich, als zu persönlich verstanden wird? Welches Ausmaß der Beachtung von Affektivem ist zu groß, welches zu gering?

Affekte als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Im Zuge des *affective turn* der Sozialwissenschaften werden Emotionen, Gefühle, Stimmungen, also affektive Resonanzen der Forscher*in nicht mehr als zu eliminierende Störung betrachtet, sondern teilweise sogar systematisch in die Forschung einbezogen. Ausgangspunkt dieses Einbezugs ist die Einsicht, dass die Forscher*in als Mitglied der sozialen Verhältnisse, die sie beforscht, leiblich in das Geschehen involviert ist und den Forschungssubjekten, dem Feld oder dem Gegenstand als leibliches Subjekt begegnet. Forscher*innen sind also leiblich involviert in das Forschungsfeld, den Forschungskontext, gegenüber den Forschungsteilnehmer*innen. Auch die Generierung von Erkenntnisinteressen kann auf ihre leibliche Dimension befragt werden, beispielsweise auf die Frage: Warum wähle ich einen Gegenstand? (vgl. auch Breuer, Muckel & Dieris 2019, S. 91). Die analytische Auseinandersetzung mit eigenen Affekten vermittelt

Hinweise auf eigene Präkonzepte, Vorannahmen und Vorwissen, die dadurch entschlüsselt bzw. zugänglich gemacht werden können. So kann beispielsweise eine Angst der Forscher*in vor einem Interview oder einem Feldbesuch etwas mit der sozialen Beziehung zwischen Forscher*in und Forschungssubjekten zu tun haben, und dem kann im Forschungsprozess nachgegangen werden. Sie kann aber auch eine Angst vor dem Versagen im Forschungsprozess, eine Angst vor den Grenzen der eigenen Kompetenzen sein. Die Analyse eines im Beobachtungsprotokoll oder Memo notierten Zögerns, bevor der Raum betreten wird, verweist etwa darauf, dass ich mich als Forscher*in in eine Beziehung zu den jeweiligen Gegenüber begebe, die mit der Möglichkeit zum Scheitern verbunden ist und eigene Grenzen offenlegt. Vielleicht habe ich Angst vor diesem Scheitern. Es kann aber auch darauf verweisen, dass ich ein schlechtes Gewissen habe, die Gunst der Person auszunutzen, die mich in ihr Seminar lässt und der ich nichts Adäquates zurückgeben kann. Das Zögern kann auch darauf verweisen, dass ich den Anspruch habe, im Raum selbst neutral zu sein und meine eigenen Gefühle nicht zeigen zu dürfen. Angst offen zu thematisieren und damit umzugehen, ist vielleicht auch nicht in jeder Situation und jedem Gegenüber angemessen und möglich.

Soll die affektive Dimension, und damit beispielsweise Distanz, Unbehagen, Bedenken oder Skrupel, aber auch Lust, Vergnügen und Nähegefühl und Zufriedenheit systematischer in Forschungsarbeiten einbezogen werden, eignet sich nicht zuletzt die (Auto-)Ethnographie als Forschungsmethode. Mit Bezug auf Clifford Geertz' Auseinandersetzungen verweist von Bose darauf, dass diese „eher reflektierte Interpretationen als deskriptive Berichte" (2019, S. 159) seien. Auch wenn wissenschaftliche Berichte wie Interpretationen als reflektiert gelten können, verweisen sie auf und beinhalten sie Emotionen und Affekte, die in der Reflexion markiert und kontextualisiert werden können.

Die affektive Dimension kann auch über das Schreiben von Reflexionstexten im Anschluss an Interviews oder Gruppendiskussionen zugänglich gemacht werden. Hilfreich ist es in der Betrachtung der eigenen Affekte, diese als Konstruktionen zu begreifen, die ich als leiblich-involvierte Forscher*in (etwa über das Feld und den Gegenstand) vornehme. Forschung, so von Bose, ist selbst „affektive Arbeit" (ebd., S. 164). Im Forschungsprozess empfindsam zu bleiben, kann als allgemeines Prinzip für Forschung angesehen werden. Eine Empfindsamkeit im Kontext rassismuskritischer Forschung kann beispielsweise die Fähigkeit des Hinspürens sein, wo Verletzungen oder Gewalt (→ Gewalt) stattfinden. Eine Empfindsamkeit also für affektive Dynamiken und für die Beziehung zum Feld kann ein Marker dafür sein, wo es sich lohnt, im Analyseprozess näher hinzuschauen. In der Reflexiven Grounded Theory werden Affekte der Forscher*innen als epistemische Ressource begriffen (vgl. Breuer, Muckel & Dieris 2019). Affektive Resonanzen resultieren dabei aus der „lebensweltliche[n] Eigenverwicklung in die fokussierte Thematik" (ebd., S. 10). An dieser wird sichtbar, dass die

Affekte der Forscher*innen immer auch *geprägt* sind. Für herrschaftskritische Forschung bedeutet das, dass in die Auseinandersetzung mit Affekten auch die eigene Positionierung bedacht und einbezogen wird und einer Reflexion bedarf (→ Positionierung).

Exemplarisch wird dieser Bedarf an Reflexion etwa in einer Sequenz aus einem Beobachtungsprotokoll sichtbar, das ich im Rahmen meiner Feldforschung geschrieben habe. Im Anschluss an eine Sequenz, in der die Lehrperson über eigene Rassismuserfahrungen spricht in einem Seminarraum, den ich ansonsten als vornehmlich *weiß* lese, entsteht Stille. Ich notiere:

> „Ich fühle mich unwohl mit der Stille, die im Anschluss an das Sprechen über die Rassismuserfahrungen von der dozierenden Person entsteht."

Mit Bezug auf diese kurze Sequenz lässt sich sehr grob verdeutlichen, dass sich auch das Unwohlsein der Beobachterin als Gegenstand der Analyse anbietet. Nicht nur über die Forscherin und ihre Verstrickungen in die Beziehung zur Lehrperson sowie zum Forschungsgegenstand lassen sich Erkenntnisse gewinnen, sondern auch allgemeiner: Das Unwohlsein könnte darauf hindeuten, dass die Beobachterin weiß, dass ein Bericht über Rassismuserfahrungen, der nicht aufgegriffen und damit ignoriert wird, möglicherweise eine Aberkennung der Rassismuserfahrung darstellt und damit Verletzungen reproduziert. Die Notiz der Forscherin verweist auf ihre Ohnmacht in der Beobachtungssituation, das Geschehen nicht direkt beeinflussen zu können, sondern nur beobachtend anwesend zu sein. Sie kann auch vor dem Hintergrund der Positionierung gelesen werden, sich als *weiße* und um Rassismus wissende Forscherin hier verantwortlich zu fühlen und gleichzeitig diese Verantwortung in Form eines subtilen Schuldgefühls, das hier zur Veranschaulichung womöglich etwas überakzentuiert wird, als zu selbstbezogenes Gefühl abzulehnen. Würde das Beobachtungsprotokoll diese Reflexion der eigenen Affektivität nicht enthalten, blieben wichtige Informationen über die Atmosphäre im Raum und die Prägung der Wahrnehmung der Situation durch die Beobachterin unsichtbar.

Die Sequenz wirft aber auch Fragen auf: Darf ich mich als *weiße* Forscherin hier unwohl fühlen? Was sagt diese Szene über mich als *weiß* positionierte Forscherin aus – darf es überhaupt um meine eigenen Affekte gehen? Darf ich über Affekte schreiben, die daraus resultieren, dass jemand rassistisch diskreditierbar ist und über damit in Zusammenhang stehende Erfahrungen spricht – und was passiert, wenn ich das zugebe und der wissenschaftlichen Öffentlichkeit präsentiere? Wie angreifbar mache ich mich in einem Feld, das nicht nur von unterstützendem Miteinander, sondern auch von Konkurrenzbeziehungen geprägt ist? Angst, Unwohlsein und Nervosität zu thematisieren, kann auch angreifbar

machen – und ist nicht immer angemessen, etwa in Situationen, in denen es um die Performanz von Selbstvertrauen, Kompetenz und Souveränität geht. Eine sensible Art der Affektkontrolle scheint teilweise sinnvoll zu sein.

Affekte als Gegenstand von Forschung

Alle Interaktionen, Handlungen, Gespräche, Szenen sind auch auf einer affekttheoretischen und -analytischen Ebene von Bedeutung und können affekttheoretisch mitreflektiert und ausgewertet werden. Die Betrachtung von Affekten ist nicht zuletzt für eine (rassismus-)kritische Analyse fruchtbar, da mit dem *affective turn* auf die Bedeutung von Affekten und Gefühlen für die (De-)Stabilisierung gesellschaftlicher Ordnungen hingewiesen wurde. Wie eingangs erwähnt, haben Macht- und Herrschaftsverhältnisse auch eine affektive Ebene. Wie beispielsweise Sara Ahmed (2004) mit Bezug zu kollektiven Emotionen herausarbeitet, werden Grenzen zwischen innen und außen auch über Emotionen gezogen: Gefühle wie Verbundenheit etwa zu einem bestimmten nationalstaatlichen Kontext werden damit als nicht willkürliche, sondern historisch gewordene und gewollte Gefühle analysierbar. Die Einbeziehung affekttheoretischer Überlegungen in rassismuskritische Analysen kann gewinnbringend sein, um die destabilisierende und stabilisierende Kraft des Affektiven für Rassismus zu analysieren, eine Ebene, die lange Zeit vernachlässigt wurde. Des Weiteren kann durch die Einbeziehung affekttheoretischer Perspektiven auch die Bedeutung von Affektverhältnissen für „die Konstitution sowohl historischer als auch aktueller rassistischer Strukturen, Institutionen und Subjektivierungsweisen in Kolonial- und Migrationsregimen" (Inan 2023, S. 218) verdeutlicht werden.

Darüber hinaus sind bestimmte Affekte als Forschungsgegenstand interessant. Im Folgenden soll daher nicht nur auf die Affekte der Forscherin als Gegenstand und Erkenntnisfenster Bezug genommen werden, sondern auch auf die Affekte *im Feld* als Gegenstand (wobei die Gegenüberstellung beider Affektformen nur idealtypisch möglich ist). Dabei kann zwischen der affekttheoretischen Auseinandersetzung mit Situationen, Interaktionen und Szenen im Feld sowie der Auseinandersetzung mit spezifischen Affekten unterschieden werden. Als privat und persönlich erlebte Gefühle besitzen durchaus auch eine politische Dimension. Fragen danach, wie beispielsweise Wut, Angst oder Scham zu der Stabilisierung von politischen Ordnungen beitragen, eröffnen den Blick darauf, dass gesellschaftliche Realität immer auch affektiv konstruiert wird. Etabliert ist diese Sichtweise nicht zuletzt in den Queer und Gender Studies, die sich schon länger mit Affekt und Geschlecht auseinandersetzen (etwa den Sammelband „Affekt und Geschlecht" von Baier et al. 2014). Rassismuskritische Auseinandersetzungen, z. B. mit der Kölner Silvesternacht, zeigen, wie mit der Artikulation von Angst und Wut der *weißen* Mehrheitsgesellschaft die Empfindsamkeit und Verletzlichkeit rassistisch diskreditierbarer Menschen unsichtbar gemacht und

ihr Sprechen über Affekte verunmöglicht und zurückgewiesen werden. In Zusammenhang mit der Konstruktion von Bedrohung durch bestimmte Körper (und damit der Herstellung einer bestimmten Affektivität) wird damit rassistische Gewalt reproduziert und legitimiert (vgl. Mecheril & van der Hagen-Wulff 2016).

Forschungsmethodisch kann ein Zugang beispielsweise auch über eine affekttheoretische Auseinandersetzung mit Sprache gelingen. Wie gesprochen wird, welche Wörter aneinandergereiht, welche aufeinander bezogen sind, das kann etwa eine konstruierte Personengruppe mit dem Affekt der Bedrohung aufladen oder Hinweise darauf geben, dass etwas hier affektiv von Bedeutung sein könnte. So kann etwa eine Bemerkung wie „fühl dich nicht angegriffen" mit Blick auf das Thema Affekt genauer interpretiert werden. Dafür eignet sich jegliches Material. In empirischen Arbeiten umgesetzt kann dies beispielsweise auch bedeuten, einen *bestimmten* Affekt zum Gegenstand zu machen wie Angst, Scham, Lachen oder Stolz. So artikuliert Sprache Affektives (ich fühle mich traurig), reguliert Sprache Affektives (etwa im Gebot der Nicht-Thematisierung von Affektivem) und Sprache wirkt affizierend (etwa wenn rassismusrelevante Unterscheidungen getroffen werden). Auf diesen drei Ebenen lässt sich das Affektive erforschen.

Insgesamt kann dem Affektiven im Rahmen des Forschungsprozesses mit Blick auf folgende Punkte nachgegangen werden:

- *Aufmerksamkeit für das Atmosphärische des Sozialen:* Welche Atmosphäre herrscht im Feld? Welche Stimmung nehme ich wahr, wenn ich mit meinen Interviewpartner*innen spreche, wenn ich in das Gebäude gehe oder mich einfach im Feld bewege?
- *Affektartikulationen in Interaktionen:* Auf welche Gefühle und Affekte wird im Feld sprachlich Bezug genommen? Mit welchen parasprachlichen Formen (Mimik, Gestik etc.) wird Affektives ausgedrückt?
- *Schreiben von Reflexionstexten und/oder Memos:* Das Schreiben von Memos mit explizitem Bezug auf die eigenen affektiven Resonanzen dient der Reflexion und der Ermöglichung einer Distanzierung von den eigenen Affekten, um diese dann in einem nachfolgenden Schritt der Analyse zugänglich zu machen.
- *Führen eines Affekttagebuchs:* Das kontinuierliche Aufschreiben von eigenen Gefühlen, Stimmungen und affektiven Resonanzen, die beispielsweise mit Bezug auf das Forschungsthema, mit Bezug auf das untersuchte Feld, die interviewten Personen (die womöglich in mir eine Verbündete oder eine Skeptikerin sehen) eine Rolle spielen, ermöglicht eine andere Form der Datensammlung. Zugleich ermöglicht das Affekttagebuch die Grundlage für die Reflexion, inwieweit die eigenen Affekte Ressourcen oder Restriktionen im Erkenntnisprozess darstellen (Wie sehr ist meine Forschungspraxis davon

geprägt, im akademischen Feld Anerkennung für meine Forschungsarbeit zu erhalten? Inwiefern gebe ich vor, Kontrolle über den Erkenntnisprozess zu haben, um als respektable Wissenschaftler*in zu gelten?)

- *Beachtung von Affektivität beim gemeinsamen Interpretieren von Material:* Um eine kritische Distanz zu den eigenen Empfindungen als Forscher*in zu gewinnen, ist das gemeinsame Sprechen über Interpretationen beispielsweise in Forschungswerkstätten sinnvoll. Auch die Reflexion auf die Unterschiedlichkeit der Affekte, die das Interviewmaterial, aber auch die Interpretationen der anderen auslösen, ist fruchtbar, um erstens etwas über die affektive Konstruktion der jeweiligen sozialen Realität zu erfahren und zweitens eine differenzierte Antwort auf die Frage zu geben, wo eigene affektive Resonanzen Erkenntnisressourcen und wo sie Restriktionen darstellen.

Im Rahmen der Forschungswerkstatt spielen Affektivität und Affekte auf mehreren Ebenen eine Rolle. Einerseits beschäftigen sich einige Forschungsarbeiten und Texte, zu denen wir arbeiten, direkt mit dem Thema Affekt und Affektivität. Bei der entsprechenden Besprechung der Arbeiten und Texte wird dabei das Thema der Affektivität unter spezifischen theoretischen (etwa: gibt es eine vor-diskursive Affektivität?) oder methodologischen (etwa: wie sind affektive Atmosphären empirisch erkundbar?) Fragestellungen in den Blick genommen. Affektivität ist aber zugleich eine konstitutive Dimension des Forschungs- und Interpretationsprozesses: Während der Interpretation von Interviewausschnitten oder Dokumenten können Affekte wie Traurigkeit oder Wut von Bedeutung sein; etwa da die Auseinandersetzung mit Gewaltverhältnissen in der Forschung auch die Forscher*innen affektiv berührt und mitnimmt. Anstatt diese Gefühle, Stimmungen und Ahnungen ‚beiseite zu schieben' oder diese zu leugnen, werden sie in der Forschungswerkstatt zum Gesprächsgegenstand gemacht und als Hinweise etwa auf Vorannahmen, Vorwissen oder normative Setzungen interpretiert und so reflektiert, dass sie produktiv für die Forschungspraxis genutzt werden können. Dies kann etwa geschehen über das Schreiben von Interpretations- und Reflexionstexten, die die Affekte systematisch zum Gegenstand der Deutung machen und über Theoretisierungen deren Bedeutung herausarbeiten.

Literatur

Ahmed, Sara (2004). Collective Feelings. Theory, Culture & Society, 21 Jg., Heft 2, S. 25–42.

Ahmed, Sara (2014). The cultural politics of emotion. Second edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Baier, Angelika, Binswanger, Christa, Häberlein, Jana, Nay, Yv Eveline & Zimmermann, Andrea (Hrsg.) (2014). Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus.

Bose, Käthe von (2019). Affekte im Feld. Zu Ethnografie und race, class, gender. In Verena Klomann, Norbert Frieters-Reermann, Marianne Genenger-Stricker & Nadine Sylla (Hrsg.), Forschung im Kontext von Bildung und Migration. Kritische Reflexionen zu Methodik, Denklogiken und Machtverhältnissen in Forschungsprozessen (S. 153–166). Wiesbaden: Springer VS.

Breuer, Franz, Muckel, Petra & Dieris, Barbara (Hrsg.) (2019). Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis (4. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS.
Castro Varela, María do Mar (2018). „Das Leiden der Anderen betrachten". Flucht, Solidarität und Postkoloniale Soziale Arbeit. In Johanna Bröse, Stefan Fass & Barbara Stauber (Hrsg.), Flucht (S. 3–20). Wiesbaden: Springer VS.
Inan, Çiğdem (2023). Affekttheoretische Perspektiven auf Rassismus. In Serpil Polat (Hrsg.), Rassismusforschung I: Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven (S. 191–231). Bielefeld: transcript.
Massumi, Brian (2015). Politics of affect. Cambridge: Polity.
Mecheril, Paul & Haagen-Wulff, Monica van der (2016). Bedroht, angstvoll, wütend: Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In María do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hrsg.), Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart (S. 119–141). Bielefeld: transcript.
Mecheril, Paul, Thomas-Olalde, Oscar, Melter, Claus, Arens, Susanne & Romaner, Elisabeth (2013). Migrationsforschung als Kritik? Erkundung eines epistemischen Anliegens in 57 Schritten. In Paul Mecheril, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens & Elisabeth Romaner (Hrsg.), Migrationsforschung als Kritik? Spielräume kritischer Migrationsforschung (S. 7–55). Wiesbaden: Springer VS.

Autor*inschaft

Birte Klingler

Einleitung

„Schreiben ist für Wissenschaft konstitutiv. Erworbenes Wissen, das nicht mit Hilfe von Texten festgehalten wird, zerfällt – wird vergessen", so formuliert es Jo Reichertz (1991, S. 3) in einem Text, überschrieben mit „Der Hermeneut als Autor". Autor*inschaft wird dabei als eine Aufgabe benannt, die Wissenschaftler*innen zukommt und die es gilt, gegenstandsangemessen (bei Reichertz: im Zusammenhang mit der Darstellung von Fallanalysen) zu bedenken und ihr nachzukommen.

In dieser Thematisierung des Schreibens kommt Autor*inschaft als anspruchsvolle Aufgabe, aber als nicht weiter zu befragendes Phänomen ins Spiel. Dies ist auch nicht verwunderlich, denn allgemein herrscht auch im akademischen Alltag ein (Alltags-)Verständnis von Autor*inschaft vor, das es keineswegs notwendig oder gar selbstverständlich macht, Autor*inschaft begrifflich zu explizieren. Auch die in den letzten Jahren an Hochschulen geführte Auseinandersetzung mit der Möglichkeit KI-generierter Texte bzw. mit der Frage, wie eine Autor*inschaft begründende ‚Eigenleistung' insbesondere bei studentischen Arbeiten sichergestellt werden kann, scheint daran nicht grundsätzlich etwas geändert zu haben. Die simple Frage „Was ist ein Autor?" (Foucault 1969/2022) ist damit vielleicht selbst erläuterungsbedürftig; ebenso, warum das Thema der Autor*inschaft in einem Band zu einem qualitativ-interpretativen Forschungsstil angesprochen wird.

Ausgehend davon, dass die mit Autor*inschaft verbundenen Vorstellungen und Erwartungen für die Forschenden (die immer auch Schreibende sind) und für die Forschung relevant sind, sollen hier die Normen, Imaginationen und Anforderungen fokussiert werden, die mit der Idee von Autor*inschaft assoziiert sind und die insofern das Schreiben und – damit verbunden – auch wissenschaftliche Wissensproduktion strukturieren. Eine solche subjektkritische Reflexion von Autor*inschaft, die Wissensproduktion als einen komplexen sozialen Konstitutionsprozess versteht, verweist darauf, dass Autor*innen nicht schlicht vorhandenes → Wissen niederschreiben. Ich komme auf das, was dies für das Schreiben als Aufgabe von Forschenden bedeutet, abschließend zurück.

Autor(in)schaft als Gegenstand von Forschung

Im Folgenden unterscheide ich zwischen den Imaginationen *vom Autor* (→ Imaginäres), die – z. T. ungeachtet der Kritik an einer einfachen Vorstellung von *Autorschaft* – fortbestehen und wirkmächtig sind, und dem, was Autor*inschaft unter Berücksichtigung der Kritik an tradierten Vorstellungen *vom Autor* heißen kann. Dabei lässt sich das vorherrschende Bild *vom Autor* als neutraler, d. h. unabhängig von Differenzverhältnissen und darin letztlich männlich gedachter Figur, anhand der kritischen Bezugnahme darauf skizzieren. So wird *der Autor*, auch in subjektkritischen Texten wie von Barthes (1968/2022) oder Foucault (1969/2022), als Figur und in *seinem* Verhältnis zum Text untersucht. Nicht mitgedacht sind dabei jedoch Positioniertheiten (→ Positionierung), also bestimmte, durch gesellschaftliche Differenzverhältnisse strukturierte Erfahrungshorizonte (→ Erfahrung), die für das Denken und Schreiben bedeutsam sind. Diese Positioniertheiten sollen sich in diesem Text in der gegenderten Schreibweise ausdrücken. Um den Unterschied zwischen der vorgeblich neutralen, letztlich aber männlich gedachten Figur und dem Subjekt in seiner sozialen Situiertheit deutlich zu machen, unterscheide ich im Folgenden zwischen *dem Autor* (kursiv gesetzt) und Autor*innen.

Kritische Analysen eines ‚herkömmlichen' Verständnisses *vom Autor* haben herausgestellt, dass mit der Rede *vom Autor* mehr assoziiert ist als allein die Tatsache, dass ein Text von einer Person geschrieben wurde. So kann Autor*inschaft – auch jenseits einer naiven Vorstellung *vom Autor* – als das Ergebnis einer retrospektiven Zurechnung eines Textes zu einer Person begriffen werden (vgl. Wetzel 2020, S. 24), die durch die Autor*innen selbst sowie durch andere erfolgt. Mit dieser Zurechnung, die erst in der Analyse als solche beschreibbar wird, geht zugleich die Ausblendung dieses Zurechnungsprozesses einher, denn bei gelungener Zurechnung steht die Authentizität der Urheber*innenschaft nicht in Frage.

Mit der klassischen Idee von *Autorschaft* geht zunächst eine europäische Vorstellung moderner Subjekthaftigkeit einher. Ob nun als schöpferisches Individuum, das den Text durch seine individuelle Kreativität schafft (vgl. Wetzel

2020, S. 22), oder als „Vernunftwesen Autor" (Jannidis et al. 2020, S. 195) wird *der Autor* als Ursprung *seines* Werks begriffen. Die Kehrseite dieser Vorstellung liegt darin, dass über das Werk Rückschlüsse auf *den Autor* möglich scheinen (vgl. z. B. Barthes 1968/2022, S. 186).

Die Identifizierung *des Autors* als *denjenigen*, der das Werk erschaffen hat, begründet letztlich auch die Eigentumsrechte. Wenn aber Eigentumsrechte, wie Michael Wetzel im Anschluss an Max Weber herleitet, über die Erschaffung dessen, was dann besessen wird, legitimiert werden, so ist in diesem Zusammenhang die Aufwertung geistiger gegenüber körperlicher Arbeit von Bedeutung (vgl. Wetzel 2020, S. 27). Bedeutsam für diese Vorstellung vom Erschaffen sei somit nicht der „Herstellungsprozeß und die darin investierte körperliche Arbeit, sondern […] die ‚Idee' dazu, de[r] Entwurf oder das theoretische Wissen im heutigen Sinne von *know how*" (ebd.; *Hervorheb. im Original*). Dieser Vorrang der geistigen vor der körperlichen Arbeit und die Konsequenz, dass geistige und nicht körperliche Arbeit Eigentumsrechte konstituiert, hat weitreichende Konsequenzen, wie Wetzel deutlich macht:

> „Geregelte, um nicht zu sagen legitime Herrschaft über das kulturelle Gut, wie sie Autorschaft unterstellt, gibt es historisch begrenzt erst seit der Neuzeit mit ihren drei Tendenzen von ‚Kapitalismus', ‚Kritizismus' und ‚Kolonialismus' mit all seinen rassistischen Konsequenzen. Was alle drei nämlich verbindet, ist ein ökonomisch ergonomischer sowie elitärer Zug der Legitimation von Macht des neuen auktorialen Subjekttypus" (ebd., S. 25).

Das Modell *des Autors* berechtigt aber nicht nur, sondern es verpflichtet diejenigen, die Autor*innen sein wollen, auch. Wetzel (2020, S. 28 ff.) macht dies am Beispiel einer vorgetäuschten Autor*inschaft im außerwissenschaftlichen Kontext deutlich. Diese vorgetäuschte Autor*inschaft sei zwar – da die Inhalte nicht urheberrechtlich geschützt sind – nicht justiziabel, die Täuschung gelte aber dennoch als vorwerfbar. „Aufs Spiel gesetzt", so Wetzel, „ist die Ehre, d. h. jene *virtus*, die Autoren-Ehre als Kraft und Tugend des geistigen Arbeiters am Mythos der Originalität, eine Ehre des Erfindens, die den Findern origineller Züge und Korrespondenzen in rezipiertem oder zitiertem Material nicht abgesprochen wird" (ebd., S. 29; Hervorheb. im Original).

Eine grundlegende Kritik dieses Modells *des Autors* ist bereits in den 1960er Jahren formuliert worden, u. a. in Auseinandersetzung um die plakative und provokante Metapher vom „Tod des Autors" (Barthes 1968/2022). In dieser Metapher bleiben allerdings die Bedingungen des Schreibens seltsam im Dunkeln, so dass mit der darin artikulierten Kritik an der Überhöhung *des Autors* zugleich die Frage nach dem schreibenden Subjekt verloren geht. Auf diese Leerstelle bezieht sich Michel Foucault in seinem Vortrag „Was ist ein Autor?". Foucault (1969/2022) bringt darin das „schreibende Subjekt" (S. 203) wieder – buchstäblich – ins Spiel.

Schreiben als ein „Spiel, das zwangsläufig seine Regeln überschreitet und so nach außen tritt" (ebd., S. 203), bringe, in der Bezugnahme auf die sprachlichen, diskursiven Regeln, immer auch Neues hervor. Schreiben als eine Praxis, die zugleich Regeln unterliegt und diese immer wieder überschreitet, wird in dieser Überschreitung als eine Praxis schreibender Subjekte sichtbar.

Auch wenn damit dem Schreiben das Potenzial zugesprochen wird, auf unklare, nicht vorhersehbare Weise diskursive Ordnungen zu überschreiten, sieht Foucault *Autorschaft* in einer begrenzenden Funktion, da das – öffentlich anerkannte – Sich-Einlassen auf und die Auseinandersetzung mit Diskursen nicht allen gleichermaßen ermöglicht würden. *Autorschaft* sei ein „Funktionsprinzip, mit dem, in unserer Kultur, man einschränkt, ausschließt und auswählt; kurz gesagt, mit dem man die freie Zirkulation, die freie Handhabung, die freie Komposition, Dekomposition und Rekomposition von Fiktion behindert" (ebd., S. 228). Foucaults Vermutung, dass ein Zustand, in dem eine „Namenlosigkeit des Gemurmels" (ebd., S. 227) vorherrsche, die Bedeutungsproduktion vervielfältige und das Hegemonial-Werden von Diskursen verhindere, scheint, allein mit Blick auf Diskurse in den sozialen Medien, gegenwärtig nicht mehr plausibel. Die Perspektive auf die Begrenzung der Diskurse durch *Autorschaft* wird jedoch produktiv, wenn man den Blick auf *spezifische Begrenzungen* richtet. So ist nicht nur davon auszugehen, dass, vermittelt über das Maß an Anerkennung, innerhalb der wissenschaftlichen Autor*inschaft wissenschaftliche Autor*innen in unterschiedlichem Ausmaß Gehör erhalten. Die Brisanz der Frage, wer sich im akademischen Diskurs Gehör verschaffen kann, wird insbesondere deutlich, wenn man den Blick auf die spezifischen Ausschlüsse aus dem Wissenschaftssystem und somit auch auf die Ausschlüsse aus der Wissensproduktion richtet.

Hier setzen feministische und rassismuskritische Perspektiven (→ Rassismus) auf die Wissenschaftspraxis an. Diese kritisieren, dass eine männlich bzw. von weißen Mehrheitsangehörigen dominierte Wissenschaft nicht allein ungerecht sei, sondern dass auch das so produzierte Wissen spezifische Schieflagen habe. Denn insofern das Autor*insubjekt nach seiner Dekonstruktion als ein abhängiges zu denken sei, sei auch in Rechnung zu stellen, dass dessen Schreiben nicht von einem unabhängigen Standpunkt aus geschehe. So gehe die „soziale[] und kulturelle[] Situiertheit der Wissenssubjekte" (Singer 2010, S. 292) mit der „Situiertheit des Wissens" (ebd., S. 286; *Hervorheb. nicht berücksichtigt*) einher. Darauf haben insbesondere Donna Haraway (1995) und Sandra Harding (1991, 1994) mit ihren erkenntnistheoretischen Überlegungen aufmerksam gemacht. Diese befassen sich auch mit der Frage, wie Wissenschaftswissen jenseits von Objektivismus Geltung beanspruchen kann (→ Geltungsansprüche).

So geht Sandra Harding (1994) davon aus, dass aus unterschiedlichen Erfahrungen der Subjekte unterschiedliche Perspektiven resultieren. Gleichzeitig hält sie fest, Erkenntnisse sollten „in weiten Teilen unabhängig davon sein, wer sie erhebt" (ebd., S. 299). Solche aus unterschiedlichen Erfahrungen resultierende

Perspektiven – die sich aufgrund der Bedeutsamkeit verschiedener Differenzlinien nicht auf männliche vs. weibliche Erfahrungen reduzieren ließen (vgl. ebd., S. 284) – seien für wissenschaftliche Erkenntnis produktiv, ohne dass Perspektiven in fixer Weise an Identitäten gekoppelt erscheinen und ohne dass Erfahrungen bereits ausreichen würden, um Erkenntnis zu produzieren (vgl. ebd., S. 303). Die Perspektiven sind demnach nicht als partikular zu sehen, sondern Teil eines Wissenschaftsdiskurses, in dem sie auch von anders Positionierten aufgenommen werden und diesen u. a. auch ein Reflexionsangebot ihrer eigenen Verortung machen (vgl. ebd., S. 299).

Wie die Erkenntnismöglichkeiten durch die Erfahrungen und Perspektiven von Wissenschaftler*innen formiert werden, haben insbesondere rassismuskritische Beiträge herausgestellt. Diese haben sich u. a. damit befasst, wie durch die Beschreibung der Anderen die Unterscheidung zwischen ‚uns' und ‚den Anderen' erst hervorgebracht wird und damit zur Stabilisierung von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen beigetragen hat und beiträgt (→ Gewalt). Dies zeigt besonders eindrücklich die wissenschaftliche Konstruktion von Menschenrassen im Kontext kolonialgeschichtlicher Unterdrückung (vgl. z. B. Dittrich 1991). Wie rassialisierende Zuschreibungen aktuell und in wissenschaftlichen Diskursen quasi beiläufig geschehen, darauf verweist z. B. die aktuelle Diskussion um den Begriff „Migrationshintergrund" als Kategorie der empirischen Sozialforschung, die rassialisierende Vorstellungen reproduziert (vgl. Will 2022 sowie die weiteren Diskussionsbeiträge zur „RfM-Debatte 2022" auf der Homepage des Rates für Migration).

Deutlich wird an solchen Beispielen auch, dass dabei nicht schlicht eine vereinseitigende Perspektive ins Spiel kommt und dominant wird, sondern dass die Erkenntnisse auch in einer bestimmten Figur produziert werden: Das vorgebliche Durchschauen des Gegenübers geschieht von einem unmarkierten Standpunkt aus und macht das Gegenüber zum Objekt der Erforschung. Paul Mecheril (1999) nimmt dies zum Anlass für die Forderung nach einer Forschungsethik, die darauf zielt, „de[m] Anspruch[] von Menschen als selbstwirksame Subjekte betrachtet und behandelt zu werden" (S. 235) Rechnung zu tragen. Dem stehe eine Forschung entgegen, die Menschen entlang von Differenzkategorien in Gruppen einteilt und mittels dieser Einteilung Eigenschaften zuschreibt und damit zwischen ‚uns' und ‚den Anderen' unterscheidet.

Berücksichtigt man diese Überlegungen, so tritt an die Stelle einer vermeintlich standpunktlosen Objektivität eine Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten durch eine reflexive Bezugnahme auf die Erkenntnisprozeduren selbst (vgl. Bourdieu 1995) sowie die Öffnung des Wissenschaftsdiskurses für unterschiedliche Perspektiven. Dies hat auch Konsequenzen für die Praxis der Autor*inschaft bzw. für deren performative Realisierung in der Verfertigung von Texten, womit Autor*inschaft doch wieder als eine Aufgabe angesehen werden kann.

Die Zurechnung von Texten zu Autor*innen bzw. der Rückschluss von Texten auf Autor*innen ist für die wissenschaftliche Praxis unumgänglich. So sind Studien- und Qualifikationsarbeiten nur unter der Voraussetzung sinnvoll, dass es einen Zusammenhang zwischen Autor*in und Text gibt (und dies macht es für Hochschulbildung so grundlegend problematisch, wenn an die Stelle einer Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Gegenständen die Textproduktion mittels KI tritt): Eine akademische Qualifikation durch Schreiben setzt voraus, dass die Autor*innen sich im Schreiben transformieren, also akademisches Denken, Argumentieren, Schreiben einüben. Sie setzt aber auch voraus, dass das schriftliche Produkt geeignet ist, einen Nachweis über die – der jeweiligen Qualifikationsstufe angemessene – Kompetenz als wissenschaftliche Autor*in und damit als Wissenschaftler*in zu erbringen.

Aber auch jenseits akademischer Qualifikation werden anhand publizierter Texte Einschätzungen von Kolleg*innen vorgenommen: etwa in Bewerbungsverfahren oder auch, wenn Kolleg*innen für Beiträge angefragt werden. Dies führt freilich nicht zwangsläufig dazu, Autor*in und Text in einem *Autorschafts*modell miteinander zu identifizieren. So kann eine Aufmerksamkeit für die Situiertheit der Entstehung von Texten z. B. dazu führen, sich für Bedingungen an Hochschulen einzusetzen, die berücksichtigen, dass es unterschiedliche Eingangsvoraussetzungen an Hochschulen gibt, dass akademisches Arbeiten eingeübt werden muss und dass es in unterschiedlichen Lebenssituationen stattfindet.

Gleichwohl scheint das *Autorschafts*modell im akademischen Alltag weiterhin leitend zu sein. Es kann davon ausgegangen werden, dass es die Anforderungen an wissenschaftliche Autor*innen (und entsprechend auch die Ansprüche von Autor*innen an sich selbst) sowie das, was als ausweisbare wissenschaftliche Leistung gilt, strukturiert und damit auch für wissenschaftliche Karrieren relevant, vielleicht sogar maßgeblich ist. Insbesondere im Zusammenhang mit ökonomistischen Tendenzen an Hochschulen scheint das *Autorschafts*modell (auch im Modell: *Autor* erfolgreich eingereichter Forschungsanträge) eher Auftrieb zu erhalten als delegitimiert zu werden.

Über die Verknüpfung eines Textes oder Werks mit *einem Autor* – und das heißt zugleich: durch die Hervorbringung *des Autors* – wird im Wissenschaftsbetrieb nicht nur der durch Anerkennungsprozesse hervorgebrachte Wert des jeweiligen Textes oder Werks den Autor*innen als Leistung zugerechnet. Die Zurechnung geschieht auch in quantifizierender Weise: Retrospektiv wird wissenschaftliche Produktivität unter anderem über möglichst umfangreiche Publikationsverzeichnisse inszeniert, mit denen sich die Verfasser*innen als Autor*innen mit ihren Schriften identifizieren und in der Übersicht über Schriften mit ihrer Urheber*innenschaft sozusagen ein Werk konstituieren. Der Zusammenhang zwischen Autor*inschaft und Prestige wird insbesondere auch an

Zitationsindexen deutlich, die Auskunft darüber geben, wie häufig z. B. Beiträge bestimmter Autor*innen zitiert wurden. Diese ökonomistische Perspektive auf *Autorschaft* lässt die Leistung von Autor*innen eindimensional als Frage von ‚mehr oder weniger', ‚erfolgreich oder weniger erfolgreich' erscheinen – in Orientierung an *dem* heroisch exzellenten *Autor, der* sich durch besondere Leistung hervorhebt. Diese Orientierung an einer solchen Vorstellung von Exzellenz neigt jedoch dazu, die Pluralität und auch Konkurrenz von Perspektiven in den Hintergrund zu drängen und weniger prominenten Perspektiven, die aber zur Differenzierung des Diskurses beitragen können, weniger Beachtung zu schenken. Nicht zuletzt die Abhängigkeit von Drittmitteln begünstigt eine Beschäftigung mit Themen, die Konjunktur haben. Insofern legen Konkurrenzverhältnisse im Wissenschaftsbetrieb auch nahe, Autor*inschaft an Inszenierungen von Produktivität auszurichten und strategisch zu planen, wie eine Profilierung als Wissenschaftler*in mittels Autor*inschaft möglich ist. „Sorge dich und schreibe", so wird dieser Imperativ von Fabian Kessl und Michael Lindenberg (2003) als ironischer Appell mit Blick auf entsprechende Selbstökonomisierungen formuliert.

Die Beschäftigung mit Autor*inschaft legt demgegenüber eine reflexive Befassung mit Autor*inschaft und auch eine kritische Absetzung vom heroischen Bild *des Autors* nahe, die die Situiertheit des Schreibens in Rechnung stellt, insbesondere mit dem Anliegen, eine Verantwortlichkeit für den eigenen Text zu kultivieren. Denn auch wenn das Verhältnis von Autor*in und Text nie ganz aufklärbar ist, bleibt die Autor*in für die Entstehung eines Textes zentral. Es ist wesentlich von den Autor*innen abhängig, dass der Text über einen Schreibanlass, vage Anfänge, Unsicherheiten, Bearbeitungsschleifen etc. und in Auseinandersetzung mit Inspiration, Rückmeldungen etc. zu einem bestimmten Endprodukt geworden ist. So hätte etwa der vorliegende Text auch ganz anders geschrieben werden können. Er wäre, trotz des Entstehungskontextes im Rahmen des vorliegenden Buches, der bestimmte Thematisierungsweisen nahelegt, ganz anders geschrieben worden, wenn nicht ich, sondern Kolleg*innen sich dem Thema Autor*inschaft gewidmet hätten.

Eine reflexive Perspektive auf Autor*inschaft – im Sinne einer wissenschaftlichen, nicht einer narzisstischen Reflexivität (vgl. Bourdieu 1995) – bedeutet auch, die mit Autor*inschaft verbundenen → Affekte und deren Konsequenzen in den Blick zu nehmen. Denn indem über die Texte auch die Autor*innen als Forschende und Wissenschaftler*innen zur Disposition stehen, wird wissenschaftliches Publizieren auch vom antizipierten Blick der Anderen begleitet – einem Blick, der eben nicht nur auf den Text, sondern über den Text auch auf die Autor*innen gerichtet ist und der (in dieser Antizipation) beschämen kann (→ Scham). Dies ist insbesondere dann relevant, wenn man davon ausgeht, dass die „Angst vor dem leeren Blatt" (Kruse 2007), wie es ein mittlerweile in der 12. Auflage erschienener Schreibratgeber benennt (oder vielleicht auch die Angst vor dem selbst ‚beschriebenen Blatt'?), nicht nur ein zu bewältigendes Problem

für die Autor*innen darstellt. Bedeutsam für die Wissensproduktion wird der antizipierte Blick der Anderen in dem Maße, in dem die mit wissenschaftlicher Autor*inschaft zusammenhängenden Vorstellungen und Erwartungen Konsequenzen für das wissenschaftliche Schreiben haben und somit auch für das produzierte Wissen. So kann der antizipierte Blick der Anderen einerseits – als antizipierter Blick auf den Text – dazu führen, so zu schreiben, dass die Inhalte für die Leser*innen verständlich und plausibel sind, mögliche Gegenrede bereits mitbedacht wird etc. Die Angst vor *dem Urteil* der Anderen kann andererseits Versuche der Absicherung hervorbringen, die den Erkenntniswert des eigenen Forschens und Schreibens mindern, etwa durch gewissermaßen defensives Heranziehen anerkannter Autor*innen als Autoritäten oder durch die mutlose Vermeidung, Unsicheres und Fragliches zu thematisieren.

Eine reflexive Beschäftigung mit Autor*inschaft kann insbesondere dazu anregen, den Erkenntnisprozess als perspektivabhängig und machtvoll zu begreifen. Autor*inschaft in dem hier präferierten Modell steht im Gegensatz zum „Non-Autorin-Modell von sozialwissenschaftlicher Erkenntnis" (Mecheril 1999, S. 239). Letzteres unterstellt, dass die Autor*in-Perspektive für die produzierte Erkenntnis irrelevant ist, weil entweder die Erkenntnisgewinnung als so weit methodisch kontrollierbar gilt, dass Autor*inschaft obsolet erscheint (→ Geltungsansprüche) oder weil die Sprecher*innen qua ihrer Autorität als Wissenschaftler*innen scheinbar einen „göttlich-wissenschaftlichen Standpunkt" (ebd.) einnehmen können und ihnen dieser auch zugestanden wird (→ Sakralisierung).

Ein Autor*inmodell, das im Sinne einer macht- und herrschaftskritischen Perspektive darauf zielt, die jeweils auch über ihre gesellschaftliche Geschichte und Positionierung vermittelte Perspektive der schreibenden Subjekte zu berücksichtigen, handelt sich die Aufgabe ein, eine reflexive Aufmerksamkeit dafür zu kultivieren, wie sich das Autor*insubjekt in Texten performativ hervorbringt. Autor*inschaft in diesem Sinne geht mit einer (Selbst-)Zurechnung von Texten einher, für die die schreibenden Subjekte in nicht-souveräner Weise verantwortlich sind (→ Verantwortung), das heißt, dass sie den Fragen, die sich im Schreiben stellen und die etwa das Maß zwischen epistemischer Bescheidenheit und Mut betreffen, nicht aus dem Weg gehen und eine vertretbare Antwort auf diese Fragen im Rahmen des je spezifischen Schreibprozesses formulieren. Es geht darum, eine solche Verantwortungsübernahme im Text (und in der Reflexion und Überarbeitung des Textes) zu realisieren, ohne als Autor*in der Illusion zu erliegen, die eigene Perspektive und deren Voraussetzungen restlos durchschauen und die Bedeutungen des Textes souverän gestalten zu können. Die Kontextualisierung der Bedingungen des Schreibens, die Explikation der verborgenen Ansprüche an das Schreiben sowie der Ausweis und die Erläuterung der eigenen Perspektive, die Erforschung der Machteffekte, die die Darstellung der Beforschten durch akademisch legitimiert auftretende Autor*innen haben kann, stellen einige Momente einer solchen reflexiv-kritischen Schreibpraxis dar.

Was die Realisierung einer solchen reflexiv-kritischen Schreibpraxis bezogen auf ein bestimmtes Schreibvorhaben bedeuten kann, muss jeweils spezifisch bedacht und konkretisiert werden. Dies erfordert im Grunde, eine interpretative Perspektive auch auf den bisher entstandenen Text bzw. die darin deutlich werdenden Darstellungs- und Plausibilisierungspraktiken einzunehmen (→ Deutung). Eine solche Durchsicht von Texten ist anspruchsvoll, betrifft sie doch gerade die stillschweigenden Voraussetzungen, die die jeweilige Autor*in bei aller Aufmerksamkeit auf andere Aspekte ihrer Überlegungen vorgenommen hat. Welche Eingebundenheiten sich etwa in der selbstverständlichen Bezugnahme auf Wissenschaftsdiskurse oder der Formulierung von Fragestellungen artikulieren, wie die formellen, aber auch imaginierten Anforderungen an wissenschaftliche Autor*inschaft den eigenen Text bisher formiert haben, wo Befürchtungen sich angreifbar zu machen die Thematisierung interessanter Aspekte verhindern etc. – solche Fragen können produktiver angegangen werden, wenn die einzelne Autor*in sich diese nicht allein aufbürdet. Institutionell verankerte Formen kollegialen Austauschs, in denen unterschiedliche Perspektiven auf wissenschaftliche (Schreib-)Produkte bzw. (Schreib-)Praktiken kultiviert werden, können eine solche Befremdung ermöglichen. Forschungswerkstätten können ein Ort sein, an denen die Frage thematisiert wird, welche (überhöhten) Ansprüche und welche (unangemessenen) Bescheidenheiten sich in den besprochenen Texten jeweils artikulieren, auf welche Vorstellungen von wissenschaftlicher Souveränität und Responsibilität diese Ansprüche und Bescheidenheiten verweisen und was dies mit Blick auf den macht- und herrschaftskritischen Anspruch, dem die Texte verpflichtet sind, bedeutet. Dass die Widersprüchlichkeit und Unvollkommenheit von Autor*inschaft dadurch nicht obsolet wird, auch diese Einsicht darf ihre Spuren im Text hinterlassen.

Literatur

Barthes, Roland (1968/2022). Der Tod des Autors. In Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez & Simone Winko (Hrsg.), Texte zur Theorie der Autorschaft (S. 185–193). Stuttgart: Reclam.

Bourdieu, Pierre (1995). Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation (S. 315–374). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dittrich, Eckhard (1991). Das Weltbild des Rassismus. Frankfurt am Main: Cooperative.

Foucault, Michel (1969/2022). Was ist ein Autor? In Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez & Simone Winko (Hrsg.), Texte zur Theorie der Autorschaft (S. 198–229). Stuttgart: Reclam.

Haraway, Donna J. (1995). Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Harding, Sandra G. (1991). Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht (2. Aufl.). Hamburg: Argument.

Harding, Sandra G. (1994). Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Jannidis, Fotis, Lauer, Gerhard, Martinez, Matias & Winko, Simone (2020). Einleitung. Michel Foucault: Was ist ein Autor? In Dies. (Hrsg.), Texte zur Theorie der Autorschaft (S. 194–197). Stuttgart: Reclam.

Kessl, Fabian & Lindenberg, Michael (2003). Sorge Dich und schreibe. Widersprüche, 23. Jg., Heft 87, S. 59–65.
Kruse, Otto (2007). Keine Angst vor dem leeren Blatt. Ohne Schreibblockaden durchs Studium (12. Aufl.). Frankfurt am Main/New York: Campus.
Mecheril, Paul (1999). Wer spricht und über wen? Überlegungen zu einem (re-)konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften. In Wolf-Dietrich Bukow & Markus Ottersbach (Hrsg.), Der Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen (S. 231–266). Opladen: Leske + Budrich.
Reichertz, Jo (1991). Der Hermeneut als Autor. Zur Darstellbarkeit hermeneutischer Fallkonstruktionen. Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Jg. 16, Heft 4, S. 3–16.
Singer, Mona (2010). Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie. Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven. In Ruth Becker & Beate Kortendiek (Hrsg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie (3. Aufl., S. 285–294). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Wetzel, Michael (2020). Der Autor-Künstler. Ein europäischer Gründungsmythos vom schöpferischen Individuum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Will, Anne-Kathrin (2022). „Anstelle des Migrationshintergrundes: Eingewanderte erfassen". RfM-Debatte. Berlin: Rat für Migration e.V. https://rat-fuer-migration.de/2022/06/07/rfm-debatte-2022/. Zugriff am: 19.01.2024.

Binarismus

Gülay Teke

Einleitung

Boris Mantel, ein fiktiver Name für eine reale Person, hat als trans* Mann ein Kind geboren. Im Eintrag des Krankenhauses ist ‚Mutter' registriert. Der Eintrag für einen gebärenden Vater ist nicht vorgesehen.

Bis zum Jahr 2011 waren Personen, die ihren Personenstand, also den gesetzlichen Geschlechtseintrag, der sie selbst betraf, ändern wollten, gezwungen, der dauerhaften Fortpflanzungsunfähigkeit alternativlos zuzustimmen. Erst damit war es nach dem Transsexuellengesetz möglich, den Eintrag des Geschlechts zu verändern. Mit welcher Körperlichkeit Menschen sich als ‚Mann' und mit welcher als ‚Frau' bezeichnen durften, war im Falle von trans* Personen gesetzlich vorgegeben. Erst seit dem Jahr 2011 ist es nach der Gesetzeslage möglich, dass trans* Personen ihren Personenstand ändern können, ohne eine Praxis der Zwangssterilisation durchlaufen zu müssen (BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 11. Januar 2011 – 1 BvR 3295/07). Gleichwohl ist auch im Rahmen der veränderten Gesetzeslage die Registrierung als ‚gebärender Vater' nicht vorgesehen. Eine Person, die gesetzlich legitimiert einen männlichen Geschlechtseintrag führt, und ein Kind zur Welt bringt, bleibt vor dem Gesetz ‚Mutter' des Kindes.

Binarismus als Gegenstand von Forschung und als Forschung strukturierende Dimension

Die eindeutige Unterscheidung zwischen zwei Optionen und die in die Körper eingreifenden Macht- und Herrschaftsmechanismen, die das oppositionelle Schema verwirklichen, können als Binarismus bezeichnet werden. Dieses oppositionelle Denken stärkt bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse, weil es die durchaus vorherrschende Vorstellung bekräftigt und absichert, dass jenseits der zweigeschlechtlich unterschiedenen Positionen, aber zwischen ihnen Geschlechtlichkeit nicht möglich sei.

Binäre Ordnungen können somit und insofern als Binarismus bezeichnet werden, wenn sie Phänomene außerhalb der binären Ordnung ideologisch nicht zulassen, wobei das Nicht-Zulassen von Ignoranz bis Verfolgung dessen, was nicht zugelassen wird, reicht. In einer linguistischen Annäherung an das Wort Binarismus ist zu lesen, dass Binarismus die Möglichkeit biete, Einteilungs- und Kennzeichnungsverfahren zu vereinfachen. Binarismus ist „eine theoretische Denkkategorie, die keinen Anspruch auf universelle/ontologische Gültigkeit erhebt […]" (Metzler Lexikon 2013, S. 78). Stattdessen biete sie sich an, um schwierige Konstellationen auf zwei Kategorien, zwei oppositionell geordnete Größen zurückzuführen. Für das Gewinnen neuer Erkenntnisse, sei die binäre Unterteilung vom jeweiligen Untersuchungsgegenstand sowie der jeweiligen Kultur abhängig (vgl. ebd., S. 78).

Das binäre Verständnis soll also das Verstehen der Welt vereinfachen, indem es komplexe Sachverhalte auf zwei gegensätzliche Größen reduziert. Dieser Denkansatz geht nicht zuletzt auf das Bestreben zurück, naturwissenschaftliche Grundsätze in die Humanwissenschaften zu übertragen und soziale und gesellschaftliche Komplexität durch Reduktion zu bewältigen. Jedoch kann und muss diese reduktive Praxis vielleicht auch dahingehend kritisiert werden, dass mit ihr die Komplexität sozialer Wirklichkeit nicht erkannt und untersucht, sondern vielmehr unterschlagen wird. Die die Komplexität des Sozialen reduzierende Praxis beschränkt insofern die Repräsentation von Realität auf ein *Entweder-oder* und blendet weitere Facetten des Lebbaren aus. Dies schränkt Lebenswirklichkeiten ein und verringert Möglichkeiten der Entfaltung. Im Widerspruch zu binären Betrachtungen besteht ein Anspruch der Wissenschaften des Sozialen durchaus darin, das Soziale in all seinen Facetten und Dimensionen zur Geltung zu bringen (vgl. Eldracher & Meyerhöfer 2023, S. 2).

Die binär klassifizierende Logik kennzeichnet auch bestimmte Bereiche der Alltagssprache, was sich in oppositionellen Wortpaaren, wie Leib und Seele, Inländer*in und Ausländer*in, krank und gesund, gut und schlecht, denken und fühlen zeigt. Verweilen wir kurz bei der Unterscheidung *gesund-krank*. Im binären Denken und Weltverständnis werden komplexe Sachverhalte auf zwei Gegensätze reduziert, um Verstehen zu vereinfachen und Kontrolle durch

Be-Handlung zu ermöglichen. Zygmunt Bauman (2005) weist darauf hin, dass die Wissenschaften einen grundlegenden Beitrag dazu geleistet haben, „[…] die Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis, mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen […]" (ebd., S. 11), als Unordnung zu betrachten. Die Art von Wissenschaft, die vereinfachend auf binäre Pole zurückgreift, vermeidet demnach das Unordentliche und gibt der Klassifizierung und der binären Vereindeutigung den Vorzug. Bauman lädt in seiner Analyse dazu ein, die Welt als einen Ort zu betrachten, der nur existiert, weil darin Ambivalenzen vorkommen. Er rückt ins Blickfeld, dass zumindest bedeutsame Bereiche wissenschaftlicher Weiterentwicklung darum bemüht sind, epistemische Ordnung(en) entstehen zu lassen, die Ambivalenzen negieren und/oder ignorieren bzw. auszulöschen versuchen (vgl. ebd., S. 23 f.). Baumans Perspektive lässt sich als Kritik an Uneindeutigkeiten ausschließenden binären Kategorisierung der Wissenschaft lesen. Unabhängig von dieser Kritik, aber auch mit ihr, lässt sich formulieren, dass Wissenschaft an der Produktion des Wissens beteiligt ist und durch ausschließende Praxen epistemischer Unterscheidung gesellschaftliche Wirklichkeiten symbolisch, materiell und körperlich herstellt. Bezogen auf die Kategorisierung von *gesund-krank* lässt sich mit Michel Foucaults Arbeiten veranschaulichen, wie Institutionen das gesellschaftliche Phänomen *Wahnsinn* produzieren. Anhand dieser kontingenten Gegenüberstellung würde, so Foucault, definiert werden, was *gesund* sei. Um zu definitorischer Festlegung zu gelangen, wird Wissen generiert. Wissen entsteht auch durch Beobachtungen, wobei Beobachtungen von denen abhängig sind, die beobachten. Die Beobachtenden (und es sind immer bestimmte gesellschaftliche Gruppen, die zu dieser Art der Beobachtung besonders geeignet scheinen) setzen hierbei den Maßstab für die Definition dessen, was als *gesund* gilt. Zieht man an dieser Stelle mit Bezug auf die binäre Gegenüberstellung von *gesund* und *krank* Bauman hinzu, zeigt sich, dass der Eingriff der Wissenschaften in das medizinische Verständnis durch die Wissenschaften, nicht zuletzt durch die etablierte Medizin, erfolgte. Diese seien angetreten, „die Lage der menschlichen Rasse zu verbessern" (Bauman 2005, S. 77). Nicht zuletzt jedoch die Shoa, der Holocaust, so Bauman, „hat uns freilich gelehrt, an der Weisheit des Anspruchs der Wissenschaftler, gut und böse zu unterscheiden, zu zweifeln; ebenso wie am Vermögen der Wissenschaft als moralischer Autorität, der Fähigkeit der Wissenschaftler, moralische Probleme zu benennen und moralische Urteile über die Folgen ihrer Handlungen zu fällen" (ebd., S. 81).

Die mit epistemischer Autorität ausgestattete Wissenschaft trägt maßgeblich dazu bei, gesellschaftlich legitimiert, zwischen lebenswertem und unwertem Leben zu unterscheiden. Diese Wissensordnung wirkt machtvoll, nicht zuletzt dann, wenn sie sich aus der Provinz der Wissenschaft heraus als Alltagswissen zu etablieren versteht und *gesund* in oppositionellem Gegensatz zu *krank* nicht

nur zu einer Selbstbeschreibungskategorie der Subjekte, sondern auch zu einer normativen Kraft wird. Genau darin liegt die produktive Macht von epistemischen Herrschafts- und Gewaltverhältnissen.

Theoretisch ist die medizinische Forschung dort angelangt, wo anerkannt werden kann, dass eindeutige geschlechtliche Bestimmungen des biologischen Geschlechts (sexus) schwierig sind und Geschlecht als Spektrum anzusehen ist (vgl. Januskiewicz 2021). Gleichwohl operieren Ärzt*innen wie auch Institutionen des Gesundheitsbereichs in ihrer Praxis nach wie vor entlang der binären Geschlechterunterscheidung und greifen auf der Grundlage des reduktiv binären Denkens gewaltvoll in Körper der anderen ein.

Die Fiktion der binären Unterscheidbarkeit der Geschlechter wird zur Norm erhoben. Diese Norm stellen die Arbeiten nicht zuletzt von Judith Butler (2014) entschieden in Frage und bringen diese wohl auch *in troubl*e. Für das Wort *trouble* existieren mehrere Möglichkeiten der Übersetzung ins Deutsche: Mit *Probleme, Schwierigkeiten, Verstörung* seien hier einige genannt. Dass Boris Mantel als ‚Mutter' eingetragen ist, verdeutlicht die Praxis der Konstituierung von *normalem Geschlecht* gegenüber dem *nicht-normalen* Geschlecht: „Jene Körperfiguren […], die nicht in eine der Geschlechtsidentitäten passen, fallen aus dem Bereich des Menschlichen heraus, bilden das Gebiet des Entmenschlichten und Verworfenen, gegen den sich das Menschliche selbst konstituiert" (ebd., S. 166).

In diesem (potenziellen und fortwährend angedrohten) Ausschluss aus dem Bereich des Menschlichen zeigt sich die Wirkung epistemischer Macht und Herrschaft.

Paul B. Preciado (2016) verweist darauf, dass das Gender als soziokulturelle Abbildung von Geschlecht nicht natürlich ist, sondern durch technologische, medizinische und kulturelle Praktiken konstruiert wird. Preciado bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Geschlecht, seine Wahrheiten, seine Sichtbarkeit, seine Äußerungsformen, die Sexualität, die normalen und die pathologischen Formen der Lust, ebenso wie die *Rasse*, ihre vorgebliche Reinheit oder Entartung, sie alle bilden machtvolle somatische Fiktionen, die die westlichen Fiktionen seit dem 19. Jahrhundert heimsuchen und zum Horizont aller theoretischen, wissenschaftlichen und politischen Handlungen der Gegenwart geworden sind" (ebd., S. 73).

Der heteronormative Binarismus als Grundlage der Aufrechterhaltung bestehender Machtstrukturen (ebd., S. 71 f.) im modernen Kapitalismus nutzt die Ressourcen sexueller Energie zum Beispiel mittels Hormontherapie oder Pornoindustrie. Preciado spricht vom „pharmakopornografischen Regime" (ebd., S. 22). Dieses binäre und binarisierende Regime verknüpft Geschlecht, Technologie und Kapitalismus so miteinander, dass das Sein bestimmt und, nicht zuletzt mittels Selbstpraktiken, reguliert wird. Auch und in besonderer Weise in migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen und entsprechenden Diskursen sind

binäre Gegenüberstellungen hoch wirksam, etwa mit Hilfe der Unterscheidungskategorie mit Migrationshintergrund. „So bedeutsam und begrüßenswert es ist," schreiben Knappik und Mecheril (2018),

> „dass in Deutschland und in Österreich der Zusammenhang *Migration und Bildung* mittlerweile intensiv thematisiert wird, so erwägenswert ist allerdings die Art und Weise, wie dieser Zusammenhang häufig, wenn nicht zumeist, zum Thema wird (etwa Hess & Moser 2009). So konzentriert sich der öffentliche Diskurs unter der normativen, freilich vagen Hinsicht ‚Integration' (etwa Messerschmidt 2006) weitgehend auf die Frage, wie Bildungsdefizite von ‚Menschen mit Migrationshintergrund' ausgeglichen werden können. Dadurch trägt der Diskurs zur Bestärkung eines Schemas bei, das nicht nur sehr grob zwischen zwei Gruppen unterscheidet (Menschen mit und ohne ‚Migrationshintergrund'). Er bestätigt darüber hinaus die nicht nur abwegige, sondern auch problematische Vorstellung, dass jene ‚mit Hintergrund' (potenziell) defizitäre Wesen seien, jene ‚ohne Hintergrund' nicht" (ebd., S. 159).

Der gesellschaftliche Gebrauch der Kategorie Migrationshintergrund verweist darauf, dass binäre Kategoriensysteme mit der Gefahr der Essentialisierung einhergehen. Hierbei sind Bildungsinstitutionen und nicht zuletzt die Schule bedeutsame Orte, an denen die binäre Einteilung der Schüler*innen in jene mit und ohne Migrationshintergrund sichtbar wird. Dabei umfasst der Begriff unterschiedliche Gruppen, die wenig gemeinsam haben und wird mithin weit gefasst, wobei zugleich mit dem Begriff die natio-ethno-kulturell kodierte, vermeintliche Herkunft von Menschen auch über mehrere Generationen hinweg betont wird (vgl. Will 2022). In manchen Traditionen wissenschaftlicher Forschung ist der Begriff *Migrationshintergrund* eine übliche kategoriale Zuordnung, die die Gefahr birgt, phänotypische Merkmale eines Menschen mit dessen schulischer Leistung zu verknüpfen (vgl. ebd.). Die Folge kann eine frühe Stigmatisierung sein, die sich durch die Bildungslaufbahn zieht und auch den schulischen Erfolg beeinflussen kann.

(Sozial-)Wissenschaftliche Kategorien sind zuweilen mit ethischen Dimensionen verknüpft, weil sie implizit oder explizit eine Normativität transportieren. Hendl und James (2022) verwenden hierfür den Begriff der Begriffsethik und erläutern diese auch mit Bezug auf den Begriff *Migrationshintergrund*. Sie beziehen sich dabei auf Linda Supik, die deutlich die „machtvolle soziale[n] Kategorisierung" (Supik 2022, S. 43) benennt, die mit der statistischen Erfassung und Verwendung von Daten im Kontext von Migration und Zugehörigkeit verbunden ist. Die Normativität, die dem Begriff *Migrationshintergrund* eingeschrieben ist, beeinflusst individuelle Lebensverläufe und deren Entwicklung, weil Subjekte machtvoll kategorial eingeordnet werden und statistisch symbolische, natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit hergestellt werden.

Das Überwinden des binären Denkens in der sozialwissenschaftlichen Forschung könnte dazu beitragen, gesellschaftliche Gegebenheiten aus neuen Perspektiven zu sehen: Zum Beispiel könnte das Überwinden des Wortes *Migrationshintergrund* dafür sorgen, dass Menschen nicht einer als distinkt aufgefassten Gruppe mit defizitären Merkmalen zugeordnet werden. Die binäre Begriffspraxis zu kritisieren bedeutet, zuzulassen, dass uneindeutige Zustände existieren, für die es möglicherweise noch keine anerkannten Beschreibungen und Termini gibt oder auch nicht geben kann.

Wege aus dem Binarismus

Jacques Derridas Gedanke der Dekonstruktion sieht „die Welt als ein Gefüge, das uns nicht fremd gegenübersteht und von dem wir uns willentlich distanzieren können, sondern in das wir, unsere Art zu denken und zu handeln, tief involviert sind" (Eldracher & Meyerhöfer 2023, S. 3). Die hier bedeutsame Einladung, vielleicht sogar die Forderung bezogen auf das binäre Denken und Weltverständnis, besteht darin, polare Betrachtungen beiseitezulegen und, so möchte ich hier ergänzen, Verantwortung für die eigene Involviertheit als mit-gestaltendes wie als betroffenes Element der Wirklichkeit zu übernehmen → Verantwortung. Derrida bietet keinen konzeptuellen Vorschlag an, die Dekonstruktion methodisch durchzuführen, sondern geht diesem trügerischen „Konzept" aus dem Weg. Es geht um die Offenheit, Lebenswirklichkeiten zu begreifen als fließende Momente, aus denen heraus sich Subjekte entwickeln und deren Entwicklung nicht festgelegt und damit auch nicht verfügbar ist. Im Kontext der Bildungsinstitution Schule ermöglicht eine dekonstruktivistische Perspektive, dass unerwartete und nicht in einem kategorial gefassten Denken vorhersehbare Entwicklungen möglich sind.

Eine weitere Perspektive auf die Unmöglichkeit, das Soziale auf kategorial gefasste Eindeutigkeit zu reduzieren, bietet Homi K. Bhabha (2011) mit dem Konzept der → Hybridität an. Dieses Konzept verweist darauf, dass es keine originäre und eindeutig abgrenzbare Einheit der distinkten Schaffung von Bedeutung und Sinn („Kultur") gibt, sondern dass Bedeutungen und Symbole innerhalb dieser Kultureinheiten sich auflösen, fließen und neu entstehen. Bhabha verweist auf das Prozesshafte von Kulturen und nutzt hier den Begriff des Dritten Raumes, in dem „[…] die diskursiven Bedingungen der Äußerung, die dafür sorgen, daß die Bedeutung und die Symbole von Kultur nicht von allem Anfang an einheitlich und festgelegt sind und das selbst ein und dieselben Zeichen neu belegt, übersetzt, rehistorisiert und gelesen werden können" (ebd., S. 57). Kontakt und Interaktion zwischen unterschiedlichen kulturellen Systemen lässt Hybridität entstehen, wodurch sich neue Identitätsformen entwickeln können. Diese lassen sich weder vollständig der einen noch der anderen kulturellen Einheit zuordnen.

Selbst wenn wir im Kontext der binär strukturierten Betrachtung verblieben und Informationen als eine Aneinanderreihung der Zahl 0 und der Zahl 1 verstünden, dann lädt die kritische Bezugnahme auf das binäre Denken dazu ein, nicht exklusiv sich auf die Pole 0 und 1 zu fixieren und sich dem Raum zwischen der 0 und der 1 zuzuwenden. Es gibt einen Raum dazwischen. Es gibt eine Bewegung von der 0 zur 1 und umgekehrt. Dieser Raum kann als Zwischen-Raum bezeichnet werden.

Für das Verständnis des Zwischen-Raumes können Gedanken aus queerer Tradition fruchtbar sein. Diese richtet kritisch mit Bezug auf die Durchsetzung der Legitimation von Herrschaft „[…] den Blick auf Grundstrukturen und Wurzeln einer mit Identität operierenden organischen Ordnung; insofern ist queer als Analyseperspektive radikal […]" (Mecheril 2004, S. 68). Wenn wir queere Theorie „eher als eine flexible Lesart sozialer Verhältnisse und epistemischer Praxen" (ebd.) verstehen, dann wird es mit dieser Lesart möglich, Zwischen-Räume zwischen 0 (Mann; ohne Migrationshintergrund; cis, heterosexuell) und 1 (Frau; mit Hintergrund; trans, homosexuell) zu erkunden, so dass das ganze Spektrum von der 0 bis zur 1 zur Geltung kommt. In dieser Perspektive auf den Zwischen-Raum werden „Verrückungen, Transformationen" (ebd.) sichtbar, die der vereinfachenden Perspektive der Binarität und der entsprechenden Praxis des Binarismus entkommen. Welche Perspektive(n) bietet der Zwischenraum, der *Trans-Raum*, auf die Welt? Aus der Perspektive rassismussensibler Herangehensweise bietet der neue Raum, der Zwischenraum, Platz für unterschiedliche Wirklichkeiten in der Welt. Er lädt ein, Ordnungssysteme zu verlassen und unbekannte Wege und damit Neues zu beschreiten und Ambivalenzen auszuhalten.

Der Zwischenraum, hier als *Trans-Raum* bezeichnet, kann eine behutsame und tastende Herangehensweise ermöglichen und damit Räume für neue Betrachtungen eröffnen. Innerhalb rassismuskritischen Denkens geht es bisweilen darum, neue Räume zu erschaffen. Das würde bedeuten, dass die Perspektive darauf gerichtet wird, welche Macht- und Herrschaftsverhältnisse Menschen daran hindern, ihre Möglichkeiten zu Wirklichkeiten werden zu lassen, so dass der Aspekt der gesellschaftlichen Verhinderung nicht dem einzelnen Subjekt zugeschrieben wird. Es bleibt zwar die Frage, wie die Annäherung an diesen Zwischenraum in der Forschung gestaltet werden kann. Klar scheint jedoch, dass das binäre Verständnis den Zugang eher verschließen wird, und dass es sinnvoll ist, Räume zwischen der 0 und der 1, aber auch jenseits der 1 und der 0 zu erkennen und zu untersuchen.

Die kritische und dekonstruktive Auseinandersetzung mit bedeutsamen binären Schemata der sozialen Unterscheidung nicht zuletzt auf der Ebene von gender, race, dis*ability ist in der Forschungswerkstatt präsent. Kritik wie Dekonstruktion beginnt mit dem Erkennen der Schemata und den Bedingungen ihres Wirksamwerdens, in denen politisch, kulturell, pädagogisch so zwischen (zwei) Menschengruppen unterschieden wird (etwa zwischen Europäer*innen

und Nicht-Europäer*innen). Kritik als Forschungspraxis interessiert sich dafür, wie Asymmetrien als selbstverständlich gegeben hergestellt werden und Phänomene des Dazwischen, der Zwischen-Raum, ausgespart bleiben. Diese in der Forschungswerkstatt geteilte Denkweise der Infragestellung erzeugt auch Reibung. Ich verstehe Reibung an diesem Punkt als Erzeugen von Energie. Energie bedeutet, dass der Prozess der Infragestellung nicht zu einem Abschluss kommt und im Fluss bleibt. Dieses Unabgeschlossene muss im Forschungsprozess durchaus auch ausgehalten werden (können).

Literatur

Bauman, Zygmunt (2005). Moderne und Ambivalenz. Frankfurt am Main: Fischer.

Bundesverfassungsgericht (BVerfG) (2011). Beschluss des Ersten Senats vom 11. Januar 2011 – 1 BvR 3295/07 –, Rn. 1–82.

Foucault, Michel (1996). Wahnsinn und Gesellschaft: eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (12. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hendl, Theresa & James, Daniel (2022). Wer zählt in amtlichen Statistiken? Zur Begriffsethik von ‚Migrationshintergrund'. https://rat-fuer-migration.de/2022/10/28/wer-zaehlt-in-amtlichen-statistiken-zur-begriffsethik-von-migrationshintergrund/. Zugriff am 21.03.2025.

Hornung, Bernd R. (2008). Soziologie zwischen Binarität und Komplexität. In Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 und 2 (S. 4597–4610). Frankfurt am Main: Campus.

Januszkiewicz, Magdalena. (2021). Geschlechterfragen im Recht: Eine Einführung. Zugleich ein Beitrag zur Binarität der Geschlechterordnung. In Magdalena Januszkiewicz, Alina Post, Alexander Riegel, Luisa Scheideler & Alisha Treutlein (Hrsg.), Geschlechterfragen im Recht. Interdisziplinäre Überlegungen (S. 1–11). Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-64104-0.

Knappik, Magdalena & Mecheril, Paul (2018). Migrationshintergrund oder die Moralisierung von Ausschlüssen. In İnci Dirim & Paul Mecheril (Hrsg.), Heterogenität, Sprache(n), Bildung. Die Schule der Migrationsgesellschaft (S. 159–178). Bad Heilbrunn: Klinkhardt/UTB.

Mecheril, Paul (2004). Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu queer. In Leah Czollek & Gudrun Perko (Hrsg.), Lust am Denken. Queeres jenseits kultureller Verortungen (S. 65–76). Köln: Papyrossa.

Nünning, Ansgar (2013). Binarismus / Binäre Opposition. In Ansgar Nünning (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe (5. Aufl., S. 78). Stuttgart: J. B. Metzler.

Preciado, Paul B. (2016). Testo Junkie. Sex, Drogen, Biopolitik in der Ära der Pharmapornographie. Berlin: b_books.

Supik, Linda (2022). Migration erklärt so wenig. Für eine statistisch eindeutige und separate Erfassung von Migration, Zugehörigkeit und Rassismus. In Rat für Migration e.V. (Hrsg.), Anstelle des „Migrationshintergrundes": Eingewanderte erfassen. https://doi.org/10.18452/27467. Zugriff am 23.03.2025.

Will, Anne-Kathrin (2022). Anstelle des Migrationshintergrundes: Eingewanderte erfassen. RfM-Debatte. Berlin: Rat für Migration e.V. https://rat-fuer-migration.de/2022/06/07/rfm-debatte-2022/. Zugriff am 20.02.2024.

Deutungen

Philipp Hagemann

Einleitung

Deutungen verstehe ich nicht nur als ein konstitutives Moment von Forschungspraxis, sondern auch von menschlichem Alltagshandeln. In meinem Alltag deute ich Nachrichten, Texte, Träume, Bilder oder politische Ereignisse, die Handlungen, Sprechakte und Affekte signifikanter Anderer und die meinen. In der Forschung werden Deutungen in sehr verschiedenen Gebieten wie den Literaturwissenschaften, der Rechtsprechung oder der Psychoanalyse diskutiert und kommen in ihnen zur Anwendung (vgl. etwa Lüdemann & Vesting 2017). Weil das Deuten die Wahrnehmung strukturiert (und umgekehrt die Wahrnehmung das Deuten), so nehme ich an, geht es permanent vor sich und wird in einem hohen Grad von Routinen geleitet. Wenn der Himmel sich am späten Nachmittag rötlich-pink verfärbt und wir kurz vor Weihnachten stehen, das lernte ich als Kind von meiner Mutter, dann backen die Engel Plätzchen. Die Bedeutung des kleinen Farbspektakels am Himmel war mir für Jahre glasklar. Dass Menschen, unabhängig davon, ob sie in einem institutionellen oder anderen Kontext forschen oder dies nicht tun, die Elemente ihrer Alltagswelt immer deuten und ihnen Sinn verleihen, manchmal auch augenzwinkernd, scheint mir ein geeigneter Ausgangspunkt zu sein, um über die Bedeutung von Deutungen in der Forschung nachzudenken. Ein Grund für die Deutungsnotwendigkeit mag darin liegen, dass die individuell erlebten und wahrgenommenen Phänomene der Welt entgegen einer aristotelischen Teleologie keinen eindeutigen, inhärenten Zweck und Sinn haben oder dieser für Menschen zumindest nicht einsehbar ist. Sie sind bedeutungsoffen. Ihr Sinn muss immer wieder konstruiert, aktualisiert, vielleicht verändert und in jedem Fall zugeschrieben werden, wobei der Bedeutungsspielraum der wahrgenommenen Phänomene variiert. Das Mensch-Welt-Verhältnis und Mensch-Mensch-Verhältnis ist demnach eines, das durch die Verleihung und Aushandlung von Bedeutungen gestiftet und materialisiert wird.

Von dieser Annahme ausgehend soll die Substantivierung *Deutungen* in diesem Text auf zwei miteinander verschränkte Dimensionen interpretativer Forschungspraxis verweisen. So wie Forschende in ihrer Arbeit ständig deuten: beim Lesen, Schreiben, Sprechen, Hören, Fühlen etc., sind sie in der Auseinandersetzung mit ihrem (eine Sammlung von Daten darstellendem) Material mit den Deutungen bzw. Bedeutungen beschäftigt, die in dieses eingeschrieben sind. Deutungen sind in der Forschung folglich in doppelter Weise wichtig: Als *Gegenstand*, weil in dem generierten und/oder selektierten Material der Forschungspraxis Bedeutungen enthalten sind, und als *Praxis*, weil die Bedeutungen

im Material nur in re-konstruierender bzw. ko-konstruierender Weise interpretiert werden können (→ Einleitung zu diesem Band). In der Begriffsgeschichte der Deutung ist auf diese Unterscheidung des ‚Was' (Gegenstand) und des ‚Wie' (Praxis) zumindest indirekt verwiesen, wenn als semantische Gehalte das Deuten-*auf-etwas* (der Fingerzeig, der auf etwas aufmerksam macht, auf etwas hindeutet) und das Deuten-*von-etwas* (die Auslegung von etwas) aufgeführt werden. Das ausgewählte Datum einer Deutung (z. B. ein Tagebucheintrag, das Foto einer Person) ist unterscheidbar von der Bedeutung, d. h. der spezifischen Konstruktion von *Sinn*, die dem Datum jeweilig zugeschrieben wird. So können zum Beispiel *einem* literarischen Text siebzehn (und mehr) modellanalytische Deutungen zukommen, die durch verschiedene kulturtheoretische Disziplinen sensibilisiert werden (vgl. Jahraus 2016); *ein* Interviewtranskript kann zum gemeinsamen Bezugspunkt einer Vielzahl von Auslegungen, Kontextualisierungen und Ansätzen einer bildungstheoretisch orientierten Biografieforschung werden (vgl. Koller & Wulftange 2014).

Die eindeutige Trennschärfe der benannten Praxis-Gegenstand-Unterscheidung verschwimmt jedoch, wenn bedacht wird, dass Deutungen in ihrem Gegenstand ihren verbindlichen, bedeutungsstiftenden Referenzpunkt finden, also nicht ohne ihn vollzogen werden können und deshalb auch nicht beliebig → kontingent sind. Gleichzeitig sind Bedeutungen nicht a priori (d. h. ohne → Erfahrung) zugänglich. Wird die Forschungspraxis als eine → leibliche gedacht, ist die soziale Wirklichkeit ohne interpretierenden Zugriff undenkbar und die Trennung von Deutungen als Praxis und Deutungen als Gegenstand eine bloß analytische. Deutungen als Praxis und bedeutungsoffene Gegenstände befinden sich demnach in einem wechselseitigen Bedingungs- und Erzeugungsverhältnis, das immer wieder aktualisiert werden muss. In diesem Sinne bringen Forschende und Forschungspraxen ihre Gegenstände hervor und die Gegenstände ihre Forschungspraxen und Forschenden. Dies gilt umso mehr, als dass bereits die Selektion eines Datums, eines Gegenstandes (auf Kosten der Selektion eines anderen Datums, eines anderen Gegenstandes) bedeutungsstiftend ist.

Die besondere Relevanz von *Deutungen* und *Bedeutungen* in der Perspektive ideologie- und machtkritischer Forschung, die im Folgenden in den Vordergrund gerückt wird, ergibt sich aus dem Umstand, dass hegemoniale Verhältnisse nicht auf natürliche Weise bestehen. Damit Akteur*innen nach ihnen handeln, sie herstellen, sie empfinden können und tradieren, benötigen sie eine sozial geteilte und individuell internalisierte weltanschauliche Legitimation. So heißt es bei Robert Miles: „Legt man sein Schwergewicht einzig darauf, dass der Rassismus eine ‚falsche Lehre' sei, so übersieht man eine Existenzbedingung von Ideologien, die darin besteht, dass sie – zumindest für diejenigen, die sie artikulieren und verwenden – die Welt ‚einleuchtend' erklären" (Miles 1989/2014, S. 107). Die Einsicht, dass sich hegemoniale Verhältnisse, wie sie etwa das Beziehungsgeflecht in und zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden seit Beginn

des Kolonialismus prägen, über die Zirkulation von humandifferenzierenden Weltdeutungsmustern konstituieren, macht es für eine machtkritisch orientierte Forschung in besonderer Weise erforderlich, sich mit der Bedeutung von Deutungen auseinanderzusetzen.

Deutungen als Gegenstand von Forschung

In welcher Hinsicht können Deutungen zum Gegenstand von (machtkritischer) Forschung werden? Ich versuche diese Frage im Folgenden ausgehend von einer künstlichen, aber heuristisch vielleicht nützlichen Denkfigur zu umkreisen. Diese knüpft an die bereits angesprochene Praxis-Gegenstand-Trennung an, indem sie zwischen subjektgebundenen Deutungen einerseits und vergegenständlichten, überindividuellen Deutungen andererseits unterscheidet.

Mit subjektgebundenen Deutungen sind Deutungen gemeint, die soziale Akteur*innen individuell in gegebenen Momenten vollziehen. Sofern diese dabei beobachtbar sind, wie sie sich deutend in der Welt verhalten – und nach dem Interpretativen Paradigma verhalten sie sich immer deutend (vgl. Keller 2012) – kann ihr individuelles, sinnverleihendes Handeln zum Gegenstand von Forschung werden. So kann z. B. ethnographisch und mit Hilfe von Beobachtungsprotokollen untersucht werden, wie Kinder und Pädagog*innen in Kindertagesstätten die sozialen Ereignisse und Interaktionen, die sie im Alltag innerhalb der Kindergartengemeinschaft erleben, entlang sozialer Kategorien wie ‚Generation', ‚Geschlecht', ‚Ethnizität' und ‚Rasse' deuten (vgl. Machold 2013). Auf noch explizitere Weise deuten Menschen in solchen Räumen, in denen das Deuten zur gemeinsamen Aufgabe gemacht wird, z. B. in Interpretationswerkstätten. Um zu untersuchen, inwiefern Interpretationswerkstätten von hierarchieschaffenden Logiken strukturiert sind, wenn z. B. ein tradierter wissenschaftlicher Anspruch wirkt, nach dem der Anschein von Klugheit gewahrt werden muss, kann die Interaktionsdynamik von temporären Deutungsgemeinschaften zum Gegenstand von Forschung werden (vgl. Maier 2018).

Mit vergegenständlichten, überindividuellen Deutungen dagegen sind solche gemeint, die nicht unmittelbar individuell sind, sondern als sozial geteilte Deutungsmuster in einem Schützenfestverein, in einer Forschungsgruppe, in einem medialen Diskurs etc. wirkmächtig zirkulieren. In den *Cultural Studies* wird das → Wissen darum, wie etwas gedeutet werden kann, soll und muss, als „Landkarte der Bedeutung" bezeichnet:

> „Eine Kultur enthält die ‚Landkarten der Bedeutung', welche die Dinge für ihre Mitglieder verstehbar machen. Diese ‚Landkarten der Bedeutung' trägt man nicht einfach im Kopf mit sich herum: sie sind in den Formen der gesellschaftlichen Organisationen und Beziehungen objektiviert, durch die das Individuum zu einem ‚gesellschaftlichen Individuum' wird" (Clarke et al. 1979, S. 41).

Individuelle Deutungsakte, so kann hieran anschließend gesagt werden, können Vergegenständlichung durchlaufen, d. h. zu geteilten Bedeutungen werden und sich in die „Landkarten der Bedeutung" einschreiben. Die von dieser Landkarte bereitgestellten Deutungsmuster wiederum bieten Erklärungen für die Funktionsweise der (sozialen) Welt und machen sie auf etwa pragmatische, reflexive, ideologische oder gewaltsame Weise lesbar (→ Gewalt). Für subjektgebundene Deutungen, wie sie in der oben genannten Studie in einer Kindertagesstätte untersucht wurden, bedeutet das, dass sie immer in die kulturell überlieferten Deutungspraxen ihrer sozialen Umwelt eingebettet sind, dass sie als überindividuell und sozial geformt zu verstehen sind und dass ihnen ein diskursiv vermitteltes Wissen vorausgeht. Wenn z. B. Pädagog*innen bestimmten von ihnen betreuten Kindern ein Wissen über ein natio-ethno-kulturell kodiertes Fest zuschreiben, dann deshalb, weil ihnen ‚Ethnizität' als Deutungsangebot diskursiv zur Verfügung steht und nicht so sehr, weil sie diesen Deutungszusammenhang selbst erfunden haben.

Werden diese beiden Dimensionen von Deutungen (subjektgebunden und vergegenständlicht) als konstitutives Wechselverhältnis verstanden, so folgt daraus nicht, dass methodische Ansätze, die Deutungen zum Gegenstand machtkritischer Forschung machen, sich entlang dieser analytischen Unterscheidung ergeben sollten. Jedoch könnten methodische Ansätze interpretativer Sozialforschung, denen verschiedene Deutungstheorien eingeschrieben sind (unabhängig davon, ob sie ethnographisch, teilnehmend-beobachtend, diskursanalytisch, mit Interviews oder methodisch-hybrid verfahren), die Figur des Wechselverhältnisses zwischen subjektgebundenen und vergegenständlichten Deutungen fruchtbar machen. Sie könnten das tun, indem sie die durch das Wechselverhältnis angezeigte strukturelle Notwendigkeit einer deutungsreflexiven Forschungspraxis zum Gegenstand des Nachdenkens machen. Denn aus diesem Nachdenken folgt, dass (auch) die deutende Praxis von Forschenden in diskursive Muster eingebettet und durch alltagserprobte und womöglich disziplinäre Deutungsroutinen gestiftet ist (→ Disziplinieren).

Wenn, wie eingangs festgehalten, die Bedeutungsgehalte der Welt (im Forschungskontext: die aus dieser Welt extrahierten Daten) keinen feststehenden Sinn haben, sondern „komplexe soziale Sinnkonstruktionen" sind, „in sich widersprüchlich, mehrdeutig und auslegungsbedürftig" (Dausien 2019, S. 265), dann stellt sich die Frage, wie Forschende in ihrer Forschungspraxis zu angemessene(re)n Deutungen kommen. Wenn es, Miles folgend, ein Merkmal von Ideologien ist, die Welt zumindest für einige *einleuchtend* zu erklären, ergibt sich darüber hinaus (nicht nur) für machtreflexive Forschung die Frage, wie Forschende den ideologischen Tendenzen ihrer Deutungsroutinen auf die Spur kommen können. Um darzustellen, inwiefern Deutungen ein strukturelles Element der eigenen

Forschung sein können und welche methodischen Strategien in Hinblick auf die erläuterte deutungstheoretische Herausforderung entwickelt werden können, gehe ich im Folgenden auf meine Qualifikationsarbeit ein.

Deutungen als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Im Rahmen meiner Qualifikationsarbeit untersuche ich Zusammenhänge von rassismuskritischer und philosophiedidaktischer Theorienbildung und Praxis. Mich beschäftigt die Frage, wie ein Philosophieunterricht, der rassismuskritisch informiert wäre, konzipiert, durchgeführt und reflektiert werden könnte. Zu diesem Zweck untersuche ich in selektiver Weise diskursive Bedingungen, die in Hinblick auf eine rassismuskritische Gestaltung von Philosophieunterricht (durch angehende oder praktizierende Philosophie-Lehrkräfte) als eher ermöglichend und als eher verhindernd gelten müssen. Den Textkorpus der Analyse bilden Schulbücher, Lehrpläne und fachdidaktische Texte, die für den schulischen Philosophieunterricht geschrieben worden sind bzw. sich auf diesen beziehen. Im Fokus stehen semantische Felder, die in rassismuskritischer und postkolonialer Lesart als besonders relevant erscheinen. Von den beiden Theoriebildungen ausgehend nehme ich an, dass diese um Begriffe wie ‚Kultur', ‚Religion', ‚Migration', ‚Fremdheit', ‚Rassismus', ‚(Nicht-)Deutschsein', ‚(Nicht-)Europa', ‚Subjekt' und ‚Philosophie(ren)' gruppiert sind. Ein zentraler Bestandteil meiner Forschungsarbeit ist folglich, Schulbücher und weitere Texte mit einer Sensibilisierung für mit → Rassismus verwobene Machtverhältnisse und damit einhergehende Topoi und Repräsentationen zu deuten. Mit Bezug auf dieses Forschungsprojekt erläutere ich im Folgenden methodische Strategien, die der Reflexion der eigenen Deutungspraxis dienen.

Um die Deutungspraxis in meiner Arbeit zu befragen, hilft es mir, zwei Deutungsweisen sowie ihr jeweiliges heuristisches Potenzial für den Forschungsprozess zu unterscheiden. Deutungen können einerseits in Tendenz einer Subsumtionslogik ein zu deutendes Material oder ein Element des Materials typisieren und ‚erschließen', d. h. das Material in deduktiver Weise als *einen Fall von etwas* bestimmen. Mit dieser Deutungsweise kann Bedarfen und Notwendigkeiten nach Zuordnung, Klassifizierung, Festlegung etc. der aufgefundenen Daten entsprochen werden. Wenn unmittelbar einleuchtet, wie ein Datum zu identifizieren und verstehen ist, etwa dass es sich bei dem abgebildeten Sinnzusammenhang in dem Schulbuch um eine begrifflich und konzeptuell bereits vertraute *eurozentrische Repräsentationsweise* handelt, kann dies so festgehalten werden. Weil die Zuordnung von Neuem zu Bekanntem kognitiv wichtig ist und zudem von Forschenden erwartet wird, über die Sachverhalte, die sie erforschen, Auskunft geben zu können, und sie selbst auch Auskunft geben wollen, sind subsumierende Deutungen wertvoll. Auch können sie, insbesondere, wenn von jemand anderem geäußert, für die Forscher*in selbst erkenntnisreich sein. Gleichzeitig

bergen sie das Risiko, die semantische Ambiguität eines Materials, die durch seine Interpretation hervorgebracht werden kann, unergründet zu lassen, wenn eigene Vorannahmen vereindeutigend bestätigt und eigene Deutungsroutinen nach einem bekannten Muster verfestigt werden.

Deutungen können auch, und das ist die andere Tendenz, suchend, öffnend und spekulierend sein, wenn sie in einer „Haltung des Nicht-Wissens" (Dausien 2019, S. 267) Fragen aufwerfen, wenn sie die Überzeugungskraft (zu) einfacher Typisierungen schwächen und auf die Uneindeutigkeit, Rätselhaftigkeit und (weitere) Auslegungsbedürftigkeit des Materials verweisen. In der Bielefelder Forschungswerkstatt (und anderen Interpretationswerkstätten) habe ich immer wieder die Erfahrung gemacht, dass die Bedeutungsgehalte von Materialien viel diffuser, reicher und überraschender sind als es meiner eigenen Intuition entsprach. Die eigene Deutungspraxis kann nun davon profitieren, wenn induktiv deutende Deutungskontexte aufgesucht werden und mit subsumierenden, deduktiven Deutungen in ein produktives Verhältnis gebracht werden. So kann es in Interpretationswerkstätten passieren, dass die durch die Interpretationen im Material aufgefundenen semantischen Zusammenhänge und ihnen angemessene analytische Zugänge in der eigenen Wahrnehmung zuvor keine Rolle spielten. In einer Interpretationssitzung zu einem von mir eingebrachten Schulbuchauszug mit der Überschrift „Armut und Wohlstand" (vgl. hierzu Kapitel 4 Praxis des Interpretierens) war es etwa sehr aufschlussreich, darauf aufmerksam zu werden, dass mein ursprünglich vages, affektursächliches und rassismuskritisches Erkenntnisinteresse an dem Material zu der Frage führte, wie innerhalb von Schulbüchern mit Hilfe spezifischer Repräsentationstechniken eurozentrische Maßstäbe eingeführt werden, die die Vergleichbarkeit von Phänomenen und die Hierarchisierung ihrer impliziten Bewertung überhaupt erst ermöglichen. Über das Auffinden unerwarteter Fragen können ursprüngliche Annahmen ausdifferenziert und kann der Forschungsgegenstand verändert werden. Hierin zeigt sich m. E. einerseits die Angewiesenheit Forschender auf die Interpretationen und Wissensbestände anderer (induktiv und deduktiv) Deutender, andererseits, dass Deutungsweisen den Forschungsgegenstand hervorbringen und verändern können.

Eine weitere Strategie besteht darin, Deutungs- und Wissensressourcen, die die Basis eigener Interpretationen sind, etwa beim Schreiben von Interpretationstexten zu explizieren. Das Aufschreiben von theoretischen Vorannahmen ermöglicht, die Interpretationsperspektive transparent zu machen und sie und die mit ihr vollzogenen Deutungen auf ihre Plausibilität hin zu befragen. Auf diese Weise können Leerstellen (z. B. das Fehlen eines für den Zusammenhang bedeutsam erscheinenden Wissens) erkannt werden, so dass die eigene Deutungspraxis leichter zum Gegenstand von (Selbst-)Kritik, Differenzierung und Revision werden kann. Wenn ich etwa einen bestimmten Text-Aufgaben-Zusammenhang aus einem Schulbuch des Philosophieunterrichts als Ausdruck von Eurozentrismus

deute, ist es erkenntnistheoretisch sinnvoll, transparent zu machen, auf Grundlage welchen Wissens und welcher Annahmen (auf Grundlage welcher Theorie) über Eurozentrismus ich diese Zuordnung mache. Um bei einer Zuordnung nicht stehen zu bleiben, ist es produktiv, die Spezifik des Datums im Verhältnis zu seiner Kategorisierung zu untersuchen und danach zu fragen, was das besondere Datum (z. B. ein Text-Aufgaben-Zusammenhang) über das Allgemeine (z. B. Eurozentrismus) aussagt und inwiefern es das Wissen über dieses Allgemeine erweitert und ausdifferenziert.

Ferner hat machtkritisch orientierte Forschung ein Potenzial zur Reflexion der eigenen Deutungsroutinen (und derjenigen Anderer) in der Untersuchung der Bedeutsamkeit sozialer → Positionierung. Im Rahmen einer Arbeit über Rassismuskritik und Philosophiedidaktik als Forscher positioniert zu sein, der nicht rassistisch diskriminiert wird, macht es ratsam, Positionen wie *weiß* und *männlich*-Sein auf ihre gesellschaftliche und wissenstheoretische Bedeutsamkeit zu befragen und allenfalls zu theoretisieren. Die Reflexion der eigenen Deutungspraxis durch die Explikation (mancher) ihrer Bedingungen hat auf der Seite des Deutungsgegenstandes insofern eine Entsprechung, als dass versucht werden kann, die epistemische Genese eines auszulegenden Datums aufzuspüren, um die verschiedenen Sinnzuschreibungsmöglichkeiten auf ihre Plausibilität hin nachvollziehbar zu machen. Für ein Schulbuch könnte das bedeuten zu fragen: Unter welchen diskursiven, institutionellen, curricularen und (bildungs-)politischen Bedingungen ist es entstanden? Welche Funktionen soll das Schulbuch unter diesen Bedingungen erfüllen? Aus den oben formulierten Überlegungen können für die Beleuchtung der eigenen Deutungspraxis folgende Fragen abgeleitet werden:

- Wie können die Tendenzen subsumierender und öffnender Deutungen in ein produktives und erkenntnisreiches Wechselverhältnis gebracht werden?
- Wie können subsumierende Deutungen weitergedacht werden? Was macht den Fall zu einem Fall vom *x*? In welcher Weise handelt es sich um einen Fall von *x*? Was sind Bedingungen und Konsequenzen der ‚Fallwerdung'? Welche weiteren, alternierenden, kontrastiven Fälle von *x* sind vorstellbar, finden sich im Material?
- In welchen Kontexten, Herangehensweisen und Arbeitsgruppen kann ich meine Deutungsperspektive produktiv irritieren lassen? In welchen Phasen des Forschungsprozesses ist dies eher geraten, in welchen eher nicht?
- Durch welche Positionierung ist meine Deutungsperspektive bedingt? Von welchen Wissensressourcen geht sie aus? Welche Autor*innen und Disziplinen ziehe ich bevorzugt zu Rate und welche Erkenntnis(-un-)möglichkeiten gehen damit einher?
- Was ist eine angemessene Markierung der prinzipiellen Uneindeutigkeit der von mir interpretierten Bedeutungszusammenhänge, über die ich schreibe?

Wissenschaft ist eine Deutungspraxis. Im Rahmen interpretativer Forschung wird diese Praxis nicht nur systematisch eingeübt, sondern auch zum Gegenstand methodologischer Reflexion. Dies kennzeichnet auch die Praxis der Bielefelder Forschungswerkstatt. In der regelmäßigen Interpretation von Material wird das Material (etwa Dokumente wie Schulbücher oder Interviewprotokolle) nicht nur interpretiert, sondern die Deutungspraxis wird selbst zum Thema, wobei es häufig um Fragen der Angemessenheit der Deutung geht. Die Frage nach Angemessenheit ermöglicht die Annäherung an Kriterien oder (vielleicht besser) Leitlinien der Angemessenheit: Welchen Leitlinien folge ich in meiner Deutungs- und Interpretationspraxis? Welchen sollte ich folgen? Leitlinien der Angemessenheit interpretativer Forschung können unter anderem unter der Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen (Bedeutungs-)Konstruktionen erster und zweiter Ordnung, d. h. mit Hilfe der Unterscheidung des Blick- und Deutungswinkels feldspezifischer Akteur*innen (emisch) und dem der Forscher*in (etisch), diskutiert und gezeichnet (sowie verworfen) werden. Eine häufig vertretene methodologische Position in der Forschungswerkstatt ist die Annahme, dass die Vorstellung der Möglichkeit einer bloß emischen Rekonstruktion illusorisch ist, da es im Forschungsprozess immer die Wissenschaftler*in ist, die die Konstruktionen erster Ordnung in letzter Konsequenz interpretiert, re- bzw. ko-konstruiert. Die Einsicht über die sich hieraus ergebende notwendige Inanspruchnahme epistemischer Geltung/Autorität (→ Geltungsansprüche) durch die Forscher*in ist in der Forschungswerkstatt zuweilen mit einem mulmigen Gefühl verbunden, etwa dann, wenn Deutungen feldspezifischer, nicht zuletzt gesellschaftlich marginalisierter Akteur*innen, z. B. in der Interpretation von biografischen Interviews, in ihrer Geltung von wissenschaftlichen Deutungen relativiert werden. Möglicherweise hängt dieses mulmige Gefühl mit dem Anspruch, dem Bewusstsein, der → Imagination zusammen, durch rassismuskritische, wissenschaftliche Wissensproduktion einen Beitrag zur An-Erkennung marginalisierten Wissens und dominanzkulturell verschwiegenen Erfahrungen, wie etwa Rassismuserfahrungen beizutragen. Diese vielleicht für rassismuskritische Forschung nicht ganz irrelevante Form der → Sakralisierung rassistisch diskreditierbarer Subjekte geht mit der Frage einher, wie von einem gesellschaftlich anerkannten Ort der Wissensproduktion angemessen → Verantwortung für die eigene Deutungspraxis übernommen werden kann.

Literatur

Clarke, John, Hall, Stuart, Jeffersion, Tony & Roberts, Brian (1979). Subkulturen, Kulturen und Klasse. In Axel Honneth, Rolf Lindner & Rainer Paris (Hrsg.), Jugendkultur als Widerstand (S. 39–132). Frankfurt am Main: Syndikat.

Dausien, Bettina (2019). „Doing reflexivity": Interpretations- und Forschungswerkstätten. Überlegungen und Fragen (nicht nur) aus der Perspektive von „Anfänger*innen" in der Biographieforschung. In Gerhard Jost & Marita Haas (Hrsg.), Handbuch zur soziologischen Biographieforschung. Grundlagen für die methodische Praxis (S. 257–276). Opladen/Toronto: Barbara Budrich.

Jahraus, Oliver (Hrsg.) (2016). Zugänge zur Literaturtheorie. 17 Modellanalysen zu E. T. A. Hoffmann „Der Sandmann". Stuttgart: Reclam.
Keller, Reiner (2012). Das interpretative Paradigma: Eine Einführung. Wiesbaden: Springer VS.
Koller, Hans-Christoph & Wulftange, Gereon (Hrsg.) (2014). Lebensgeschichte als Bildungsprozess? Perspektiven bildungstheoretischer Biographieforschung. Bielefeld: transcript.
Lüdemann, Susanne & Vesting, Thomas (2017). Vom Geheiß der Deutung. Eine Bestandsaufnahme. In dies. (Hrsg.), Was heißt Deutung? Verhandlungen zwischen Recht, Philologie und Psychoanalyse (S. 9–35). Paderborn: Fink.
Machold, Claudia (2013). Kinder und Differenz. Eine ethnographische Studie im elementarpädagogischen Kontext. Wiesbaden: Springer VS.
Maier, Maja S. (2018). Qualitative Methoden in der Forschungspraxis: Dateninterpretation in Gruppen als Black Box. In Maja S. Mayer, Catharina I. Keßler, Anca Leuthold-Wergin, Ulrike Deppe & Sabine Sandring (Hrsg.), Qualitative Bildungsforschung. Methodische und methodologische Herausforderungen in der Forschungspraxis (S. 29–50). Wiesbaden: Springer VS.
Miles, Robert (1989/2014). Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument.

Disziplinieren

Jan Wolter

Einleitung

Disziplinieren ist – nicht nur in der Pädagogik und Erziehungswissenschaft, aber hier in besonders eindrucksvoller Weise – ein schillerndes und umstrittenes, ein mächtiges und zuweilen gewaltvolles Wort. In der Auseinandersetzung mit Disziplinieren als zwischen nationalstaatlich organisierten Herrschaftsverhältnissen und Subjekten vermittelnder Praxis wird in einer besonders beladenen Weise im postnationalsozialistischen Deutschland darum gerungen, welcher Zwang und welche Gewalt, die nicht zuletzt von pädagogischem Handeln ausgehen, zumindest potenziell legitim sind und welche illegitim. Wann und welche gewalt- und zwangvollen Eingriffe in die Selbstbestimmung Einzelner und die damit verbundenen Führungsansprüche legitim sind, ist nicht eindeutig festgelegt.

Disziplinieren stellt eine Praxis dar, die auf das Verhältnis sozialer Ordnungen und Subjekte bezogen ist und dieses herstellt. Disziplinieren kann zunächst als eine Praxis verstanden werden, die eine Ordnung durchzusetzen versucht, indem Subjekte in diese Ordnung eingefügt werden. Disziplinieren tritt als Menschenführung auf, bearbeitet das Verhältnis von Autorität und Gehorsam oder zielt auf die Anpassung und Integration von Subjekten in eine (zuweilen totale) Ordnung. Zugleich stellt Disziplinieren eine individuelle Praxis dar; es geht darum, zu üben, sich anzustrengen, sich zu beherrschen und sich zu führen. Die Geschichte des

Begriffs verweist darauf, dass es sich bei Disziplinieren um ein *In-Eine-Ordnung-Bringen* handelt und als vergesellschaftende und integrative Praxis beansprucht und gefordert oder kritisiert, abgelehnt und gefürchtet wird.

Sowohl das Sich-Disziplinieren als auch das Diszipliniert-Werden stellen sich als Phänomene dar, die auf Körper (→ Leiblichkeit) bezogen sind. Disziplinieren, so Michel Foucault in *Überwachen und Strafen* (deutsch: 1994/französisch: 1975), setzt am Körper an, kontrolliert und überwacht, normt, normiert und normalisiert. Disziplinieren unterscheidet Körper und ihre Tätigkeiten hinsichtlich einer Norm, unterscheidet zwischen Abweichungen und Konformität und bestimmt so Bereiche des Normalen und Anormalen, denen Körper zugeordnet werden. Disziplinieren stellt mithin eine regelbasierte und formierende, standardisierende und standardisierte Praxis dar, die darauf gerichtet ist, dass Subjekte in dieser Praxis ein Vermögen innerhalb einer Ordnung erwerben. Anders als in der Praxis des Strafens, soll im Disziplinieren dem Subjekt ein Vermögen vermittelt werden, sich entsprechend normativer Vorgaben zu führen. Dieses individuelle praktische Können muss gelernt werden und ist zugleich Bedingung von Anerkennung. Disziplinieren gehört damit zu den Praktiken, die ein Selbst aufrufen und fordern, das sich als Körper beherrscht, meist um ein Ziel zu erreichen. In diesem Sinne lässt sich dieses Moment des Disziplinierens als zwang- und gewaltvoll verstehen, da Subjekte, um in der jeweiligen Ordnung und Normalität legitim sichtbar und (an)erkennbar zu werden, die eingeforderte praktische Konformität mit herrschenden Formen zu verkörpern haben.

Insbesondere pädagogisch wird auf die Selbstbestimmung der Einzelnen und ihre körperliche und geistige Integrität als Maß verwiesen, um zwischen legitimen und weniger legitimen Disziplinierungen zu unterscheiden. Allerdings ist dieses Maß alles andere als eine eindeutige und widerspruchsfreie Vorgabe. So steht die Selbstbestimmung als Ziel von Erziehung zuweilen in einem widersprüchlichen Verhältnis zur körperlichen und geistigen Integrität der pädagogischen Gegenüber, argumentiert Micha Brumlik (2017, S. 194), wenn womöglich trotz des Anspruchs auf Autonomie eine Verletzung der Integrität des Gegenübers nur zu verhindern ist, indem Autonomie beschränkt wird (vgl. ebd., S. 200). Dietrich Benner (2015) weist jene Formen pädagogischen Zwangs und pädagogischer Gewalt als legitim aus, die sich „in der pädagogischen Praxis als Interventionen einer Erziehung zur Mündigkeit rechtfertigen, welche in der Mündigkeit der Heranwachsenden nicht ein spätes Produkt der Erziehung erblickt, sondern den noch Unmündigen die Mündigkeit zuerkennt, an ihren Lernprozessen selbsttätig mitzuwirken“ (S. 231). Allerdings bleibt in jeder pädagogischen Praxis, kann mit Michael Wimmer eingewendet werden, „ein Rest, der nicht Wissen ist und werden kann und dessen Verhältnis zum Wissen unklar ist“ (Wimmer 1996, S. 425; → Wissen). „Der Versuchung“ (ebd., S. 426) nachzugeben, „Eindeutigkeiten, Klarheiten und Sicherheiten da herzustellen, wo gerade ihr Fehlen die Spezifik pädagogischen Handelns und seine Aufgabe ausmacht“ (ebd.), läuft

laut Wimmer „auf eine Auflösung des Pädagogischen selbst hinaus“ (ebd.). Es bleibt ein Eigensinn der Praxis und der Subjekte, der als Nicht-Wissen und Un-Ordnung unverfügbar bleibt und absolute Kontrolle und totale Eindeutigkeit untergräbt. Zudem sind die pädagogischen Vorstellungen von Autonomie und Mündigkeit auch hinsichtlich ihrer gewaltvollen Effekte nicht eine fraglose Orientierungsgröße pädagogischer Praxis (vgl. Etzkorn & Mecheril 2023). Unter diesen widersprüchlichen Bedingungen pädagogischer Praxis kann jeder Versuch, zwischen gewaltvollen und weniger gewaltvollen Formen der Disziplinierung zu unterscheiden, nur zu vorläufigen Ergebnissen führen.

Disziplinieren als Gegenstand von Forschung

Auf das Problem, pädagogische Gewalt zu legitimieren, verweist auch der folgende Protokollausschnitt. Das Protokoll wurde nach Beobachtungen in einer Klasse einer jahrgangsgemischten Eingangsstufe einer Grundschule geschrieben. Der Ausschnitt setzt zu Beginn einer Unterrichtsstunde ein, in den ersten Minuten eines regulierten Übergangs zur eigentlichen Unterrichtsstunde.

> „‚Sieh zu, dass du anfängst zu arbeiten!‘, höre ich plötzlich Frau Hirtz sagen. Ich habe nicht bemerkt, dass sie wieder in den Raum gekommen ist. Sie geht auf den Kreis zu und guckt Bartolomäus an, der zurückgelehnt an einem Tisch am Fenster sitzt und bis eben noch aus dem Fenster schaute, die Hände hinter seinem Kopf verschränkt, die Ellenbogen zur Seite. Bartolomäus wendet seinen Blick vom Fenster, dreht sich um und guckt Frau Hirtz nun an. Auch Frau Hirtz dreht sich um und sagt, ‚Hast du ein Glück, dass da nur ein Stein in der Box ist‘, geht zum Schreibtisch, dreht sich nochmal zu Bartolomäus um, der seinen Blick weiterhin auf sie gerichtet hat, und greift über den Tisch in eine Plastikbox mit bunten Steinen und lässt dann bunte Plastiksteine in eine Schale neben der Box fallen. Das Geräusch der aneinanderstoßenden Plastiksteine und der Plastikschale ist nicht zu überhören – es ist leise genug, als dass das Geräusch der Plastiksteinchen zu hören ist, das sie machen, wenn sie aneinanderstoßen. Bartolomäus sagt nichts und guckt auf das Heft, das er nun aufschlägt.“ (GS-X-Mondklasse; 30.8.2016; 36–37)

Der Ethnograf ist im Klassenraum, während die Lehrerin den Raum verlassen hatte. Er sieht sie nicht, hört sie nur sprechen. Die Beschreibung lenkt den Blick der Leser*in auf Frau Hirtz und Bartolomäus. Die Beschreibung in diesem Protokollausschnitt eröffnet mit dem ersten Satz einen Klassenraum, in dem die Sichtbarkeit der Körper und ihrer Bewegungen besondere und unterschiedliche Bedeutung erhält. Beschrieben wird zunächst eine drängende und für alle hörbare Aufforderung, die auf ein visuelles Register verweist. „Sieh zu“ ist eine Ermahnung, die auffordert, sich auf etwas zu fokussieren. Zuzusehen fordert ein

Verhältnis ein, das Bartolomäus zu sich aufbauen soll. Er soll sich dabei beobachten, wie die von außen vorgegebene Aufgabe in ihm wirkt und er schnell, ohne darüber nachzudenken, zu arbeiten beginnen kann.

Die beobachtete Szene verweist in meiner Lesart auf die Disziplinierung eines einzelnen Körpers. Sie zielt darauf ab, dass Bartolomäus mit der Vorgabe, konzentriert und kontinuierlich zu arbeiten, einverstanden ist, zumindest nicht gegen sie aufbegehrt. Bartolomäus ist das einzige Kind ‚mit Tokensystem'. Die Plastiksteinchen und die Schüsseln fungieren als Tokensystem zur Verhaltensmodifikation, mit dem jede Abweichung von der Vorgabe zu arbeiten markiert und kodiert wird. Die Steinchen machen diese Abweichung sichtbar und hörbar, wenn sie aneinander klacken. Jedes Steinchen repräsentiert eine Pausenminute, die dem Schüler, Bartolomäus, abgezogen wird. Er muss die Minuten dann im Klassenraum allein mit Frau Hirtz nacharbeiten, anstatt auf dem Schulhof zu spielen. Bartolomäus wird so für alle als jemand zu erkennen gegeben, der eines Systems der Verhaltensmodifikation bedarf, weil er sich nicht gut genug selbst führen kann. Bartolomäus kann aus dem Tokensystem nicht aussteigen, und seine Tätigkeiten werden detailliert kontrolliert und erfasst. Bedeutend ist auch, dass Bartolomäus' drittes Jahr in der Eingangsstufe begonnen hat und er das einzige Kind im Klassenraum ist, das ich aufgrund seiner körperlichen Erscheinung als *schwarz* lese.

Das Tokensystem kann als eine öffentlich strafende Technik verstanden werden, einen pädagogischen Führungsanspruch durchzusetzen und damit die Art und Weise, wie ein Körper sich zu führen hat. Disziplinieren ist eine machtvolle, auf die Führung einzelner Körper gerichtete Praxis. Ausgehend von der modellierten Szene lässt sich fragen, wie Körper zum Arbeiten gebracht werden und wie diese normative Vorgabe zu arbeiten legitimerweise durchgesetzt wird, ohne dass ein gewisser Grad an Selbstbestimmung und Mitwirkung unterschritten wird. Für alle wird ersichtlich, dass es jetzt zu arbeiten gilt. Hierbei spielen Dinge eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Wirksamkeit von Disziplinierungen wird auch über die Anordnung der Dinge im Klassenraum hergestellt, da Körper in diesen schulischen Anordnungen verteilt und zu erkennen gegeben werden. Disziplinieren ist auch eine identifizierende Praxis. Abseits der anderen Gruppentische ist Bartolomäus an einem außerordentlichen Platz gut sichtbar platziert. Frau Hirtz kann schon während des Eintretens in den Klassenraum kontrollieren, ob er arbeitet. Direkt nach dem Betreten des Klassenraums ruft Frau Hirtz Bartolomäus zur Ordnung, ruft ihn klassenöffentlich an, sich der normativen Vorgabe zu arbeiten, zu unterwerfen. Für alle wird aktualisiert, was nicht als arbeiten gilt. Eine Norm wird markiert und ihre Verkörperungen zwischen Konformität und Abweichung mit der Vorgabe unterschieden. Allein der Schüler Bartolomäus wird in eine allgemeine Aufmerksamkeit gerückt und in Verbindung mit der Abweichung von der Vorgabe zu arbeiten gebracht. Bartolomäus wird in der Anordnung im Klassenraum, auf einem außerordentlichen Platz und eingespannt in das

Tokensystem, durch das öffentliche Aufrufen seines Namens und den allgemein wahrnehmbaren Steinchen-Wechsel zu erkennen gegeben. Frau Hirtz' Ausrufen und das Tokensystem verleihen der den einzelnen Körper exponierenden und separierenden Anordnung den Charakter eines Spektakels.

Disziplinieren in der Schule kann als eine Praxis verstanden und untersucht werden, die die in ihr beanspruchte Körperlichkeit durch *race* strukturiert, wie Joy James (deutsch: 2021/englisch: 1996, S. 166) in einer Kritik an Michel Foucaults *Überwachen und Strafen* schreibt. Ein wesentliches Moment des Disziplinierens besteht darin, dass sich die auf Besserung und Konformität abzielende Maßregelung auf die Anpassung des Körpers an eine Norm richtet. Joy James kritisiert, dass Michel Foucault zum einen einen allgemeinen Körper beschreibt, den die Disziplin produziert, und damit nicht die Kontextabhängigkeiten und Besonderheiten der Körper erfasst. Körper werden laut James als spezifische Körper artikuliert. Zum anderen argumentiert James, dass das Straf-Spektakel der Disziplin nicht vollständig durch subtilere Formen abgelöst wurde. Laut Joy James wirken weiterhin Spektakel, die gerade schwarze Körper exponieren und als Marker sozialer Positionen zu erkennen geben (→ Positionierung). Disziplinieren artikuliert Körper demnach anhand einer Norm, eines abstrahierten, verallgemeinerten besitzenden, weißen, männlichen und heterosexuellen Körpers. In die Praxis des Disziplinierens ist, so Joy James, eine grundlegende Unterscheidung eingeschrieben. Der *schwarze* Körper wird im Symbolischen materiell-physisch und ideell-sprachlich unterschieden und mit besonderer Aufmerksamkeit versehen. Die Norm kann nicht von allen Körpern erfüllt werden, weil in dieser von Rassekonstruktionen vermittelten Unterscheidungsweise dem *schwarzen* Körper das Vermögen, konform zu sein, von vornherein abgesprochen wird (→ Rassismus). Der *weiße* (männliche, heterosexuelle, fähige …) Körper dagegen wird im Bereich einer unbenannten Normalität positioniert, zur herrschenden Form. Frantz Fanon (deutsch: 2013/französisch: 1952) hat dieses spezifische und simplifizierende Sichtbarmachen und Zu-Erkennen-Geben der Körper mittels verschiedener dichotomer Entsprechungen (→ Binarismus) beschrieben, beispielsweise als nicht-/fähig, nicht-/fleißig, nicht-/ordentlich, un-/beherrscht, ir-/rational.

Wenn der Körper, den ich als *schwarz* positioniert lese, in dieser Anordnung als abweichender und zu bestrafender Körper zu erkennen gegeben wird, dann fehlt auf der Ebene der von mir notierten Protokollausschnitte eine Seite der Differenz und wird nicht zu erkennen gegeben. Diese Unaufmerksamkeit für die Körper, die im Bereich der Konformität angeordnet werden, kann, so verstehe ich Joy James, auf eine rassistische Grundierung des Disziplinierens zurückgeführt werden, als deren Effekt auch die Disziplinierung Bartolomäus' zu verstehen ist. Die Unterscheidungsweisen, die rassialisierend und körperbezogen zwischen einem hegemonialen ‚Wir' und den migrationsgesellschaftlich als ‚Andere' Geltenden unterscheiden, sind demnach in die Anordnungen der Dinge und die Platzierungen der Kinder im Klassenraum eingebunden. Sie geben die Körper

entsprechend im Bereich der Konformität oder des Anormalen zu erkennen. Nicht nur die protokollierte Praxis, sondern auch die disziplinäre, meine Beschäftigung mit der Praxis scheint diese Grundierung aufzuweisen.

Disziplinieren als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Wenn wir Disziplinieren als eine Praxis verstehen, die Körper, Dinge und Subjekte und Wissen (→ Wissen) in eine Ordnung bringt, dann kann auch Forschung und Wissenschaft als disziplinierende Praxis untersucht werden. Auch die Forschungspraxis diszipliniert, da eine wissenschaftliche Disziplin und ihre Forschungsstile sich über Standardisierungen und Normierungen des Beschreibens, Wissens und der Wahrnehmung etablieren, die ihre Gegenstände in eine klassifizierende Ordnung bringen, sie dort erkennbar machen, und so zuweilen zögerlich und vorläufig, zuweilen vehement Eindeutigkeit erzeugen. So ist gerahmt, wie Erkenntnis erzeugt und kommuniziert wird, was als legitimes Wissen gewusst und was wie erkannt werden kann und darf (→ Gewalt).

Diese grundlegende Form, innerhalb derer ein Gegenstand wissenschaftlich erzeugt und bearbeitet wird, kann als symbolische Weise der Disziplinierung verstanden werden. Nur so erhalten die Gegenstände und die Forscher*innen in der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin Bedeutung. Das produzierte Wissen muss in eine Ordnung gesichert geltender Sachstände einbezogen und das eigene Tun auf bekannte Verfahren bezogen werden, um Geltung und Plausibilität zu erhalten. Einen wissenschaftlichen Gegenstand zu beschreiben, bedeutet u. a., empirische Phänomene vermittels klassifizierenden Wissens und mittels Beschreibungsweisen zu identifizieren und darin einzuordnen. Die Einordnung in die disziplinären Ordnungen beschränkt aber die Polyvalenz des Beschriebenen und Eingeordneten. Wissen, das nicht selbstverständlich erscheint, das sich als das Andere, als Un-Ordnung oder Nicht-Wissen in der disziplinären oder untersuchten Ordnung zeigt, kann womöglich nicht in die Anordnungen des wissenschaftlichen Diskurses integriert werden.

Wissenschaftliche Disziplinierung unterwirft trotz Begrenzung und Ausschluss nicht nur, sondern wirkt zugleich produktiv. Als Forscher diszipliniert mich die Forschungspraxis da, wo ich mit Anderen im Austausch über die Güte der Ergebnisse und Texte stehe, weil ich mich in diesem Stil, Erkenntnis zu generieren, einüben muss, damit Wissen hier Geltung erhält. Im Austausch über das Wissen wird zudem ein individuelles Vermögen adressiert und die Ergebnisse individualisiert, die freilich in kollektiver Praxis produziert wurden und durch sie vermittelt sind. Die Praxis individualisiert insofern, als das kollektiv erarbeitete Wissen einem Subjekt zugerechnet wird und die Subjekte sich als Autor*innen der Wissens-Produkte verstehen und führen lernen. Eine symbolische Disziplinierung stellt sich mir auch für ein grundlegendes Moment der Beschreibung des Gegenstands der Disziplinierung dar, den Körper. Wenn Körper empirisch

bloß als unterworfene Objekte betrachtet und untersucht werden, die entsprechend der Vorgaben konform geführt werden sollen, ohne dabei widersetzende Momente der Selbstbildung und Subjektwerdung in Rechnung zu stellen, dann wird in der grundlegenden Anlage der Forschung die Objektivierung der Körper weitergetragen, und wie selbstverständlich als beherrschte Objekte und Träger von nicht-körperlichem Wissen identifiziert.

Disziplinierung kann jedoch auch als eine Praxis verstanden werden, die Momente der Widersetzung erzeugt. Widersetzung findet sich da, wo Disziplinierung von außen in die Körper ein reflexives Verhältnis einträgt: Die Ausbildung eines individuell zugerechneten Vermögens, sich entsprechend der vorgegebenen Formen zu führen, trägt in die Körper die Möglichkeit ein, sich zu normativen Vorgaben in ein Verhältnis zu setzen; beispielsweise zu der Anforderung, sich in einer bestimmten Weise zu führen. Wenn wir nicht davon ausgehen, dass Vorgaben immer nur ihre Befolgung und insofern Gehorsam nach sich ziehen, kommen die Verhältnisse und die Vermögen der Beteiligten als solche in den Blick, nicht eindeutig und nicht fortwährend der klassifizierenden und identifizierenden Kontrolle und Überwachung unterworfen zu sein; Widersetzung gegen vorgegebene Formen und Verfahrensweisen – sei es durch andere oder durch sich selbst – ist eine Möglichkeitsform des Sozialen und damit des Pädagogischen.

In der Untersuchung von Praktiken und Orten der Disziplinierung ist allerdings die Suche nach der Abweichung angelegt. Disziplinierung zielt auf die (verbesserte, gesteigerte) Konformität mit normativen Vorgaben und herrschenden Formen. Disziplinierungsanalysen suchen und identifizieren Abweichungen, und sind somit in gewisser Weise Teil der Logik der Disziplinierung. Folgen wir Joy James (2021), werden Abweichungen dort gesucht, wo sie vermutet werden, abseits der herrschenden Formen. Auch durch Rassekonstruktionen ist vermittelt, wer als disziplinierungsbedürftig gesehen wird, so dass vor allem der *schwarze* Körper zum Zeichen von Abweichungen gemacht wird und diese in ihn eingetragen werden – anders als der *weiße* (fähige, männliche, …) Körper, der stattdessen eher dem Bereich der Konformität zugeordnet wird.

Wie lässt sich diese Wiederholung der disziplinierenden Logik in der Analyse von Disziplinierungen methodologisch angemessen berücksichtigen, ohne undiszipliniert zu erscheinen? Ich gehe mit der Frage so um, dass ich nach den Bedingungen der beobachteten Praxis und der wissenschaftlichen Betrachtung, nach möglichen disziplinären Vorstellungen (→ Imaginäres) und damit verbundenen Verhinderungen von Erkenntnis frage: Welche Voraussetzungen und impliziten Vorannahmen mache ich, und welche Konsequenzen hat dies? Welchen einseitigen Aufmerksamkeiten folge ich? Welche Unaufmerksamkeiten beinhalten diese analytischen Aufmerksamkeitsrichtungen und welche Marginalisierungen werden damit reproduziert? Was geht in dieser Disziplinierung – sowohl meiner als Forscher als auch der im Feld beobachteten – an Wissen und Erkenntnissen verloren? Welche Geltungs- und Herrschaftsansprüche werden übernommen

(→ Geltungsansprüche)? Welche Textästhetik, welche Präsentationsästhetik und welche Ergebnisse können als diszipliniert und noch nicht zu ungeordnet, uneindeutig und ungebändigt verstanden werden, um noch als wissenschaftlich zu gelten? Ich frage mich, wann es legitim ist, mich nicht den disziplinären Standards und Anforderungen zu unterwerfen und mich damit selbst zu disziplinieren.

Vielleicht können Disziplinierungen im Rahmen einer wissenschaftlichen Praxis dann als unangemessene Formen verstanden werden, wenn sie nicht auf wissenschaftliche Erkenntnis zielen, sondern Erkenntnis verstellen, beispielsweise wenn Verfahrensweisen zwingend eingehalten werden (müssen) und nicht zur differenzierteren Betrachtung der Gegenstände oder Neuordnung des Wissens über diese Gegenstände beitragen. Eine unangemessene Disziplinierung sehe ich da, wo Erkenntnis zu generieren bedeutet, dass Gegenstände mittels selbstverständlich erscheinender Beschreibungsweisen und impliziten Aufmerksamkeiten identifiziert werden, ohne die Voraussetzungen zu befragen, die sie zu Gegenständen wissenschaftlicher Untersuchungen machen. Eine unangemessene Disziplinierung liegt auch dann vor, wenn die Disziplin durch Schemata, die zwischen Abweichung und Konformität unterscheiden, Unterscheidungen absichert, die zu ungleichen Verteilungen von Körpern führen, beispielsweise durch Rassekonstruktionen vermittelten Unterscheidungen. Anstelle sie zu befragen, werden dann hegemoniale Ordnungen des Wissens und Beschreibens bestätigt, Ambivalenz, Nicht-Wissen oder Un-Ordnung zugunsten von Eindeutigkeit übersehen oder abgewehrt.

In der Forschungswerkstatt wird ein Forschungsstil ein-geübt, in dem Disziplinierungen der wissenschaftlichen Praxis nie nur allein vollzogen, sondern in einer kooperativen Praxis reflektiert und taxiert werden; ein Forschungsstil, in dem m. E. die Ambivalenz zwischen individualisierender Zurechnung von wissenschaftlichen Ergebnissen und einer kollektiven Praxis betrachtet und produktiv gewendet werden kann. Der Stil der Forschungswerkstatt diszipliniert, nutzt aber die genannte Ambivalenz, um ein Verhältnis zur Disziplinierung als Wissenschaftler*in auszubilden; und um nach der Un-Ordnung oder dem Nicht-Wissen in Bezug auf den untersuchten Gegenstand zu fragen. Die oftmals vorherrschenden Formen des identifizierenden oder klassifizierenden Wissens und Beschreibens werden in den Blick genommen, womit Aufmerksamkeiten für das Andere, Widersetzende oder Nicht-Disziplinierbare möglich werden können. Ermutigt wird, reflexive Verhältnisse zur wissenschaftlichen Praxis einzunehmen, und damit die auf Erkenntnis gerichtete Praxis zu stärken, die einen Beitrag zur Analyse gewaltvoller Unterscheidungen und Zuordnungen leistet.

Literatur

Benner, Dietrich (2015). Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns (8. Aufl.). Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Brumlik, Micha (1992/2017). Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe (3. Aufl.). Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt.
Etzkorn, Nadine & Mecheril, Paul (2023). Autonomie als Gegenstand und Maßstab der Kritik. In Yalız Akbaba & Alisha M. B. Heinemann (Hrsg.), Erziehungswissenschaft dekolonisieren (S. 125–150). Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
Fanon, Frantz (1952/2013). Schwarze Haut, weiße Masken. Wien/Berlin: turia + kant.
Foucault, Michel (1975/1994). Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
James, Joy (1996/2021). Foucaults Schweigen vom Spektakel rassistischer staatlicher Gewalt. In Daniel Loick & Vanessa E. Thompson (Hrsg.), Abolitionismus. Ein Reader (S. 160–188). Berlin: Suhrkamp.
Wimmer, Michael (1996). Zerfall des Allgemeinen – Wiederkehr des Singulären. Pädagogische Professionalität und der Wert des Wissens. In Arno Combe & Werner Helsper (Hrsg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns (S. 404–447). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Erfahrung

Cristina Raffaele

Einleitung

Bei dem Versuch, das Phänomen der Erfahrung aus dem leiblich-sinnlichen Zusammenhang ins Sprachliche zu übersetzen, sozusagen Begriff werden zu lassen, beginne ich mit dem Gebrauch des Begriffs in der Alltagswelt. Dort wird Erfahrung in erster Linie als etwas betrachtet, das gemacht und gesammelt wird und das sich im Laufe der Zeit zu einem Erfahrungsschatz entwickeln kann. Dieser Logik weiter folgend geht das Erfahrungssubjekt aus vielen und vielfältigen Erfahrungen als ein erfahrenes Subjekt hervor. Durch angesammelte Erfahrungen und das darin enthaltene neue Erfahrungs*wissen* kann der Mensch etwa zu einem erfahrenen Ratgeber in bestimmten Lebenslagen und -bereichen werden. Doch wie verhält sich dieses eher aktive Verständnis von Erfahrung als etwas, das ich *mache*, zu Erfahrungen, die mir *widerfahren*?

Meiner Ansicht nach ist es sinnvoll, das bisher angesprochene Verständnis von Erfahrung als *Tun* um die Perspektive des *Erleidens* zu erweitern, in dessen Verlauf vom Erfahrungssubjekt Bedeutungen konstruiert werden. John Dewey geht davon aus, dass Erfahrungen weder aktiv noch passiv sind, sondern aus der Verflechtung von *Tun* und *Erleiden* resultieren: „Wir wirken auf den Gegenstand ein, und der Gegenstand wirkt auf uns zurück […]" (Dewey 2011, S. 186). Dewey argumentiert, dass durch eine Trennung der aktiven Seite des *Tuns* von der passiven Seite des *Erleidens* die Bedeutung einer Erfahrung für das Leben verloren geht: „Das sonst bloß passive ‚Erleiden' wird durch seine Verflechtung mit dem Tun zum ‚Belehrtwerden', d. h. zur „Erkenntnis des Zusammenhanges

der Dinge"." (ebd., S. 187). Erfahrungen werden somit gleichzeitig von den Subjekten erlebt *(Tun)* und sie widerfahren ihnen *(Erleiden)*: „Die aktive Seite der Erfahrung ist Ausprobieren, Versuch – man macht Erfahrungen. Die passive Seite ist ein Erleiden, ein Hinnehmen" (ebd., S. 186).

Die Doppelsinnigkeit von Erfahrungen besteht darin, dass ich, während ich eine Erfahrung mache, mir diese auch gleichzeitig geschieht. Aus diesem Grund würde eine typisierende Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Erfahrung nicht die gesamte Komplexität und Tiefe von Erfahrungen erfassen. Statt der Entgegensetzung von aktiver und passiver Erfahrung scheint es mir sinnvoller, von einem Verständnis von Erfahrung auszugehen, das sowohl die *ermöglichenden* als auch die *begrenzenden* Auswirkungen von *Tun* und *Erleiden* auf Subjekte und ihre Lebenswelt berücksichtigt (vgl. auch Scharathow 2014, S. 49 ff.).

Eine weitere Unterscheidung, die mir produktiv erscheint, stammt ebenfalls von Dewey und betrifft die Differenzierung zwischen „primary experience" und „secondary experience" beziehungsweise „reflective experience" (Dewey 2011, S. 186): Das frag- und problemlose Bewegen in einem gewohnten Raum, habitualisierte Handlungs- und Kommunikationsabläufe des Alltags und die Ungebrochenheit zwischen Erfahrung und Gegenstand bezeichnet Dewey als *primary experience*. Diese umfasst die alltägliche, unmittelbare Interaktion mit Gegenständen, in der Erfahrung und Gegenstand eine Symbiose bilden (vgl. Mecheril & Hoffarth 2009, S. 243). Sobald jedoch eine Irritation auftritt, bei der bisher bekannte und bewährte Deutungsmuster versagen und nicht mehr als Interpretationsbasis dienen können, ist eine „Re- und Neukonstruktion von Bedeutung" (ebd.) notwendig. Diese erfolgt durch Reflexionsprozesse über mögliche Handlungskonsequenzen, um dadurch einen neuen Handlungs- und Bedeutungsrahmen zu schaffen. Damit werden neue (Be-)Deutungen (→ Deutungen) konstruiert und darüber wird Handlungsfähigkeit, zumindest vorübergehend, wieder hergestellt. Diesen Reflexions- und Konstruktionsprozess bezeichnet Dewey als *secondary experiences*.

Deweys Unterscheidung zwischen *primary* und *secondary experience* erweist sich für rassismuskritische Forschungsansätze als besonders produktiv. Ausgrenzungspraktiken, die Subjekte entlang natio-ethno-kulturell kodierter Differenzkategorien (vgl. Mecheril 2004) unterscheiden, gehen für diejenigen, die so in eine inferiore, deprivilegierte Position gebracht werden, mit Rassismuserfahrungen einher. Erfahrungen von Migrationsanderen (vgl. ebd.) können hierbei als Nicht-Zugehörigkeitserfahrungen betrachtet werden, die sich beispielsweise in Form *radikaler Erfahrungen* des Ausgeliefertseins zeigen (vgl. Çiçek 2020, S. 100) – also als *secondary experiences*, die den Bereich des Kontrollierbaren und Vorhersehbaren weit verlassen.

Aus herrschaftskritischer Perspektive kommen Erfahrungen auch als Phänomene in den Blick, die auf Privilegienstrukturen verweisen können. Subjekte, die im Kontext natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitsordnungen eine privilegiertere

Position einnehmen und keinen Rassismus erfahren, erkennen nämlich oft nicht, dass ihre Position Teil rassistisch strukturierter Verhältnisse ist, da sie ihre Zugehörigkeit und Position und die Möglichkeiten, die damit verbunden sind, als selbstverständlich erleben. Auch der Umstand, bestimmte Irritationen nicht zu erleben, verweist auf Privilegienverhältnisse. Die als fraglos geltenden Mitglieder (vgl. Mecheril 2003/2023, S. 144) einer Dominanzgesellschaft erleben in der Regel eine Übereinstimmung zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, d. h. sie machen diesbezüglich keine *secondary experiences*. Anders als diejenigen, die dominanzgesellschaftlich als Andere gelten (vgl. Mecheril & Hoffarth 2009, S. 245). Die Erfahrung der einen ist deshalb immer gleichzeitig auch die Nicht-Erfahrung der anderen.

Erfahrungen stellen Formen dar, in denen Akteur*innen das, was sie erleben, mit Bedeutungen versehen. Diese Bedeutungen sind in diskursive Sinnzusammenhänge eingebettet und werden von diesen vermittelt. Erfahrungen können somit als etwas verstanden werden, das aus Strukturen, aus Interaktionen mit der Welt und anderen Subjekten resultiert und bestimmte Bedeutungszuschreibungen, Handlungsstile und -praxen ermöglicht und andere verhindert (vgl. ebd.). Das Wissen, welches aus Erfahrungen hervorgeht, resultiert somit nicht aus einer direkten Berührung des Subjekts mit der Welt, sondern muss als etwas verstanden werden, das durch bereits bestehende Deutungsschemata vermittelt wird. Daraus bilden sich spezifische Wissensbestände, Erfahrungswissen, und, damit einhergehend, auch Selbst- und Weltverständnisse und Handlungsweisen. In rassismuskritischen Ansätzen wird oftmals das Beziehungsgeflecht von Diskurs und (Handlungs-)Praxis analysiert, in das das subjektive Erfahren in gesellschaftlichen Verhältnissen eingebettet ist, und von dem es vermittelt wird. Die eigene Erfahrung muss daher immer im Zusammenhang mit der Welt gedacht werden, da es keine Erfahrung ohne bereits Erfahrenes gibt (vgl. Çiçek 2020, S. 69).

Erfahrung als Gegenstand von Forschung

In einigen Bereichen empirischer Sozial- und Humanwissenschaft ist die Erfahrung von Subjekten der Grundtypus des Gegenstandes, der interessiert. In Erfahrungen kann mindestens zweierlei untersucht werden: Die Analyse von Erfahrungen ermöglicht einen Einblick in die gesellschaftlichen, institutionellen sowie intersubjektiven Strukturen und Ordnungen, von denen diese Erfahrungen vermittelt sind. Außerdem kann erforscht werden, wie Subjekte diese Ordnungen verstehen, sie für sich adaptieren und modifizieren. In Forschungsansätzen, die sich mit Rassismuserfahrungen beschäftigen, wird das Gesellschaft strukturierende Verhältnis *Rassismus* in den Blick genommen und etwa in den alltagsweltlichen Lebensbereichen der Subjekte untersucht. Es wird analysiert, wie sich Rassismus dort zeigt und wie er von den Erfahrungssubjekten erlebt und interpretiert wird. So kann beispielsweise darauf geschaut werden, wie bestimmte

Praktiken Unterscheidungen zwischen einem natio-ethno-kulturell kodierten *Wir* und einem *Nicht-Wir* schaffen und einige Personen so als anders, als unzugehörig markiert werden. Auf der Grundlage von Erfahrungs*berichten*, wie etwa Erzählungen, untersucht rassismuskritische Forschung Erfahrungen in und mit rassistischen Ordnungsverhältnissen. Für mich stellt sich hier die Frage, wie Erfahrungen für empirische Forschung zugänglich gemacht werden können.

Der Versuch, eine Erfahrung in Worte zu übersetzen, umfasst immer spezifische – je nach Zeit, Kontext und Hörer*innenschaft – Selektionsprozesse des Erzählens, um das Erfahrene in eine kohärente Erzählung, die einem roten Faden folgt, zu setzen (→ Erinnerung). Italo Svevo schreibt dazu Folgendes:

> „Die Vergangenheit ist immer neu. Sie verändert sich dauernd, wie das Leben fortschreitet. Teile von ihr, die in Vergessenheit gesunken schienen, tauchen wieder auf, andere wiederum versinken, weil sie weniger wichtig sind. Die Gegenwart dirigiert die Vergangenheit wie die Mitglieder eines Orchesters. […] So erscheint die Vergangenheit bald lang, bald kurz. Bald klingt sie auf, bald verstummt sie. In die Gegenwart wirkt nur jener Teil des Vergangenen hinein, der dazu bestimmt ist, sie zu erhellen oder zu verdunkeln“ (Svevo 1959, S. 467).

In der beständigen Neuheit des Vergangenen zeigen sich die Grenzen der Wieder-Aufrufbarkeit und Nachvollziehbarkeit für diejenigen deutlich, die wie z. B. Forscher*innen nach diesen Erfahrungen fragen und an diesen und nicht allein an dem in einer bestimmten Situation, etwa einem wissenschaftlichen Interview, interaktiv hergestellten Text interessiert sind. Selbst für das Erfahrungssubjekt ist das ursprüngliche Erleben nur unvollständig in eine nachträgliche Erfahrung überführbar und sprachlich artikulierbar. Aus diesem Grund führt der Versuch einer Über-Setzung in Sprache zu einer Art Entwurzelung der Erfahrung, indem das ursprünglich leibliche Erleben in eine symbolische Form überführt wird (→ Übersetzung). Im Erfahrungsbericht erfolgt daher immer auch eine Verengung des Relevanten auf den Bereich des sprachlich (Re-)Konstruierbaren. Erfahrungen können somit zwar nicht in ihrer Gänze wieder-erfahrbar gemacht werden, können jedoch über (Re-)Konstruktionen in Form von Erzählungen stellvertretend in den Fokus wissenschaftlicher Untersuchungen gerückt werden. Maurice Merleau-Ponty (2004, S. 203) betont, dass eine Verbindung zwischen Erleben und Ausdruck notwendig ist, um Erfahrungen auf eine nachvollziehbare und erforschbare Ebene zu über-tragen. Die sprachliche Über-Setzung stellt jedoch keine direkte Wiedergabe des Erlebten dar, sondern eine symbolische Rekonstruktion, die bereits eine Verengung des Erlebens mit sich bringt. Insbesondere Erfahrungen, die mehrfach erzählt wurden, können somit als Symbolisierungen von Symbolisierungen verstanden werden – sprich als Erzählungen über frühere

Erzählungen. Das zeigt, dass wissenschaftliche Untersuchungen nicht auf das unmittelbare Erleben zugreifen können, sondern auf rekursive Erzählungen, die durch Bedeutungsverschiebungen das Erleben verändert und neu geformt haben.

Einen direkten Zugang zu Erfahrungen, nicht zuletzt jene anderer, haben wir also nicht. Wir benötigen Erzählungen, um uns damit der Struktur der Erfahrung nähern zu können. Erst durch den sprachlichen Ausdruck nimmt die leiblich-sinnliche Form einer Erfahrung die strukturierte Gestalt eines Textes an. Dabei kommt es zu einer Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Sprache: Einerseits beeinflusst die Erfahrung die Worte und den entstehenden Text. Andererseits bringt der Ausdruck die Erfahrung in eine bestimmte Perspektive und kann sie nie in ihrer vollständigen leiblich-sinnlichen Gänze vermitteln. Çiçek spricht in diesem Zusammenhang (in Anlehnung an Derrida) von einer Spalte, die man überspringen muss und die nicht auffüllbar ist: Die Erfahrung ist einzigartig, einmalig, unübersetzbar in ihrer Gänze, ein ewiges Geheimnis (vgl. Çiçek 2020, S. 57 ff.). Die Diskrepanz zwischen Erfahrung und Ausdruck wird hier deutlich: Die Erfahrungen und die Sprache, mit der sie vermittelt werden, stimmen nie vollständig überein. Die Nicht-Koinzidenz bzw. Differenz bei einem gleichzeitig bestehenden Zusammenhang zwischen Erfahrung und Ausdruck bezeichnet Merleau-Ponty als *Wunder der Rede* (Merleau-Ponty 1968 in Waldenfels 1995, S. 23).

Für herrschaftskritische Forschungskontexte ist der Zugang zu Erfahrungen über „Selbst(re-)präsentationen, Geschichten und Narrationen" (Mecheril 2003/2023, S. 33 f.) von großer Bedeutung, da sich in diesen Erzählungen über Erfahrungen die von Sprache geprägten Bezüge zur Realität zeigen, die wiederum Aspekte des Erlebens dieser Realität reflektieren (vgl. Çiçek 2020, S. 208). Es geht also nicht darum, eine zutreffende Rekonstruktion des vermeintlich tatsächlich Erlebten vorzunehmen. Vielmehr sollte der Fokus darauf liegen, *wie* bestimmte Personen ihre Erfahrungen erleben und diese in ihren erzählten Zusammenhängen einordnen. Die Erfahrenden und Handelnden selbst zu Wort kommen zu lassen, ist dabei nicht zuletzt im Rahmen rassismuskritischer Ansätze bedeutsam, und die Bevorzugung eines „Sprechen(s)-Über das Sprechen der Subjekte" gegenüber dem „objektivierenden Sprechen-Über" (Mecheril 2003/2023, S. 33 f.).

Erfahrung als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Der Begriff Empirie bezeichnet das Machen – *doing* – von Erfahrungen. Diese Erfahrungen sind nicht unabhängig oder losgelöst von gesellschaftlichen Kontexten zu verstehen. Auch die Erfahrungen von Forscher*innen sind gesellschaftlich vermittelt. Daher erfordert eine kritische Forschung auch eine Selbstreflexion, die das Erfahrungswissen der forschenden Person in den Blick nimmt. Welche Rolle spielen die Erfahrungen der forschenden Person im Forschungsfeld oder beim Schreiben? Was bedeutet es, über Rassismuserfahrungen zu forschen und

gleichzeitig selbst rassistisch diskreditierbar oder eher nicht diskreditierbar zu sein? Unter welchen Bedingungen können die eigenen Erfahrungen den Erkenntnisprozess positiv begleiten, und unter welchen Umständen können sie ihn hemmen und erschweren? Welche Form der Reflexion von eigenen Erfahrungen ist für den Erkenntnisprozess produktiv, welche eher nicht?

Rassismuskritische Ansätze fokussieren oftmals Erfahrungen von Personen, die in einer Dominanzgesellschaft *besondere Diskriminierungserfahrungen* machen, Erfahrungen, die von der gesellschaftlichen Bedeutung von Differenz vermittelt werden und Lebensrealitäten (de-)regulieren. Im Forschungsfeld kommen Personen zusammen – in der Regel Forscher*in und Forschungssubjekt –, die möglicherweise unterschiedliche Differenzerfahrungen gemacht haben. Im Kontext rassismuskritischer Forschung kann die Tatsache, dass die Forscher*in mit Subjekten kommuniziert, die aufgrund von Fremdheitszuschreibungen als Andere betrachtet und angesprochen werden, und die forschende Person selbst als Migrationsandere*r erkannt wird, den Forschungsprozess und das -setting sowohl unterstützen als auch beeinträchtigen. Auf der einen Seite kann sich diese Dynamik negativ auswirken, denn sie kann bestimmte Aspekte des Erfahrungswissens der befragten Subjekte unterdrücken, weil angenommen wird, dass ein gemeinsames Hintergrundwissen besteht. Dies kann dazu führen, dass bestimmte Erfahrungen als bekannt vorausgesetzt und deshalb nicht mehr mit der Forscher*in geteilt werden. Die Folge dessen könnte eine Art Vorab-Auslese des eigenen Erfahrungsspektrums durch das Forschungssubjekt sein. Zugleich kann auch eine komplementäre Dynamik in solchen Interaktionssituationen auftreten, in der die Fokussierung auf vermeintlich geteiltes Wissen um gesellschaftliche Wirklichkeiten, darum, was es heißt, als rassistisch diskreditierbare Person in einem weißen Umfeld zu leben, auf vermeintlich geteilte Normen und vermeintlich geteilte Kritik die Auslotung von Erfahrungen und Wissen, die etwa Interviewer*in und Interviewte nicht teilen, erschwert wird. Auch kann die Interpretation der Erfahrungen anderer zu sehr von der Bedeutung eigener Erfahrungen der Interpret*in geleitet sein, wodurch die Bedeutung der Erfahrungsartikulationen des erzählenden Gegenübers in den Hintergrund gerät.

Auf der anderen Seite birgt die Dynamik, über Rassismuserfahrungen zu forschen und gleichzeitig selbst rassistisch diskreditierbar zu sein, auch positive Potenziale, die in der Forschung ebenso reflektiert werden sollten: So kann das lebensweltliche Wissen der forschenden Person über Rassismus den Erzählfluss und das Gesprächssetting positiv beeinflussen, indem es das interaktive Vertrauen zwischen den Gesprächspartner*innen fördert und vielleicht dazu beiträgt, dass das befragte Gegenüber leichter über herausfordernde Themen, beschämende Ereignisse, unklare, unbestimmte und auch unheimliche Erfahrungen sprechen kann. Darüber hinaus geht lebensweltliches Wissen über Rassismus oftmals mit einer Sensibilität für rassistisch strukturierte Lebenswelten

anderer einher, was zu einer fundierten, kritischen Reflexion über die eigenen Forschungsmethoden und -ergebnisse führen und dadurch zu einer kontextuell sensibleren Forschung beitragen kann.

Erfahrungen prägen zweifellos die wissenschaftliche Praxis. Reflektierende Praktiken sollten daher in den Forschungsprozess integriert werden, um die eigene (Nicht-)Involviertheit (→ Involviertheit) in Rassismuserfahrungen und deren Auswirkungen für den Forschungsprozess zu sondieren. Für eine Reflexion der Rolle eigener Erfahrungen in rassismuskritischer Forschung können Fragen gestellt werden wie:

- Welche Erfahrungen bezüglich des Forschungsthemas oder der Forschungsfrage bringe ich (nicht) mit? Über welches für das Forschungsthema relevante Erfahrungswissen verfüge ich (nicht)?
- Welche Rolle spielen meine (Nicht-)Erfahrungen bei der Wahl des Forschungsthemas sowie meiner Methodologie und Methodik?
- Wie beeinflussen meine Erfahrungen meine Interpretationen des Datenmaterials?

Eine reflexiv-kritische Haltung zu den eigenen Erfahrungsperspektiven und Forschungspraktiken ist für eine machtkritische Forschung von Bedeutung. Dies beinhaltet die bewusste Anerkennung des Erfahrungswissens und dessen Einflusses auf die Forschungsfragen, das Forschungsfeld und das Datenmaterial. Der Austausch mit anderen Forscher*innen, beispielsweise in Interpretationswerkstätten, kann dazu beitragen, eigene, womöglich bereits etwas festgefahrene Perspektiven zu erkennen, herauszufordern und alternative Sichtweisen zu gewinnen.

Um die Rolle der eigenen (Nicht-)Erfahrungen bei der Auswahl des jeweiligen Forschungsthemas sowie der methodologischen Überlegungen und methodischen Zugänge zu reflektieren, kann es hilfreich sein, diese schriftlich festzuhalten und als standortgebundene Perspektiven auf das Forschungsfeld mit Bezug auf die Frage, inwiefern mit dieser Perspektive gegenstandsbezogene Erkenntnisprozesse ermöglicht bzw. erschwert werden, zu reflektieren. Das Dokumentieren von Präkonzepten (vgl. Breuer et al. 2019) kann dazu beitragen, die gewohnten Perspektiven zu hinterfragen und eine offenere Haltung gegenüber dem Forschungsfeld einzunehmen. Eine weitere Möglichkeit, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, kann das Führen eines Forschungstagebuchs sein, das sowohl deskriptive als auch reflektierende Dimensionen enthält und Erfahrungen und Affekte der forschenden Person festhält (→ Affekt). Eine weitere Möglichkeit besteht in dem Verfassen eines autobiografischen Reflexionstextes, der einen Dialog zwischen dem Forschungsgegenstand und dem forschenden/denkenden/schreibenden Ich ermöglicht.

Im Zuge der Reflexionen über die Bedeutung eigener Erfahrungen im Kontext machtkritischer Forschung wird deutlich, dass Erfahrungswissen einen relevanten Einfluss auf die Erhebung und Interpretation von Daten hat. Unsere Erfahrungen prägen nicht nur unsere Perspektive auf die untersuchten Phänomene, sondern formen auch die Art und Weise, wie wir Bedeutungen aus dem Datenmaterial konstruieren. Unterschiedlich geprägtes Erfahrungswissen führt zu verschiedenen Perspektiven bei der Dateninterpretation. Durch einen kontinuierlichen Dialog mit Kolleg*innen eröffnet sich die Möglichkeit, ein tieferes Verständnis für die Erfahrungsgebundenheit des Forschungsprozesses sowie Möglichkeiten der Lockerung dieser Bindung hin zur Beachtung der Vielschichtigkeit und Komplexität der untersuchten Phänomene zu erlangen. Eine reflexive Bezugnahme auf die eigenen Erfahrungen, nicht ihre Negation, kann den Erkenntnisprozess unterstützen und zu einem differenzierteren Verständnis gegenstandsbezogener Erkenntnisprozesse führen.

Im Rahmen der Forschungswerkstatt spielt der Bezug auf Erfahrungen, die eigenen Erfahrungen der Wissenschaftler*innen wie auch Erfahrungen im untersuchten Feld, eine zentrale Rolle, da Erfahrungen sowohl den Forschungsprozess als auch die Interpretation der untersuchten Phänomene prägen. Erfahrung verweist hierbei auf Wissen und Perspektiven von Forschenden und Forschungsteilnehmenden und ist essenziell für die Interpretation von Material und die Diskussion von Texten. Durch die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven – verstanden als standpunktspezifische Sichtweisen, die von Erfahrungen geprägt sind – können die Nuancen und Dimensionen der untersuchten Themen umfassender erfasst werden. Die Einbeziehung unterschiedlicher Erfahrungen – sowohl bei der Datenerhebung als auch bei der Interpretation der Ergebnisse – bereichert den Forschungsprozess, da sie zu einem vertieften Verständnis komplexer sozialer Phänomene, nicht zuletzt Machtverhältnisse, wie Rassismus, beitragen. Die Vielfalt der Perspektivierungen ermöglicht es, Aspekte zu beleuchten, die andernfalls möglicherweise übersehen würden.

Besonders wertvoll ist dabei ein dialogischer Austausch, der darauf abzielt, Erfahrungen als Ausdruck gesellschaftlicher Machtverhältnisse und als Hinweis auf die Bedingungen der Möglichkeit zu verstehen, würdevoll in diesen Verhältnissen und zuweilen gegen sie zu handeln. Dieser Austausch kann durch Diskussionen, Reflexionen und kritische Auseinandersetzungen erfolgen. Ein dynamischer Forschungsstil, der eine kontinuierliche Auseinandersetzung und Reflexion mit Erfahrungen umfasst, ermöglicht eine tiefergehende Erfassung der Komplexität der untersuchten Phänomene. Das liegt daran, dass ein solcher Ansatz unterschiedliche Erfahrungen und Perspektiven systematisch in den Forschungsprozess einbindet. Durch diesen Ansatz wird das Verständnis vertieft und die Fähigkeit verbessert, die vielfältigen Dimensionen und Wechselwirkungen von Phänomenen wie Rassismus zu analysieren.

Literatur

Breuer, Franz, Muckel, Petra & Dries, Barbara (2019). Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: Springer VS.

Çiçek, Arzu (2020). Vom Unbehagen an der Zugehörigkeit. Eine migrationspädagogische Derridalektüre. Opladen/Berlin/Toronto: Budrich Academic Press.

Derrida, Jacques (1997). Punktierungen. In Hans-Dieter Gondek & Bernhard Waldenfels (Hrsg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida (S. 19–39). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dewey, John (2011). Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik. Weinheim: Beltz.

Levinas, Emmanuel (1997). Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München: Karl Alber.

Mecheril, Paul (2002). Natio-kulturelle Mitgliedschaft – ein Begriff und die Methode seiner Generierung. Tertium comparationis, 8. Jg., Heft 2, S. 104–115. https://www.pedocs.de/volltexte/2011/2924/pdf/TC_2_2002_meche_D_A.pdf. Zugriff am 13.07.2023.

Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.

Mecheril, Paul & Hoffarth, Britta (2009). Adoleszenz und Migration. Zur Bedeutung von Zugehörigkeitsordnungen. In Vera King & Hans-Christoph Koller (Hrsg.), Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund (S. 239–258). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Merleau-Ponty, Maurice (1966). Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.

Merleau-Ponty, Maurice (2004). Das Sichtbare und das Unsichtbare. Paderborn: Brill Fink.

Scharatow, Wiebke (2014). Risiken des Widerstandes. Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen. Bielefeld: transcript.

Svevo, Italo (1959). Zeno Cosini (P. Rismondo, Übers.). Berlin: Rütten & Loening.

Erinnerung

Manuel Peters

Einleitung

Im vorliegenden Beitrag stelle ich zunächst Erinnerung und Zugehörigkeit als in einem relationalen Verhältnis zueinanderstehend vor und führe diesem Verständnis entsprechend den Begriff des „Re-Membering" ein. In einem zweiten Schritt diskutiere ich bestehende Theorieansätze zu Erinnerung und gebe Beispiele aus der Forschungspraxis zu Re-Membering. Abschließend werden Überlegungen zur Bedeutung dieses Verständnisses von Re-Membering für die eigene Forschung angestellt.

Erinnerung ist im Kontext der Bewertung von Migration und Migrationsbewegungen ein bedeutender Aspekt. Verschiedene Autor*innen weisen darauf hin, dass die Beurteilung räumlicher Bewegung von Menschen nur innerhalb derjenigen historischen Kontexte angemessen zu verstehen ist, die diese Beurteilung hervorbringen (u. a. Mayblin & Turner 2022). Sie betonen etwa die Bedeutung der

(Nicht-)Erinnerung der Geschichte(n) des Kolonialismus bzw. der Kontinuität von Prozessen der Rassialisierung für etablierte Verständnisse von Zugehörigkeit und Raum. Erst vor dem Hintergrund dieser Geschichte(n) werde verständlich, wieso im öffentlichen Diskurs die Begriffe der „Migrant*in", der „Fremden", der „Nicht-Zugehörigen" hauptsächlich in Verweis auf Menschen Verwendung findet, denen eine Herkunft aus nicht-westlichen Kontexten zugeschrieben wird (→ Rassismus). Die Problematisierung räumlicher Bewegung als Migration ist dann als relationaler Verweis auf (Kontinuitäten) symbolische(r) und ökonomische(r) Macht- und Ausbeutungsverhältnisse zu verstehen und nicht eine Referenz auf räumliche Bewegung per se. Lundström führt entsprechend aus:

> „The fact that the concept of migration is often reserved for bodies of colour, rather than white bodies (who tend to be seen as tourists, expatriates, guests, development aid workers), makes race implicit in the very conceptualization of migration" (Lundström 2017, S. 80).

Dem „Vergessen" historischer und gegenwärtiger Verflechtungen kommt in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle zu. Manuela Boatcă (2014) argumentiert, dass ein bedeutendes Moment des Ausschlusses von Rechten und damit der Kontinuität von Rassismus in der Vorstellung eines autonomen Nationalstaats zu finden sei. Diese negiere die gegebenen historischen und kontemporären Verflechtungen globaler Produktionsverhältnisse, ihre Artikulation mit Rassismen und damit die gegebene Relationalität von (Zugehörigkeits-)Ordnungen sowie die gegenseitige Verantwortlichkeit. Auf diese Weise legitimiere sie Ausschluss und Nicht-Teilhabe.

Das Konzept der (natio-ethno-kulturellen) Zugehörigkeit ist im Bereich der rassismuskritischen Migrationsforschung eine wichtige Referenz (vgl. etwa Mecheril 2003/2023). Wird diese nicht als natürlich gegeben angenommen, so rückt ihre Herstellung in den Fokus des Interesses, bspw. in Hinsicht auf die Effekte der historischen und gegenwärtigen Produktion rassialisierten Wissens für Zugehörigkeit. Zunehmend bedeutsam im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen um die Produktion und Reproduktion von Zugehörigkeit ist die Frage der Temporalität, also die Frage nach dem Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Boatcă 2014, S. 788). Thematisierungen von – und Auseinandersetzungen um – natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit sind daher nicht ohne diejenigen Verweise auf Geschichte bzw. zeitliche Dimensionen zu verstehen, die spezifische Verständnisse der Verbundenheit rahmen und de-legitimieren (vgl. McNevin et al. 2021, S. 790). Aus diesem Grund bzw. in diesem Sinne ist in diesem Beitrag von „Re-Membering" die Rede, was auf den Nexus der relationalen Hervorbringung von Erinnerung und Zugehörigkeit hinweisen soll.

Soziale Erinnerung kann, ebenso wie persönliche Erinnerung, als höchst selektiv angesehen werden, weshalb in der englischsprachigen Diskussion das Konzept der „selective tradition" eingeführt worden ist (vgl. Hall 1999, S. 5 f.). Aus einem weiten Feld der Möglichkeiten, aus dem Verstreuten und Kontingenten, werden im Erinnerungsprozess bestimmte Aspekte ausgewählt und hervorgehoben und dabei immer gegebene andere Möglichkeiten des Erinnerns ausgeschlossen. Entsprechend versteht Michael Rothberg (2021, S. 17) Erinnerung als die Ausnahme sowie Vergessen als die Normalität und setzt die Frage der (Nicht-)Aufnahme von Erinnerung gesellschaftlicher Gruppen ins Archiv einer Gesellschaft in den Kontext sozialer (Un-)Gleichheit. Es sind eher die Geschichten etablierter(er) sozialer Gruppen, die es in die offiziellen Erinnerungsformen bzw. Archive schaffen, aus denen sich sodann Praktiken der Erinnerung speisen. Entsprechend leide das Leben weniger etablierter Gruppen „[…] oft unter passiven und aktiven Formen des Vergessens […], d. h. sie wurden in vergessenen Depots verstreut bzw. einer materiellen Zerstörung unterworfen […]" (ebd.). Es ist in diesem Zusammenhang bedeutend, den Terminus „Gruppe" nicht zur Bezeichnung einer essenziellen Gemeinschaft zu verstehen, sondern als Verweis auf ein relationales Verhältnis der (Un-)Gleichheit. Idealtypisch lässt sich mit Rothberg (2021, S. 17) zudem zwischen zwei Arten der Erinnerung unterscheiden: zwischen Erinnerung in ihrer passiven und in ihrer aktiven Form. Die *passive Form* der Erinnerung stellt „das Archiv [dar] – ein Speicher der Referenzerinnerung, die zur Quelle der arbeitenden Erinnerung [*der aktiven Form*] werden kann, wenn es aktiviert wird und in Umlauf kommt." Ein Archiv ist zudem nicht nur physisch zu verstehen, auch wenn der Leser*in vielleicht zunächst materielle Objekte und Orte in den Sinn kommen mögen, sondern es steht auch für (immaterielle) Begriffe und Erinnerungen. Wichtig ist auch, dass „jedes Erinnern zugleich individuell und kollektiv" (Rothberg 2021, S. 41) ist. Zwar handele es sich immer um individuelle Subjekte, die Erinnerungsakte vollziehen, auch in Auseinandersetzung mit Objekten, Individuen greifen aber notwendig auf geteilte „Interpretationsraster" zurück, die „ein wenig wie Sprache" (ebd.) funktionieren. Ohne diese geteilten Raster seien Individuen weder in der Lage, sich zu erinnern, noch, sich auszudrücken. Entsprechend unterscheide ich beim Thema der Erinnerung nicht trennscharf zwischen kollektiv und individuell bzw. vollzieht sich jedes individuelle Erinnern auch kollektiv und jedes kollektive Erinnern individuell.

Die für diesen Beitrag wesentlichen Zusammenhänge zwischen Formen der Erinnerung (bspw. die spezifische Art der (Nicht-)Repräsentation gesellschaftlicher Gruppen im Museum) und Möglichkeiten der Zugehörigkeit und der Ressourcenverteilung sind spätestens seit den 1980er Jahren Gegenstand sozialer Auseinandersetzungen. Seitdem werden Forderungen nach Demokratisierung auch im Bereich der Erinnerung artikuliert und ausgehandelt, im Sinne

der Berücksichtigung von sogenannten Minderheiten- und Alltagskulturen in passiveren und aktiveren Formen der Erinnerung. Fragen der Erinnerung sind daher politisch, weil sie auf die Frage der Art der Konstitution von Gesellschaft verweisen. Die Auseinandersetzungen um Erinnerung rücken die Frage nach dem spezifischen Ort, von dem aus erinnert wird, – und für wen – in den Mittelpunkt, von Stuart Hall mit der Frage: „Whose heritage? [Wessen Erbe/Erinnerung]" (Hall 1999) auf den Punkt gebracht. Deshalb ist die Auswahl von Erinnerungen, ihr spezifisches Sammeln und Ausstellen folgenreich. Entsprechend stehen Fragen nach der Herstellung von Differenz im Zusammenhang mit Erinnerung im Fokus der rassismuskritischen Forschung, bspw. in der (rekonstruktiven) Analyse von Zusammenhängen zwischen Erinnerung und der Re-Produktion von intersektional verschränkten Kategorien sozialer Ungleichheit wie Klasse, Geschlecht und ‚race'.

Diesen Entwicklungen entsprechend ist auch das Feld der rassismuskritischen Forschung zu Erinnerung ein dynamisches Feld der Auseinandersetzungen. Als Beispiel lässt sich der Zusammenhang von Erinnerung und Zugehörigkeit im Kontext der musealen (Nicht-)Thematisierung von Migration in Deutschland anführen. Claire Sutherland (2014, S. 119), die die museale Thematisierung von Migration in ausgewählten spanischen und deutschen Migrations- und Nationalmuseen im Vergleich untersucht, weist auf die Bedeutung der Art der Präsentation einer „imagined community" in Nationalmuseen hin. Diese reflektiert ihr zufolge die jeweiligen nationalen „borders of belonging" und gebe daher Hinweise darauf, wie einfach oder schwierig es für Menschen ist, als dazugehörig betrachtet zu werden. Migration werde zudem, anders als in anderen natio-ethno-kulturellen Kontexten, in der Erinnerungskultur Deutschlands in der Regel nicht als Normalität verhandelt, mit Konsequenzen für die Möglichkeiten der Teilhabe (vgl. ebd.).

Exemplarisch lässt sich dies am Beispiel des Deutschen Historischen Museums (DHM), das im Jahr 2006 eröffnet wurde, zeigen. Das DHM trat mit dem Anspruch an, „den Bürgern unseres Landes [zu] helfen, sich darüber klar zu werden, wer sie als Deutsche und Europäer, als Bewohner einer Region und als Angehörige einer weltweiten Zivilisation sind, woher sie kommen, wo sie stehen und wohin sie gehen könnten" (vgl. Website des DHM). Es verfolgt insofern, wie alle Museen, einen Bildungsanspruch bzw. besitzt eine bildende Funktion. Es soll „nationale Identität" (Bauche et al. 2015, S. 157) stiften. Kontext der Eröffnung des DHM ist die deutsche „Wiedervereinigung" von 1990. Das DHM verfolgt nicht zuletzt vor diesem Hintergrund eine lineare Erzählung, die zentrale Punkte deutscher Geschichte über zwei Jahrtausende abbildet und die im Statement „Wir sind ein Volk" (Bauche et al. 2015, S. 157) kulminiert. Dieses Narrativ lässt nach Sutherland (2012, S. 123) wenig Raum für neuere museologische, multiperspektivische Ansätze, welche den multidimensionalen und sich im kontinuierlichen Wandel befindlichen Charakter von vorgestellten Gemeinschaften sowie die Realität der Migrationsgesellschaft in den Fokus rücken. Seit Beginn ist das DHM deshalb in

der Kritik für sein „potential to promote dangerous, chauvinistic national pride" (ebd.) und für die fehlende Berücksichtigung der Gegenwart als Einwanderungsland. Die vielfältigen rassistischen Ausschreitungen in den 1990er Jahren und danach können die Bedeutung dieser Kritik unterstreichen.

Sogenannte Migrationsmuseen zeigen sich häufig eng mit der (Erinnerung an die) Geschichte des Kolonialismus verbunden. So zeigt Andrea Meza Torres (2012) eindrucksvoll am Beispiel des französischen Migrationsmuseums, das im „Palais de la Porte Dorée", dem ehemaligen Kolonialmuseum, angesiedelt ist, und das immer noch monumentale koloniale Fresken „zieren", wie heutige Migrationsregime und koloniale Geschichte miteinander verstrickt sind. Demgegenüber blickt das Auswandererhaus Bremerhaven, das sich als zentrales Migrationsmuseum in Deutschland versteht, aber bis 2015 nur Phänomene der Auswanderung ausgestellt hat, zwar nicht auf eine derartige monumentale Verstrickung zurück, aber die deutsche Auswanderungswelle zeigt sich mit der globalen kolonialen Arbeitsteilung ebenfalls aufs engste verwoben (vgl. Boatcă 2014).

Rassismuskritische Forschung ist demgegenüber um Formen der Erinnerung bemüht, die die Grenzen der imaginierten Gemeinschaft in Richtung von mehr Zugehörigkeit und weniger Gewalt verschieben. Prominent bemüht sich deshalb seit den 1980er Jahren das Dokumentationszentrum für Migration in Deutschland (DoMiD) um eine andere Art der Erinnerung und damit um eine Verschiebung der Repräsentation von Migration. Mit diesem Ziel legt das DoMiD ein Archiv der Migration aus der Perspektive von Migrant*innen an und forscht zu Zugehörigkeit aus migrantischer Perspektive (vgl. Gorgos 2021). Weitere Initiativen und Forschungsprojekte, die sich aktiv gegen das Vergessen bzw. andere Formen des Erinnerns einsetzen, arbeiten etwa zu ostdeutscher Migrationsgeschichte, die vor dem Hintergrund der „Wiedervereinigung" und ihres „Narrativs" mit besonderen Schwierigkeiten der Anerkennung konfrontiert war und ist (vgl. Lierke & Perinelli 2020).

Ein weiteres Beispiel, an dem sich die Relevanz von Auseinandersetzungen um Erinnerung für die rassismuskritische Forschung verdeutlichen lässt, sind die Debatten um die (Nicht-)Erinnerung an den Kolonialismus, wie sie am Beispiel des Berliner Humboldt-Forums sichtbar werden. Das Humboldt-Forum und seine Sammlungen stehen in direkter Kontinuität zum 1886, zwei Jahre nach der Berlin-Konferenz 1884, eröffneten Königlichen Museum für Völkerkunde. Es beherbergt die außereuropäische Sammlung Berlins, die wesentlich aus zur Zeit des Kolonialismus gesammelten Objekten besteht und befindet sich in der wiederaufgebauten ehemaligen „königlich-preußische[n] und dann kaiserliche Residenz[n]", an einem Ort also, der wie wenige andere den deutschen Kolonialismus und Imperialismus repräsentiert. Für Fatima El-Tayeb (2016, S. 85) ist diese Auslassung vielsagend und steht der Wiederaufbau des Berliner Schlosses symbolisch „für die neue Rolle Deutschlands", in der dessen problematische Geschichte nun der Vergangenheit angehöre. Die Präsentation der ethnologischen Sammlung

im Humboldt Forum ist vielfacher Kritik ausgesetzt, da es weitgehend unterlassen wird, die Geschichte des deutschen Kolonialismus, des deutschen Imperialismus und die Produktion rassistischen Wissens mit Praktiken des Sammelns ethnographischer Objekte in Verbindung zu bringen. Aus diesem Grund kooperieren viele postkoloniale Initiativen Berlins nicht mit dem Humboldt-Forum und investieren stattdessen in eigene Formen der Recherche und Ausstellung von Geschichte, die diese in den Kontext von mehr Teilhabe setzen. Dafür, so etwa Schilling (2015, S. 431), bedarf es einer Bewegung hin zur Übernahme von Verantwortung („coming to terms with it"), die auf der kritischen Auseinandersetzung mit der deutschen kolonialen Vergangenheit basiert. Ein bedeutender Aspekt dieses „coming to terms with it" liegt nach Schilling in der Erinnerung der Verflechtungen der Kontexte, bspw. aus Sicht der Subjekte, etwa in der „[…] recovery of histories of Afro-Germans, from colonial subjects travelling to the metropole at the turn of the twentieth century to the present day." (ebd.). Um diese Art des Re-Membering bemühen sich etwa die Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (ISD e.V.), Berlin Postkolonial e.V. und das Projekt Dekoloniale Erinnerungskultur in der Stadt Berlin, die neben verschiedenen Wanderausstellungen, zu nennen sind hier unter anderem die Ausstellung „Homestory Deutschland" (2006) und die Ausstellung „TROTZ ALLEM: Migration in die Kolonialmetropole Berlin" (2023), gemeinsam mit dem Museum Treptow-Köpenick die bundesweit erste Dauerausstellung zur Geschichte von Rassismus, Kolonialismus und schwarzem Widerstand entwickelt und implementiert haben. Weitere Aspekte dieser Erinnerungsarbeit finden sich in der Erforschung historischer und gegenwärtiger Verflechtungen des Lokalen mit dem Globalen und ihrem Ausdruck etwa in lokalen kollektiven Gedächtnissen. Die Geschichte globaler Ungleichheit spiegelt sich beispielsweise in Straßennamen und findet sich in die Form und Architektur der Städte eingeschrieben, in Symbole und Bezugnahmen, anhand derer deshalb symbolische, soziale, politische und ökonomische Dimensionen der Verflechtung deutlich gemacht werden können. Um diese Art der Sichtbarmachtung der Relationalität von Zugehörigkeitsordnungen mit Hilfe des Re-Membering bemühen sich mittlerweile vielfältige rassismuskritische (Forschungs-)Initiativen.

Erinnerung als den Forschungsprozess beeinflussende und strukturierende Größe

Im vorliegenden Beitrag habe ich Erinnerung in Zusammenhang mit Möglichkeiten von (natio-ethno-kultureller) Zugehörigkeit reflektiert. Vor dem Hintergrund der Kontingenz individueller und sozialer Zugehörigkeitsordnungen dient Erinnerung der individuellen und sozialen Selbstvergewisserung, indem sie die vorherrschende „Ordnung der Dinge" vor Augen führt. Dabei zeigen sich zwei Formen der Erinnerung als wesentlich: zum einen die passivere Form des Sammelns und Anlegens von Erinnerung in mehr und weniger verstreuten Archiven

und zum anderen die Aktivierung der sich in den jeweiligen gesellschaftlichen Archiven mehr und weniger im Vordergrund befindenden Formen der Erinnerung. Wer dabei wie als Teil von Gesellschaft erinnert wird, das hat Einfluss auf die individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Möglichkeiten der Zugehörigkeit. Nicht zuletzt aus diesem Grund, weil es im Kontext der Erinnerung immer auch um Formen des Zusammenlebens geht, habe ich das Politische der Erinnerung betont. Und innerhalb dieser mehr und weniger etablierten Ordnungen der Erinnerung ist auch die jeweils eigene Forschung positioniert.

Nun verweisen die Beispiele, die ich in diesem Text gebe, auf eher klassische Felder der Erinnerungspolitik. Ein erinnerungspolitischer Einsatz lässt sich aber im Kontext der Forschung auch in genereller Hinsicht, d. h. auch in Feldern, die nicht explizit den Topos der Erinnerung aufrufen, kaum vermeiden. Beispielsweise bringen Forschungen, die sich mit biografischen Erfahrungen und Bildungsprozessen auseinandersetzen, immer auch auf je spezifische Art und Weise Subjekte zur Sprache (oder eben auch nicht) und tragen zum gesellschaftlichen Wissensarchiv und zu den Möglichkeiten der Formen der Aktivierung spezifischer Erinnerungen bei (→ Wissen). Verschiedene Autor*innen weisen deshalb auf die Bedeutung der Reflexion der Verortung der eigenen Forschung in vorherrschenden Wissensbeständen hin. Ein Verzicht auf diese Reflexion, so wird hervorgehoben, führt tendenziell zur Re-Produktion der vorherrschenden Ordnungen des Wissens. Die eigene Forschung ist insofern immer in gegenwärtige Formen der Erinnerung eingebettet und trägt gleichzeitig auch aktiv zu ihrer Re-Produktion bei. Sie sollte sich insofern fragen, zu welcher Form der Möglichkeiten der Erinnerung und des Vergessens sie in ihrer passiveren und aktiveren Form beitragen kann und möchte, auf welche etablierten Wissensbestände sie (implizit und explizit) Bezug nimmt und auf welche (explizierten und impliziten) Wissensbestände sie Bezug nehmen möchte (→ Gewalt). Dies ist bedeutend, da Erinnerung, wie ich argumentiere, immer auch mit Formen der (Un-)Gleichheit einhergeht, so dass etabliertere „Gruppen" weit bessere Möglichkeiten besitzen, ihre Formen der Erinnerung zu archivieren und zu aktivieren. Forschung hat weiterhin Einfluss auf die pädagogische Theorie und Praxis und bildet, ähnlich einem musealen Archiv, den Kanon mit, auf den sich Theorie und Praxis beziehen kann. Aus diesen Gründen ist es generell bedeutsam, den erinnerungspolitischen Beitrag der eigenen Forschung zu reflektieren. Entsprechend sollte etwa danach gefragt werden, auf welche Weise (implizit und explizit) die eigene Forschung zu (Ressourcen der) Erinnerung und zur Erweiterung des Raumes legitimer Zugehörigkeit beitragen mag. Es mag reflektiert werden, welchen Formen der Erinnerung/des Vergessens und der Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit sich die Forscher*in explizit (und implizit, etwa über spezifische habitualisierte Positionierungen) verpflichtet fühlt (→ Verantwortung). Das bedeutet, sich auch explizit mit der Frage des Politischen auseinanderzusetzen, d. h. danach zu fragen, welche

Art(en) der Erinnerung die Forschende mit der Forschung befördern möchte und für welche Art(en) des Zusammenlebens die Forschung einsteht, einstehen kann und einstehen möchte.

Die Analysen und Studien, die im Rahmen der Forschungswerkstatt nicht nur besprochen werden, sondern auch entstehen, sind in die mehr und weniger etablierten gesellschaftlichen Diskurse in Bezug auf Erinnerung und Zugehörigkeit eingebunden. Das Verhältnis von Erinnerung und Zugehörigkeit wird als ein relationales Verhältnis verstanden, in welchem sowohl die Gegenstände der Erinnerung als auch die Möglichkeiten von sozialer Zugehörigkeit auf dem Spiel stehen. Die Forschungsarbeiten reflektieren aus diesem Grund den Beitrag und die Verantwortung ihrer Forschung im Kontext der (Re-)Produktion etablierter Verständnisse von Erinnerung und Zugehörigkeit. Sie tun dies, weil sie ihre Forschungsarbeiten (und auch Forschung im Generellen) als aktiven Beitrag zur Re-Produktion gesellschaftlicher (Nicht- und Un-)Zugehörigkeit verstehen. Jede Forschung wird insofern als spezifischer Beitrag zum gesellschaftlichen Archiv gesehen, aus dem heraus sich die hegemoniale (Beurteilung von) Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen der Migrationsgesellschaft speist. Aus Perspektive der Forschungswerkstatt geht es dabei immer auch um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Mehr an Teilhabe und eines Weniger an rassifizierter, vergeschlechtlichter, klassistischer usw. Gewalt und Herrschaft.

Literatur

Bauche, Manuela, Lerp, Dörte, Lewerenz, Susann, Muschalek, Marie & Weber, Kristin (2015). Das Beispiel des Deutschen Historischen Museums: Erinnerung und Vergessen. In Bergold-Caldwell, Denise, Digoh, Laura, Haruna-Oelker, Hadija, Nkwendja-Ngnoubamdjum, Christelle, Ridha, Camilla & Wiedenroth-Coulibaly, Eleonore (Hrsg.), Spiegelblicke. Perspektiven Schwarzer Bewegung in Deutschland (S. 157–160). Berlin: Orlanda.

Boatcă, Manuela (2014). Inequalities Unbound. Transregional Entanglements and the Creolization of Europe. In Broeck, Sabine & Junker, Carsten (Hrsg.), Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique: Joints and Fissures (S. 211–230). Frankfurt am Main: Campus.

Dekoloniale Erinnerungskultur in der Stadt. https://www.dekoloniale.de/de/map?kind=places. Zugriff am 07.07.2023.

Deutsches Historisches Museum (DHM). https://www.dhm.de/museum/geschichte-und-architektur/geschichte/. Zugriff am 19.04.2024.

El-Tayeb, Fatima (2016). Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft. Bielefeld: transcript.

Gogos, Manuel (2021). Das Gedächtnis der Migrationsgesellschaft: DOMiD – Ein Verein schreibt Geschichte(n). Bielefeld: transcript.

Hall, Stuart (1999). Un-Settling 'The Heritage', Re-Imagining the Post-Nation. Whose heritage? Third Text, 13. Jg., Heft 49, S. 3–13.

Lierke, Lydia & Perinelli, Massimo (2020). Erinnern stören. Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive. Berlin: Verbrecher Verlag.

Lundström, Catrin (2017). The White Side of Migration. Reflections on race, citizenship and belonging in Sweden. Nordic Journal of Migration Research, 7 Jg., Heft 2, S. 79–87.

McNevin, Ann, De Genova, Nicholas, Eckert, Julia & Sharma, Nandita (2021). Membership. In Nicholas De Genova & Martina Tazzioli (Hrsg.), Minor Keywords of Political Theory: Migration as a Critical Standpoint. Environment and Planning C: Politics and Space, 40. Jg., Heft 4, S. 787–794.

Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.
Meza Torres, Andrea (2012). Die Cité nationale de l'histoire de l'immigration und die „Immigranten" im Kontext der Kolonialgeschichte. In Regina Wonisch & Thomas Hübel (Hrsg.), Museum und Migration (S. 193–222). Bielefeld: transcript.
Rothberg, Michael (2021). Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung. Berlin: Metropol.
Sutherland, Claire (2014). Leaving and Longing: Migration Museums as Nation-Building Sites. Museum and Society, 12. Jg., Heft 2, S. 118–131.

Geltungsansprüche

Julian Ibrahim Jusuf

Einleitung

Wer schon einmal die deutschsprachige Seite von *Google Scholar* genutzt hat, um nach wissenschaftlicher Literatur für das eigene Forschungsvorhaben zu recherchieren oder noch kurz vor der Abgabe einer Qualifikationsarbeit die Lücken im Quellenverzeichnis zu füllen, wird vielleicht auf den unter der Suchleiste angebrachten Ausspruch aufmerksam geworden sein: „Auf den Schultern von Riesen", steht dort in grünen Buchstaben geschrieben. Der Ausspruch weckt die Frage danach, wer hier eigentlich mit *Riesen* gemeint ist und zu welchem Zweck sich wohl auf deren Schultern befunden wird. Auch wenn sich zweifellos das Faktische, also das, was gesellschaftlich als wahr gilt, im informationstechnologischen Zeitalter als Anzahl von Treffern in einschlägigen Suchmaschinen erscheint und der hier genannte Anbieter wahrhaftig als ein Riese bezeichnet werden darf, lässt sich der Ausspruch doch zumindest auf einen Gelehrten des prä-digitalen europäischen Hochmittelalters zurückführen.

> „Bernard of Chartres used to compare us to [puny] dwarfs perched on the shoulders of giants. He pointed out that we see more and farther than our predecessors, not because we have keener vision or greater height, but because we are lifted up and borne aloft on their gigantic stature" (of Salisbury 1159/1971, S. 167).

Das Bild von auf Schultern von Riesen thronenden, mickrigen Zwergen, die nicht etwa vermittels schärferer Sicht oder größerer Körperhöhe mehr und weiter sehen können als ihre zwergenhaften Vorgänger*innen, sondern lediglich dadurch, dass sie von gigantischen Körpern emporgehoben und getragen werden, wurde vielfach aufgegriffen und beansprucht.

Wird die Szene auf das Feld der Wissenschaft(en) übertragen, hält sie die Forschenden dazu an, mit einer gewissen Demut oder wenigstens etwas Bescheidenheit anzuerkennen, dass nicht so sehr ihre herausragenden persönlichen Fähigkeiten oder außergewöhnlichen Eigenschaften sie in die Lage versetzt haben, zu neuen und vielleicht sogar bahnbrechenden Erkenntnissen zu gelangen (→ Autor*inschaft). Es ist eben nicht die eigene Grandiosität, vor der sich die Erkenntnis verneigt und durch die Geltung verliehen wird. Stattdessen werden die Forschenden daran erinnert, dass das, was sie erkennen können, schon immer auf Erkenntnissen anderer aufbaut, die diese bereits vor ihnen und ihrem Eintritt in das wissenschaftliche Spiel (→ Wissen) zusammengetragen haben. Der Vorstellung, die Forschenden selbst seien Ries*innen oder könnten es aus sich selbst heraus werden, muss also eine Absage erteilt werden. Da die auf den Schultern von Riesen Befindlichen außerdem auch selbst immer wieder neue Schultern zum Stehen für jene, die (nach) ihnen folgen werden, anbieten, ist dem Prozess der Erkenntnisgewinnung folglich ein Moment des Überragt-Werdens konstitutiv eingeschrieben (zumindest sofern die dafür angestellten Überlegungen insoweit lesefreundlich und verständlich angeboten werden, dass sie nachzuvollziehen und zu nutzen überhaupt möglich ist); Ries*in zu sein ist also durchaus prekär. Eine erste Definition von Geltungsansprüchen lautet daher (1) *eine (illusorische) Beanspruchung einer gewissermaßen zeitlosen Gültigkeit der eigenen Gegenstandsbeschreibung als genuine Eigenleistung.*

Abhängig von der jeweiligen Disziplin, Theorietradition (vgl. Kapitel 4 Theoretisieren) oder auch Analyseperspektive, der sich Forschende zugehörig fühlen, unterscheidet sich das intellektuelle Personal, auf dessen Schultern sich zu stellen sich bewährt hat oder auch zum guten Ton gehört. Solche Konventionen gehören wohl zum guten Wissenschaftsspiel. Doch ob im Schatten von Karl Marx, Sigmund Freud auf den Füßen stehend, Hand in Hand mit Michel Foucault oder unter dem wachsamen Auge von Gayatri Chakravorty Spivak lässt es sich nicht über diese personifizierten Ries*innen hinausblicken. Die Größe, das Gewicht und die Reichweite, die diese fast schon mythischen Theoriegestalten in den wissenschaftlichen Ring miteinbringen, machen es schwer, wenn nicht gar unmöglich, sich mit ihnen direkt zu messen. Angesichts dieser schieren Unübertreffbarkeit bleibt dem Ich der Forschenden – will es sich nicht dem Phantasma des ersten Geltungsanspruches unterwerfen – die Möglichkeit der Abwehr. Die Idealisierung stellt hier einen Mechanismus dar, der sich mit dem Wissenschaftsspiel verträgt und einen produktiven Umgang mit einer Kränkung erlaubt, sich als mickrige Zwerg*in zu fühlen. Umso schwieriger wird es, Geltung zu beanspruchen, wenn sich die Riesen auch noch unter den Lebenden befinden oder zu diesen gar ein akademisches Betreuungsverhältnis eingenommen wird. Jedoch wirkt das Gleichnis in beiden Fällen fast schon ermunternd, lädt es doch dazu ein, sich sogleich dieser Anderen zu bemächtigen, an ihnen emporzuklettern und sie sich als Aussichtspunkt für das eigene Vorhaben anzueignen. Erstrebenswert

erscheint weniger, sich selbst zur Größe eine*r Ries*in aufzuschwingen, sondern mit ihnen und dadurch über sie hinaus zu blicken. Geltung lässt sich hier als Form habitueller und kontextueller Gültigkeit verstehen, die sich ausdrückt als (2) ein *Selbst- oder Fremdverhältnis zu signifikanten Anderen* und den Erkenntnissen, die sie einem spezifischen wissenschaftlichen Diskurs vermachen.

Die letzte Kennzeichnung, die vorgenommen werden soll, betrifft Geltungsansprüche als Bestandteil alltäglicher Lebenswelt. Habermas (1988) unterscheidet in seiner Theorie kommunikativen Handelns zunächst zwischen zwei Formen sozialen Handelns, und zwar einerseits kommunikatives und andererseits strategisches Handeln (vgl. S. 385). Strategisches Handeln ist auf das Erreichen eigener Ziele gerichtet und kann offen oder verdeckt stattfinden, letzteres entweder als unbewusste (Verzerrung) oder als bewusste (Manipulation) Täuschung (vgl. ebd., S. 444 ff.). Kommunikatives Handeln hingegen orientiert sich nicht an einem einseitigen, nutzenkalkulierenden Erfolg, sondern an einer Verständigung und Einigung der Beteiligten (vgl. ebd., S. 385 f.). Demnach gilt ausnahmslos für alle sprachlichen Handlungen, die auf Verständigung ausgerichtet sind, dass zwischen den Beteiligten ein Einverständnis über das im Sprechakt enthaltene Angebot zustande kommt. Hierfür, so Habermas weiter, müsse eine Einigung auf drei Ebenen stattfinden: Die Sprechhandlung müsse erstens dem normativen sozialen Kontext, in dem sie getätigt wird, Rechnung tragen und wechselseitig als angemessen, legitim, sinnvoll usw. verstanden werden (Geltungsanspruch *Richtigkeit*). Zweitens müsse die Äußerung wahrhaftig sein, also Motivation, Gedanken, Absichten, Gefühle (→ Affekt) usw. der Sprechenden offenlegen, so dass sie glaubhaft seien (Geltungsanspruch *Wahrhaftigkeit*). Drittens müsse eine wahre Aussage getroffen werden, damit Wissen und Vorstellungen überhaupt geteilt werden könnten (Geltungsanspruch *Wahrheit*) (vgl. ebd., S. 411 ff.). Verständigungsorientiertes Handeln bezieht sich demnach auf die soziale, die objektive und die subjektive Welt der an der Kommunikation Beteiligten, für die es Gültigkeit beansprucht (vgl. ebd., S. 413). Die Lebenswelt als gemeinsamer Bezugsrahmen wird dabei von den Beteiligten stillschweigend vorausgesetzt (vgl. ebd., S. 189 f.). In dieser Begriffsverwendung erscheint der Geltungsanspruch als eine Art situative Gültigkeit zwischen Subjekten. Er lässt sich folglich fassen als eine Voraussetzung bzw. dem Anspruch an (3) eine im Hier und Jetzt verortete *Praxis, die darauf zielt, intersubjektiv Verständigung und Einigung herzustellen* und dabei auf gemeinsamen Voraus-Setzungen aufbaut.

Geltungsanspruch als Gegenstand von Forschung

Dem ersten Verständnis von Geltungsanspruch als Beanspruchung einer Allgemeingültigkeit lässt sich zumindest ein Stück weit begegnen, indem sorgsam der aktuelle Forschungsstand des zu untersuchenden Gegenstands berücksichtigt wird. Dabei entsteht allzu oft der erschreckende, aber auch produktive Eindruck,

andere hätten das, was als eigener Geistesblitz erscheint, bereits eloquenter und hieb- und stichfester formuliert. Produktiv ist das deshalb, weil es ermöglicht, dass sich jede neue Analyse die Erkenntnisse vorangegangener Untersuchungen zu Nutze machen kann (und dies wohl auch tun sollte, will sie nicht Gefahr laufen, einfach nur zu wiederholen, was andere bereits eloquenter formuliert haben), z. B. indem sie aus den historischen Diskursen lernt, die ihre Gegenstände umgeben. Eine „Migrationsforschung als offenes Projekt der Kritik" (Mecheril et al. 2013, S. 41) etwa grenzt sich von Forschungen der 1980er und 90er Jahre über sogenannte Ausländer, von Untersuchungen mit Voraus-Setzungen über Fremdheit, Assimilation oder Integration vermeintlich distinkter Gruppen, oder auch gegenüber modernen, deshalb nicht unproblematischen Begriffen wie Ein- und Zuwanderung ab. Dies tut sie nicht zuvorderst, um ihren epistemologischen Geltungsanspruch hervorzuheben. Es geht vielmehr darum, eine affirmative Wissenschaftspraxis zu kritisieren, welche die bestehende gesellschaftliche Ordnung als evident voraussetzt, statt sie als Bestandteil der zu beforschenden sozialen Wirklichkeit zu begreifen. Entsprechend lädt eine sich kritisch verstehende Migrationsforschung auch dazu ein, das Gegebene eben nicht zum Ausgangspunkt, sondern zum Gegenstand von Forschung zu machen, und damit eine Analyse von Zugehörigkeitsordnungen unbedingt mit einer Analyse von Herrschaft zu verbinden.

Um sich der zweiten Setzung entsprechend Geltung zu verschaffen, ist es für Forschende notwendig, in den wissenschaftlichen Kanon der jeweiligen Disziplin einzutauchen und die dazugehörigen Begriffe, Konzepte und Schreibweisen zu übernehmen, um für andere verständlich zu sein (und deren Urheber*innen dadurch zusätzlich Geltung zu verleihen). Dies schließt jedoch nicht die Möglichkeit von Kritik an diesen durchaus liebgewonnenen Autoritäten aus, idealerweise mit den Mitteln, die sie selbst zur Verfügung stellen. Ein Beispiel: Foucault (1961/1973) spricht in seiner Untersuchung der Geschichte des Wahnsinns von einem „eigenartigen Gewaltakt" (S. 68), mit dem dieser in der Epoche der Klassik zum Schweigen gebracht wird. Eingeschlossen und weggesperrt in Asylen wird der Wahnsinn von der Vernunft getrennt, indem die ‚Wahnsinnigen' vom Rest der Gesellschaft ausgeschlossen werden. In seiner Studie attestiert Foucault Freud zwar, u. a. das Asyl entmystifiziert, Kontrolle und Strafe beseitigt und dem Sprechen der Eingeschlossenen wieder zugehört zu haben (vgl. ebd., S. 521, 535), jedoch sei die Psychoanalyse bzw. Freuds Theoriegebäude nicht dazu bestimmt gewesen, die Kenntnis vom Wahnsinn aufzulösen, also zu verstehen, was ihn ermöglichte (vgl. ebd., S. 205). Spivak (1999) sieht in der von Foucault beschriebenen umfassenden Umdeutung des Wahnsinns am Ende des 18. Jahrhunderts in Europa einen Fall epistemischer Gewalt (vgl. ebd., S. 266 f.). Allerdings wirft sie die Frage auf, ob diese komplette Überholung des Wissens nicht nur einen Teil *einer* Erzählung darstellt. Sie schlägt vor, das Projekt, die Geschichte des Wahnsinns umzuschreiben und mit dem Projekt der Veranderung des kolonisierten

Subjekts zusammenzudenken (vgl. ebd.). Dabei gilt es, aufmerksam für normative Ordnungen zu sein und einer potenziellen Komplizenschaft mit diesen durch Intellektuelle (wie Foucault) zu begegnen. Diese Komplizenschaft besteht darin, ohne angegebene, reflektierte und damit unsichtbar gemachte Position (→ Positionierung) als Forscher*innensubjekt Geltung zu beanspruchen, ohne (an)greifbar zu werden und so zur Konstitution der Anderen beizutragen. Indem jedoch gefragt wird – und Spivak nutzt für diese Frage Marx –, auf wessen Seite der internationalen Arbeitsteilung eigentlich die Intellektuellen stehen, wenn sie so tun, als berichteten sie nur über das, was die Situation der Unterdrückten/Deprivilegierten kennzeichnet, werden sie selbst in ihrer analytischen Praxis sichtbar (vgl. ebd., S. 264 f.). Es geht hier also um ein Verlernen eines selbstverständlich erscheinenden, epistemischen Privilegs, als Forscher*in über A/andere zu sprechen und dabei nicht gesehen zu werden.

Zur dritten Setzung: Eine sich als kritisch verstehende Forschungspraxis, die darauf abzielt, den Common Sense in Frage zu stellen, Widersprüche offenzulegen und sich das Denken in Zwischenräumen zu ermöglichen (vgl. Castro Varela 2013, S. 318 ff.), kann die genannten Geltungsansprüche kommunikativen Handelns zum Ausgangspunkt nehmen und mit diesen untersuchen, wie Verständigung wechselseitig sozial hergestellt wird; diese sozusagen als analytische Brille nutzen. Sie kann aber auch einen methodologischen Schritt zurücktreten und ihren Fokus auf diese Grundvoraussetzungen von Verständigung selbst legen, um zu untersuchen, was die Bedingungen, Beziehungen und Effekte sind, die diese konstituieren: wann und unter welchen Umständen etwas als richtig erkannt wird, z. B. anhand relevanter diskursiver Kontexte, aktueller Ereigniskontexte, situativer Kontexte, biografischer Kontexte (vgl. Mecheril 2003/2023, S. 37 f.), wie sich Wahrhaftigkeit als eine spezifische Praxis vollzieht (Inszenierung von Geständigkeit, Aushandlung von Vertrauenswürdigkeit, Signalisierung von Selbstreflexivität usw.) oder bspw. auf welche Weise Annahmen über das, was als wahr gilt, Machteffekte zeitigen, die auf das Verständnis von Wahrheit zurückwirken. Aufmerksamkeit für die Voraus-Setzungen intersubjektiver Bedeutungsherstellung führen dann auch zur (forschungsreflexiven) Frage, aus welcher Position heraus Geltung beansprucht wird.

Geltungsanspruch als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Der Name des Riesen, auf dessen Schultern ich mich in meiner Dissertation zu stellen wage, lautet Stuart Hall. Hall verband marxistisches und poststrukturalistisches Denken und wendete es auf Fragen von Kultur, Kämpfe gegen Rassismus (→ Rassismus), postmoderne Identitätspolitiken und Wirkungsweisen von Medienrezeption an. Er prägte damit meine Vorstellung von dem, was Cultural Studies sind, wie sich ein Zusammenhang von Bildern und Macht als Repräsentationen vorstellen lässt und wie eine postkoloniale Kritik aussehen kann, die die

Errungenschaften von Feminismus und Psychoanalyse beachtet. Hall ist für mich jedoch nicht nur literarische Quelle von Theorieinterpretation/-entwicklung und Erkenntnisgewinnung, sondern gleichzeitig auch ein (imaginärer) signifikanter Anderer, der gleichsam über die Schultern des auf ihm Stehenden blickt und droht, seinen riesenhaften Schatten über mein Vorhaben zu werfen. Indem seine Perspektive auf komplexen Verknüpfungen anderer, ebenfalls voraussetzungsvoller theoretischer Ansätze aufbaut, erfordert eine Aneignung Halls, sich die Mühe zu machen (und den Mut aufzubringen), über eine ganze Reihe anderer Schultern zu klettern. Mein Anspruch an diese Aneignung ist, dass ich sie einerseits produktiv, andererseits aber auch kreativ vollziehen will, d. h. Halls intellektuellem Vermächtnis gerecht zu werden, aber auch eine eigene Lesart seines Denkens entwickeln zu können: meinen Forschungsgegenstand mit Hall be-schreiben, aber so, dass meine Handschrift zu erkennen ist. Um dorthin zu gelangen, hat es sich für mich bisher bewährt, meine Geltungsansprüche daraufhin zu befragen, ob sie sich für mein Vorhaben als nützlich, inspirierend und auch als sinnvolles Korrektiv der eigenen Forschungspraxis erweisen oder ob sie mich stattdessen vor unlösbare Aufgaben stellen.

Wissenschaftlich Geltung zu beanspruchen kann als eine Praxis gefasst werden, die eigenen Gedanken und Überlegungen hinsichtlich eines zu beschreibenden Gegenstandes (sei er abstrakt theoretisch oder konkret materiell) einer für diesen relevanten, kritisch prüfenden Öffentlichkeit auszusetzen, wodurch die Gedanken und Überlegungen unter bestimmten Umständen legitimiert werden. Geltungsbeanspruchung kann so als eine spezifische Figuration einer Anerkennungspraxis im Wissenschaftsspiel gefasst werden: Das Produkt der eigenen intellektuellen Arbeit (z. B. Vortrag, Konzept oder Artikel) muss auf eine Art und Weise dargeboten werden, dass die relevante Öffentlichkeit der eigenen Arbeit Beachtung schenkt. Wertschätzung drückt sich nicht zuletzt ideell aus, nämlich indem andere sich auf die eigene Arbeit beziehen und darin enthaltene Überlegungen weiterverbreiten und sie zitiert, diskutiert und weiterentwickelt wird oder sogar Eingang in Curricula findet. Der Grad der Verbreitung einer Arbeit schlägt sich als das nieder, was Reputation genannt wird. Mit Hall können wir uns diese soeben beschriebene Praxis stark verkürzt als gegliederten Prozess vorstellen, in dem Anerkennung und Wissensproduktion miteinander artikuliert sind (siehe Hall 2004, S. 65 f.). D. h. Forschende streben nicht einfach nach Anerkennung und produzieren deshalb Wissen, sondern die ihnen bereits vorgängige Artikulation bringt sie als (Forscher*innen-)Subjekte hervor, die fest an ihre eigene Grandiosität und an die Signifikanz spezifischer anderer glauben (müssen).

Sowohl Fantasien wie (1) die einer zeitlosen (→ Zeit) Gültigkeit (m)einer Lesart und der durch sie gewonnenen Erkenntnisse als auch Geltungsbedürfnisse nach (m)einer exklusiven → Autor*inschaft sollten wohl besser durch das Erleben einer entsprechenden narzisstischen Kränkung (siehe Freud 1917, S. 3 f.) ersetzt werden. Diese Kränkung zu bearbeiten, ist schmerzhaft, doch wird so letztlich das Ich

gestärkt und erst dadurch möglich, auf den Boden zurückgeholt zu werden und mit den inhaltlich relevanten Riesen produktive Verbundenheiten einzugehen. Behutsamer allerdings ist mit Kränkungen (2) signifikanter Anderer umzugehen. Hier kann es helfen, sich auf (3) geteilte soziale, objektive und subjektive Welten zu beziehen, statt totalisierende Wirksamkeit zu beanspruchen (vgl. Habermas 1988, S. 439).

Dieser Beitrag erhebt ganz im Sinne einer qualitativen (Oldenburger/Bielefelder) Forschungspraxis keinen Anspruch auf subjektenthobene Objektivität, Vollständigkeit oder Allgemeingültigkeit. Gleichwohl wurden drei Markierungen von Ansprüchen vorgenommen, die für sich genommen Geltung beanspruchen, indem sie kontingente Deutungen anbieten, die das Ziel verfolgen, gegenstandsangemessen zu beschreiben und dabei versuchen auf die partikularen und situierten Perspektiven hinzuweisen, auf die im Rahmen einer interpretativen Praxis der Kritik (→ Einleitung zu diesem Band) zurückgegriffen wird. Nicht (nur) aus stilistischen Gründen, sondern auch, weil ein Geltungsanspruch qualitativer Forschung nicht an den bloßen Ergebnissen in Bezug auf einen Gegenstand haltmachen, sondern auch die Mittel seiner Beschreibung und Deutung miteinbeziehen darf, komme ich abschließend auf das eingangs bemühte und in diesem Beitrag strapazierte Bild auf den Schultern von Riesen zurück, das selbst wieder nur von den Schultern weiterer Riesen erkennbar und beschreibbar wird. Vielleicht wird die Geltung des vorliegenden Textes durch ein ehrenwertes Abschlusszitat gestärkt:

> „Weil zu reden ein Gott mich treibt, so leist' ich geziemend
> Folge dem treibenden Gott. Mein Delphi und droben den Äther
> Schließe ich auf und eröffne den Spruch hochheiligen Geistes.
> Großes enthüllt mein Mund, was noch kein Denker ersparte,
> Was lang Dunkel umzog. Durch hohe Gestirne zu wandeln
> Freuet, es freut auf Wolken der Erd' unrührigem Sitze
> Ferne zu schweben, zu stehn auf der Schulter des kräftigen Atlas
> Und von der Höhe zu schau'n auf die unstet irrenden Menschen,
> Die der Erkenntnis bar, und den Zagenden, welche der Tod schreckt,
> Also zu heben den Mut und zu künden die Reihe des Weltlaufs"
> (Ovid ~1-8/1990, Buch 15, 3, Verse 143–152).

Als eine Praxis der Forschungswerkstatt hat sich bewährt, das eigene Forschungsprojekt insgesamt, aber auch konkrete einzelne Texte auf den je eigenen Geltungsanspruch hin zu reflektieren und diesen zu explizieren. Der Ausweis des Geltungsanspruchs beschränkt sich nicht darauf, die Reichweite der empirischen Aussagekraft der eigenen Analyse zu benennen oder die grundlagentheoretische Perspektive und Theorietradition anzugeben, der die eigene Arbeit verpflichtet ist und die ihre Geltung gleichermaßen begründet wie relativiert. Es kann

zusätzlich sinnvoll sein, die eigene gesellschaftliche Position zu markieren, von der im Kontext der Forschungsfrage(n) aus gesprochen wird, jedoch weniger, um Schlussfolgerungen aus den empirischen Ergebnissen standpunkttheoretisch zu legitimieren, sondern vielmehr, um zu versuchen, Verstrickungen mit dem Forschungsgegenstand analytisch einzufangen. D. h., die eigene Positioniertheit als Quelle, aber auch Beschränkung zu sondieren, wenn es darum geht, wissenschaftliche Erkenntnisse über den Forschungsgegenstand zu gewinnen. Die imaginäre Gegenwart der Ries*innen, auf deren Schultern es zu steigen gilt, ist nicht zuletzt als eine Dezentrierung des Forscher*in-Subjekts zu begreifen, die im Rahmen des Anliegens der Forschungswerkstatt gerade nicht den eigenen Geltungsanspruch unterminiert, sondern ihn von Grandiositätsansprüchen im Wissenschaftsspiel zumindest ein stückweit schützt.

Literatur

Castro Varela, María do Mar (2013). Die diskursive Stille unterbrechen. Kritische Migrationsforschung und politische Intervention. In Bettina Hünersdorf & Jutta Hartmann (Hrsg.), Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Disziplinäre und interdisziplinäre Diskurse (S. 317–332). Wiesbaden: Springer VS.

Foucault, Michel (1961/1973). Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freud, Sigmund (1917). Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, V, S. 1–7.

Google Scholar. https://scholar.google.de/. Zugriff am 27.03.2023.

Habermas, Jürgen (1988). Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hall, Stuart (2004). Postmoderne und Artikulation. In Nora Räthzel (Hrsg.), Stuart Hall: Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3 (S. 52–77). Hamburg: Argument.

Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster/München: Waxmann.

Mecheril, Paul, Thomas-Olalde, Oscar, Melter, Claus, Arens, Susanne & Romaner, Elisabeth (2013), Migrationsforschung als Kritik? Erkundung eines epistemischen Anliegens in 57 Schritten. In dies. (Hrsg.), Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive (S. 7–55). Wiesbaden: Springer VS.

Ovidius Naso, Publius (~1–8/1990). Metamorphosen. Fünfzehntes Buch. Aus dem Lateinischen von Johann Heinrich Voß. Mit den Radierungen von Pablo Picasso und einem Nachwort von Bernhard Kytzler. Frankfurt am Main: Insel-Verlag. https://www.projekt-gutenberg.org/ovid/metamor/meta151.html. Zugriff am 28.03.2023.

Salisbury, John of (1159/1971). The Metalogicon of John of Salisbury: a twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the Trivium. Los Angeles: University of California Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge/London: Harvard University Press.

Wikipedia. Zwerge auf den Schultern von Riesen. https://de.wikipedia.org/wiki/Zwerge_auf_den_Schultern_von_Riesen. Zugriff am 28.03.2023.

Gewalt

Philipp Hagemann und Shadi Kooroshy

Einleitung

Eine Besonderheit des deutschsprachigen Gewaltbegriffs ist, dass er auf zwei Bedeutungsdimensionen verweist, für die es in anderen Sprachen zwei Wörter gibt: Gewalt als „*potestas* im Sinne einer rechtmäßigen Verfügungsgewalt" (*power* im Englischen und *pouvoir* im Französischen) und Gewalt „als *violentia* im Sinne einer unrechtmäßigen Überwältigung oder Aneignung" (*violence* sowohl im Englischen als auch im Französischen) (Koloma Beck & Schlichte 2020, S. 39). Die doppelte Referenz des Begriffs wirft die Frage auf, wie angesichts der universalen Verletzungsmächtigkeit und -offenheit von Menschen (vgl. Popitz 1992) zwischen legitimer und illegitimer Gewaltanwendung unterschieden werden kann. In den Staatstheorien der europäischen Neuzeit sowie in der realpolitischen Organisation moderner Gesellschaften wurde diese Frage dahingehend beantwortet, dass der Staat zur angemessenen politischen Organisationsform bestimmt und mit dem weitgehend alleinigen Recht instrumenteller Gewaltausübung ausgestattet wurde. Der Tatsache ungeachtet, dass Staatsstrukturen zu einem späteren Zeitpunkt die wahrscheinlich größten Gewaltentgrenzungen der Menschheitsgeschichte ermöglichten, sollte durch die rechtliche Monopolisierung der Gewalt im Staat dieser auf seinem Territorium für gewaltfreie(-re) Verhältnisse zwischen Staatsbürger*innen sorgen. Die scheinbar konstitutive Dimension von Gewalt für soziale Verhältnisse wird daran deutlich, dass die Idee des staatlichen Gewaltmonopols kontinuierlich aktualisiert wird, gerade auch dann, wenn sie von Bürger*innen in mitunter gewaltvoller Form in Frage gestellt wird.

Umstritten ist nun nicht nur, was legitime und illegitime Gewalt kennzeichnet, sondern auch, was allgemein als *Gewalt* zu verstehen ist. In der gewaltkritischen Forschung wird zwischen einem engeren und verschiedenen weiten Gewaltbegriffen unterschieden. Im Rahmen eines engen Verständnisses von Gewalt bezeichnet diese die absichtliche Verletzung menschlicher Körper (vgl. Koloma Beck & Schlichte 2020, S. 12). Nach diesem Verständnis beschränkt sich Gewalt auf eine *physische*, in aller Regel auch positiv erkennbare soziale Interaktion, die von Antun und Erleiden gekennzeichnet ist. Davon abzugrenzen ist ein weites Verständnis von Gewalt. Zu diesem zählen Konzepte der *strukturellen*, *symbolischen*, *normativen* und *epistemischen* Gewalt. Gemeinsam ist weiten Gewaltbegriffen, dass sie Gewalt nicht ausschließlich auf körperliche Relationen eindeutiger Subjekt-Objekt-Beziehungen beschränken, sondern auch indirekte und subtile Wirkungen von Gewalt als Gewalt untersuchen. Gewalt wird dabei als ein Phänomen verstanden, das sich in politische und epistemische

Strukturen, materielle Ökonomien, Institutionen, symbolische Zusammenhänge, Diskurse und Sprache eingeschrieben hat und dort sowohl latent als auch manifest existiert. Ein Vorteil weiter Gewaltbegriffe ist, dass sie Dimensionen von Gewalt beschreiben können, die dem engen Verständnis von *Gewalt als physischer Interaktion* entgehen. So kann der Umstand, dass in Deutschland materielle Armut und damit einhergehende gesundheitliche Gefährdungen in Abhängigkeit von sozialer Zugehörigkeit ungleich verteilt sind (überproportional in Gruppen mit den Merkmalen *alleinerziehend*, *formal niedrig qualifiziert*, *ohne deutsche Staatsangehörigkeit*, *mit familiärer Migrationserfahrung*) mit einem weiten Gewaltbegriff als Form struktureller Gewalt bezeichnet werden. Gleichzeitig rücken weite Gewaltbegriffe aufgrund ihrer stärkeren Fokussierung auf soziale Strukturen, Prozesse und Verhältnisse in die Nähe von Begriffen wie *Macht*, *Herrschaft* und *(Un-)Gerechtigkeit*. Die damit einhergehende Tendenz der Verunklarung von Gewaltphänomenen und der potenziellen Verharmlosung extremer Gewalthandlungen wie Tötung oder Vergewaltigung ist eine zentrale Kritik von Gewalttheoretiker*innen, die aus methodischen wie normativen Gründen einen engen Gewaltbegriff bevorzugen.

Für den vorliegenden Zweck einer Reflexion der eigenen Forschung im Rahmen der Bielefelder Forschungswerkstatt bevorzugen wir mit der Fokussierung auf *epistemische Gewalt* einen weiten Gewaltbegriff, weil dieser ermöglicht, nach dem Zusammenhang von Forschung, Wissen(schaft) und Gewalt zu fragen. Dass eine Untersuchung dieses Zusammenhangs relevant ist, zeigt sich exemplarisch an den Rassentheorien der europäischen Moderne, die an Universitäten mit der epistemischen Autorität von Forschung und Wissenschaft begründet, valorisiert und zur Legitimation weiterer Gewaltakte herangezogen wurden. Mit Bezug auf post- und dekoloniale sowie feministische Theorien, in denen der Begriff entwickelt wurde (vgl. Brunner 2021), verstehen wir e*pistemische Gewalt* als Analyseperspektive, mit deren Hilfe die Gewaltförmigkeit von etablierten und sich etablierenden Wissensordnungen untersucht werden kann (→ Wissen). Untersucht werden können mit ihr Formen der direkten und indirekten Schädigung, die Subjekte in Abhängigkeit von ihrer gesellschaftlichen → Positionierung erfahren und die erst durch hegemoniale Wissensstrukturen ermöglicht werden.

Heuristisch unterscheiden lassen sich dabei die sich gegenseitig bedingenden Dimensionen der Wissensproduktion und Wissensmarginalisierung. Zu den vordergründig wissensmarginalisierenden Formen epistemischer Gewalt gehören Praxen und Verhältnisse des *Silencing*, in deren Kontext Wissenssubjekte aufgrund ihrer sozialen Identität (vgl. Dotson 2011) und/oder aufgrund ihrer geopolitischen Position in einem gegebenen Diskurs (vgl. Spivak 1988) ungehört gemacht werden, so dass ihre Artikulationen, Perspektiven und → Erfahrungen nicht abgebildet und von gesellschaftlich geteilten Deutungsressourcen ausgeschlossen sind (vgl. Fricker 2023) (→ Deutungen). Zu den vordergründig wissensproduzierenden Formen epistemischer Gewalt gehören diskriminierende

Diskurse, die soziale Gruppen symbolisch beschädigen und über diese symbolische Beschädigung hinausgehende (etwa physische) Gewalt als legitim darstellen. Zu den wissensproduzierenden Formen epistemischer Gewalt gehören ferner Praxen der Universalisierung partikularer Erkenntnis, die zugleich zur Marginalisierung alternativer Wissensproduktion beitragen (→ Geltungsansprüche).

Gewalt als Gegenstand von Forschung

Um exemplarisch aufzuzeigen, welche Einsichten und weiterführenden Fragen sich in Bezug auf gewordene hegemoniale Gewaltverhältnisse ergeben können, wenn *epistemische Gewalt* sowohl als Analysewerkzeug sowie als Gegenstand von Forschung herangezogen wird, werden wir im Folgenden auf das Phänomen des *rassismusrelevanten Nichtwissens* im Kontext der jüngeren Kant-Rezeption eingehen. In Anlehnung an Mills (2007) stellt *rassismusrelevantes Nichtwissen* (auch: *white ignorance*) eine Praxis dar, die eine Marginalisierung von hegemoniekritischem Wissen bedingt und rassismusbezogene Ignoranz kultiviert. Als solche kann sie als Form epistemischer Gewalt verstanden werden. Es geht uns hierbei nicht darum, abschließende Antworten zu der Frage zu formulieren, wie mit dem Phänomen des *Nichtwissens* umgegangen werden kann, sondern auf methodologische Fragen und empirische Zusammenhänge zu verweisen, die unter der Perspektive der epistemischen Gewalt überhaupt erst in Erscheinung treten und damit thematisierbar werden. Im Folgenden werden heuristische Fragen formuliert, die ermöglichen sollen, das Phänomen der epistemischen Gewalt zu untersuchen und in den Bereich des Sicht- und Besprechbaren zu ziehen: *Wessen Nicht-Wissen wird von wem/welchen Institutionen als legitimes Nicht-Wissen erachtet? Welcher Geltungsanspruch liegt dem geltenden Wissen zugrunde? Wessen Wissen wird von wem in welchem Kontext als un-wissenschaftlich verstanden und womöglich diskreditiert? Welche Subjektpositionen werden (nicht) als Wissenssubjekte adressiert?*

Seit den 1990er Jahren hat sich innerhalb der Kant-Rezeption ein Forschungsstrang gebildet, der sich mit den Kant-Texten, inklusive der des handschriftlichen Nachlasses, beschäftigt, die als explizit rassismusrelevant markiert werden (können). Im Kontext dieser Kant-Rezeption kann laut Charles Mills (2005) ein Spektrum ausgemacht werden, in dem sich drei zentrale Positionen finden: Eine Position betont, dass die Anthropologie Kants, in welcher dieser Unterscheidungen zwischen Menschenrassen formuliert, seine Philosophie in keiner Weise berührt. Mills bezeichnet diese Position als *extreme* Position. Eine eher *moderate* Position postuliert, dass die anthropologischen Lehren Kants seine Philosophie zwar berühren, jedoch lediglich peripher. Eine *dritte* Position, die auch von Mills selbst vertreten wird, geht davon aus, dass Kants Rassentheorie auch seine Philosophie durchdringt und daher nicht ausgeblendet werden sollte: Zwar vereine Kant auf biologischer Ebene alle Menschen durch seinen Gattungsbegriff und

stelle so eine Kohärenz zwischen der christlichen Schöpfungslehre und seiner Anthropologie her; innerhalb der Kategorie *Mensch* sei jedoch, so Mills (2005) und auch Eze (1997, S. 124), eine Einteilung zwischen *Personen* (den *weißen Europäern*) und *Nicht-Personen* (den *nicht-weißen Nicht-Europäern*) wirksam. Dies führe dazu, dass denjenigen, die als *Nicht-Personen* klassifiziert werden, ein Unvermögen in Bezug auf Sittlichkeit und Moralität attestiert und eine naturalisierte Unmündigkeit zugeschrieben werde, wodurch die *Nicht-Personen* (*nicht-weiße Nicht-Europäer*) funktional zur Möglichkeitsbedingung der zur Freiheit, Moralität und Mündigkeit befähigten *Personen* werden (vgl. auch Kooroshy, Mecheril & Etzkorn 2024). Aus der Analyseperspektive der epistemischen Gewalt stellt die etablierte deutschsprachige Kant-Rezeption einen relevanten Ort dar, da hier – wenn auch in der jüngeren Zeit zunehmend brüchiger – eine Zurückhaltung gegenüber Beiträgen beobachtet werden kann, die der dritten Position zuzuordnen sind. Werden markante Stimmen der etablierten Kant-Forschung vor dem Hintergrund der drei skizzierten Positionen Mills analysiert, so kann zudem festgehalten werden, dass die *extreme* Position diejenige darstellt, die häufig von einflussreichen und als renommiert geltenden Kant-Expert*innen im deutschsprachigen Raum geteilt wird (vgl. Malter 1990 und Dörflinger 2001, 2020). Im Rahmen der extremen Position werden durch die analytische Trennung von Anthropologie und Philosophie bzw. Kants Privatmeinung und Kants Philosophie (vgl. ebenfalls in der anglophonen Kant-Rezeption Louden 2000, S. 205) die Stellen in Kants Gesamtwerk, die als explizit rassistisch markiert werden können, bagatellisiert.

Die von Eze und Mills vorgenommenen, soeben skizzierten Analysen können als Analysen epistemischer Gewalt gelesen werden, da sie aufzeigen, wie explizit, aber auch im Subtext der anthropologischen Theoriebildung Kants, ein Wissen produziert wird, das die Möglichkeit für eine auf Rassekonstruktionen bezogene Humandifferenzierung auch an symbolischen Orten (Texte, Überschriften; Autorenname) bereitstellt, die gemeinhin für universelle Werte wie Menschenrechte und Demokratie stehen. Durch die Analysen von Mills und Eze wird eine doppelte Form epistemischer Gewalt sichtbar: Einmal in der Philosophie Kants in Form impliziter und expliziter rassismusrelevanter Unterscheidungen und einmal in der Kant-Rezeption in Form der Dethematisierung solcher Unterscheidungen. Die Dethematisierungen zeigen sich in der Kant-Rezeption insbesondere als Nicht-Thematisierung sowie als Relevanznegierung der Rassekonstruktionen stärkenden Unterscheidungen. Mit Hilfe der Analyseperspektive der epistemischen Gewalt können Praktiken, wie die beschriebene Trennungsarbeit, als Strategien gelesen werden, die dazu geführt haben, dass rassismusrelevante Passagen in Kants Philosophie und anderen europäischen Aufklärungstexten über lange Zeit unthematisch blieben. So kann untersucht werden, wie in Bezug auf die epistemische Gewaltdimension europäischer Aufklärungstexte (dis-/kontinuierlich bis in die Gegenwart hinein) ein funktionales *Nicht-Wissen* produziert wird. Dieses

dient der Aufrechterhaltung einer Divergenz zwischen der programmatischen Ebene, welche die Gleichheit aller Menschen postuliert, und der Empirie, innerhalb derer sich genau jene Gleichheit nicht einlöst.

Gewalt als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Inwiefern beeinflusst epistemische Gewalt den Forschungsprozess? Wir gehen auf diese Frage ein, indem wir sie exemplarisch auf rassismuskritische Forschungsansätze beziehen. In unseren Qualifikationsarbeiten untersuchen wir mit einem Interesse für die Tradierung und Wirksamkeit von rassismusrelevanten Deutungsmustern akademische Diskurse in den Feldern der Philosophie und der Erziehungswissenschaften. Unterscheidungen von Menschen in der Logik von Rassismus verstehen wir als einen Komplex von Wissen und Gewalt. Rassistisches Wissen ist eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit rassistischer Gewalt. Nun unterliegt die Bedingung der Möglichkeit der Untersuchung der Wirksamkeit von rassistischen Unterscheidungen und den daraus resultierenden sozialen Konsequenzen spezifischen wissen(-schaft-)shistorischen und regionalen Gegebenheiten. So wurden rassismuskritische Forschungsansätze in den deutschsprachigen Geistes- und Kulturwissenschaften bis in den Beginn des 21. Jahrhunderts weitgehend vernachlässigt bzw. abgelehnt, ehe es zu einer erheblichen Zunahme an rassismuskritischer Forschung kam. Polemiken gegen rassismuskritische Ansätze, die beobachtbare Relativierung ihrer empirischen Befunde in *weiß* geprägten Bildungsinstitutionen und die mangelhafte Institutionalisierung rassismuskritischer Forschung an Universitäten in Deutschland verweisen jedoch darauf, dass ihre epistemische Anerkennung weiterhin fragil ist. Die Fragilität ihrer epistemischen Anerkennung geht damit einher, Legitimationsarbeit hinsichtlich rassismuskritischer Forschungsansätze dort leisten zu müssen, wo diese keine Selbstverständlichkeit darstellen und/oder als reputationsgefährdend wahrgenommen werden. Die Notwendigkeit einer solchen Legitimationsarbeit kann als *eine* Auswirkung epistemischer Gewalt verstanden werden. Für die Untersuchung der Fragilität der epistemischen Anerkennung von rassismuskritischer Forschung können drei Ebenen unterschieden und befragt werden.

1. *Die Ebene der Politik:* Welche real- und bildungspolitischen Bedingungen fördern und verhindern rassismuskritische Forschung?
2. *Die Ebene der Diskurse:* Welche herrschaftskritischen Ansätze werden an welchen Orten/Institutionen wie dis-/qualifiziert?
3. *Die Ebene der Subjekte:* Welchen Akteur*innen wird in welcher Form der Status eines ernstzunehmenden Wissenssubjekts zugeschrieben, ermöglicht, aberkannt und/oder verwehrt?

Die Wirksamkeit epistemischer Gewalt auf rassismuskritisch Forschende (und Lernende) ist auf diese Weise in einem Schlaglicht und selektiv beschrieben worden. Sie kann weitergehend beleuchtet werden (vgl. z. B. Malik 2022). An dieser Stelle halten wir es jedoch auch für relevant, die Frage zu stellen, ob und wenn ja, unter welchen Bedingungen rassismuskritische Forschung selbst eine gewaltsame Dimension aufweist. Der methodologische Selbstbezug ermöglicht es, dem für die Moderne typischen Externalisierungsdrang, Gewalt exklusiv im zeitlichen, räumlichen und natio-ethno-kulturellen Anderen zu lokalisieren, entgegenzuwirken. Zu diesem Zweck formulieren wir abschließend drei mögliche Zusammenhänge zwischen rassismuskritischer Forschung und epistemischer Gewalt.

Tradierung euro- und androzentrischer Epistemologie: Die Marginalisierung und Auslöschung der Wissensbestände und der Wissensproduktion (Epistemizide) von indigenen Gesellschaften und nicht *männlich* positionierten Wissenssubjekten in der kolonialen Expansion patriarchaler, europäischer Gesellschaftsstrukturen haben zu einer Tradierung einer relativ homogenen Autor*innenherkunft im Wissenskanon der Geistes- und Sozialwissenschaften geführt. Dieser bestand bis zuletzt überwiegend aus Autoren, die aus den USA, England, Deutschland, Frankreich und Italien stammen und *weiß* sowie *männlich* positioniert sind (vgl. Grosfoguel 2013). Die in den Kanon eingeschriebenen andro- und eurozentrischen Wissensstrukturen und -lücken stellen auch für rassismuskritisch orientierte Forschungsansätze eine Herausforderung dar, da sie sich unmerklich in die rassismuskritisch orientierte Wissensproduktion einschreiben können. Daraus resultierende Fragen lauten: Wie können euro- und androzentrische Wissensstrukturen in rassismuskritischer Forschung untersucht werden? Welche kolonialitätskritischen und marginalisierten Ansätze können der Reflexion andro- und eurozentrischer Involviertheit rassismuskritischen Forschens dienen?

Rassismuskritik als polizeiliche Praxis: In einer Politik und Kultur des formellen Antirassismus haben personale und organisationale Rassismus- und Antisemitismuszuschreibungen eine beschädigende und verletzende Wirkung. Wäre Rassismuskritik darauf spezialisiert, wie in der Einleitung zu diesem Buch formuliert, „Personen, kommunikative Akte oder Organisationen des Rassismus" zu überführen, könnte sie als „polizeiliche Praxis" verstanden werden. Der in dem Bild der Polizei aufgerufene Staatsapparat verweist auf eine Gewaltmacht, die darin besteht, aus der Position wissenschaftlicher Autorität über Andere, die diese Position nicht innehaben, normative Urteile zu fällen. Wenngleich rassismuskritische Praxis nicht als eine solche Praxis zu verstehen ist, sondern als Analyse gesellschaftlicher Herrschaftsstrukturen und Subjektivierungseffekte (ebd.), so kann die historisch bedingte Normativität des Begriffs Rassismus für die Wahrnehmung der „Subtilität, in der rassistische Denk-, Handlungs- und Fühlweisen wirken" (Mecheril 2021, o. S.), in Hinblick auf die eigene Involviertheit hinderlich sein. Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, können die folgenden

Fragen diskutiert werden: In welche Formen von Rassismus ist mein eigenes Denken, Handeln und Affiziertsein (→ Affekt) involviert? Wie wirkt sich meine geo-/körperpolitische Situierung auf die Erfahrungen von und mit Rassismus und seine (de-)privilegierenden Effekte aus? Zu welchen neuen, anregenden und gegenstandsbezogenen Erkenntnissen bringt mich die rassismuskritische Interpretation empirischen Materials?

Marginalisierung anderer Gewaltdimensionen: Die Fokussierung auf das Analysekonzept *race* erzeugt eine Aufmerksamkeit für die von rassistischen Unterscheidungslogiken geprägte Vermitteltheit gesellschaftlicher Verhältnisse. Notwendig geraten auf diese Weise andere Wissen-Gewalt-Komplexe eher in den Hintergrund oder ganz aus dem Blick. Intersektionale Ansätze, die die Untersuchung von *race* mit einer Untersuchung von *gender*, *class*, *dis-/ability, language* etc. verbinden, stellen für dieses Problem zumindest insofern keinen Ausweg dar, als auch diese sich mit einer spezifischen Fokussierung (auf z. B. zwei Analysekategorien) unter Ausblendung anderer Untersuchungsschwerpunkte begnügen müssen. Die Relevanzsetzung einer rassismuskritischen Perspektive ist demnach konstitutiv mit der (temporären) Ausblendung anderer Wissen-Gewalt-Komplexe (vergleiche auch: Mensch-Tier-Verhältnisse) verbunden. Hieran anschließende Fragen zur methodischen Reflexion können lauten: Was und wer kommt durch rassismuskritische Perspektiven in Abgrenzung zu anderen gewaltkritischen (und expliziter intersektionalen Ansätzen) im Hinblick auf die Untersuchung von Macht, Herrschaft und Gewalt in den Blick, und was entgeht dem Blick? Welchen Geltungsanspruch kann die eigene Arbeit erheben und wie kann dieser transparent markiert werden?

Die Arbeit der Forschungswerkstatt kann in der hier eingenommenen Perspektive auch als Beschäftigung mit epistemischer Gewalt gelesen werden, wobei epistemische Gewalt die Verschränkung von hegemonialen Wissensordnungen mit der Schädigung spezifischer Subjektpositionen und Subjekte bezeichnet. Bei der gemeinsamen Interpretation von Materialien wird häufig zum Thema, welches Wissen den im Material dokumentierten Praktiken, sozialen Interaktionen, institutionellen Abläufen, Biografien oder Diskursen zugrunde liegt. In welcher Weise dieses Wissen hervorgebracht wird, inwiefern ihm selbstverständliche und fraglose Geltung zukommt und es mit symbolischer und materieller Beschädigung von konkreten und generellen Anderen einhergeht; dies wird zum Gegenstand der kollektiven Interpretation in der Forschungswerkstatt (vgl. hierzu Kapitel 4 Praxis des Interpretierens). Die Untersuchung epistemischer Gewalt, die in Interpretationssitzungen aufgrund des Forschungsparadigmas der Offenheit eher lose erfolgt, bezieht sich auf den Nexus von Wissen, Schädigung und Legitimation/Naturalisierung. Über die Indikatoren für Gewalt (z. B. Anzeichen von Leid) und für symbolisch konstituierte und legitimierte Hierarchisierung (z. B. Essentialisierung) im interpretierten Material hinaus sind → Affekte, die in Interpretationssitzungen, plenaren Diskussionen oder der stillen Schreibtischarbeit

zum Ausdruck kommen, ein guter Hinweisgeber für die phänomenalen Gestalten epistemischer Gewalt. Sie können dabei helfen, epistemische Gewalt zu theoretisieren (vgl. Kapitel 4 Theoretisieren) und ihr empirisch auf die Spur zu kommen.

Literatur

Brunner, Claudia (2021). Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: transcript.

Dörflinger, Bernd (2001). Die Einheit der Menschheit als Tiergattung. Zum Rassenbegriff in Kants physischer Anthropologie. In Gerhardt, Volker, Horstmann, Rolf-Peter & Schumacher, Ralph (Hrsg.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band IV (S. 342–351). Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Dörflinger, Bernd (2020). Replik auf einen Vortrag von Pauline Kleingeld im Rahmen der Veranstaltung Kant – Ein Rassist? https://www.youtube.com/watch?v=WOALNz1rlLE. Zugriff am 15.03.2025.

Dotson, Kristie (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. Hypatia, 26. Jg., Heft 2, S. 236–257.

Eze, Emmanuel C. (1997). The Color of Reason: The Idea of Race in Kant's Anthropology. In Emmanuel C. Eze (Hrsg.), Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader (S. 103–140). New Jersey: Wiley-Blackwell.

Fricker, Miranda (2023). Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens. München: C. H. Beck.

Grosfoguel, Ramón (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, XI Jg., Heft 1, S. 73–90.

Koloma Beck, Teresa & Schlichte, Klaus (2020). Theorien der Gewalt zur Einführung. Hamburg: Junius.

Kooroshy, Shadi, Mecheril, Paul & Etzkorn, Nadine (2024). Verstandesmangel. Ein rassismuskritischer Vorschlag zur erziehungswissenschaftlichen Kant-Rezeption. In Nadine Rose (Hrsg.), Addressing Inequality: Erziehungs- und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Subjektivierungsforschung (S. 61–78). Opladen: Barbara Budrich.

Louden, Robert (2000). Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings. Oxford: Oxford University Press.

Malik, Mariam (2022). Wer lernt (was) auf wessen Kosten? Positionierungen und Bedürfnisse in Lernräumen – von den Erfahrungen von Schwarzen Studierenden und Studierenden of Color an der Hochschule. In Yalız Akbaba, Tobias Buchner, Alisha M. B. Heinemann, Doris Pokitsch & Nadja Thoma (Hrsg.), Lehren und Lernen in Differenzverhältnissen. Interdisziplinäre und intersektionale Betrachtungen (S. 25–44). Wiesbaden: Springer VS.

Malter, Rudolf (1990). Der Rassenbegriff in Kants Anthropologie. In Gunter Mann & Franz Dumont (Hrsg.), Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850) (S. 113–122). Stuttgart: Schwabe.

Mecheril, Paul (2021). Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse – von Rassismusforschung zu rassismuskritischer Forschung. https://rat-fuer-migration.de/wp-content/uploads/2021/11/RfM-Debatte-2021.-Welche-Rassimusforschung-braucht-Deutschland.-Kommentar-von-Paul-Mecheril.pdf. Zugriff am 15.03.2025.

Mills, Charles W. (2005). Kant's Untermenschen. In Andrew Valls (Hrsg.), Race and Racism in Modern Philosophy (S. 169–193). Ithaca: Cornell University Press.

Mills, Charles W. (2007). White Ignorance. In Shannon Sullivan & Nancy Tuana (Hrsg.), Race and Epistemologies of Ignorance. New York: State University of New York Press.

Popitz, Heinrich (1992). Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik. Tübingen: Mohr Siebeck.

Spivak, Gayatri C. (1988). Can the Subaltern Speak? In Cary Nelson & Larry Grossberg (Hrsg.), Marxism and the Interpretation of Culture (S. 66–111). Urbana: University of Illinois Press.

Hybridität

Barış Yıldırım

Einleitung

Bereits in der griechischen Mythologie werden Halbgötter und Mischlingswesen als Hybride bezeichnet. Der Begriff Hybris wird verwendet, um eine Form der Grenz- und Regelüberschreitung sowie ein unangebrachtes Verhalten gegenüber den Göttern zu beschreiben (vgl. Ha 2005, S. 17 f.). Kien Nghi Ha weist darauf hin, dass der Begriff zwischenzeitlich fast gänzlich aus dem kulturellen Gedächtnis verschwindet und erst Mitte des 19. Jahrhunderts als eine „moderne Fachterminologie einer sich als aufgeklärt und naturwissenschaftlich definierenden Biologie" (ebd., S. 17) wieder aufgenommen wird. In der Folge erfährt das Konzept der Hybridität ein Aufleben als naturwissenschaftlich-technischer Begriff. Der Beginn der (wissenschaftlichen) Verwendung des Begriffs Hybridität als biologischer Fachterminus wird auf die Mitte des 19. Jahrhunderts datiert. Hybridität wird hier in der Regel auf Züchtungen sowie Kreuzungen in der Pflanzenwelt oder im Tierreich bezogen (etwa *Maultier* oder *Maulesel*). Aktive Kreuzung und Züchtung werden als Hybridisierung bezeichnet (vgl. Tomiuk & Loeschke 2017). Bis dahin in der Regel als unrein, unregelmäßig oder unangebracht negativ konnotiert, erfährt der Topos Hybridität einen Aufschwung und erreicht gar den Status eines zivilisatorischen Hoffnungsträgers (vgl. Ha 2005, S. 40). In der technisch-industriellen Verwendung des Begriffs werden hybride Technologien, bei denen mindestens zwei vorher unabhängige Techniken miteinander kombiniert werden, zu einem Aushängeschild wirtschaftlicher Innovation und Kreativität.

Bereits in der naturwissenschaftlich-technischen Verwendung deutet sich ein Verständnis von Hybridität an, das ein ordnungs- und reinheitsstörendes Moment aufweist. Der Hybrid, der nun nicht mehr die Götterordnung in Frage stellt, fordert die „Rassengrenzen" heraus; er ist eine Allegorie des Bösen (vgl. Ha 2005, S. 26 ff.). Für das Nachdenken über wissenschaftlich-empirische Forschung ist dieses Verständnis von Hybridität bedeutsam.

Hybridität als Gegenstand der Forschung

Aus philosophischer Perspektive beschäftigt sich Christoph Vallant (2007) mit der Frage, wie der Mensch durch Synthetisierungen mit Maschinen, anderen Menschen oder Tieren selbst hybrid wurde. Er beschreibt und interpretiert aktuelle genetische Designs von Tieren, wie zum Beispiel das der Schaf-Ziege-Chimäre Geep. Aus einer soziologischen Perspektive beschäftigt sich Andreas Reckwitz (2012) in seiner Monographie „Das hybride Subjekt" mit den Subjektkulturen von

der bürgerlichen Moderne bis zur Postmoderne und untersucht, wie das Subjekt in diesen Zusammenhängen konzeptualisiert wird. Nushin Hosseini-Eckhardt (2021) wiederum beschäftigt sich in ihrem Buch „Zugänge zu Hybridität" aus einer pädagogischen Perspektive mit theoretischen Grundlagen, Methoden und Denkfiguren von Hybridität. Für mein Nachdenken sind Homi K. Bhabhas (2011) Überlegungen in „Die Verortung der Kultur" über Hybridität von besonderer Bedeutung, die ich kurz vorstellen und mit Blick auf den in diesem Buch skizzierten wissenschaftlich-empirischen Forschungsstil kommentieren möchte.

Hybridität ist ein von Homi K. Bhabha eingeführter und von den *postcolonial studies* und *cultural studies* aufgegriffener und vielfach rezipierter Begriff (vgl. Mecheril 2009; Ha 2005; Reckwitz 2006). Hierbei geht es Bhabha zunächst in der dekonstruktivistischen Tradition Jacques Derridas um die (Re-)Konstruktion der Wirkungsmacht kolonialer Diskurse als Machtapparat, die stereotype Wissensbestände als Wahrheitssysteme etablieren und dadurch Kolonialisierte als soziale Realität produzieren (vgl. Bhabha 2011, S. 104 f.).

> „Es handelt sich um eine Form des Diskurses, die entscheidend für die Bündelung einer Reihe von Unterscheidungen und Diskriminierungen ist, die den diskursiven und politischen Praktiken ethnischer und kultureller Hierarchisierung Gestalt verleihen" (ebd., S. 99).

Hierbei fragt Bhabha:

> „Ist die Sprache der Theorie nichts als ein weiteres Machtinstrument der kulturell privilegierten westlichen Elite, um einen Diskurs des Anderen hervorzubringen, der ihre eigene Gleichung von Macht und Wissen zementiert?" (Bhabha 2011, S. 31).

Mit den Begriffen der westlichen Elite und der kolonialisierten Anderen ist Bhabha von Edward Said (2017) geprägt, der in seinem Buch „Orientalism" aufzeigen konnte, wie die westlichen Eliten den *Orient* und den *Orientalen* als kolonialisierte Andere diskursiv hervorgebracht haben. Um diese stereotype beziehungsweise fetischisierende Darstellung kolonialer Diskurse aufzubrechen, um Räume nicht mimetisch widerzuspiegeln, rückt für Bhabha die Frage der Übersetzung als kritische Erkenntnispraxis in den Vordergrund. Räume der Übersetzung erkundet er als Orte der Hybridität (vgl. ebd., S. 38). Hybridität versteht Bhabha hier als einen dritten Raum, „als Raum oder Zone der Kritik und potentiellen Subversion rigider, hierarchischer Identitätskonstruktionen und einseitiger Machtverhältnisse" (Bhabha 2016, S. 9), um der stereotypischen Darstellung, ihren inhärenten Benachteiligungspotenzialen und ihrer rassistisch strukturierten Verwertung bzw. „der Politik der Polarität [zu] entkommen und zu den anderen unserer selbst werden" (Bhabha 2011, S. 58). Hybridität kann verstanden werden als eine spezifische Kritik an (essentialisierenden, binär eindeutig

unterscheidenden) Zugehörigkeitsordnungen, die (vermeintlich) entsprechende (zumindest in der Imagination) klar abgrenzbare Zugehörigkeitsräume schaffen. Allerdings ist Hybridität mehr als nur Kritik. Als Raum, der weder das eine noch das andere ausdrückt, sondern vielmehr als ein dritter Raum fungiert, der weniger als eine konkrete Örtlichkeit zu verstehen ist, geht Hybridität zugleich mit dem Einsatz einher, die Wirklichkeit von Zugehörigkeits- und Wirksamkeitsräumen zu erkennen und zu sondieren, deren Kennzeichen es ist, nicht binär, eindeutig oder klar abgrenzbar zu sein. Hybridität ermöglicht den krisenhaften, uneinheitlich fragmentierten, mehrfach zugehörigen und mehrfach nicht-zugehörigen Subjekten (vgl. Mecheril 2009) (Zwischen-)Räume der Artikulation, der Vorstellung, der Entfremdung, der Verbildlichung und, neben anderem, der Identifikation, die als Bildungs- und Handlungsräume gleichzeitig Potenziale der Übersetzung, der Verschiebung oder Veränderung eröffnen. Zugehörigkeitsräume sind hybride Zwischenräume:

> „Unter der Hinsicht national-ethnischer Zugehörigkeit ist es, angestoßen durch Arbeiten, die den cultural und postcolonial studies zuzuordnen sind, üblich geworden, entsprechende soziale und personale Phänomene der Uneindeutigkeit und Mehrdeutigkeit mit dem Wort Hybridität zu fassen. Hybride Zugehörigkeiten stellen natio-ethno-kulturelle Identität da in Frage, wo sie als reines und exklusives Phänomen propagiert, geglaubt und sozial praktiziert wird. Hybridität widerspricht Reinheitsgeboten“ (ebd., S. 14).

Das Konzept Bhabhas wurde vielfach aufgenommen, beispielsweise von Andreas Reckwitz, der fragt, wie es mit der tatsächlichen Einheit des bürgerlich-modernen Subjekts und der Reinheit seiner Identität aussieht, und der betont, dass die bürgerliche Kultur keinen homogenen Block darstellt:

> „Tatsächlich stellt sich die bürgerliche Subjektkultur in ihrer Herkunft und Entstehung wie in ihrer Ausbildung und Strukturierung als ‚unrein‘, als eine hybride Kombination unterschiedlicher Praktiken und Diskurse dar, die nur scheinbar die Einheit des Subjekts als bürgerlich-modernes produziert“ (Reckwitz 2006, S. 101).

Grundsätzlich verschließt sich Bhabha nicht der Idee und dem Begriff des hybriden Subjekts, distanziert sich aber von der Vorstellung einer hybriden Identitätskonstruktion (vgl. Bhabha 2016, S. 62). Problematisch wird eine hybride Subjektkonstruktion meines Erachtens (im Anschluss an die Distanzierung von hybriden Identitätskonstruktionen bei Bhabha), wenn Hybridität (einem technischen Verständnis ähnlich) als ein Mischverhältnis verstanden wird. Hybridität verstehe ich nicht als die Kreuzung von zwei Elementen. Sie ist vielmehr die

Zurückweisung des binären Schemas, ein theoretisch-diskursives Konstrukt, das den Essentialismus aufbricht und etwas im binären Schema Unvorstellbares vorstellbar macht.

Das Konzept der Hybridität weist die Vorstellung von reinen und essentialistisch konzipierten Identitäten, die essentialistischen Diskursen inhärent ist, zurück. Es durchkreuzt und deplatziert die Ordnungs- und Reinheitslogik, die etwa rassistisch strukturierte Ordnungen kennzeichnet. Hybridität untergräbt folglich den Kern des rassistischen Denkens.

Die den vorliegenden Ausführungen zugrunde liegende Gesellschaftstheorie bringt Gesellschaft als Migrationsgesellschaft zur Geltung, die sich über eine natio-ethno-kulturell kodierte Differenzordnung konstruiert und legitimiert. Den Entstehungskontext migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse können wir in der nationalstaatlichen Einteilung der Welt ausmachen, die im Zuge der Moderne und ihrer kolonialen Strukturen ihren Anfang nahm und in der Begrenzung und Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen ein grundlegendes Prinzip ihrer Zugehörigkeitspolitik darstellt (vgl. Mecheril 2009, S. 17). Dies geht potenziell mit Politiken der Reinheit einher, im Rahmen derer Gesellschaft als sakrale, geweihte und heilige Gemeinschaft konstruiert wird. In dieser Politik werden „diejenigen, die legitimerweise nicht an der göttlichen Ordnung partizipieren […] in ihrer Unreinheit erkenntlich und legitim als Unreine“ (ebd., S. 26) behandelt. Das Unreine wird hierbei als ein Phänomen sozialer Distinktion und Exklusion hervorgebracht, das als eine Differenzpraxis gesellschaftliche Wirklichkeit (mit) konstituiert (vgl. ebd., S. 30). Unreinheit wird in diesem Verständnis zum Produkt eines Ordnungsprozesses, in dem sie als (wesenhafte) Eigenschaft der Anderen betrachtet wird und gleichzeitig die Anderen als Unreine hervorbringt. Das Verständnis einer wesenhaften Unreinheit birgt die implizite oder explizite Intention, die Anderen als eine Gefahr für sakrale (als rein verstandene) Gemeinschaften darzustellen, da diese angeblich zu ihrer Entweihung führen. Infolgedessen wird ihnen der fraglose Zugang zu den als sakral verstandenen Gemeinschaften verwehrt (→ Sakralisierung).

Eine Politik der Unreinheit, wie sie Paul Mecheril einbringt, setzt (nicht nur) hier an: an der Öffnung von Räumen, die nicht länger als sakral oder geweiht wahrgenommen werden, sondern als profan, als kontingent bevorzugte Räume des Miteinanders (ebd., S. 25). Das Unreine wird somit zu etwas, für das man sich nicht schämen muss, sondern etwas, das diese (Reinheits-)Ordnung in einer doppelten Weise untergräbt. Erstens repräsentieren die Unreinen das Andere der Ordnung, zweitens stellen sie in einem grundlegenderen Sinne die Ordnung selbst in Frage: hinsichtlich des Anspruchs, dass es sich um eine fraglose Ordnung handelt (vgl. ebd., S. 28 f.). Eine Politik der Unreinheit können wir als Zurückweisung der binären Ordnung verstehen, die sich für die Öffnung von öffentlichen (Handlungs-)Räumen des Miteinanders, der Bildung, der Artikulation und der Darstellung von Hybridität einsetzt. Es geht „also zunächst um ein vorbehaltloses

und auch zweckfreies Ermöglichen dessen, dass der und die Einzelne sich zwanglos darstellen, artikulieren, mitteilen und bilden kann" (ebd., S. 80), auch in den Momenten und Dimensionen, die uneindeutig, mehrwertig und verschwommen sind. Wenn rassistisch vermittelte Ordnungen, die als binär-hierarchisierende Ordnungen von der Grundunterscheidung zwischen einem natio-ethno-kulturell kodierten Wir und einem Nicht-Wir geprägt sind (ebd., S. 99), nichts so sehr stört wie das Uneindeutige und Deplatzierte, sind schwächen unreine Räume die rassistische Denk- und Fühlpraxis.

Diesen Abschnitt abschließend möchte ich noch einmal die Spannung aufgreifen, die Kien Nghi Ha (2005) zwischen einem Feiern der Hybridität und ihrer Verwendung innerhalb einer ökonomischen Verwertungslogik ausmacht. Das Feiern von Hybridität ist nicht nur wegen ihrer kapitalistischen Vereinnahmung unangemessen, es birgt auch die Gefahr, die alltagsweltlichen, benachteiligenden Bedingungen für viele Menschen zu übersehen. Dies wird besonders dann zum Problem, wenn Hybridität eine traumatische Erfahrung (vgl. Mecheril 2009, S. 64) und/oder einen prekären Zustand verweigerter Anerkennung kennzeichnet (vgl. ebd., S. 24). Gleichwohl bezeichnet Hybridität eine Möglichkeit, Rassismus als Ordnungs- und Benachteiligungssystem (→ Rassismus) kritisch zu begegnen und Machtverhältnisse zu problematisieren. Gleichzeitig trägt Hybridität als Perspektive für kritisch-qualitativ-interpretative Arbeiten dazu bei, eine Wahrnehmung, Sichtbarmachung und Interpretation von (Zugehörigkeits-)Räumen zu ermöglichen, die ein Augenmerk auf das Unklare und das Changierende legt.

Hybridität als den Forschungsstand beeinflussende Größe

Trotz der Gefahr, die sich damit verbindet, Hybridität zu feiern (vgl. Ha 2005), betrachte ich das Konzept der Hybridität als eine unverzichtbare Möglichkeit, Reinheitsgeboten (rassismus-)kritisch zu begegnen. Rassismuskritischer Forschung geht es nicht zuletzt um die Analyse der Wirkung des Rassismus, der essentialistischen Abschottung und Schließung von (Zugehörigkeits-)Räumen und um die Analyse der Formen gesellschaftlicher, sozialer und kultureller Bedeutungssetzung rassistischer Schemata. Weiterhin geht es um ein kritisches und empirisches Verständnis der Konstitution subalterner Anderer, ihre Eingebundenheit in Machtverhältnisse, ihre Benachteiligung und den entschiedenen Versuch, rassistisches Denken und rassistische Ideologie zu entlarven, diesen kritisch zu begegnen, entsprechende hegemoniale Diskurse zu verschieben und zu widersprechen. Dabei handelt es sich auch um eine wissenschaftliche Kunst, eine Kunst, die dazu beiträgt, in Anlehnung an Foucault ausgedrückt, nicht dermaßen von Rassekonstruktionen regiert zu werden (vgl. Mecheril & Melter 2011, S. 14). Es geht hierbei auch um eine melancholische Verstrickung des Subjektes dieses Beitrages – meine Verstrickung – eine Verstrickung (→ Involviertheit), die sich im Wunsch ausdrückt, fraglos zugehörig zu sein. Mit Hybridität geht

hierbei für mich auch ein normatives Moment der Maximierung des Zugangs zu (Zugehörigkeits-)Räumen durch Kritik ihrer Vereindeutigungslogiken dar und gleichzeitig eine gelebte Handlungs-, Bildungs- und Forschungspraxis einher. Hybridität verstehe ich als Möglichkeit, erstens

> „die sprachlich-kommunikative, aber auch materielle Gestalt der Orte so zu entwerfen, dass der Diversität vorhandener Kommunikationsformen und performativer Stile entsprochen wird. Zweitens geht es darum, diskursive Teilnahmefähigkeit der Einzelnen als Grundlage dessen auszubilden, dass der zugestandene Zugang zu den Teilhabe- und Verständigungsforen nicht allein ein symbolisches Ticket bleibt" (Mecheril 2009, S. 97).

Mit dem (diskursiven) Konzept der Hybridität wird es möglich, Wissenschaft und Forschung als hybriden Bildungs- und Handlungsraum der (unreinen) Forschenden zu verstehen und zu untersuchen. Wissenschaft kann selbst als ein unreiner Raum aufgefasst werden, in dem es nicht allein um Wahrheits- und Erkenntnissuche geht, sondern immer auch um Binnendistinktionen und soziale, epistemische und symbolische Anerkennungskämpfe. Wissenschaft ist als diskursiver, umkämpfter und machtvoller Raum, der zugleich auch über sich selbst hinausstrebt, sei es in der Wahrnehmung der eigenen Verantwortung für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse oder in dem Engagement für (sozial-) technologische Innovation.

Dies hat methodologische Konsequenzen: Eine als hybrid und unrein verstandene Forschungspraxis reflektiert und problematisiert sich nicht nur mit Bezug auf ihre Erkenntnisproduktivität, sondern auch mit Bezug auf das Motiv, Verantwortung für gesellschaftliche Probleme zu übernehmen (→ Verantwortung). Zugleich setzt sie sich mit dem Einfluss dessen auf den Forschungs- und Erkenntnisprozess auseinander, dass sie auch praktischen Zielen und Interessen verpflichtet ist. Als hybrid und unrein verstandene Forschungspraxis geht zudem mit einer hohen Sensibilität für die Verstrickung wissenschaftlicher Forschung in gesellschaftliche Machtverhältnisse einher.

Verantwortungsbewusste, praktische Interessen und Machtverhältnisse reflektierende Forschung setzt sich mit Interessen, Anliegen, Perspektiven und der konkreten Forschungspraxis nicht allein auf einer gewissermaßen technischen Ebene auseinander, auf der allein die Frage akkurater Datenerhebung und Dateninterpretation fokussiert wird. Vielmehr geht es auch um die Auseinandersetzung mit ihrer Funktion als gesellschaftliche Praxis.

Aus rassismuskritischer Perspektive geht es um die Analyse der Möglichkeiten der profanen und hybriden Öffnung von natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsräumen und um das Ausloten der Möglichkeiten, hybride Identitätsvorstellungen zuzulassen. Dies stellt eine kritische Praxis dar, die die Vorstellung der sozusagen Gesellschaftsfreiheit der Wissenschaftspraxis zurückweist. Das hier

markierte epistemische Begehren kann sich nicht mit Analysen und Studien anhand vorab festgelegter Thesen, fixierter Methoden oder eines bereits definierten Gegenstands zufriedengeben. Vielmehr kennzeichnet rassismuskritische Forschung ein suchendes, nicht vorab festgelegtes und selbstreflexives Vorgehen, das auch die politischen Begehren rassismuskritischer Forschung kritisch in den Blick nimmt, etwa das Begehren, durch die wissenschaftliche Praxis zur Rehabilitation und Anerkennung von rassistisch diskreditierbaren Subjekten beizutragen. Das Maß der selbstkritischen Reflexion ist hierbei die Frage, inwiefern das jeweilige Begehren produktiv für Erkenntnis über einen Untersuchungsgegenstand ist.

Auch der Primat des Gegenstandes gegenüber der Methode (→ Einleitung zu diesem Band) geht mit einer Zurückhaltung gegenüber einem auf die Reinheit des Vorgehens setzenden Methodismus einher. Im Forschungsprozess sollte nicht eine einzige Methode vorab festgelegt, sondern eher ausprobiert werden, wie man sich fruchtbar dem in dieser Bewegung klärenden Gegenstand nähern kann. Dabei sollten Ambivalenzen, Unreinheiten sowie ein Methodenmix zugelassen werden, die für das Erkenntnisinteresse in Bezug auf den deutlich werdenden Gegenstand fruchtbar erscheinen. Es ist bedeutend, den Forschungsprozess hybrid, offen und reflexiv zu gestalten und sich immer wieder die Frage zu stellen: „Wird die Art und Weise zu forschen dem Gegenstand und den zentralen epistemischen Begehren gerecht?“ Der Forschungsprozess kann hier als ein nach innen gerichteter spiralförmiger Kreis durchaus heterogener Praktiken vorgestellt werden, die den Gegenstand permanent umkreisen, sich diesem annähern und den Blick darauf schärfen.

Rassismuskritische Forschung, insbesondere im Kontext der Forschungswerkstatt, in dem das vorliegende Buchprojekt entstanden ist, ist in meiner Perspektive in drei Aspekten auf das Thema Hybridität bezogen. *Erstens* bietet sie die Möglichkeit, hybride (Handlungs-, Zugehörigkeits- und Bildungs-) Räume durch empirische Studien zur Geltung zu bringen. Das Konzept und die Perspektive der Hybridität tragen dazu bei, in kritisch-qualitativen und interpretativen Arbeiten Wahrnehmung, Sichtbarmachung und Interpretation von hybriden (Zugehörigkeits-)Räumen zu ermöglichen, ohne sie stereotypisch oder naturalisierend zu verstehen. *Zweitens* ermöglicht der Rückgriff auf das Hybriditätskonzept eine spezifische Lesart von Texten, auch von wissenschaftlichen Texten. Wissenschaftliche Texte können aus einer hybriditätstheoretischen Perspektive kommentiert, gelesen oder interpretiert werden; beispielsweise unter der Frage, welche impliziten Reinheitspraktiken und Binarisierungsstrategien den jeweiligen Text strukturieren oder von ihm aufgerufen werden. *Drittens* versteht sich rassismuskritische Forschung und auch die Forschungswerkstatt als ein Ort hybrider Praxis – offen, reflexiv, unrein, ambivalent und methodisch vielfältig. Dies betrifft etwa das gemeinsame Arbeiten in der Forschungswerkstatt: Solange es beispielsweise einer Gegenstandssuche dienlich ist, sind der polyvalenten, reflexiven und kombinatorischen Möglichkeiten der Interpretation und

des gemeinsamen Arbeitens formell keine Grenzen gesetzt – außer denen, die durch Ernsthaftigkeit und Verpflichtung darauf, etwas über einen Gegenstand in Erfahrung zu bringen, sowie technischen und zeitlichen Rahmenbedingungen und Ressourcen gesetzt sind.

Literatur

Bhabha, Homi K. (2011). Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.

Bhabha, Homi K. (2016). Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Wien/Berlin: Turia & Kant.

Ha, Kien Nghi (2005). Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld: transcript.

Hosseini-Eckhardt, Nushin (2021). Zugänge zu Hybridität. Theoretische Grundlagen, Methoden, Pädagogische Denkfiguren. Bielefeld: transcript.

Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.

Mecheril, Paul (2009). Politik der Unreinheit – Ein Essay über Hybridität. Wien: Passagen.

Mecheril, Paul & Melter, Claus (2011). Rassismustheorie und -forschung in Deutschland. Kontur eines wissenschaftlichen Feldes. In Paul Mecheril & Claus Melter (Hrsg.), Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und Forschung (S. 13–27). Schwalbach am Taunus: Wochenschau.

Reckwitz, Andreas (2012). Das hybride Subjekt. Bielefeld: Suhrkamp.

Said, Edward W. (2009/2017). Orientalismus. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Tomiuk, Jürgen & Loeschke, Volker (2017). Grundlagen der Evolutionsbiologie und Formalen Genetik. Wiesbaden: Springer.

Vallant, Christoph (2007). Hybride, Klone und Chimären. Zur Transzendierung der Körper-, Art- und Gattungsgrenzen. Ein Buch über den Menschen hinaus. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Imaginäres

Maria Mateo i Ferrer

Einleitung

Das erste Mal, dass ich das Wort ‚Imaginäres' im Zusammenhang mit dem Namen Castoriadis las, war, als ich an einem Artikel über die widersprüchliche Funktion der Schule als staatliche Institution auf der einen Seite und als Bildungsraum auf der anderen Seite arbeitete. Ich suchte nach Möglichkeiten, die Spielräume zu nutzen, die sich aus diesem Widerspruch ergeben. Die Schule als staatliche Institution (re-)konstruiert Normalitätskategorien, verfestigt Zugehörigkeits- und Ausschlussordnungen und rechtfertigt damit Positionen und Privilegien. Gleichzeitig bietet die Schule als Bildungsraum aber auch die Möglichkeit, diese Kategorien und Ordnungen kritisch zu reflektieren und in Frage zu stellen. Damit eröffnet sie auch die Chance, diese zu verändern. Bei der Recherche zu diesem Thema stieß ich auf den Namen Cornelius Castoriadis und seine Theorie der

Institution als Materialisierung und Festigung des Imaginären. Sein Konzept des Imaginären als grundlegendes Element bei der Konstruktion der Identität eines Kollektivs sowie seine Analyse der Art und Weise, wie diese Identität durch die von diesem Kollektiv geschaffenen Institutionen aufrechterhalten wird, schienen mir eine besonders fruchtbare Perspektive für die Analyse der Rolle der Schule in einer Gesellschaft zu sein. Aus diesem Grund habe ich mit der Lektüre der Schriften von Castoriadis begonnen, besonders von seinem Hauptwerk „Die imaginäre Institution der Gesellschaft" (1990). Als ich diese Texte las, wurde mir schnell klar, dass der Begriff des Imaginären nicht nur eine neue Perspektive auf das Thema eröffnete, an dem ich arbeitete. Auch für die rassismuskritische Forschung im Allgemeinen eröffnet sein Verständnis von Gesellschaft als imaginärer Institution eine bedeutsame Perspektive. Darüber hinaus ist diese Theorie nicht nur deskriptiv, sondern zeigt auch Handlungsmöglichkeiten auf.

In einem der Texte von „Domaines de l'homme" fasst Castoriadis seine Hauptinteressen zusammen, indem er sie in zwei sehr konkreten Fragen artikuliert:

1. „Was hält die Gesellschaft zusammen? […] Was ist die Grundlage der Einheit, des Zusammenhalts und der organisierten Differenzierung dieses phantastisch komplexen Geflechts von Phänomenen, das wir in jeder Gesellschaft beobachten?" (Castoriadis 2005, S. 66, Übersetzung: MMiF).
2. „Was ist das, was andere und neue Formen der Gesellschaft hervorbringt?" (ebd.)

Eine Antwort auf diese Fragen, die sich auf das Imaginäre und seine Institutionen stützt, ermöglicht es, wie Heike Delitz (2019) darlegt, die Gesellschaft als abstrakte Einheit darzustellen, ohne in einen Essentialismus zu verfallen und ohne die Vorläufigkeit dieser Einheit zu leugnen. Jede soziale Gruppe verändert sich ständig, ist zweifelsohne heterogen und kontingent. Es sind bestimmte imaginäre Bedeutungen, die durch bestimmte Institutionen materialisiert und fixiert werden, die dieser Gruppe Stabilität und Kohärenz verleihen, die ihre Identität definieren und ihre Grenzen und Differenzen markieren. Dabei versteht Castoriadis den Begriff *Institution* in einem weiten Sinne. Institutionen sind für Castoriadis „Normen, Werte, Sprache, Werkzeuge, Verfahren und Methoden des Umgangs mit Dingen und des Handelns und natürlich das Individuum selbst" (Castoriadis 2005, S. 67, Übersetzung: MMiF). Der Begriff der Institution, wie ihn Castoriadis verwendet, impliziert zwei Momente der Identität einer Gesellschaft. Einerseits ist die Institution der Akt der Instituierung eines Kollektivs als einer bestimmten Gesellschaft, indem sie ihm eine Form gibt und seine Identität konstruiert. Andererseits umfasst die Institution die Einrichtungen (die Regierungsform, die Kirche, die Bildungseinrichtungen) oder die sozialen Formen wie die Familie, die Regeln und die Gesetze, die einer sozialen Gruppe Stabilität verleihen, indem sie diese Identität fixieren. Diese Kohärenz und Kontinuität können jedoch

nur durch die Verleugnung von Differenz und Kontingenz hergestellt werden (→ Kontingenz), die ein unbestreitbarer Teil der Realität sind. Die Untersuchung dessen, was das Imaginäre, das die Identität eines Kollektivs definiert, verbirgt oder bei Seite lässt, ist ein grundlegendes Thema für die kritische Rassismusforschung und für postkoloniale Studien. „Geister, Götter, Polis, Bürger, Nation, Staat, Partei, Ware, Geld, Kapital, Zinsen, Tabu, Tugend, Sünde" (Castoriadis 2005, S. 68, Übersetzung: MMiF) sind einige der von Castoriadis genannten imaginären Bedeutungen, die durch die Institution materialisiert werden und so das Leben einer sozialen Gruppe wirksam, aber selten bewusst strukturieren. Diese imaginären Bedeutungen kreisen um ein zentrales Imaginäres, das als transzendent angesehen wird und den anderen imaginären Bedeutungen Wahrheitswert verleiht (vgl. Castoriadis 1990, S. 250 sowie 2005, S. 69). Es ist die „Quelle des unzweifelhaften und unbezweifelbaren Sinns" (ebd., S. 249). Es ist, wie Heike Delitz schreibt, eine „begründungslose Begründung" (Delitz 2019, S. 94), ein „fundierendes Außen" (ebd., S. 78). Jedes Kollektiv betrachtet dieses zentrale Imaginäre so, als wäre es nicht selbst geschaffen und als wäre seine Gültigkeit unabhängig von den Mitgliedern der Gruppe. „In ihm wird die eigene Kontingenz verleugnet, werden Normen und Werte letztbegründet und soziale Teilungen legitimiert" (ebd.).

Lange Zeit war ‚Gott' die zentrale imaginäre Bedeutung, die politischen Institutionen, Werten oder einem bestimmten Wissensverständnis Sinn und Wahrheit verlieh. Seit der Aufklärung sind an diese Stelle die ‚Vernunft', das ‚souveräne Volk' oder die ‚Menschenwürde' getreten. Diese zentralen imaginären Bedeutungen ermöglichen die Sakralisierung von Institutionen, die dadurch Zugehörigkeitsordnungen und damit Positionen und Privilegien legitimieren und festigen (→ Sakralisierung).

Das Imaginäre ist also die faktische Antwort, die jede Epoche und jedes Kollektiv auf Fragen wie „Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin bestehen wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns?" (Castoriadis 1990, S. 252) gibt. Es ist das implizite Bild, das ein Kollektiv von sich selbst hat, das seine Einheit konstruiert und ihm Ordnung und Sinn verleiht. Auf der Grundlage dieses Imaginären wird entschieden, wer zum Kollektiv gehört und wer nicht, was Wert hat und was nicht. Es ist auch dieses Imaginäre, das die Prekarität und Vorläufigkeit dieser Ordnung verbirgt und verdrängt, so dass sie als unveränderbar erscheint. Wie das entschieden wird, wer das tut, welche Interessen und Privilegien damit gerechtfertigt werden, sind Fragen rassismuskritischer Forschung.

Rassismusforschung untersucht, wie Manuela Bojadžijev schreibt, „wie Fremdheit hergestellt wird“ (2022, S. 21). Diese Herstellung von Fremdheit geschieht auf der Basis imaginärer Bedeutungen, die die Zugehörigkeits- und Diskriminierungsordnungen eines Kollektivs bestimmen und durch dessen Institutionen strukturiert und materialisiert werden. Eine rassismuskritische Erforschung des Imaginären besteht daher aus zwei Momenten, die sich gegenseitig bedingen, aber aus heuristischen Gründen unterschieden werden können:

1. der Analyse der imaginären Bedeutungen, die die Einheit und Homogenität des ‚Wir‘ bestimmen und begründen, sowie jener Aspekte des Kollektivs, die diese Bedeutungen ignorieren oder verdrängen,
2. der Analyse der Institutionen, die das so konstruierte ‚Wir‘ festigen, sowie ihrer Mechanismen.

Der erste Schritt könnte mit einer Analyse der Sprache beginnen (→ Sprache). Die Beschreibung der Gesellschaft, die z. B. zwischen der Mehrheit und Minderheiten unterscheidet, basiert auf imaginären Bedeutungen, die von vornherein zwischen einem Wir, das als Mehrheit das Recht hat, die Normen und Regeln, die das Kollektiv strukturieren, zu bestimmen, und den Anderen unterscheiden, die als Minderheit dies zu akzeptieren haben. Die Begriffe Mehrheit und Minderheit sind mit dem Imaginären einer demokratischen Ordnung verbunden und werden daher nicht in Frage gestellt. Als Imaginäres der Demokratie ist es gerecht, dass die Mehrheit die Regeln eines Kollektivs bestimmt. Aber was bedeutet eigentlich ‚Mehrheit‘? Sie bezieht sich keineswegs auf die numerische Mehrheit der Gesellschaft, sondern auf die dominante Minderheit, die über die Macht verfügt, die Kategorien von Normalität und Differenz zu definieren. Wie Foroutan schreibt, „meinen wir mit Mehrheitsgesellschaft eher die tonangebende Mehrheit. Eine Mehrheit auch, die zentrale gesellschaftliche Positionen innehat und Diskursmacht besitzt“ (Foroutan & Hensel 2020, S. 15). Ich vermute aber, dass es sich hier nicht um eine Mehrheit handelt, sondern um eine Minderheit, die die Macht hat, sich als Mehrheit gesellschaftlich zu instituieren. Diese Mehrheit bestimmt nicht nur Werte und Normen, was als Kultur oder Wissen gilt, sondern entscheidet auch darüber, was ignoriert oder verdrängt werden muss. In diesem Sinne spricht Foroutan von Dominanzgesellschaft.

Der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano hat einen schönen – und tragischen – Text geschrieben, der hier als Beispiel dienen kann. Der Text trägt den Titel „Los Nadies“ (1989), was man mit „Die Niemanden“ übersetzen könnte, also die Unsichtbaren, die Ignorierten, diejenigen, „die nicht sind, obwohl sie existieren“ (ebd., S. 59, Übersetzung: MMiF). Sie sind es, die das imaginäre ‚Wir‘ ausschließt und unsichtbar macht. Damit werden zugleich ihre Lebensformen,

ihre Vorstellungen und Werte negiert. Die Niemanden, schreibt Galeano, haben keine Religion, sondern Aberglauben; sie haben keine Kultur, sondern Folklore; sie machen keine Kunst, sondern Kunsthandwerk. Diese Klassifizierung, die darüber entscheidet, was für ein Kollektiv wertvoll ist, basiert auf imaginären Bedeutungen, die, gerade weil sie als selbstverständlich gelten und nicht hinterfragt werden, die Macht haben, alles auszuschließen, was anders ist (→ Sprache).

Galeano beschreibt in seinem Text die Realität in den Ländern Amerikas, in denen die koloniale Kultur als einzig gültige Form der Kultur aufgezwungen wurde. Damit wurde den indigenen Völkern nicht nur die Anerkennung verweigert, sondern ihnen auch die Lebensgrundlage geraubt. So sind „die Niemanden", schreibt Galeano, „keine menschlichen Wesen, sondern menschliche Ressourcen" (ebd., S. 59). Oft wird behauptet, die deutsche Realität sei eine ganz andere, weil das Imaginäre, das das Wir bestimmt und strukturiert, offen für Pluralität und Vielfalt ist. Aber auch hier gibt es ein symbolisches Netz imaginärer Bedeutungen, das dem, was wir als deutsche Gesellschaft bezeichnen, Form und Materialität verleiht. Ist beispielsweise der Islam eine deutsche Religion? Oder ist er die Religion der Anderen (vgl. Mecheril & Thomas-Olalde 2011)? Sind Sprachen wie Türkisch, Arabisch oder Russisch deutsche Sprachen? Oder sind es zumindest Sprachen, die von Deutschen gesprochen werden? Oder sind es die Sprachen der Anderen? Wer zum Wir gehört, entscheidet sich nicht daran, ob jemand hier geboren ist oder einen deutschen Pass hat. Die biologischen Kategorien, die einst den Rassismus rechtfertigten, gelten zwar nicht mehr, aber in der kollektiven Vorstellung gilt immer noch als Deutscher, wer deutsche Vorfahren und bestimmte physiognomische Merkmale hat (→ Rassismus).

Das zweite Moment einer rassismuskritischen Forschung, die auf dem Ansatz des Imaginären basiert, ist die Analyse der Institutionen, die diese imaginären Bedeutungen konstruieren, aufrechterhalten und fixieren. Wie kommt es, dass trotz der offensichtlichen Realität, dass Deutschland eine Migrationsgesellschaft ist, dieses Imaginäre einer homogenen Gesellschaft immer noch aufrechterhalten wird? Was sind die Mechanismen, die dafür sorgen, dass die, die dem Imaginären nicht entsprechen, als fremd betrachtet werden? Eine Antwort auf diese Frage liegt zweifellos in der Analyse der Institutionen.

Die Medien zum Beispiel sind eine wichtige Institution bei der Konstruktion des imaginären Wir als Gegensatz zu den Anderen. Zahlreiche Studien haben untersucht, wie Medien die Zugehörigkeitsordnung, das imaginäre Wir, konstruieren und bestimmen und gleichzeitig die Imagination des Fremden erzeugen. Bekannt sind die Studien von Stuart Hall zur Konstruktion von ‚Rasse' in den Medien (etwa vgl. Hall 2018). In Deutschland analysiert beispielsweise Heidrun Friese, wie die Medien ein bestimmtes Bild von ‚Flüchtlingen' konstruieren (vgl. Friese 2017).

Eine weitere Institution, die eine Schlüsselrolle bei der Bestimmung und Fixierung des imaginären Wir spielt, ist die Schule. So zeigt etwa Paul Mecheril (etwa 2004) in seinen Analysen der Migrationsgesellschaft, welche Rolle Bildung und das Bildungssystem bei der Herstellung von Zugehörigkeitsordnungen, d. h. des imaginären Wir, und damit von Machtpositionen und Privilegien spielen. Auch Astrid Messerschmidt schreibt über die „Gewalt der Zugehörigkeit", die die Schule bei ihrer Aufgabe der Integration der „national-kulturell fremd gemachten Schüler_innen" ausübt (Messerschmidt 2020, S. 110).

Diese imaginären Bedeutungen und die Institutionen, die sie instituieren, erhalten ihre Macht dadurch, dass sie nicht nur selbstverständlich sind, sondern auch nicht hinterfragt werden. Sie werden sakralisiert (→ Sakralisierung). Dadurch gerät in Vergessenheit, dass sie von der Gesellschaft selbst geschaffen wurden. Dieses Vergessen ist einer der wichtigsten Mechanismen, durch die sich eine gesellschaftliche Ordnung selbst erhält (→ Erinnerung). Deshalb ist für jede rassismuskritische Forschung eine kontinuierliche kritische Reflexivität notwendig, um die Macht des instituierten Imaginären aus der Unsichtbarkeit zu holen und zu entsakralisieren, damit es seine Selbstverständlichkeit verliert.

Imaginäre als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Wenn wir den Begriff des Imaginären konsequent als Instrument der Sozialforschung nutzen wollen, müssen wir bedenken, dass wir von einem Forschungsverständnis ausgehen, das auf dem zentralen Imaginären unserer eigenen Zeit basiert. Weder stehen wir als Forscher*innen jenseits des Imaginären unserer eigenen Zeit, noch kann unsere Arbeit von den imaginären Institutionen der Gesellschaft losgelöst werden. Und gerade die Selbstverständlichkeit, dass wir eine Wirklichkeit rational untersuchen müssen, um sie zu verstehen, ist, wie Castoriadis (1990) schreibt, heute eine zentrale imaginäre Bedeutung. Wenn wir also die imaginären Bedeutungen unserer Gesellschaft mit den Instrumenten analysieren, die uns diese imaginären Bedeutungen zur Verfügung stellen, geraten wir in einen Teufelskreis (vgl. etwa ebd., S. 268 ff.). Denn können wir unsere eigene Gesellschaft anhand einer Kategorie untersuchen, die diese Gesellschaft selbst geschaffen hat und die ihre Institutionalisierung ermöglicht?

Darüber hinaus ist die Vernunft als zentrales Imaginäres seit der Aufklärung eng mit imaginären Bedeutungen wie Kolonialismus oder Rassismus verbunden (→ Zeit, auch → Rassismus). Wenn wir uns dieser Tatsache bewusst sind, müssen wir erkennen, dass wir, wenn wir nach den Regeln der wissenschaftlichen Forschung vorgehen, gleichzeitig das Geflecht imaginärer Bedeutungen, das Rassismus und Kolonialismus bestimmt, akzeptieren und verstärken. Gleichzeitig ist es aber gerade dieses Imaginäre, das die Möglichkeit eröffnet, nicht nur Rassismus und Kolonialismus kritisch zu reflektieren, sondern auch sich selbst in Frage zu stellen. Damit befinden wir uns aber wieder in einem Teufelskreis. Denn um die

Machtmechanismen, die die Identitäts- und Differenzordnungen eines sozialen Kollektivs bestimmen, zu überwinden, bedarf es der Kritik ihrer Institutionen. Diese Kritik ist aber möglich, weil das zentrale Imaginäre und die umgebenden imaginären Bedeutungen, die durch diese Institutionen instituiert werden, diese Kritik erst möglich machen. Dabei bleiben wir wiederum innerhalb des Systems und verstärken es. In diesem Sinne können wir den berühmten Satz von Adorno und Horkheimer zitieren: „Aufklärung ist totalitär" (Adorno & Horkheimer 2004, S. 31). Dies bedeutet jedoch nicht, dass auf kritische Forschung verzichtet werden kann, denn nur sie eröffnet die Möglichkeit für Neues. Wie Castro Varela schreibt: „Wenn wir Kritik als die Operation verstehen, die es wagt, das ‚Normale', das ‚Selbstverständliche' in Frage zu stellen, dann ist die Transformation der Gesellschaft geradezu abhängig von strategischer und beharrlicher Kritik" (Castro Varela 2013, S. 66). In Anlehnung an Spivak schlägt Castro Varela einen Kritikbegriff vor, der die inhärente Spannung zwischen Affirmation und Überschreitung des Gegebenen betont und den sie als „utopiegeleitet und selbsttransformierend" (ebd., S. 76) beschreibt.

Die Forschungswerkstatt kann als ein Reflexionsraum verstanden werden, der dieser von Castro Varela beschriebenen Form des kritischen Denkens verpflichtet ist. Sie ist, wie Mecheril in der Einleitung schreibt, „Ort wissenschaftlicher Kollaboration, gemeinsamer Reflexion und nicht zuletzt Ort der kontinuierlichen Thematisierung von Qualifikationsarbeiten". Was die Mitglieder dieser Werkstatt verbindet, ist die Arbeit an „verwandten Gegenstandsbereichen" oder eine ähnliche „Perspektive auf gesellschaftliche Wirklichkeit". Damit geht einher, dass bestimmte imaginäre Bedeutungen, die als gegeben angenommen werden, geteilt werden. Ist es möglich, diese aus der Werkstatt heraus, in der ein großes Maß an wissenschaftlicher und erkenntnispolitischer Übereinkunft zu bestehen scheint, kritisch zu hinterfragen? Ist eine solche Kritik in einem akademischen Kontext, in dem man die Anerkennung der eigenen Forschung anstrebt, um einen Platz in der Institution einzunehmen, so ohne weiteres möglich? Sollten wir nicht damit beginnen, über das Konzept der Reflexion selbst nachzudenken, wenn wir unser Verständnis von Forschung kohärent gestalten wollen? Zweifellos sollten wir das tun, denn wie bereits erwähnt, dürfen wir nicht vergessen, dass das Imaginäre, auf dem unser Verständnis von kritischer Forschung beruht, der Befragung im Hinblick auf die Angemessenheit seines Status und seines Gehaltes nicht entzogen werden sollte.

Ist es aber dann überhaupt möglich, zu einer konkreten Form des Wissens zu gelangen, die uns hilft, die Welt, in der wir leben, ein wenig besser zu verstehen, wenn wir von dieser Idee der permanenten Kritik ausgehen? Schon Schlegel und andere Vertreter der Frühromantik hatten den Anspruch der unendlichen Reflexion, wonach in einer unendlichen Schleife jede Ebene der Kritik eine neue Ebene der Kritik eröffnet, bis sich das Denken schließlich auflöst (vgl. Benjamin 2008). Und das ist wohl eher nicht das Ziel der Forschungswerkstatt, vor allem deshalb

nicht, weil sie – ohne die kritische Reflexion aufzugeben – auf eine Idee nicht verzichten will: Sie weigert sich, eine Realität zu akzeptieren, in der Ausgrenzung, Marginalisierung und Rassismus zur Normalität gehören.

Literatur

Benjamin, Walter (2008). Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bojadžijev, Manuela (2022). Rassismusforschung in Deutschland: Prekäre Geschichte, strukturelle Probleme, neue Herausforderungen. Interview zur Eröffnung des Tagungsbandes. Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft. Wissenschaft Demokratie. Tagungsband zur Online-Fachtagung „Gesellschaftlicher Zusammenhalt & Rassismus" (Band 11), S. 14–23.

Castoriadis, Cornelius (1990). Die Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Castoriadis, Cornelius (2005). Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Barcelona: Gedisa.

Castro Varela, María do Mar (2013). „Parallelgesellschaften" und „Nationalmannschaften" – Überlegungen zur Kritik in der Kritischen Migrationsforschung. In Paul Mecheril, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens & Elisabeth Romaner (Hrsg.), Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive (S. 65–78). Wiesbaden: Springer VS.

Delitz, Heike (2019). Theorien des gesellschaftlichen Imaginären. Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 44. Jg., Heft 2, S. 77–98.

Foroutan, Naika & Hensel, Jana (2020). Die Gesellschaft der Anderen. Berlin: Aufbau.

Friese, Heidrun (2017). Flüchtlinge. Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden. Bielefeld: transcript.

Galeano, Eduardo (1989). El libro de los abrazos. Madrid: Siglo XXI Editores.

Hall, Stuart (2018). Die Konstruktion von „Rasse" in den Medien. In Stuart Hall. Ideologie. Kultur. Rassismus. Ausgewählte Schriften 1 (S. 150–171). Hamburg: Argument.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2004). Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer.

Mecheril, Paul (2004). Einführung in die Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz.

Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2011). Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart. In Brigit Allenbach, Urmila Goel, Merle Hummrich & Cordula Weißköppel (Hrsg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven (S. 35–66). Baden-Baden: Nomos.

Messerschmidt, Astrid (2020). Rhetorische Ausgrenzung und politische Kämpfe. Uneindeutige Zugehörigkeiten – über Bildung, die weder fremd macht noch integriert. In Markus Rieger-Ladich, Rita Casale & Christiane Thomson (Hrsg.), Un-/Zugehörigkeit. Bildungsphilosophische Reflexionen und machttheoretische Studien (S. 108–122). Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Involviertheit

Veronika Knauer

Einleitung

Der Begriff der Involviertheit stammt vom lateinischen „involvere", was so viel bedeutet wie „hineinwälzen, einwickeln". Wenn ich in etwas involviert bin, dann bin ich also in etwas verwickelt und verstrickt. Dies kann auf verschiedenen Ebenen erfolgen, auf einer körperlichen Ebene, auf einer gedanklich-kognitiven oder auch auf einer emotionalen Ebene.

Aus einer pädagogischen bzw. erziehungswissenschaftlichen Perspektive kommt dem Begriff der Involviertheit eine besondere Bedeutung zu. So ist es eines der zentralen Anliegen von Pädagogik schon immer gewesen, Individuen zu involvieren, sie einzubeziehen. Kinder sollen sozialisiert werden. Das heißt, sie sollen lernen, sich in der Gesellschaft zurechtzufinden und ein Teil von ihr zu werden, indem sie sich gesellschaftliche Denk- und Gefühlsmuster sowie soziale Normen und Wertvorstellungen aneignen und diese verinnerlichen. Dies geschieht durch absichtsvolle (Erziehungs-)Maßnahmen, aber auch durch die (zufällige) Interaktion mit der jeweils spezifischen materiellen und sozialen Umwelt. Das Involviert-Werden ist in diesem Sinne immer ein wechselseitiger Prozess zwischen dem Individuum und seiner Umwelt. Schule und andere (Aus-) Bildungsinstitutionen können in diesem Kontext als Institutionen betrachtet werden, denen eine besondere Funktion bei der gewissermaßen gesellschaftlichen Verwicklung von Kindern und Jugendlichen zukommt. Sie vermitteln ein für die jeweilige Gesellschaft relevantes Wissen, das für notwendig gehalten wird, um am sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben teilhaben zu können.

Nicht involviert zu sein wird aus dieser Perspektive zum Problem. Wer nicht (ausreichend) involviert, also gesellschaftlich eingebunden ist, kann auch nicht teilhaben. Die Rede von gefährlichen Parallelgesellschaften oder die Diskussion um eine sogenannte deutsche Leitkultur sind Ausdruck eines spezifischen Denkens darüber, mit welchen Ansprüchen und Forderungen das Ziel der Involvierung von Individuen in Gesellschaft verbunden sein kann. Diese Debatten werfen einige Fragen auf wie: Gibt es eine Pflicht, sich zu involvieren? Oder andersherum: Gibt es ein Recht darauf, in gesellschaftliche Verhältnisse involviert zu werden? Und wenn ja, bei wem liegt dann die Verantwortung für einen gelingenden Einbezug? Müssen sich die Individuen an die Anforderungen der Gesellschaft anpassen? Oder müssen die gesellschaftlichen Strukturen an die individuellen Bedürfnisse ihrer Mitglieder angepasst werden? Verschiedene politische wie wissenschaftliche Strömungen haben in der Vergangenheit unterschiedliche Antworten auf diese Fragen gefunden. Eine macht- und rassismuskritische Perspektive

richtet den Blick dabei vor allem auf die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst und befragt Involviertheit als Verstrickung in gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse. Sie fragt danach, wo Individuen aufgrund tradierter gesellschaftlicher Denk-, Macht- oder Ungleichheitsstrukturen ausgeschlossen werden und eine gleichberechtigte Teilhabe und Teilnahme verunmöglicht wird.

Aus dieser Perspektive nimmt Astrid Messerschmidt (2016) die Erziehungswissenschaft sowie die pädagogisch Handelnden selbst in den Fokus. Anhand des Begriffes der Professionalität diskutiert sie deren Eingebundenheit in das System, an und in dem sie selbst wirken. Dabei steht Messerschmidt dem Begriff der Professionalität durchaus kritisch gegenüber. So suggeriere er ein Subjektverständnis, das Autonomie ohne Abhängigkeit präferiert und professionelle Unangreifbarkeit anzielt. Die Anpassung an die mit der gesellschaftlich dominierenden Vorstellung von Lehrer*innen-Professionalität verbundene Erwartung, stets souverän aufzutreten und eine überlegene Position einzunehmen, führe dazu, dass sich die Auseinandersetzung mit den sozialen Bedingungen in Schule vorwiegend auf die Schüler*innen und deren Eltern bezieht. Ein Blickwechsel auf die pädagogisch Handelnden hingegen werde so eher verhindert. Mit Blick auf individuelle Abhängigkeitsverhältnisse, die Dynamiken der Verwertung von Bildung sowie die sozialen und institutionellen Bedingtheiten des professionellen Handelns plädiert Messerschmidt daher für eine „kritische Professionalisierung" (ebd.), die den Blick reflexiv wendet und auch die eigene Involviertheit sichtbar macht. Das betrifft nicht zuletzt auch akademisch Lehrende. Diese, so Messerschmidt, vermittelten erst dann ein kritisches Professionsverständnis, wenn sie ihre eigene Profession nicht der Kritik entzögen: „Sie können sich nicht ungebrochen als Aufklärer_innen über problematische gesellschaftliche Tendenzen positionieren, sondern sollten deutlich machen, wie sie in die Verwertung ihrer selbst und anderer involviert sind" (ebd., S. 62). Als Voraussetzung dafür sieht sie die Offenlegung der Ortsbedingungen, also der Verhältnisse, von denen aus sowohl akademische Lehre wie auch schulischer Unterricht erfolgen: Wer spricht, lehrt, unterrichtet aus welchen sozialen Positionierungen heraus und wie wirkt sich das wiederum auf die Lernenden aus? (vgl. ebd.)

Doch was bedeutet Involviertheit nun für die sozial- und erziehungswissenschaftliche Forschung? An welcher Stelle wird Involviertheit zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und was hat Involviertheit darüber hinaus mit einem interpretativen Forschungsstil zu tun, wie er in diesem Band vorgestellt wird?

Involviertheit als Gegenstand von Forschung

Blicken wir zunächst auf Involviertheit als Gegenstand von Forschung, so findet sich dieser in unterschiedlichen sozial- und kulturwissenschaftlichen theoretischen Zugängen und Perspektiven. Die Subjektivierungsforschung beispielsweise richtet ihre Aufmerksamkeit auf Vorgänge der Subjektwerdung unter den

Bedingungen gesellschaftlicher Ein- und Ausschlüsse und fokussiert insbesondere Prozesse, die soziale Strukturen produzieren, reproduzieren, modulieren und transformieren. Problematisiert werden dabei zum Beispiel institutionelle Mechanismen, die ungleiche Subjektpositionen schaffen und entlang von Klassifikationen und Kategorien gesellschaftliche, politische und rechtliche Teilhabebedingungen asymmetrisch verteilen. Auch die Habitusforschung beschäftigt sich mit Zugehörigkeitsordnungen und folglich mit gesellschaftlichen Formen des Ein- und Ausschlusses von Individuen. Das Konzept des Habitus beschreibt die psychosoziale Entwicklung als wechselseitiges Formen und Geformt-Werden von Individuum und Gesellschaft. Dabei spielen das ökonomische, das kulturelle, das soziale und das symbolische Kapital eine entscheidende Rolle. Als individuelle Ressourcen bestimmen sie, wer dazu gehört, wer teilhaben kann und wer nicht. Diese und weitere wissenschaftliche Ansätze setzten sich forschend, interpretierend und theoretisierend mit Involviertheit im Sinne einer subjekt- oder habituskonstituierenden Eingebundenheit von Individuen in gesellschaftliche Denk-, Macht- und Ungleichheitsstrukturen auseinander.

Doch selbstverständlich ist auch die Wissenschaft selbst kein freies Subsystem gesellschaftlicher Verhältnisse (→ Wissen), sondern abhängig von und eingebunden in diese Verhältnisse. Sie kann daher niemals neutral, objektiv, unpolitisch oder gar unvoreingenommen agieren, sondern ist immer abhängig und geprägt von außerwissenschaftlichen Relevanz- und Interessensstrukturen, von Normen, Werten und Ideologien der jeweiligen Zeit sowie eingebunden in gesellschaftliche Strukturen, wie beispielsweise Förderpolitiken und andere Anforderungen des kapitalistischen Wissenssystems. Auch Wissenschaft muss daher stets als involvierte Institution und involvierte Praxis betrachtet werden und das Wissen, das sie produziert, als eingebettet in die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen es entstanden ist.

Diese Involviertheit des wissenschaftlichen Systems wird dann selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, wenn beispielsweise im Kontext von Aufarbeitungsforschung die Produktion und Verbreitung rassistischer Wissensbestände ausgehend von der Kolonialzeit bis in die Gegenwart untersucht werden. Bis heute spielt die Wissenschaft eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Aufrechterhaltung und Rechtfertigung rassistischer Strukturen und der Intellektualisierung gesellschaftlicher Ungleichverteilung von Macht (etwa El-Tayeb 2016, S. 22). Bereits im Zuge der Entstehung der sogenannten modernen Naturwissenschaften im 15. und 16. Jahrhundert wurde die wissenschaftlich begründete Naturalisierung menschlicher Differenz zu einem der wichtigsten Instrumente, die Unterordnung und Ausbeutung nicht-*weißer* Anderer im Kontext des europäischen Kolonialismus zu legitimieren. Die wissenschaftlich konstruierte *weiße* Überlegenheit diente als Rechtfertigung für die mit dem europäischen Kolonialismus einhergehenden Genozide, Ausbeutung, Versklavung und Plünderung und kann gleichermaßen als Basis des europäischen Imperialismus, wie auch

als sein Produkt betrachtet werden. Herrschaftsverhältnisse, die durch gewaltvolle Eroberung entstanden, wurden so mit Hilfe wissenschaftlicher Forschung als naturgegeben und unveränderlich definiert und legitimiert (vgl. Nguyen & Puhlmann 2023, S. 169 ff.).

Aus heutiger Sicht stellt sich die Frage, ob es jemals eine umfassende Aufarbeitung dieser Verstrickung von Wissenschaft in politische und gesellschaftliche Ideologien und Rechtfertigungslogiken gab, oder ob diese nicht vielmehr in modernisiertem Gewand weiter fortbestehen. Gegenwärtige Wissenschaftler*innen wähnen sich gerne als rational, universalistisch, tolerant oder gar farbenblind, unbefangen und vorurteilsfrei gegenüber jeglichen Differenzen zwischen Menschen (vgl. El-Tayeb 2016, S. 51). Doch auch im 21. Jahrhundert sind biologisch-rassistische Forschungsansätze nach wie vor präsent – mal mehr, mal weniger offensichtlich. Die Kontinuität rassistischer Begründungsmuster wurde nie vollständig gebrochen. Immer noch werden soziale und kulturelle Unterschiede als zumindest indirekt naturgegeben gedeutet und es wird versucht, mit Hilfe biologistischer und essentialistischer Argumente rassistische Diskriminierung zu erklären.

Darüber hinaus zeigen sich in der heutigen Wissenschafts- und Forschungspraxis nicht nur tradierte rassistische Deutungsmuster, sondern auch bestimmte soziale Praktiken, Kommunikationsräume und Verifikationsmechanismen von Wissenschaftler*innen (wie zum Beispiel Universitäten als Orte der Wissensproduktion oder Fachzeitschriften als Publikationsform etc.), die eine Etablierung und Verfestigung bestimmter – *weißer* – Wissensbestände als wissenschaftlich, objektiv, reliabel stützen und andere Wissensformen als nicht-wissenschaftlich, nicht-objektiv, nicht-reliabel ausschließen (etwa Grosfoguel 2013).

Doch nicht nur die Produktion wissenschaftlichen Wissens, auch die Rezeption dieses Wissens ist eingebettet in rassifizierende und hegemonial strukturierte Wissenssysteme. So wird der zugeschriebene Wahrheitswert und epistemische Status des (wissenschaftlich) Gesagten nicht unerheblich durch die Subjektposition der jeweils Sprechenden mitbestimmt (etwa Alcoff 1991). Dies ruft uns dazu auf, über den Entstehungskontext wissenschaftlichen Wissens hinaus auch über Fragen nach der Wahrnehmung und dem Umgang mit diesem Wissen sowie den damit zusammenhängenden Machtstrukturen nachzudenken. So gelangen wir zu Fragen wie: Wer spricht über was bzw. wen? Welche Stimmen kommen in diesen Diskursen zu Wort? Und nicht zuletzt: Wer wird überhaupt gehört?

Im Kontext rassismuskritischer Forschung bedeutet dies beispielsweise, dass die Praxis des Forschens und (wissenschaftlichen) Sprechens *weiß* positionierter Subjekte, auch unbeabsichtigt, zu einer Stabilisierung ihrer gesellschaftlichen Machtposition beitragen kann, anstatt diskursive Hierarchien im öffentlichen Raum zu stören (etwa Alcoff 1991). So sind deutsche Universitäten beispielsweise immer noch überwiegend *weiße* Institutionen: *Weiß* positionierte Wissenschaftler*innen bringen ihre Sichtweisen und Erfahrungen in Forschung

und Lehre ein und stabilisieren damit eurozentrische Perspektiven. Mit ihrer Betätigung im Bereich rassismuskritischer Forschung machen *weiß* positionierte Forschende, die im hierarchisch strukturierten, kompetitiven Feld der Wissenschaft privilegiert sind, Karriere durch die Thematisierung von Notlagen und Erfahrungen der in diesem Feld weniger privilegierten Personen. Eine Beschäftigung *weiß* positionierter Forscher*innen im Feld rassismuskritischer Forschung führt damit zu einer Akkumulierung von (wissenschaftlichem) Kapital der durch Rassismus privilegierten Personen in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft.

Auch heute ist Wissenschaft also noch immer auf verschiedenen Ebenen in die Schaffung und Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheitsverhältnisse involviert. Eine Rassismuskritik der Wissenschaft kann daher unter anderem als eine Kritik der Weigerung betrachtet werden, die eigene historische und gegenwärtige Involviertheit der Wissenschaft in Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu thematisieren und auszuweisen. Diese Involviertheit der Wissenschaft zum Gegenstand von Forschung zu machen, ist nicht zuletzt auch notwendig, um zu verstehen, warum national- und weltgesellschaftliche Verhältnisse so sind, wie sie sind.

Involviertheit als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Wissenschaft ist niemals neutral, objektiv, unpolitisch oder gar unvoreingenommen. Und auch das Wissen, das sie produziert, muss infolgedessen – wie Donna Haraway in ihrer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Objektivität feststellt – stets als lokales, politisches, verkörpertes, partikulares und situiertes Wissen betrachtet werden. In ihrem Essay „Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive." (1989/1995) befasst sie sich unter anderem mit Fragen danach, wie Wissen entsteht, wer Wissen schafft und wer überhaupt entscheidet, was (objektives) Wissen ist. Dabei prägt sie den Begriff des *situierten Wissens* und vertritt die Position, dass objektives Wissen niemals möglich ist, da die Herkunft und Situiertheit einer Person deren Forschung und theoretische Perspektive beeinflusse. Mit ihrem Konzept des situierten Wissens plädiert sie für eine Wissenschaft, die anstelle vorgeblich objektiver Standpunkte ihre gesellschaftliche Eingebundenheit und Involviertheit deutlich macht und anerkennt, durch historische und kulturelle Einflüsse geprägt zu sein. Damit skizziert sie einen Gegenentwurf zum Idealbild des objektiven Forschenden, der scheinbar losgelöst von seiner gesellschaftlichen Position Wissen produziert, welches aufgrund der Distanz zum untersuchten Objekt neutrale Erkenntnisse verspricht. Dies sei, so Haraway, realitätsfern und daher nicht möglich: „Das erkennende Selbst ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer konstruiert und unvollständig zusammengeflickt" (ebd., S. 86).

Auch die erkenntnistheoretische Diskussion in der sozialwissenschaftlichen Forschung wandte sich zum Ausgang des 20. Jahrhunderts verstärkt der Position des erkennenden Subjekts und den Fragen nach der Rolle des Forschenden als körperliches, personales, sozial und kulturell geprägtes Wesen zu. In konstruktivistisch ausgerichteten Ansätzen unterschiedlicher Spielarten rückten nun die Erschaffung des (Forschungs-)Gegenstands im kognitiven System, im sozialen Diskurs oder durch den forschungsmethodischen Zugriff ins Zentrum der Auseinandersetzung. Das komplexe Verhältnis von Forschungsobjekt, Forschungssubjekt und Forschungsprozess wurde dabei neu zur Diskussion gestellt (vgl. Breuer 2010, S. 36 f.).

Sozialwissenschaftliches Forschen ist also immer standortgebundenes Forschen und die Wege zu wissenschaftlicher Erkenntnis sind dabei verschieden. Forschendes Handeln ist stets geformt von persönlichen Erfahrungen, spezifischen Positionierungen, partiellen Perspektiven, gesellschaftlichen Machtverhältnissen und individuellen Suchbewegungen. Aus dieser Perspektive kann auch das Wissen, das wissenschaftlicher Forschung entspringt, als sozial konstruierte Wirklichkeit verstanden werden. Gleichzeitig wirkt diese in und durch Wissenschaft konstruierte Wirklichkeit immer auch ganz real auf die Lebenssituationen und Selbstverständnisse der Menschen zurück (etwa Mecheril 1999). Dies führt uns zu der Frage, welche sozialen Wirkungen wissenschaftliche Untersuchungen haben wollen oder auch ungewollt haben. Es verweist damit nicht zuletzt auf die (ethische) Verantwortung, die mit sozialwissenschaftlichem Forschen einhergeht: Forschung bedeutet immer auch, Verantwortung für das eigene wissenschaftliche Tun zu übernehmen (→ Verantwortung) und beständig mitzudenken, was mit den Ergebnissen der Forschung passiert oder passieren kann. Forschung ist in diesem Sinne stets politisch. Sie schreibt sich in gesellschaftliche Gegebenheiten ein und verändert diese gleichzeitig. So kann zum Beispiel rassismuskritische Forschung als politisches Anliegen betrachtet werden, das gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse fokussiert und nach den Bedingungen der Möglichkeiten ihrer Veränderung fragt, um damit nicht zuletzt für eine andere, bessere Gesellschaftsordnung einzutreten.

Diese Einsicht führt zu der Notwendigkeit, den Ort, von dem aus wir forschen, sprechen und schreiben, zu betrachten und in unseren wissenschaftlichen Texten auszuweisen. Sie verlangt von den Forschenden, die eigenen Motive, politischen Anliegen und ethischen Grundhaltungen offen zu legen und kritisch zu reflektieren sowie die eigene Positioniertheit in den untersuchten Verhältnissen und die mit diesen Verhältnissen einhergehenden Subjektpositionen bewusst zu machen. Im Kontext von macht- und rassismuskritischer Forschung bedeutet das für *weiß* positionierte Forscher*innen beispielsweise eine Reflexion und Sichtbarmachung der *weißen* Subjektposition. Diese Sichtbarmachung soll jedoch nicht im Sinne einer vereindeutigenden und essentialisierenden Praxis der Identifizierung

verstanden werden. Vielmehr soll sie den Blick auf eigene Verstrickungen und damit einhergehende Momente der Ermöglichung und Verhinderung von Erkenntnis lenken.

Auf methodischer Ebene führt dies zu einem erweiterten Verständnis wissenschaftlicher Daten, die wissenschaftlichen Erkenntnisprozessen zugrunde liegen. Ansätze, wie beispielsweise die *Reflexive Grounded Theory* (vgl. Breuer, Muckel & Dieris 2019) tragen diesen Überlegungen Rechnung, indem sie einen ganzheitlichen Einbezug der Forscherperson in die Erkenntnissituation und den Erkenntnisprozess fordern. Über die kognitiv-intellektuelle Sphäre hinaus sollen aus dieser Perspektive weitere epistemologische Ebenen in den Blick genommen werden, die die „Sinnlichkeit, das *Gespür*, die *Empfindung* und *Emotionalität* des Forschenden nutzen, die auf seiner *Leiblichkeit* und nicht allein auf seiner Rationalität und Intellektualität gegründet sind" (ebd., S. 94).

Die eigene Involviertheit zum Thema zu machen bedeutet also mehr als eine reine Sichtbarmachung der sozialen Position der Forschenden. Es bedeutet, die eigene Eingebundenheit in die Strukturen, die erforscht werden, auf verschiedenen Ebenen zu reflektieren. Betrachten wir unser subjektives Erleben des Forschungsprozesses, so haben wir es beispielsweise auch mit Affekten zu tun, mit Körperlichkeit und mit Emotionen, die im Laufe dieses Prozesses angetippt und aufgerufen werden und die ebenfalls einen erheblichen Einfluss auf den Verlauf und die Ergebnisse der Forschung haben (→ Affekt). Unsere eigenen Verstrickungen beeinflussen, welchen Themen und Gegenständen wir uns zuwenden, welche Aspekte wir einer eingehenderen Betrachtung unterziehen und welche wir beiseitelassen. Es geht dabei also um die individuelle Wahrnehmung der forschenden Person, um den Effekt, den ihre je spezifischen Erfahrungen und Positioniertheiten, wie zum Beispiel ihre eigene relative Privilegierung, auf Momente der Verdunklung und Erhellung im Forschungsprozess – und damit nicht zuletzt auch auf die Forschungsergebnisse und sogar auf deren Rezeption – haben. Ein verantwortungsvoller Umgang mit unserer Involviertheit im Kontext wissenschaftlicher Forschung erfordert daher eine kritische Reflexion der eigenen Motive, eine Auseinandersetzung mit den eigenen Affekten, Emotionen und Abwehrmechanismen, sowie den Einbezug und die Analyse leiblicher Erfahrungen, die mit Forschung einhergehen.

Die Reflexion von Verstrickungen und Involviertheiten findet auch im Rahmen der Forschungswerkstatt statt. Motive für und Erwartungen an die je eigenen Forschungsarbeiten daraufhin in den Blick zu nehmen, wo in dem Begehren nach allgemeiner Erkenntnis (ein Wissenschaftsideal) partikulare Perspektiven, die auch von Involviertheiten energetisiert werden, eine Rolle spielen, werden in der Werkstatt wiederkehrend zum Thema gemacht. Gleichzeitig eröffnet die Forschungswerkstatt einen Raum, in dem wir uns über Affekte und Emotionen austauschen können, die u. a. im Forschungsprozess ausgelöst werden. So können Gefühle reflektiert, analysiert und eingeordnet werden, die beispielsweise

bei mir als *weiß* positionierte Person durch die rassismus- und machtkritische Auseinandersetzung mit einer rassistisch strukturierten Gesellschaft aufgrund der eigenen Verstricktheit in diese Verhältnisse nahegelegt werden. Die Werkstatt ist darüber hinaus ein Raum, in dem Personen, die unterschiedliche Positionen in natio-ethno-kulturell kodierten Ordnungen oder Geschlechterordnungen einnehmen, mit unterschiedlichen (Wissenschafts-)Biografien und Erfahrungen zu ähnlichen Themen forschen und arbeiten, und somit unterschiedliche Perspektiven auf diese Themen einbringen. Dieser multiperspektivische Raum eröffnet die Möglichkeit, auch Leerstellen und Auslassungen, die in den jeweiligen Arbeiten durch die Eingebundenheit der Forschenden, sowohl in ihr Forschungsfeld im Speziellen, wie auch in gesellschaftliche Verhältnisse im Allgemeinen, entstehen, zu erkennen und zu reflektieren.

Literatur

Alcoff, Linda (1991). The Problem of Speaking for Others. Cultural Critique, 20. Jg., S. 5–32.

Breuer, Franz (2010). Wissenschaftstheoretische Grundlagen qualitativer Methodik in der Psychologie. In Günter Mey & Katja Mruck (Hrsg.), Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie (S. 35–49). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Breuer, Franz, Muckel, Petra & Dieris, Barbara (2019). Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis (4. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS.

El-Tayeb, Fatima (2016). Undeutsch: die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft. Bielefeld: transcript.

Grosfoguel, Ramón (2013). Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. Tabula Rasa, 11. Jg., Heft 1, S. 31–58.

Haraway, Donna (1989/1995). Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In Carmen Hammer & Immanuel Stieß (Hrsg.), Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen (S. 73–97). Frankfurt am Main/New York: Campus.

Mecheril, Paul (1999). Wer spricht und über wen? Überlegungen zu einem (re-)konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften. In Wolf-Dietrich Bukow & Markus Ottersbach (Hrsg.), Die Fundamentalismusdebatte (S. 231–266). Opladen: Leske + Budrich.

Messerschmidt, Astrid (2016). Involviert in Machtverhältnisse. Rassismuskritische Professionalisierung für die Pädagogik in der Migrationsgesellschaft. In Aysun Doğmuş, Yasemin Karakaşoğlu & Paul Mecheril (Hrsg.), Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft (S. 59–70). Wiesbaden: Springer VS.

Nguyen, Tien & Puhlmann, Francesca (2023). Wissenschaftlicher Rassismus in den Natur- und Lebenswissenschaften: Geschichte und Gegenwart. In: Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (Hrsg.), Rassismusforschung I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven (S. 169–190). Bielefeld: transcript.

Kontingenz

Matthias Rangger

Einleitung

Als kontingent wird gemeinhin all das bezeichnet, „was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist" (Luhmann 1984, S. 152). Jenseits dieses allgemeinen Verständnisses herrschen jedoch unterschiedliche Begriffsauffassungen vor, die Kontingenz mal eher als Zufall oder Willkür, mal als Freiheit oder Chance, mal als Ungewissheit, Widerfahrnis oder Relativität, mal als Nicht-Notwendigkeit, Unbestimmtheit oder Unbedingtheit verstehen.

In diesem Beitrag wird Kontingenz in hegemonietheoretischer Perspektive als dem Sozialen zugrundeliegende Gleichzeitigkeit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Nicht-Notwendigkeit und Notwendigkeit respektive von Unbedingtheit und Bedingtheit betrachtet. „Gleichzeitigkeit" betont dabei zum einen, dass das Soziale nicht auf unumstößlichen und wesenhaften Fundamenten beruht, und zum anderen, dass daraus aber *keine* Beliebigkeit des Sozialen folgt. Vielmehr ist alles im Sozialen immer notwendigerweise vorläufig bestimmt. Und für die Frage, „weshalb und auf welche Weise sich trotz der Offenheit des Sozialen immer wieder relativ stabile Formationen der Vorherrschaft einstellen, und zwar der Vorherrschaft sowohl von bestimmten Sinn- als auch von spezifischen Akteurskonstellationen" (Nonhoff 2019, S. 542), bietet der vielstimmige Horizont der Hegemonietheorie einen anregenden Bezugsrahmen. Die folgenden Gedanken zum Begriff der Kontingenz im Rahmen sozial- und erziehungswissenschaftlicher Forschung mit einem Fokus auf Migration und → Rassismus sind daher maßgeblich von hegemonietheoretischen Perspektiven getragen (ausführlich Rangger 2024).

Bevor ich aber zu einer explizit hegemonietheoretischen Konturierung des Kontingenzbegriffs übergehe, stelle ich mit Oliver Marchart (2010, S. 74 ff.) eine abstrakte Unterscheidung zwischen schwachen und starken Begriffsauffassungen von Kontingenz heraus:

1. Der *schwache Kontingenzbegriff* findet sich in Perspektiven wieder, die Kontingenz empirisch oder historisch an spezifische Momente und Konstellationen binden. Das heißt, das Soziale wird nicht prinzipiell als kontingent betrachtet, sondern es bleibt hier die Möglichkeit von Phänomenen bestehen, die nicht anders sein können, also notwendigerweise so sind, wie sie sind. Kontingenz wird folglich an kontextspezifische Bedingungen geknüpft, die Alternativen zu dem jeweils Gegebenen erst möglich, erfahrbar und wahrnehmbar

machen. In diesem Verständnis stellt Kontingenz kein universelles Phänomen, sondern ein Moment partikularer Gesellschaftsformationen und -ordnungen dar, das in anderen (etwa traditionalen) Gesellschaftsordnungen nicht gegeben ist. Das Maß an Kontingenz variiert in dieser Betrachtung je nach historischer Situation und dem Grad an Seins- und Handlungsmöglichkeiten, die von spezifischen politischen, sozialen, kulturellen oder religiösen Ordnungen bereitgestellt werden.

2. Der *starke Kontingenzbegriff* ist demgegenüber überhistorisch angelegt. In dieser Perspektive gibt es grundsätzlich keine notwendigen Grundlagen, auf denen sich das Soziale konstituiert, auch nicht, wenn diese radikale Unbestimmtheit durch eine starre Gesellschaftsordnung zu beherrschen versucht wird. Die einzige unverrückbare Tatsache auf dem Terrain des Sozialen ist vielmehr, dass alles nicht-notwendig, unbestimmt und unbedingt ist (vgl. Marchart 2010, S. 78). Die Annahme, dass eine starre, etwa traditionale, soziale Ordnung oder ein Denken des Sozialen in wesenhaften und unveränderlichen Bahnen Kontingenz beseitige, während eine offene soziale Ordnung oder post-wesenhaftes Denken Kontingenz erzeugen, wird im Horizont des starken Kontingenzbegriffes deshalb angezweifelt. Denn auch das Denken und Ordnen des Sozialen in Kategorien der Wesenhaftigkeit stellt letztlich eine nicht-notwendige Möglichkeit unter vielen dar, sich soziale Wirklichkeit vorzustellen und diese zu organisieren. Vorausgesetzt wird im starken Kontingenzbegriff also, dass das Soziale per se keinen ultimativen Grund besitzt, auf dem es sich konstituiert: keinen Gott, keine Nation, keine Vernunft, keine ökonomischen Bewegungsgesetze, keine irgendwie andere Wesenhaftigkeit.

Hegemonietheoretische Perspektiven schließen an ein starkes Kontingenzdenken an, in dem alles im Sozialen stets umkämpft bzw. nie fraglos so ist, wie es in einem spezifischen historischen Moment und Kontext womöglich betrachtet und behandelt wird. Damit wird jedoch keine Beliebigkeit des Sozialen behauptet, in der alles willentlich und frei bestimmbar ist, wie dies für die antifundamentalistische Perspektive eines *anything goes* charakteristisch ist, in der jegliche Fundierung des Sozialen in allgemein und fest vorliegenden Gesetzen und Regelmäßigkeiten zurückgewiesen wird (vgl. Marchart 2010, S. 31 ff.). Im Denkhorizont der Hegemonietheorie liegt das Soziale vielmehr immer als vorläufige Schließung seiner eigentlichen Offenheit in Form von sedimentierten Macht- und Herrschaftsverhältnissen vor, die Sozialität erst ermöglichen und diese zugleich einschränken und bahnen. Aus der Abwesenheit ultimativer Fundamente des Sozialen resultiert jedoch zum einen auch die Notwendigkeit der permanenten Gründung „kontingenter Fundamente" (Butler 1992) und zum anderen die Unmöglichkeit der endgültigen Schließung des Sozialen. Diese Perspektive auf die Kontingenz des Sozialen wird in Abgrenzung zum Beliebigkeitsdenken des Antifundamentalismus und in Abgrenzung zum Wesenhaftigkeitsdenken des

Fundamentalismus als postfundamentalistisch bezeichnet (vgl. Marchart 2010, S. 61 ff.). Der Kontingenzbegriff kann demzufolge nicht auf Nicht-Notwendigkeit, Unbestimmtheit oder Unbedingtheit reduziert werden. Vielmehr muss er immer auch die gleichzeitige Notwendigkeit, Bestimmtheit und Bedingtheit des Sozialen beinhalten.

Um die widersprüchliche und sich gegenseitig subvertierende wie hervorbringende Paradoxie zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit des Sozialen postfundamentalistisch zu denken, ist die begriffliche Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Sozialen im Rahmen hegemonietheoretischer Perspektiven bedeutsam (vgl. ebd., S. 64). Das Soziale basiert in dieser Perspektive immer auf einer Pluralität nicht-notwendiger Entscheidungen, die sich in Form von un-/bestimmten Fundamenten sedimentieren, „die ‚empirisch' – wenn auch immer nur temporär – das Soziale gründen" (ebd.). Das Politische, nicht zu verwechseln mit dem verbreiteten Verständnis von Politik, stellt dann die Kehrseite des Sozialen, das Terrain der unentscheidbaren und deshalb politischen Entscheidungen dar (vgl. Laclau 1990, S. 35). Das Politische manifestiert sich in denjenigen Momenten, in denen das Unbestimmte des Sozialen zum Vorschein kommt und sich zugleich neue Bestimmungen durchsetzen. Metaphorisch ausgedrückt ist das Soziale „eine Form des Politischen im ‚Schlafzustand'" (Marchart 2010, S. 216).

Mit Bezug auf Kontingenz als paradoxes Spannungsverhältnis zwischen ontologischer Unbestimmtheit und ontischer Bestimmtheit des Sozialen, das lediglich politisch und damit nie endgültig überbrückt werden kann, ist es eines der zentralen Verdienste der Hegemonietheorie, dass sie die ‚politische Überbrückung' zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit theoretisch denkbar macht. Hegemonie bezieht sich dabei auf die Etablierung eines Herrschaftsverhältnisses (bei Antonio Gramsci ein Klassenbündnis), das es vermag, die Offenheit des Sozialen vorläufig und partiell zu schließen. Da das Soziale ontologisch keine festen Bedeutungen aufweist, ist es dafür einerseits notwendig, die sich in ihm befindlichen Elemente (Menschen, Tiere, Pflanzen, Artefakte etc.) in ein Verhältnis der Differenz zueinander anzuordnen, das nicht vorgegeben ist. Über die negative Abgrenzung zu den anderen Elementen wird ihre soziale Bedeutung hergestellt. Da dieses Differenzverhältnis allerdings unbestimmt ist, ist es notwendig, die differenziell angeordneten Elemente zueinander zu stabilisieren. Und dafür wird es andererseits notwendig – und das ist die Logik der Hegemonie –, über die Universalisierung einer partikularen Repräsentation ein ‚Bündnis' zwischen den differenziellen Elementen herzustellen. Es benötigt also eines partikularen Elements, das es vermag, den gemeinsamen Grund aller Elemente möglichst breit zu repräsentieren und die Abwesenheit einer wesenhaft zugrundeliegenden Ordnung zu kompensieren. Bei dieser Universalisierung kommt dem Konzept des Antagonismus eine besondere Bedeutung zu. Antagonismus bedeutet dabei im weitesten Sinne einen radikalen Ausschluss von etwas, von dem sich die anderen Elemente, die in keinem notwendigen Verhältnis zueinanderstehen, alle

kategorisch abgrenzen und somit ihre gemeinsame Zugehörigkeit ausbilden. Der Antagonismus ermöglicht so die Stabilisierung eines vorläufigen Verhältnisses von Differenzen mittels der Unterordnung unter eine dominierende Norm – nicht, weil sie an sich einen kleinsten gemeinsamen Nenner teilen, sondern weil sie sich von etwas anderem abgrenzen. Dieser Ausschluss ermöglicht also die macht- und gewaltvolle Stabilisierung einer sozialen Ordnung, die weder notwendig noch endgültig ist, noch jenseits von Macht und Gewalt fixiert werden kann (vgl. Rangger 2024, S. 153 ff.).

Kontingenz als Gegenstand von Forschung

Kontingenz stellt insbesondere für migrations-, aber auch für bildungswissenschaftliche Forschung einen grundlegenden Gegenstand dar. Beispielsweise ist die Annahme der Unbestimmtheit der vorherrschenden sozialen Ordnung der zugrundeliegende Ausgangspunkt „modernen" Bildungsdenkens, von dem aus Bildung „als Gegenkonzept gegen Vergesellschaftung postuliert [wird]" (Schäfer 2011, S. 9). Im Kontext von Migrationsforschung ist es so, dass das „gesellschaftstheoretische Wesen der Migration" (Mecheril 2018, S. 321) darin verstanden wird, „dass Migration mit der Beunruhigung gesellschaftlicher Verhältnisse und Regelungen verbunden ist und damit Kontingenz wie Brüchigkeit dieser Verhältnisse und Regelungen anzeigt" (ebd.). Migrationsphänomene verdeutlichen also sowohl die Nicht-Notwendigkeit und Unbestimmtheit des Sozialen (etwa in Form einer nationalstaatlichen Ordnung) als auch die Gewaltsamkeit und Grausamkeit seiner real bestehenden Bestimmtheit (etwa in Form des Sterben-Lassens an den Außengrenzen Europas) (→ Gewalt).

Forschung im Zeichen des oben konturierten hegemonietheoretischen Kontingenzbegriffs als Nicht-/Notwendigkeit, Un-/Bestimmtheit oder Un-/Bedingtheit des Sozialen orientiert sich an einem herrschaftskritischen Zugang zu Phänomenen der Kontingenz, da es in dieser Betrachtungsweise immer auch um die kritische Befragung der Legitimität und Angemessenheit von Differenzierungen und Ausschlüssen gehen muss, die mit der untersuchten unbestimmten Bestimmtheit eines sozialen Phänomens einhergehen. In dieser Betrachtungsweise kann Kontingenz in mindestens dreierlei Weise als Gegenstand von Forschung in den Blick genommen werden: erstens in der (fundamentalistischen) Abblendung der Unbestimmtheit des Sozialen, zweitens in der (antifundamentalistischen) Hypostasierung und Funktionalisierung der Nicht-Notwendigkeit des Sozialen und drittens in der expliziten Untersuchung der sozialen Un-/Bestimmtheit in Form von Phänomenen, die verbreitete (anti-)fundamentalistische Annahmen destabilisieren.

Die wohl am weitesten verbreitete Variante, wie Kontingenz in der Forschung zum Gegenstand wird, ist diejenige, die Kontingenz mit dem Fokus auf die herrschaftsdienliche Aus- oder Abblendung der Unbestimmtheit des Sozialen in

den Mittelpunkt der Betrachtung stellt (vgl. etwa Shure 2021). Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken dabei insbesondere Phänomene, die durch Annahmen einer notwendigen Bestimmtheit einer sozialen Ordnung (etwa nach natio-ethnokulturellen oder heterosexuell-zweigeschlechtlichen Zugehörigkeitskonstruktionen) hervorgebracht werden. Es handelt sich dabei also um Phänomene, für die die Abblendung der ontologischen Nicht-Notwendigkeit und Unbestimmtheit des Sozialen auf Basis fundamentalistischer Begründungen kennzeichnend ist. Eine kontingenztheoretisch informierte Forschung interessiert sich hierbei vor allem dafür, wie von wem oder was unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen auf fundamentalistische Begründungen sozialer Ordnung zurückgegriffen und die vermeintliche Legitimität dieser Ordnung begründet wird.

Alternativ zu diesen Zugängen, die Figuren des vermeintlich Notwendigen untersuchen und zum Gegenstand der Kritik machen, wird Kontingenz aber auch mit Bezug auf antifundamentalistische Stilisierungen des Unbestimmten und ihren herrschaftsdienlichen Effekten untersucht. Exemplarisch hierfür stehen etwa Untersuchungen zu Diskursen und Praktiken, welche die Subjekte als freie und unbestimmte Individuen anrufen, denen zugleich die Verantwortung aufgebürdet wird, bestimmten (etwa neoliberalen) gesellschaftlichen Anforderungen zu entsprechen (bspw. als unternehmerisches Selbst; vgl. Bröckling 2007). An diesen Beispielen zeigt sich besonders, inwiefern der Antifundamentalismus „[a]ls bloßes Spiegelbild des Fundamentalismus" (Marchart 2019, S. 573) betrachtet werden kann, der diesen nicht überschreitet, sondern lediglich in weniger explizit fundamentalistischem Gewand invertiert.

Neben der Untersuchung und Kritik fundamentalistischer und antifundamentalistischer Figuren der Abblendung oder Hypostasierung von Unbestimmtheit wendet sich ein dritter Zugang Kontingenz anhand von Phänomenen des Subversiven, Widerständigen und Brüchigen zu, die (anti-)fundamentalistischen Annahmen widersprechen (vgl. etwa Dirim 1998). Dies betrifft etwa Forschungen zu hybriden Räumen oder Phänomenen (→ Hybridität), die sich einer Logik der Reinheit, der Wesenhaftigkeit und der eindeutigen Abgrenzbarkeit entziehen. Kontingenz wird in diesen Betrachtungen also insbesondere in Form von Phänomenen in den Blick genommen, die den vorherrschenden Normalitätsvorstellungen widersprechen.

Kontingenz als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Die Praxis der Forschung ist mindestens in doppelter Weise von der grundlegenden Kontingenz des Sozialen betroffen: zum einen durch die Un-/Bestimmtheit der Forscher*in und zum anderen durch die Uneinsehbarkeit der Praxis der Erkenntnis. Auf beide gehe ich im Folgenden kurz ein, um anschließend Konsequenzen für eine (rassismus-)kritische Forschung unter Bedingungen von Kontingenz zu konturieren.

(1) *Die Un-/Bestimmtheit der Forscher*in*. In der Perspektive der Subjektivierungstheorie erfahren wir uns, andere und die Welt anhand der bestehenden symbolischen Ordnungen, die uns zur Wahrnehmung, Deutung und Empfindung zur Verfügung stehen, bzw. bringen wir uns innerhalb dieser Ordnungen hervor. Zugleich können wir uns nur auf Basis bestehender symbolischer Ordnungen und in der Befragung dieser in eine Distanz zu unseren Erfahrungs- und Hervorbringungsweisen setzen. Diese Angewiesenheit auf die symbolischen Ordnungen, die den Subjekten strukturell vorausgehen, hat eine konstitutive Involviertheit in die gegebenen Verhältnisse zur Folge, die nicht einfach überwunden werden kann, sind wir doch ideell, materiell und schließlich auch affektiv, also existenziell an diejenigen Ordnungen gebunden, die uns gesellschaftlich in unterschiedlicher bzw. konkreter: in unterschiedlich privilegierter/deprivilegierter Weise ermöglichen und restringieren (→ Positionierung). Das Subjekt der Forscher*in ist immer Teil der gesellschaftlichen Verhältnisse, zu denen es sich in ein Verhältnis der Distanz und der Kritik zu setzen versucht (→ Involviertheit).

(2) *Die Uneinsehbarkeit der Erkenntnispraxis*. Nun sind allerdings auch diejenigen Bedingungen, die den Subjekten strukturell vorausgehen und deren Konstituierung bahnen, selbst radikal kontingent und stehen nicht fest. Die Kontingenz des Sozialen erfordert vielmehr die Instituierung und Reproduktion einer imaginären und symbolischen Ordnung, welche die reale Unbestimmtheit sozialer Wirklichkeit vorübergehend überwindet, ihr einen Sinn, eine Bedeutung gibt (→ Imaginäres). Diese Instituierung und Reproduktion finden in den Praktiken der Subjekte, Repräsentationen, Organisationen und Institutionen innerhalb eines bestehenden gesellschaftlichen Zusammenhangs statt. In der Perspektive der Hegemonietheorie ist dafür eine widersprüchliche Logik der Bedeutungsproduktion innerhalb sozialer Praxis notwendig, die auf Differenzierung und Äquivalenzierung beruht: einerseits die negative Abgrenzung von Objekten (und Subjekten, was in dieser Logik dasselbe ist) voneinander und zum anderen die Fixierung der differenziellen Objekte in einem gemeinsamen Verhältnis durch den Ausschluss von etwas, das die kontingente Äquivalenz der Differenzen herstellt (vgl. Laclau & Mouffe 2012). Dieser sich selbst subvertierende Prozess von Differenzierung und Äquivalenzierung hat eine beständige Dezentrierung respektive Dislokation des Sozialen und seiner symbolischen Objekte zur Folge, die mit einer Überdeterminiertheit des Sozialen einhergeht. Diese Überdeterminiertheit schreibt dem Sozialen konstitutiv eine gewisse Ungewissheit, Komplexität und Polyvalenz ein.

Die Praxis der Erkenntnis stellt deshalb *keine* einfache, transparente Präsentation von Wirklichkeit dar, sondern ist immer symbolisch vermittelt (vgl. Laclau & Mouffe 1990, S. 103 ff.). Die Erkenntnispraxis folgt der Logik der Repräsentation; einerseits als stellvertretende Präsentation von Wirklichkeit durch symbolische

Bedeutungssysteme (Re-*Präsentation*) und andererseits als notwendige Wiederholung bereits bestehender Bedeutungssysteme durch die Erkenntnissubjekte (*Re*-Präsentation). Diese Wiederholungen sind mit dem, was sie wiederholen, jedoch niemals vollständig identisch. Dadurch bleibt immer ein Rest, welcher der Erkenntnis nicht zugänglich ist.

Die Un-/Bestimmtheit der Forscher*innen und die Uneinsehbarkeit der Erkenntnispraxis bedeuten nun aber weder, dass die Praxis der Erkenntnisproduktion beliebig ist, noch bedeuten sie, dass sie zwangsläufig die bestehenden Repräsentationen von Welt reproduzieren muss. In dem skizzierten hegemonietheoretischen Zugang zu Kontingenz wird bspw. nicht die Existenz von materiellen Wirklichkeiten (etwa der Atome, aus denen der Großteil der Materie besteht, oder einer tödlichen Virusinfektion) in Abrede gestellt. Auch wird die Möglichkeit, diese intersubjektiv nachvollziehbar in eine angemessenere (‚wahrere') oder weniger angemessenere (‚falschere') symbolische Repräsentation zu bringen, nicht verleugnet. Vielmehr wird lediglich auf die Unmöglichkeit verwiesen, das Reale jenseits der kontextspezifischen Bedingungen der Symbolisierung des Realen, also universell und vollständig objektiv und transparent zu bestimmen (vgl. Laclau & Mouffe 1990, S. 103 ff. & 2012, S. 144). Dies bedeutet jedoch weder, dass Forschung lediglich auf die einfache Reproduktion der kontextspezifischen Wissensbestände und Episteme verwiesen ist, noch, dass ein bestimmtes Wissen jemals abgesichert ist. Da Wissen niemals fest und vollständig objektiv vorliegt, kann es zum einen das Denken, Handeln und Empfinden der Forscher*in nicht zwangsläufig vorgeben, zum anderen kann es immer auch zum Gegenstand der Befragung und Dekonstruktion gemacht werden, um Wege der *plausibleren* Erkenntnis zu finden. Dies ist nicht nur eine Position kritischer Erkenntnistheorien, sondern selbst in konventionelleren Perspektiven auf wissenschaftliche Erkenntnis derjenige zentrale Unterschied, der Wissenschaft von Ideologie unterscheidet: nicht die Erhabenheit ihrer Methoden und Daten, sondern die Grundhaltung, die eigenen Theorien nicht als ultimative Wahrheit zu begreifen und sie beständig in Relation zu den empirischen Gegebenheiten, die niemals nur reine Gegebenheiten sind, zu befragen, weiterzuentwickeln und ggf. zu revidieren (vgl. McIntyre 2020, S. 254 ff.).

Für (rassismus-)kritische Forschung ist die Unbestimmtheit des Sozialen von großer Bedeutung, denn ohne sie wäre keine Veränderung denkbar. Zugleich darf Unbestimmtheit auch nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden – nicht nur, weil dies den Geltungsstatus (rassismus-)kritischer Erkenntnis als belanglos oder zumindest gleichwertig mit anderen (etwa rassistischen) Artikulationen über die Beschaffenheit der sozialen Wirklichkeit relativieren würde (→ Geltungsansprüche). Die Rassismustheorie ringt um die angemessenere Repräsentation der sich selbst subvertierenden Spannung zwischen radikaler Unbestimmtheit und notwendiger Bestimmtheit des Sozialen. In diesem Sinne ist auch (rassismus-)kritische Forschung auf die Festlegung von *Quasi*-Fundamenten bzw. die Einschreibung und

Dekonstruktion von bestehenden Wissenshorizonten angewiesen, von wo aus sie ihre Erkenntnisse und ihre Kritik an der machtvollen Bestimmtheit des Sozialen formuliert. (Rassismus-)Kritische Praxis unter Bedingungen von Kontingenz ist schließlich als eine widersprüchliche Praxis zu verstehen, die von relativ stabilen Fundamenten der Erkenntnis ausgeht und diese zugleich *nicht* nicht infrage stellen kann. (Rassismus-)Kritische Forschung ist als eine postsouveräne Praxis zu praktizieren, die um die Kontingenz des eigenen Tuns weiß, diese anerkennt und reflexiv wendet. Dies zeichnet – zumindest in der Theorie – den besonderen Geltungsstatus (rassismus-)kritischer Praxis aus. Ob (rassismus-)kritische Praxis dem aber auch gerecht wird, bleibt Gegenstand der Reflexion der eigenen Praxis.

Im Rahmen der Forschungswerkstatt zeigt sich die Kontingenz rassismuskritischer Forschung in der Involviertheit und Prekarität der eigenen Interpretationspraxis, die Mut zur fest-stellenden Ko-Konstruktion und Demut zur infrage-stellenden Dekonstruktion der eigenen Erkenntnisse verlangt. Dies hat einerseits ein gelegentlich belustigendes, aber auch kaum durchhaltbares Wechselverhältnis zwischen Behauptung und postwendender Selbstrelativierung zur Folge. Andererseits ist dies aber auch ein wichtiger Bestandteil der Bestätigung, Modifizierung und Revision der Ergebnisse der kollektiven Interpretationspraxis, die freilich – um nicht auf die obligatorische Selbstrelativierung zu verzichten – immer nur vorläufig und selbst Bestandteil der bestehenden und zu kritisierenden Verhältnisse ist.

Literatur

Bröckling, Ulrich (2007). Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1992). Contingent Foundations. Feminism and the Question of "Postmodernism". In Judith Butler & Joan W. Scott (Hrsg.), Feminists theorize the Political (S. 3–21). New York/London: Routledge.

Dirim, İnci (1998). „Var mi lan Marmelade?" Türkisch-deutscher Sprachkontakt in einer Grundschulklasse. Münster: Waxmann.

Laclau, Ernesto (1990). New Reflections on the Revolutions of our Time. In Ernesto Laclau (Hrsg.), New Reflections on the Revolutions of our Time (S. 3–85). London/New York: Verso.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1990). Post-Marxism without Apologies. In Ernesto Laclau (Hrsg.), New Reflections on the Revolutions of Our Time (S. 97–132). London/New York: Verso.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2012). Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus (4. Aufl.). Wien: Passagen.

Luhmann, Niklas (1984). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Marchart, Oliver (2010). Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin: Suhrkamp.

Marchart, Oliver (2019). Kontingenz/Grundlosigkeit. In Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hrsg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch (S. 572–575). Berlin: Suhrkamp.

McIntyre, Lee (2020). Wir lieben Wissenschaft. Mit einer wissenschaftlichen Grundhaltung gegen Betrug, Leugnung und Pseudowissenschaft. Berlin: Springer.

Mecheril, Paul (2018). Ordnung, Krise, Schließung. Anmerkungen zum Begriff Migrationsregime aus zugehörigkeitstheoretischer Perspektive. In Andreas Pott, Christoph Rass & Frank Wolff (Hrsg.), Migrationsgesellschaften (S. 313–330). Wiesbaden: Springer VS.
Nonhoff, Martin (2019). Hegemonie. In Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hrsg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch (S. 542–552). Berlin: Suhrkamp.
Rangger, Matthias (2024). Kontingenz und Bildung. Migrationspädagogische Überlegungen zu einem politischen Bildungsbegriff. Bielefeld: transcript.
Schäfer, Alfred (2011). Das Versprechen der Bildung. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
Shure, Saphira (2021). De_Thematisierung migrationsgesellschaftlicher Ordnungen. Lehramtsstudium als Ort der Bedeutungsproduktion. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Leiblichkeit

Vanessa Ohm und Andreas Tilch

Einleitung

Was bedeutet es, dass wir als Forscher*innen in der Forschungspraxis, etwa beim Beobachten und bei der Anwesenheit im Feld, im Interview, in der Interpretationssitzung, beim Schreiben und Vortraghalten, *körperlich und leiblich tätig* sind? Was bedeutet es, dass wir uns Themen widmen, die unsere Körper involvieren (→ Involviertheit), uns leiblich berühren, mit Affektivität (→ Affekt) verbunden sind und die uns affizieren und bewegen? Der vorliegende Beitrag widmet sich dem *Leib* und seinem Verhältnis zum Körper, indem er den Leib erst als *Forschungsgegenstand* (1) und dann in seiner *methodologischen Bedeutung* (2) erörtert, um vor dieser Folie methodische und forschungspragmatische Überlegungen zu formulieren.

Das Leibverständnis dieses Beitrags basiert auf den Überlegungen des Psychoanalytikers Joachim Küchenhoff (2012, 2016), da er auf produktive Weise phänomenologische Einsichten über den Leib mit psychoanalytischen Perspektiven auf Psyche und Sprache in Verbindung bringt. Küchenhoff bezieht sich auf den von Plessner geprägten Begriff der exzentrischen Positionalität. Demnach *haben* wir einen Körper im Sinne eines (vergegenständlichten) Objekts, das wir wahrnehmen können; zugleich *erleben* wir uns selbst als „gelebter Körper" (Küchenhoff 2012, S. 152), d. h. als *Leib* beim Erleben der Welt, in die der Körper konstitutiv eingebunden ist (ebd., S. 83). In dieser Perspektive wird der Körper „für das Erleben zum Objekt" und „verliert dabei seinen natürlichen und selbstverständlichen Selbstbezug. Dieser Umgang mit dem eigenen Körper kann auf Einstellungen zum Körper, zu sich selbst und auf lebensgeschichtliche Erfahrungen rückbezogen, also ebenfalls verstanden werden" (ebd., S. 152).

Jede soziale Praxis weist eine körperlich-leibliche Dimension auf. Auch die Forschungspraxis. Vor diesem Hintergrund ist das Verhältnis zu Interviewpartner*innen, zu der Beobachtungs- und Teilnahmesituation, zum Transkript, zum theoretischen Text etc. *unmittelbar*, insofern die Artefakte im Forschungsprozess sinnlich unmittelbar erlebt werden. Dieses Erleben ist aber auch durch diskursive Präkonzepte *vermittelt*; es ist daher, mit Plessner (1975 [1928]) gesprochen, „vermittelt unmittelbar" (S. 312). An diese Idee der Vermitteltheit lassen sich zentrale Grundannahmen einer sich als rekonstruktiv verstehenden herrschaftskritischen Forschung anknüpfen: Das Zurückgreifen auf Schemata und Konzepte, die bereits vor Beginn des Forschungsprozesses auf der Ebene des forschenden Leib-Subjektes existierten, strukturieren in der Forschung auf spezifische Weise die Wahrnehmung (vgl. Prinz 2019). Die Forscher*in wird also nicht als eine neutrale Person verstanden, sondern als eine mit verkörpertem und implizitem Vorwissen, Haltungen und Präkonzepten (→ Wissen), die ihre Wahrnehmungen je spezifisch strukturieren. Diese leibliche Disponiertheit schlägt sich im leiblichen Erleben (in) der Forschungssituation nieder (vgl. auch Ohm & Tilch 2025). Sie kann sich z. B. als schamhaftes Erröten (→ Scham), oder als ängstlicher Rückzug auch körperlich gegenüber den Forschungsartefakten ausdrücken. Eine Auseinandersetzung mit dem leiblichen Erkenntnisraum bedeutet, ein Gefühl für das Leiberleben zu entwickeln und das leibliche Erleben in Verbindung mit der eigenen Positionierung in Macht- und Herrschaftsverhältnissen in der Forschungspraxis wiederholt in ein Verhältnis zu setzen. Dabei geht es z. B. darum, in der Beschäftigung mit dem nicht nur situativen, sondern habitualisierten Leiberleben Erkenntnisse über den Forschungsgegenstand zu gewinnen, die von methodologischer Bedeutung sind. Die reflexive Beschäftigung ermöglicht unter anderem Erkenntnisse darüber, wie die aufkommenden Gefühle im Forschungssetting Machtverhältnisse reproduzieren, wie sie in diese eingewoben sind und welche (Ein-, Be-, Aus-)Grenzungen mit dem Leiberleben verbunden sind.

Leib und Körper als Gegenstand von Forschung

Die Dimension der Leiblichkeit im Sinne vermittelter Unmittelbarkeit ist in vielfacher Weise expliziter Gegenstand der Forschung. So widmet sich etwa die phänomenologische Erziehungswissenschaft z. B. der leiblichen Erfahrung des Lernens oder des Aufmerksamwerdens; Forschungen zur Leiblichkeit der Gewalt oder geschlechtertheoretische Arbeiten mit Leiblichkeit und Differenz stellen weitere Beispiele für Auseinandersetzungen mit spezifischen Formen vermittelter Unmittelbarkeit dar. Auch vor dem Hintergrund dieser Forschungstradition soll es hier nun um die spezifische Frage gehen, wie Leib und Körper im Kontext *rassismuskritischer* Forschung zum Gegenstand gemacht werden können. Dabei sind zugleich neben *race* auch Differenzkategorien wie gender, ability, class

und age bedeutsam, wenn wir Körperlichkeit und Leiblichkeit im Kontext von Forschung betrachten wollen. So erhält etwa ein Körper durch den deutenden Blick ein Geschlecht und wird zu einem vergeschlechtlichten Körper, woran sich spezifische, etwa potenziell verletzende Adressierungspraktiken und mit diesen einhergehende Muster der Zwischenleiblichkeit anschließen.

Wenn der Körper zum Gegenstand der Forschung und der forschungsbezogenen Reflexion wird, werden diejenigen, die miteinander die Forschungssituation konstituieren und die Forschungspraxis vollziehen (Interviewte und Interviewer*innen, Beobachtete und Beobachtende, Teilnehmende an einer ethnographischen Situation), als Personen betrachtet, die einen Körper haben, in den sich auf unterschiedliche Weise eine Geschichte, die sowohl der jeweiligen Situation als auch dem Körper vorausgeht, eingeschrieben hat. So tut der Körper die Dinge, die er tut, auf eine Weise, die ohne seine Geschichte, ihre Einschreibungen und die aus der Geschichte resultierenden Habitualisierungen nicht verstanden werden können. Zugleich erscheint der Körper als ein spezifischer Körper, d. h. als ein Körper, der vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Diskurse in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebettet ist, in denen Körper unterschiedlich sichtbar werden. Sara Ahmed (2007) fasst dies in ihrem Text „a phenomenology of whiteness" so: „If the world is made white, then the body-at-home is one that can inhabit whiteness" (S. 153). Die Möglichkeiten und Un-Möglichkeiten des leiblichen In-Der-Welt-Seins werden auch durch rassistische Verhältnisse geprägt. Diese bestimmen, mit Ahmed gesprochen, die leibliche Orientierung und lassen bestimmte Körper als störende, andere als solche erscheinen, deren Anwesenheit als selbstverständlich berechtigt gilt. Der Körper bezeichnet einen Signifikanten und Signifizierungen des Körpers haben auf unterschiedlichen Ebenen Spuren hinterlassen: er erscheint etwa als ein rassifizierter Körper, als ein Körper, der innerhalb der natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnung situiert und signifiziert ist, oder er erscheint als vergeschlechtlichter Körper oder als be_hinderter Körper. Mit der Sichtbarmachung bestimmter Körper geht nicht selten eine Unsichtbarmachung anderer Körper einher, im Falle der Sichtbarmachung *schwarzer* Körper oder be_hinderter Körper eine zumindest temporäre Unsichtbarmachung *weißer* Körper oder *fähiger* Körper.

Auf Körper wird zudem praktisch Bezug genommen (er wird angeschaut, er affiziert, er weckt Assoziationen, die sich in auf den Körper bezogenen Praktiken zeigen, oder aber: er wird ignoriert, es wird durch ihn durchgeschaut) und er bringt durch seine Anwesenheit oder Abwesenheit soziale Realität mit hervor.

Der Körper als Gegenstand migrationsgesellschaftlicher Forschung ist ein Körper, der unter den Bedingungen migrationsgesellschaftlicher Diskurse zu einem Signifikanten geworden ist, ein Körper, der praktisch tätig wird und seine migrationsgesellschaftliche Geschichte in seinen Praktiken zum Ausdruck bringt. Er ist darüber hinaus gleichzeitig auch ein Körper, der als Leib erlebt wird: als ein *weiß* gelesener Körper, der angesichts eigener Nicht-Betroffenheit von Rassismus

mit einer spezifischen Leichtigkeit durch die Welt läuft oder als ein *schwarzer* Körper, der dem „weißen Blick" begegnet (Fanon 1985, S. 94), einem Blick, der eine „ungewohnte Schwere" hinterlässt (ebd.). Auch der Leib kann zum Gegenstand der Forschung gemacht werden, dies, indem in Interviews oder im Zuge ethnographischer Beobachtungen auf das Erleben fokussiert wird: Was wird wie erlebt? Wie wird sich zum Erleben verhalten? Wie wird das Erleben der einen Person von anderen erlebt, wie darauf reagiert?

Leiblichkeit und Körperlichkeit als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Qualitative Forschung hat es immer damit zu tun, dass Forschung eine körperliche Dimension aufweist, die in vieler Hinsicht die soziale und epistemische Praxis des Forschens affiziert. Ein Moment stellt das *körperliche Sein im Feld* dar, etwa in Bezug auf Feldaufenthalte oder das Führen von Interviews. Der Körper, den ich als Forscher*in habe, wird auch vor dem Hintergrund migrationsgesellschaftlicher Verhältnisse als ein spezifischer gelesen (vgl. Ahmed 2007) und ich selbst lese die Körper anderer, die mir begegnen, vor jenem Hintergrund auf eine je spezifische Weise.

Vor dem Hintergrund des oben skizzierten Leibbegriffs stellen Interaktionen im Feld, etwa Interviewsituationen, in der teilnehmenden Beobachtung, aber auch in Interpretationswerkstätten immer *leiblich-intersubjektive* Konstellationen dar (vgl. Küchenhoff 2016, S. 127). Diese enthalten „Spuren intersubjektiver Einschreibungen" (ebd., S. 155), die der jeweiligen Interaktion vorausgehen. So erleben die in unterschiedlichen Rollen an der Forschungspraxis Teilnehmenden vermittelt durch Erfahrungsspuren, die sich eingeschrieben haben, die Forschungssituation auf unterschiedliche Weise leiblich. Im Kontext migrationsgesellschaftlicher Differenzverhältnisse ist dieses leibliche Erleben insbesondere vor dem Hintergrund der jeweiligen Position in diesen Verhältnissen (→ Positionierung) der an der Forschungspraxis Teilnehmenden reflexionswürdig. Das Interview ist damit nicht nur ein Gespräch, in das Körper involviert sind, sondern ein „leibliches Gespräch" (ebd.). So sind beispielsweise die Offenheit oder Geschlossenheit der (Körper-)Haltung (z. B. verschränkte Arme oder offenes Gestikulieren) oder auch Sprechweise (z. B. im Sprechfluss seiend, „frei von der Leber redend" oder stockend, zögernd, hadernd) Wirkung und Voraussetzung der Offenheit und Verschlossenheit gegenüber dem Gespräch. Forschende und Beforschte sprechen in diesem Verständnis nicht nur verbal miteinander, sondern auch durch die „Sprache der Haltung, der Mimik, der physischen Reaktionen" (ebd., S. 127) (z. B. physischer Rückzug als Ausdruck von Scham oder Angst). Forscher*innen und Forschungsteilnehmende interpretieren durchgehend die Mimik und Gestik wie auch die Laute ihrer Gegenüber als Zeichen und reagieren auf je spezifische Weise.

So kann es in Interaktionssituationen zu einem Knirschen in der Kommunikation (durch etwa Un- und Missverständnisse, falsche oder auch verletzende Zuschreibungen) oder aber auch zu einem Fließen (verstehend, empathisch, verletzungssensibel und fehlerfreundlich) kommen. Küchenhoff spricht im letzten Fall von einem „Atunement" (ebd., S. 127) der Interaktionsteilnehmenden. Dieses leibliche Atunement versteht Küchenhoff als Empathie im Sinne eines „präreflexive[n] zwischenleibliche[n] Prozess[es]" (ebd.), durch den z. B. Forschende unmittelbar mit dem Beforschten mitleiden und sich diesem Leidenden gegenüber schuldig fühlen (vgl. Levinas, zit. nach Küchenhoff 2012, S. 154). Im leiblichen Berührtsein (auch) in Forschungssituationen fallen Berühren und Berührtwerden im Akt der Berührung zusammen, denn „der Gegenstand, den ich ergreife, ergreift auch mich" (ebd., S. 155). Die Frage, die wir beispielsweise als Forschende in Interviewsituationen stellen, kann für unser Gegenüber *schmerzhaft* sein, auch deshalb lässt uns die Situation zuweilen *fürchten*, unserem Gegenüber Schmerzen zuzufügen, was auch uns *schmerzen* würde. Wir *schrecken* davor *zurück*, lassen die Frage *fallen*, *ärgern* uns, sie nicht gestellt zu haben, stellen sie dann doch, in der *Hoffnung*, dass sie doch nicht schmerzt. Dann *schämen* wir uns *schuldbewusst*, wenn wir *spüren*, dass das Gegenüber sichtbar getroffen ist. Unter Bedingungen von herrschaftsvermittelter Ungleichheit der Forschungsakteur*innen scheint das von Küchenhoff idealtypisch angenommene Atunement oft fraglich, denn es setzt eine Gleichheit an Empathie voraus, die unter Bedingungen von (migrations-)gesellschaftlichen Differenzverhältnissen nicht als gegeben angenommen werden kann. So kommt Geanderten von der Mehrheitsgesellschaft oft gerade keine oder eine auf ins Schematische verfallene Empathie zu, weshalb aus unserer Perspektive immer auch die Verkörperung von migrationsgesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen zu reflektieren ist.

Dies berührt den Punkt der Positionierung der Forschenden im Feld, mit der unterschiedliche Diskreditierbarkeiten einhergehen, die reflexiv eingeholt werden müssen, um nicht darin verhaftet zu bleiben. So ist es relevant zu bedenken, dass auch die Reflexion der eigenen Empfindungen von unterschiedlichen Möglichkeitsbedingungen abhängig ist; etwa dem Umstand, dass die Forscher*in auf ähnliche Erfahrungen, wie jene, die das Gegenüber erzählt, zurückgreift und mit ihnen resonieren kann – oder nicht. Forscher*innen werden vom Feld unterschiedlich affiziert, sie nehmen Unterschiedliches wahr und sie assoziieren und empfinden Unterschiedliches, wenn beispielsweise über Rassismuserfahrungen gesprochen wird.

Der Bezug auf Leiblichkeit im Forschungsprozess beschränkt sich nicht auf das Nachzeichnen und die Reflexion konkret benennbarer Emotionen. Es geht vielmehr um einen Bezug auf das leibliche In-der-Welt-Sein sowie das leiblich Von-der-Welt-Affiziert-Werden im Allgemeinen. Auch Regungen wie Wärme, ein diffuses Sich-(Un-)Wohl-Fühlen, aber auch die Grenzen der eigenen Wahrnehmung, Dinge, die ich (nicht) wahrnehme oder sehe/höre, sind leibliche

Phänomene, deren Thematisierung im Forschungsprozess von Bedeutung ist. Wenn wir die systematische Wahrnehmung der eigenen Wahrnehmung und das systematische Erleben des eigenen Erlebens als ästhetische Bildung verstehen (vgl. Mecheril 2015), dann ist eine reflexive Forschungspraxis immer auch ein ästhetischer Bildungsprozess. Das Sich-Unwohl-Fühlen in einer Beobachtungs- oder Interviewsituation sollte somit nicht unterdrückt oder weggeschoben, sondern zum Analysegegenstand und Anlass der Erkundung der eigenen Leiblichkeit werden. Das Sich-Unwohl-Fühlen könnte auf eine Unsicherheit in Bezug auf die eigene Rolle als Forscher*in oder die Sinnhaftigkeit der eigenen Forschungspraxis verweisen, es könnte etwas über den Forschungsgegenstand aussagen und mit einer bisher nicht beachteten Facette des Gegenstandes resonieren etc. Es geht also darum, wie leibliche Situiertheit und Positioniertheit, Verwobenheit und das Hineingeworfensein in einen spezifischen Kontext, die eigene Wahrnehmung der Körper anderer wie des eigenen, der Wahrnehmung der konkreten Interaktionssituation, ihrer Umgebung etc. in den Forschungsprozess einbezogen und reflektiert werden können.

Das Leiberleben, aber auch die zwischenleiblichen Begegnungen in Forschungssituationen sind, wie alle Forschungssituationen, über gesellschaftliche Verhältnisse vermittelt. Die eigene Leiblichkeit in der Forschungssituation rassismuskritisch zu reflektieren, kann nicht geschehen, ohne dabei die eigene Verwobenheit als Subjekt, Leib und Körper in Machtverhältnisse zu reflektieren. Damit umfasst, so lässt sich im Anschluss an die „Heuristik des Spürens" von Breuer, Muckel und Dieris (2019, S. 117) konstatieren, ein solcher Erkenntniszugang die subjektbezogenen Resonanzen, die durch die Forschungssituation hervorgerufen werden. Im Rahmen dieser Reflexion geht es dabei weniger darum, eine Aussage über die Forscher*in als Person zu treffen, als vielmehr darum, ihre Resonanzen analytisch und produktiv für die Erkenntnisproduktion über den Gegenstand sowie über die im weitesten Sinne epistemischen Bedingungen des Zugangs zum Gegenstand zu nutzen.

Die Bezugnahme auf das Leibliche fungiert als ein Medium der Erkenntnis über ein Feld oder einen Gegenstand. Der Leib kann insofern als Erkenntnisraum verstanden und genutzt werden. Dies kann bedeuten, über die Zurückwendung, Vermittlung, Mentalisierung (vgl. Küchenhoff 2012) von unmittelbarem Erleben Erkenntnisse über den Gegenstand der Forschung und die Praxis des Forschens sowie über die Art und Weise der eigenen Involviertheit in gesellschaftliche (Herrschafts-)Verhältnisse zu gewinnen. Dies wird etwa möglich, indem ich als Forscher*in mir meiner eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit und der damit verbundenen Verletzbarkeiten und von mir potenziell hervorgerufenen Verletzungen bewusst werde, Empfindungen als von Belang erachte und diese Erkenntnisse für den Forschungsprozess produktiv nutze, indem ich sie mir analytisch anschaue: Woher kommt etwa ein bestimmtes (Un-)Behagen? Was sagt

dieses (Un-)Behagen über mein Verhältnis zu dem Untersuchungsfeld aus? Was über das Untersuchungsfeld? Was sagt dieses (Un-)Behagen über meinen Zugang zum Untersuchungsgegenstand, was über den Gegenstand aus?

Forschungsmaterial entsteht nur aufgrund und in der spezifischen Forschungssituation – kein Ereignis im Feld fände genauso statt, wäre ich als Ethnograph*in nicht da; kein Satz würde genauso gesagt werden, würde ich in diesem Moment das Interview nicht führen. Forscher*innen konstituieren immer maßgeblich auch das Untersuchungsmaterial und damit ihre Daten.

Abschließend möchten wir zwei unseres Erachtens wichtige Reflexionspunkte markieren, die uns als Forscher*innen helfen können, die leibliche Dimension der Forschung zu reflektieren.

Jede Begegnung, jedes Aufschreiben der eigenen Körpererfahrungen in das eigene Forschungstagebuch ist verbunden mit der Person, die die Erfahrung macht oder niederschreibt. Ich kann nicht davon ausgehen, dass mein Gegenüber auf dieselben Erfahrungen zurückgreifen kann wie ich. Zugleich ist die Erfahrungsbegründetheit des Forschungsprozesses nicht mit Arbitrarität verbunden. Der zuweilen erhobene Vorwurf einer „Subjektivität" qualitativ-interpretativer Forschung verfängt nicht, weil Forschung immer auch subjektiv ist. Es geht darum, die Vermitteltheit dieser Subjektivität zu erkennen und sowohl methodisch als auch mit Bezug auf den Gegenstand produktiv zu wenden.

Atunement, das körperlich-leibliche Sich-Einlassen aufeinander und das Miteinander in der Forschungssituation, auf das wir als Forscher*innen strukturell hoffen müssen (es wäre schon gut, wenn unser Gegenüber unsere Fragen und uns als Fragende ernstnehmen können würde), ist damit insbesondere mit Blick auf Ungleichheitsverhältnisse zu reflektieren: Empathie, die ich als *weiße* Forscherin (nicht) zeige, ist immer reflexiv einzuholen und mit Blick auf eigene Verwobenheiten und (De-)Privilegierungen zu reflektieren (white savorism, Privilegien und Machtverhältnisse in der Forschungssituation insgesamt (sex, class, ability, age)). Aus dieser Reflexion heraus kann ich mich dann einer reflektierteren Empathie annähern. Diese reflektiertere Empathie bezeichnet einen Anspruch, der allgemein ist. Eine auf Empathie und ihre situierten Grenzen bezogene Reflexion kann also nur eine kritische sein, die mit einem Wissen um Macht- und Ungleichheitsstrukturen ausgestattet ist.

In der Reflexion des eigenen *Berührt-Werdens* im Forschungsprozess geht es um eine Annäherung an das, was mir diese Berührtheit über meinen Forschungsgegenstand, mein Interesse sagen kann sowie auch darum, wie im Berührtsein selbst Machtverhältnisse reproduziert und eingewoben sind und welche Ein-, Be- und Ausgrenzungen mit bestimmten Gefühlen verbunden sind. Es geht um die Reflexion der „Spuren intersubjektiver Einschreibungen", die die leibliche Begegnung in der Forschung und die Konfrontation mit dem Körper, der Leiblichkeit anderer sowie der eigenen bewirkt, und damit auch das Berührtsein und -werden (mit)prägen. Die Wirklichkeit der Forschung ist mehr als das gesprochene Wort

(oder das angekreuzte Kästchen). Forschung stellt ebenso einen leiblichen Dialog dar, in dem nicht nur das Versprachlichte von den Macht- und Hierarchieverhältnissen geprägt ist, sondern der auch Empfindungen wie (Un-)Wohlfühlen und Berührtwerden, Kaltlassen und Traurigkeit beinhaltet.

Die unterschiedlichen Arten der Berührung durch das Feld oder durch mein Gegenüber könnten im kritisch reflexiven Hineinspüren als epistemische Ressource und Erkenntnisfenster vor dem Hintergrund der Verhältnisse, in denen sie entstehen, genutzt werden und kritisch eingeordnet werden. So ließe sich etwa auch danach fragen, inwiefern die eigenen Gefühle immer auch eine Funktion haben für die Stabilität der Verhältnisse, in denen ich forsche und die ich kritisch befragen möchte.

In der Forschungswerkstatt gehen wir grundlegend weder davon aus, dass Forscher*innen und ihre Forschungsthemen und -gegenstände in einem neutralen Verhältnis zueinander stehen, noch, dass Forschende ein von ihnen gänzlich unabhängiges Verständnis von den Dingen erlangen können. Vielmehr gehen wir in der Forschungswerkstatt davon aus, dass Forschende konstitutiv leiblich involviert sind in alles, was Forschung ausmacht: etwa die Bedeutung der Gegenstände; die sie beforschen; die Bedeutung der Orte, an denen sie forschen oder auch die Bedeutung der Personen, mit denen sie forschen. Das Berührtwerden durch die Themen und das Sprechen über Leiblichkeit und das eigene Berührtwerden etwa über die Angst, die im Material artikuliert wird oder die Wut, die aufkommt, wenn Machtverhältnisse reproduziert werden, ist in der Forschungswerkstatt nicht nur möglich. Vielmehr wird die Reflexion der leiblichen Involviertheit der Forscher*in im Forschungsprozess als konstitutiver Teil der Forschungspraxis verstanden. So können auch Unsicherheiten oder Momente der Scham thematisiert und gemeinsam reflektiert werden.

Literatur

Ahmed, Sara (2007). A phenomenology of whiteness. Feminist Theory, 8. Jg., Heft 2, S. 149–168.

Breuer, Franz, Muckel, Petra & Dieris, Barbara (Hrsg.) (2019). Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis (4. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS.

Fanon, Frantz (1985). Schwarze Haut, weiße Masken. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Küchenhoff, Joachim (2012). Körper und Sprache. Theoretische und klinische Beiträge zu einem intersubjektiven Verständnis des Körpererlebens. Heidelberg: Psychosozial-Verlag.

Küchenhoff, Joachim (2016). Das verkörperte Selbst und der Andere. Psychotherapeut, 61. Jg., Heft 2, S. 124–129.

Mecheril, Paul (2015). Kulturell-ästhetische Bildung. Migrationspädagogische Anmerkungen. Kulturelle Bildung online. http://www.kubi-online.de/artikel/kulturell-aesthetische-bildung-migrationspaedagogische-anmerkungen. Zugriff am 02.03.2025.

Ohm, Vanessa & Tilch, Andreas (2025). Der Leib als Erkenntnisraum in der rassismuskritisch-rekonstruktiven Forschung – Überlegungen zur methodologischen Bedeutung eines *Gefühls für das Leiberleben*. In Jennifer Carnin; Britta Hoffarth & Sylvia Wehren (Hrsg.), Anregungen. Theoretische, empirische und methodologische Impulse erziehungswissenschaftlicher Körperforschung. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Plessner, Helmuth (1928/1975). Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie (3. Aufl.). Berlin: De Gruyter.
Prinz, Sophia (2019). Das Tableau der ‚weißen Welt'. Wahrnehmung und Rassismus aus praxistheoretischer Perspektive. In Susanne Gottuck, Irina Grünheid, Paul Mecheril & Jan Wolter (Hrsg.), Sehen Lernen und Verlernen. Perspektiven pädagogischer Professionalisierung (S. 45–70). Wiesbaden: Springer VS.

Positionierung

Paweł Mehring

Einleitung

Etymologisch leitet sich das Wort Positionierung vom lateinischen ‚ponere' her, das ‚setzen, stellen, legen' bedeutet (vgl. Kluge 2011). Sozial- und humanwissenschaftliche Forschung richtet ihre Aufmerksamkeit nicht allein auf Positionierungen im geographischen Raum, sondern beispielsweise auch auf symbolische, diskursive, situativ-interaktive Selbst- und Fremdpositionierungen, da Menschen und Dinge auf unterschiedliche Arten und auf verschiedenen Ebenen positioniert sind oder werden. Positionierung meint hierbei, dass einem individuellen oder kollektiven Subjekt eine soziale Position zugewiesen wird, die mit spezifischen Erwartungen (und Nicht-Erwartungen) im Hinblick auf gesellschaftliches Können und Dürfen verbunden sind. Diese Erwartungsbündel, die eine Position verdichten, sind erstens von gesellschaftlichen Differenzordnungen (vgl. Mecheril 2008) vermittelt und realisieren diese und sind zweitens dynamisch, im Fluss und wandelbar. Gleichzeitig sind Menschen aktive (Mit)Gestalter*innen des Positionierungsgeschehens. So wird beispielsweise Ärzt*innen, überwiegend fraglos, gesundheitliche Expertise und eine wichtige Bedeutung für die Gesellschaft zugesprochen, was u. a. mit einem gewissen sozialen, materiellen und symbolischen Status verknüpft ist. Mit einer solchen Ärzt*innenposition sind zahlreiche Bilder und Erwartungen verbunden, zu denen sich tatsächliche Ärzt*innen in ihrem Tun – ob sie wollen oder nicht – verhalten (müssen), unabhängig davon, ob sie diese nun bestätigen, ablehnen oder in einer anderen Form auf sie Bezug nehmen. Gleiches gilt für alle anderen erdenklichen Positionen, die wie die hier exemplarisch-schematisch aufgerufene ‚Ärzt*innenposition' niemals in Reinform existieren, sondern in sich widersprüchlich sein können und sich mit anderen Positionen überlagern. Dennoch verweist dieses Beispiel darauf, dass sowohl die Position als auch die Art und Weise von Positionierungen Gegenstand von Forschung darstellen können. Hierbei können wir davon ausgehen, dass das Positionierungsgeschehen durch Macht- und Ungleichheitsverhältnisse wie

Rassismus, Sexismus, Klassismus oder Ableismus geprägt ist. Diese bringen bestimmte (kontingente und de/privilegierte) Positionen hervor und fungieren als soziale Platzanweiser. Dadurch wird die Einnahme sowie die (Un-)Sichtbarkeit bestimmter Positionen wahrscheinlich, ohne dass diese jedoch abschließend festgelegt werden könnte. Nicht zuletzt durch Widersprüche innerhalb und zwischen Differenzordnungen kann es im Positionierungsgeschehen auch zu Verwerfungen, Überschreitungen und Verschiebungen der vorgegebenen Positionen kommen. So ließe sich fragen, in welcher Weise die Ärzt*innenposition durch verschiedene Differenzkategorien beeinflusst ist. So wird etwa die medial vielfach aufgegriffene Figur des (männlichen) ‚geflüchteten syrischen Arztes' einerseits als dringend benötigte Fachkraft und somit als (nationalgesellschaftlich) nützliches Subjekt konstruiert, andererseits begegnen diese Ärzt*innen zahlreichen Hürden bei der Anerkennung ihrer Qualifikation. Die Figur wird zudem als Kontrastfolie zu als Gefahr und/oder Last und damit als unwillkommen dargestellten anderen Geflüchteten in Anschlag gebracht (vgl. u. a. Elle & Hess 2020). Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie sich Personen zu den Positionen, die diskursiv vermittelt werden, verhalten (können), d. h. ob bzw. inwieweit und wie sie solche Positionen an- und einnehmen und welche Konsequenzen damit verbunden sind.

Positionierung als Gegenstand von Forschung

Positionierungen sind im Rahmen verschiedener Forschungsanliegen relevant, zumal Positionierungen oftmals Teil von Forschungsdesigns sind, selbst wenn sie in diesen nicht oder nicht explizit adressiert werden. So ist bereits die Suche nach Forschungsteilnehmer*innen oft mit (Fremd-)Positionierungen verbunden. Wenn etwa, wie in meinem eigenen Forschungsprojekt, Interviews mit Geflüchteten mit Behinderungen und/oder ihren Angehörigen geführt werden, werden diese beispielsweise in Suchanfragen und Vorab-Kontakten bereits als ‚geflüchtet' und ‚behindert' adressiert und entsprechend positioniert. In den Interviews nehmen die Interviewten dann u. U. selbst Bezug auf solche positionierenden Kategorisierungen. Darüber hinaus ist auch die Position und Positionierung der Forscher*innen selbst eine kaum zu vernachlässigende Größe im Forschungsprozess, da sie z. B. Einfluss auf die Interaktion mit Forschungsteilnehmer*innen und die Interpretation der empirischen Daten nimmt. Eine sich als machtsensibel verstehende Forschung kommt daher kaum darum herum, sich im Forschungsprozess sowohl die Positionierungen der Forschungsteilnehmer*innen als auch die eigenen Positionierungen bewusst zu machen (→ Verantwortung).

Es gibt verschiedene method(olog)ische Ansätze, die es ermöglichen, Positionierungsgeschehen zu untersuchen. Einer davon geht auf van Langenhove und Harré (1999) zurück, die das Konzept der Positionierung vor allem zur Untersuchung von Gesprächen verwenden. Hierbei kann das Positionierungsgeschehen als Teil der Ver- und Aushandlung sozialer Zugehörigkeiten verstanden werden.

In dem Ansatz wird davon ausgegangen, dass in Gesprächen vermittelt von diskursiven Prozessen soziale Handlungen und gesellschaftliche Bilder erzeugt und reproduziert werden. In diesem Zusammenhang stehen auch Positionierungsakte. Diese beziehen sich auf die Zuweisung fluider Sprecher*innenrollen („parts or roles"), die persönliches Handeln verstehbar und soziale Handlungen als solche erkennbar machen. Soziale Kräfte, Positionierungen und Handlung(sablauf) bedingen sich wechselseitig, und Positionen entstehen aus dem sozialen und interaktionalen Kontext. Mit dem Begriff der Positionierung wenden Langenhove und Harré sich gegen das von ihnen als statisch angesehene Konzept von feststehenden Rollen; Positionierungen können sich verändern. Dabei greifen sie die Unterscheidung von Wendy Hollway zwischen Position („taking up position") und Positionierung („positioning oneself") auf, nach der durch Diskurse Positionen verfügbar werden, die von Subjekten eingenommen werden können und die in Relation zu anderen Menschen stehen. Menschen werden somit über die Bedeutungen, die spezifische Diskurse zur Verfügung stellen, in Relation zueinander gesetzt und können in diesem Rahmen unterschiedliche Positionierungen vornehmen (vgl. ebd., S. 15 ff.).

Lucius-Hoene und Deppermann (2002) greifen diesen Ansatz auf und nutzen ihn auch für die Analyse biografisch-narrativer Interviews. Positionierung verstehen sie dabei „als denjenigen Aspekt der Sprachhandlungen, mit denen Interaktanten sich soziale Positionen und Identitäten zuweisen." (ebd., S. 196). Im autobiografischen Erzählen werden durch unterschiedliche Zeitebenen und interaktive Bezüge vielfältige Positionierungsweisen ermöglicht. Dabei können Erzähler*innen sowohl ein *Erzähltes Ich* (das in der Erzählung dargestellte Ich) und dessen Interaktionspartner*innen positionieren als auch das *Erzählende Ich* (die Selbstdarstellung beim Erzählen) und die Zuhörer*innen der Erzählsituation (vgl. ebd., S. 63). Positionierung verstehen sie daher als eine grundlegende Form, um Identitäten in sozialen Interaktionen zu konstruieren und auszuhandeln. Bei der Analyse des Positionierungsgeschehens gehe es deshalb darum, aus sprachlichen Äußerungen herauszuarbeiten, „wie Interaktanten den sozialen Raum bestimmen und ihre jeweiligen Positionen darin festlegen, beanspruchen, zuweisen und aushandeln." (ebd., S. 196). Die komplexen und vielschichtigen Möglichkeiten verschiedener selbst- und fremdbezüglicher Positionierungen im narrativen Interview umfassen damit (a) Positionierungen innerhalb des erzählten Ereignisses, (b) selbstbezügliche Positionierung des *Erzählenden Ichs* durch die Positionierung des *Erzählten Ichs* und anderer Personen der Geschichte sowie (c) Positionierungen zwischen *Erzählendem Ich* und den Zuhörer*innen (vgl. Deppermann & Lucius-Hoene 2002, S. 202 ff.). Der von Lucius-Hoene und Deppermann vorgelegte Positionierungsansatz beschränkt die Positionierungsanalyse auf die textuelle Ebene eines Transkripts; daher braucht es einen darüber hinausgehenden Zugang zum Positionierungsgeschehen, der strukturelle

Voraussetzungen, die das textuelle Positionierungsgeschehen bedingen und beeinflussen und nicht zuletzt gesellschaftliche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse reproduzieren, ausleuchten kann.

Tina Spies (2009) schlägt für die Untersuchung biografischer Erzählungen daher das Konzept der Artikulation (vgl. ebd., S. 22 ff.) vor. Darin wird im Anschluss an diskurstheoretische Arbeiten u. a. von Stuart Hall davon ausgegangen, dass innerhalb von Diskursen Subjektpositionen angelegt sind, in die Subjekte gleichsam hineingerufen werden. Der Einzelnen werden durch verschiedene Diskurse bestimmte Positionen zur Verfügung gestellt bzw. nahegelegt. Um sprechen zu können, muss eine solche, scheinbar eindeutige, Position z. B. als Geflüchteter eingenommen werden, etwa im Rahmen eines Interviews. Diese konkrete und temporäre Praxis der Einnahme bestimmter Positionen wird als Positionierung bezeichnet und kann grundsätzlich auch eine strategische Entscheidung von Akteur*innen sein, um Anforderungen in bestimmten Interaktionssituationen zu bewältigen. Positionierung geht nach Stuart Hall (2011) mit einer Identifikation mit der jeweiligen Position einher. Diese Identifikation stellt eine Verbindung zwischen Subjekt und Subjektposition her und wird als Artikulation bezeichnet (vgl. ebd., S. 6). Solche Verknüpfungen sind freilich nicht festgelegt, sondern können sich vielmehr verändern. Diskursiv offerierte Position und Selbstpositionierung sind nie vollständig identisch, weil Einzelne nicht abschließend durch diskursive Anrufungen festgelegt werden können und jeder Akt der Selbstpositionierung auch mit Momenten der Innovation und symbolischen Verschiebungen einhergeht. Diese Verschiebung stellt nun weniger den intentionalen Akt eines autonom gedachten Subjektes dar, sondern ereignet sich dadurch, dass die eindeutige und endgültige Festschreibung von Positionen (z. B. als ‚behindert') nicht möglich ist und immer auch diskursiv Ausgeschlossenes bzw. Unsichtbargemachtes im Positionierungsgeschehen zu Tage tritt (vgl. Spies 2009, S. 79 ff.). Gleichwohl sind Verknüpfungen nicht beliebig möglich, sondern finden in einem limitierenden Rahmen statt, der über Machtverhältnisse vermittelt ist. Dadurch werden bestimmte Positionierungen eher wahrscheinlich und anschlussfähig und drängen andere Verknüpfungsoptionen an den Rand. So sind zwar beispielsweise für Menschen, die als behindert gelten, andere Positionierungen als ‚behindert' möglich, werden jedoch dadurch erschwert, dass die Kategorisierung als ‚behindert' (insbesondere bei sichtbaren Beeinträchtigungen) immer wieder von außen herangetragen oder durch Barrieren und den (lebens)notwendigen Zugang zu Gesundheitsleistungen relevant gemacht wird. Zugleich ist das, was mit der Position ‚behindert' verbunden wird, nicht in einem engen Sinne diskursiv determiniert. Position und Positionierungen sind nicht nur für die Betrachtung der Ermöglichung, Einschränkung und Verhinderung von Handlungsfähigkeit relevant, sondern auch bei der Produktion und Anerkennung von Wissen durch Akteur*innen in spezifischen Interaktionssituationen.

Positionierung als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Für Donna Haraway (1995) sind Positionierungen bei der Produktion und Validierung von Wissen von entscheidender Bedeutung:

> „Positionierung ist […] die entscheidende wissenbegründende Praktik, die wie so viele wissenschaftliche und philosophische Diskurse des Westens auch um die Metaphorik der Vision herum organisiert ist. Positionierung impliziert Verantwortlichkeit für die Praktiken, die uns Macht verleihen. Politik und Ethik sind folglich die Grundlage für Auseinandersetzungen darüber, was als rationales Wissen gelten darf" (ebd., S. 87).

Die Positionalität von wissenschaftlicher Praxis geht damit einher, dass diese aus einer spezifischen Perspektive vorgenommen wird. Sich diese positionsvermittelte Perspektivität zu vergegenwärtigen, bezeichnet Haraway als wissenschaftliche Verantwortung. Jedoch werde die eigene Perspektivität in einigen wissenschaftlichen Feldern zugunsten einer scheinbar standpunktlosen Objektivität dementiert. Im Rahmen dieser spezifischen Objektivitätspraxis wird auch bestimmt, was überhaupt als relevantes Wissen gelten kann, welchem durch Leugnung von Situiertheit universelle Geltung zugesprochen wird. Haraway bezeichnet diese wissenschaftliche Praxis als entkörperte Vision, die auf einem göttlichen Trick und damit der Illusion basiert, dass wissenschaftliche Erkenntnis standpunktfrei und gesellschaftlich unbeeinflusst zustande kommt (vgl. Haraway 1995, S. 79 ff.).

In eine ähnliche Richtung argumentiert Ramón Grosfoguel, der von epistemischem Rassismus (und Sexismus) spricht. Dieser wirkt ihm zufolge verdeckt und basiert auf der Privilegierung einer essentialistischen, ‚westlich'-männlichen Identitätspolitik in der Philosophie und den Sozialwissenschaften, die sich selbst als einzige Wissensquelle mit Zugang zu Universalität, Rationalität und Wahrheit betrachtet. ‚Nicht-westliches' Wissen werde hingegen als partikularistisch und unterlegen abgetan. Diese in wenigen ‚westlichen' Ländern geprägte hegemoniale Identitätspolitik sei so machtvoll und durch sozialwissenschaftliche Objektivitäts- und Neutralitätsdiskurse normalisiert, dass deren eigene Positionierung und ihre Beschränktheit unsichtbar gemacht worden ist. Dieser Provinzialismus mit falschen Universalitätsansprüchen werde immer noch in den Sozialwissenschaften reproduziert (vgl. Grosfoguel 2010, S. 29 ff.).

Haraway plädiert für einen anderen Objektivitätsbegriff, der auf situiertem und verkörpertem Wissen und begrenzter Verortung basiert (vgl. Haraway 1995, S. 82). Hierbei argumentiert sie für eine Privilegierung unterworfener Standpunkte, da diese „angemessenere, nachhaltigere, objektivere, transformierendere Darstellungen der Welt zu versprechen scheinen", insofern sie die „göttlichen Tricks" der Standortlosigkeit und ihrer Effekte offengelegt haben. Die Privilegierung unterworfener Standpunkte ist jedoch keine unproblematische epistemische Praxis, da damit die Gefahr von Romantisierungen und Identitätszuschreibungen

verbunden ist. Auch mit geringeren Machtressourcen ausgestattete, epistemische Standpunkte sind deshalb nicht weniger genau auf die mit ihnen verbundene epistemische Gewalt zu betrachten; sie verweisen aber dadurch, dass in ihnen Erfahrungen von Unterdrückung und Marginalisierung eingeschrieben sind, auf ein Verständnis derjenigen Techniken, die andere Perspektiven ausklammern und auslöschen und gleichzeitig eine standpunktlose und umfassende Sicht behaupten (ebd., S. 83 ff.).

Walter Mignolo argumentiert in ähnlicher Weise und plädiert für eine Geo- und Körperpolitik der Erkenntnis des kolonialen Subjekts, in der „eine epistemische Gleichheit mit dem imperialen Subjekt legitimiert" (Mignolo 2012, S. 99) wird. Mit dem Konzept der Geo- und Körperpolitik der Erkenntnis bezieht er sich

> „auf die historische imperiale/koloniale Klassifizierung und Identifizierung neuer Erkenntnis- und Verstandessubjekte, die von den imperialen theologischen und egologischen Erkenntnispolitiken negiert, ignoriert und unsichtbar gemacht worden waren" (ebd., S. 83).

Mit dem Konzept der Geo- und Körperpolitik der Erkenntnis geht, ähnlich wie bei Haraway, das Primat der Reflexion auf die eigene standortgebundene Perspektive einher. Im Sinne einer forschungspraktischen Sensibilisierung ermöglichen es beide Ansätze, asymmetrische Positionen und Positionierungen, die durch fortwährende Macht- und Ungleichheitsverhältnisse hervorgebracht und reproduziert werden, in den Blick zu nehmen sowie deren Bedingungen offenzulegen und in Frage zu stellen. Denn die Unsichtbarmachung der eigenen Position im Rahmen der Annahme standortloser Objektivität ist keinesfalls harmlos, sondern hat z. B. in der Medizin, Ethnologie, Geographie und Philosophie der Beherrschung und Unterdrückung ‚Anderer' den Weg geebnet, diese begleitet und gestützt (und tragen auch heute dazu bei) (vgl. Conrad 2012, S. 9). Daher ist die Frage, welches Wissen wie, von wem und von wo aus, für wen und zu welchem Zweck produziert wird, von besonderer Relevanz für eine machtkritische Forschung. Hierbei sollte die Beachtung der Positionierung von Forschenden über einen deklarativen Akt womöglich des Bekenntnisses einer schuldhaften Verstrickung in Dominanzverhältnisse hinausgehen. Die Reflexion auf die Positionierung der Forscher*in dient dazu, Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis zu sondieren und auch anzuerkennen und daraus folgende unangemessene Interpretationen zu vermeiden (→ Deutungen & → Geltungsansprüche); Bourdieu bezeichnet dies als soziologische Reflexivität und grenzt diese von narzisstischer Reflexivität ab (vgl. Bourdieu 1993, S. 365 ff.).

Mit Hilfe der vorher genannten Ansätze und Sensibilisierungen können Positionierungen auf verschiedenen Ebenen untersucht werden. Dabei spielen etwa bei der Untersuchung von Interviews nicht nur inhaltliche Aspekte eine Rolle, sondern auch die Art und Weise des Gesagten, die Interaktion im Interview und

die Interaktionsgeschichte (z. B. Kontaktanfrage und Informationsgespräch zur Forschung) sowie die dabei explizit und implizit aufgerufenen Kontexte. So rahmt etwa die Vorstellung eines Forschungsprojekts im Zuge der Kontaktaufnahme zu möglichen Interviewpartner*innen das, was die Forschungsteilnehmer*innen erzählen bzw. nicht erzählen. Dabei geht es nicht darum, der Illusion aufzusitzen, solche Einflüsse (vollständig) vermeiden zu können, sondern darum, sie systematisch in die Untersuchung einzubeziehen.

Im Kontext meiner eigenen Forschung an der Schnittstelle von Flucht*Migration und Be*Hinderung sind hierbei wirkmächtige Diskurse zu Themen wie Schutz/Asyl, Integration, Inklusion und Vulnerabilität zu nennen, die das Sprechen (und Hören) in diesem Zusammenhang rahmen und bestimmte Positionen hervorbringen und deren Einnahme im Sprechen wahrscheinlich(er) machen. Daher schaue ich im Interviewmaterial darauf, ob und in welcher Weise in den Erzählungen beispielsweise Zuschreibungen von Vulnerabilität relevant für Selbstpositionierungen und -darstellungen sind, in welcher Beziehung diese zu anderen Positionen und Positionierungen stehen und welche Handlungsvermögen einschränkenden und ermöglichenden, widersprüchlichen Effekte ein solches Positionierungsgeschehen hat. Ergänzend dazu haben sich für meine eigene Untersuchung die folgenden Fragen als Heuristik und Reflexionsfolie als hilfreich erwiesen:

Heuristische Fragen zum Positionierungsgeschehen

Inhaltliche Ebene:

- Welche Selbst- und Fremdpositionierungen werden im Interview/in der Erzählung vorgenommen? (z. B.: „ich bin jemand, der …“, „so bin ich nicht …“, „die sind so …“)
- Welche Positionen zur Verfügung stellenden Diskurse können im Zusammenhang mit diesen Positionierungen von Bedeutung sein?
- Mit welchen Effekten ist die (Nicht)Einnahme bestimmter Positionen verbunden? In welchen Beziehungen stehen die einzelnen Positionen zueinander?
- Auf welche Weise und mit welchen (narrativen) Mitteln erfolgen die Positionierungen?
- Welche Widersprüche, Überschreitungen oder Verschiebungen diskursiver Positionierungsoptionen werden dabei deutlich?

Forschungsinteraktion:

- Welche Selbst- und Fremdpositionierungen werden im Rahmen der Forschungs-/Interviewinteraktion vorgenommen?

- Inwieweit und in welcher Weise werden diese Selbst- und Fremdpositionierungen angenommen, verweigert, gewendet oder verschoben?
- Wie Korrespondieren diese Selbst- und Fremdpositionierungen mit den Positionierungen auf der inhaltlichen Ebene?
- Welche Rolle spielen meine eigenen Selbst-Positionierungen für die Forschung? Wie wirken sich diese (möglicherweise) auf die Antworten der Forschungsteilnehmer*innen aus?
- Was kann mein Forschungsanliegen bei den an der Forschung Teilnehmenden auslösen? Was wird damit (re-)produziert?

Positionen und das Positionierungsgeschehen sind immer wieder implizit und explizit Gegenstand der individuellen, aber auch der gemeinsamen Forschungs- und Interpretationsarbeit. Dies lässt sich mit zwei Beispielen verdeutlichen. a) Die rassismus- bzw. machtkritische Forschung sieht sich nach einer Phase vermehrter wissenschaftlicher Institutionalisierung, erneut Angriffen sowie Versuchen der Delegitimierung und Diskreditierung ausgesetzt. Die (Selbst-)Positionierung der eigenen Arbeit als machtkritisch geht insofern mit der Aufforderung einher, wissenschaftstheoretische wie methodologische Perspektiven und Ergebnisse in besonders klarer und unangreifbarer Weise zu plausibilisieren, um im wissenschaftlichen Diskurs bestehen zu können. Diese wissenschaftskulturelle Realität wird im Rahmen der Forschungswerkstatt wiederkehrend zum Thema. Welche Spielräume der Selbstbefragung und -kritik ergeben sich, wenn der eigene Ansatz von außen argwöhnisch beäugt wird? Führt das Klima externer Kritik nicht auch zu einer internen Selbstgefälligkeit (die zuweilen im Modus der kollektivierenden Niedergeschlagenheit auftritt)? b) Auch die Positionierungen der Forscher*innen spielen in verschieden Phasen des Forschungsprozesses eine wichtige Rolle etwa beim Studiendesign, der Datenerhebung oder der Auswertung. Positionierungen werden in der Forschungswerkstatt nicht nur im Rahmen von Selbst-Reflexionen diskutiert, sondern auch mit Bezug auf die Frage, welche Auswirkungen Positionierungen z. B. in einer Interviewsituation, auf Artikulationsmöglichkeiten und Untersuchungsergebnisse nehmen können. Dabei werden unter der leitenden Fragestellung „Was zum Geier passiert hier eigentlich?“ Selbst- und Fremdpositionierungen hinsichtlich ihres Erklärungsgehalts in Bezug auf ein für die jeweilige Forschungsarbeit zu betrachtendes Phänomen beleuchtet und diskutiert. Es geht hierbei weniger darum, das eigene Vorgehen zu plausibilisieren und zu legitimieren, sondern darum Positionierungen in die Interpretation miteinzubeziehen bzw. die Interpretationen vor diesem Hintergrund zu betrachten.

Literatur

Bourdieu, Pierre. (1993). Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation (S. 365–374). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Conrad, Sebastian (2012). Kolonialismus und Postkolonialismus: Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte. Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 44–45, S. 3–9.
Deppermann, Arnulf & Lucius-Hoene, Gabriele (2002). Rekonstruktion narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
Elle, Johanna & Hess, Sabine (2020). Asyl und Geschlecht. Dynamiken und Fallstricke des Vulnerabilitätsparadigmas. In Frederik von Harbou & Jekatarina Markow (Hrsg.), Philosophie des Migrationsrechts (S. 317–342). Tübingen: Mohr-Siebeck.
Grosfoguel, Ramón (2010). Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, Heft 7, S. 29–38.
Hall, Stuart (2011). Introduction: Who Needs 'Identity'? In Stuart Hall & Paul Du Gay (Hrsg.), Questions of cultural identity (S. 1–17). London: SAGE.
Haraway, Donna J. (1995). Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In Donna J. Haraway (Hrsg.), Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen (S. 73–97). Frankfurt am Main: Campus.
Kluge, Friedrich (2011). Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (25. Aufl.). Berlin: De Gruyter.
Langenhove, Luk van & Harré, Rom (1999). Introducing Positioning Theory. In Rom Harré & Luk van Langenhove (Hrsg.), Positioning theory: Moral contexts of intentional action (S. 14–31). Oxford: Blackwell.
Mecheril, Paul (2008). ‚Diversity'. Differenzordnungen und Modi ihrer Verknüpfung. https://heimatkunde.boell.de/de/2008/07/01/diversity-differenzordnungen-und-modi-ihrer-verknuepfung. Zugriff am 07.03.2025.
Mignolo, Walter D. (2012). Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien u. a.: Turia + Kant.
Spies, Tina (2009). Diskurs, Subjekt und Handlungsmacht. Zur Verknüpfung von Diskurs- und Biografieforschung mithilfe des Konzepts der Artikulation. Forum qualitative Sozialforschung, Heft 10.

Rassismus

Noelia Streicher

Einleitung

Rassismus wird in diesem Beitrag als ein Phänomen verstanden, in dem Menschen mittels der Zuschreibung von Überlegenheit und Unterlegenheit unterschieden werden. Je nach gesellschaftlich-historischem und geopolitischem Kontext werden die zu unterscheidenden Menschengruppen entlang eines bestimmten Merkmals oder mehrerer (wie Hautfarbe, Physiognomie, geopolitische Herkunft, Religion, Kultur) konstruiert (vgl. z. B. Grosfoguel 2017, S. 57 f.). Diese Unterscheidung (re-)produziert und legitimiert intentional oder unabsichtlich strukturelle (De-)Privilegierungsverhältnisse im Hinblick auf den Zugang zu Ressourcen sowie auf den sozialen Status und somit auf gesellschaftliche Teilhabemöglichkeiten. Rassistische gesellschaftliche Verhältnisse wirken sich nicht zuletzt auf die Selbstverständnisse der Individuen aus. Rassismus stellt insofern

ein ideologisches und diskursives Phänomen dar (vgl. Hall 2000, S. 157 ff.), das materielle und psychosoziale Wirkungen (auch) im Alltag hat und das zugleich Widerstand hervorruft.

Als global wirkendes Phänomen setzt Rassismus nach Quijano (2016) mit der Kolonialisierung Amerikas ein, die in enger Verbindung mit der Entwicklung der Moderne steht. Als ein zentraler historischer Moment kann der vom damaligen König von Spanien, Karl V, einberufene Disput von Valladolid zwischen den katholischen Theologen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de Las Casas im Jahr 1550 betrachtet werden. Nach Dussel (2013, S. 59) stellt er die *„erste öffentliche und philosophisch zentrale Debatte der Moderne"* dar. In dieser wird mit einem eurozentrischen Maßstab die Frage diskutiert, ob die Kolonialisierten keine richtigen Menschen (Sepúlvedas Position) oder doch Menschen, jedoch mit Zivilisationsbedarf (de Las Casas' Position) seien (vgl. Dussel 2013, S. 40 ff., S. 59). Bei der ersten Position lässt sich die Logik eines biologischen Rassismus erkennen und bei der zweiten die eines kulturellen Rassismus (vgl. Grosfoguel 2013, S. 47).

Epistemischer Rassismus, worauf der Fokus dieses Beitrags gerichtet ist, wird hier als eine Erscheinungsform von Rassismus verstanden, bei der die hierarchisierende Differenzierung mit Bezug auf Wissensgehalte, intellektuelle Fähigkeiten und damit verbundene Leistungen zentral ist. Abgesehen von ethischen Problemen führt epistemischer Rassismus zu wissensbezogenen Einschränkungen nicht nur für Individuen, sondern auch für Institutionen und die (Welt-)Gesellschaft. Epistemischer Rassismus wird jedoch anders als Varianten wie der soziale oder der politische Rassismus nicht immer als solcher erkannt und problematisiert (vgl. Grosfoguel 2011, S. 343), nicht zuletzt, weil die im epistemischen Rassismus als berechtigt geltende Geringschätzung bestimmter Wissenssubjekte, Wissensbestände und Erkenntnisweisen auf eine lange Tradition zurückblickt, die sich in Institutionen wie in den Köpfen der Menschen eingenistet hat.

Im Laufe von Jahrhunderten europäischer Expansion verstärkt sich der epistemische Rassismus durch physische und kulturelle Unterdrückung, die immer auch als Unterdrückung und Disqualifizierung nicht-europäischen Wissens verstanden werden muss (vgl. Grosfoguel 2013), sowie durch die damit einhergehende Konstruktion europäischer Überlegenheit, die zunächst unter dem Einfluss der katholischen Kirche und später, etwa bei Descartes und Hegel, in säkularisierten Versionen zu finden ist (vgl. Dussel 2013). Ferner tragen die Unsichtbarmachung und Aneignung bedeutsamer wissensbezogener Leistungen, die nicht als europäisch gelten, zur Verfestigung und Aufrechterhaltung dieses Phänomens bei (vgl. Grosfoguel 2016). Mittels der als universell gültig dargestellten rassialisierten Hierarchisierung der Weltbevölkerung (auch) mit Bezug auf die Formen und Inhalte des Wissens wird es nach Quijano (2016, S. 44 ff., S. 52) möglich, weltweit ein bestimmtes Weltsystem als ‚zivilisiert', ‚rational' und ‚modern' zu inszenieren

und durchzusetzen. Für dieses Weltsystem sind eurozentristische, patriarchalische und kapitalistische (De-)Privilegierungsverhältnisse in den verschiedenen Lebensbereichen charakteristisch (vgl. ebd., S. 52).

Die trotz der offiziellen Beendigung des Kolonialismus weiterwirkenden Unterscheidungsschemata dieses Weltsystems, die Quijano (2016) mit dem Konzept „Kolonialität" problematisiert, sind im Laufe der Zeit subtiler geworden und haben einen Selbstverständlichkeitscharakter angenommen. Die Wirkmächtigkeit epistemischer Kolonialität manifestiert sich etwa in dem Durchsetzen des Vorrangs von als okzidental oder westlich geltenden Positionen – insbesondere in Verschränkung mit einer männlichen und/oder sozioökonomisch verhältnismäßig stabilen Position. Diesen Positionen werden Merkmale wie Neutralität, Objektivität und universelle Gültigkeit (→ Geltungsansprüche) zugeschrieben oder zugetraut (etwa Grosfoguel 2011, S. 343). So wird die global verbreitete Kontinuität von epistemischem Rassismus beispielsweise in der Tatsache deutlich, dass die akademische Welt überwiegend von als *weiß* und männlich geltenden Autoren aus einigen Ländern West-Europas und den USA repräsentiert wird (vgl. mit Fokus auf die Geistes- und Sozialwissenschaften Grosfoguel 2013).

Gleichwohl kann m. E. nicht angenommen werden, dass es ein rein (nicht-) okzidentales Wissen gibt. Denn das Wissen, das als nicht-okzidental angesehen wird, wird seit Ende des 15. Jahrhunderts in stark okzidentalistischen Wissensstrukturen produziert bzw. von diesen beeinflusst, und zugleich stützt sich das als okzidental betrachtete Wissen damals und heute zum Teil auf als nicht-okzidental geltendes Wissen (vgl. Grosfoguel 2016). Nicht zuletzt ist zu unterstreichen, dass ‚okzidental' oder ‚als okzidental zugeordnet' nicht mit ‚okzidentalistisch' gleichzusetzen ist. So können okzidental ebenso wie nicht-okzidental positionierte epistemische Subjekte okzidentalistische Perspektiven einnehmen bzw. reproduzieren. Umgekehrt kann sowohl aus der ersten Position als auch aus der zweiten eine okzidentalismuskritische Sicht eingenommen werden.

Der *Okzident* oder der *Westen* sind Ausdrücke, die sich hierbei, wie z. B. bei Quijano (2016), nicht allein auf eine geographische Position beziehen. So befindet sich geographisch gesehen der amerikanische Kontinent westlich von Europa. Jedoch wird der Ausdruck *Westen* vor allem mit Europa und nur mit einem Teil Amerikas verbunden. Für Länder, die geopolitisch gesehen eine (relativ) schwächere Position haben, werden trotz ihrer geographischen Position eher Ausdrücke wie ‚(globaler) Süden' verwendet. Dies wird deutlich, wenn in diesem Zusammenhang etwa lateinamerikanische Länder oder teilweise auch Länder innerhalb Europas adressiert werden.

Rassismus wird in unterschiedlichen Disziplinen sowie inter- und transdisziplinär und mit Bezug auf verschiedene Felder untersucht. Im Hinblick auf den deutschen Kontext wurde Rassismus vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit lange Zeit oft durch Rückgriff auf Bezeichnungen wie ‚Ausländerfeindlichkeit' oder ‚Fremdenfeindlichkeit' als Untersuchungsgegenstand dethematisiert. So liegen verhältnismäßig wenige Studien vor, die sich explizit und schwerpunktmäßig mit Rassismus auseinandersetzen (vgl. Sinanoğlu & Polat 2023), und diese Situation betrifft nicht zuletzt die Beschäftigung mit epistemischem Rassismus. Jedoch wächst (auch) in Deutschland die Aufmerksamkeit für das Thema Rassismus, auch aufgrund der in den letzten Jahren stattgefundenen rassistischen Gewalttaten gegen geflüchtete Menschen sowie im Zuge der internationalen Diskussion nach der Ermordung von George Floyd in den USA. Im Zuge dieser Konjunktur nimmt auch das Interesse an Rassismusforschung in Deutschland offensichtlich zu.

Aus rassismuskritischer Forschungsperspektive (vgl. Melter & Mecheril 2009) handelt es sich bei Rassismus um ein strukturelles gesellschaftliches Phänomen. Rassismus kann daher nicht auf rassistische Vorurteile von Individuen reduziert sowie auch nicht weiterhin auf Rechtsextremismus oder politischen Rassismus eingeschränkt werden, sondern ist auch und gerade als in der sogenannten Mitte der Gesellschaft zu findendes Alltagsphänomen zu betrachten. Dementsprechend stehen im Zentrum des rassismuskritischen Untersuchungsinteresses nicht in erster Linie Menschen(gruppen) – Täter*innen, Opfer oder Held*innen –, sondern die von Rassekonstruktionen vermittelten Diskurse bzw. Praxen, die als (Dis-)Kontinuitäten von Unterscheidungsschemata und mit Blick auf historisch-geopolitische Kontexte erfassbar sind. Dabei können Manifestationen von Rassismus auf gesellschaftlich-struktureller, institutioneller oder individueller Ebene differenziert und fokussiert werden.

Für die Untersuchung von Phänomenen des epistemischen Rassismus bietet z. B. das Konzept der *epistemischen Unterdrückung* (*epistemic oppression*) von Kristie Dotson (2014) eine Perspektive an, die m. E. heuristisch hilfreich sein kann. Epistemische Unterdrückung tritt nach Dotson (2014, S. 115 f.) auf, wenn der Beitrag bestimmter Wissender zur Wissensproduktion ungerechtfertigterweise immer wieder über eine verhältnismäßig lange Zeit behindert wird (persistente epistemische Ausschließung) und damit die epistemische Handlungsmacht dieser Wissenden eingeschränkt wird. Bei der Entwicklung dieses Konzepts greift Dotson auf feministische sowie post- und dekoloniale Perspektiven zurück, u. a. auf das Konzept der *epistemischen Ungerechtigkeit* von Miranda Fricker (vgl. ebd., S. 127). Im Folgenden wird die Differenzierung epistemischer Unterdrückung nach Dotson (2014) skizziert und anhand einiger Beispiele kurz weiter erläutert:

1) *Epistemische Unterdrückung erster Ordnung:* Diese tritt nach Dotson (2014, S. 123 f., S. 134) auf, wenn die persistente epistemische Ausschließung daraus resultiert, dass epistemische Ressourcen – wie (Alltags-)Theorien, Konzepte oder Begriffe – kontinuierlich und über eine verhältnismäßig lange Zeit so Verwendung finden, dass sich unterschiedliche soziale Positionen von Wissenden entwickeln. Dies geschieht etwa, indem Subjekten epistemische Glaubwürdigkeit mittels Zuschreibungen wissensrelevanter Eigenschaften – sachlich, analytisch, innovativ, intellektuell, gebildet etc. – unterschiedlich zu- bzw. abgesprochen wird (vgl. ebd., S. 124). Die als weniger epistemisch glaubwürdig geltenden Wissenden werden dabei immer wieder infrage gestellt bzw. ausgeschlossen, auch wenn diese wahrhaft und sprachlich elaboriert kommunizieren, so Dotson (2014, S. 125). Das bedeutet, dass sie ungerechtfertigterweise systematisch in ihrer Möglichkeit behindert werden, zur Produktion von Wissen beizutragen, das als legitim behandelt und verbreitet wird (vgl. ebd.). Epistemische Unterdrückung erster Ordnung tritt auf, wenn beispielsweise Personen mit sogenannten ausländischen Qualifikationen als defizitär behandelt und dadurch in ihrer Möglichkeit beeinträchtigt werden, sich adäquat in die Wissensproduktion eines thematischen oder disziplinären Feldes einzubringen (vgl. Streicher 2023). Ein weiteres Beispiel für diese Art epistemischer Unterdrückung sind misstrauische Resonanzen zu rassismuskritischen Forschungsarbeiten, in deren Rahmen Forschende aufgrund ihres natio-ethno-kulturell kodierten Status (vgl. Mecheril 2003/2023) als tendenziell zu emotional, zu sehr in den Untersuchungszusammenhang involviert oder zu wenig rational betrachtet werden. Für die Veränderung solcher Verhältnisse ist zumindest erforderlich, dass die Umsetzung des Bewertungskriteriums epistemischer Glaubwürdigkeit korrigiert und somit epistemische Macht umverteilt wird (vgl. Dotson 2014, S. 125 f.). Dies ist umso schwieriger, je verbreiteter sowie je andauernder bzw. historisch verwurzelter diese (De-)Privilegierungsverhältnisse sind (vgl. ebd.). Ferner hängt eine solche Umverteilung epistemischer Macht nach Dotson (2014, S. 126) nicht zuletzt davon ab, inwieweit sich (eher) privilegierte Wissende von der Existenz dieser ungerechtfertigten Ungleichverhältnisse überzeugen (lassen) und bereit sind, ggf. ihre Privilegien aufzugeben.
2) *Epistemische Unterdrückung zweiter Ordnung:* Diese erfolgt nach Dotson (2014, S. 127 f.), wenn die persistente epistemische Ausschließung hauptsächlich aus dem Umstand resultiert, dass sich – unter Bedingungen epistemischer Unterdrückung erster Ordnung – epistemische Ressourcen, die institutionell verbreitet sind (dominante epistemische Ressourcen), an Erfahrungen von Wissenden orientieren, die hinsichtlich der Wissensproduktionsteilhabe eine privilegierte Position haben. Damit wird auf Dauer die epistemische Macht der (eher) deprivilegiert positionierten Wissenden in dem Sinn reduziert, dass es ihnen nicht möglich ist, mit den vorhandenen dominanten epistemischen

Ressourcen einen bedeutsamen Teil ihrer Erfahrungen wirksam zu kommunizieren (vgl. ebd.). Die dominanten epistemischen Ressourcen sind insofern unzureichend (vgl. ebd., S. 126 f., S. 134). Beispielsweise basiert nach Pickren (2020, S. 332 f.) das Wissen der akademischen Psychologie überwiegend auf Studien, die von als okzidental oder aus dem Globalen Norden geltenden Forschungsstandorten betrieben und meistens mit Proband*innen durchgeführt werden, die ebenso aus sogenannten westlichen Ländern kommen und im Verhältnis zur Weltbevölkerung soziökonomisch und politisch (eher) privilegiert positioniert sind. Das bedeutet, dass die Erfahrungen des größten Teils der Weltbevölkerung im psychologischen Wissen nicht beachtet werden (vgl. ebd.). Um solchen epistemischen Ungleichverhältnissen entgegenzuwirken, müssen nach Dotson (2014, S. 128) die dominanten epistemischen Ressourcen überprüft und erweitert werden. Dies setzt wiederum voraus, Wissende mit einer (eher) deprivilegierten Position ernst zu nehmen, wenn diese über ihre Erfahrungen oder Perspektiven kommunizieren, und somit auch (De-) Privilegierungsverhältnisse zwischen den Wissenden zu bekämpfen (vgl. ebd., S. 128 ff.).

3) *Epistemische Unterdrückung dritter Ordnung:* Hier resultiert die persistente epistemische Ausschließung Dotson zufolge (2014, S. 131 f.) in erster Linie daraus, dass ein dominantes epistemologisches System über eine verhältnismäßig lange Zeit besteht, bei dem die Dominanzverhältnisse, die die Verfügbarkeit und Wirksamkeit epistemischer Ressourcen regulieren, nicht oder nur sehr schwer erkennbar sind. Epistemologische Systeme umfassen alle für den Erkenntniszugang und die Wissensproduktion relevanten epistemischen Aktivitäten, institutionalisierten Vorstellungen, Gewohnheiten, Einstellungen und Sensibilitäten (vgl. ebd., S. 121). Im Unterschied zu der ersten und zweiten Form epistemischer Unterdrückung kann dieser dritten Form mit einer Machtumverteilung auf der sozialen und politischen Ebene nicht ausreichend entgegengewirkt werden, auch nicht mit der Erkennung und Korrektur von Lücken innerhalb der dominanten epistemischen Ressourcen (vgl. ebd., S. 132). Erforderlich ist es, die Grenzen des dominanten epistemologischen Systems wahrzunehmen und dementsprechend infrage zu stellen, wie dieses konstituiert ist, funktioniert und legitimiert wird (vgl. ebd., S. 131 f.). Das bedeutet tiefgreifende Veränderungen von Wissensstrukturen, die auch und insbesondere die Modi des Erkenntniszugangs bzw. der Wissensproduktion betreffen. Die Schwierigkeit liegt nach Dotson darin, dass sich epistemische Systeme gerade durch eine starke Tendenz zur Selbstaufrechterhaltung bzw. Selbstbestätigung auszeichnen (vgl. ebd., S. 132 f.). Diese Art tiefgreifender Veränderungen würde beispielsweise die Revision der institutionell verbreiteten Historiographie der Welt veranlassen, die hauptsächlich mit der Einteilung der Geschichte Europas korrespondiert und sich mit Blick auf andere Zivilisationen als inadäquat erweist, wie Dussel darlegt (2007, S. 87). Eine solche Revi-

sion würde grundlegende Aspekte des dominanten epistemologischen Systems in besonders starker Weise infrage stellen, wie die Vorstellung einer Neutralität bei der Produktion wissenschaftlichen Wissens, die mit Descartes verbreitet wurde (vgl. z. B. Dussel 2013). Auch wenn erkenntnistheoretische Reflexionen nicht zuletzt aus feministischer und rassismustheoretischer Perspektive (vgl. z. B. Haraway 1988, zit. nach Dotson 2014, S. 120) darüber vorliegen, dass die Wahrnehmung und somit jede Wissensproduktion aus einer bestimmten sozialen, historisch-gesellschaftlichen und normativen Position erfolgt, ist die Vorstellung einer positionsbezogenen Neutralität in der empirischen Praxis der Wissenschaft (z. B. im Hinblick auf die Erkenntnisinteressen und eingesetzten Methoden) weiterhin verbreitet.

Wichtig zu unterscheiden ist m. E., dass epistemischer Rassismus oder rassismusrelevante epistemische Unterdrückung auch ohne Zwang, gar mit Zustimmung etwa aufgrund von internalisiertem Rassismus erfolgen kann. So kann im Rahmen von Forschungsarbeiten eine epistemisch-rassistische Logik reproduziert werden, indem aus einer rassistisch (relativ) deprivilegierten Position rassistisch (eher) privilegierte Autor*innen tendenziell als epistemische Autoritäten angesehen und daher deren Theorien grundsätzlich bevorzugt werden.

Ferner geht es bei der Durchsetzung, Aufrechterhaltung oder Legitimierung epistemisch rassistischer Verhältnisse, wie anfangs erwähnt, nicht nur um Ausschließung, sondern auch um die Einschließung von Wissen. Diese Einschließung von Wissen erfolgt durch Aneignung, die eine Unsichtbarmachung der tatsächlichen Produzent*innen oder Produktionsorte dieses Wissens umfasst. So werden in wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen revolutionäre Wissensbeiträge als Leistung okzidental verstandener Subjekte ausgegeben, auch wenn dies nicht immer der Fall ist. Ein Beispiel dazu ist die verbreitete Vorstellung vom Heliozentrismus als einer Erkenntnis von Kopernikus, obwohl entsprechendes theoretisches Wissen mehrere Jahrhunderte vorher von Mitgliedern der Damaskus-Schule produziert wurde (vgl. Saliba 2007, zit. nach Grosfoguel 2016, S. 45).

In diesem Zusammenhang kann das Konzept *epistemische Aneignung* (*epistemic appropriation*) von Davis (2018) heuristisch als fruchtbar angesehen werden. Epistemische Aneignung bezeichnet eine Praxis, bei der von rassistisch (relativ) deprivilegierten Subjekten produziertes Wissen losgelöst von diesen sowie in verzerrter Weise benutzt wird. Dabei wird dieses Wissen in seinem kolonialitäts- und rassismusproblematisierenden Gehalt geschwächt und in dominante Diskurse eingegliedert. Somit bleiben epistemische Machtverhältnisse aufrechterhalten. Auf ähnliche Phänomene verweist Grosfoguel (2016, S. 38) mit Bezug auf Simpson mit dem Begriff des epistemischen Extraktivismus (*extractivismo epistémico*). Er nennt als ein Beispiel die entpolitisierende Übertragung des Wissens, das als Wissen „indigener Völker der Welt" verstanden wird, auf die Umweltprogramme der Vereinten Nationen. Als eine sehr subtile Form epistemischer Aneignung

kann die Praxis verstanden werden, die Ortega (2006, S. 63) mit Fokus auf den Feminismus als *being loving knowing ignorance* bezeichnet. Diese Praxis tritt Ortega (2006) zufolge auf, wenn *weiß* positionierte Feministinnen Interesse an dem Wissen *nicht-weiß* positionierter Autorinnen zeigen oder diese zitieren sowie sich als Vertreterinnen von *women of color* darstellen, jedoch auf deren Wissen so oberflächlich oder undifferenziert zurückgreifen, dass sie es in bedeutsam vereinnahmender oder verzerrter Form verwenden und letztendlich eher nur sie selbst davon profitieren.

Kolonialitätstheoretisch gesehen ist davon auszugehen, dass Wissen (eher) beachtet und mit Interesse behandelt wird, wenn es als nützlich für die Akkumulation ökonomischer Ressourcen und/oder Gewinnung sozialer oder epistemischer Reputation angesehen wird. Umgekehrt ist aus dieser Sicht davon auszugehen, dass Wissen (eher) abgelehnt, diskreditiert oder ignoriert wird, wenn es als eine Infragestellung hegemonialer, von Kolonialität geprägter Verhältnisse (u. a. Rassismus und Kapitalismus) und eher ohne Nützlichkeit im vorgenannten Sinn betrachtet wird (vgl. z. B. Gutiérrez Rodríguez 2018).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen können Manifestationen des epistemischen Rassismus mit Bezug auf Folgendes analytisch differenziert werden: die epistemische Verankerung oder Reichweite (Umgang mit epistemischen Subjekten, mit Wissen und mit epistemologischen Systemen) sowie die epistemische Funktionsweise (epistemische Ausschließung und epistemische Aneignung).

Rassismus als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Im vorherigen Teil dieses Beitrags wurden verschiedene Beispiele für Manifestationen von epistemischem Rassismus mit Fokus auf Wissenschaft oder Forschung angeführt. Wissenschaft und somit auch Forschung sind potenziell von epistemisch-rassistischen Momenten strukturiert. Gegen solche Momente ist auch die rassismuskritische Forschung nicht immun. In diesem Sinn erscheint es nicht nur ethisch (→ Verantwortung), sondern auch epistemologisch wichtig, den Forschungsprozess im Hinblick darauf zu reflektieren, inwieweit er von okzidentalistischen Momenten geprägt ist und inwieweit sich diese (weiter) minimieren lassen. Im Folgenden werden einige damit verbundene Spannungsverhältnisse dargestellt, die zwar nicht in exklusiver, jedoch vielleicht in besonderer Weise rassismuskritische Forschung betreffen:

a) *Essentialisierungskritik vs. Essentialisierungsreproduktion:* Die eigene Forschungspraxis kann epistemischen Rassismus aufrechterhalten oder verstärken, wenn als nicht-okzidental verstandene epistemische Subjekte (z. B. wissenschaftliche Autor*innen oder Interviewpartner*innen) nicht berücksichtigt werden. Wenn versucht wird, diesen epistemischen Ausschluss zu

vermeiden oder zu minimieren, wird in der entsprechenden epistemischen Praxis oft auf geopolitische/körperbezogene Kategorien rekurriert, um De-Privilegierungsverhältnisse zu erörtern. Dies geht jedoch mit der Gefahr einher, die dem Rassismus innewohnende Essentialisierungslogik (das Sein von Menschen wird auf eine geopolitisch/körperbezogen kodierte Wesenhaftigkeit zurückgeführt) zu reproduzieren, die in rassismuskritisch positionierten Arbeiten als ein zentrales Merkmal von Rassismus betrachtet und dementsprechend problematisiert wird.

b) *Einschließung vs. Aneignung:* Die Reproduktion von epistemischem Rassismus in der Forschungspraxis kann u. a. dadurch erfolgen, dass als nicht-okzidental geltendes Wissen, das Rassismus problematisiert, nicht einbezogen wird, obwohl es für das Arbeitsthema relevant ist. Der Rückgriff auf solches Wissen kann andererseits problematisch sein, wenn dabei deren Produzent*innen unsichtbar gemacht werden oder dieses Wissens so oberflächlich behandelt wird, dass es in (eher) hegemoniale Wissensformen eingepasst wird. Denn dadurch wird dem hegemonialen Wissen und seinen Vertreter*innen eine unverhältnismäßig große epistemische Bedeutung zugewiesen.

c) *Pragmatik vs. Komfortzone:* Rassismuskritisches Wissen, das als nicht-okzidental gilt, möglichst zu beachten, kann einen sehr hohen Aufwand erfordern, der sich nicht nur auf die Literaturarbeit (z. B. wegen idiomatischer Barrieren) bezieht, sondern auch auf die Auseinandersetzung mit Perspektiven oder Positionen, die bis dahin dem/der Wissenschaftler*in nicht oder wenig vertraut waren und die womöglich auch irritierend sind. Vor diesem Hintergrund kann bei der forschenden Person eine Furcht vor (intellektueller und (zeit-)praktischer) Überforderung entstehen. Zugleich besteht die Gefahr, dass mit dem Argument einer diesbezüglichen potenziellen Überforderung auf die Beachtung alternativer Referenzen zu schnell verzichtet wird oder diese zu oberflächlich erfolgt.

d) *Distanzierung vs. Angewiesen-Sein:* Darüber zu reflektieren, inwieweit sich Okzidentalismus in der eigenen Forschungsarbeit auswirken kann, trägt dazu bei, okzidentalistische Traditionen im entsprechenden Wissenschaftsfeld zu hinterfragen. Den Status der Selbstverständlichkeit von Okzidentalismus sichtbar zu machen und zu problematisieren, erfordert einen kritischen Blick auf hegemoniale Wissensproduktionsformen, Theorien, Konzepte oder Autor*innen. Im Idealfall hilft eine solche kritische Distanzierung dabei, epistemische und epistemologische Einschränkungen auch in der eigenen Forschungsarbeit zu erkennen und zu verändern. Andererseits ist davon auszugehen, dass die eigene Forschungsarbeit an etwa deutschen Universitäten mit tendenziell okzidentalistischen Standards bewertet wird. Somit kann z. B. der (Ein-)Druck entstehen, sich überwiegend oder (fast) ausschließlich auf den okzidentalen Kanon beziehen zu müssen, um in der *scientific community* als legitimes wissenschaftliches Subjekt akzeptiert zu werden.

Wie in diesem Beitrag auch anhand verschiedener Beispiele ausgeführt, sind rassistische Verhältnisse oft gerade deswegen besonders wirkmächtig und beharrlich, weil sie als selbstverständlich gelten. So wirkt das Phänomen des epistemischen Rassismus oft eher subtil, absichtsunabhängig bzw. unbemerkt seitens der Akteur*innen in den konkreten Situationen. Unter diesen Bedingungen erweist sich m. E. ein Forschungsstil als besonders produktiv, der analytisch-interpretativ, theoretisierend bzw. modellierend (vgl. Mecheril 2003/2023) ist und in der Forschungswerkstatt Migration und Bildung bevorzugt wird. Eine Herangehensweise, die in diesem Sinn für die Forschungswerkstatt bei der Auswertung empirischen Materials wie etwa transkribierter Interviewfragmente kennzeichnend ist, besteht darin, die für Forschungsfragen als relevant markierten Interviewpassagen sehr detailliert zu lesen und zu interpretieren, d. h. Zeile pro Zeile und ggf. auch Wort für Wort. Gerade bei subtilen Manifestationsformen von (epistemischem) Rassismus stellt sich diese Herangehensweise m. E. als besonders hilfreich heraus. Zugleich wird in der Forschungswerkstatt eine kritische Haltung gegenüber dem Umgang mit Methoden (und anderen Medien der Produktion von Erkenntnis) kultiviert, nicht zuletzt, wenn diese als fraglos richtige Techniken der Erkenntnisproduktion gelten (dies kann auch die methodischen Gewissheiten in der Forschungswerkstatt betreffen, wie das sequentielle Vorgehen bei der Interpretation von Material, was zuweilen irritierend, darin aber auch ermutigend, da entlarvend ist). Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit (epistemischem) Rassismus gewinnt eine besondere Brisanz, wenn es darum geht, den im wissenschaftlichen Feld wirkenden epistemischen Rassismus zu erkennen und diesem möglichst entgegenzuwirken. Daher ist eine immer wiederkehrende Reflexion in Bezug auf die Wirksamkeit und Bedeutsamkeit von epistemischem Rassismus für rassismuskritische Forschung und somit für die Forschungswerkstatt von besonderer Relevanz. Dabei ist immer auch die Frage wichtig, inwieweit die eigene Forschung selbst Teil der Stärkung hegemonialer Wissensordnungen ist (etwa durch einen okzidentalistischen Umgang mit theoretischen Referenzen bzw. Autor*innen) oder Teil ihrer Kritik.

Literatur

Davis, Emmalon (2018). On Epistemic Appropriation. Ethics, 128. Jg., Heft 4, S. 702–727.

Dotson, Kristie (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. Social Epistemology 28. Jg., Heft 2, S. 115–138.

Dussel, Enrique (2007). Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2013). Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Wien: Turia + Kant.

Grosfoguel, Ramón (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. Tabula Rasa, Heft 14, S. 341–355.

Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa, Heft 19, S. 31–58.

Grosfoguel, Ramón (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD), Heft 4, S. 33–45.

Grosfoguel, Ramón (2017). Was ist Rassismus? Die „Zone des Seins" und die „Zone des Nicht-Seins" in den Werken von Frantz Fanon und Boaventura de Sousa Santos. In Zwischenraum Kollektiv (Hrsg.), Decolonize the City! (S. 56–74). Münster: Unrast.
Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2018). Institutioneller Rassismus und Migrationskontrolle in der neoliberalen Universität am Beispiel der Frauen- und Geschlechterforschung. In Mike Laufenberg, Martina Erlemann, Maria Norkus & Grit Petschick (Hrsg.), Prekäre Gleichstellung. Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft (S. 101–128). Wiesbaden: Springer Fachmedien.
Hall, Stuart (2000). Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1 (3. Aufl.). Hamburg: Argument.
Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.
Melter, Claus & Mecheril, Paul (Hrsg.) (2009). Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach am Taunus: Wochenschau.
Ortega, Mariana (2006). Being Lovingly, Knowingly Ignorant: White Feminism and Women of Color. Hypatia 21. Jg., Heft 3, S. 56–74.
Pickren, Waden E. (2020). Coloniality of being and knowledge in the history of psychology. In Viola Balz & Lisa Malich (Hrsg.), Psychologie und Kritik. Formen der Psychologisierung nach 1945 (S. 329–343). Wiesbaden: Springer.
Quijano, Aníbal (2016). Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Wien/Berlin: Turia + Kant.
Sinanoğlu, Cihan & Polat, Serpil (2023). Rassismusforschung in Bewegung: Rassismus – ein *neues* altes Thema? In Nationaler Diskriminierungs- und Rassismusmonitor (Hrsg.), Rassismusforschung I. Theoretische und interdisziplinäre Perspektiven (S. 7–22). Bielefeld: transcript.
Streicher, Noelia (2023). Ignorierung des Wissenssubjekts im bildungsinstitutionellen Kontext unter migrationsgesellschaftlichen Differenzverhältnissen. In Ulrike Koopmann & Carla Schriever (Hrsg.), Intersektionale Perspektiven auf Flucht und Anerkennung (S. 195–220). Baden-Baden: Nomos.

Sakralisierung

Laura Meyer-Stolte

Einleitung

Bestimmt ist allen irgendetwas heilig: der morgendliche Kaffee, Ostsee-Pipelines, die Erinnerung an einen vergangenen Sommer, der FC Bayern, die Kontrolle über den Uterus einer Anderen, halbautomatische Schusswaffen, Oma mütterlicherseits oder imaginierte Grenzen im Mittelmeer. Was sagt es aus, dass Dinge, die Menschen heilig sind, so präsent sind, und überhaupt, was heißt es eigentlich, wenn etwas als heilig oder sakral gilt, und wie kommt Dingen oder Wesen dieser Status zu? Sakralität und Sakralisierung als Begriffe werden im ersten Teil dieses Beitrags kurz vorgestellt werden. Anschließend soll expliziert werden, welche Perspektiven auf Sakralisierung in diesem Text eingenommen werden und vor allem, was Sakralität und die ihr zugeschriebene Werthaftigkeit kennzeichnet und impliziert. Sakralisierung ist ein gesellschaftlich relevantes Thema, welches

Forschung in mindestens zweierlei Hinsicht betrifft: zum einen mit dem Blick darauf, was als sakral gelten kann und auf welche Weise es sakralisiert wird, und zum anderen wohl auch mit dem Blick darauf, welche Funktionalität hinter dieser Sakralisierung stehen könnte. Diese drei Facetten sollen im zweiten Teil, zu Sakralisierung als Gegenstand von Forschung, näher beleuchtet werden. Weiterhin, und dies wird zur methodologischen Bedeutsamkeit von Sakralisierung ausgeführt, kommt dem gesamten Kontext Forschung im gesellschaftlichen Gefüge ein Status zu, der als sakralisiert beschrieben werden kann. Die daran anknüpfende Frage im Kontext dieses Glossars ist, was dies und die vorherigen Erkenntnisse für Forschung und für einen Forschungsstil, der in diesem Buch umrissen werden soll, bedeutet.

Eine begriffliche Annäherung, die einen ersten Hinweis auf die in diesem Text eingenommene Perspektive gibt, lässt sich von zwei Substantivierungsformen aus denken, Sakralität wie Sakralisierung, die beide vom lateinischen Stamm *sacer* abgeleitet sind. Dabei dient die Endung „-ität" der Substantivierung von (lateinischen) Adjektiven, also der Überführung einer Beschreibung in einen Zustand. Die Endung „-ung" hingegen markiert die Prozesshaftigkeit dessen, was mit dem Substantiv bezeichnet wird. Sakralisierung verweist, anders als Sakralität, also darauf, dass etwas sakral gemacht wird, anstatt einen ontologischen Status auszuweisen. Heute zumeist mit heilig übersetzt, beschrieb *sacer* ursprünglich eine Verortung dessen, was dem Göttlichen zugehörig ist und spiegelt die enge Assoziation von Sakralität mit Religion wider. Zudem wird damit das, was dem Eigentum des Göttlichen angehört, nicht nur adressiert und qualifiziert, sondern auch topologisch bestimmt: als Teil des Tempels im Sinne einer örtlichen Manifestation des Göttlichen (vgl. zur topologischen Bestimmung des Göttlichen siehe Rüpke 2001, S. 14, zit. nach Schlette & Krech 2018, S. 438). Das Sakrale befindet sich in mehrfacher Hinsicht in unmittelbarer Nähe zum Göttlichen, ist jedoch nicht das Göttliche selbst. Es steht zwischen dem Göttlichen und der profanen, im Sinne einer alltäglichen und nicht-heiligen, Welt. Sakrales changiert also irgendwo zwischen etwas Göttlichem und etwas Profanem. Mit beidem hat das Sakrale Schnittstellen, Schlette und Krech beschreiben diesen Umstand als ein Spannungsverhältnis zwischen dem Verbleiben in Grenzen und dem Überschreiten von Grenzen, „im Schnittfeld von Immanenz und Transzendenz" (2018, S. 439).

Sakralisierung steht in einem engen assoziativen Zusammenhang mit religiösen Gehalten und Perspektiven, nicht zuletzt durch die Sakralisierung von eben religiös kodierten Objekten, Orten und religiösen Praktiken. Religion und Sakralität sind jedoch nicht deckungsgleich (vgl. Joas 2015), sondern vielmehr kann hier zwischen zwei Perspektiven unterschieden werden: einer eher theologischen und einer soziologischen Betrachtung von Sakralität und Sakralisierung. Aus einer eher soziologischen Perspektive ist die Zuschreibung als heilig unter anderem eine Verhältnisbestimmung, in diesem Fall zwischen etwas, das sakral gemacht wird, und etwas, für das dies eben nicht gilt. „Sakralität beruht im

grundlegenden Sinn auf einer Zuschreibungspraxis, welche sich in der Verständigung über das Heilige […] als verbindlich durchsetzt" (Schlette & Krech 2018, S. 441), und weiterhin „auf der Autorität derjenigen, die über den Begriffsinhalt des Heiligen verfügen" (ebd., S. 443). Das Sakralisierte wird durch die Zuschreibung als heilig zum Träger des Sakralen und dessen spezifischer Affektivität (vgl. Joas 2015, S. 18) (→ Affekt), vermag dadurch auch den Konstruktions- und Zuschreibungscharakter mit der Zeit (→ Zeit) zu verbergen und zu einer qua Existenz unhinterfragt heiligen Instanz zu werden, deren Werthaftigkeit in der Essenz dieser Instanz begründet ist. Soziologisch ist Sakralität also als Produkt fortwährender Herstellungsarbeit von Sakralisierung im Sinne hergestellter Heiligkeit und Wertigkeit zu verstehen. Sakralität umfasst die Konstruktion eines (irgendwie gearteten) Bedeutungsgehalts, der als sakral markiert wird, sowie Grenzziehungs- und Aushandlungsarbeit, da die Grenzen zum Profanen, zum Nicht-Sakralen nicht einfach gegeben sind, sondern ebenso wie das Sakrale selbst produziert und reproduziert werden müssen.

Sakralisierung als Gegenstand von Forschung

Das, was sakralisiert wird, ist dabei weder *gottgegeben* noch eindeutig und vor/bestimmt, sondern kontingent (→ Kontingenz) und in seiner Konstruktionslogik eingebettet in gesellschaftliche (Differenz-)Verhältnisse. Der sakrale Bedeutungsgehalt ist kein Gehalt an sich, das Sakrale ist konstruiert durch den geteilten Glauben an die Wertigkeit dieses als heilig betrachteten, erlebten und adressierten Gegenstandes. Das Sakrale wird wertvoll gemacht, wenn sich genügend Menschen darauf einigen, an seine Wertigkeit zu glauben; das Sakrale ist also immer auch perspektivgebunden sakral. Mit Sakralisiertem verhält es sich, so betrachtet, nicht anders als mit vielen anderen Zuschreibungen (zu Zuschreibung vgl. Mecheril & Meyer-Stolte 2024). Das, was spezifisch für Sakralität und sakral Gemachtes expliziert werden kann und auch auf deren Bedeutsamkeit für Forschung hinweist, liegt eben in jener Verwandtschaft des Wortes *sacer* mit dem Wort *sanctus*, heilig. Der Begriff *sanctus* beinhaltet die Beschreibung dessen, was als besonders wertvoll und schützenswert definiert wird:

> „Als heilig gilt im allgemeinen Sprachgebrauch, was über alle Maßen werthaft ist. Unter allem Werthaften wird als heilig nur das Wertvollste bezeichnet, […] also dasjenige, was selbst im Ernstfall seiner Bedrohung oder Infragestellung über alle Maßen wichtig genommen wird, was nicht zur Disposition steht" (Burkert 1981, S. 114, zit. nach Schlette & Krech 2018, S. 441).

Was Sakrales als Sakrales ausmacht, ist mithin: *Das, was sakralisiert wird, wird in einen Status der Unantastbarkeit gehoben.* Unantastbarkeit entfaltet eine spezifische gesellschaftliche Funktion. Sie ergibt sich aus machtanalytischer Perspektive

durch das, was ich *Unantastbarkeitsprüfungsverbot* nennen möchte, und die mit Sakralisierung und Sakralität zusammenhängende Kontingenzreduktion (→ Kontingenz). Beide Punkte seien kurz angesprochen.

Dadurch, dass Sakrales als unantastbar erscheint, entsteht neben der zugesprochenen Werthaftigkeit eine Grenze: Wer das antastet, was als unantastbar gilt, überschreitet diese Grenze und verstößt gegen das Unantastbarkeitsprüfungsverbot. Dieses Unantastbarkeitsprüfungsverbot beinhaltet, dass das Hinterfragen des Sakralen sanktioniert wird; an Sakralem soll also nicht nur festgehalten, es soll auch *bewahrt* werden, weswegen es geboten ist, es nicht zu hinterfragen. Das Sakrale wird außerdem ebenso durch dieses Unantastbarkeitsprüfungsverbot mit-konstituiert und iterativ sakralisiert.

Dies weist auf die Funktion der Sakralisierung hin, auf ihren sozialen Sinn, der in einer Kontingenzreduktion und -verhinderung liegt. Durch das Sakralisieren findet also eine Vereinfachung statt, Sakralisierung bedingt Vereindeutigung. Eine Grenze muss fein säuberlich um das Sakrale gezogen werden, damit eben jenes nun Begrenzte als sakral gelten kann. Begrenzen heißt vereindeutigen, was nicht eindeutig ist, um etwas zu abstrahieren und den Anschein zu erwecken, es gäbe eine Trennung, die so und gar nicht anders sein kann. Der Ursprung des Sakralen wird einer Essenz, dem Schicksal oder der Historie zugeschrieben, und das Sakrale erscheint weniger konstruiert als *vorbestimmt*.

Eine Überprüfung des Sakralen würde also bedeuten, das Werthafte anzutasten, aber auch, die Vergewisserung durch die Kontingenzreduktion und -verhinderung anzutasten, aufzubrechen und in Frage zu stellen und damit zu überschreiten, was unhinterfragt werthaft gelten soll. Die gesellschaftliche Funktion liegt also genau darin, dass auch eben jene, die das Sakrale („das Vaterland") kritisieren, normativ geächtet werden können, weil ihre Kritik bereits eine Grenzüberschreitung („unpatriotisch") darstellt.

In seinem Buch „Die elementaren Formen des religiösen Lebens" entwirft Émile Durkheim (1981) einen religionssoziologischen Ansatz, der die Funktion der Religion an die Unterscheidung des Sakralen vom Profanen knüpft, und weiterhin die Funktion von Religion „letztlich als Symbolisierung der Gemeinschaft selbst" (Geier & Mecheril 2021, S. 189) expliziert. Hans Joas erweitert dieses Verständnis von Sakralität: „Der Terminus ‚Sakralisierung' darf nicht so aufgefasst werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung. Auch säkulare Gehalte können die Qualitäten annehmen, die für die Sakralität charakteristisch sind […]. Sakralität kann neuen Gehalten zugeschrieben werden; sie kann wandern oder transferiert werden, ja, das ganze System der Sakralisierung, das in einer Kultur gilt, kann umgewälzt werden" (2015, S. 18). Damit ermöglicht Joas ein Verständnis von Sakralisierung, das die Vielfältigkeit von Sakralisierungsformen erfasst und untersuchbar macht. Für die Moderne ist hierbei nicht zuletzt die Sakralisierung der Menschenrechte bzw. die Sakralisierung der Person grundlegend (vgl. Joas 2015).

Im Kontext dieses Glossars und der bisherigen Ausführungen möchte ich im Folgenden ein Beispiel anführen, wie Sakralität und Sakralisierung in bestimmten empirischen Zusammenhängen diese konstituieren.

Die medial verhandelten Darstellungen des oftmals als ‚Kölner Silvesternacht' bezeichneten Jahreswechsels 2015/2016 zeigen Anknüpfungen an Diskurse, die sinnvoll auch sakralisierungs-theoretisch betrachtet werden können. Mit einem Eingangsinteresse im Hinblick darauf, wie die Rezeption der sogenannten Kölner Silvesternacht diskursiv stattfand, können zunächst thematische Felder wie die Markierung bestimmter, geschlechtlich kodierter Körper und davon ausgehend Phänomene ausgemacht werden, beispielsweise die Konstruktion *schwarzer* männlicher (Sexualstraf-)Täter, *weißer* weiblicher Opfer. Diese Phänomene treten in Form von und entlang einer konstruierten Differenzlinie auf, welche natio-ethno-kulturell kodiert Andere denen gegenüberstellt, die zu einem *weißen* ‚Wir' gehören. Diesen Anderen wird dann zugeschrieben, den *weißen*, weiblichen Körper anzugreifen und dabei auch die dem *weißen*, weiblichen Körper diskursivhistorisch angehaftete Reinheit, Keuschheit zu bedrohen. Dargestellt werden diese Unterscheidungspraxen symbolisch in Zeitungsartikeln und medialen Erzeugnissen anhand von Zeichnungen, Skizzen und Collagen *schwarzer* Hände auf *weißen* Körpern, auf bestimmten Regionen dieser Körper (vgl. Hark & Villa 2018, S. 60 ff.; Mecheril & van der Haagen-Wulff 2016, S. 122 ff.). Unter Bezugnahme auf Sakralisierungsprozesse finden sich hier beispielsweise die Sakralisierung eines *weißen* Wirs, die Sakralisierung *weißer* Körper und eine spezifische Form der Sakralisierung weiblicher Sexualität. Die gezeigten, beschriebenen und verhandelten Körperstellen sind diejenigen, an denen sich Sakralisierungs- und Fetischisierungsdiskurse amalgamieren. Sie markieren einen glatten, teils gesichtslosen, *weißen* weiblichen Körper, dem einerseits die Möglichkeit offensteht, sakralisiert zu werden, und der andererseits angehalten wird, sich gemäß dieser zugeschriebenen Unantastbarkeit zu verhalten; der sakrale weibliche Körper verhält sich sexuell gemäßigt und ist für ‚Fremde' unverfügbar. Die begrenzten Möglichkeiten eines weiblichen Körpers und weiblicher Sexualität, überhaupt als ‚jungfräulich' und ‚unbefleckt' gelten zu können, werden hier ebenso offenbar; *schwarze* weibliche Körper werden als ‚promisk', sexuell entgrenzt markiert und fetischisiert (vgl. Merchant 2020, S. 176). Der *schwarze* Körper ist zentraler Bezugspunkt der Zuschreibung von Devianz (vgl. Brunner 2020, S. 67). Diese nicht sakralisierten und nicht sakralisierungsfähig gemachten Körper werden nicht durch den eindringenden Anderen gefährdet, diese Körper müssen nicht geschützt werden.

Der sakralisierte Körper ist Symbol sakralisierter Werte, die von einem sakralisierten Wir geteilt werden: „Die Anderen sind: schwarz, handgreiflich, gesichtslos, schamlos, gefährlich, schmutzig. Wir hingegen sind: weiß, rein, gefährdet, zivilisiert, schamvoll, erhaben. Das Wir […] besteht aus weißen Frauen, die von schwarzen Migrantenhänden gegrapscht werden, und aus weißen Männern,

die *unsere Frauen* schützen müssen" (Mecheril & van der Haagen-Wulff 2016, S. 122, kurs. im Orig.). Wird dieser Körper angegriffen, „angegrabscht", wird ein Bedrohungsszenario konstruiert, das im übertragenen Sinne für die Bedrohung des sakralisierten Wirs steht; „Sakralität als Symbolisierungsmodus von natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit" (Geier & Mecheril 2021, S. 189). Das sakrale Wir kann zu einem werden, in dem Geschlechterverhältnisse als ‚fortschrittlich' und gewaltfrei(er) maskiert werden (*die, die Frauen unterdrücken, sind die Anderen).* Das sakrale Wir kann als eines gelten, dessen ‚Willkommenskultur' angetastet und, der Logik folgend, ausgenutzt wurde (*wir haben es gut gemeint und ihr grabscht unsere Frauen an*), und das Geschehen kann medial und politisch aufbereitet als Aushängeschild dafür dienen, die Überlegenheit über die Anderen zu beweisen – indem es a) einen Beweis für das sakrale Wir liefert und b) eine Selbstvergewisserung über die eigenen, sakralisierten Werte darstellt. Das Antasten der *weißen* Körper tritt als Antasten des Sakralen in Erscheinung. Das, was sakral ist, gilt als unantastbar, und gemäß dem angesprochenen Unantastbarkeitsprüfungsverbot werden alle bestraft, die das Unantastbare einer Prüfung unterziehen. Allerdings benötigt es zeitgleich der imaginierten Anderen, da diese Imagination konstitutiv, funktional und schlicht notwendig ist, um abzusichern, dass das Wir und die damit verbundenen Ordnungen und Werte in allen Sakralisierungsfacetten bestehen und – vor allem – *begründet* bestehen bleiben und werden können.

Sakralisierung als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Im Rahmen von Forschungskontexten und -projekten, insbesondere in solchen, die an einem in dem vorliegenden Buch umrahmten Forschungsstil orientiert sind, erscheint es relevant, Sakralität und Sakralisierung auch in deren methodologischer Bedeutsamkeit zu greifen, beispielsweise weil die Universität einen (Arbeits-)Ort darstellt, an dem sich Sakralisierungspraxen manifestieren und Einfluss darauf nehmen, wer an diesem Ort und an welcher Stelle anzutreffen ist, und wie dieser Ort gestaltet wird. Wird Sakralisierung als ein „Zuschreibungs- und Inszenierungsprozess" (Herbers & Steiner 2019, S. 8) betrachtet, so kann der akademische Kontext als ein Ort untersucht und verstanden werden, in dem Sakralität zugesprochen, abgesprochen, inszeniert, (re-)produziert und verhandelt wird. Wenn das Phänomen des Sakralen auf die Universität und die Bereiche Wissenschaft und Forschung angewendet wird, ergeben sich mindestens zwei Perspektiven: a) die auf die sakralisierte Wissenschaft zwischen Gott (der ‚Wahrheit') und dem Profanen sowie b) die auf die Selbst-Sakralisierungen.

Zu a): Die Universität kann als ein Ort beschrieben werden, dessen Sakralität sich aus dem geteilten Glauben an die Werthaftigkeit zum Beispiel von Bildung speist, und der universitärer Kontext kann als symbolische Manifestation von sakralem Wissen und sakraler Bildung gelten. Der Wissenschaft kommt dabei

unter anderem dadurch eine sakrale Aura zu, dass sie zwischen der Erkenntnis und dem Menschen steht. Die Wissenschaft steht näher am Göttlichen (der ‚Wahrheit') und übermittelt das, was sie generiert (Wissen, Erkenntnis) in die profane Welt (und muss dies auch in eine profane Sprache übersetzen). Auch im universitären Rahmen sind es die dem Sakralen inhärenten Grenzen und Grenzziehungen (vgl. Heinzer, Leonhard & von den Hoff 2017, S. 12), welche den akademischen Bereich mit Prestige und Status versehen. Die darin stattfindenden Sakralitätsinszenierungen und -praktiken schaffen Hürden, welche auch als strukturelle Distinktionspraxen beschrieben werden könnten, die durch implizite und explizite Normen der Selbstinszenierung von akademischem Personal begleitet und fortgeführt werden. Dies weist darauf hin, dass es auch um so etwas wie b) Selbst-Sakralisierung geht. Selbst-Sakralisierung kann ebenso als Distinktionspraxis expliziert werden, die eine Form der Selbst-Absicherung und Absicherung des akademischen Milieus, in dem eine sich befindet, darstellt. Die Abgrenzung eines Milieus führt zu einem Konsens über die Qualität bestimmter Perspektiven, Autor*innen, Texte usw., die wiederum absichern, dass das, was die Forscher*in tut, sinnvoll erscheint. Selbst-Sakralisierung ist dabei in mehrerer Hinsicht funktional: Sie kann die Zumutung kompensieren, sich in einem disqualifizierten akademischen Bereich (wie rassismuskritischer Forschung) zu bewegen. Weiterhin kann sie dem Imaginären (→ Imaginäres) der Wissenschaft (der Erkenntnissuche) genügen: Am Ende des eigenen Schaffens steht eine Erkenntnis, die als wertvoll gelten kann.

Diese Selbst-Sakralisierungspraxen sollten, ebenso wie, beides hängt miteinander zusammen, das Sakrale der Wissenschaft selbst reflexiv eingeholt werden. Mit Bezug auf das Unantastbarkeitsprüfungsverbot sowie die Kontingenzreduktion bieten sich nicht zuletzt folgende Fragen zur Reflexion der eigenen akademischen Praktiken an: Welche unantastbaren Annahmen bilden den Begründungsrahmen des methodischen Vorgehens von Forscher*innen? An welchen Gewissheiten, die nur so lange Gewissheiten sind, solange sie nicht befragt werden, orientieren sich Aufmerksamkeitsrichtungen im Forschungsprozess und Forschungsentscheidungen? Welche grundlegenden Ideen, Vorstellungen, Theorien, Methoden dürfen im Forschungsprozess nicht zum Thema werden? Wo gewinnen methodische Verfahren Fetischcharakter und aufgrund welcher negativen Praktiken der Vermeidung, des Zurückschreckens, des Schweigens bewahren sie ihre Aura? Die Nennung welches Autor*innen-Namens beruhigt und wähnt in Sicherheit? Was ermöglicht und verhindert das, was der Forscher*in ihrer empirischen und theoretisierenden Praxis heilig ist?

Mit Bezug auf die Bielefelder Forschungswerkstatt ließen sich aus einer sakralisierungsinteressierten Perspektive vielleicht zwei Punkte markieren, die in einem Zusammenhang mit dem ‚Stil' des gemeinsamen Arbeitens in der Forschungswerkstatt stehen. Die Forschungswerkstatt ermöglicht das Arbeiten an Material und Texten im Bewusstsein um geteilte etwa theoretische und

erkenntnispolitische Perspektiven, die trotz ihrer Unterschiedlichkeit ein kollektivierendes Gefühl eines konjunktiven (wissenschaftlichen) Interesses schaffen (beispielsweise das Interesse an der machtkritischen Untersuchung der Re-/Produktion von Differenzen). Weiterhin kennzeichnet den Stil der Forschungswerkstatt aber auch, auf individuelle und kollektiv-kulturelle Selbstverständlichkeiten zu reflektieren und diese Reflexion und ihre Ergebnisse in die gemeinsame Arbeit miteinzubeziehen (Fragen, die die entsprechende Reflexion anleiten: Was will ich herausbekommen und inwiefern versuche ich, das, was das Material anzeigt, zu entlarven? Welche Fragen verbiete ich mir, weil sie eine Form des Antastens von Unantastbarem darstellen? Welche forschungsrelevanten Zusammenhänge haben für mich sakrale Bedeutung?).

In Bezug auf das Wie des gemeinsamen Arbeitens ist wohl die Neigung nicht nachrangig, nicht so recht an das weiter oben beschriebene Unantastbarkeitsprüfungsverbot glauben zu wollen, wenngleich es zeitgleich auch in der Forschungswerkstatt eine Sakralisierungsneigung (vielleicht auch des Stils der Forschungswerkstatt selbst) gibt, und dies steht vielleicht auch im Zusammenhang mit einem bestimmten kritischen Forschungs-Approach. Aufgrund der geteilten wissenschaftstheoretischen Überzeugung, dass die Forschungswerkstatt in gesellschaftliche Verhältnisse involviert und in diesen und durch diese vermittelt ist, wird in diesem kollektiven Arbeitsraum auf die Forschungswerkstatt selbst reflektiert. Diese Reflexion verfolgt nicht die Idee, die Forschungswerkstatt als von gesellschaftlichen Verhältnissen freien, aber als sich reflexiv zu Macht- und Herrschaftsverhältnissen und deren Manifestation in der Forschungswerkstatt selbst verhaltenden Raum gestalten zu können. Das gemeinsame Arbeiten wird also auch im Hinblick darauf betrachtet, inwiefern und auf welche Weise zum Beispiel unterschiedliche migrationsgesellschaftliche Positionierungen oder Geschlechterverhältnisse im Forschungswerkstatt-Rahmen konkret wirksam sind und werden. Die Reflexion fokussiert aber auch vermeintlich profane, aber ganz und gar relevante Aspekte wie: Wer stellt Kaffee bereit und räumt das Geschirr weg? Die Forschungswerkstatt ist (glücklicherweise) kein von gesellschaftlichen Verhältnissen unangetasteter, kein sakraler Raum und wird daher von einer Unruhe wiederkehrend heimgesucht.

Literatur

Brunner, Claudia (2020). Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: transcript.

Durkheim, Émile (1981). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Federici, Silvia (2021). Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Wien/Berlin: mandelbaum kritik & utopie.

Geier, Thomas & Mecheril, Paul (2021). Grenze, Bewegung, Beunruhigung. Skizze einer zugehörigkeitstheoretisch informierten Migrationsforschung. Zeitschrift für Migrationsforschung, 1. Jg., Heft 1, S. 171–196.

Heinzer, Felix, Leonhard, Jörn & Hoff, Ralf von den (2017). Einleitung: Relationen zwischen Sakralisierungen und Heroisierungen. In Felix Heinzer, Jörn Leonhard & Ralf von den Hoff (Hrsg.), Sakralität und Heldentum (S. 9–18.). Würzburg: Ergon-Verlag.
Herbers, Klaus & Steiner, Karin (2019). Sakralität und Macht. Zur Einführung. In Klaus Herbers, Andreas Nehring & Karin Steiner (Hrsg.), Sakralität und Macht (S. 7–16). Stuttgart: Franz Steiner.
Joas, Hans (2015). Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte (2. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
Mecheril, Paul & Haagen-Wulff, Monica van der (2016). Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In María do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hrsg.), Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart (S. 119–142). Bielefeld: transcript.
Mecheril, Paul & Meyer-Stolte, Laura (2024). Zuschreibung. Gender Glossar. https://www.gender-glossar.de/post/zuschreibung. Zugriff am 03.03.25.
Merchant, Carolyn (2020). Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft. München: oekom.
Schlette, Magnus & Krech, Volkhard (2018). Sakralisierung. In Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller & Markus Hero (Hrsg.), Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (S. 437–463). Wiesbaden: Springer VS.
Villa Braslavsky, Paula-Irene & Hark, Sabine (2018). Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Scham

Tobias Linnemann

Einleitung

Da Affekte (→ Affekt) wie Scham etwas über gesellschaftliche Normen und die je eigene Position im gesellschaftlichen Raum aussagen, sind sie mit dem Potenzial der Reflexion und der Möglichkeit von Bildungsprozessen verbunden – in Bezug auf Rassismus (→ Rassismus) gilt dies nicht zuletzt für *weiß* positionierte Subjekte (→ Positionierung):

> „Shame is […] provoked by experiences that call into question our pre-conceptions about ourselves and compel us to see ourselves through the eyes of others, helping us to recognize the discrepancy between other people's perceptions of us and our own conception of ourselves: 'Who am I? How do others perceive me? And what do I represent to them?' The *white* subject realizes that the perception Black people have of whiteness might be different than its own self-perception, as whiteness is seen as a privileged identity, which signifies both power and alarm – shame is the result of this conflict" (Kilomba 2008, S. 22).

In meiner qualitativen, erziehungswissenschaftlichen Dissertation befasste ich mich mit der Frage, wie *weiß*-mehrheitsdeutsch positionierte Menschen dazu kommen, sich kritisch (selbst-)reflexiv mit Rassismus und ihrer Involviertheit (→ Involviertheit) in rassistische Verhältnisse auseinanderzusetzen. Inspiriert durch biografisch narrative Interviews legte ich den Fokus auf Scham als eine bedeutsame affektiv-emotionale Dimension solcher Bildungsprozesse. In der Arbeit entwickelte ich nicht zuletzt anhand der rassismuskritischen Interpretation von Interviews mit *weiß* positionierten Personen, die sich mit Rassismus und *weiß*-Sein auseinandersetzen, ein Verständnis von Scham bei *weiß* Positionierten. Teile dieses Glossarbeitrages sind der Dissertation entnommen (vgl. Linnemann 2023). Darüber hinaus stelle ich allgemeine Überlegungen zur Erforschung von Scham vor. Dabei gehe ich zunächst auf theoretische Perspektiven auf Scham ein und verweise auf destruktive wie konstruktive Potenziale von Scham (sowohl auf individueller wie auch auf gesellschaftlicher Ebene). Anschließend schlage ich heuristische Fragen vor, die bei der Erforschung von Scham hilfreich sein können, und gehe abschließend darauf ein, wie das Erleben von sowie der Umgang mit Scham den Forschungsprozess beeinflussen kann, wobei ich den Fokus auf die Situation des Interviews lege.

Es bietet sich an, für das Verständnis von Scham die Auffassung von Alfred Schäfer und Christiane Thompson zugrunde zu legen, da diese, wenn auch tendenziell eurozentristisch angelegt (vgl. Linnemann 2023, S. 100 ff.), ein explizit erziehungswissenschaftliches Verständnis von Scham verfolgen. Sie verstehen das Schamgefühl als „*Reaktion* auf das scheiternde Verhältnis des Individuums zu seinem idealen Selbstbild" (Schäfer & Thompson 2009, S. 9, H. i. O.). Schäfer und Thompson konkretisieren ihr Schamverständnis anhand von drei miteinander verschränkten Relationen. Im Erleben von Scham verschränken sich laut Schäfer und Thompson a) das Verhältnis des Individuums zu seinem normativ geprägten Selbstbild, b) das Verhältnis des Individuums zu anwesenden oder imaginierten anderen Personen und c) das Verhältnis der anwesenden oder imaginierten Beteiligten einer Situation zu unterstellten gemeinsamen Norm- und Wertvorstellungen (vgl. ebd., S. 7 f.).

Auch wenn Scham oft negativ konnotiert ist, ist gerade die Ambivalenz und Uneindeutigkeit dieser Affekt-Emotion hervorzuheben (der Begriff der Affekt-Emotion trägt der Schwierigkeit einer klaren Trennung von Affekten und Emotionen Rechnung, vgl. Linnemann 2023, S. 119 f.). Die Affekt-Emotion Scham kann sowohl eine konstruktive wie auch eine destruktive Gestalt annehmen. In der destruktiven Form kann sie „das Subjekt bedrohen und bis an den Rand seiner Zerstörung treiben sowie zu destruktiven Prozessen der aggressiven Schamabwehr führen" (Römer 2017, S. 326). Es kann unterschieden werden zwischen Scham in einem angemessenen, Handlungsfähigkeit und Zutrauen nicht verhindernden Maß und Scham in einem traumatischen, überwältigenden Übermaß. Das angemessene Maß ist dadurch gekennzeichnet, dass Scham eine konstruktive

Funktion bei der Regulierung von Selbstwertgefühl, Intimitätsgrenzen, Zugehörigkeit und Integrität übernimmt und damit als Hüterin der Menschenwürde in Erscheinung tritt. Die Gewissensscham – also die Scham aufgrund des Verstoßes gegen eigene moralische Normen – schützt die eigene Integrität (vgl. Marks 2013, S. 34 f.).

Auf gesellschaftlicher Ebene hat Scham vor allem für die Konservierung bestehender Verhältnisse eine besondere Bedeutung. Hilge Landweer, die den Zusammenhang von Scham und Macht fokussiert, sieht Scham als wichtige Ermöglichungsbedingung sozialer Ordnung moderner Gesellschaften an. Scham komme bei der historischen Entwicklung von äußerer, repressiver Macht, die durch Strafe, Kontrolle und Disziplin funktioniert, zu innerer Macht eine wichtige Rolle zu (vgl. Landweer 1999, S. 162 f.). Sighard Neckel (1991, S. 158 f.) beschäftigt sich mit der Bedeutung von Scham für die Legitimierung und Reproduktion sozialer Ungleichheit. Dabei steht die Scham jener Subjektpositionen im Fokus, die in kapitalistischen Verhältnissen weitgehend abgewertet werden. Neckel zeigt, wie Scham als subtiles Mittel wirkt, indem sich Menschen für den persönlichen Wertverlust, der mit dem Status dieser Klassenposition verbunden ist, selbst verantwortlich fühlen (vgl. ebd., S. 17). Laut Thandeka (1999) erfüllt Scham die Funktion, gesellschaftliche Verhältnisse rassistischer Ungleichheit, aber auch kapitalistische Verhältnisse aufrechtzuerhalten. Sie führt das Konzept *weißer* Scham (*white shame*) ein, worunter sie einen Mechanismus versteht, mit dem *weiß* positionierte Kinder ein Verhalten einüben, das verallgemeinerten *weißen* Idealen entspricht. Auch für die Stabilisierung von Klassenverhältnissen ist Scham, laut Thandeka, historisch wie gegenwärtig bedeutsam, insofern Scham *weiße* arme Menschen dazu bringt, sich nicht für ihre Interessen einzusetzen und so schamvoll die Ordnung der Privilegienverteilung nicht zu gefährden (vgl. ebd., S. 77).

Es lassen sich jedoch auch zahlreiche positive Aspekte von Scham hervorheben. So verstand etwa schon Aristoteles Schamgefühl als eine menschliche Charaktertugend. Sara Ahmed sieht in vor allem negativ konnotierten Affekt-Emotionen, zu denen ich Scham zähle, das „Potenzial zur Anregung der Reflexion scheinbar selbstverständlicher und unhinterfragter Motivationen" (Degener & Zimmermann 2014, S. 11). Auch mit Bezug auf gesellschaftliche Machtverhältnisse und Diskriminierungen gibt es positive Bezugnahmen auf Scham. So sieht z. B. Theodor Adorno (1968/2006, S. 130) in der Erziehung das Potenzial, Menschen mit Scham – verstanden als „Abscheu vor der physischen Gewalt" – zu „durchtränk[en]" und so ihre Bereitschaft, physische Gewalt anzuwenden, zu reduzieren. Auch andere plädieren dafür, das konstruktive Potenzial von Scham im Kontext sowohl von Privilegierung als auch von Diskriminierungserfahrungen stärker wahrzunehmen (vgl. Linnemann 2023, S. 127). Dabei ist wichtig, dass sich das konstruktive Potenzial von Scham vor allem auf das Erleben einer scheiternden Übereinstimmung der eigenen Handlung mit dem idealen Selbstbild bezieht. Davon abzugrenzen ist die *Beschämung* als das Zufügen von Schamgefühl

durch Andere, wie es etwa in Rassismuserfahrungen auftritt. Beschämung ist nicht in gleicher Weise mit einem konstruktiven und einem widerständigen Potenzial verbunden.

Die Bedeutung von Scham äußert sich für verschiedene Subjektpositionen unterschiedlich. So schreibt Castro Varela (2021, S. 100) mit Bezug auf Schamphänomene bei rassistisch diskreditierbaren Personen: „Unsere Scham ist unsere Stärke. Wir schämen uns nicht mehr, weil ihr uns beschämt habt. […] Scham wird zum Analysewerkzeug und gleichzeitig zu der Hürde, die wir nehmen werden, um unser Denken, ein Denken ohne Geländer, zu präsentieren, zu artikulieren – zur Debatte zu stellen". Einen ähnlichen Ansatzpunkt stellen queer-feministische Perspektiven dar, die das subversive Potenzial von Scham herausarbeiten. Kathrin Köppert (2017, o. S.) schlägt als queere Ethik der Scham vor, das „Gefühl, beschämt worden zu sein, in die politische Kraft [zu] verwandeln, Strukturen von Scham zu beschämen".

Für privilegierte Subjektpositionen wird das ambivalente, transformative und reflexive Potenzial, das mit dem Unbehagen und Schmerz von Scham einhergehen kann, von Elspeth Probyn (2000, S. 57) aufgegriffen. Sie bezieht sich damit auf Subjekte, die Beschämung durch Rassismus gerade nicht am eigenen Leibe erfahren. In ihrem Text über Nichtverbundenheiten (*Dis-Connections*) und Bündnisse von *weiß* positionierten und Schwarz positionierten Australier*innen im Kontext von Wiedergutmachung plädiert sie dafür, aus *weißer* Perspektive die Intensität von Scham zu nutzen. Auch wenn Scham schmerzhaft und es verlockend sei, sich von dem Objekt der Scham – der Auseinandersetzung mit historischen und gegenwärtigen Gewaltverhältnissen – zu entfernen, argumentiert sie, dass es wertvoll sein kann, als *weiße* Person auf der schmerzhaften Linie von Scham zu verbleiben. Dies ermöglicht Lernen und kann dazu führen, die eigene Ignoranz anzuerkennen (vgl. ebd.). Für den deutschen gesellschaftlichen Kontext ist bedeutsam, diesen als sowohl postkolonial als auch post-nationalsozialistisch geprägt zu begreifen. So stellt etwa Katharina Obens (2010) die These auf, dass von der „dritten Generation" der Nachfahr*innen deutscher Täter*innen und Mitläufer*innen als „Generation der Scham" (ebd., S. 39) gesprochen werden könne. Auch Dan Bar-Ons (2007, S. 9 ff.) schamfokussierende Relektüre seiner Studie zu Kindern von NS-Täter*innen, die er von 1985 bis 1988 durchgeführt hat, ist hier von Interesse. Er stellt fest, dass es in diesen Interviews kaum Hinweise auf Scham gab. Andere Autor*innen hingegen sprechen von kollektiver Scham in der deutschen Gesellschaft. Sie verweisen auf Studien, wonach in der dritten Generation von nichtjüdisch, *weiß* positionierten Deutschen nach dem Nationalsozialismus Schamgefühle ausgeprägter als Schuldgefühle seien. Andere gehen auf den Zusammenhang von Scham bei Jugendlichen über nationalsozialistische Verbrechen und rechte Versuche ein, diese zu instrumentalisieren,

oder untersuchen die intergenerationale Weitergabe von Scham und Schuld von nichtjüdischen Deutschen, die als Kinder Zeug*innen von Deportationen von Juden und Jüdinnen wurden, an nachfolgende Generationen (vgl. Linnemann 2023, S. 52).

Für die Erforschung von Scham lässt sich aus diesen einleitenden Überlegungen festhalten, dass sowohl die Positionierung der Beteiligten als auch der gesellschaftliche Kontext dafür relevant sind, mit welchen inhaltlichen Qualitäten sowie mit Momenten einer transformativen Reflexion Scham verbunden ist und verbunden sein sollte.

Scham als Gegenstand von Forschung

Im Folgenden wird die empirische Annäherung an die Affekt-Emotion Scham thematisiert. Dabei spreche ich von der Untersuchung schamrelevanter Aspekte statt von der Erforschung von Scham. Um dies zu begründen, gehe ich zunächst auf Herausforderungen bei der Forschung zu Affekt-Emotionen im Allgemeinen und dann zu Scham im Besonderen ein.

Bei der Erforschung von Affekt-Emotionen besteht eine generelle Schwierigkeit in dem Anliegen, Affekte, also das leibliche Spüren (→ Leiblichkeit), eindeutig als eine spezifische Emotion zu identifizieren. Es gibt immer eine Differenz zwischen der Empfindung und dem, was als Daten erhoben werden kann, da das Erleben immer auch von einer Art Rest an Unausgesprochenem gekennzeichnet ist. Oder, wie Sara-Friederike Blumenthal (2018, S. 401) es ausdrückt: Subjekte „fühlen sicherlich auch mehr als sie durch Sprache begreiflich machen können". Diese Schwierigkeit hat mit der zu dekonstruierenden Differenz der Phänomene Affekt und Emotion zu tun (vgl. Ahmed 2014, S. 190 ff.). Demnach werden Affekte – im Sinne gespürter Empfindungen und wahrgenommener Übergänge von Intensitäten – in gesellschaftlich-kulturelle Bedeutungsketten eingefügt und so zu Emotionen, die sprachlich zum Ausdruck gebracht werden können. Dabei gibt es keine eindeutige Entsprechung von Affekt und Emotion (vgl. Maihofer 2014, S. 257). Selbst wenn durch die ethnographische Beobachtung der körperliche Ausdruck von Affekten erfasst wird, wie Blumenthal (2018, S. 400) vorschlägt, macht dies allenfalls eine Annäherung an Affekte möglich. Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2007, S. 3) betont für die Annäherung an Affekte den Aspekt der Sprachlosigkeit. Für ihr methodisches Vorgehen, Affekte zu lesen, ist bedeutsam, was nicht gesagt wird. Aus ihrer Perspektive artikulieren sich Affekte als Spur in der Spannung zwischen dieser Limitierung des sprachlichen Ausdrucks und diskursiver Materialität, also dem Gesagten (vgl. ebd.).

Bei der Erforschung von Scham zeigt sich die allgemeine Problematik der Erfassung von Affekt-Emotionen in spezifischer Weise. Aus unterschiedlichen Gründen halte ich es nicht für möglich, auf der Grundlage der Auskünfte in den Interviews eine Aussage darüber zu treffen, „dass es sich bei dem [Scham-]

Ausdruck […] auch um Scham handelt" (Blumenthal 2018, S. 410), wie Blumenthal es in ihrem Vorgehen versucht. Wenn weder anhand von Videoaufnahmen noch von Notizen zu körperlichen, nichtsprachlichen Äußerungen „körperliche Schamindikatoren" (ebd., S. 406) wie das Senken des Blickes oder Erröten erhoben werden, ist die Interpretation auf Anhaltspunkte auf der verbalen Ebene angewiesen. Neben einer direkten Benennung aus der Wortfamilie ‚Scham': „Beschämung, Peinlichkeit, Erniedrigung, Degradierung, Herabwürdigung" (ebd.) nennt Blumenthal hier etwa die Wiederholung von Wörtern, Häufungen von Füllwörtern, eine Distanzierung von einem Schamanlass durch Lachen oder Lächeln sowie Pausen und langes Schweigen (vgl. ebd.). Die letzten Aspekte weisen darauf hin, dass Sprachlosigkeit bei Scham auch in dem Sinne von Bedeutung ist, dass das Verstummen auf der sprachlichen Ebene als Analogie zum leiblichen Verschwinden durch Senken des Blicks gelesen werden kann. Vielversprechende Spuren zur Scham sind daher Stille, das Beenden oder Unterbrechen des Gesprächs, Stocken, Stottern oder das Abbrechen von Sätzen. Doch auch diese Unterbrechungen der Sprache entziehen sich einer eindeutigen Zuordnung zu konkreten leiblichen Empfindungen.

Wenn also eine Person erzählt, dass sie sich in einer Situation geschämt hat oder ihre Sprechweise auf Scham hindeutet, ist aus meiner Sicht nicht gesagt und nicht relevant, ob sie sich in der erzählten Situation oder der Erzählsituation *tatsächlich* schämte. Für die Analyse ist daher nicht entscheidend, ob Scham empfunden wurde. In der Interpretation geht es mir nicht darum, festzuschreiben: „Das *ist* Scham", oder: „Das ist *nicht* Scham", sondern vielmehr um eine *fragende Perspektive* (ähnlich mit Bezug auf Bildungsprozesse: Rose 2012, S. 393). Diese Art der Schamanalyse enthält sich einer „direkten Identifizierung" (ebd.) von Schamaffekten ebenso wie des Nachweises, dass die erzählende Person Affekte ‚falsch' deutet. Stattdessen verstehe ich Scham in erster Linie als Aufmerksamkeitsrichtung. Es geht darum, mit einer schamfokussierenden Brille auf etwa Interviews zu schauen und zu fragen, welche Aspekte sich als *schamrelevant* interpretieren lassen. Die Formulierung schamrelevant ist inspiriert u. a. durch Nadine Roses (2012) Formulierung „bildungsrelevant", die sie nutzt, um einen Umgang mit der Unmöglichkeit der eindeutigen Identifizierung von Bildungsprozessen zu finden. Auf diese Weise entwickelte ich im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Interviews in meiner Dissertation schamtheoretische Lesarten des Materials, die geleitet waren von einer Frage, die mit Rückgriff auf eine Formulierung von Rose gewonnen wurde: Spricht etwas dafür und, wenn ja, was, Aspekte der Erzählung und/oder des Erzählten als Scham zu lesen? (vgl. Rose 2012, S. 393)

Für die Analyse des empirischen Materials, die auf schamrelevante Aspekte bezogen ist, habe ich heuristische Fragen formuliert. Angeknüpft habe ich damit an die theoretischen Überlegungen von Schäfer und Thompson zu den eingangs erwähnten drei Relationierungen. Daraus habe ich vier heuristische Fragen für die Analyse der Interviews entwickelt:

a) Welche idealen normativ geprägten Selbstbilder, die mit spezifischen Bewertungskriterien für das eigene Handeln einhergehen, werden an welchen Stellen in dem Interview wie erzählt?
b) Welche Diskrepanzen zwischen dem von dem Individuum als real erfahrenen Selbst und den idealen Selbstbildern werden an welchen Stellen und wie thematisiert?
c) Welche anwesenden oder imaginierten Anderen werden in welchen Passagen des Interviews und wie implizit oder explizit als potenzielle Zeug*innen adressiert?
d) Welche Annahmen über mit wem geteilte Norm- und Wertvorstellungen werden in den Selbstäußerungen wie deutlich?

Mit Hilfe der heuristischen Fragen ist es möglich, im empirischen Material Diskrepanzen zwischen dem von dem Individuum als real erfahrenen Selbst und den idealen Selbstbildern, die implizit oder explizit angesprochen werden, herauszuarbeiten. Dabei halte ich es allerdings für erkenntnisproduktiv und forschungsethisch angemessen, nicht im Modus einer Aufdeckung des Scheiterns des idealen Selbstbildes auf Diskrepanzen von Selbstbild und Realität hinzuweisen.

Scham als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Nachdem ich auf die Erforschung von Scham eingegangen bin, möchte ich abschließend thematisieren, wie Scham sich in der Praxis der Forschung ereignen und damit Einfluss auf die Forschungssituation nehmen kann. Dabei konzentriere ich mich auf das Erleben von Scham und Schamvermeidung in Interviewsituationen.

In der Interviewsituation können Diskrepanzen zwischen realem und idealem Selbstbild der interviewten Person aufgrund der Anwesenheit der Interviewer*in als potenzieller Zeug*in dieser Abweichung spezifisch relevant werden. Jede Interviewsituation ist potenziell schamgenerierend. Zunächst gehe ich auf mögliche Schamanlässe und Distanzierungsmöglichkeiten in der Interviewsituation ein, um anschließend Schamvermeidung zu thematisieren.

Ein doppeltes Scheitern bzw. Gelingen im Interviewsetting ist für die Erzählenden möglich: Sowohl das Erzählte (*worüber* gesprochen wird) als auch das Erzählen selbst (*wie* gesprochen wird) können scheitern, wenn sie den als geteilt angenommen Bewertungskriterien nicht entsprechen. Das heißt jedoch nicht, dass notwendigerweise ein Schamgefühl hervorgerufen wird. Mögliche Schamanlässe sind:

1. ein Scheitern in der erzählten Zeit, für das die Erzählende sich schon damals geschämt hat;

2. eine zurückliegende Handlung, die der Erzählenden aus heutiger Sicht als Scheitern erscheint, die sie aber in der erzählten Zeit nicht so wahrgenommen hat;
3. ein gegenwärtiges Scheitern beim Sprechen in der Interviewsituation.

Während sich die erste und die zweite Konstellation auf den erzählten Inhalt beziehen, kommt bei der dritten Konstellation zum Inhalt die Form des Sprechens hinzu. Es kann davon ausgegangen werden, dass der interviewenden Person zumindest situativ eine Autorität für die Beurteilung potenziell beschämender Diskrepanzen zugesprochen wird. Aus der Perspektive der Schamtheorie (Schäfer & Thompson 2009, S. 8) kann gefragt werden, inwiefern die Erzählende sich dem Blick der interviewenden Person annähert, indem sie in deren Blick so erscheinen will, wie sie sich selbst gerne sehen würde. Es ist möglich und je nach Interviewkonstellation und -thema auch wahrscheinlich, dass die Erzählende davon ausgeht, dass ihr eigenes Idealbild ein Ideal darstellt, dass auch die Interviewer*in vertritt, und davon ausgeht, dass sie hinsichtlich der Differenz zu diesem Idealbild wahrgenommen wird. Die normative Orientierung, also die im Interview zu erfüllende Norm, wäre dann die Imagination, *worüber* befragte Personen – im Fall meiner Studie kritisch-reflektierte *weiß* Positionierte – idealerweise sprechen und *wie* sie sprechen.

Ausgehend von der These Landweers, dass die Hauptwirkung von Macht in der Vermeidung von Scham bestehe (vgl. ebd., S. 215), halte ich es für vielversprechend, auch nach Schamvermeidung in der Interviewsituation zu fragen. Diese ist – so folgere ich aus Landweers Überlegungen – empirisch noch schwieriger als schamrelevante Aspekte zu fassen, da nicht erfassbar ist, welchen spontanen Handlungs- und Erzählimpulsen die Erzählenden als potenzielle Schamsubjekte aus Angst vor möglicher Beschämung *nicht* folgen, was nach Landweer einen zentralen Aspekt der Schamvermeidung darstellt (vgl. ebd.). Dem Phänomen der Schamvermeidung nähere ich mich daher in der Interpretation des Materials, indem ich Strategien der Distanzierung in den Blick nehme, die auf potenziell schamrelevante Inhalte dessen, was erzählt wird, oder Erzählweisen hinweisen könnten. In der Interpretation behaupte ich also nicht, dass Scham intentional oder unbewusst vermieden worden ist. Vielmehr fokussiere ich Schamvermeidung als Effekt bestimmter Handlungen oder Thematisierungsweisen, die geeignet sind, das Potenzial von Beschämung in der Interviewsituation zu schwächen oder aufzuheben, und dadurch, was eine bedeutsame Wirkungsweise von Schamvermeidung ist (vgl. ebd.), eine relevant werdende Norm als legitim anzuerkennen. Als Schamvermeidung kann etwas interpretiert werden, wenn beispielsweise in der Erzählung eine implizite oder explizite schamrelevante Diskrepanz zwischen Selbst-Anspruch und Selbst-Erfahrung reflexiv oder distanzierend eingeholt wird.

Ein weiterer Aspekt von Schamvermeidung betrifft den Umstand, dass der Interviewer*in der Status einer möglichen Scham-Zeug*in zukommt. So kann die Verweigerung von Strategien der Schamvermeidung durch die Interviewer*in bei unbeabsichtigten Beschämungen als zusätzliche Beschämungsstrategie verstanden werden (vgl. ebd., S. 213). Als Verantwortung der Interviewer*in kann deshalb angesehen werden, beschämende Fragen zu vermeiden und unintendiert beschämende Wirkungen von Fragen wahrzunehmen. So können von der Interviewer*in Strategien zur Schamvermeidung entwickelt werden.

Die Auseinandersetzung mit Scham und Schamdynamiken ist auch im Rahmen der Forschungswerkstatt von Relevanz. So ist auch die Forschungswerkstatt ein Kontext, in dem Scham entstehen kann, Dynamiken der Schamvermeidung wirken und es gilt, andere Personen im Raum möglichst wenig zu beschämen. Scham kann etwa dann entstehen, wenn ein Interpretationsbeitrag aus rassismus- oder antisemitismuskritischer Perspektive schwierig ist, etwa weil unreflektiert an rassistische Unterscheidungen oder antisemitische Ideologien anschließende Perspektiven eingebracht werden. Dabei scheitert die Übereinstimmung mit dem eigenen idealen Selbstbild einer kritisch-reflexiv Forschenden vor den Augen der anderen Forschenden, denen eine ähnliche kritisch-reflexive Haltung unterstellt werden kann. Schamvermeidung ist etwa dadurch bedeutsam, dass davon ausgegangen werden kann, dass spontane Gesprächsimpulse zurückgehalten werden, die möglicherweise nicht immer (vermuteten, imaginierten) Normen des Kontextes Forschungswerkstatt widersprechen, um das Risiko, beschämt zu werden, zu verringern. Eine kollektive Verantwortung in der Forschungswerkstatt besteht in der Aufgabe, eine gemeinsame Forschungskultur zu entwickeln und zu pflegen, in der Beschämungsstrategien nicht nur weniger wirksam sind, sondern in einer Weise besprochen werden können, die die implizite Normativität und ihre Angemessenheit in der Forschungswerkstatt besprechbar werden lässt.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1968/2006). Erziehung zur Entbarbarisierung 1968. In Gerd Kadelbach (Hrsg.), Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969 (S. 120–132). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ahmed, Sara (2014). Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen. In Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv E. Nay & Andrea Zimmermann (Hrsg.), Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie (S. 183–214). Wien: Zaglossus.

Bar-On, Dan (2007). Zur Rolle von Scham und Schamabwehr im Nahostkonflikt. In Stephan Marks (Hrsg.), Scham – Beschämung – Anerkennung (S. 3–18). Münster: LIT-Verlag.

Blumenthal, Sara-Friederike (2018). Ethnographisches Forschen zu Affekten. In Matthias Huber & Sabine Krause (Hrsg.), Bildung und Emotion (S. 397–412). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Castro Varela, María do Mar (2021). Manifesto – Bildung, Rassismus und Postkolonialität. In bildungsLab* (Hrsg.), Bildung. Ein postkoloniales Manifest (S. 95–101). Münster: UNRAST.

Degener, Ursula & Zimmermann, Andrea (2014). Politik der Affekte. Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien, 20. Jg., Heft 2, S. 5–23.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2007). Reading Affect – On the Heterotopian Spaces of Care and Domestic Work in Private Households. http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/240/532. Zugriff am 8.10.2019.
Kilomba, Grada (2008). Plantation Memories. Münster: UNRAST.
Köppert, Katrin (2017). Shame Feminist. When Faces Turn Pink! https://www.gwi-boell.de/de/2017/04/21/shame-feminist-when-faces-turn-pink. Zugriff am 14.2.2020.
Landweer, Hilge (1999). Scham und Macht: phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls. Tübingen: Mohr Siebeck.
Linnemann, Tobias (2023). Bildet Scham? Zusammenhänge von Scham und Bildungsprozessen von *weiß*-mehrheitsdeutsch Positionierten bezüglich ihrer Involvierung in rassistische Verhältnisse. Berlin: Logos.
Maihofer, Andrea (2014). Sara Ahmed: Kollektive Gefühle – Elemente des westlichen hegemonialen Gefühlsregimes. In Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv E. Nay & Andrea Zimmermann (Hrsg.), Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie (S. 253–272). Wien: Zaglossus.
Marks, Stephan (2013). Scham im Kontext von Schule. Soziale Passagen, 5. Jg., Heft 1, S. 37–49.
Neckel, Sighard (1991). Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Obens, Katharina (2010). Generation der Scham? Eine Reanalyse sozialwissenschaftlicher Forschung zu Schuld- und Schamgefühlen in der dritten Generation der Täter/-innen. In Maja Figge, Konstanze Hanitzsch & Nadine Teuber (Hrsg.), Scham und Schuld (S. 39–59). Bielefeld: transcript.
Probyn, Elspeth (2000). Shaming Theory, Thinking Dis-Connections: Feminism and Reconciliation. In Sarah Ahmed, Jane Kilby, Celia Lury, Maureen McNeil & Beverley Skeggs (Hrsg.), Transformations. Thinking Through Feminism (S. 48–60). London/New York: Routledge.
Römer, Inga (2017). Scham. Phänomenologische Überlegungen zu einem sozialtheoretischen Begriff. Gestalt Theory, 39. Jg., Heft 2–3, S. 313–329.
Rose, Nadine (2012). Migration als Bildungsherausforderung. Subjektivierung und Diskriminierung im Spiegel von Migrationsbiographien. Bielefeld: transcript.
Schäfer, Alfred & Thompson, Christiane (2009). Scham – eine Einführung. In Alfred Schäfer & Christiane Thompson (Hrsg.), Scham (S. 7–36). Paderborn: F. Schöningh.
Thandeka (1999). Learning to be White. Money, Race, and God in America. New York: Continuum International Publishing Group.

Sprache

Santina Battaglia

Einleitung

Als machtvolles Werkzeug, das soziale Strukturen formt, legitimiert und verändert, ist Sprache ein bedeutsamer gesellschaftswissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand mit speziellen methodologischen Erfordernissen.

Begriffe und Metaphern können gesellschaftliche Normen und Ideologien stützen oder herausfordern (*Quertreiber, Flüchtlingswelle, Entschleunigung*). Bezeichnungen und Narrative können Identitäten konstituieren und Gruppen auf- oder abwerten (*Volk der Dichter und Denker, Langnasen*). Ein Sprachgebrauch

kann Menschengruppen ein- oder ausschließen (*barrierefreie Sprache, generisches Maskulinum*). Diskursstrukturen können Wahrnehmungen prägen, Entscheidungen beeinflussen, Machtverhältnisse festigen oder in Frage stellen (*Kinderlose als Egoisten, Leistungsdiskurs, Empowerment*).

Die Sprache und ihr Gebrauch sind historisch gewachsen und verändern sich ständig (→ Zeit). Sprachwandel entsteht, wenn viele Menschen vorhandene sprachliche Mittel anders nutzen als zuvor oder neue sprachliche Mittel schaffen. Dies geht einher mit gesellschaftlichen Entwicklungen und Bedürfnissen (*Frau* statt *Fräulein*, *Flugscham*). Wenn sich die allgemeine Sicht auf ein Phänomen oder ein Kollektiv verändert, ändern sich die Konnotation des bezeichnenden Worts und die Möglichkeiten seiner Verwendung (*Heimat, Kumpel*). Solange hingegen das Bedürfnis dominiert, einen Sachverhalt sprachlich zu fassen, wird ein in Verruf geratenes Wort ersetzt (*biodeutsch* für *volksdeutsch*), und das allgemeine Sprachhandeln kann mit denselben Konzepten, Vorstellungen, Denkmustern fortgeführt werden, wie zuvor.

Sprache als Gegenstand von Forschung

In gesellschaftswissenschaftlicher Forschung wird Sprache häufig in Form von empirisch vorgefundenem Gesprochenem oder Geschriebenem wie Dialogen, Texten, Diskursen untersucht. Dies kann mit einer offenen Frage (*Was passiert hier?*) oder unter einem Kriterium, das ein soziales oder gesellschaftliches Phänomen wie Codeswitching oder → Rassismus sein kann, geschehen. Die sprachliche Performanz ist in diesem Kontext interessant, da sie auf möglicherweise verbreitete Muster von Kommunikation und ihre Effekte verweisen kann. Weniger die Sprache selbst als das Soziale, das Gesellschaftliche ist somit der eigentliche Untersuchungsgegenstand: Gesellschaft in ihrem sprachlichen Vollzug.

Grundlegend für die Untersuchung von Sprache als Manifestation sozialer, gesellschaftlicher Zustände ist eine pragmatische Sprachauffassung vom Sprechen und Schreiben als Formen des Handelns (Austin, Searle, vgl. hierzu z. B. Hindelang 2010). Begriffe wie *Bewertung* oder *Rechtfertigung* können sich sowohl auf allgemeine sprachliche Handlungsmuster beziehen als auch auf konkrete Sprechakte, die aufgrund von Äußerungsformen und Kontextfaktoren als solche gedeutet werden können – mit gewissen Unsicherheiten.

Ein metakommunikativer Satz wie: „Sie hat ihn etwas gefragt, aber er hat es als Vorwurf verstanden", verweist auf den Voraussetzungsreichtum von Sprache und damit auch auf die → Kontingenz jeglicher Sprachdeutungsarbeit (→ Deutungen). Er verweist zudem auf die Intentionalität als Kriterium für kommunikatives Gelingen und Misslingen und auf die Performativität des Sprachhandelns.

Der Satz „Sie sprechen aber gut Deutsch" hat die Form eines Kompliments (Intention). Er kann jedoch, (aus Versehen) an eine Erstsprachler*in gerichtet, als herabwürdigend empfunden werden (nicht intendierter Effekt, Performativität).

Die Frage „Woher kommst du?“ kann auf die Biografie oder die Ethnizität zielen. Sie kann als Interesse, Ausgrenzung oder Eingemeindung gedeutet werden, je nach → Erfahrungen, Herkunftszuschreibung an die Urheber*in und (Erwartungen an den) Fortgang des Dialogs („Müsstest du nicht verheiratet sein?“).

Im Analyseergebnis können sprachliche Äußerungen kritikwürdig erscheinen, z. B. wenn durch einen Satz der Form „Was sagst denn du als A-länderin dazu, dass dort jetzt das und das gemacht wird?“ Menschen aufgrund fragwürdiger Heimatzuschreibungen für Ereignisse in einem anderen Land zur Rechenschaft gezogen werden (Battaglia 2007). Das gesellschaftswissenschaftliche Forschungsinteresse mag dabei primär der (Kritik der) sozialen Ordnung gelten, die solche (oder allgemeiner: bestimmte) Äußerungen (typischerweise oder regelhaft) hervorbringt, sei es durch tradierte Kommunikationsweisen, soziale Normen oder diskursive Mechanismen, die sie in einer Gemeinschaft als legitime Sprachpraktiken ausweisen. Konkreter Sprachgebrauch kann jedoch nie als bloße Struktur kritisiert werden. Die Kritik trifft immer auch diejenigen, die die analysierten Äußerungen getätigt haben, und darüber hinaus ein Kollektiv, das es gewohnt ist, in eben dieser Weise zu kommunizieren, das solche Äußerungen daher als unproblematisch ansieht („Das ist doch ganz normal, dass man das fragt!“). Struktur und individuelles Handeln (Agent) sind bei diesem Untersuchungsgegenstand kaum voneinander zu trennen.

Wer den Sprachgebrauch hinterfragt und problematisiert (sei es auch als Muster), stellt damit auch soziale Hierarchien, Zugehörigkeitsgefühle oder etablierte Deutungsmuster infrage, was zu Widerstand und Kontroversen führen kann. Die enge Verwobenheit von Sprache, Identität und sozialer Praxis macht eine Forschung, die sich kritisch mit Sprache und Sprachhandeln auseinandersetzt, heikel und brisant. Sie hat das Potenzial, nicht nur analytische Erkenntnisse zu liefern, sondern auch gesellschaftliche Debatten anzustoßen, Privilegien aufzudecken oder eingefahrene Kommunikationsmuster zu delegitimieren, was sowohl produktive Reflexionsprozesse als auch starke Abwehrreaktionen hervorrufen kann.

Um Sprache als wirkmächtige Struktur (implizite Bedeutungszuschreibungen) und/oder als machtvolle soziale Praxis (hegemoniale Diskursformationen) zu untersuchen, bedarf es kritisch-reflexiver Forschungsmethoden. Begriffsanalysen können z. B. Mechanismen der Euphemisierung (*Kollateralschaden*) oder Delegitimierung (*Gutmensch*) aufdecken. Diskursanalysen können z. B. zeigen, wie Sprache manipulativ oder ideologisch verwendet wird (Dämonisierung, Pathologisierung). Speziell für das Interpretieren als Forschungsmethode gilt, dass es selbst eine sehr machtvolle sprachliche Praxis ist, die daher einer kontinuierlichen Reflexion auch des eigenen forschenden Sprachgebrauchs und sprachlichen Handelns bedarf.

Sprache als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Sprache ist nicht nur ein möglicher Gegenstand von Forschung, Forschung vollzieht sich auch in Sprache: In Sprache wird gedacht, gelesen, geschrieben, vorgetragen, diskutiert und publiziert. Forschende sind existenziell auf Sprache angewiesen und vielfältig in sprachlich geprägte soziale Strukturen eingebunden. Sie benötigen sprachliche Kompetenzen für Aufgaben wie Argumentieren und fachgerechtes Formulieren, und sie benötigen anschlussfähige Texte, Vorträge und Diskussionsbeiträge, auf die sie sich – auch sprachlich – affirmativ oder kritisch beziehen. Sprache ist bereits als zentrales Element von Bildung eine prägende Voraussetzung jeglichen Forschens, und sowohl bei rezeptiven als auch bei produktiven Tätigkeiten, die durch kognitive und affektive (→ Affekt) Prozesse miteinander verbunden sind, wirkt Sprache auf das Forschen und seine Ergebnisse.

Speziell interpretative Forschung, die sich auch methodisch in Sprache vollzieht, ist in besonderer Weise mit der Sprache der Forschenden verstrickt (→ Involviertheit), denn Sprache ist in diesem Fall zugleich Bedingung, Instrument, Faktor, Ergebnis und Effekt der Forschung.

Wissenschaft hat als Sprachspiel Vorlagen und Vorgaben in Form modellhafter Texte und tradierter Regeln, die, abhängig von der eigenen stärkeren oder schwächeren Position als Forscher*in, mehr oder weniger begrenzt modifizierbar sind. In institutionellen, macht- und herrschaftsstrukturierten Räumen ist Forschung von struktureller → Gewalt betroffen, auch sprachlich. Als ein kritik- und erkenntnisaffines Feld scheint jedoch gerade die Wissenschaft auch für Veränderungen prädestiniert.

Im Folgenden wird überlegt, wie gesellschaftswissenschaftliche (Sprach-) Forschung mit kritischen Diskursen über Sprache verflochten ist. Dabei geht es erst um die Zugänglichkeit von Wissenschaftssprache (1), dann um den Zusammenhang von inklusiver Sprache und Positionierung (2). Abschließend wird die Verantwortung wissenschaftlichen Sprachhandelns thematisiert, und es werden Fragen formuliert, die zur Reflexion der eigenen wissenschaftlichen Sprache nützlich sein können (3).

Zu (1): Eine Fachsprache kann der Theoriebildung und dem Erkenntnisfortschritt dienen, und sie kann eine präzise und effiziente Kommunikation in den Disziplinen ermöglichen. Wissenschaftliche Sprache wird aber auch als Mittel der Machtsicherung und des sozialen Ausschlusses kritisiert (Foucault, Bourdieu, Habermas, vgl. hierzu z. B. Angermuller 2014), denn als symbolisches Kapital verleiht sie wissenschaftliche Autorität und sichert den Zugang zu Ressourcen

wie Publikationen und Fördergeldern. Durch eine u. U. auch hegemonial fremdsprachliche, schwer zugängliche Sprache können Diskurse und Wissen in Eliten gehalten, kann diskursive Macht ausgeübt und der Zugang zu Wissen erschwert werden.

In Debatten zur Wissenschaftssprache wird oft ein Gegensatz zwischen fachlicher Präzision und Tiefe einerseits und sprachlicher Verständlichkeit andererseits konstruiert. Diese Dichotomie ist in ihrer Pauschalität fragwürdig: Welche Schachtelsatzstrukturen und -längen, wie viel Nominalstil und Passivkonstruktion und eine wie hohe Fremdwörterdichte sind jenseits eines fraglos notwendigen Fachvokabulars tatsächlich erforderlich, um Forschungsergebnisse adäquat darzustellen? Und wo dient sprachliche Komplexität lediglich als Statussymbol?

Eine schwer zugängliche Wissenschaftssprache macht akademische Qualifikationen zu Initiationsriten, bei denen nicht Wissen, Verstehen und Forschungskompetenz die größten Hürden sind, sondern der Fachjargon. Um lange Schachtelsätze zu durchschauen, bedarf eines fundierten Grammatikverständnisses und einer elaborierten analytischen Sprachkompetenz. Was aber als Text oder Vortrag schon Deutschsprachige mit hohem Bildungskapital beim Lesen oder Zuhören sprachlich erschöpft, das lässt Anderssprachigen und Bildungsaufsteiger*innen kaum noch Kapazität für die inhaltliche Auseinandersetzung mit einem in dieser Weise sakralisierten (→ Sakralisierung) Inhalt.

Sozialwissenschaftlich betrachtet ist eine unzugängliche Wissenschaftssprache elitär, klassistisch und national. Machtkritische Forschung gerät daher in einen inneren Widerspruch, wenn sie, während sie inhaltlich hegemoniale soziale Ordnungen dekonstruiert, durch eine schwer zugängliche Sprache gleichzeitig selbst exklusives Herrschaftswissen produziert und damit Machtstrukturen reproduziert oder gar neue etabliert. Weder gesellschaftliche Reichweite noch transformative Wirkung können erzielt werden, wenn Texte und Diskurse schon innerhalb der Akademia auf popularisierende → Übersetzung angewiesen sind. Um ihrer normativen Grundlage treu zu bleiben, bedarf machtkritische Forschung daher einer Reflexion ihrer eigenen sprachlichen Machtmechanismen.

Wenn medizinische Fachartikel so schwer verständlich sind, dass Laien auf die Expertise von Ärzt*innen angewiesen bleiben, stabilisiert dies deren Macht. Wer aber profitiert von einer sprachlichen Abschottung gesellschaftswissenschaftlicher Forschung? Wem und wozu dient die Unzugänglichkeit diskriminierungskritischen Wissens?

Wo wissenschaftliche Qualität fest mit sprachlicher Kryptizität assoziiert ist und sprachliche Verständlichkeit dementsprechend mit Trivialität, da riskiert eine leicht zugängliche wissenschaftliche Veröffentlichung, für schlicht und minderwertig gehalten zu werden. So wird sprachliches Imponiergehabe zur funktionalen Karrierestrategie. Begreift man es allerdings als eine hohe Kunst,

komplexe Gedanken und Zusammenhänge in eine verständliche Sprache zu fassen, dann erscheinen sprachliche Kompetenzausweise in symbolischer Abgrenzung lediglich als ein Unvermögen, sich klar auszudrücken.

Zu (2): Sprachkritische Debatten zu Sexismus und Rassismus haben hegemoniale Diskursordnungen sichtbar gemacht und hinterfragt, und sie haben neue Sensibilitäten und inklusive Schreib- und Sprechweisen hervorgebracht, die zweifelsfrei emanzipatorisch wirken. Als Sprachpolitiken können sie jedoch auch problematische Effekte entfalten.

In wissenschaftlichen Gemeinschaften hat die Verwendung einer gemeinsamen Sprache eine integrative Funktion. Sie markiert Zugehörigkeit und legitimiert die Position einer Forscher*in im jeweiligen Diskurs. Der Sprachstil in Vorträgen und Veröffentlichungen kennzeichnet eine Person als Wissenschaftler*in und konturiert ihre Identität, insbesondere in sprachaffinen Disziplinen. Sprachgebrauch positioniert (→ Positionierung), und Forschende positionieren sich durch Sprache. Je nachdem, ob jemand z. B. das generische Maskulinum mit besserer Lesbarkeit rechtfertigt oder *weiß* und Schwarz als Referenz auf menschliche Kollektive so schreibt wie hier, gibt er sich explizit als traditionell-sexistisch oder performativ als affirmierende Kenner*in rassismuskritischer Literatur zu erkennen – für alle, die es so deuten können. Ohne eine passende Sprache wirken rassismuskritische Forschungen unsensibel und feministische unglaubwürdig. Geschlechtergerechte Sprache nicht zu verwenden oder geächtete Wörter zu benutzen, kann Zuschreibungen und Reputationseinbußen nach sich ziehen. Auch so werden Diskurse geprägt, Narrative legitimiert oder delegitimiert, wird die Wahrnehmung beeinflusst und wird gesteuert, welche Perspektiven Gehör finden.

Kommunikationsleitfäden für geschlechtergerechten, rassismuskritischen oder inklusiven Sprachgebrauch, die institutionell Standards festlegen oder sie wirkmächtig nahelegen, wirken normierend, i. d. R. einschränkend, auf die Art, in der Wissen sprachlich produziert und verbreitet wird. Solche Glossare suggerieren, alle historischen, semantischen und sprachreflexiven Fragen zu den aufgeführten Wörtern seien auf die in aller Kürze dargestellte Weise bereits abschließend geklärt. Die vertretenen Auffassungen können jedoch strittig sein. Wenn z. B. in einem solchen Glossar das Wort Gastarbeiter als abwertend bezeichnet wird, kann dem mit guten Argumenten widersprochen werden: Es verschleiert und beschönigt eine Form der Ausbeutung, ist also ein Euphemismus (d. h. das Gegenteil von abwertend). Zudem dient es einer ganzen Einwanderergeneration als Selbstbezeichnung („Ich war eine Gastarbeiterin"), ist also identitätsstiftend. Erst die Maxime: „nur in Bezug zum historischen Kontext und in Anführungszeichen verwenden", macht es tatsächlich zu einer abwertenden Bezeichnung: Sie beschädigt die Biografien nichtakademischer Rentner*innen, indem sie das

Wort negativ konnotiert und seine Verwendung politisiert. Mit dieser Aura von → Scham versehen beschämt es dann alle, die es schamlos ohne Anführungszeichen benutzen.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wurde *Gastarbeiter* längst durch andere Begriffe wie Arbeitsmigrant oder Migrant ersetzt (vgl. Gebrauchskurven, DWDS). Es stellt sich jedoch anhand dieses Beispiels die Frage, warum als unangemessen angesehene Wörter überhaupt (in Anführungszeichen) reproduziert werden (sollen), anstatt sie (wo immer möglich) konsequent durch andere Formulierungen zu ersetzen.

Anführungszeichen können u. a. ein Zitat, einen Titel, eine Hervorhebung, eine ironische oder polemische Verwendung anzeigen oder einen Begriff einführen, der analysiert werden soll. Ihre sog. distanzierende Verwendung signalisiert, dass ein Wort als fragwürdig, irreführend, historisch belastet, vielschichtig oder noch anders problematisch aufgefasst wird. Im Bereich der negativen Konnotationen bleibt die konkrete Bedeutung der Anführungszeichen offen, was Raum für Interpretation und Missverständnisse eröffnet. So werden sie, sofern die Intention nicht ergänzend geklärt wird, zu einer intransparenten, suggestiven Sprachpraxis, die mit ihren unklar-negativen Wertungen die inhaltliche Auseinandersetzung überlagern kann. In jedem Fall beeinträchtigt eine hohe Dichte an Anführungszeichen die inhaltliche Klarheit und die Lesbarkeit eines Texts.

Institutionelle Regelwerke entlasten somit nicht von eigenständiger Reflexion und Positionierung, denn auch innovative Sprachpolitik unterliegt der Sprachkritik. Speziell für interpretative Forschung, die Sprache zum Gegenstand hat, birgt sie Fallstricke, die bereits bei der Transkription beginnen, z. B. wenn es darum geht, bestimmte Wörter aus sprachpolitischen Motiven nicht auszuschreiben: Eine Forschungspraxis, die verfügt, wie die Sprache der Beforschten nicht zu sein hat, kann als manipulativ kritisiert werden. Am Beispiel des N-Wort-Diskurses lässt sich exemplarisch zeigen, wie unverzichtbar zudem fundiertes linguistisches Fachwissen (→ Wissen) für die angewandte Sprachforschung ist. Hierzu sei auf den lesenswerten Aufsatz von Delfs und Yazdani (2024) verwiesen.

Im Spannungsfeld zwischen wissenschaftssprachlicher Tradition, sprachkritischer Innovation und sprachpolitischen Vorgaben sind Forschende mit ihrer eigenen Sprache unausweichlich und folgenreich positioniert. Damit wird Forschung zu einer sprachlichen Entwicklungsaufgabe bzw. Sprache zu einer Entwicklungsaufgabe für Forschende: Sie sind aufgefordert, zwischen eigenen sprachlichen Gewohnheiten, etablierten Normen, der Sprache intellektueller Vorbilder, imaginiertem (→ Imaginäres) oder tatsächlichem Gruppen- oder institutionellem Druck und eigenen Erkenntnissen und Überzeugungen abzuwägen und ihre Sprachentscheidungen bewusst zu treffen. Bloßes Epigonentum, das Tradiertes, Angesagtes oder Vorgegebenes unreflektiert reproduziert (→ Geltungsansprüche), begründet in diesem Sinn noch keine eigene → Autor*inschaft.

Zu (3): Sprache nimmt Einfluss auf die Welt, schon, indem sie bei Hörenden oder Lesenden gedankliche Aktivitäten wie Deuten und Bewerten auslöst, die sich wiederum sprachlich manifestieren. Wörter, Sätze, Äußerungen rufen Vorstellungen von Ereignissen, Menschen oder Situationen hervor, die positiv oder negativ und emotional (→ Affekt) besetzt sein können. Gedanken, Vorstellungen, Ideen wiederum werden in Worte gefasst und mit bestimmten kommunikativen Zielen geäußert. Sprache und Denken stehen in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis zueinander.

Für wissenschaftliches Arbeiten ist das bedeutsam: Sprache strukturiert das Denken, und sie ermöglicht Reflexion. Ohne Sprache lässt sich keine Theorie formulieren, kein Begriff definieren und kein Argument entwickeln. Ohne Sprache ist wissenschaftlicher Erkenntnis nicht nur nicht kommunizierbar, sondern nicht möglich. Ein Frosch im Tümpel existiert auch unbenannt und unbeschrieben, ein wissenschaftliches Konzept, eine theoretische Perspektive aber nicht. Erst sprachlich expliziert wird ein neues Konzept greifbar, erst ausformuliert kann eine neue theoretische Perspektive verstanden, diskutiert und weiterentwickelt werden. Hierzu bedarf es auch sprachlicher Kreativität. So sind z. B. Herkunftsdialoge erst seit dieser Wortbildung als Phänomen thematisierbar (vgl. Battaglia 1995), und erst eine umfassende theoretische Ausarbeitung hat das differenzierte Verständnis natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit ermöglicht (vgl. Mecheril 2003/2023), das heute als bedeutsam gelten kann, da es (nicht nur) migrationswissenschaftliches Denken und wissenschaftliche Sprache im amtlich deutschsprachigen Raum signifikant affiziert.

Forschung ist sprachlich reproduktiv, produktiv und wirkmächtig. Die Sprache in wissenschaftlichen Texten und Vorträgen wirkt auf die Community, möglicherweise aber auch darüber hinaus, vielleicht sogar auf allgemeine gesellschaftliche Debatten und Selbstverständigungen. Begriffe und Konzepte können über Medien in die Öffentlichkeit gelangen und mit dem Nimbus der Wissenschaftlichkeit darin weiterwirken. Sie können zu Elementen der Bildungs- oder sogar der Allgemeinsprache werden, wie z. B. das Verb *positionieren* (vgl. die Gebrauchskurve, DWDS), und sie können öffentliche Diskurse beeinflussen, wie z. B. die Substantive *Trauma* oder *Ökosystem* (vgl. die Gebrauchskurven, DWDS). Wissenschaftlicher Sprachgebrauch geht daher mit einer → Verantwortung einher, die über den engen Rahmen des engeren wissenschaftlichen Begründungszusammenhangs hinaus reicht.

Dies alles wirft grundlegende Fragen nach den Konsequenzen für wissenschaftliches Sprachhandeln auf, insbesondere in gesellschaftlich umkämpften Themenfeldern (z. B. Migration oder Rassismus), in denen Sprache in besonderem Maß politisch wirksam ist.

Es zeigt sich ein zentrales Spannungsverhältnis im wissenschaftlichen Sprachgebrauch: Einerseits besteht die Verantwortung, Begriffe zu prägen, die analytische Schärfe aufweisen und Forschungsergebnisse auf den Punkt bringen. Anderseits erfordert ein reflexiver Umgang mit Sprache ein Bewusstsein für deren Machtdimension, also für die Möglichkeit, dass ein Begriff soziale Wirklichkeit formt, indem er bestimmte Deutungsmuster stärkt. Besonders machtkritische Forschung steht daher vor der Herausforderung, eine Sprache zu kreieren, die möglichst wenig epistemische → Gewalt ausübt, d. h. weder marginalisierte Positionen unsichtbar macht noch diskriminierende Narrative reproduziert.

In diesem Sinn könnte der Verzicht auf einen potenziell missverständlichen oder leicht zu missbrauchenden Begriff (z. B. *Rassismus-Paranoia*) als ein Akt verantwortungsvoller Sprachfolgenabschätzung gelten, als eine Sprachgestaltung, die bewusst keine problematischen gesellschaftlichen Effekte hervorbringt oder verstärkt. Gleichzeitig besteht die Gefahr, dass diese Zurückhaltung zu einer Selbstzensur wird, die die wissenschaftliche Analyse und Konzeptentwicklung erheblich einschränkt und damit die begriffliche Innovationskraft der Wissenschaft aufgibt.

In der Forschungswerkstatt als einem Kreis fachlich, d. h. auch sprachlich unterschiedlich sozialisierter kritischer Forschender können Fragen bezüglich der Anschlussfähigkeit der eigenen Sprache auftreten, und das gewohnte Sprachhandeln, der gewohnte Wortgebrauch können sich durch Assimilationsprozesse und Rückmeldungen verändern. Der Austausch in einer so heterogenen Gruppe bietet die Chance, gemeinsam eine funktional angemessene, verständliche transdisziplinäre Sprache herauszubilden, und er birgt die Gefahr, einen für Außenstehende unzugänglichen, vielleicht auch normierenden Soziolekt zu kultivieren.

Um den eigenen Sprachgebrauch zu reflektieren, können diese Fragen hilfreich sein:

1. Welcher Sprachgebrauch beeinflusst mein Denken, was gilt mir als wissenschaftlich?
2. Unterliege ich der Versuchung, mich durch schwierige Sprache wichtigzumachen?
3. Wie kann ich meine Forschung adressatengerecht sprachlich zugänglich machen?
4. Wie gehe ich mit sprachpolitischem Konformitätsdruck um?
5. Wie kann ich meine Forschungssprache verantwortungsvoll weiterentwickeln?

Literatur

Angermuller, Johannes, Nonhoff, Martin, Herschinger, Eva, Macgilchrist, Felicitas & Reisigl, Martin (Hrsg.) (2014). Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch. Bielefeld: transcript.

Battaglia, Santina (1995). Interaktive Konstruktion von Fremdheit. Alltagskommunikationen von Menschen binationaler Abstammung. Journal für Psychologie. Theorie. Forschung. Praxis, 3. Jg., Heft 3, S. 16–23.
Battaglia, Santina (2007). Die Repräsentation des Anderen im Alltagsgespräch: Akte der natio-ethno-kulturellen Belangung in Kontexten prekärer Zugehörigkeiten. In Anne Broden & Paul Mecheril (Hrsg.), Re-Präsentationen. Dynamiken der Migrationsgesellschaft (S. 181–202). Düsseldorf: transcript.
Delfs, Sina & Yazdani, Kaveh (2024). Kritische Anmerkungen zum herrschenden „N-Wort"-Diskurs. https://www.merkur-zeitschrift.de/2024/04/12/kritische-anmerkungen-zum-herrschenden-n-wort-diskurs/. Zugriff am 26.08.2024.
Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWDS) (o. J.). https://www.dwds.de. Zugriff am 12.02.2025.
Hindelang, Götz (2010). Einführung in die Sprechakttheorie: Sprechakte, Äußerungsformen, Sprechaktsequenzen (5. Aufl.). Berlin/New York: De Gruyter.
Mecheril, Paul (2003/2023). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.

Übersetzung

Jocelyn Jasmin Dechêne und Natascha Khakpour

Einleitung

Zwischen Treue und Freiheit bewegt sich der Übersetzer in seiner Aufgabe, so Walter Benjamin in seinem bekannten Aufsatz „Die Aufgabe des Übersetzers" (Benjamin 1923). Mit diesem sprachphilosophischen Text führt Benjamin in seine Übersetzung von Baudelaires „Tableaux Parisiens" ein, indem er das Verhältnis von Original und Übersetzung sowie das Wesen der Sprache zum Thema macht. Mittels der Rezeption, nicht zuletzt durch Paul de Man, gehen die Benjamin'schen Ausführungen in die dekonstruktivistische Literatur- und Übersetzungstheorie ein. Übersetzung im engeren Sinne, nicht zuletzt Gegenstand der Translationswissenschaft, verweist auf die mündliche oder schriftliche Übertragung eines Textes in einen anderssprachigen Text. Als (translations)wissenschaftlicher Konsens kann hierbei gelten, dass diese Praxis einen unter jeweils spezifischen Kontextbedingungen stattfindenden interpretativen Akt darstellt. Mit der Jahrtausendwende lässt sich ein *translational turn* feststellen. In diesem Rahmen werden Begriffe wie Translation oder Übersetzung „von Forschungsgegenständen zu Analysekategorien, mit denen dann auch Phänomene erfasst werden können, die ursprünglich nicht in den traditionellen Gegenstandsbereich im engeren Sinn gehören" (Bachmann-Medick 2006, S. 26). Übersetzungsverfahren sind demnach „Verfahren der *differenzbewussten Grenzüberschreitung*", schreibt Bachmann-Medick (2008, S. 29, H. i. O.). Damit kommt ein Übersetzungsbegriff in den Blick, in welchem die Vorstellung (der Möglichkeit) der bloßen 1:1-Übertragung von

einer Nationalsprache in eine andere zurückgewiesen wird. Das Produkt einer Übersetzung stellt nicht das bedeutungsgleiche Duplikat des Originals dar. Vielmehr wird im Zuge des *translational turn* argumentiert, dass sich die Praxis der Übersetzung historisch und geopolitisch situiert vollzieht, wobei der Prozess wie das Produkt des Übersetzens auch von Herrschaftsverhältnissen vermittelt ist.

Die Studie „Siting Translation" von Tejaswini Niranjana (1992) gilt als Schlüsselwerk für eine (post-)koloniale Perspektive auf Übersetzung. Niranjana schreibt:

> „In a post-colonial context the problematic of *translation* becomes a significant site for raising questions of representation, power, and historicity. The context is one of contesting and contested stories attempting to account for, to recount, the asymmetry and inequality of relations between peoples, races, languages" (ebd., S. 1).

Die Praxis des Übersetzens formt nach Niranjana „die asymmetrischen Machtverhältnisse, die im Kolonialismus herrschen, und nimmt in ihnen Formen an" (ebd., S. 2, Übers. JJD/NK). Ein konventionelles Verständnis von Übersetzung in der westlichen Philosophie beruht auf der Annahme, dass es eine unbestrittene Realität gibt, die unvermittelt dargestellt werden kann. Dem hält Niranjana die erkenntnistheoretische Überlegung entgegen, dass „die Übersetzung durch die Präsentation bestimmter Versionen des Kolonisierten übergreifende Konzepte von Realität und Repräsentation einbringt" (ebd.). Eine der Wirkungen der Übersetzung im konventionellen Verständnis besteht darin, dass sie die Vorstellung kohärenter Texte und Subjekte generiert und deren historische Gewordenheit überdeckt. So trage die Übersetzung „zur Fixierung der kolonisierten Kulturen bei und [lasse] sie eher statisch und unveränderlich als historisch konstruiert erscheinen" (ebd., S. 3). Niranjana führt die englische formale Bildung, etwa, welche Bücher zu lesen seien, welche Sprache zu sprechen sei, als ein Beispiel dafür an, wie dominante Repräsentationen durch Übersetzungen in Umlauf gebracht werden, die bestimmtes Wissen hervorbringen und dadurch die Macht der herrschenden Klasse in ehemals kolonisierten Ländern weiterhin legitimieren (vgl. ebd., S. 4). Die sich ebenso mit Übersetzung und ihrer Ethik befassende Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak (1999) verdeutlicht den Zusammenhang von Wissensproduktion und Herrschaftserhalt in der (post-)kolonialen Situation mit der Figur des *native informant*. Dieser komme die Funktion zu, Auskunft über marginalisierte Kontexte und postkoloniale Subjekte zu geben und damit eine Übersetzung von indigenem Wissen in dominante, etwa europäische, Diskurse zu leisten. Damit sind auch die Rolle und Verantwortung westlicher Intellektueller angesprochen (→ Verantwortung). Auf die Problematisierung der damit zusammenhängenden Repräsentationsverhältnisse gehen wir im folgenden Abschnitt genauer ein.

Ein weiteres Beispiel, wie sich das Phänomen der Übersetzung abseits des Transfers von einer Nationalsprache in eine andere verstehen lässt, ist jenes der Transformation von Theorien aus dem jeweiligen Entstehungskontext in einen anderen Kontext. Edward W. Said (1983) bezeichnet dies als „Traveling Theory" und zeichnet den Prozess in vier Stationen nach: Erstens gibt es einen Ursprungspunkt, an dem die Idee entsteht oder in den Diskurs eintritt. Zweitens durchläuft die Idee verschiedene Kontexte, während sie sich zu einem neuen Ort und einer neuen Zeit bewegt. Drittens trifft die Idee auf Widerstände und Bedingungen der Akzeptanz, die ihre Einführung oder Duldung ermöglichen. Viertens wird die Idee durch ihre neuen Anwendungen und ihre Einbettung in den neuen Kontext verändert (vgl. Said 1983, S. 226 f.).

Dass die Entstehung von Theorien unter spezifischen Bedingungen erfolgt, geht für Said nicht damit einher, dass Theorien unüberwindbare Mauern um sich errichten (vgl. ebd., S. 179). Mit den Kontexte über- und durchschreitenden „Reisen von Theorien" gehen dennoch Änderungen ihrer Bedeutung einher, die sich durch die spezifischen Kennzeichen der neuen Kontexte der Rezeption und Diskussion der entsprechenden Theorie begründen. Die Übertragung von Theorien auf neue Kontexte kann hierbei auch mit ihrer Vereinnahmung in dem und Aneignung durch den neuen Kontext verbunden sein, insbesondere, wenn (epistemische) Machtverhältnisse zwischen Kontexten diese Enteignung ermöglichen. Übersetzung erfordert somit die Reflexion der Relation zwischen „its new uses, its new position in a new time and place" (ebd., S. 227) und dem Gebrauch und der Bedeutung der Texte und Theorien im Entstehungskontext. Die Praxis der Übersetzung von Theorien aus dem einen in den anderen Kontext hat sich insofern (forschungs-)ethischen Fragen der Transformationen epistemischer Sachverhalte zu stellen. Übersetzung ist also nicht als bloße Abbildung von *etwas* in einen anderen Kontext zu verstehen, sondern als eine situierte Erkenntnispraxis, in deren Rahmen sowohl der Prozess der Erkenntnisproduktion als auch seine Produkte machtanalytisch und -kritisch zu beleuchten sind. Übersetzung eröffnet damit auch eine erkenntnistheoretische Perspektive auf verschiedene Phänomene sozialen Geschehens. In unserem Beitrag fokussieren wir vor allem auf Übersetzung als Gegenstand von Forschung und auf Übersetzungsphänomene in qualitativer Forschung – etwa bei der Übersetzung von Erfahrungen und Vergangenheiten in ein Interviewgespräch, bei der Übersetzung von Interviewauskünften in Transkripte, bei der Übersetzung dieser Texte in Interpretationen oder bei der Übersetzung von konkreten Erfahrungen und Singulärem in den Bereich theoretisch gefasster allgemeiner Sachverhalte (→ Erfahrung). Ebenso lässt sich das soziale Geschehen selbst als Übersetzungsgeschehen begreifen. Vor diesem Hintergrund stellt sich für uns die Frage, was für das Verständnis von Interpretation und Deutung gewonnen wird – und möglicherweise auch verloren geht –, wenn diese als Form der Übersetzung betrachtet werden.

Die theoretisierende und empirische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Übersetzung hat längst das traditionelle disziplinäre Umfeld der Translationswissenschaft überschritten und eine disziplinenübergreifende Bedeutung entwickelt. Ein Beispiel aus der politikwissenschaftlichen Migrationsforschung ist Monika Mokres (2015) Auffassung von Solidarität als Übersetzung. Sie bezieht sich auf das *Refugee Protest Camp Vienna* 2013, in dem sich *Refugees*, Aktivist*innen und Menschen mit unterschiedlichen politischen Positionen gemeinsam gegen ein unmenschliches Asylsystem organisierten. Den Topos der Übersetzung bezieht Mokre auch auf die „Übersetzung des Begehrens der Refugees in hegemoniale Diskurse – Menschenrechte, Integrationswille, Leistungsbereitschaft", aber auch das im Asylverfahren stattfindende Übersetzen „von Lebensgeschichten in Gesetzesparagraphen" (S. 211). Auch nutzt sie den Begriff der Übersetzung, um Aushandlungsprozesse innerhalb der Protestbewegung selbst zu reflektieren, etwa zwischen unterschiedlichen politischen Standpunkten oder zwischen Personen mit prekärem Status und jenen mit gesichertem Aufenthalt. Die Güte und Angemessenheit von Übersetzungen im engeren Sinn spielt im Kontext von Asylverfahren und Gerichtsprozessen eine entscheidende Rolle. In diesem Feld beschäftigt sich auch Fenna La Gro mit dem Dolmetschen im Gemeinwesen. Sie erkennt dabei Zuschreibungspraktiken, welche auf der Imagination von natio-ethno-kulturell kodierten, abgrenzbaren und homogenen sozialen Entitäten basieren, zwischen denen beim Dolmetschen zu vermitteln sei (vgl. La Gro 2024, S. 127 ff.). Damit würden vereindeutigte Differenzen konstruiert, wenn beispielsweise Sprachen als Einheiten entworfen und so vermeintlich klar distinkte „Sprecheridentitäten" (Dizdar 2020, S. 69) aufgerufen würden.

In der erziehungswissenschaftlichen Diskussion beschäftigt sich Nicolas Engel in „Die Übersetzung der Organisation" (2014) nicht nur mit den Übersetzungsprozessen pädagogischer Organisationen, sondern fasst auch die Praxis der Forscher*in, welche diese Organisationen ethnographisch beobachtet, als Übersetzungsleistung. Auch in den Arbeiten von Bettina Dausien et al. (2020) wird die Praxis der Übersetzung genauer diskutiert: In dem partizipatorischen Forschungsprojekt „ZwischenWeltenÜberSetzen" wird deutlich, dass Schüler*innen aufgrund ihres natio-ethno-kulturell kodierten sprachlichen Repertoires aufgefordert werden, als Übersetzer*innen für andere, oftmals ihre Eltern, zu fungieren. Übersetzen wird von den Forscher*innen in einem weiten Sinne als komplexe Leistung des „Über-Setzens" zwischen sozialen Welten und biografischen Erfahrungshorizonten gefasst (vgl. Dausien et al. 2020, S. 8). Dausien et al. schlägt Biografieforschung als geeigneten Ansatz vor, wenn es um die Rekonstruktion von Erfahrungen und „noch ungeschlossene[n] Prozesse[n] geht wie Bildungswege, institutionelle Übergänge, Migration und ‚Über-Setzen' in eine andere soziale Welt" (ebd., S. 20).

Engel fasst Übersetzung als zentralen Begriff eines „kritisch-pädagogischen Denken[s]“ (2019, S. 743). Dabei beschränkt er die Ausrichtung von Pädagogik nicht allein auf die Aufgabe der Analyse von Übersetzungskonflikten, sondern sieht auch das Erfordernis, die Wissenschaft selbst auf die Involviertheit in solche Konflikte zu reflektieren (→ Involviertheit): „Eine mit Übersetzung kulturwissenschaftlich ausgerichtete Pädagogik fokussiert die prinzipielle Unordnung ihres Gegenstands und damit verbundene globale […] Identitäts- und Geltungskämpfe sowie notwendigerweise auch die eigenen Verwicklungen mit dem Gegenstand und die Konflikthaftigkeit ihrer eigenen Form.“ (ebd., S. 743 f.) Anhand einer ethnographisch angelegten Studie zu „Aufgabe und Vollzug des Übersetzens im Sinne der ‚Verhandlungen pädagogischen Wissens‘ in Fortbildungen der Frühpädagogik“ (Thompson 2017, S. 234) widmet sich Christiane Thompson dem Theorie-Praxis-Verhältnis im pädagogischen Sprechen. Übersetzung dient dabei zunächst als „heuristisches Schlüsselkonzept, das aufzeigt, wie Umgangsweisen mit pädagogischem Wissen artikuliert und geltend gemacht werden“ (ebd., S. 237). Damit sensibilisiert eine übersetzungstheoretische Perspektive für das Theorie-Praxis-Verhältnis, verstanden als „Polyphonien im praktischen Geschehen und für deren soziale Inszenierung“ (ebd.). Aus ihrem Verständnis von Übersetzung leitet Thompson professionstheoretische Überlegungen ab, in denen etwa die Bedeutung des Nicht-Wissens und Nicht-Könnens für pädagogische Professionalität beleuchtet wird. Jörg Dinkelaker fragt mit Bezug auf den Übersetzungsbegriff darüber hinaus nach den Möglichkeiten „differenzüberschreitender Teilhabe“ (Dinkelaker 2023, S. 13) und verweist auf das Phänomen der Mobilität, darauf also, dass sich eine Person etwa in einen ihr neuen oder fremden sprachlichen Kontext bewegt und es dann einer Übersetzung dessen bedarf, was sie sagt und was zu ihr gesagt wird. Des Weiteren bezeichnet Dinkelaker als Transferproblem, wenn die Übernahme „fremder Konzepte, Praktiken oder Artefakte über andere soziale Kontextgrenzen hinweg“ (ebd., S. 14) Wirkung auf die Bedingungen der Teilhabe an den entsprechenden Kontexten entfaltet.

Übersetzung als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

In der kurzen Zusammenschau wurde deutlich, dass Übersetzung ein Gegenstand von Forschung ist, zugleich aber auch als ein Modus der Praxis von Forschung reflektiert werden kann; Übersetzung wird damit zu einem Werkzeug der Untersuchung von Forschungsprozessen und ihrer Interpretativität. Engel schlägt in diesem Zusammenhang vor, die „grundlegende[n] Repräsentationsproblematik des Empirie-Machens als Problem der Essentialisierung“ (Engel 2016, S. 253) nicht mit dem in der Pädagogik und der qualitativen erziehungswissenschaftlichen Forschung prominenten Begriff des Verstehens zu theoretisieren und methodologisch zu fassen, sondern stattdessen eine übersetzungstheoretische Perspektive einzunehmen, wobei diese übersetzungstheoretische Perspektive von Engel

bezugnehmend auf Homi K. Bhabha als „dekonstruktivistisches Verständnis kultureller Übersetzung" gefasst wird (ebd., S. 258). Dieses Verständnis verabschiedet sich davon, das Original als das Andere oder Fremde zu betrachten, das sodann im Modus des Fremdverstehens anzueignen ist. Die übersetzungstheoretische Perspektive geht davon aus, dass Übersetzungen „dritte Räume des ‚Fort- bzw. Überlebens' [eines „vergangenen Lebendigen", also des Originals], die als Orte an der Grenze des Übersetzbaren und Unübersetzbaren entstehen" (ebd., S. 258), erzeugen. Danach erschafft Übersetzung einen neuen Raum (etwa in Form eines neuen Texts), der nicht losgelöst vom Original besteht, dieses zugleich jedoch aufgrund der neuen Kontexte, in denen sich der Übersetzungsprozess vollzieht, nicht schlicht abbildet, sondern anders und neu formiert. Dadurch wird in besonderer Weise eine Reflexion der Kontexte erforderlich, in denen der Übersetzungsprozess stattfindet sowie eine kritische Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Interesse der Übersetzung. Letzteres konstituiert sich ex negativo durch die Absetzung vom hermeneutischen Modell des Verstehens von Wirklichkeit durch Empirie, es entzieht sich aber fortwährend einer positiven Bestimmung. Empirie ist dabei selbst „als Übersetzung zu verstehen, als eine durch die Artikulation vollzogene Verhandlung, die politisch nicht unschuldig sein kann" (ebd., S. 261). An dieses grundlegende Verständnis des Empirie-Machens als Übersetzen schließt Bettina Fritzsche an. Sie versteht Übersetzung machtkritisch als ethisch voraussetzungsvolle Aufgabe empirischer Forschung (vgl. Fritzsche 2020, S. 297). Dieser Aufgabe wird exemplarisch an der qualitativen Interviewforschung, verstanden als „mehrdimensionale[n] Übersetzungen" (Fritzsche & Khakpour 2023, S. 170), nachgegangen. Dabei wird die soziale Situation des Interviews als Aushandlung im Sinne eines Positionierungs- und Artikulationsgeschehens zwischen den Beteiligten aufgefasst, die zugleich von dem Verständnis bestimmt ist, dass dieses Geschehen bereits Teil eines Übersetzungsprozesses ist. Interpretationen von Äußerungen in qualitativen Interviews und die Ergebnisse dieser Interpretationen bezeichnen immer nur eine neuformierende Aneignung des Gesagten und des Interviewgeschehens in Form einer Übersetzung, welche nicht zuletzt durch unterschiedliche Positioniertheiten und gesellschaftliche Verhältnisse vermittelt ist. In diesem Sinne gehen Fritzsche und Khakpour davon aus, dass in „dynamischen Übersetzungsleistungen ko-konstruktiv Sinn erzeugt [wird]" (ebd., S. 179). Das, was als transkribierter Text scheinbar auf eine, was immer darunter verstanden wird, subjektive Realität zu verweisen scheint, steht jedoch in seiner Entstehung in Relation zu dem spezifischen Setting des Interviews und dem Artikulationsgeschehen in dem Interview. Auch die anschließende Interpretation des transkribierten Textes, die von Positioniertheiten (→ Positionierung) der Interpret*innen vermittelt sind, schafft eine neue Sinnebene.

Bei Interpretationen von Texten (Interviews, Protokollen etc.) handelt es sich übersetzungstheoretisch betrachtet um einen Prozess, der jeweils in konkrete historische und geopolitische Bedingungen eingebettet und von diesen vermittelt

ist. Für den Geltungsanspruch (→ Geltungsansprüche) von ko-konstruktiven Forschungszugängen, wie sie in der Forschungswerkstatt „Migration und Bildung" kollektiv erprobt, praktiziert und weiterentwickelt werden, bedeutet dies, Forschung nicht als Abbildungspraxis zu verstehen und zumindest schnellen Vereindeutigungen von Erkenntnissen zu widerstehen. Damit wird auch eine erkenntnispolitische Verortung der übersetzungstheoretischen Perspektive vollzogen, die sich nicht nur von der Vorstellung eines bloßen Abbildes sozialer Wirklichkeit abgrenzt, sondern sich insbesondere auch von sogenannten postfaktischen Behauptungen distanziert. Letztere sind freilich häufiger in populistischen politischen Diskursen zu finden. Mit Bezug hierauf wird klar, dass trotz der Selbstreferenzialität sozialwissenschaftlicher Forschung und ihrer Erkenntnisse ein konsequenter Relativismus und das Negieren jeglichen Wahrheitsbezugs nicht angezeigt ist. Es geht also im Nachdenken über situiertes oder perspektiviertes Forschen nicht um die „relativity of truth", sondern im Gegenteil um eine „truth of the relative" (Deleuze & Guattari 1994, S. 130). Denn ein Verständnis von Interpretation, das dieses als genaue Reproduktion eindeutiger Wirklichkeit erscheinen lässt, ignoriert, dass es sich bei Wissensproduktion um Praktiken handelt, die situativ (etwa durch handelnde, eine bestimmte Sprache sprechende, interagierende Forscher*innensubjekte) und situiert (etwa institutionell, geopolitisch verortet) hervorgebracht werden. Es ist somit von Bedeutung, von welchem Standpunkt aus und in welchem Kontext Wissen produziert wird, wenngleich das hervorgebrachte Wissen von diesen Faktoren nicht determiniert ist. Wissen und Wissenschaft ist immer in Herrschaftsgeschichten eingebunden und kann deshalb nicht unschuldig sein, wodurch Fragen nach Macht- und Herrschaftsverhältnissen in den Blick kommen: Wer wird gehört? Wer hat die Mittel, sich Gehör zu verschaffen und dominante Interpretationen durchzusetzen? Mit welchen Konsequenzen? Ein übersetzungstheoretischer Zugang zu Interpretation möchte die Standortgebundenheit von Erkenntnis und dessen Kontext reflexiv in die Analyse einbeziehen. Wie sich die Übersetzung nicht vom Original verabschieden kann und will, obwohl sie zu ihr nicht in völliger Abhängigkeit steht, kann und will auch die Interpretation sich nicht vollständig von einem Bezug zu Wahrheit und Plausibilität verabschieden.

Übersetzungsprozesse stellen keine bloßen Abbildungen oder Übertragungen dar, sondern sind vielmehr als Praktiken zu verstehen, die in spezifische historische, soziale und geopolitische Kontexte eingebettet sind. Für den Geltungsanspruch ko-konstruktiver Forschungsansätze, wie sie in der Forschungswerkstatt gemeinschaftlich erprobt, praktiziert und weiterentwickelt werden, bedeutet dies eine Betonung der erkenntnistheoretischen Grundannahme, dass (interpretative) Forschung nicht als reine Abbildungspraxis zu verstehen ist und dass eine entsprechende Vereinfachung der gewonnenen Erkenntnisse vermieden werden sollte. Im Rahmen der Interpretationspraxis in der Werkstatt basiert das gemeinsame Interpretieren und Diskutieren auf der Prämisse, dass aus diesen Aushandlungen

keine eindeutige Wahrheit hervorgeht. Ebenso ist es nicht das Ziel, eine Rekonstruktion der Wirklichkeit durch Theorien und empirisches Material zu erreichen. Vielmehr wird die Konzeption von Deutungen als eine Form der Übersetzung betont, die freilich in einer wahrheitsorientierten Weise nach Plausibilität trachtet und an der Frage ihrer Plausibilität eingeschätzt werden kann. Ob Übersetzungen der Forscher*innen plausibel sind, ist eine Frage, die in der Forschungswerkstatt wiederkehrt und anhand beispielsweise in die Werkstatt eingebrachten Interpretationstexten besprochen wird; die Besprechung ist auch dabei hilfreich, etwas über die eigenen Ansprüche an Übersetzungspraktiken zu erfahren.

Literatur

Bachmann-Medick, Doris (2006). Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Bachmann-Medick, Doris & Buden, Boris (2008). Kulturwissenschaften – eine Übersetzungsperspektive? Doris Bachmann-Medick im Gespräch mit Boris Buden. In Boris Buden & Stefan Nowothy (Hrsg.), Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs (S. 29–42). Wien: Turia + Kant.

Benjamin, Walter (1923/1972). Die Aufgabe des Übersetzers. In Walter Benjamin, Gesammelte Schriften. Bd. IV/1, hrsg. v. Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser (S. 9–21). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

Dausien, Bettina, Thoma, Nadja, Alpagu, Faime & Draxl, Anna-Katharina (2020). ZwischenWeltenÜberSetzen. Zur Rekonstruktion biographischer Erfahrungen und Kompetenzen geflüchteter Jugendlicher im Zugehörigkeitsraum Schule. Wien: Universität Wien.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1994). What is Philosophy? New York: Columbia University Press.

Dinkelaker, Jörg (2023). Differenz – Übersetzung – Teilhabe: Konzeptionelle und empirische Explorationen. Bielefeld: transcript.

Dizdar, Dilek (2020). Translation und Grenze. Versuch einer translationswissenschaftlichen Neufiguration. In Nicolas Engel & Stefan Köngeter (Hrsg.), Übersetzung: Über die Möglichkeit, Pädagogik anders zu denken (S. 57–74). Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Engel, Nicolas (2014). Die Übersetzung der Organisation: Pädagogische Ethnographie organisationalen Lernens. Wiesbaden: Springer VS.

Engel, Nicolas (2016). Die Übersetzung des Pädagogischen. Geistes- und kulturwissenschaftliche Perspektiven empirischer Erkenntnisgenerierung. In Wolfgang Meseth, Jörg Dinkelaker, Sascha Neumann & Kerstin Rabenstein (Hrsg.), Empirie des Pädagogischen und Empirie der Erziehungswissenschaft. Beobachtungen erziehungswissenschaftlicher Forschung (S. 253–263). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Engel, Nicolas (2019). Übersetzungskonflikte. Zu einer kritisch-kulturwissenschaftlichen Pädagogik. Zeitschrift für Pädagogik, 65. Jg., Heft 5, S. 730–747.

Fritzsche, Bettina (2020). „… the trace of the other in the self." Eine Analyse von Praktiken der kulturellen Übersetzung

pädagogischen Wissens. Trans|Wissen (Hrsg.), Wissen in der Transnationalisierung: Zur Ubiquität und Krise der Übersetzung (S. 297–312). Bielefeld: transcript.

Khakpour, Natascha & Fritzsche, Bettina (2023). Das qualitative Interview als Übersetzung. In Ulrich Binder, Anselm Böhmer & Jürgen Oelkers (Hrsg.), Sprache und Pädagogik (S. 167–179). Münster u. a.: Waxmann.

La Gro, Fenna (2024). Dolmetschen oder Kultur erklären? Grenzziehung und Positionierung in einer Schulung für ehrenamtliche „Kulturdolmetscher" mit Migrationshintergrund. In Bettina Fritzsche (Hrsg.), Bildung im Kontext von Flucht und Migration: Subjektbezogene und machtkritische Perspektiven (S. 127–138). Bielefeld: transcript.

Mokre, Monika (2015). Solidarität als Übersetzung. Überlegungen zum Refugee Protest Camp Vienna. Wien: transversal texts.

Niranjana, Tejaswini (1992). Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. Berkeley u. a.: University of California Press.
Said, Edward W. (1983). The World, the Text, and the Critic. Cambridge: Harvard University Press.
Spivak, Gayatri (1999). A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge: Harvard University Press.
Thompson, Christiane (2017). Übersetzungsverhältnisse. Pädagogisches Sprechen zwischen Theorie und Praxis. In Kerstin Jergus & Christiane Thompson (Hrsg.), Autorisierungen des pädagogischen Selbst: Studien zu Adressierungen der Bildungskindheit (S. 231–266). Wiesbaden: Springer Fachmedien.
Thompson, Christiane, Jergus, Kerstin & Breidenstein, Georg (2014). Perspektiven kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung. In dies. (Hrsg.), Interferenzen. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung. (S. 7–30). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Verantwortung

Nadine Etzkorn

Einleitung

Die Frage, wie das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft gedacht und gestaltet werden sollte, wird kontrovers diskutiert. Worin besteht die Verantwortung von Hochschulen in der Gesellschaft? Welche Funktion kommt der Wissenschaft und den Wissenschaften in der Gesellschaft zu? Wie können wissenschaftliche Erkenntnisse zu gesellschaftlichem Wandel führen? Zugespitzt könnte auch frei nach Marx gefragt werden, ob sich die Wissenschaft damit begnügen kann, die Welt ‚nur' in ihren Zusammenhängen zu interpretieren oder ob es nicht darauf ankommt, die Welt durch wissenschaftliche Erkenntnisse zu verändern. Das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft ist ein bedeutsames Thema innerhalb wissenschaftstheoretischer und -politischer Diskurse. Je nach Wissenschaftstheorieverständnis und -tradition gibt es unterschiedliche Positionen mit Blick auf die Verantwortung von Wissenschaft. Zwischen der Position, es sei nicht die Aufgabe der Wissenschaft, Verantwortung für die Ergebnisse und deren Verwendung zu übernehmen, und der Position, Wissenschaft entziehe sich ihrem gesellschaftlichen Auftrag, wenn sie sich nicht an der Lösung gesellschaftlicher Probleme beteilige, besteht ein großes Spektrum an weiteren möglichen Positionen.

Verantwortung als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion

Im Kontext der *grundlagentheoretischen* Auseinandersetzung mit dem Verantwortungsbegriff ist das vom deutsch-amerikanischen Philosophen Hans Jonas veröffentlichte Buch „Prinzip Verantwortung" (1979) bedeutsam, da es Fragen nach der Bedeutung von Ethik in der Wissenschaft bearbeitet. Jonas kritisiert

Wissenschaft, Technik und Wirtschaft dafür, für den vermeintlichen gesellschaftlichen Fortschritt die Stabilität der Ökosysteme aufs Spiel zu setzen und damit die Menschheit in Gefahr zu bringen. Für ihn zielt eine Verantwortungsethik nicht nur auf die individuelle Verantwortung ab, sondern muss auch kollektives Handeln und dessen Folgen für heutige und zukünftige Generationen bedenken (z. B. Einsatz von Gentechnik, Künstlicher Intelligenz etc.). In ähnlicher Weise argumentiert der deutsche Theologe Markus Vogt in seinem Buch „Ethik des Wissens" (2019), dass Verantwortung als Beziehungsgefüge zu denken sei. Er spricht sich für eine „soziale Grammatik der Verantwortung" (Vogt 2019, S. 39) aus, die Verantwortung als Zuständigkeit bei einem Subjekt, für etwas (Objekt) und gegenüber jemandem (Adressat*in) versteht. Ihm folgend sind alle wissenschaftlichen Akteur*innen an den Hochschulen dazu aufgerufen, sich Gedanken zum individuellen und gemeinschaftlichen Handeln sowie zu auftretenden Zielkonflikten und Dilemmastrukturen in der Transformation der Gesellschaft zu machen. In „Denken in einer schlechten Welt" (2018) vertritt der französische Soziologe Geoffroy de Lagasnerie die Position, dass man sich in der Forschung entweder funktional zur existierenden Welt verhalten kann und damit zur Kontinuität der herrschenden Verhältnisse beiträgt oder man verhält sich dysfunktional bzw. oppositionell und entscheidet sich als kulturelle Produzent*in für die Überwindung der ‚schlechten Welt', indem man Machtsysteme und ihre Diskurse und Praktiken infrage stellt oder bekämpft. Für den französischen Philosophen ist gerade der Verzicht auf Engagement und Auseinandersetzung „eine (imaginäre) Neutralisierung, das Streben nach einer ‚Entpolitisierung' des eigenen Tuns" (Lagasnerie 2018, S. 2).

Auch aus *wissenschaftstheoretischer* Perspektive ist der Verantwortungsbegriff mit Blick auf das Verhältnis von Verantwortung und Wissenschaft von Relevanz (z. B. Forschung in gesellschaftlicher Verantwortung, emanzipatorische Wissenschaft, partizipative Forschung, Transdisziplinarität usw.). So fordert die *Transformative Wissenschaft* eine aktive Rolle der Wissenschaft für eine gerechte und zukunftsfähige Gestaltung der Gesellschaft ein und zielt auf neue Formen der Demokratisierung von Wissenschaft (Schneidewind & Singer-Brodowski 2013). Für einige Wissenschaftler*innen ist der normative Anspruch einer transformativen Wissenschaft ein Angriff auf die positivistische Wissenschaftstheorie, die an einem naturwissenschaftlichen Ideal orientiert ist und davon ausgeht, dass wissenschaftliche Erkenntnisse nur auf Tatsachen, d. h. auf wirklich Gegebenem, das objektiv erkannt und reproduziert werden kann, beruht (Voigt 2019). Im deutschsprachigen Raum wurden gegen die positivistische Forschungslogik zahlreiche Einwände formuliert, die im Positivismusstreit, einer wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung in den 1960er bis 1980er Jahren, vor allem zwischen Vertreter*innen der Kritischen Theorie (Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas u. a.) und des Kritischen Rationalismus (Karl R. Popper, Hans Albert u. a.) gipfelte. Aus Sicht der Kritischen Theorie versäumt die positivistisch

ausgerichtete Wissenschaftstheorie, die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen sowie die Perspektivität wissenschaftlicher Positionen systematisch in den Blick zu nehmen (vgl. u. a. Horkheimer 1988). Sie müsse sich vielmehr „gegen die Rechtfertigung dessen, was nun einmal ist[,]" stellen, „in unversöhnlichen Gegensatz zum herrschenden Bewusstsein" treten und „die gesellschaftliche und politische Realität und ihre Dynamik in sich hineinnehmen" (Adorno 1977, S. 461, 460 und 470 ff.). Mit Bezug auf Horkheimer und Adorno verfehlt ein sich mit dem Argument der Wertfreiheit auftretendes Wissenschaftssystem, das wissenschaftliche Erkenntnisse und ihre Generierung getrennt von Politik und Gesellschaft versteht, den Umstand, dass Wissenschaft und ihre Institutionen immer gesellschaftlich und politisch kontextualisiert und in diesem Sinne nur illusionär „wertfrei" sind. Kritische und transformativ ausgerichtete Wissenschaft sieht ihre wissenschaftliche Verantwortung nicht nur darin, wissenschaftliche Erkenntnisse zu produzieren. Die wissenschaftliche Praxis wird zwar in erster Linie durch die „Begründungspflicht von Überzeugungen, von wissenschaftlichen Hypothesen und Theorie" (Nida-Rümelin 2011, S. 165) geleitet, jedoch spielen auch Fragen nach der Rolle der Werte in der Wissenschaft und des gesellschaftlichen Engagements bzw. der Handlungsverantwortung eine Rolle.

Wie die *Wissenschaftsforschung* zeigt, bedeutet Wissenschaft in gesellschaftlicher Verantwortung zu betreiben nicht zwangsläufig, dass dadurch gesellschaftliche Missstände verringert werden (können). Im Kontext der Klimakrise gibt es eine breite klimawissenschaftliche Evidenz, die die Politik seit Jahrzehnten zu einer verantwortungsvollen Klimapolitik auffordert. Dennoch sind viele der politischen Maßnahmen nicht ausreichend, um die Auswirkungen des Klimawandels zu begrenzen. Ein weiterer Aspekt ist, dass nicht außer Acht gelassen werden kann, dass wissenschaftliche Erkenntnisse auch zu nicht-intendierten Nebenfolgen für die Gesellschaft führen können. So hat z. B. die Atomforschung zur Entwicklung der Atombombe geführt, die im Zweiten Weltkrieg auf Hiroshima und Nagasaki abgeworfen wurde. Haben Forscher*innen also eine moralische Verantwortung für die gesellschaftlichen Folgen ihrer Entdeckungen? Vor dem Hintergrund des nicht auflösbaren Spannungsfelds unterschiedlicher wissenschaftstheoretischer Positionen sollte die Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft in der Gesellschaft nicht nur auf wissenschafts- und normtheoretischer Ebene, sondern auch auf erkenntnistheoretischer und methodologischer Ebene im Forschungsprozess reflektiert werden.

Verantwortung als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Verantwortung als (machtkritische) Forschung strukturierendes Moment bedeutet, sich mit der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit innerhalb von Macht- und Herrschaftsverhältnissen reflexiv auseinanderzusetzen. Rassismuskritische Forschung innerhalb eines von Rassismus geprägten Wissenschaftssystems zu

betreiben, verlangt eine kritische Reflexion des Forschungssettings (→ Rassismus): Welche Anforderungen an die eigene Forschungspraxis ergeben sich für uns als Forschende? Wie könnte eine verantwortungsvolle Forschungspraxis aussehen? Auf welchen Ebenen spielt Verantwortung im Forschungsprozess eine Rolle? Was genau bedeutet Verantwortung für mich in der Forschung? Welches Hauptziel verfolge ich mit meiner Forschung? Was treibt mich an? Was will ich verändern? Welche wissenschaftstheoretische und erkenntnispolitische Position vertrete ich und warum? Im Folgenden sollen vier Dimensionen von Verantwortung skizziert werden, die für rassismuskritische Forschung von besonderer Bedeutung sind.

Zunächst ist von Bedeutung, den Anlass zu verstehen, der zu einem Forschungsprojekt geführt hat. Was soll erforscht werden und warum? Als sich machtkritisch verstehende Forschung hat rassismuskritische Forschung die Verantwortung, *relevante Fragen zu formulieren, relevante Themen zu beforschen* und einen *Beitrag* zur *Analyse und der Stärkung der Bedingungen der Möglichkeit der Veränderung rassistischer Verhältnisse* zu leisten. Sie zeichnet sich durch ein genuines Interesse aus, zu untersuchen, wie migrationsgesellschaftliche Herrschaftsstrukturen „Menschen im Hinblick auf die Möglichkeit einer freieren Existenz behindern, ihre Würde einschränken und sie entmündigen" (Mecheril et al. 2013, S. 48 f.). Sie ist vom ethischen Moment der Ablehnung und Kritik von Grausamkeit und Entwürdigung getragen, nutzt jedoch dieses Motiv nicht, um bereits vor der Forschung um die spezifischen Ausprägungen und Variationen von Grausamkeit und Entwürdigung zu wissen, sondern dazu, theoretische und empirische Einsichten in race-Konstruktionen und deren Bedingungen zu gewinnen.

Rassismuskritische Forschung hat zweitens die Verantwortung, zur *kritischen Wissensproduktion* beizutragen. Dies bedeutet, den Wissensschaffungsprozess in Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebettet zu begreifen (→ Wissen). Daher ist es als rassismuskritische Forscher*in von besonderer Relevanz, die eigene *Standortgebundenheit* (Bohnsack 2014) der Reflexion zugänglich zu machen und darüber nachzudenken, welche erkenntnistheoretische Bedeutung je nach Kontext daraus abgeleitet werden kann. Die Naturwissenschaftshistorikerin und Feministin Donna Haraway hat mit dem Konzept *situated knowledges* (1988) auf die grundsätzliche Situiertheit allen wissenschaftlichen Wissens aufmerksam gemacht. Wissen sei nicht göttlich, auch nicht objektiv, sondern abhängig von den (Wissens-)Positionen der forschenden Personen. In ähnlicher Weise konstatiert Mignolo (2012), die Wissensproduktion sei standortgebunden und verkörperlicht. Er spricht deshalb auch von der Geo- und Körperpolitik von Erkenntnis, die sich gegen den universellen Gültigkeitsanspruch europäisch-moderner Erkenntnispolitik wendet. Daraus schlussfolgert er, dass es bei der Einnahme unterschiedlicher Perspektiven nicht nur um die Richtung der Perspektive geht, sondern auch um „Bewusstsein", „physische Verortung" sowie „Machtdifferenz" (Mignolo 2012, S. 104). Für mein Forschungsprojekt zu Differenz- und Rassismuserfahrungen

von internationalen Studierenden während ihres Auslandsstudiums bedeutet dies u. a., dass ich als deutsche und *weiß* positionierte Wissenschaftlerin (→ Positionierung) reflektiere, inwiefern und auf welchen Ebenen sich die Verwobenheit in koloniale und rassistische Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf die Wissensproduktion während des Forschungsprozesses auswirken kann. Welche Vorstellung habe ich, was kann es bedeuten, als internationale Student*in in Deutschland zu studieren? Mit wem führe ich ein Interview? Welche Erfahrungen von wem werden sichtbar bzw. bleiben unsichtbar?

Rassismuskritische Forschung trägt drittens eine besondere *Verantwortung gegenüber den konkreten Forschungsteilnehmer*innen*. Forschung ist eine dynamische, komplexe und spannungsreiche Praxis, in der Kommunikation eine besondere Rolle spielt. In einem *machtstrukturierten Kommunikationszusammenhang* kommen gewisse Perspektiven zur Geltung und andere nicht. In Interviewsituationen beeinflussen Interaktionen zwischen Forscher*in und Forschungsteilnehmer*in, was gefragt bzw. erzählt oder nicht gefragt bzw. nicht erzählt wird. In diesem Zusammenhang war es in meinem Forschungsprojekt wichtig darüber nachzudenken, welche Effekte bestimmte Interviewworte, Ansprachen oder Formulierungen von Interviewfragen haben können. Die Schwierigkeit der Vermeidung einer reifizierenden Ansprache z. B. als rassismuserfahrene Person oder als Migrant*in etc. durch mich verweist auf das Dilemma, einerseits spezifische Subjekte für die Forschung gewinnen zu wollen und andererseits Interviewteilnehmer*innen nicht von vornherein fremdzupositionieren. Der dekoloniale Ethnologe Sabello Ndlovu-Gatsheni (2017) stellt die *Machtförmigkeit der Forschungsbeziehung* infrage, die zu Zwecken der Wissensgenerierung die Lebensrealitäten der Forschungsteilnehmer*innen entsubjektiviert und die Dominanz westlicher Wissensproduktion über ‚die Anderen' aufrechterhält. „Research is a terrain of pitting the interests of the 're-searcher' against those of the 're-searched'. The core concern is about how research is still steeped in the Euro-North America-centric worldview. Re-searching continues to give the 're-searcher' the power to define" (Ndlovu-Gatsheni 2017, S. 1). In meiner Forschung zeigt sich die Machtförmigkeit der Forschungsbeziehung vor allem mit Blick auf die Interpretationspraxis. Auch wenn die Interviewten lange und ausführlich über ihre Erfahrungen erzählen konnten, so bin doch ich es als Forscherin, die gewisse Dinge expliziert und weiter ausdifferenziert und anderes dethematisiert. Letztendlich beanspruche ich durch meine Interpretation die Deutungsmacht über das Datenmaterial. Eine Möglichkeit, *empathische und reziproke Forschungsbeziehungen* zu gestalten, stellen partizipative Forschungskonzepte dar, bei denen die Forschungssubjekte selbst eine aktive Rolle im Forschungsprozess einnehmen können (von Unger 2014). In diesem Zuge sind Forscher*innen vor die Herausforderung gestellt, stärker partizipativ ausgerichtete Forschungsprojekte zu entwickeln, um Machtdynamiken zumindest teilweise entgegenzuwirken, z. B., indem nicht mehr Wissen *über* die Anderen produziert wird, sondern *mit* den Anderen.

Im Sinne von bell hooks Konzept des *talking back* würde es in *researching back* darum gehen, marginalisierte und unterdrückte Stimmen in Forschungsprozessen hör- und sichtbar zu machen. Auf der Ebene der Repräsentation können Erhebungs- und Auswertungsmethoden erprobt werden, die die Macht der Datenauswahl und -interpretation nicht nur bei den Forscher*innen konzentriert. Vor dem Hintergrund der Dominanz westlicher Wissensproduktion kann es sinnvoll sein, kooperative Forschungsprojekte zwischen Forscher*innen des Globalen Nordens und des Globalen Südens zu etablieren, in denen Forschungsdesign, Datenerhebung und -auswertung zusammen durchgeführt werden. Dadurch ergibt sich die Chance, unterschiedliche Epistemologien, Theorien, Methodologien zu berücksichtigen und der asymmetrischen Wissensproduktion in der (westlichen) Forschung zu begegnen. In Bezug auf die Forschungsergebnisse geht es um die Verantwortung, dass diese nicht nur den Wissenschaftler*innen nutzen sollen.

Rassismuskritische Forschung hat viertens die Verantwortung, aktiv daran zu arbeiten, die *Wirkweisen der eigenen Privilegien* zu verstehen und reflexiv einzuholen. Für rassismuskritische Forschung ist die Verwobenheit von Forscher*innen mit ihrem Forschungsgegenstand von besonderer Relevanz, denn, wie Messerschmidt (2014, S. 39) konstatiert, stößt man in der Analyse von Rassismus unweigerlich „auf die eigene strukturelle Verwobenheit mit dem Problem – sei es aufgrund eigener Diskriminierungserfahrungen oder aufgrund der eigenen privilegierten sozialen Position, in der Whiteness unsichtbar gemacht wird". Rassismuskritische Forschung verlangt also von den Forschenden eine grundlegende Offenheit und Bereitschaft zur Reflexion der eigenen Positionalität(en) sowie von internalisierten Rassismen, kolonialen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern und anderen Ungleichheitsordnungen betreffenden Mechanismen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass (rassismus-)kritische Forschung die Verantwortung hat, die Bedingungen, Formen und Konsequenzen des als gesellschaftlich falsch, unzufriedenstellend und veränderungswürdig Angesehenen zu untersuchen. Zugleich ist rassismuskritische Forschung einer Responsibilisierung der Wissenschaft ausgesetzt, in der das je einzelne, aber auch kollektive Streben nach einer herrschaftskritischen und solidarischen Forschungstätigkeit Forscher*innen immer wieder vor neue Herausforderungen stellt. Die Überzeugung vieler rassismuskritischer Forscher*innen, gegenüber sich selbst, den anderen und den ungerechten Machtverhältnissen mit der eigenen Forschung verantwortlich zu sein, findet ihren Ausdruck in unterschiedlichem (epistemischem, politischem, aktivistischem) Engagement. Im Rahmen der Forschungswerkstatt wird das Thema Verantwortung in vieler Hinsicht relevant, etwa darin, dass darüber diskutiert wird, welche Möglichkeiten wir als Forscher*innen an Hochschulen haben, um wissenschaftliche Erkenntnisse bzw. Analysen der Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft und Politik zur Verfügung zu stellen (z. B. Formulierung von Stellungnahmen- und Positionspapieren, Durchführung von Veranstaltungen mit zivilgesellschaftlichen Akteur*innen,

Erstellung von Bildungsmaterialien, Politikberatung usw.). Rassismuskritische Forschung verfolgt zwar in erster Linie das Ziel, theoretische und empirische Einsichten in gewaltvolle natio-ethno-kulturell kodierte Unterscheidungen und deren Bedingungen, Wirkkraft und Wirkungsweisen zu gewinnen, muss sich jedoch nicht auf eine wissenschaftlich puristische Praxis beschränken, in der nur für die Herstellung von Erkenntnis Sorge getragen wird, nicht aber für ihre Kommunikation in außeruniversitäre Felder und ihre „Verwertung". Die Auseinandersetzung mit der sogenannten Verwertungsdimension von Forschung ist ein wiederkehrendes Thema in der Forschungswerkstatt: Welche gesellschaftliche Verantwortung zu einem rassismuskritischen intellektuellen Engagement auch außerhalb der Hochschule kommt dem*der einzelnen Wissenschaftler*in zu? Welche Gefahren, wie die der Korrumpierung des Anliegens, unabhängig nach Erkenntnissen zu suchen, können damit einhergehen?

Literatur

Adorno, Theodor W. (1977). Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte. Anhang. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bohnsack, Ralf (2014). Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden (9. Aufl.). Opladen/Toronto: Barbara Budrich.

Haraway, Donna J. (1988). Situated knowledges. The science question in feminism and the privilege of partial perspective. Feminist Studies, 14. Jg., Heft 3, S. 575–599.

Horkheimer, Max (1988). Gesammelte Schriften in 19 Bänden. Frankfurt am Main: Fischer.

Jonas, Hans (2020). Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Berlin: Suhrkamp.

Lagasnerie, Geoffroy de (2018). Denken in einer schlechten Welt (2. Aufl.). Berlin: Matthes & Seitz.

Mecheril, Paul, Thomas-Olalde, Oscar, Melter, Claus, Arens, Susanne & Romaner, Elisabeth (2013). Migrationsforschung als Kritik? Erkundung eines epistemischen Anliegens in 57 Schritten. In Paul Mecheril, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter, Susanne Arens & Elisabeth Romaner (Hrsg.), Migrationsforschung als Kritik? Spielräume kritischer Migrationsforschung (S. 7–55). Wiesbaden: Springer.

Messerschmidt, Astrid (2014). Kritik und Engagement in den Uneindeutigkeiten von Befreiung, Unterdrückung und Vereinnahmung. In Anne Broden & Paul Mecheril (Hrsg.), Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage (S. 37–52). Bielefeld: transcript.

Mignolo, Walter D. (2012). Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2019). Provisional notes on decolonizing research methodology and undoing its dirty history. Journal of Developing Societies, 35. Jg., Heft 4, S. 481–492.

Nida-Rümelin, Julian (2011). Verantwortung. Stuttgart: Reclam.

Quijano, Aníbal (2016). Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Schneidewind, Uwe & Singer-Brodowski, Mandy (2013). Transformative Wissenschaft. Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem. Marburg: Metropolis.

Unger, Hella von (2014). Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis. Wiesbaden: Springer.

Vogt, Markus (2019). Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels. München: oekom.

Wissen

Dilek Dipçin-Sarıoğlu

Einleitung

Im Alltagsgebrauch verweist der Begriff Wissen in erster Linie auf eine Ansammlung von Fakten oder Wahrheiten; Wissen ist etwas, das gedacht oder beschrieben wird, über das wir verfügen können und das als Symbol dessen gilt, wie klug oder intelligent eine Person ist. Nicht zuletzt in erziehungs- und sozialwissenschaftlichen Analysen wird der Begriff Wissen aber aus unterschiedlichen Perspektiven und mit vielfältigen Fokussierungen thematisiert. Auch im Rahmen eines solchen Glossarbeitrags kann der Fokus unterschiedlich liegen: Es kann z. B. ein Blick auf die Produktion, Vermittlung oder Verbreitung von Wissen gelegt werden sowie auf unterschiedliche Arten von Wissen und ihre forschungspraktische Relevanz. Der folgende Beitrag stellt einen Versuch dar, nicht zuletzt mit einigen Überlegungen von Michel Foucault, Marina Garcés und Donna Haraway kritische Perspektiven auf Wissen einzunehmen, da diese für rassismuskritische Analysen von gesellschaftlichen Strukturen und Diskursen spannende und fruchtbare Impulse bieten können.

In seinen Untersuchungen verknüpft der Philosoph Michel Foucault Wissen auf eine bestimmte Art und Weise mit Macht. Es ist wohl anzunehmen, schreibt er:

> „[…], daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, daß nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert" (Foucault 1992, S. 39).

Macht und Wissen werden als sich einander bedingende, miteinander verbundene und zusammengehörende Phänomene gedacht. Macht bringt nicht nur Wissen hervor, sondern wird durch Wissen auch legitimiert, gefestigt und stabilisiert. Machtbeziehungen werden diesem Verständnis nach innerhalb eines entsprechenden Wissensfeldes konstituiert und jedes Wissen setzt Machtbeziehungen voraus. Foucault versteht Macht als ein „auf Handeln gerichtetes Handeln" (Foucault 1992, S. 256), das die Handlungsmöglichkeiten von Subjekten erweitert oder einschränkt. Mit Foucault kann nicht von *der* Macht die Rede sein, da er Macht nicht als ein zentralisiertes, sondern als ein verteiltes und zerstreutes Phänomen versteht, das immerzu Interaktionen strukturiert und in diese bereits eingeschrieben ist (vgl. Foucault 1992, S. 256 f.). Als Wissen versteht Foucault

> „de[n] Raum, in dem das Subjekt die Stellung einnehmen kann, um von Gegenständen zu sprechen, mit denen es in seinem Diskurs zu tun hat […]; ein Wissen ist auch das Feld von Koordination und Subordination der Aussagen, wo die Begriffe erscheinen, bestimmt, angewandt und verändert werden […]; schließlich definiert sich ein Wissen durch die Möglichkeiten der Benutzung und der Aneignung, die vom Diskurs geboten werden: […] jede diskursive Praxis kann durch das Wissen bestimmt werden, das sie formiert" (Foucault 1981, S. 259 f.).

Die enge Verknüpfung von Wissen und Macht zeigt sich nach Foucault darin, dass Wissen ein Feld von möglichen Aussagen darstellt, die an Diskurse gebunden sind. Diskursive Praktiken versteht er als von diesem Feld abhängig und gleichzeitig davon bestimmt. Zwischen Subjekten und Diskursen sowie Wissensfeldern ist ein sich gegenseitig bedingendes und konstruierendes Verhältnis vorhanden. Das heißt, dass Subjekte auch an der Hervorbringung von Wissen und Diskursen beteiligt und nicht ausschließlich ihnen unterworfen sind (vgl. ebd.).

Als Diskurs begreift Foucault alle Arten von regulierten Aussagen, die zu einem bestimmten Thema gemacht werden können: nicht nur solche, die aus schriftlich fixierten Texten bestehen, sondern auch solche, die sich in Bildern, Grafiken, Fotografien etc. ausdrücken. Diskurse definieren jedoch nicht nur die Sprache, mit der über ein bestimmtes Thema gesprochen wird, sondern auch Denkweisen, wie die Gesellschaft zu einem Thema steht und sich dazu positioniert. Dadurch entwickeln sich implizite, unausgesprochene Regeln, wie, aber auch ob über ein Thema gesprochen wird. Insofern sind Diskurse immer machtvoll; sie generieren Wissen zu einem Thema oder Gegenstand und damit den Gegenstand selbst (vgl. Foucault 1988, S. 58). Machtvoll sind Diskurse, weil sie Wirklichkeit erzeugen und „auch reale Konsequenzen: Gesetze, Statistiken, Klassifikationen, Techniken, Artefakte oder Praktiken" nach sich ziehen (vgl. Keller 2011, S. 237).

Wissen als Gegenstand von Forschung

Die Diskursanalyse als eine Methode, die Herstellungsbedingungen und Wirkungen von Wissen zu hinterfragen versucht, geht auf Michel Foucault zurück. Sie gehört inzwischen zu den etablierten Methoden der Sozialwissenschaften und wird mit unterschiedlichen Fokussierungen und methodischen Interessen weiterentwickelt. Nicht nur die Verknüpfung von Macht und Wissen, sondern auch die diskursanalytische Herangehensweise von Foucault kann für rassismuskritisch Forschende anregend und fruchtbar sein. So schlagen beispielsweise Martin Reisigl und Ruth Wodak für einen diskursanalytischen Ansatz in der Rassismusforschung fünf Leitfragen vor:

„1. Wie werden Personen und Gruppen sprachlich bezeichnet? […]
2. Welche Merkmale, Eigenschaften und Fähigkeiten werden ihnen zugeschrieben? […]
3. Mithilfe welcher Argumente versuchen Personen bzw. soziale Gruppen, die Ausgrenzung, Diskriminierung, Unterdrückung oder Ausbeutung anderer (und damit ihre eigenen Privilegien) zu rechtfertigen? […]
4. Von welcher Perspektive bzw. von welchem Standpunkt aus werden diese Benennungen, Zuschreibungen und Argumente vorgebracht? […]
5. Werden die diskriminierenden Äußerungen offenkundig oder in abgeschwächter Form bzw. implizit artikuliert?“ (Reisigl & Wodak 2001, zit. nach Shooman 2014, S. 26).

Ein Beispiel für eine rassismuskritisch orientierte Diskursanalyse stellt die Untersuchung der Historikerin Yasemin Shooman dar, die sich auf der Grundlage der angeführten Leitfragen mit ausgewählten Dokumenten öffentlicher und nichtöffentlicher Diskurse beschäftigt und die darin wiederkehrenden antimuslimischen Narrative rekonstruiert und analysiert hat (vgl. Shooman 2014).

Die Frage, was es bedeutet, Wissen zum Gegenstand von Forschung zu machen, führt zu weiteren Fragen, wie z. B. welches Wissen aus welcher Perspektive mit welchem Ziel erforscht wird, um wessen Wissen es geht und welche Möglichkeiten bestehen, dieses Wissen zum Forschungsgegenstand zu machen. Vor allem geht es hierbei auch um die Frage des Wissensbegriffs selbst. Wie begreifen wir Forscher*innen Wissen? Und welches Wissen verstehen wir als zugänglich, als erforschbar und spannend? Welches Wissen ist für rassismuskritisch Forschende relevant? Ebenso kann die Frage interessant sein, was passiert, wenn widerständiges Wissen oder Wissen, das nicht hegemonial ist und nicht in die Diskurse eingebunden ist oder in den Diskursen untergeht, erforscht und durch Forschung sichtbar(-er) gemacht wird.

In den Überlegungen der Philosophin Marina Garcés rückt eine bestimmte Art des Wissens in den Vordergrund. Es geht ihr um (nicht hegemoniales) Wissen, das aus einem Schatten-Dasein hervorgeht. Als Schatten-Dasein wird ein Sein begriffen, das in einer Hinsicht erwünscht und in anderer Hinsicht verhindert, einerseits geteilt und andererseits verloren ist, das zum einen gelebt und zum anderen nicht gelebt wird und das Wissen hervorbringt. Dieses Wissen, welches nicht hegemonial (geworden) ist, ist ein besonderes Wissen, weil es sich zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit bewegt, privilegiert und unprivilegiert zugleich ist, ein Wissen, das im Schatten ist und (zum Teil) nicht sicht- und nicht hörbar sein kann. Zum Beispiel kann es das Wissen einer studierten Enkelin eines Gastarbeiters sein, die sich auf der Schwelle zwischen Privilegiert- und Nicht-Privilegiert-Sein befindet, zwischen der Klasse von Arbeiter*innen und der von Akademiker*innen. Sie kann Probleme und Interessen zweier Gruppen teilen und verstehen. So kann es zum Beispiel vorkommen, dass sie in manchen

Bereichen ihres Lebens die Erfahrung macht, privilegiert zu sein, und in anderen kann sie Nicht-Privilegierung und Diskriminierung erleben (vgl. Garcés 2022, S. 58 ff.). Garcés fordert dazu auf, den Blick auf die „Schattenlinie" (ebd., S. 67) zu richten bzw. sich von diesem Ort aus zu verstehen und sich ihn vorzustellen. In Anlehnung an die Philosophin Gayatri Spivak plädiert Garcés dafür, „die Vorstellungskraft zu üben" (Spivak 2012, zit. nach Garcés 2022, S. 211) und versteht die Praktik des Sich-Vorstellens als verbindende Kraft zwischen verschiedenen Zeiten: zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist, sowie auch dem, was sein kann. Wenn wir uns forschend diesem Wissen annähern, also die Schattenlinie, das Schatten-Dasein und das Wissen derjenigen ernst nehmen, die auf der Grenze zwischen Licht und Schatten stehen, dann können sich neue Perspektiven und alternative Denk- und Handlungsmöglichkeiten erschließen, und zwar solche, die bisher keine Berücksichtigung gefunden haben, die im Diskurs gefehlt und keine Beachtung gefunden haben. Dies erfordert meiner Ansicht nach von Forscher*innen nicht nur eine Haltung der Offenheit, sondern auch Mut, sich auf Wissen einzulassen, das komplex und nicht einfach zuzuordnen ist. In Anlehnung an diese Überlegungen könnten folgende Fragen relevant sein, die Wissenschaftler*innen sich stellen können:

- Wie ist es möglich, Wissen, das nicht hegemonial (geworden) ist, sichtbar(-er) zu machen und zu erforschen?
- Inwiefern findet Wissen, das aus einem (möglichen) Schatten-Dasein hervorgeht, Ausdruck und Platz in meiner Arbeit? Nehme ich dieses Wissen ernst?
- Wie kann ich mit Gefahren wie z. B. der Instrumentalisierung von Wissen, umgehen? Wie kann ich eine Instrumentalisierung verhindern?

Wissen als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Als den Forschungsprozess beeinflussende Größe von Forschung spielt Wissen *dauerhaft* eine Rolle. Wissenschaftler*innen sind theoretisch sensibilisiert und rezipieren und interpretieren Materialien auf der Grundlage dieser theoretischen Sensibilität. Wir denken mit und aus bestimmten Perspektiven über den Untersuchungsgegenstand nach und nehmen bestimmte Dinge im Untersuchungsfeld als besonders wichtig und relevant wahr und andere weniger. In Bezug auf die Forschungspraxis ist es wichtig, das eigene Vorwissen und die theoretische Sensibilität offenzulegen. In der Methodenliteratur der Sozialwissenschaften wird immer wieder gefordert, das eigene Vorwissen zu explizieren und reflexiv einzuholen. Darunter ist nicht nur das wissenschaftlich-theoretische Vorwissen zu verstehen, sondern auch das Alltagswissen, das Wissen aus (Fach-)Literatur sowie das Wissen aus beruflichen und persönlichen Erfahrungen (vgl. Strauss & Corbin 1996, S. 25 f.).

Das Vorwissen offenzulegen, kann damit einhergehen, den eigenen Standpunkt und die eigene Positionierung offenzulegen (→ Positionierung). Forscher*innen können sich also nicht nur die Frage stellen, auf welches theoretische Wissen und welche Theorien sie zugreifen, wenn sie über einen Untersuchungsgegenstand nachdenken, sondern auch die Frage, aus welcher Perspektive und Positionierung sie auf ihn schauen. Die Zoologin und Feministin Donna Haraway widmet sich diesem Thema und entwickelt in diesem Rahmen die Idee des „situierten Wissens" (Haraway 1995). Eine Gegenposition zum situierten Wissen stellt dar, dass wissenschaftliche Neutralität und Objektivität verknüpft mit dem Anspruch auf ‚die eine Wahrheit' angenommen wird. Haraway weist darauf hin, dass jedes Wissen und jede Wissensproduktion einen Ort in der Welt haben. Damit ist nicht gemeint, dass dieser Ort stabil, fest oder zeitlos wäre, sondern es gilt, „diesen als fluide und uneinheitlich zu erkennen und trotz und gerade wegen dieser Kontingenz nicht vortäuschen zu müssen, dass es keine Verortung in der Welt gebe" (Hoppe 2022, S. 44). Mit Haraway stellen sich also Fragen nach der Perspektive und der Verortung des eigenen Wissens. Diese zu berücksichtigen, offenzulegen und zu reflektieren, kann bedeuten, eine Verantwortung zu übernehmen, die Forscher*innen dem Feld gegenüber haben: Verantwortung zu übernehmen für die Produktion von Wissen mit dem Wissen um die eigene Positioniertheit und die allgemeine Positioniertheit von Wissenschaft in der Welt, die von Interessen und Zielsetzungen strukturiert ist (→ Verantwortung). Fragen nach der Positionierung und den Interessen und Zielen von Forschenden, die mit der Erforschung eines Gegenstandes einhergehen, spielen nicht zuletzt deshalb eine bedeutsame Rolle, weil Wissenschaft verstrickt sein kann in Diskurse und Praktiken der Legitimation der rassistischen Unterteilung, Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen, wie es im Kontext von Nationalsozialismus und Kolonialismus der Fall war (→ Involviertheit). Für Forscher*innen sind vor diesem Hintergrund folgende Fragen relevant, um sich der eigenen Positioniertheit bewusst zu werden und diese zu reflektieren:

- Von welchem Ort aus/aus welcher Perspektive schaue ich auf den Gegenstand? Wie lauten meine Fragen und warum interessiere ich mich genau für diese Fragen?
- Wie lässt sich meine Verortung in der Welt beschreiben?
- Welche Vorannahmen, Erkenntnisse und Erfahrungen prägen meine Perspektive auf den Gegenstand? Woher stammen sie?
- Welche Erfahrungen mache ich im Forschungsfeld und warum?
- Wessen Wissen rückt in den Vordergrund in meiner Arbeit und warum?

In meinem Promotionsprojekt interessiere ich mich für Herstellungspraktiken und -prozesse von Figuren des Muslimischen im schulischen Kontext. Hierfür führe ich teilnehmende Beobachtungen in der Schule durch. Dass ich mich für das Thema Religion und Schule interessiere, ist nicht unabhängig von meiner biografischen Positionierung (als migrantisch, muslimisch, weiblich) zu betrachten. Auch die Fragen, die ich an den Gegenstand stelle, sind gewiss nicht unberührt davon. Die Erfahrungen, die ich in der Schule gemacht habe, prägen sicherlich meine Perspektive auf jene Situationen, die ich im Forschungsfeld Schule beobachte, protokolliere, interpretiere und auswerte und die ich reflexiv einzuholen habe. Sicherlich löse auch ich durch meine symbolische migrationsgesellschaftliche Positioniertheit und welche Bedeutung dieser Position zugeschrieben wird, bestimmte Erfahrungen, bestimmtes Wissen, bestimmte Denk- und Handlungsmuster bei Akteur*innen, die ich im Forschungsfeld treffe, aus. Es zeigt sich, dass eine Reflexion der eigenen Positionierung ein Hin und Her der Forscher*in erfordert, ein Hin- und Herdenken, eine Hin- und Herbewegung zwischen der eigenen Wissensproduktion und dem eigenen Erfahrungswissen (→ Erfahrung).

Weiterhin kann sich ein kritischer Blick auf die Produktionsverhältnisse von Wissen lohnen und auch für rassismuskritische Forscher*innen relevant sein. Als ein Beispiel kann hier die Analyse der Politik- und Islamwissenschaftlerin Schirin Amir-Moazami genannt werden, die sich mit dem Diskurs und der Forschung um Muslim*innen und Islam in Europa beschäftigt und herausarbeitet, wie das produzierte Wissen um Muslim*innen und Islam in Europa von machtvollen Prämissen ausgeht, die bereits in die Methoden und Methodologien eingeschrieben sind, mit denen Forscher*innen ihre Forschung betreiben. Amir-Moazami plädiert dafür, produziertes Wissen auf ihre Produktionsverhältnisse hin kritisch zu untersuchen (vgl. Amir-Moazami 2018b). In dem von ihr herausgegebenen Sammelband „Der inspizierte Muslim" (2018a) gehen die Autor*innen in ihren Beiträgen den Zusammenhängen zwischen Wissen und Macht nach und untersuchen Methoden und Methodologien, die zur Erforschung von Muslim*innen und Islam verwendet werden, sowie Wissensbestände über Muslim*innen, die in öffentlichen und politischen Räumen zutage treten, auf ihre machtvollen Prämissen und Konsequenzen. Sie konstatieren, dass Forschungspraktiken stets in ihren gesellschaftspolitischen Verflechtungen in den Blick zu nehmen seien und dass es notwendig ist, auch „uns [Forscher*innen] dabei jeweils kritisch in den forschenden Blick einzubeziehen" (Amir-Moazami 2018b, S. 117). Mit Amir-Moazami, die auf die Verknüpfung von Macht und Wissensproduktion hinweist, rücken für Forscher*innen folgende Fragen in den Vordergrund:

- Von welchen Bedingungen und Prämissen gehe ich in meiner Arbeit aus? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus?
- An welche Diskurse knüpft meine Arbeit an? Wie knüpft sie an diese Diskurse an (affirmativ oder kritisch)?

- Wem nützt das Wissen, das ich erforsche und produziere, und warum? Wem könnte es schaden?
- Welche Rolle spielt Macht in meiner Arbeit? Inwieweit trägt meine Arbeit dazu bei, Machtstrukturen zu (de-)stabilisieren?

Ein reflektierter und verantwortungsvoller Umgang mit der Positioniertheit des eigenen Wissens sowie mit den Produktionsverhältnissen von Wissen ist, zumindest programmatisch, konstitutiver Bestandteil rassismuskritisch angelegter Studien.

Im Rahmen der Forschungswerkstatt zeigt sich dies darin, dass unterschiedliche Praktiken der Herstellung von Wissen, wie zum Beispiel das Theoretisieren (vgl. Kapitel 4 Theoretisieren), Auswählen einer Erhebungs- und Auswertungsmethode, Interpretieren von empirischem Material oder Offenlegen der Vorannahmen einige der zentralen Themen unserer Sitzungen darstellen. Hierbei werden diese auf ihre Bedingungen hin befragt; so kann beispielsweise bezogen auf die Wahl der Erhebungs- und Auswertungsmethode die Frage gestellt werden, inwiefern die gewählten Methoden einen Zugang zum Untersuchungsgegenstand ermöglichen und nicht ermöglichen oder wie die den Methoden zugrundeliegenden Annahmen, Voraussetzungen und Logiken die Perspektive auf den Untersuchungsgegenstand prägen und ihn somit mit konstruieren. Die Wissensproduktion ist auf Methoden angewiesen und nicht nur dadurch begrenzt, sondern auch in die den Methoden inhärenten epistemischen Logiken eingebunden. Mit Amir-Moazami konnte gezeigt werden, dass Methoden und Methodologien selbst verstrickt sind in Macht- und Herrschaftsstrukturen. Von daher ist es Anliegen der Forschungswerkstatt sensibel zu sein hinsichtlich des in der eigenen Forschung hergestellten Wissens und den Voraussetzungen der angewandten Methoden und dazu anzuregen, sich reflexiv mit der potenziellen Gewaltförmigkeit (→ Gewalt) des in der eigenen Forschung hergestellten Wissens auseinanderzusetzen.

Literatur

Amir-Moazami, Schirin (2018a). Einleitung. In dies. (Hrsg.), Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa (S. 9–34). Bielefeld: transcript.

Amir-Moazami, Schirin (2018b). Epistemologien der „muslimischen Frage" in Europa. In dies. (Hrsg.), Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa (S. 91–123). Bielefeld: transcript.

Foucault, Michel (1981). Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1992). Überwachen und Strafen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Garcés, Marina (2020). Mit den Augen der Lernenden. Wien: Turia + Kant.

Haraway, Donna (1995). Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In dies. (Hrsg.), Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen (S. 73–97). Frankfurt am Main: Campus.

Hoppe, Katharina (2022). Donna Haraway zur Einführung. Hamburg: Junius.

Keller, Rainer (2011). Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Shooman, Yasemin (2014). „… weil ihre Kultur so ist". Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
Strauss, Anselm L. & Corbin, Juliet M. (1996). Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.

Zeit

Maria Mateo i Ferrer

Einleitung

Die Zeit ist ein zentrales Element in jeder Forschung, und das nicht nur als Begriff in der Theorie, sondern besonders in der Praxis der Forschung. Ich muss diesen Text bis zu einem bestimmten Datum abgeben und habe kaum Zeit, um einige mutmaßlich wichtige Aspekte zu vertiefen. Für eine gute Forschungsarbeit müsste ich die neuesten Werke lesen, die über mein Thema geschrieben wurden, aber jeden Tag werden mehr und mehr Bücher oder Artikel veröffentlicht. Ich habe kaum Zeit, um sie alle zu lesen, deswegen wird das, was ich weiß, schnell Vergangenheit oder als nicht aktuell betrachtet – obwohl wir vielleicht, wie Stuart Hall, „die modische intellektuelle Annahme, dass das ‚Neuste' notwendigerweise das ‚Beste' sei, in Frage stellen sollten" (Hall 2004, S. 38). Nur bestimmte Bücher der Vergangenheit haben eine Aura, die sie zu Klassikern – also zeitlos – macht, und können so den Lauf der Zeit überwinden. Wenn ich keine Zeit habe, mein Forschungsthema mit aktuellen Theorien zu vertiefen, werde ich wahrscheinlich nur wiederholen, was ich bereits aus der Vergangenheit weiß. Das bedeutet, dass ich keine neuen Wege der Reflexion in Richtung Zukunft eröffnen kann. Wenn ich mich jedoch im Bereich der kritischen Rassismusforschung mit meinem Forschungsthema beschäftige, dann deshalb, weil ich eigentlich für die Verwirklichung meiner Utopie einer gerechteren Gesellschaft – also einer bestimmten Zukunft – arbeite. Die Vorstellung von der Zukunft, an der sich die Forschung orientiert, ist ausschlaggebend, denn an ihr orientieren sich unsere Entscheidungen über die Forschungsfrage, die Arbeitsmethoden und die Aspekte des Themas, die erforscht werden sollen. Und diese imaginäre Zukunft ist auch dann entscheidend, wenn sie nicht bewusst ist, wie zum Beispiel, wenn wir uns eine Zukunft nur als Wiederholung der Vergangenheit vorstellen und die etablierte Ordnung als selbstverständlich voraussetzen, als wäre sie eine natürliche Ordnung.

Seit den 1970er Jahren wird in der Forschung oft die Zeitlichkeit der heutigen Gesellschaft aus der Perspektive der Beschleunigung beschrieben. Zum Beispiel zeigt Hartmut Rosa (vgl. 2005), inwieweit in unserem Zeitalter ein Narrativ fehlt, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet. Die immer schneller werdenden technologischen Revolutionen haben das Verhältnis zu Zeit und Raum radikal verändert. Die Beschleunigung des sozialen Wandels – der Werte, Lebensgewohnheiten, Familienbeziehungen usw. – sowie die Beschleunigung des Lebenstempos, die keine Zeit für Nachdenken über die Zukunft lässt, machen die Vergangenheit unerkennbar und die Zukunft unvorhersehbar. Diese Beschleunigung verhindert deshalb nicht nur, dass die Werte und Erfahrungen der älteren Generationen in der Zukunft Orientierung geben (→ Erinnerung), sondern auch, dass die eigenen individuellen Erfahrungen dabei helfen, Entscheidungen für die Zukunft zu treffen. Eine Entscheidung zu treffen, ist damit zu einem Sprung ins Leere geworden. Die Handlungen in der Gegenwart werden dadurch bedeutungslos.

Dieser „rasende Stillstand", wie Rosa in Anlehnung an Virilio die aktuelle Erfahrung der Zeit nennt, kann besonders für junge Menschen, die sich über ihre Zukunft klar zu werden beginnen, unerträglich sein. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Pathologie unserer Zeit, wie der französische Sozialwissenschaftler Alain Ehrenberg schreibt, die Depression ist, d. h. die Unfähigkeit, sich auf die Zukunft auszurichten. Aber auch Apathie oder Fatalismus, Stress und Überforderung sind einige der Phänomene, die die aktuelle Zeiterfahrung bei jungen Menschen begleiten (vgl. Ehrenberg 2015, S. 18 f.; vgl. auch Rosa 2005, S. 389).

Es besteht kein Zweifel, dass diese Probleme existieren und dass diese Diagnose sehr zutreffend ist. Eine rassismuskritische Forschung kann jedoch nicht übersehen, dass die Theorie der Beschleunigung ignoriert, dass in einer Migrationsgesellschaft verschiedene zeitliche Narrative und Erfahrungen (→ Erfahrung) existieren. Ein prägnantes Beispiel in diesem Sinne ist ein Satz, den ein junger Geflüchteter mir sagte, nachdem er die Schrecken des Krieges in seinem Land geschildert hatte: „Also beschloss ich, dass es besser war, mit Hoffnung im Mittelmeer zu sterben als in meinem Land auf den Tod zu warten". Damit zeigt er eine Vorstellung von der Zukunft in ihrer Beziehung zur Vergangenheit, die weit von Rosas beschriebenen Narrativ entfernt ist. Die Stärke dieses jungen Mannes in seinem Kampf um seine Zukunft hat nichts mit der oben beschriebenen Apathie oder den Depressionen zu tun. Auch der Satz eines Mädchens, dessen Eltern als sogenannte Gastarbeiter*innen aus der Türkei nach Deutschland kamen, kann dafür ein gutes Beispiel sein. Sie erzählte mir, dass sie studieren wolle, um die Zukunft zu haben, die ihre Eltern eigentlich für ihre Brüder wünschten, die aber sie für sich verlangt. Die Zukunftsvorstellungen ihrer Eltern, die auf ihren Traditionen und Erfahrungen basieren, sind für sie eine Referenz, an der sie sich

bei ihren Entscheidungen orientiert. Sie sind aber keine Orientierung im Sinne einer Wiederholung der Vergangenheit, sondern sie sind eine Konfrontation mit der Vergangenheit, auf deren Grundlage sie entscheidet, was sie will, und dafür kämpft sie. Diese Beispiele machen deutlich, dass die Beschreibungen der Beschleunigung in der Gesellschaft nicht für alle Mitglieder der aktuellen Gesellschaften stimmen. Die genaue Erforschung der unterschiedlichen Narrative, ihrer Zusammenhänge und Folgen ist deswegen ein zentrales Element der rassismuskritischen Migrationsforschung.

In seiner Theorie der Beschleunigung räumt Rosa ein, dass er diejenigen nicht berücksichtigt, die aufgrund ihrer Marginalität nach anderen Formen der Temporalität leben. „So wird diese Hypothese nicht durch den Nachweis widerlegt, dass große Gruppen der Bevölkerung von den identifizierten Beschleunigungsprozessen ausgeschlossen sind, weil sie etwa arbeitslos, krank, rechtlos oder auf andere Weise marginalisiert sind" (Rosa 2005, S. 59). Er rechtfertigt die Nichtbeachtung dieser Menschen, indem er schreibt, dass sie aufgrund ihrer Marginalität keinen Einfluss auf die sozialen Veränderungen haben. Mit diesem Argument lässt Rosa einen wichtigen Teil der Gesellschaft in der Unsichtbarkeit und hindert ihn so daran, sozialen Veränderungen mitzugestalten. Sarah Sharma zeigt in ihrem Buch *In the Meantime* (2014), inwieweit die Beschleunigungstheoretiker die Gesellschaft aus ihrer elitären Position heraus beschreiben und es versäumen, über die Privilegien nachzudenken, die sie aufgrund dieser Position genießen. Mit ihrer Forschungsarbeit zeigt sie nicht nur, dass es einen bedeutenden Teil der Bevölkerung gibt, der diese Form der Zeitlichkeit nicht erlebt, sondern auch, dass dieser Bevölkerungsteil es ist, der es den wenigen Privilegierten ermöglicht, die Zeitlichkeit als ständige Beschleunigung zu erleben. In diesem Buch untersucht sie die Zeitlichkeit aus der Perspektive derer, die aus der Unsichtbarkeit heraus das beschleunigte Leben einiger Privilegierter ermöglichen. Sie schreibt über den Taxifahrer, der den gestressten Geschäftsmann zum Flughafen bringt; über die Frau, die das Hotelzimmer reinigt, in dem die Businessleute versuchen, den Jetlag zu überwinden; über den Yogalehrer, der in der Mittagspause in die Büros der Unternehmer*innen geht, um ihnen zu helfen, sich zu entspannen und so effektiver zu arbeiten. Was diese Beispiele zeigen, ist, dass das Zeitliche eine sehr wichtige Form von sozialer Macht und Differenz ist. Sharma nennt diese Form von Macht „Power-Chronography", eine unsichtbare und unbemerkbare Form von Macht (vgl. Sharma 2014).

Diese Beispiele zeigen deutlich, inwiefern Zeit ein entscheidender Begriff für die rassismuskritische Forschung ist. Sie ist ein Schlüsselkonzept, durch das soziale Prozesse und individuelle Erfahrungen miteinander verknüpft werden können. So bietet die Erforschung der Zeit eine sehr fruchtbare Perspektive, um einerseits zu verstehen, wie Positionen und Privilegien in einer Gesellschaft entschieden und festgelegt werden, und andererseits, wie Subjektivierungsprozesse entstehen. Norbert Elias zeigt, inwiefern die Zeit ein Symbol für „eine soziale

Institution“ (Elias 2021, S. XVIII) ist, die zunächst als Fremdzwang fungiert und dann zu einem Selbstzwang, einem individuellen Zeitgewissen wird, denn die in einer Gesellschaft lebenden Individuen regulieren ihr Verhalten und sogar ihr Empfinden mittels Zeit, um es mit anderen zu koordinieren. „Der soziale Fremdzwang der Zeit, repräsentiert durch Uhren, Kalender oder etwa auch Fahrpläne, hat in diesen Gesellschaften in hohem Maße diejenigen Eigentümlichkeiten, die die Ausbildung individueller Selbstzwänge fördern“ (Elias 2021, S. XXXI). Die Zeit reguliert nicht nur das soziale Leben. Sie wird auch vom Einzelnen als selbstverständlich angenommen. Die Erforschung der Zeitstrukturen kann daher in einem sozialen Kontext die Machtmechanismen sichtbar machen, die über die Positionen der verschiedenen sozialen Akteur*innen entscheiden, und die Art und Weise, wie sie diese als eine Form von verinnerlichtem Schicksal annehmen, wie Bourdieu schreibt (vgl. Bourdieu 2018, S. 15).

Zeit als den Forschungsprozess beeinflussende Größe

Eine rassismuskritische Forschung muss mit einer kritischen Reflexion der Idee der Forschung selbst beginnen, mit der wir arbeiten. Die Kategorie der Temporalität kann dabei helfen, problematische Aspekte von Forschung im Hinblick auf Rassismus zu beleuchten.

Zunächst einmal neigt die Wissenschaft, besonders die Naturwissenschaften, wie sie im globalen Norden verstanden werden, dazu, die Zeitlichkeit zu ignorieren (vgl. z. B. Elias 2021, S. 82 ff.). Schon seit Platon ist das wahre Wissen dasjenige, das die Wirklichkeit mit allgemeingültigen, d. h. mit zeitlosen Begriffen beschreibt (→ Wissen). Auch wenn wir wissen wollen, was Zeit ist, tun wir das, indem wir nach zeitlosen Kategorien suchen. In, wie Norbert Elias schreibt, „dieser Form universalisiert und ritualisiert, gewann und bewahrte die Entdeckung von etwas ewig Unveränderlichem hinter allen zeitlichen Veränderungen als höchster Lohn menschlicher Wissenssuche“ (Elias 2021, S. 107). Zweifellos sind zeitliche Prozesse, z. B. aus der Perspektive der Relationalität, schon seit Jahren ein Thema von Forschung. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass in vielen Bereichen der Sozialwissenschaften immer noch universelle und essentialisierende Kategorien vorherrschen. Wenn z. B. von kultureller Vielfalt, Integration und Heterogenität die Rede ist, werden oft essentialisierende Kategorien jenseits aller zeitlichen Veränderungen verwendet. Silvia Rivera Cusicanqui beschreibt eine Beobachtung, die als sehr anschauliche Metapher für diese zeitlose Art, die Realität zu verstehen, dienen kann. Im Ethnologischen Museum in Berlin werden heilige Gegenstände des Volkes der Aymara in klimatisierten Urnen ausgestellt. Gleichzeitig gab es in den Anden bis vor drei Generationen „lebende Leser und Macher“ dieser Objekte. Aber „kein Museologe, soweit ich weiß“, schreibt sie, „hat sich für mehr interessiert als für die Erhaltung des materiellen Objekts. Und materielle Objekte werden so traurig entsymbolisiert und ihrer epistemischen Dichte beraubt, dass

sie zu Codes ohne Botschaft werden, serielle Mathematik im Abstrakten" (Rivera Cusicanqui 2018, S. 60, Übersetzung: MMiF). Diese klimatisierten Urnen, die den Lauf der Zeit verhindern, damit die Objekte nicht verfallen, verschließen auch den Zugang zur gelebten und zeitlichen Realität.

Ein zweiter Aspekt der Forschung in Zusammenhang mit Zeit, der hier erwähnt werden soll, ist die enge Verbindung mit Rassismus. Das, was wir gewöhnlich als wissenschaftliche Methode bezeichnen – die einzige Methode zur Erlangung dessen, was als authentisches Wissen gilt – wird als Höhepunkt einer kulturellen Entwicklung, als Höhepunkt des Fortschritts (noch ein zeitlicher Begriff) angesehen. Elias definiert Fortschritt als das „Wunschbild der Aufklärung", demzufolge „jede spätere Stufe von höherem moralischem Wert oder ein Schritt zu größerem Glück sei" (Elias 2021, S. 66). Es wurde schon viel über die Idee des Fortschritts geschrieben. Was mich hier besonders interessiert, ist die Art und Weise, wie durch die Annahme von Fortschritt die Vergangenheit konstruiert wird. Ausgehend von der Gewissheit, dass wir – die westliche Welt – den Gipfel des Fortschritts erreicht haben, sehen wir uns als die Besitzer der einzig gültigen Form von Wissen, verstanden als Ergebnis von Wissenschaft und Technologie. In der Zeitleiste, die so definiert wird, sind die verschiedenen Formen des Wissens und die verschiedenen Episteme so angeordnet, dass sie dem zu erreichenden Ideal des Wissens mehr oder weniger nahe kommen. Was nicht dem hegemonialen Wissensverständnis entspricht, gilt dadurch als nicht aktuell, als in der Vergangenheit verankert, als Folklore oder Aberglaube (→ Imaginäres, auch → Wissen). Obwohl dieses Verständnis von Wissen als Höhepunkt des Fortschritts eine koloniale Idee ist, kann sie jedoch nicht einfach aufgegeben werden, denn nur wer sich an die Spielregeln der Wissenschaft hält, wird gehört und beachtet, d. h. nur dann kann er*sie in einen Dialog mit der Universitätsgemeinschaft treten. Rivera Cusicanqui sagt deshalb, Wissenschaft sei „eine Art, Ideen zu verkaufen, die zu einer Doxa geworden ist, einer unanfechtbaren Meinung, weil niemand, der gegen Entwicklung spricht, einen Job in den Institutionen bekommt" (Rivera Cusicanqui 2018, S. 71, Übersetzung: MMiF). Sowohl in Europa als auch in den ehemaligen Kolonien ist es deshalb immer noch sehr schwierig, „dekolonisierte Räume innerhalb der Akademie zu erreichen, von der Individualität der Professur oder in der Einsamkeit der Theorieproduktion" (Rivera Cusicanqui 2018, S. 72, Übersetzung: MMiF). Wenn sich diese Räume am Rande der Institutionen bewegen, wird es jedoch nicht gelingen, das Wissen zu dekolonisieren. Rivera Cusicanqui, die selbst aus einer Aymara-Familie stammt, hat zusammen mit anderen Universitätsdozent*innen, Studierenden (viele von ihnen Indigene) sowie Handwerker*innen und Bauer*innen verschiedene Kollektive wie den ‚Taller de Historia Oral Andina' oder das ‚Colectivo Ch'ixi' als mögliche dekolonialisierte Räume gegründet. Sie erforschen koloniale und dekolonisierende Praktiken und

Diskurse sowie die möglichen neuen Formen der Kolonisierung, die diese mit sich bringen. Gleichzeitig widmen sie sich der Zusammenstellung der mündlichen Überlieferung und des Wissens der indigenen Völker.

Wenn die Idee des Fortschritts zudem mit einer teleologischen Vorstellung von der Natur verknüpft wird, wie es Kant und so viele andere Aufgeklärte taten, dann wird der Fortschritt nicht als Frucht des Zufalls gesehen, der sich in Europa so ereignet hat, wie er sich auch anderswo hätte ereignen können, sondern als Produkt der biologischen Eigenschaften der verschiedenen Völker oder, wie Kant sagt, der Keime, die die menschlichen Rassen unterscheiden. Das bedeutet, dass es der Überlegenheit der weißen Rasse zu verdanken ist, dass die Wissenschaft sich entwickelt hat, während andere Völker mit ihrem anderen Wissen dies von Natur aus – aufgrund ihrer Rasse – nicht erreichen konnten (vgl. Martinez Mateo & Stubenrauch 2022). „In dieser rassifizierenden Naturalisierung liefert die Vernunft die Theodizee der bürgerlichen Lebensweise des ausgehenden 18. Jahrhunderts – und darin erfüllt und erschöpft sie ihr transzendierendes Potential" (ebd., S. 637). Dies impliziert einen immanenten Rassismus im Wissenschaftsbegriff selbst, der eine ständige kritische Reflexion über die Wissenschaft selbst erfordert.

Zum Abschluss dieser Überlegungen möchte ich ein Verständnis von Zeit erläutern, das sich stark von dem des globalen Nordens unterscheidet und das eine sehr produktive Reflexion über das bisher Gesagte ermöglicht. Rivera Cusicanqui sammelt seit Jahren die mündliche Geschichte und das mündliche Wissen der andinen Völker. In diesem Zusammenhang hat sie auch ihre Vorstellungen von Zeit untersucht. Sie zitiert oft das folgende Sprichwort der Aymara: „Auf die Vergangenheit schauen, um durch die Gegenwart und die Zukunft zu gehen" (Rivera Cusicanqui 2018, S. 85, Übersetzung: MMiF, vgl. auch 2015). Indigene Völker, so sagt sie, „gehen weiterhin mit der Vergangenheit vor Augen und der Zukunft im Rücken" (Rivera Cusicanqui 2018, S. 22, 84, Übersetzung: MMiF). Die Vergangenheit liege vor ihnen, sie sei bekannt und könne erinnert werden, während die Zukunft, das Unbekannte, als eine Last von Sorgen und Unsicherheit auf ihrem Rücken getragen werde. Es sei deswegen gerade der Blick auf die Vergangenheit, die Erinnerung, die den Weg in die Zukunft weisen könne (→ Erinnerung). Um diese Idee der Vergangenheit zu veranschaulichen, vergleicht Rivera Cusicanqui sie mit dem Engel der Geschichte, der von Benjamin beschrieben wird: dem Engel, der voller Angst auf die Katastrophen der Vergangenheit blickt. Dieser Engel ist wie gelähmt, er lässt sich von den Trümmern der Moderne treiben, unfähig, eine Zukunft zu schaffen. Ganz anders ist das Verständnis der Vergangenheit der Aymara. Für sie ist die Vergangenheit eine transformative Kraft, weil sie in der Gegenwart auftaucht und die Menschen aus ihrer täglichen Lethargie aufrüttelt, damit sie sie im Griff haben können. Auf diese Weise bedeutet der Blick in die Vergangenheit nicht Nostalgie für das Verlorene, sondern die Zurückgewinnung von verlorenen oder aufgegebenen Träumen und Utopien. Die Vergangenheit ist

also die verändernde Kraft der Gegenwart, die eine neue Zukunft ermöglicht. Ohne die Vergangenheit ist die Zukunft nichts weiter als eine Wiederholung der Gegenwart.

Vielleicht könnte diese Auffassung eine Möglichkeit sein, mit der Vorstellung von Zeit zu brechen, die Kolonialismus und Rassismus jahrhundertelang untermauert haben, d. h. mit der Vorstellung von Fortschritt und Entwicklung. Wenn wir von einer uralten Epistemologie ausgehen, um die Zeitlichkeit, die wir für selbstverständlich halten, kritisch zu reflektieren und neu zu konzipieren, könnten sich neue Denkhorizonte und Handlungsräume eröffnen. Was das heißen kann, zeigt z. B. der Soziologe de Sousa Santos. Die Vergangenheit, schreibt er, solle nicht als eine abgeschlossene Zeit betrachtet werden, als wäre sie so etwas wie ein unausweichliches Schicksal. Was wir laut de Sousa Santos brauchen, ist, aus der Vergangenheit die Quelle unserer Empörung, unserer Wut zu machen.

> „Anstelle einer neutralisierten Vergangenheit benötigen wir eine Vergangenheit in der Form unwiederbringlichen Verlustes, der aus der Entscheidung von Menschen hervorgeht, die zwischen Alternativen wählen konnten; eine Vergangenheit der ermächtigenden Erinnerungen, eine durch das Leiden und die Unterdrückung für uns belebte Vergangenheit, wobei dieses Leiden von der Präsenz anderer Alternativen stammt, die diese Vergangenheit vermieden hätten" (de Sousa Santos 2018, S. 136).

Wenn die vergangenen Entscheidungen und Optionen in den Blick genommen werden, ist es möglich, besser zu verstehen, wie unsere Gegenwart entstanden ist, und so neue Horizonte und neue Wege für die Zukunft zu eröffnen. Auf diese Weise kann die Vergangenheit zu einer emanzipatorischen Kraft für die Zukunft werden (ebd., S. 115).

Diese emanzipatorische Kraft nicht nur der Vergangenheit, der konkreten Gegenwart oder Zukunft, sondern auch der Zeit im Allgemeinen ist eine der leitenden Überzeugungen der Forschungswerkstatt. Denn das Anliegen der Forschungswerkstatt ist es, nicht nur den Stand der Dinge zu beschreiben, sondern auch Wege für emanzipatorische Transformationsprozesse zu erkunden. Die Kategorie Zeit ist dafür ein hervorragendes Instrument. Denn die Absurdität des Versuchs, Gesellschaft auf der Basis essentialisierender – und damit zeitloser – Kategorien zu analysieren, wird durch die Berücksichtigung von Zeitlichkeit als wesentlichem Faktor jeder Gesellschaft deutlich. So können Machtstrukturen und soziale Positionen nicht länger als natürlich und notwendig betrachtet werden. Durch die Entnaturalisierung dieser Ordnungen, die Aufhebung ihrer Selbstverständlichkeit, wird es möglich, Alternativen aufzuzeigen, Optionen zu entfalten. Mit anderen Worten: Die Kategorie der Zeit eröffnet die Möglichkeit einer anderen Zukunft, einer Utopie.

Literatur

Bourdieu, Pierre (2010). Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2018). Bildung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ehrenberg, Alain (2015). Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Campus.

Elias, Norbert (1984). Über die Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hall, Stuart (2004). Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument.

Martinez Mateo, Marina & Stubenrauch, Heiko (2022). „Rasse" und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft. DZPhil, 70. Jg., Heft 4, S. 619–640.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). Prácticas y discursos descolonizadores. Vortrag am 18. Mai 2015 in Oaxaca, México. https://www.youtube.com/watch?v=dJU1DfUWo3c. Zugriff am 24.11.2023.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rosa, Hartmut (2005). Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sharma, Sarah (2014). In the Meantime. Temporality and cultural politics. London: Duke University Press.

Sousa Santos, Boaventura de (2018). Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des Westlichen Denkens. Münster: UNRAST.

III Zwei Gespräche

Über Sakralisierung und das Imaginäre. Ein Gespräch

David Füllekruss, Maria Mateo i Ferrer und Laura Meyer-Stolte

Vorbemerkung

Das folgende Gespräch steht in mehrfacher Hinsicht in einem Zusammenhang mit der Forschungswerkstatt, die dieses Glossar hervorgebracht hat, und dem Anliegen des Glossar-Projektes, den Stil einer Forschungspraxis eröffnend zu reflektieren. Bezugnehmend auf die Einleitung zu diesem Glossar könnte der folgende Beitrag wohl auch unter U wie Unabgeschlossenheit oder T wie Trauer gelistet sein; im Wissen über die stetige Unabgeschlossenheit der inhaltlichen und analytischen Auseinandersetzung, nicht selten verbunden mit der Trauer, dass die Dinge offen, unabgeschlossen und komplex sind (und ein Forscher*innenleben nicht ausreicht, um eine Antwort auf eine Frage zu geben oder sich überhaupt mal für Themen zu entscheiden).

Die Idee zum Gespräch über Sakralität entstand im Sprechen über die inhaltlichen Verknüpfungspunkte zwischen den Glossarbeiträgen *Sakralisierung* (Laura) und *Imaginäres* (Maria) und der Beschäftigung mit Sakralisierung von David im Rahmen seiner Dissertation. Das Gespräch spiegelt nicht zuletzt die unterschiedlichen Perspektiven auf und Interessen an den Gegenständen ‚Sakralisierung' und dem ‚Imaginären' wider und stellt einen Versuch dar, sich durch Rede, Frage und Antwort den jeweiligen Perspektiven, Vorannahmen, Befragungen, Unsicherheiten und Fokussierungen mit Blick auf den Gegenstand anzunähern. Um auch diese Form des Gesprächs als unabgeschlossenes und unfertiges ‚Produkt' einer suchenden, verstehenden, befragenden, aber auch verunsichernden, irritierenden und Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten produzierenden Forschungspraxis darzustellen, bilden wir im Folgenden einen Text ab, der vermutlich nicht den üblichen Konventionen und Erwartungen an einen wissenschaftlichen Text oder ein wissenschaftliches Gespräch entspricht. Er lässt mitunter eine klare Struktur mit eingegrenztem Thema, deutlichen theoretischen Bezügen und einheitlicher Botschaft vermissen. Vielmehr ist das Gespräch geprägt von einer Multiperspektivität, von Sprunghaftigkeit und zuweilen auch von Flapsigkeit, sowie von sich daraus ergebenden Andeutungen, Unvollständigkeiten und Irritationsmomenten. Wir möchten es als Ausdruck dessen verstehen, wie (ergebnis-)offen ein informelles Gespräch zwischen drei Forschenden mit ähnlichen, aber unterschiedlichen Interessenschwerpunkten, akademischen und außerhalb des Akademischen verorteten Biografien ablaufen kann. Auch wenn der Anspruch verfolgt wird, eine forschende Praxis transparent zu machen, ist der vorliegende Text nicht in dem

Sinne authentisch, dass er das diesem Text zugrundeliegende Gespräch spiegelt, sondern wurde von uns überarbeitet, indem wir Abschnitte umgeordnet und auch sprachlich mit dem Ziel einer besseren Nachvollziehbarkeit angepasst haben. Die angesprochenen Themen und das Gesagte geben dennoch im Grundsatz unser Gespräch und seine auch sprunghafte Vollzugsdynamik wieder.

Annäherungen

Maria: Als ich den Text las, den du, Laura, für das Glossar über das Sakrale geschrieben hast (→ Sakralisierung), ist mir aufgefallen, dass es viele Überschneidungen zwischen den Themen unserer Glossarbeiträge gibt. David, du arbeitest ja in deiner Dissertation auch mit dem Begriff der Sakralität, auf welche Aspekte fokussierst du dich denn dabei?

David: In meiner Dissertation bearbeite ich aus einer mythologisierungstheoretischen Perspektive die Zusammenhänge von Sprache, Rassismus und natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit und gehe der Frage nach, inwiefern diskursive Verhandlungen um Deutsch-Können als mythologisierende Praktiken beschrieben werden können. Sakralisierung nehme ich dabei als eine Dimension der Mythologisierung in den Blick. Ich bevorzuge den Begriff der Sakralisierung, um die Prozesshaftigkeit der diskursiven Produktion des Sakralen zu fokussieren. Mit dem Verständnis von Hans Joas lässt sich Sakralisierung auf ein selbsttranszendierendes Moment zurückführen, welches in der subjektiven, die Grenzen des Selbst in Frage stellenden Erfahrung „ergreifende Kräfte" ihren Ursprung hat. Den ‚ergreifenden Kräften' wird im Prozess der Sakralisierung eine durch bestimmte, außergewöhnliche Eigenschaften ausgezeichnete Quelle zugeordnet. Joas benennt diese erfahrene Kraft als das „Heilige" in synonymer Verwendung mit dem Sakralen, das zunächst wertfrei ist und sowohl positiv (als Göttliches) als auch negativ (als Dämonisches) konnotiert sein kann. Als zentrale Elemente der Sakralisierung arbeite ich, anschließend an Joas, drei Aspekte heraus: 1) Die Zuschreibung einer besonderen Kraft bzw. einer Quelle für diese Kraft, welche auf einen Ort zwischen Immanenz und Transzendenz verweist; 2) Die affektive Dimension (→ Affekte) in Prozessen der Sakralisierung, die etwa durch Affekte wie Demut, (Ehr-)Furcht, Stolz, Liebe oder Achtung Ausdruck finden. 3) Die Machtförmigkeit von Sakralisierungen: In und durch Sakralisierungen finden Be-Gründungen des Sozialen statt, sie erklären und stiften das Soziale und gehen mit machtvollen Effekten einher. Sie wirken subjektivierend, indem sie auf die An-Teilnahme von Subjekten angewiesen sind und auf diese affizierende und mitunter moralisierende Wirkungen entfalten. Sie wirken auch kollektivierend und können mit in- und exkludierenden Praktiken einhergehen. Und sie sind

nicht zuletzt eingebettet in vorherrschende gesellschaftliche Machtverhältnisse und Wissensordnungen und können nur vor dem Hintergrund ihrer besonderen gesellschaftlichen und historischen Kontextualität Wirkung entfalten.

Laura: Daran kann ich gut anknüpfen bezugnehmend auf meine Beschäftigung mit Sakralisierung im Rahmen meines Glossarbeitrags, den ich auch aus den von dir benannten Gründen, David, Sakralisierung und nicht Sakralität genannt habe. Ich beziehe mich auch auf den Wortstamm des Wortes sacer – heilig –, um zu zeigen, dass mit dem Wort etwas gefasst wird, was sich nahe einem irgendwie als solches markierten Göttlichen befindet und entfernt von etwas Profanem oder auch Alltäglichem konstruiert wird. Joas, auf den du, David, dich beziehst, hat ein theologisches Verständnis von Sakralität und Sakralisierung, wie es beispielsweise Émile Durkheim einnimmt, erweitert. Durkheim fokussiert die Funktionsweise von Religion und bezieht sich dabei auf die Unterscheidung des Sakralen und des Profanen. Joas nimmt darüber hinaus ein sakralitätsinformiertes Verständnis für seine Analyse ein, nutzt also Sakralisierung als eine Art Betrachtungsperspektive. Vielleicht anknüpfend an Davids Eingangsverständnis würde ich mein Verständnis von Sakralisierung so zusammenfassen, dass es sich bei Sakralisierung um eine Zuschreibungspraxis handelt, die diskursiv eingewoben in gesellschaftliche Differenzordnungen und -verhältnisse stattfindet. Die Zuschreibung von Sakralität folgt Logiken, die in Machtverhältnisse eingelassen sind, das, was als sakral gilt, ist dabei aber kontingent (→ Kontingenz). Durch Sakralisierung wird diese Kontingenz reduziert und das Sakralisierte vereindeutigt, auch, indem es in seiner Essenz als sakral definiert wird und den Kontingenzcharakter dahinter verbirgt. Spezifisch für Sakralisierung ist dabei das, was sich aus der Bedeutung von sacer – heilig – ergibt: Das, was als heilig gilt, ist über alle Maßen werthaft und heilig, es wird unantastbar gemacht. Diese Unantastbarkeit ist, wie David es in Anlehnung an Joas beschrieben hat, mit hoher Affektivität verbunden und wohl auch moralisiert. Dies führt zu einem weiteren Punkt, den ich für sakralisierungsspezifisch halte – dass die Unantastbarkeit nicht einmal angetastet werden darf. Allein das Antasten, der Versuch einer Kritik, wird bereits zu einer Grenzüberschreitung.

Maria: Als ich deinen Beitrag über Sakralisierung las, Laura, erinnerte ich mich daran, was wir einmal mit David über dieses Thema diskutiert hatten, und mir wurde klar, dass es eine sehr enge Verbindung zwischen dem Begriff der Sakralisierung und dem Begriff des Imaginären gibt, dem Thema, über das ich für das Glossar geschrieben habe (→ Imaginäre). Was mich besonders interessiert, ist die Art und Weise, wie sich die Vielfalt und der ständige Wandel, die Kontingenz, die einem sozialen Kollektiv zugrunde liegen, zu einem bestimmten Zeitpunkt zu einer Ordnung kristallisieren, die diesem Kollektiv nicht nur Stabilität, sondern auch eine Identität verleiht. Diese Identität wird in einer essentialistischen Weise

als stabil und beständig betrachtet. Ich arbeite mit dem Begriff des Imaginären hauptsächlich in Anlehnung an Castoriadis. Er argumentiert, dass die Ordnung, die Einheit und der Zusammenhalt eines Kollektivs durch ein zentrales Imaginäres geschaffen wird, um das herum die anderen imaginären Bedeutungen strukturiert werden. Dabei kann es sich um die Imagination Gottes handeln oder – wie es gegenwärtig in den westlichen Gesellschaften der Fall ist – um das Imaginäre der Individualität, des autonomen, freien und verantwortlichen Subjekts. Um diese Idee herum werden eine Reihe von imaginären Bedeutungen geschaffen, wie z. B. Menschenwürde und Verantwortung. Nach Castoriadis schaffen diese imaginären Bedeutungen ihre eigenen Institutionen, die die imaginären Bedeutungen materialisieren und strukturieren. Gesetze, Werte, die Form der Regierung und der Bürokratie, aber auch die Bildungsinstitutionen und das Wirtschaftssystem sind die Materialisierung, Fixierung und Stabilisierung dieser imaginären Bedeutungen. Dies ist jedoch nur in dem Maße möglich, in dem diese imaginären Bedeutungen als etwas Gegebenes, Selbstverständliches, nicht Hinterfragbares angesehen werden. Das heißt, als etwas Sakrales. Deshalb wollte ich mit euch darüber sprechen, um besser zu verstehen, wie soziale Stabilität und damit auch Identität konstruiert wird. Vor allem für eine rassismuskritische Forschung ist es wichtig zu verstehen, wie bestimmte Imaginäre zu einem bestimmten Zeitpunkt von der Aura einer absoluten und unanfechtbaren Wahrheit umhüllt werden.

Körper

David: Gerade wenn wir die Verbindung zwischen Rassismus, dem Imaginären und Sakralisierung in den Blick nehmen, scheint es interessant zu sein danach zu fragen, wo in diesen theoretischen und abstrakten Zugängen der Körper ins Spiel kommt. Er tritt ja zum Beispiel nicht nur als affizierbares Objekt in Erscheinung, sondern kann auch selbst zum Gegenstand von Sakralisierungen und imaginierten Zuschreibungen werden. Hier fände ich es spannend auf den Zusammenhang zwischen kollektiv geteilten Imaginären oder auch sakralisierten Gehalten und ihren Materialisierungen in und durch Körper zu schauen, und zum Beispiel zu fragen, wie welche Körper über Sakralisierungen angesprochen und adressiert werden, aber auch selbst sakralisiert oder dämonisiert werden.

Laura: Wenn wir davon ausgehen, dass Körper entlang von Differenzkategorien und Differenzlinien konstruiert werden, auch im Sinne als ‚richtig' oder ‚falsch' geltende Körper in bestimmten Kontexten, werden Körper symbolisch aufgeladen. Der Körper als das Sichtbare bietet dabei eine Art Aus- und Verhandlungsfläche, die mit Bedeutungen versehen werden kann. Die angesprochenen, historisch-diskursiv entstandenen Differenzlinien und -konstruktionen formen Körper, die unterschiedliche Zuschreibungen erfahren. Den Zusammenhang zwischen Sakralisierung und Körpern würde ich davon ausgehend in mindestens

zwei Punkten sehen: zum einen dadurch, dass bestimmte Körper Sakralisierung erfahren können, wohingegen anderen diese Sakralisierungsfähigkeit nicht zugeschrieben wird. Zum anderen symbolisieren Körper sakralisierte ‚Eigenschaften' der Körperträger*innen und sind bedeutsam für Zugehörigkeitsordnungen. Dies ließe sich gut am Beispiel der sogenannten ‚Kölner-Silvesternacht' von 2015 auf 2016 zeigen: In der medialen Rezeption der dortigen Ereignisse finden sich mit einer sakralitätsinformierten Perspektive sowohl die Sakralisierung bestimmter Körper, in diesem Fall weißer, weiblicher Körper, die als bedroht von ‚den Anderen' markiert werden. Zum einen folgt die Sakralisierung dieser weißen, weiblichen Körper dabei bestimmter Konstruktionen von Sexualität, Reinheitsvorstellungen sowie Geschlechterverhältnissen und Begehrensstrukturen, zum anderen wird der ‚angegrabschte' weiße, weibliche Körper zum Symbol für ‚angegrabschte' sakralisierte Werte. Mecheril und van der Haagen-Wulff oder Villa Braslavsky und Hark zeichnen dies sehr anschaulich nach. Diese Werte werden im wörtlichsten Sinne von ‚den Anderen' angetastet – und diese Konstruktion hat medial großes Empörungspotenzial. Der weiße, weibliche Körper wird zu einem sakralen Symbol sowohl von einem sakralisierten weißen Wir sowie zu einem Symbol sakralisierter Werte und markiert durch die einprägsame Darstellung von Körper(an)ordnungen auch sakralisierte Zugehörigkeitsordnungen: Wer zu diesem sakralen Wir gehört, wer die sakralen Werte des sakralen Wirs antastet. In meinem Glossarbeitrag versuche ich an diesem Beispiel zu zeigen, wie aus geschlechtssensibler und rassismuskritischer Perspektive diese Sakralisierungen letztlich konstitutiv für den Erhalt eines sakralisierten, weißen Wirs funktionalisiert wird. Interessant wäre, wie Du, Maria, anhand dieses Beispiels Bezug auf das Imaginäre nehmen würdest?

Maria: Aus der Perspektive des Imaginären findet dieses ‚Wir' seine Stabilität nicht nur in der Abgrenzung zu einem Anderen, sondern auch in der Fixierung durch das zentrale Imaginäre, das als etwas Gegebenes betrachtet wird. Der Wert dieses Imaginären wird so gesehen, als ob er durch etwas außerhalb des Kollektivs selbst begründet sei, durch etwas, das nicht durch das Kollektiv entschieden worden ist. Wenn das weiße Wir, von dem du in diesem Beispiel sprichst, als unantastbar gilt, dann nicht nur, weil es sich gegenüber den Anderen abgrenzt, sondern auch, weil es einen Wert an sich hat, der als selbstverständlich betrachtet wird.

Laura: Du hast eben über das Imaginäre der Individualität im Sinne eines autonomen, freien und verantwortlichen Subjekts gesprochen, Maria. In welchem Bezug steht das für dich zum Thema Körper und Sakralisierung?

Maria: Die sakralisierte Individualität muss von dem Thema des Körpers getrennt werden. Denn wenn vom Individuum gesprochen wird, ist die Rede von etwas Abstraktem, Unkörperlichem. Es ist seltsam, aber in der modernen europäischen

Philosophie wurde die Individualität als vom Körper getrennt imaginiert. Das denkende Ich von Descartes, das transzendentale Subjekt von Kant usw. sind abstrakt, haben keinen Körper. Der Körper wird mit der Natur in Verbindung gebracht, mit etwas, das überwunden werden muss. Man könnte sagen, dass der Körper erst mit dem Rassismus wirklich zum Thema der modernen Philosophie wird.

David: Könntest du das ausführen?

Maria: Der Kolonialismus wurde oft mit dieser Vorstellung gerechtfertigt. Afrikaner und Amerikaner galten als kulturlose, triebgesteuerte Wesen, die nicht in der Lage waren, ihre körperlichen Bedürfnisse zu kontrollieren. Wie Tiere, hieß es, wie Naturwesen. Mit diesem Argument wurde ihnen sogar das Menschsein abgesprochen. Der Europäer hingegen, der zivilisierte weiße Mann, beherrscht seinen Körper und seine Instinkte durch die Kraft der Vernunft. Man kann sagen, dass genau diese Beherrschung der Natur und damit des Körpers als Kultur bezeichnet wird.

Laura: Meinst du im Sinne einer Differenzlinie, die diejenigen, die sich vermeintlich noch nicht von ihrem Körper ‚gelöst' haben, die noch in ihren Körpern ‚gefangen' sind, von denjenigen unterscheidet, die als zivilisiert, rationalisiert markiert werden?

Maria: Genau, Kultur bedeutet hier eigentlich: von der Natur getrennt, oder besser gesagt: Beherrschung der Natur. Und deswegen, obwohl wir sehr viel vom Ich reden, ist dieses Ich nicht wirklich Körper. Die Identität wurde spätestens seit der Aufklärung meistens mit der Vernunft in Verbindung gebracht, nicht mit dem Körper. Man könnte, wenn auch etwas vereinfacht, sagen, dass erst rassistische Diskurse und dann feministische Bewegungen und die Geschlechterfrage das Thema des Körpers in die Philosophie einführten. Das heißt natürlich nicht, dass bestimmte Körper nicht sakralisiert wurden. Der kultivierte weiße Mann ist auf jeden Fall sakralisiert. Aber das war so selbstverständlich, dass es lange gedauert hat, bis es in der Philosophie thematisiert wurde.

Ordnung und Krise

David: Könnte dann die Einführung des Körpers in der Philosophie, aber auch in einem weiteren gesellschaftlichen Zusammenhang, als Moment des Bruches mit Ordnungen oder der Transformation von Ordnungen verstanden werden? Sakralisierungen und Imaginationen stehen ja, wie wir bereits angesprochen haben und durch das Beispiel der Silvesternacht deutlich wurde, in einem engen Zusammenhang mit gesellschaftlichen Ordnungen. Das wirft die Frage auf,

welche Rolle und welche Funktion Sakralisierungen und das Imaginäre in der Aufrechterhaltung, der Sicherung, aber eben auch der Herausforderung, der Verunsicherung von Ordnungen einnehmen.

Laura: Ich würde diese Frage nach der Funktion gern aufgreifen. Sakralisierung scheint im Spiegel dessen, was wir bisher besprochen haben, eine Funktion in der Konstruktion, Aufrechterhaltung und somit auch Reproduktion gesellschaftlicher Ordnungen und auch von Zugehörigkeitsordnungen zu haben. In meinem Text zu Sakralisierung im Glossar beziehe ich mich, wie weiter oben schon angerissen, unter anderem darauf, dass das, was als sakral gilt, damit auch als unantastbar markiert wird. Das Unantastbare anzutasten wird zu einer Grenzüberschreitung, erfährt ein moralisch aufgeladenes Verbot. In meinem Text nenne ich dies das ‚Unantastbarkeitsprüfungsverbot'. Damit meine ich, dass wenn etwas als sakral gilt, allein die Überprüfung dieses Status sanktioniert wird. Kritik an dem, was als sakral gilt – beispielsweise an sakralisierten Werten und ihrem Gehalt –, stellt eine große Hürde dar. Darin zeigt sich die hohe Funktionalität von Sakralisierung, aber auch die Behäbigkeit, mit der Sakralisiertes weiter als sakral gelten kann. Das Unantastbare anzutasten muss mit Konsequenzen verbunden sein und kann so Ordnungen aufrechterhalten. Mich würde interessieren, wie Du, Maria, dies mit Bezug auf das Imaginäre betrachten würdest.

Maria: Ich würde sagen, dass die imaginären Bedeutungen den Rahmen vorgeben, in dem wir zum Beispiel den Körper denken können. Sie geben uns die Struktur, die Richtung des Denkens. Deleuze und Guattari beschreiben in ihrem letzten Buch „Was ist Philosophie" eine schöne Metapher, die das erklären kann. Sie schreiben, dass wir in unserem Alltag mit einem Schirm herumlaufen, der uns vor dem Chaos schützt. Und auf diesen Schirm sind unsere kollektiven Meinungen gemalt, unsere Selbstverständlichkeiten, unsere Normalitätsordnungen. Wir sehen die Welt unter diesem Schirm und durch diese Meinungen – diese imaginären Bedeutungen, wie Castoriadis schreibt. Die Funktion der Philosophie, der Kunst und der Wissenschaft, so Deleuze und Guattari, besteht darin, kleine Löcher in diesen Schirm zu machen, damit ein wenig Chaos eindringen kann und wir nicht vergessen, dass auch andere Schirme, andere Ordnungen möglich sind. Wir müssen uns fragen, was der Schirm ist, unter dem eine bestimmte Epoche steht. Der Schirm – das Imaginäre – bestimmt auch die Fragen, die sich eine Epoche stellt. Und was ist der Stock des Regenschirms, an dem wir uns festhalten? Es ist das zentrale Imaginäre. Im Mittelalter war das Gott, und auf Gott basierten die sozialen Strukturen (der König wird als König geboren), die Werte, die Institutionen wie die Kirche. Aber irgendwann wurde dieser Schirm zerbrochen, er konnte keinen Schutz mehr bieten und das Chaos brach aus. Ein neuer Schirm, ein neues zentrales Imaginäres war nötig. Und das Ich als Vernunft – nicht als Körper – wurde das neue zentrale Imaginäre, um das herum sich verschiedene

imaginäre Bedeutungen strukturierten. Laut Castoriadis, Gott und Vernunft sind zentrale Imaginäre, die das Fundament einer bestimmten Gesellschaft bilden. Denn beide werden so gedacht, als seien sie keine menschlichen Schöpfungen, sondern als lägen ihre Grundlagen jenseits der Gesellschaft, die sie instituiert hat. In diesem Sinne sind sie sakralisiert.

David: Vielleicht gerade, weil sich Institutionen auf sakralisierten Idealen aufbauen können. Ich meine Institutionen im Sinne von gesellschaftlichen Einrichtungen, aber auch Werten und Normen, die ein Gerüst bilden, um das Soziale zu strukturieren, aber auch zu erklären und Verhältnisse zu legitimieren, und Dingen einen Sinn zu geben. Diese Dinge können Sicherheit geben und sind auf Sakralisierungen angewiesen oder können zumindest durch Sakralisierungen hervorgebracht und gefestigt werden. Und hier finde ich es sehr wichtig darauf zu schauen, um wessen Sicherheit es geht und inwiefern damit nicht nur Erfahrungen der Sicherheit, sondern auch der Unsicherheit verbunden sind. Hier würden dann Fragen sozialer Machtverhältnisse und der politischen Dimension von Sakralisierungen relevant werden. Was wird für wen abgesichert oder versichert und was wird dadurch für andere unsicher?

Maria: Es ist offensichtlich, dass die Sakralisierung bestimmter Imaginäre eine Form der sozialen Struktur sichert, die Machtpositionen bestimmt und damit Privilegien verteilt. Die Perspektive derjenigen, die auf diese Weise Macht und Privilegien erhalten, bestimmt die Institutionen, die dieses Imaginäre festschreiben.

Laura: Und trotzdem fände ich noch einmal interessant, noch einmal eine Abgrenzung oder eine Explikation vorzunehmen, was Sakralisiertes ausmacht und so auch von anderem Werthaften unterscheidet, es noch werthafter macht als eine nicht sakralisierte Idee oder ein Ideal. Ähnliches gilt auch für das Imaginäre: Was ist der zentrale Punkt, der das Imaginäre kennzeichnet?

Maria: Ich glaube, wie gesagt, dass wir es so sehen, als ob es nicht von Menschen, von einem sozialen Kollektiv geschaffen wurde. Dass es, mit Castoriadis gesprochen, nicht als geschaffen gesehen wird, sondern als gegeben. Es braucht keine Begründung. Du, Laura, hast es Unantastbarkeitsprüfungsverbot genannt.

Laura: Das Sakrale transzendiert vom Menschen?

David: Ja, es wird zu etwas Unantastbarem, es verliert Geschichte und wird selbstverständlich. Joas spricht von der Idealbildung als einer Phase der Sakralisierung. Also Sakralisierungen können zu Idealisierungen führen, das Sakralisierte wird dabei zusätzlich ethisiert, also mit Wertigkeit behaftet. Das Moment des Sakralen liegt vor allem in der vermeintlichen Unantastbarkeit des Sakralisierten bzw.

Idealisierten. Ich denke auch gerade dann, wenn etwas nicht explizit als Sakrales adressiert wird, bekommt es eine besondere Kraft, die sich darin ausdrückt, dass Soziales natürlich, selbstverständlich, vielleicht auch zeitlos und universell gültig erscheint. Das Sakralisierte wird dann vielleicht sogar gänzlich unverfügbar, zumindest momentan.

Die Kontingenz des Imaginären und des Sakralen

Laura: Das bisherige Sprechen über die Funktion von Sakralisierung, auch des Imaginären, Ordnungen zu konstruieren und zu reproduzieren, fokussiert vielleicht auf das, was ich eingangs mit Bezug auf Sakralisierung und Kontingenz gesagt habe. Sakralisierung bedeutet stets auch Kontingenzreduktion und darüber hinaus die Verschleierung, dass das, was als sakral gilt, genauso gut auch etwas anderes sein könnte – die Verschleierung also der Kontingenz des Sakralen selbst. Auch ihr beide habt vorhin darauf hingewiesen, dass das Sakrale und das Imaginäre selbstverständlicht werden. Vielleicht könnten wir darüber noch ein wenig ausführlicher sprechen, also über die Kontingenz des Sakralen und des Imaginären, von der wir drei alle auszugehen scheinen. Vielleicht auch als Reflexion unserer eigenen Grundannahmen.

Maria: Das Imaginäre ist kontingent, insofern es keinen absoluten Wert hat, sondern zu einem bestimmten Zeitpunkt entsteht. Institutionen, die um ein zentrales Imaginäres herum instituiert werden, haben die Funktion, die durch dieses zentrale Imaginäre begründete Ordnung zu fixieren und zu schützen. Und diese Ordnung muss ständig bestätigt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Imaginäre selbst als kontingent wahrgenommen wird. Wäre dies der Fall, würde es seine ganze Kraft verlieren. Die etablierte Ordnung erscheint als etwas Natürliches, Selbstverständliches, Unveränderliches. Ein zentrales Imaginäres nach Castoriadis ist heute die Individualität, das Subjekt mit eigenen Meinungen, mit eigenen Werten, das für seine Entscheidungen verantwortlich ist. Deswegen gibt es den Eindruck, dass es kein zentrales allgemeingültiges Imaginäres gibt. Wenn ich meine Schüler*innen nach dem Sinn des Lebens frage, so antworten sie sehr oft, dass jede für sich selbst entscheiden müsse, was ihr eigener Sinn sei. Einen allgemeingültigen Sinn erkennen sie nicht an. Jeder kann denken, was er will. Nichts ist heilig, alles ist gültig. Diejenigen, die solche Sätze sagen, sind sich aber nicht bewusst, dass genau diese Individualität das zentrale Imaginäre ist, um das sich die gesamte soziale Ordnung dreht. Um dieses Imaginäre – das selbstbewusste Subjekt – werden Zugehörigkeits- und Ausgrenzungskategorien definiert, Privilegien festgelegt und Normalität definiert.

David: Hans Joas beschreibt in seinem Werk „Die Sakralität der Person" genealogisch den Prozess der Universalisierung der Vorstellung der Menschenwürde und verdeutlicht dabei die historische Veränderung der Gegenstände der Sakralisierung in und durch gesellschaftliche, politische und philosophische Diskurse. Dies macht einerseits deutlich, dass die Gegenstände der Sakralisierung je nach historischem Kontext variieren können. Es könnte zum Beispiel auch von einer Sakralisierung der Vernunft oder einer Sakralisierung der Nation gesprochen werden. Zum anderen ist die Frage nach der Dominanz, der Hegemonie oder der Veränderung des einen oder anderen Imaginären, das als Sakralisiertes hervorgebracht wird, eine, die nur durch historische Kontextualisierungen und die Analyse von Machtverhältnissen beantwortet werden kann.

Laura: Ich würde gerne das, was ihr beide über die Kontingenz des Imaginären und des Sakralen sagt, als Frage nach den Möglichkeiten und Momenten der Veränderung vorherrschender Sakralisierungen und eines vorherrschenden Imaginären stellen. Braucht es soziale Krisen, Erschütterungen des Vorherrschenden oder besondere Ereignisse, damit die Unantastbarkeit angetastet werden kann?

David: Ja, ich denke schon. Wahrscheinlich werden insbesondere in Krisenzeiten Abgrenzungen in und durch Sakralisierungen verstärkt. In diesen Momenten der Krise oder auch der multiplen Krisen wird dann versucht, an ehemals fraglos Sakralem festzuhalten oder dieses wieder zu stärken und als Notwendigkeit für eine funktionierende Ordnung hochzuhalten. Ich denke hier an Vorstellungen natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitsverhältnisse und der Sakralisierung des ‚Eigenen', des Partikularen, mit dem Effekt der Erzeugung, der Abwertung und des Ausschlusses von ‚Anderen'. Und das ist wieder mit den Körpern verbunden: Welche gehören dazu und welche nicht, welche sind erwünscht und welche nicht?

Laura: Das, was du sagst David, diese Sakralisierung eines bestimmten Wirs und die Versuche, dieses Wir zu erhalten, verweisen doch auch auf so etwas wie Legitimationsversuche, die mit Sakralisierungspraxen verbunden sind. Die Legitimation, etwas zu tun, was eigentlich nicht mit anderen sakralisierten Werten vereinbar ist, die den Nährboden des vermeintlich sakralen Wirs darstellen: Menschen im Mittelmeer sterben zu lassen, obwohl Menschenwürde ein sakralisierter Wert ist, der konstitutiv für das sakralisierte Wir fungiert.

Maria: Ich glaube, wir vermischen mehrere Ebenen. Auf der einen Seite gibt uns die Sakralisierung bestimmter Imaginationen Sicherheit, aber auf der anderen Seite fixieren sie auch die Machtstrukturen. Das mit den Toten im Mittelmeer ist ein sehr deutliches Beispiel dafür. Die Menschenrechte implizieren die Sakralisierung des Individuums, aber hier beziehen wir uns nur auf bestimmte Individuen.

Diejenigen, die eine bestimmte Position in der Gesellschaft einnehmen und die Privilegien genießen. Andere können im Mittelmeer sterben, ohne dass dies die Sakralisierung des Individuums mit den Menschenrechten in Frage stellt.

Laura: Das, was ihr sagt, verdeutlicht wohl auch noch einmal, weshalb eine Perspektive, die Sakralisierungsprozesse und -praxen sowie das Imaginäre in den Blick nimmt und für die analytische Betrachtung nutzbar macht, relevant und gewinnbringend für eine rassismuskritische Forschungsperspektive sein kann.

Sprache

Maria: Vielleicht könnten wir die Diskussion auf ein weiteres Beispiel fokussieren, um das Thema konkreter zu machen, zum Beispiel das Thema Sprache (→ Sprache), mit dem du dich, David, in deiner Dissertation beschäftigst.

David: Die bisherigen Beispiele machen ja deutlich, dass Sakralisierungen nicht ausschließlich auf das Religiöse im engeren Sinne bezogen sind. So kann etwa auch Sprache zum Gegenstand von Sakralisierungen werden. Dies lässt sich zum Beispiel an der diskursiven Figur „Sprache ist der Schlüssel zur Integration" anschauen, die als integrationspolitisches Credo allgegenwärtig zu sein scheint. Ungeachtet dessen, wie wahr oder falsch diese Aussage sein mag, erzeugt sie durch ihre gebetsartige Wiederholung eine Aura und eine Kraft, die nicht nur mit der Aufrechterhaltung und Unbefragbarkeit von Herrschaftsverhältnissen – also zum Beispiel der Frage danach, um welche Sprache es geht, oder was sich mit der Aussage für ein Integrations- und Gesellschaftsverhältnis verbindet –, sondern auch mit einer Erklärung sozialer Verhältnisse und der Dethematisierung struktureller Ungleichheitsverhältnisse einhergeht. Sprache als sakralisiertes Objekt erzeugt dabei ein Versprechen hinsichtlich einer ‚gesellschaftlichen Teilhabe', ‚Zugehörigkeit' oder ‚Integration'. Zugleich kann der diskursive Verweis auf Sprache Zugehörigkeitsordnungen stabilisieren und mit der Unbefragbarmachung und Naturalisierung des Zusammenhangs von Sprache und sozialer Gruppe bzw. sozialer Ordnung und damit auch mit Rassismus zusammenhängen.

Maria: Du hast Recht, das Thema der Sprache eröffnet eine sehr interessante Perspektive auf das Imaginäre und das Sakrale. Es gibt unterschiedliche Formen von Sakralisierung von Sprachen, die auch von einer bestimmten Machtposition abhängig sind. Meine Heimat ist ein gutes Beispiel dafür. Schon das Wort Spanisch als Amtssprache des Landes impliziert eine Machtposition und die Auferlegung einer bestimmten Form der Identität im Land. Denn in Spanien gibt es verschiedene Sprachen, und diejenige, die in Deutschland Spanisch heißt und in Spanien offiziell Kastilisch genannt wird, ist nur eine von ihnen. Aber diejenige, die die Macht hatte, sich den anderen aufzudrängen. Ich bin Katalanin und während

der Diktatur, als ich ein Kind war, waren alle Sprachen außer Spanisch verboten. Wenn wir auf der Straße spielten und Katalanisch sprachen, kam die Polizei und zwang uns, die Sprache zu wechseln, mit den Worten: „Sprich christlich". Das macht sehr deutlich, dass es sich um die Sakralisierung einer Sprache handelt, im Sinne von Religion. Ich habe da an dieses Thema gedacht, als ich deinen Text gelesen habe, David, weil du aus der Perspektive der hegemonialen Sprache schreibst, die andere Sprachen dämonisiert. Aber ich finde die Perspektive der unterdrückten dämonisierten Sprachen auch wichtig, weil das mit meiner eigenen Geschichte als Katalanin zu tun hat. Es entsteht ein neuer Mythos, eine neue Form von Sakralisierung, die vielleicht nie da gewesen wäre, wenn die Sprache nicht verboten gewesen wäre. Es könnte passieren, dass bestimmte Sprachen verschwinden, weil es bequemer ist, die Sprache der Mehrheit zu sprechen. Aber wenn eine Sprache verboten wird, bekräftigt das ihre Sakralisierung.

Laura: Das geht mir jetzt etwas zu schnell. Was heißt hier ‚verschwinden'? Gibt es andere Räume des Sprechens? Gibt es keine öffentlichen Orte des Sprechens der Sprache? Und: Ein strukturelles Verbot ist ja ein ziemlich absolutes Beispiel, also der explizite, politisch formulierte und sogar rechtlich abgesicherte Ausschluss einer Sprache. Interessant wäre vielleicht darüber hinaus, wie nicht als Verbote markierte Verbote für das Disqualifizieren einer Sprache sorgen.

Maria: Aus verschiedenen Gründen, sei es ein explizites Verbot oder eine implizite Form der Unterdrückung, werden nicht-hegemoniale Sprachen auf den privaten Bereich, z. B. die Familie, reduziert. Wenn sie als nicht würdig erachtet werden, in der Schule gelernt zu werden; wenn nur die hegemoniale Sprache für einen guten Arbeitsplatz erforderlich ist; wenn das Sprechen dieser diskreditierten Sprachen mit einer niedrigen Kultur, mit einer niedrigen sozialen Schicht assoziiert wird. All diese Faktoren führen dazu, dass die Sprecher*innen einer Sprache irgendwann selbst aufhören, sie zu sprechen. Dies kann zum Verschwinden der Sprache führen.

David: Und das Sprechen bestimmter Sprachen oder Sprachpraktiken bekommt dadurch auch eine politische Bedeutung oder kann eine bewusste politische Artikulation sein. In meiner Dissertation gehe ich zum Beispiel darauf ein, wie das Sprechen unterdrückter Sprachen als eine Belastung, als wertlos, als nicht brauchbar und assoziiert mit Armut erfahren wird, die nur im Privaten Platz hat und die gesellschaftlich marginalisiert wird – mehr noch, die zur Kategorie der Abwertung wird. In diesem Zusammenhang bringe ich dann den Begriff der Dämonisierung ein, sozusagen als Gegenstück zur Sakralisierung. Praktiken der Dämonisierung können auf ähnliche Weise wie Sakralisierungen mit der Begründung und Erklärung sozialer Verhältnisse sowie der Festschreibung von Zugehörigkeiten einhergehen, werden jedoch nicht mit dem ‚Guten', sondern

dem ‚Schlechten' und ‚Bösen' verbunden. In einer rassismustheoretischen Lesart, wie z. B. bei Castro Varela und Mecheril (2016), verweisen sie nicht nur auf das moralisch Verwerfliche, sondern gehen zudem mit einer kollektivierenden Essentialisierung resp. einer Rassialisierung einher. Sprache als zentraler Vektor natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitskonzepte kann derartige Dämonisierungen mit sich bringen.

Maria: Das passiert bei Sprachen, die von Menschen gesprochen werden, die keine Machtposition haben. Aber wenn die Sprecher*innen einer verbotenen Sprache Macht haben, zum Beispiel wirtschaftliche Macht, wie es in Katalonien der Fall ist, dann findet eine neue Form der Sakralisierung statt. Die Sprache wird idealisiert und wird zur Grundlage der Identität.

David: Es kann ja auch durchaus eine Gleichzeitigkeit von Sakralisierung und Dämonisierung geben. Mit den Wertungen geht zudem die Frage einher, was eigentlich als Sprache verstanden wird und welches Sprechen überhaupt in sprachwissenschaftlichen Kategorien gefasst wird. Katalanisch oder Baskisch sind ja auch Sprachen, die mit einem bestimmten Territorium verbunden sind, sich historisch als Sprachen herausgebildet haben und durch die Machtstrukturen, die du angesprochen hast, wahrscheinlich auch Prozesse der Standardisierung durchlaufen haben. Aber es gibt ja auch Sprachpraktiken, die gewissermaßen durch alle Raster fallen, gerade unter migrationsgesellschaftlichen Bedingungen. Dadurch ist es womöglich auch schwierig, diese Sprachpraktiken zu sakralisieren, weil sie als solche vielleicht gar keine Benennung finden oder sich diese Benennung erst etablieren muss. Ich denke an die Vermischung unterschiedlicher Sprachen, die dann gemessen an der standardisierten hegemonialen Sprache als illegitime, wertlose oder falsche Sprache abgewertet wird.

Sakralisierung, das Imaginäre und rassismuskritische Forschung

Laura: Wir haben nun viele Aspekte angesprochen: David und ich haben unsere Eingangs- und Arbeitsverständnisse von Sakralisierung erläutert, Maria hat sich auf Castoriadis und dessen Arbeiten zum Imaginären bezogen und wir haben darüber gesprochen, in welchem Verhältnis Sakralisierung und das Imaginäre stehen könnten. Dabei haben wir Körper, damit zusammenhängend und darüber hinaus Zugehörigkeitsordnungen und generell die Ordnungen konstruierende Funktion sowohl von Sakralisierung als auch des Imaginären betrachtet. Die Kontingenz beider Aspekte, die Bedeutung dieser Kontingenz für Veränderungen des als sakral Geltenden sowie des Imaginären haben wir hervorgehoben, um auch über Krisen und deren Bedeutung zu sprechen. Zuletzt habt ihr beide noch Sakralisierung und das Imaginäre am Beispiel von Sprache reflektiert. Vielleicht

wäre es ein guter Abschluss, insbesondere im Hinblick auf den Glossar-Kontext dieses Gesprächs, auf die Bedeutung von Sakralisierung und dem Imaginären für Forschung, insbesondere auch für rassismuskritische Forschung zu schauen.

David: Wie wir gesehen haben, hängen Sakralisierungen mit natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitsordnungen zusammen und bringen diese mit hervor, einerseits, indem sie unterschiedliche Subjekte und Körper als (mehr oder weniger) sakral oder als (mehr oder weniger) dämonisch konstruieren. Andererseits, indem Ordnungen selbst sakralisiert und zum symbolischen Raum kollektiver Identifizierungen werden. Sakralisierung kann in diesem Sinne eine Analyseperspektive sein, die es ermöglicht, nach der spezifischen Art und Weise der Artikulation, Herstellung und Festigung, aber auch der Irritation und Herausforderung von Ordnungen zu fragen, die auf Rassismen gründen und diese fortschreiben. Es kann auf der anderen Seite danach gefragt werden, worin die ‚eigenen' Sakralisierungen liegen, wie diese stattfinden und welche, auch kritische Bedeutung sie nicht zuletzt in der eigenen Forschung einnehmen. Sakralisierung wäre dann eine Perspektive der Selbstreflexion.

Maria: Als Forschende dürfen wir nicht vergessen, dass die Idee von Wissen und Wissenschaft, von der wir ausgehen, ein zentrales Imaginäres unserer Zeit ist (→ Wissen). Die Analyse imaginärer Bedeutungen mit dem Instrument, das das zentrale Imaginäre unserer Zeit geschaffen hat, führt uns in einen Teufelskreis, der schwer zu durchbrechen ist. Wenn wir unsere Forschung auch einer Kritik des Rassismus widmen, schließt sich der Kreis noch enger. Denn die Einteilung der Menschen in Rassen und deren Hierarchisierung und damit die Sakralisierung der weißen Rasse ist, wie wir am Anfang schon besprochen haben, eine direkte Folge des zentralen Imaginären der Aufklärung und damit auch ihres Forschungsverständnisses. Insofern ist Rassismusforschung nichts anderes als die Bestätigung dessen, was Rassismus möglich macht. Darüber habe ich schon in meinem Glossarbeitrag geschrieben.

Laura: Ich würde mich zuletzt auf das beziehen, was ich in meinem Glossarbeitrag zum Aspekt von Sakralisierung und deren methodologischen Bedeutsamkeit geschrieben habe. Das, was wir bisher gesprochen haben, würde ich so auf Forschung und Forschungspraxis beziehen, als dass a) Sakralisierung eine gehaltvolle analytische Perspektive für die Betrachtung auch von empirischen Zusammenhängen sein und b) Sakralisierung zu einem Gegenstand von Forschung werden kann. Beispiele hierfür haben wir unter anderem mit Bezugnahme auf die ‚Kölner Silvesternacht' und im Sprechen über Sprache gegeben. Relevant für Wissenschaft und Forschung mit Bezugnahme auf Sakralisierung erscheint mir darüber hinaus, dass der akademische Kontext selbst ein Ort von Sakralisierung ist; an dem Sakralität zugesprochen, abgesprochen, inszeniert, reproduziert und verhandelt

wird (→ Involviertheit). Zum einen wäre zu betonen, dass ‚die Wissenschaft' selbst als etwas Sakralisiertes gelten kann, das auch näher an etwas ‚Göttlichem', in dem Fall vielleicht so etwas wie ‚der Erkenntnis' und letztlich ‚der Wahrheit', zu stehen scheint. Die Universität ist eine symbolische Manifestation der Sakralisierung von Bildung und Wissen. Die Wissenschaft vermittelt das, was sie generiert, in eine nicht sakralisierte, vielleicht also auch profan erscheinende und von der Wissenschaft abgekoppelte Welt. Dieses Bild von Wissenschaft gilt mit Sicherheit nicht für alle Bereiche, es ist aber eine Quelle von Prestige und Status, von der Wissenschaft zehren kann. Diese Zuschreibung von Sakralität ist bestimmt auch eine Art struktureller Distinktionspraxis und an Ausschlüssen beteiligt. Weiterhin, und das hängt damit zusammen, gibt es vielleicht so etwas wie Selbst-Sakralisierung im Forschungskontext. Diese Selbst-Sakralisierung ist dabei in mehreren Hinsichten funktional, so kann sie aus Perspektive von rassismuskritischer Forschung die Zumutung kompensieren, sich in einem disqualifizierten akademischen Bereich zu bewegen. Weiterhin ist die Selbst-Sakralisierung eine Kompensation, um dem Imaginären der Wissenschaft, vielleicht beschreibbar als die Erkenntnissuche, zu genügen: Am Ende des eigenen Schaffens steht eine Erkenntnis, die als wertvoll gelten kann.

Literatur

Castoriadis, Cornelius (1990). Die Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Castro Varela, María do Mar & Mecheril, Paul (2016). Die Dämonisierung der Anderen. Einleitende Bemerkungen. In María do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hrsg.), Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart (S. 7–19). Bielefeld: transcript.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2000). Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile (1981). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (2015). Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte (2. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.

Mecheril, Paul & Haagen-Wulff, Monica van der (2016). Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In María do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hrsg.), Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart (S. 119–142). Bielefeld: transcript.

Villa Braslavsky, Paula-Irene & Hark, Sabine (2018). Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Über Verantwortung in der Wissenschaft. Ein Gespräch

Nadine Etzkorn, Natascha Khakpour, Radhika Natarajan und Manuel Peters

Am 18. Juli 2022 fand ein Gespräch statt, das sich mit dem Thema ‚Verantwortung in der Wissenschaft' auseinandersetzte und eigens für das Glossar geführt wurde. Die Initiative zu diesem Gespräch geht auf das Interesse von Nadine Etzkorn zurück, die den Dialog mit Kolleg*innen über ihre individuellen Auffassungen zur Verantwortung in der Wissenschaft suchte und mehr über die jeweiligen theoretischen als auch metho(dolog)ischen Zugänge sowie Erfahrungen im Forschungsprozess in Erfahrung bringen wollte. Ausgangspunkt bildete dabei Nadine Etzkorns Glossarbeitrag zu „V wie Verantwortung" (→ Verantwortung), der im Vorfeld von allen Gesprächsteilnehmer*innen gelesen wurde. Nadine Etzkorn übernahm die Moderation des Gesprächs, wobei sie trotz ihrer Rolle als Moderatorin aktiv an der Diskussion teilnahm.

Nach der Eröffnung des Gesprächs mit der allgemeinen Einstiegsfrage, was Verantwortung in der Wissenschaft bedeuten kann, folgt eine circa 60-minütige Diskussion, in der über das Verhältnis von Wissenschaft und Verantwortung gesprochen wird. Im Zentrum des Gesprächs stehen erkenntnistheoretische bzw. erkenntnispolitische, aber auch wissenschaftspolitische sowie wissenschaftsethische Fragen. Es geht dabei u. a. um Themen wie die Wissensgenerierung, die Bedeutung von Situiertheit bzw. Positioniertheit im Forschungsprozess, partizipative Forschungsansätze sowie die Verantwortung von Hochschulen im Umgang mit gesellschaftlichen Herausforderungen.

Die Vielschichtigkeit des Themas wird im Verlauf des Gesprächs evident, denn Verantwortung kann aus unterschiedlichen Perspektiven und auf verschiedenen Ebenen in der Wissenschaft betrachtet werden. Trotz einer Vielfalt an Perspektiven zum Konzept der Verantwortung werden gleichzeitig übergreifende Gemeinsamkeiten einer rassismuskritischen Perspektive markiert.

Das Gespräch wurde im Nachgang sorgfältig bearbeitet, um eine bessere Verständlichkeit zu gewährleisten. Dabei wurden punktuell Literaturbezüge eingeflochten, um an der ein oder anderen Stelle die eigenen Annahmen theoretisch zu untermauern. Wir hoffen, dass dieses Gespräch als eine Anregung dient, einige der bereits angesprochenen Aspekte in anderen Kontexten zu vertiefen und bisher nicht angesprochene Themen wie z. B. die Rolle und Relevanz aktivistischer bzw. zivilgesellschaftlicher Forschung, die Nutzung KI-induzierter Tools wie ChatGPT und deren Auswirkungen auf Forschungsprozesse sowie die Bedeutung von Wissenschaftskommunikation im Sinne des Transfers von Forschungsergebnissen und die damit einhergehenden Schwierigkeiten zu diskutieren.

Nadine: Radhika, Natascha und Manuel, ich bin sehr froh, mit euch heute über Verantwortung in der Wissenschaft und Forschungspraxis sprechen zu können. Zu Beginn würde ich gerne eine allgemeine Frage an euch richten: Was bedeutet denn für euch Verantwortung in der Wissenschaft?

Natascha: Vielen Dank für die Initiative zu diesem Gespräch, Nadine. Ich versuche zunächst die Frage für mich einzuordnen: Verantwortung in *der* Wissenschaft. Dabei fällt auf, dass ‚die' Wissenschaft als etwas Monolithisches daherkommt. Sie tut so, als ob die Wissenschaft *an sich* zu begreifen wäre. Ich finde, sich die Frage zu stellen, was überhaupt als ‚die Wissenschaft' gilt, könnte selbst schon eine Spur in Richtung Verantwortlichkeitsdenken darstellen. Es ginge dann darum, das Ding Wissenschaft nicht als ein großes Ganzes zu begreifen, sondern als Ensemble von unterschiedlichen Praktiken. Weiter ließe sich dann fragen, welche als legitime Wissenschaftspraktiken gelten und in welchem institutionellen Rahmen diese (nicht) stattfinden können. Über das Verhältnis von Wissenschaft und Verantwortung nachzudenken, umfasst so viele Facetten und bevor wir uns heute auf eine erkenntnistheoretische bzw. -politische Ebene konzentrieren werden, will ich doch die Verantwortung der Institution zumindest einmal erwähnt haben. Was ist das eigentlich für ein Komplex aus Institutionen, in denen wissenschaftliches Arbeiten stattfinden soll? Wir sprechen gern über die Verantwortung derjenigen, die in der Wissensproduktion tätig sind, was auch notwendig und richtig ist. Aber was ist eigentlich mit der Verantwortung der Institutionen den Personen gegenüber, die in diesem Feld arbeiten, im Sinne von Lohnarbeit verrichten? Ich habe auch Verantwortung für die mir nahestehenden Personen, ich will oder muss Verantwortung für Care-Arbeit übernehmen. Was ist mit dieser Verantwortung? Dieser gut, im Sinne von zuverlässig, aber auch selbstfürsorglich, nachgehen zu können, wird durch die Bedingungen eines Wissenschaftsbetriebs massiv erschwert. Was bedeutet eigentlich eine verantwortungsvolle Haltung zu entwickeln mit einer Verschärfung des Wissenschaftszeitgesetzes? Das Feld ist von Prekarisierung und Konkurrenz strukturiert. Wenn wir sagen, Verantwortung hat etwas mit der Art und Weise zu tun, wie wir zueinander in Beziehung treten, dann müsste man auch darüber noch einmal mehr sprechen, was das eigentlich für Arbeitsbedingungen sind. Aber gut, heute soll es auch um andere Dinge gehen, also zurück zu dem Ensemble von Praktiken, die als Wissenschaft gefasst werden.

Manuel: Wenn wir Wissenschaft als ein solches Ensemble von unterschiedlichen Praktiken begreifen, dann wird es bedeutsam, nach dem Ort des Blicks auf Verantwortung und Wissenschaft zu fragen. Und das heißt auch, nach *meinem* spezifischen Blick auf Verantwortung und Wissenschaft und diese Frage wie mögliche Antworten darauf weniger als unhinterfragbare, allgemeingültige Antworten zu formulieren. Ich habe beim Lesen deines Beitrags, Nadine, an

ein Beispiel gedacht, das Paul Mecheril (1999) in einem seiner Texte anführt. Er bringt dort das Beispiel eines Wissenschaftlers, der, im Namen der wissenschaftlichen Objektivität, argumentiert, dass alle Fragen gestellt werden dürften (bzw. müssten), auch unangenehme, mitunter auch die Frage danach, ob es Zusammenhänge zwischen Race und Intelligenz geben könnte. Der betreffende Wissenschaftler versteht wissenschaftliches Wissen als ein Wissen, das sich durch Unvoreingenommenheit auszeichnet, durch eine Unvoreingenommenheit, die unabhängig vom Standpunkt der Forscher*in, gesellschaftlicher Diskurse und der Wirkungen der Forschung zu sehen ist, und dass im Sinne wissenschaftlicher Objektivität keine Fragen ausgeschlossen werden dürften. Genau dies, das Argument der angenommenen Unvoreingenommenheit, ist ein Argument, das sich in Debatten, die grundlegende Differenzen zwischen Menschen, Kulturen, Religionen, Geschlechtern usw. behaupten und welche mitunter auch im Namen der Wissenschaft angeben, zu sprechen, wiederfindet. Wesentliches Moment dieser Argumente ist häufig die Behauptung, das sei doch Wissenschaft, dass die Dinge, auch wenn sie unangenehm seien, benannt werden müssten. Indem dabei aber die Verortung der Forschung innerhalb etablierter Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht zum Thema gemacht wird, wird der Beitrag der eigenen Aussagen zur Re-Produktion ebendieser Differenzen (un-)bewusst unterschlagen und Rassifizierungsprozesse legitimiert und fortgeschrieben. Neben der Tatsache, dass es sich häufig um unseriöse und unwissenschaftliche Studien handelt, finden sich also rassistische Ausschlüsse in einem die Zusammenhänge zwischen Wissenschaft und Verantwortung nicht reflektierenden Vorgehen leicht fortgeschrieben bzw. erneut legitimiert.

Du sprichst in deinem Glossarbeitrag zu ‚Verantwortung' auch den Verwertungs- und Wirkungszusammenhang von Forschung an, um ins Bewusstsein zu rufen, dass Forschung nicht im luftleeren Raum stattfindet, sondern dass sie sich innerhalb dominanter Diskurse bewegt. Auch die Verfolgung von Forschungsfragen findet demnach in diesem von dominanten Diskursen geprägten Raum statt und entfaltet soziale Wirkungen. Weil sich Rassismus in die dominanten Wissensbestände eingeschrieben findet (vgl. etwa Ahmed 2002), ist eine Forschung, die diese Einschreibung in gesellschaftliche und subjektive Wissensbestände nicht zum Thema macht, eine, die potenziell rassistisches Wissen fortschreibt. Es ist dann bedeutend zu reflektieren, zu welchen sozialen Wirkungen wir mit unserer Forschung beitragen wollen und beitragen können. Insofern verstehe ich Wissenschaft als ein Feld, dass sich ethisch verantwortlich ausrichtet und sich verantwortlich in Hinsicht auf ihre sozialen Wirkungen zeigen möchte. Wissenschaft ist insofern nie folgenlos und sollte daher immer auch ethisch begründet werden, Verantwortung und Wissenschaft sind dann eng miteinander verknüpft und es bedarf eines theoretischen und empirischen Verständnisses für die Einschreibung von rassistischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen in die

dominanten Wissensbestände, um die sozialen Wirkungen der Forschung ethisch reflektieren zu können. Auch die ethische Reflexion ist daher vom Standpunkt der Forschung abhängig.

Radhika: Ja, ich beziehe mich auf diesen Begriff von Erfahrung, auf die eigentliche Forschungspraxis und auch auf das, was in deinem Text, Nadine, erwähnt wurde, nämlich auf den Globalen Süden und Norden sowie die Unterschiedlichkeit der gesellschaftlichen Positioniertheit, die damit einhergehen könnte. Für mich – von der Warte meiner eigenen Forschung und Forschungspraxis aus – war es sehr interessant festzustellen, dass ich zwar aus dem Globalen Süden komme und somit theoretisch eine bestimmte Position in der Forschungspraxis innehätte, die im Einklang mit qualitativer Sozialforschung, Datenerhebung und mit narrativen Gesprächen stünde; doch zugleich habe ich als forschender Mensch mit sogenannten Forschungssubjekten zu tun, die ebenfalls aus dem Globalen Süden kommen. Wie ist dann die jeweilige Position bzw. diese Positioniertheit in so einer vermeintlich ‚verantwortungssensiblen', ‚verantwortungsbewussten', sich als reflexiv verstehenden Wissenschaft anzusehen und zu verorten? Ohne jetzt direkt die Frage zu beantworten oder auf eine mögliche Antwort einzugehen, wirft das meines Erachtens die Frage auf, was solche Bezeichnungen wie ‚Globaler Süden' und ‚Globaler Norden' vereinfachen und damit unwillentlich verschleiern und unsichtbar machen. Verantwortung in der Wissenschaft bezieht sich dann gezielt auf Begriffe und Bezeichnungen, die uns zur Verfügung stehen, mit denen wir hantieren, und die unser Denken wie Handeln maßgeblich prägen und teilweise präformieren. Das Machtgefälle mag schon grundsätzlich stimmen. Denn es ist wohl so, dass unbewusst – und damit als *situated knowledges* (vgl. Haraway 1988), worüber du auch geschrieben hast – vorausgesetzt wird, dass eine weiß-positionierte Person, höchstwahrscheinlich aus dem Globalen Norden, womöglich die Forschende ist, und dass die Personen, mit denen die Forscher*in es bei der Datengewinnung zu tun hat oder die Themen, die beforscht werden, gegebenenfalls aus dem Globalen Süden kommen (könnten). Nebenbei angemerkt: Wenn auch nicht der offensichtlich männliche Wissenschaftler jetzt ausschließlich der Forschende ist, wie vor etwa 150 Jahren, besteht auch diesbezüglich dennoch das geschlechterspezifische Machtgefälle, zumindest teilweise, weiterhin. Also das heißt, die erste Frage, die dadurch für mich in meiner Forschung und meinem Dissertationsprojekt aufkam, war nämlich, wie sieht dieses Machtverhältnis aus und wie lässt es sich adäquat beschreiben, ohne jetzt diese Begriffe Norden und Süden unbedingt nutzen zu müssen. Einer ersten Auseinandersetzung mit dieser Frage gehe ich in einer autoethnographischen Reflexion in ‚Dis/Connected in Diaspora' (2024) nach. Bei Machtverhältnissen wird interessanterweise öfters davon ausgegangen, dass die Wissenschaftler*innen fast zweifelsohne über mehr Wissen auf bestimmte Art und Weise verfügen und in biografisch-narrativen Gesprächen mit denjenigen spricht, die zwar Expertinnen des eigenen Lebens

und des Alltages sind oder als solche betrachtet werden, dennoch was dieses Machtverhältnis angeht, sich nicht auf dem gleichen Level befinden. Die Gleichstellung oder Gleichsetzung der Forscher*in und des Forschungssubjekts kommt meist gar nicht als Selbstverständlichkeit vor. Und daraus folgen beispielsweise gerechtigkeitsgeleitete Überlegungen im Sinne von: wie kann man das im Forschungsprozess herstellen? Wie kann man das Forschen partizipativ gestalten? Also die Fragen gehen eher dahin, *ob* man dieses Machtgefälle gezielt und sensibel wahrnehmen kann, und wenn ja, dann *inwieweit* man das reduzieren könnte. Das ist an sich zu grüßen. Bei mir sah es allerdings folgendermaßen aus: Ich war diejenige, die erst zwei, drei Jahre hier in Deutschland war – als Forscher*in und überhaupt. Das heißt, *ich* war die neue Migrantin, Bildungsmigrantin zwar, aber zweifelsohne die neue Migrantin, und diejenigen, mit denen ich gesprochen habe, in allen von uns geteilten Sprachen, waren viel länger hier in Deutschland. Im Klartext bedeutet es: sie waren die Erfahrenen, um diesen Begriff nochmals aufzunehmen. Und daher verfügten sie über ein bestimmtes Wissen über das Leben in Deutschland und waren in der Lage automatisch, nicht gestellt, mir als neuer Migrantin – man ist da ja in mehreren Positionen gleichzeitig – Informationen zu geben, Ratschläge zu erteilen und auch dadurch natürlich ins Gespräch zu kommen und Verschiedenes zu bewirken. Ich wollte diesen Punkt nur aufgebracht haben, auch unserer Idee von Setzung und ihrer Auswirkung nachgehend, und ihn zur Diskussion stellen: Die verschiedenen Begriffe, die wir, fast würde ich sagen, tagein, tagaus nutzen und benutzen, wenn man das anders definiert und sich überlegt, was das bereits voraussetzt, dann trägt dieses Nachdenken zur wissenschaftlichen Verantwortung und Vorsicht bei. Was für eine Setzung gibt es in diesen Begrifflichkeiten, mit denen wir natürlich machtsensibel umgehen wollen, aber die bereits gewaltvoll auf eine bestimmte Art und Weise sind, wie uns eine Betrachtung aus der Forschungspraxis her lehrt und aus der Erfahrung der Positioniertheit zu denken gibt.

Natascha: Danke, Radhika, dass du diese Erfahrungsdimensionen aufnimmst. Ich finde, das macht noch einmal deutlich, was es bedeutet, dass Wissen eine verortete und verkörperte Praxis ist, wie Donna Haraway schreibt. Du hast ihren Begriff *situated knowledges* aufgegriffen. Damit ist darauf verwiesen, dass es sich bei wissenschaftlichem Wissen um hergestelltes Wissen handelt und so ja gerade ein Gegenentwurf zu einem objektiven oder universalen Anspruch eröffnet wird. Wenn ich Haraway da richtig verstehe, kritisiert sie Erkenntnisansprüche, die sich nicht lokalisieren lassen, als verantwortungslos. Verantwortungslosigkeit hieße damit, nicht zur Rechenschaft gezogen werden zu können, weil eine göttliche Position eingenommen wird. Das finde ich anregend, wenn es um Verantwortung geht. Damit ginge es dann nicht mehr um die Wissenschaft und ihre Ergebnisse an sich, sondern vielmehr darum, die Praktiken der Wissensproduktion mit einzubeziehen. Und zu den unterschiedlichen Erfahrungen,

die Forscher*innensubjekte in diesem Rahmen machen, hast du ja angesprochen, dass sich diese ja, vermittelt durch gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse, durchaus unterscheiden. Ich denke, das ist ein weiteres Beispiel dafür, dass Erfahrungen keine rein individuelle Angelegenheit sind, sondern auch immer mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun haben. Was hieße es denn, auch Verantwortung weniger individualisierend betrachten zu können? Das Nachdenken über Verantwortung wäre dann vielmehr eine epistemologische Frage, als eine mit der sich nicht nur du oder ich auseinandersetzen müssen, wenn wir mit Person x Interviews führen wollen. Es hieße, historisch gewordene Disziplinen, Denktraditionen oder, um bei Haraway zu bleiben, Diskussionszusammenhänge, deren Grundannahmen, Selbstverständnisse und materiellen Bedingungen stärker mit in den Blick zu nehmen. Ein Beispiel aus meiner Erfahrung. Mein erster Antrag auf ein Promotionsstipendium wurde mit der Begründung abgelehnt, dass meine Fragestellung für den Bereich Deutsch als Zweitsprache nicht relevant wäre. Das hat auch etwas mit disziplinären Selbstverständnissen zu tun. Ich wollte mich damals mit Subjektivierungsprozessen im Kontext von Deutschvermittlung beschäftigen, zu dieser Zeit und an diesem Ort war aber noch, stärker als es jetzt der Fall ist, die Vorstellung vorherrschend, dass wir uns darauf konzentrieren sollten, Methoden der DaZ-Vermittlung zu konzipieren und zu evaluieren. Und weniger danach zu fragen, auf welchen Grundannahmen und mit welchen Konsequenzen dies geschieht.

Manuel: Ich finde es in diesem Zusammenhang spannend und wichtig, auf die Diskussion um Reflexivität zu schauen, eine Anforderung, die ja nicht erst seit heute an viele Forschungen gestellt wird, die aber häufig vornehmlich als Selbstreflexivität gedeutet wird, bei der sich, wie Sabine Hark (2009, S. 103) ausführt, das „Subjekt […] selbst zum Gegenstand des Nachdenkens" macht. Bourdieu (1993) markiert eine Selbstreflexivität, die die gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, in denen sie verortet ist, nicht einbezieht, als „narzisstische Reflexivität". Demgegenüber hebt er im Kontext wissenschaftlicher Reflexivität die Bedeutung der Reflexion der Position in der Erkenntnisproduktion und der Reflexion des eigenen theoretischen Bias hervor. Diese sind für Bourdieu von Bedeutung, weil sich sonst eine Vielzahl unbewusster, von gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen geprägter Vor-Urteile in die Theorien, die Fragestellungen, die Kategorien und das Wissenschaftsverständnis eingeschrieben finden. Ohne diese Vor-Urteile zu reflektieren, so Bourdieu, tendiere die Wissenschaftler*in dazu, den Forschungsgegenstand bzw. die beforschten Subjekte so zu beschreiben, dass es dem unbewussten theoretischen Bias entspricht. Bourdieu (ebd., S. 374) geht noch etwas weiter und argumentiert, dass eigentlich das wissenschaftliche Feld als das „wirkliche Subjekt der wissenschaftlichen Erkenntnis" zu verstehen ist, auch und weil die Forscher*in dazu neige, „die von ihnen untersuchten Handlungsakteure nach ihrem eigenen Bild zu denken" (ebd.,

S. 372). Aus einem solchen Verständnis von Reflexivität, wie sie von Bourdieu vorgeschlagen wird, folgt ein Verständnis von Forschung, das diese weit weniger mit der Erforschung objektiver Wahrheiten in Verbindung bringt und vielmehr auf die Introspektion der Arten und Weisen der Wahrheitshervorbringung und ihrer individuellen und gesellschaftlichen Effekte abhebt. Ich möchte in diesem Zusammenhang noch einmal einen der Punkte von dir aufgreifen, Radhika. Du hast dich zuvor auf partizipative Forschung bezogen und diese als etwas markiert, die meist im Kontext verantwortlicher(er) Forschung verortet wird, weil ihr die Annahme eines weniger an Macht und Herrschaft über die Möglichkeit des Subjekte-selbst-sprechen-Lassens, anstelle des Über-sie-dem-eigenen-Bias-entsprechend-Sprechens eingeschrieben erscheint. Nun hast du gesagt, dass es zugleich ein schwieriges Verhältnis ist und hast Schwierigkeiten, aber nicht unbedingt Lösungen beschrieben. Ich finde dies wichtig, die Schwierigkeiten im Blick zu behalten, denn wird bei partizipativen Forschungen auf die angesprochene wissenschaftliche Reflexivität verzichtet, so ließe sich argumentieren, mag schnell wieder ein Verständnis von Wissenschaft aufgerufen sein, das über einen Umweg auf wissenschaftliche Reflexivität verzichtet, indem die Frage der Objektivität bzw. die Verantwortung für die Formulierung von (objektiven) Erkenntnissen nun auf die Forschungssubjekte verschoben wird.

Ich finde daher ein bestimmtes Nicht-Wissen und ohne-Antwort-bleiben im Zusammenhang mit Reflexivität ziemlich wichtig, auch und gerade, wenn wir über verantwortungsvolle Wissenschaft sprechen. In diesem Sinne bedeutet wissenschaftliche Reflexivität auch eine Skepsis gegenüber zu eindeutigen Antworten und eine Betonung wissenschaftsreflexiver Antworten.

Nadine: Am Anfang habt ihr darauf hingewiesen, Wissenschaft nicht als einen klar zu definierenden Gegenstand zu vereindeutigen, sondern vielmehr die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass es unterschiedliche Verständnisse von Wissenschaft gibt. Ich denke, dass mein eigenes Verständnis von Wissenschaft Konsequenzen hat, wie ich die eigene Forschungspraxis gestalte. In Bezug auf die Frage, wie eine verantwortungsvolle Gestaltung des Forschungsprozesses aussehen kann, haben wir bis jetzt so ein bisschen über die Bedeutung einer reflexiven und machtkritischen Forschungshaltung diskutiert. Das halte ich für besonders wichtig, denn wir als Forscher*innen sind in ein Wissenschaftssystem eingebunden, welches von postkolonialen, dekolonialen und feministischen Denker*innen wegen seiner kolonialistischen Strukturen, z. B. in der Produktion von Wissen, kritisiert wird (vgl. Bhambra, Gebrial & Nişancıoğlu 2018; de Sousa Santos 2018a; Haraway 1988; Mbembe 2016). Radhika, du sprachst zu Beginn von partizipativer Forschung im Kontext rassismuskritischer Migrationsforschung als ein Weg, das Machtgefälle zwischen Forscher*in und ‚Forschungssubjekten' zu verkleinern. Viele Forscher*innen haben jedoch aufgrund finanzieller und zeitlicher Ressourcen (z. B. befristete Qualifikationsstellen, Restriktionen im

Forschungsdesign seitens Drittmittelgeber*innen etc.) nicht die Möglichkeit, partizipative Forschung zu machen. Welche anderen Möglichkeiten seht ihr, eine verantwortungsbewusste oder -sensible Forschungspraxis zu gestalten?

Natascha: Ich glaube nicht, dass partizipative Forschung per se verantwortungsvoll sein muss. Es steht mir nicht zu, pauschale Aussagen über partizipatorische Forschung zu treffen, auch, weil sich unter diesem Label unterschiedliche Forschungspraktiken versammeln. Aber ich glaube, dass es die Gefahr gibt, durch Machtungleichheit bestimmte Verhältnisse zwischen den an der Forschung beteiligten Akteur*innen nivellieren zu wollen. Dass da vielleicht die Annahme einer Parteinahme, und darüber könnten wir ja auch sprechen, einer Parteinahme oder einer Solidarität oder eines geteilten (politischen) Interesses und so weiter dazu verführt, über vielleicht bestehende unterschiedliche hierarchische Bezugsrahmen hinweg zu sehen und das auch zu wollen. Schwierig wird das, wenn damit etwa Privilegierungen verschleiert werden. Wir haben in Wien in einem Projekt zu Digitalisierung und Ungleichheit im Schulkontext versucht, partizipatorischen Ansätzen gerecht zu werden. Allerdings mussten wir uns auch fragen: kann das in der Schule überhaupt gelingen? Es gibt in der Schule kein ‚auf Augenhöhe', warum sollte das dann plötzlich für unsere kleinen Forschungsworkshops gelten? Wir kommen in einen höchst hierarchisch strukturierten Raum und schließen, ob wir wollen oder nicht, an die Spielregeln dieses Raums an, auch wenn wir sie zumindest in Teilen außer Kraft setzen wollen. Selbst wenn uns das in einigen Momenten gelingen mag, nach genau 50 Minuten läutet die Schulglocke und das war's. Um noch einmal auf die Frage zurückzukommen, was Verantwortung im und für den Forschungsprozess konkret bedeuten könnte. Ich stelle mir da vielleicht erst die Frage: Wozu machen wir diese Forschung eigentlich? Wozu braucht es jetzt die siebzehnte Studie zum Thema X? Für einen akademischen Titel? Wer profitiert in welchem Ausmaß von diesen Arbeiten? Und, wo wollen wir eigentlich mit Ergebnissen, mit Theoriearbeit hin? Wozu auswerten, interpretieren, theoretisieren? Da finde ich Stuart Hall, wie so oft, gut: Eine Theorie muss sich daran messen, was sie für einen Nutzen dafür hat, soziale Prozesse verstehen zu lernen und vielleicht auch zu verbessern mit dem Anspruch, Ungleichheiten zu verringern, also auch die eigene Praxis zu verändern. Auf den empirischen Forschungsprozess bezogen, würde das also bedeuten, dass verantwortungsvolles Handeln nicht erst beginnt, wenn es etwa darum geht, Interviewpartner*innen angemessen über Datenschutz aufzuklären. Verantwortungsvoll fände ich so, sich schon viel früher zu fragen, warum braucht es meine Arbeit und unter welchen Bedingungen, vielleicht auch auf wessen Kosten, kann ich sie durchführen? Auf welchen Grundannahmen und vermeintlichen Selbstverständlichkeiten baue ich auf? Eine Episode, die mir in diesem Zusammenhang nicht das erste Mal einfällt: Ich war einmal, das ist schon länger her, zu einem Kolloquium mit mehreren Personen eingeladen. Da war auch eine Kollegin, die ihre Arbeit vorgestellt hat,

das Thema war die kindliche Aneignung des Deutschen als zweite Sprache. In dem vorgestellten Ausschnitt wurden Fehler, die Kinder ‚mit Migrationshintergrund' in ihren Schreibaufgaben machen, gezählt und jenen Aufgaben von Kindern ‚ohne' gegenübergestellt. Das Ergebnis war, dass die erstere Gruppe so und so viel schlechter abschnitt als die zweite Gruppe. Die Arbeit wurde kritisch diskutiert. Unter anderem wurde angemerkt, welchen weiterführenden Wert diese Ergebnisse hätten, außer das zum wiederholten Male einer bestimmten Schüler*innengruppe, schlechtere Schulperformance attestiert würde. Interessant ist, dass dabei die Kollegin mit ihrer Verantwortung argumentierte. Es wäre ihre Verantwortung als Wissenschaftlerin auch jene Ergebnisse zu publizieren und öffentlich zu machen, die ihr und uns nicht so gut gefallen, auch wenn wir alle gerne möchten, dass die Kinder ‚mit Hintergrund' weniger schlecht abschneiden würden. Sie tun es nun einmal nicht und diese Ergebnisse sind ‚empirisch belastbar', also wahr. Ich will es zuspitzen: das Zählen der Fehler kann noch so richtig sein, die Frage ist ja, welchen Grundannahmen liegen solchen Arbeiten zugrunde und welche Gruppenkonstruktionen gehen von ihnen aus? Ganz abgesehen davon, dass die Aussagekraft des Begriffs ‚Migrationshintergrund' weder an sich und noch weniger in Bezug auf Sprachkenntnisse gegeben ist.

Manuel: Ich finde den Punkt, Natascha, wichtig, darauf hinzuweisen, dass als partizipativ markierte Forschung nicht immer den Anspruch, der im Wort „verantwortungsvoll" angesprochen ist, erfüllt. Werden die strukturellen Rahmenbedingungen der partizipativen Forschung nicht berücksichtigt, sitzt man schnell dem Trugschluss auf, über die partizipative Forschung wieder eine Art der Legitimation von klassischer wissenschaftlicher Objektivität zurückzuholen, die auf die Reflexion ihrer sozialen Einbettung und Wirkung verzichten kann. Auch in diesem Kontext ist es wichtig, zu betonen, dass Forschung situiert ist und soziale Wirkungen entfaltet. Wie wir ja diskutiert haben, kann die klassische Art des Verständnisses von Objektivität mitunter auch Rassismus legitimieren. Dies ist auch möglich über den Umweg der Berufung auf die vermeintliche Objektivität der zur-Sprache-gebrachten Subjekte. Wenn wir uns an den Cultural Studies, an Stuart Hall, orientieren, dann müssen wir eher grundsätzlich davon ausgehen, dass das, was wir tun, dass die Positionen, die wir einnehmen, und die Forschung, die wir machen, politisch ist. Politisch nicht nur im klassischen Sinne von Politik, sondern auch als ein unvermeidbarer Teil der alltäglichen Forschungspraxis. Diese leistet einen Beitrag zur (Re-)Konstitution von Gemeinschaft. Vor diesem Hintergrund sollte Theorie oder Forschung als spezifischer Einsatz im, wie es Rieger-Ladich (2020) formuliert, fortwährenden Ringen um Deutungshoheit verstanden werden. Insofern können Qualitätskriterien verantwortlicher Forschung auch Fragen nach Effekten in Hinsicht auf die Art des Zusammenlebens sein, Fragen danach, was für einen Beitrag sie zu einem Mehr an Gerechtigkeit und Weniger an rassistischer Gewalt leisten kann und welchen Beitrag sie dazu

leisten möchte? Ohne diese Beiträge dabei immer eindeutig benennen zu können. Aus rassismuskritischer Sicht sind ja Zugehörigkeitsordnungen nicht fest gefügt und finden sich in natio-ethno-kulturellen Kontexten wie Deutschland in globale Strukturen und Prozesse eingebunden, auf die sich Zugehörigkeitsdiskurse und Praktiken der Rassifizierung beziehen, mitunter, um sich selbst als Kontext zu konstituieren und zu legitimieren. Dann ließe sich beispielsweise die Frage danach stellen, was für einen Beitrag ich mit meiner Forschung zu der (Re-)Produktion des normalisierten Diskurses der Herstellung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit nicht nur im natio-ethno-kulturellen Kontext Deutschland liefere.

Nadine: Ich würde euch zustimmen, dass es ein Fehlschluss wäre, partizipative Forschung – was auch immer genau partizipative Forschung bedeuten mag und wo die Grenzen dessen sind, was partizipative Forschung genannt werden kann oder nicht – mit Forschung in gesellschaftlicher Verantwortung gleichzusetzen. Partizipative Forschung weist jedoch einige Merkmale einer verantwortungsbewussten Gestaltung von Forschungsprozessen auf. Die Stärke partizipativer Forschungsansätze liegt darin, die Hierarchien in der Forschungsbeziehung ein Stück weit aufzubrechen und die Forschungsteilnehmer*innen stärker in den Forschungsprozess einzubinden (vgl. auch von Unger 2014). In meinem Verständnis partizipativer Forschung geht es dann nicht mehr nur darum, das Wissen vom Gegenüber zu extrahieren und für die eigene Forschungsarbeit zu nutzen, sondern die Ideen, das Wissen und die Erfahrungen der Forschungsteilnehmer*innen von Beginn an mit in die Forschung einfließen zu lassen. Im Prinzip geht es darum, Forschung einen gemeinschaftlichen Sinn (zurück-)zu geben. Ich habe also schon den Eindruck, dass es im Sinne kritischer, zum Beispiel dekolonialer, Wissensproduktion sinnvoll sein kann, je nach Möglichkeit, partizipative Elemente in den eigenen Forschungsprozess zu integrieren. Ein weiterer Aspekt, der mit der Idee verbunden ist, Forschung in gesellschaftlicher Verantwortung zu betreiben, ist, dass ich es befürworten würde, Forschungsergebnisse nicht nur in die, in Anführungszeichen, heiligen Hallen der Universität zurückzuspielen, sondern der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen. Eine verantwortungsvolle Forschungspraxis zu gestalten, bedeutet dann wohlmöglich auch, nicht nur Erkenntnisse über ein soziales Phänomen zu gewinnen, also ein tieferes Verständnis des Phänomens, das ich untersuche, zu generieren, sondern auch ein Stück weit das, was dort erforscht wird, mit einem sozialen *impact* zu versehen. Was bedeutet meine Forschung für die Gesellschaft? Welchen Mehrwert hat sie für die Gesellschaft? Was kann meine Forschung womöglich dazu beitragen, dass sich rassistische-kolonialistische Verhältnisse verändern? Wem kann diese Forschung weiterhelfen? Ich glaube, dass die Orientierung der Forschung an gesellschaftlichen Problemlagen und -missständen schon sehr stark dem allgemeinen Impetus von Wissenschaft und Forschung widersprechen kann. Die Tendenzen zur Demokratisierung der Wissenschaft und die Forschungsfreiheit erzeugen

zunehmend ein Spannungsfeld, welches ich als Appell an die Wissenschaft interpretiere, ihr eigenes Selbstverständnis kritisch zu reflektieren. Mich würde interessieren, wie ihr darüber denkt.

Radhika: Ich frage mich, ob dieser *social impact* eine andere Art von Wissenschaft ist, die auf eine bestimmte Art und Weise genau wie vieles, was quantifizierbar, messbar, aufzeigbar ist, erlebbar wird, ob das in dieser Richtung gehen würde, oder ob der *impact* sich sehen lassen muss, ob das irgendwie greifbar sein muss, das weiß ich nicht. Diese Verantwortung von der Wissenschaft für die Gesellschaft, sozusagen für die Praxis, wurde beispielsweise hier an die niedersächsischen Universitäten vor etwa sieben, acht Jahren von staatlicher Seite an die Universität getragen: Macht mal was für diejenigen, die neu aus Syrien kommen. Es ist Anliegen der Politik, des Landes gewesen, dass die Universitäten sich engagieren, und zwar auf eine Art und Weise, die nach Ansicht der politischen Akteur*innen ihnen hilft, mit der Situation am besten umgehen zu können. Dieser Auftrag ging 2015 an verschiedene Universitäten, die mit der Germanistik oder mit der Lehramtsausbildung zu tun hatten. Deutsch als Fremd- und Zweitsprache, das ist ja der Bereich, aus dem ich komme, da ging es dann darum, Sprachkurse für diejenigen anzubieten, die nach Deutschland gekommen sind. Wenn man nun will, dass die Sprache Deutsch hier in Deutschland gelernt und gelehrt werden soll und wenn man auf Menschen setzen will, auf Studierende, die sich als willige bzw. billige Lehrkräfte engagieren, dann ist das *eine* Auslegung des Auftrags. Das kann man so oder so sehen. Die meisten Universitäten, die ich kenne, sorgten in der Tat dafür, dass Deutschsprachkurse auf unterschiedliche Art und Weise von Studierenden für Menschen, höchstwahrscheinlich in Schulen oder davor auch in Erstaufnahmeeinrichtungen, zunächst eingerichtet und dann konsequent durchgeführt wurden. In Hannover, wo ich lange war, gab es keine Erstaufnahmeeinrichtungen, und daher entfiel der direkte Weg des großflächigen Unterrichtsangebots. Warum spreche ich davon? Was ist denn die Verantwortung, wenn ein Land einen gesellschaftlichen Auftrag für die Praxis hat, der von den Universitäten umgesetzt werden soll? Ich würde sagen, wenn man den Ansatz der Migrationspädagogik (vgl. Mecheril 2016) ernst nimmt, dann geht es unter anderem darum, dass man eine Haltung entwickeln sollte, in deren Rahmen nicht von vornherein technisch klar ist, was zu tun ist oder nicht, wo man aber sehen kann, wie strukturelle Gegebenheiten sind und was man dagegen tun kann. Und wie kann man damit umgehen? Denn, wenn ich Lehramtsstudierende fast drei bis fünf Jahre an der Universität habe und dann ein Prozess mit denen anfangen könnte, in dessen Zusammenhang sie nach und nach mit Wissen ausgestattet werden, nicht nur, wie man die Sprache Deutsch unterrichten kann, sondern auch, dass diese dahinter stehende Haltung in einem Text oder in einem Seminar oder in einer Vorlesung vermittelt, dass es besprochen und erlebt wird, dann ist der Ansatz nicht kurzlebig, sondern mittel- bis langfristig

wirksam und hoffentlich sogar nachhaltig. Und das muss unbedingt interdisziplinär konzipiert werden. Aus dieser Idee heraus, dass man eine Haltung erwirbt, besser gesagt, sich aneignet, ist es dann zweitrangig, in welchem Feld man ist, in welchem Bereich man zufällig eine Stelle hat, tätig ist und als Wissenschaftler*in agiert. Für die Praxis macht es Sinn, dass man das interdisziplinär angeht, also versucht, verschiedene Blickwinkel zu beleuchten und so nicht nur unterrichtsbezogene, sofort umsetzbare Formen erarbeitet, sondern auch den Weg eruiert, Zusammenhänge erkundet, Widersprüche erkennt und sie austariert. Die Art der zwar praxistauglichen, doch reflexiven Pädagogik könnte darin bestehen, durchgehend dialogisch mit Studierenden sowohl an der gleichen Universität als auch mit anderen Hochschulen zu interagieren, dabei gesellschaftliche Entwicklungen zu berücksichtigen und sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse in ihrer Kontingenz zu beziehen. Ich glaube, dadurch kann etwas entstehen, was ich als Verantwortung für die Universität, für die Wissenschaft bezeichnen würde. Wie kann man etwas längerfristig und nicht nur immer kurzfristig machen? Um diesen Punkt aber zu Ende zu bringen, natürlich haben wir dieses Anliegen in Hannover fünf Jahre lang mit Liebe und Leidenschaft, mit Werkstätten, Vorlesungen und Seminarangeboten gestaltet. Danach war die sogenannte Krise von 2015 weg und damit entfiel auch meine Projektstelle. Als im Jahr 2022 die, um es vielleicht etwas zugespitzt zu formulieren, richtigen Menschen kommen, zwar aus dem falschen Krieg, aber die richtigen Menschen, weil sie richtig aussehen, weil sie, wie es etwa Kirill Petkov, der damalige Premierminister Bulgariens formuliert hat, europäisch aussehen, wird doch wieder Hilfe geleistet. Das Ganze wird nochmals hochgefahren, als ob gar kein gestern gewesen wäre und es gar keine Erfahrung, gar kein institutionelles Handeln gegeben hätte. Alle agieren, als hätte es die 1990er Jahre überhaupt nicht gegeben, als hätte es niemals einen Krieg auf europäischem Boden gegeben, wo man genau mit der Situation konfrontiert wurde, dass Kriegsflüchtlinge und vom Krieg Betroffene kamen, die unter anderem auch die deutsche Sprache lernen mussten, damit sie in verschiedene Institutionen eingegliedert werden konnten. Ich spreche von dem ehemaligen Jugoslawien und dem Krieg in Kosovo. Was ich damit sagen will, ist, dass das Ganze mit einer gewollten Amnesie einhergeht. Daher wäre für mich die offene Frage, was hat Wissen, Erinnerung und die Weitergabe vom institutionellen Erinnern und Gedächtnis mit Verantwortung zu tun. Denn diese Amnesie sorgt immer wieder dafür, dass man sich nicht erinnert, dass es immer wieder einen Wechsel gibt von Personal. Und wenn man sich dann die Einwanderungsgesellschaft, die Migrationsgesellschaft, die postmigrantische Gesellschaft, wie auch immer, ansieht und feststellt, dass über die ganze Zeit der letzten 80 Jahre so viele Menschen immer neu kamen, die die Sprache Deutsch lernen mussten und in die verschiedenen Institutionen eingegliedert wurden, dann kann man vielleicht auch diese Frage nach der zugeschriebenen oder nicht anerkannten Bedeutung

und Verantwortung der Politik oder besser noch die Frage nach der gewollten Politiklosigkeit im Bereich der Sprach-, Bildungs- und Migrationspolitik stellen.

Nadine: Wäre es denn unter dieser Perspektive nicht angeraten, um mit Walter Mignolo (2012) zu sprechen, epistemischen Ungehorsam zu leisten, um das Wissenschaftssystem als solches zu verändern? Kann es eine Demokratisierung ohne Dekolonisierung geben? Brauchen wir nicht eine Dekolonisierung der Universitäten, um das Verhältnis von Kolonialismus und Wissenschaft aufzuarbeiten und darauf aufbauend neue Visionen für eine Universität zu kreieren?

Radhika: Ich weiß ehrlich gesagt nicht, auch wenn die Analyse und die Diagnose richtig ist, ob die Begrifflichkeit, dass die Wissenschaftsstrukturen, in denen wir uns hier in Deutschland oder in Österreich befinden, ob das jetzt mit ‚dekolonial' zu überschreiben wäre. Da stelle ich für mich selbst eine Frage. Vom Inhalt her vielleicht richtig, aber von der Bezeichnung her eher unpassend. Dieses Beschlagnehmen von bestimmten Sprecher*innenpositionen stört und beunruhigt mich. Was ich vorhin gesagt habe, nämlich dass die Studierenden als billige oder kostengünstige Kräfte eingesetzt und ausgenutzt werden könnten, genauso ist auch teilweise Wissenschaftspersonal auswechselbar: neues frisches Blut. Also, das ist definitiv einer Kritik zu unterziehen, und wofür ich keine Lösung habe, selbstverständlich nicht. Aber ob das hier mit dem Begriff dekolonial richtig wäre? Dass wir alle betroffen sind, das stimmt schon. Aber ob wir jetzt diesen Begriff ja allzu sehr weiten könnten oder sollten? Ich habe nämlich manchmal Bedenken, wenn bestimmte Begriffe an zu vielen Stellen benutzt werden, weil das gegebenenfalls einerseits zu einer Verwässerung führt und damit die Schlagkraft sozusagen verliert und weil andererseits Privileg und privilegierte Positionierung an westlichen Universitäten im Globalen Norden mit einer Etikettierung von Betroffenheit und Diskriminierung versehen werden, die zum Teil fehl am Platz ist und eigentlich eher verschleiert als aufklärt.

Nadine: Der Begriff der Dekolonisierung der Universitäten hat ja 2015 durch die Rhodes-Must-Fall-Proteste in Südafrika neuen Aufwind bekommen und auch hierzulande Debatten wie zum Beispiel über Veränderung von Curricula und rassistischen Einstellungspraktiken an Hochschulen ausgelöst (#Why is my curriculum so white?). Die Forderung der Dekolonisierung der Universitäten bezieht sich auf einen institutionellen Wandel, der zu erfolgen hat, also Forschung, Lehre und das Wissenschaftssystems an sich müssten sich ändern. Natascha, du hattest vorhin die prekären Arbeitssituationen von Wissenschaftler*innen angesprochen, die der Gestaltung einer verantwortungsvollen Wissenschaft im Weg stehen können. Die Dekolonisierung der Universitäten zielt also auch darauf, die kapitalistischen-neoliberalen Verhältnisse zu verändern, die auch die Einstellungs- und Personalpolitik betreffen. Darüber hinaus geht es aber auch um

die Förderung von Zugängen zu Wissen und die Anerkennung unterschiedlicher Arten von Wissen. Der portugiesische Soziologe Boaventura de Sousa Santos (2018b) verweist darauf, dass wir eine asymmetrische Wissensproduktion haben, die maßgeblich von den westlichen Universitäten dominiert wird, und dadurch globale epistemische Gerechtigkeit verhindert. Darüber haben wir ganz am Anfang unseres Gespräches gesprochen: Was kann eigentlich als wissenschaftliches Wissen gelten und was nicht? Wie viel ist das Wissen, das in den Erfahrungen der Interviewten artikuliert wird, wert? Die Herausforderungen unserer Zeit wie Klimawandel, Migration und Flucht, Armut etc. brauchen wissenschaftliches Wissen, das von epistemologischer Diversität geprägt ist. Dadurch entstehen vielleicht neue Ideen für die Universitäten von morgen. Die Frage, die meines Erachtens im Zentrum steht, ist: Was für eine Universität wünschen wir uns? Und ich glaube, dazu ist es wichtig, den Dialog mit anderen Wissenschaftler*innen, aber eben auch mit NGOs, Menschen aus sozialen Bewegungen und anderen Interessierten zu suchen. Ich wünsche mir, gemeinsam mit anderen Gesellschaftsmitgliedern Ideen zu generieren, wie eine andere Universität und Wissenschaftspraxis aussehen kann.

Literatur

Ahmed, Sara (2002). Racialised Bodies. In Mary Evans & Ellie Lee (Hrsg.), Real Bodies. A Sociological Introduction (S. 46–63). London: Palgrave Macmillan.

Bhambra, Gurminder K., Gebrial, Dalia & Nişancıoğlu, Kerem (2018). Decolonising the University. London: Pluto Press.

Bourdieu, Pierre (1993). Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. Feminist Studies, 14. Jg., Heft 3, S. 575–599.

Hark, Sabine (2009). Reflexivität (réflexivité). In Gerhard Fröhlich & Boike Rehbein (Hrsg.), Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (S. 203–205). Stuttgart: Metzler.

Mbembe, Achille (2016). Decolonizing the University. New Directions. Arts and Humanities in Higher Education, 15. Jg., Heft 1, S. 29–45.

Mecheril, Paul (1999). Wer spricht und über wen? Gedanken zu einem (re-)konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften. In Wolf D. Buckow & Markus Ottersbach (Hrsg.), Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen (S. 231–266). Opladen: Leske + Budrich.

Mignolo, Walter D. (2012). Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien: Turia + Kant.

Natarajan, Radhika (2024). Dis/Connected in Diaspora. An Autoethnographic Account of Translating within Language and Relating Across Nation States. Journal of Global Postcolonial Studies, 11. Jg., Heft 1–2, S. 120–133.

Rieger-Ladich, Markus (2020). Bildungstheorien zur Einführung. Hamburg: Junius.

Sousa Santos, Boaventura de (2018a). Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens. Münster: Unrast.

Sousa Santos, Boaventura de (2018b). Decolonising the University. The Challenge of Deep Cognitive Justice. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Unger, Hella von (2014). Partizipative Forschung: Einführung in die Forschungspraxis. Wiesbaden: Springer.

IV Interpretieren, Theoretisieren, Schreiben

„Ja, gerne. Ich möchte mit euch ein Material interpretieren …“.

Die Praxis des gemeinsamen Interpretierens

Forschungswerkstatt

Nachfolgend findet sich das Transkript einer Interpretationseinheit, die im Rahmen einer Forschungswerkstattsitzung stattfand. Das von Philipp Hagemann eingebrachte Material bestand in einem Ausschnitt aus einem Schulbuch für den Philosophieunterricht in Nordrhein-Westfalen. An der Sitzung der Forschungswerkstatt nahmen 12 Mitglieder der Werkstatt teil. Die gesamte Interpretationseinheit umfasste etwa 70 Minuten. Wiedergegeben ist ein Teil des gemeinsamen Arbeitens. Es handelt sich hier um eine, nach welchen Kriterien auch immer, weder besonders gelungene noch misslungene Interpretationseinheit, sondern um eine, die die gewöhnliche Art des Interpretierens in der Forschungswerkstatt exemplifiziert. Die Sitzung fand in einem hybriden Format statt, neben im physischen Raum physisch Anwesenden waren auch einige Teilnehmer*innen in Zoom-Kacheln anwesend.

Das Transkript wurde im Nachhinein bearbeitet. Die eigenen Redebeiträge wurden von den Sprecher*innen so verändert, dass die sprachliche Zugänglichkeit sich erhöhte, ohne dass neue inhaltliche Aspekte hinzugefügt wurden. Das Transkript dokumentiert somit die Spontaneität und die manchmal unbekümmerte Prozesshaftigkeit des Interpretierens in der Forschungswerkstatt, die den im Einleitungskapitel angesprochenen Orientierungslinien folgt, ohne ihnen unterworfen zu sein. Jede Interpretationseinheit in der Forschungswerkstatt wird von einer Person moderiert (in diesem Fall Matthias). Aufgabe der Moderation ist es, einerseits eine Rednerinnenliste zu führen, andererseits sowohl die Zeit als auch allgemein im Blick zu haben, dass das Anliegen der Person, die etwas einbringt, im gemeinsamen Arbeiten an dem Material nicht aus dem kollektiven Aufmerksamkeitsfokus gerät. Zumeist werden die Interpretationseinheiten von denjenigen, die etwas einbringen, audiographiert, um später noch einmal das eine oder andere nachvollziehen zu können. Das Gesagte ist damit gewissermaßen Eigentum derjenigen, die das Material einbringen. Weil das eingebrachte Material, eine Doppelseite aus einem Schulbuch für den Philosophieunterricht, aus rechtlichen Gründen in diesem Beitrag nicht fotographisch abgebildet werden konnte, wird es im Folgenden zunächst kurz beschrieben.[1]

1 Es handelt sich um Peters, Jörg, Peters, Martina & Rolf, Bernd (Hrsg.) (2022). philopraktisch – Neue Ausgabe. Band 1 für die Jahrgangsstufen 5/6 (S. 140–141). Bamberg: C. C. Buchner.

Die Doppelseite wird von drei Überschriften gerahmt. In der Kopfzeile steht geschrieben: „Armut und Wohlstand". Darunter lesen wir auf der linken Seite in großer Schrift „Was Menschen brauchen" und auf der rechten Seite in kleiner Schrift noch einmal „Was Menschen brauchen". Unterhalb dieser Überschriften sind „M1" (Material 1) im linken Bereich und „M3" (Material 3) im rechten Bereich der Doppelseite abgebildet. Die Materialien „M1" und „M3" bestehen jeweils aus einer weiteren Überschrift, einem großen Foto und einem sich auf das Foto beziehenden Text, der 13 bzw. 14 Zeilen umfasst. Die parallele Anordnung von „M1" und „M3" lädt dazu ein, mit dem Blick zwischen ihren Text- und Bildkomponenten hin- und herzuwandern. Die beiden Fotos beanspruchen aufgrund des großen Platzes, den sie einnehmen, eine erhöhte Aufmerksamkeit.

Das Foto, das auf der linken Seite unterhalb der Überschrift „M1 Familie Glad Östensen aus Norwegen" abgebildet ist, zeigt fünf Personen, die in einer großräumigen Küche hinter und neben einer exorbitant wirkenden Menge an Lebensmitteln versammelt sind. Die Lebensmittel befinden sich, wie zur Betrachtung für das Kameraauge bestimmt, sorgfältig auf Holzoberflächen arrangiert. Aufgrund der dichten Aufstellung und des Bildausschnitts kann nicht zweifelsfrei zugeordnet, ob die Holzoberflächen zu einer Kücheninsel, Tischen oder Ähnlichem gehören. Zu sehen sind sowohl verpackte als auch unverpackte Lebensmittel. Darunter befinden sich Obst, Gemüse, Milch, Fleisch, Fisch, Käse, Eier, Brote, Säfte, Soft-Drinks, Cornflakes und Süßigkeiten. Die „Familie Glad Östensen", d. h. die fünf zu sehenden Personen, steht aufrecht hinter und neben dem Arrangement oder an dieses anlehnend und blickt mit ernsthaften bis vorsichtig-freundlichen Minen in die Kamera. Die Eltern und die beiden ältesten Kinder befinden sich mit der Kamera auf Augenhöhe, das jüngste Kind im Vordergrund etwas unterhalb der Kamera. Im Hintergrund sehen wir eine silbern glänzende Dunstabzugshaube, Teile einer Küchenzeile, eine (Küchen-)Tür im Landhausstil und durch zwei große Sprossenfenster das Grün von Bäumen, das auf den Außenbereich der Wohnumgebung verweist. Der Blick auf die Fenster verrät, dass das Foto entgegen des einströmenden Lichtes aufgenommen wurde, ohne dass dabei der Kontrast der Aufnahme erkennbar beeinträchtigt wird. Der sich auf das Foto beziehende Text beschreibt: „Anna und Anders Glad Östensen und ihre Kinder. Magnus, Mille und Armund mit dem, was sie in einer Woche verzehren (Wert: umgerechnet 790 Euro). Die Familie bereitet ihr Essen auf einem Elektroherd und in einem Mikrowellenofen zu und hat einen Kühl- und einen Gefrierschrank zur Aufbewahrung verderblicher Lebensmittel. Lieblingsgerichte: belegte Sandwiches, Tacos mit Guacamole, Fisch aus der Tiefkühltheke, Schafsfleisch mit Kohl. Das monatliche Einkommen einer durchschnittlichen Familie wie die der Glad Östensens beträgt umgerechnet etwa 5.000 Euro".

Auf der rechten Seite blicken wir unter der Überschrift „M3 Familie Natomo aus Mali“ auf das Foto einer Gruppe von fünfzehn Personen, die sich ebenfalls wie zur Präsentation um ein Arrangement von Lebensmitteln herum versammelt hat. Die Lebensmittel befinden sich überwiegend in geöffneten, ungleich gefüllten Säcken und Schalen, die auf einer ausgerollten Matte sortiert wurden. Zwischen den Säcken und Schalen wurde Platz eingeräumt, so dass die Lebensmittel isoliert positioniert und leicht überschaubar sind. Eine einzelne Konservendose und ein Kanister, der vermutlich Milch enthält, komplettieren die Aufstellung. Die „Natomos“ sitzen und hocken eng neben-, auf- und voreinander, wobei sie sich halbkreisförmig neben und hinter der Matte befinden. Sie blicken mit teils ausgelassen fröhlichen und teils ernsthaften Minen hoch in die Kamera, teils sind die Blicke von dieser abgewendet. Weil die Kamera nach unten gerichtet ist – keine der abgebildeten Personen befindet sich mit ihr auf Augenhöhe – ist der Hintergrund nur sehr ausschnitthaft erkennbar. Zu sehen sind Gemäuer, ein Weg und ein kleines Plateau, auf dem Holz gelagert wird, außerdem eine Fenster- oder Türöffnung, die zu einem Wohnhaus oder einer Werkstatt gehören könnte. Ort der Aufnahme ist womöglich der Innen- oder Hinterhof einer Wohnanlage. Vereinzelte Lichtstrahlen, die auf das Plateau im Hintergrund fallen, machen deutlich, dass das Foto im Schatten aufgenommen wurde. Es ist dunkel. Die Relationen innerhalb der „Familie Natomo“ sind mit Hilfe des Schulbuchtexts nicht nachvollziehbar. Der Text beschreibt: „Die Natomos aus Mali (Afrika) mit ihrem Nahrungsvorrat für eine Woche: Weizen, Reis, Hirse, Sauermilch, Fisch, Tomaten, Okraschoten, Zwiebeln, Pfeffer, Tamarinde, Zucker, Salz (Wert: umgerechnet 20 €). Die Familie kocht auf einem Holzfeuer. Die Nahrungsmittel werden durch Trocknung haltbar gemacht. Das Wort „Lieblingsgericht“ kennen die Natomos nicht. Zu essen gibt es meistens entweder Getreidebrei oder Pfannkuchen, dazu eine Sauce, z. B. aus Öl und Tamarinde. Das monatliche Einkommen der Familie beträgt umgerechnet etwa 260 €“.

In dem ersten Arbeitsauftrag der Doppelseite (Aufgabe 1), der sich an die Schüler*innen richtet, heißt es: „Vergleiche, welche Lebensmittel die beiden Familien in einer Woche verzehren, und nimm Stellung dazu“.

Im Rahmen der Interpretation in der Forschungswerkstattsitzung wurde „M2“ (Material 2), das sich in der linken unteren Ecke der Doppelseite befindet, aus Zeitgründen nicht weiter in die Interpretation einbezogen. Dies gilt ebenso für die dazugehörige Aufgabe (Aufgabe 2) und die beiden weiteren Aufgaben, die sich wiederum auf „M1“ und „M3“ beziehen (Aufgabe 3 und 4).

Matthias: Danke. Dann übergebe ich dir Philipp, oder? Damit du uns kurz in dein Anliegen einführst, und vielleicht machst du auch einen Vorschlag, wie wir vorgehen können.

Philipp: Ja, gerne. Ich möchte mit euch ein Material interpretieren, eine Doppelseite aus einem Schulbuch für den Philosophieunterricht. Das Material ist Bestandteil des Analyse-Korpus meiner Forschungsarbeit. In der Forschungsarbeit interpretiere ich unter anderem Schulbuchmaterialien des Philosophieunterrichts und schaue sie mir in Hinblick auf ihre rassismusrelevanten Bedeutungskonstruktionen an. Die Doppelseite habe ich ausgewählt, weil sie mir in einer älteren Version in meiner Zeit an der Schule begegnet ist. Als ich Ende 2020 einen Philosophie-Kurs der 6. Jahrgangsstufe übernahm, wurde mir von der Lehrerin, die den Kurs bis dahin unterrichtet hat, vorgeschlagen, mit einer Doppelseite die nächste Unterrichtsreihe „Armut und Wohlstand" zu beginnen. Als mir die Doppelseite gezeigt wurde, hatte ich einen starken Affekt dazu. Mich interessiert, was dieser Affekt mit dem Material zu tun hat, ohne dass ich jetzt beschreiben möchte, was da genau in mir vorging. Zugesendet habe ich euch drei Doppelseiten, von denen ich mit euch gerne die zweite Doppelseite, also S. 140 und 141, anschauen möchte. Das ist die neu aufgelegte Version von der Doppelseite, die mir damals begegnet ist. Ich habe die neuere Version ausgewählt, weil sie erst 2022 erschienen ist und ich mich vor allem für die Schulbücher interessiere, die gegenwärtig in Schulen benutzt werden.[2] Eine Herausforderung bei der Interpretation von Schulbüchern ist meinem Verständnis nach, dass die verschiedenen Elemente der Doppelseiten einen größeren Sinnzusammenhang bilden. Das heißt, dass die Überschriften, Texte, Bilder und Aufgaben in ihrer Bedeutungskonstitution zusammenspielen. Im Sinne des sequentiellen Vorgehen[3] müssten wir festlegen, was eine sinnvolle Sequenz ist. Mein Vorschlag wäre, mit Hilfe einer vorgestellten, horizontalen Linie vorzugehen, die wir schrittweise nach unten schieben. Das heißt, dass wir zuerst oben die Überschriften anschauen, dann darunter die Materialen „M1" und „M3", die nebeneinanderliegen, und die dazugehörigen Bilder und Texte. Und wenn die Zeit ausreicht, Aufgabe 1. Vielleicht hat jemand aber auch eine andere Idee?

Maria: Ich habe eine Frage. Ist das eine komplette Unterrichtsreihe oder kommt noch etwas danach?

---

2 Die ältere Version der Doppelseite befindet sich in Peters, Jörg & Rolf, Bernd (Hrsg.) (2015). philopraktisch 1 für die Jahrgangsstufe 5/6 (S. 106–107). Bamberg: C. C. Buchner.

3 Dausien, Bettina (2019). „Doing reflexivity": Interpretations- und Forschungswerkstätten. Überlegungen und Fragen (nicht nur) aus der Perspektive von „Anfänger*innen" in der Biografieforschung. In Gerhard Jost & Marita Haas (Hrsg.), Handbuch zur soziologischen Biographieforschung. Grundlagen für die methodische Praxis (S. 257–276, hier: S. 267 f.). Opladen/Toronto: Barbara Budrich.

Philipp: Nein, die Unterrichtsreihe ist nicht komplett. Auf die drei Doppelseiten, die ich euch geschickt habe, folgen sechs Doppelseiten, die ebenfalls zu dem Kapitel „Armut und Wohlstand" gehören. Wir schauen uns also nur einen kleinen Ausschnitt aus dem größeren Kapitel an. Der Titel des Kapitels orientiert sich an dem Lehrplan, der „Armut und Wohlstand" als Thema vorgibt.[4]

[…]

Matthias: Gibt's zu Philipps Vorschlag irgendwie andere Vorgehenswünsche oder sollen wir das mal so probieren? […] Passt? Dann gehen wir doch so vor, wie von dir vorgeschlagen, oder?

Philipp: Sehr gerne.

Matthias: Das hieße zuerst Überschriften, oder?

Philipp: Genau. Mein Vorschlag ist, dass wir jetzt alle Überschriften mit reinnehmen. Oben links sind zwei, oben rechts eine. Vielleicht erstmal so.

[…]

Matthias: Gut, sollen wir die vorlesen, damit klar ist welche?

Philipp: Gerne. [*Philipp fängt an vorzulesen.*] Armut und Wohlstand. Was Menschen brauchen. Was Menschen brauchen.

Matthias: Also, wie immer: Was zum Geier passiert hier eigentlich? […] Paul.

Paul: Also, mir fällt ein Spannungsverhältnis auf. Auf der einen Seite wird eine Differenz eingeführt, die ich sofort mit Bezug auf Menschen lese. Ich lese sie als Humandifferenzierung, nicht als Unterscheidung von Ameisenlebenswelten, sondern als Unterscheidung von Menschlichem, Gesellschaftlichem, Sozialem. Da wird eine Differenz eingeführt. Und in dem anderen Satz wird über etwas Universelles gesprochen. Es ist ein Spannungsverhältnis zwischen Differenz und Übereinstimmung, zwischen Unterschieden und einer Gemeinsamkeit.

4 Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalens (2008). Kernlehrplan Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen. Praktische Philosophie (S. 20 & 30). https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/216/pp_klp_5017_2008_05_06.pdf. Zugriff am 16.05.2023.

Roya: Aus philosophischer Perspektive ist mir jetzt bei dem Titel „Was Menschen brauchen" direkt das Konzept der Grundbedürfnisse – also die grundlegenden Bedürfnisse jedes Menschen für ein gutes Leben – in den Sinn gekommen, dass es in irgendeiner Art mit den Grundbedürfnissen, das Brauchen, genau, etwas zu tun hat. Also was ist der kleinste gemeinsame Nenner universaler Vorbedingungen des Menschen für Handlung und Teilhabe innerhalb einer Gesellschaft. Und inwieweit diese Grundbedürfnisse ähm, vom … über das Notwendige hinausgehen.

Matthias: [*Mehrere Personen wollen gleichzeitig etwas sagen.*] Also, vielleicht weise ich doch ein bisschen zu. Jaël und dann Nadine, wenn ich es richtig gesehen habe. Es klappt doch nicht mit einfach lossprechen. Also Jaël gerne.

Jaël: Der Titel „Armut und Wohlstand", so glaube ich, macht einen Gegensatz auf, bzw. suggeriert eine Beziehung zwischen den Konzepten, die für mich Fragen aufwirft. Warum würde Wohlstand ein Gegenteil von Armut sein, oder, was wird suggeriert durch diesen Titel? Wir könnten uns fragen, in welchem Verhältnis „Armut" und „Wohlstand" eigentlich stehen.

Matthias: Nadine.

Nadine: Wir hatten eben über die Bedeutung eines minimalen und maximalen Kontrasts gesprochen. Die Begrifflichkeiten „Armut" und „Wohlstand" könnten in dem Textbeispiel als vermeintlicher Ausdruck eines minimalen und maximalen Kontrasts interpretiert werden. Damit würde eine starke Gegenüberstellung dieser zwei Begrifflichkeiten zum Ausdruck gebracht werden.

Matthias: Roya.

Roya: Andererseits frage ich mich, inwieweit Wohlstand der Kontrast zu Armut ist und warum nicht Reichtum als Kontrast in Bezug zur Armut gesetzt wird und ob vielleicht mit dem Begriff des Wohlstandes Reichtum dethematisiert wird und dieser – also der Reichtum – aus dem Fokus gerät. Es hat ja noch ein bisschen was Kritischeres von Reichtum zu sprechen und nicht von Wohlstand.

Matthias: Und Paul.

Paul: Das, finde ich, ist eine wichtige Frage, die du angesprochen hast, Roya, ob in dem Wort Wohlstand bereits ein moralischer Subtext enthalten ist, der also nicht die Verhältnisse problematisiert, also die Differenz zwischen Reich und Arm, sondern die, die über Wohlstand verfügen, responsibilisiert. Ja, interessant. Aber, ich will noch etwas anderes sagen, weil ich mich gefragt habe, wer spricht. Also, wenn da konstatiert wird, was Menschen brauchen, wer konstatiert dies

eigentlich? Es hat ja auch etwas Zoologisch-Ethnographisches. Was Gürteltiere brauchen oder, was Kinder, die uns Erwachsenen ja so fremd und rätselhaft sind, brauchen. Also es wird hier von einer bestimmten Position aus gesprochen, die unbenannt bleibt; vielleicht ist das ja so eine Art von *god trick*, der hier wirkt.

Matthias: Dann Cristina, dann Jaël und dann Laura.

Cristina: Vielleicht anschließend an das, was Paul gesagt hat. Wenn man sagt, „was Menschen brauchen", kann sich das sowohl auf Armut beziehen, also etwas, das man braucht um zu Überleben. Aber es kann sich auch irgendwo dazwischen befinden: „was man ebenso braucht". Oder es kann sich vielleicht auch auf einen Wohlstand beziehen, was manche Menschen brauchen. Das ist nicht so ganz klar, worauf sich das genau bezieht, dieses „brauchen". Bezieht es sich auf das Minimale, das man möchte? Das ist für mich nicht so ganz klar.

Roya: Ja.

Jaël: Ich wollte an das Gesagte anknüpfen, denn es drückte aus, was ich gerade zu formulieren versuchte, war aber schöner formuliert. Was bedeuten diese Begriffe „Armut" und „Wohlstand"? Als Titel bilden sie den Rahmen für die Interpretation der übrigen Informationen auf den beiden Seiten. Genauer gesagt, geben die beiden Begriffe dem „Vergleich", der zwischen den beiden Seiten, den beiden Bildern und Texten aufgemacht und vorgeschlagen wird, eine ziemlich starke, ich würde schon sagen, politische Bedeutung. Dies wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Titel auch anders hätte lauten können. Zum Beispiel: Armut und Ausbeutung, Armut und Gewalt oder Wohlstand und Gewalt, oder so ähnlich. Dann werden andere Dinge in dem Material auf den beiden Seiten sichtbar.

Laura: Vielleicht anknüpfend an das, was Roya gesagt hat: Vielleicht ist das meine Konnotation, aber Wohlstand ist für mich ein Begriff, der oft mit Nation zusammengesetzt und genannt wird, also im Sinne von „Wohlstandsnation". Und das hätte auch etwas, wie auch du gesagt hast, Paul, etwas Moralisierendes. Aber es hat auch etwas Territoriales, da wird eine territoriale Unterscheidung gemacht zwischen Armut und Wohlstand und beides nationalstaatlich verortet. Es gibt also eine Unterscheidung zwischen Orten des Wohlstands und Orten der Armut, eine Differenzierung von Orten und Nationalstaaten entlang der Grenze von „Wohlstand".

Matthias: Nadine.

Nadine: Ich bin auch bei dem Satz, „Was Menschen brauchen" hängengeblieben. Mein Eindruck ist, dass hier ein universalistisches Bild von Menschheit erzeugt wird, was nicht differenziert zwischen unterschiedlichen Bedürfnissen und unterschiedlichen Lebensmodellen, Lebensstilen, Lebensweisen. Zudem werden hier Kontexte eher weniger thematisch, die Menschen vielleicht dazu veranlassen, einerseits unterschiedliche Bedürfnisse zu entwickeln, aber andererseits auch dazu beitragen, dass Menschen eher in ärmeren oder in reicheren Verhältnissen leben. Die strukturellen Ursachen geraten möglicherweise aus dem Blick.

Matthias: Nuo.

Nuo: Ja, das hat Paul auch schon gesagt. Ich möchte es noch ein bisschen ergänzen. Also „was Menschen brauchen", ich würde sagen, das ist eine privilegierte Sichtweise. Also, wer kann denn darüber bestimmen, was Menschen brauchen? „Was Menschen brauchen" ist sicherlich so eine privilegierte Sichtweise. Privilegierte sprechen über weniger Privilegierte.

Matthias: Roya, dann Maria, dann ich.

Roya: Ja die Frage ist ja auch wozu brauchen Menschen was? Also was Menschen brauchen für ein gutes Leben, was Menschen brauchen für ein Etwas? Was geht damit einher? Und aus dem Kontext von Philosophie fällt mir da auch der Wohlstandsbegriff ein, der oft in diesem *Human Development Index* zum Thema wird. Der *HDI* wurde von Amartya Sen – Ökonom und Philosoph unter anderem mitentwickelt. Der *HDI* soll den Fokus daraufsetzen, Wohlstand nicht nur am Bruttosozialprodukt einer Gesellschaft oder besser, dem rein ökonomischem Wachstum einer Gesellschaft, zu messen; sondern beleuchtet auch Aspekte des gelingenden Wachstums beziehungsweise Entwicklung des Menschen als Mensch. Wohlstand aus dieser Perspektive wird gemessen an den Fähigkeiten, die der einzelne Mensch hat und an den Freiheiten, die ihm erlauben, diese Fähigkeiten auch auszuleben. Zum Beispiel Lesen. Die Fähigkeit zu lesen, ist ein Grundbedürfnis. Gibt es aber nicht oder mangelnde Möglichkeiten bzw. Freiheiten zu lesen, bringt einem diese Fähigkeit wenig. Wenn zum Beispiel jemand 10 Stunden sechsmal die Woche Schwerstarbeit leistet/leisten muss und logischerweise die Energie und Muße nicht mehr hat, sich einem Buch oder sonst etwas zu widmen durch diese strukturellen ökonomisch-prekären Bedingungen, dann hat dieser Mensch zwar die Fähigkeit, aber nicht die Freiheit des Lesens. So ist der Mensch dann nicht in der Lage in einer bestimmten Situation etwas auszuführen. Ungefähr so könnte man den *Capability Approach* zusammenfassen, der von Amartya Sen und Martha Nussbaum entwickelt wurde und als Grundlage des HDI dient, um den individuellen und sozialen Wohlstand von Menschen zu messen. Also

Gelingensbedingungen des Gedeihens menschlicher Lebewesen. Also das ist es ja, was Menschen brauchen für ein gutes Leben. Eine kritische, ethische und damit erweiternde Perspektive auf eine strukturelle Ermöglichung guten Lebens.

Matthias: Maria.

Maria: Ich gehe in die gleiche Richtung. Auch dieses „Was" interessiert mich. Was wird Wohlstand genannt? Und wo? Wie wird das definiert? Aber besonders in diesem Zusammenhang zwischen Armut und Wohlstand, denke ich, dass sie als Zustände dargestellt werden, die unveränderbar sind. Also man ist arm oder man lebt im Wohlstand. Aber dass das nicht so sein muss, dass da über Prozesse bestimmt wird und dass es ein Zusammenhang zwischen der Armut der einigen und dem Reichtum der anderen gibt, das wird alles außer Acht gelassen.

Matthias: Ich habe auch wie viele andere den Eindruck, dass diese Zustände sozusagen als Polaritäten aufgemacht werden. Und das Buch verspricht eine Erörterung, die dann am Ende zu einem universellen Maß gelangt, was gebraucht wird, gewissermaßen als anthropologische Konstante. […] Marleen.

Marleen: Ich bin auch bei den Zuständen, die ihr angesprochen habt. In dieser Form werden hier ökonomische Verhältnisse zum Ausdruck gebracht und ich finde die Frage interessant, wie sie als solche weiter thematisiert werden oder nicht. Und mein Eindruck ist, dass es bei „Was Menschen brauchen" um etwas Materielles geht. Wie ihr auch meintet, werden Armut und Wohlstand gegenübergestellt. Gleichzeitig ist noch unklar, in welche Beziehung sie zueinander gesetzt werden, also ob es zwei feste Zustände sind und inwiefern hier Armut und Wohlstand auch aufeinander verweisen. Und ich bin gespannt, wie es weitergeht.

Matthias: Nadine.

Nadine: Die Formulierung ist interessant. Man hätte ja auch die Frage stellen können: „Was brauchen Menschen?" Diese Art der Formulierung eignet sich eher, um eine Diskussion bei den Schüler*innen anzustoßen. Sie scheint mir offener und lässt dadurch Interpretationsspielraum zu. Stattdessen ist diese Überschrift als Aussage formuliert. Dadurch wird bei mir der Eindruck erweckt, dass es um feststehende Tatsachen geht. „Das" brauchen Menschen und nichts anderes.

Matthias: Roya.

Roya: Ja schon. Dieses Gesetzte mit der nicht offenen Frage. Das Gesetzte fällt mir aber auch bei dem Begriff Armut auf. Also Armut als ein Begriff. Ist fest-gesetzt. Unverrückbar. Es gibt ja auch die Unterscheidung in relative Armut und absolute

Armut, die ja unterschiedliche Dimensionen meinen. In einer sozio-ökonomisch gut aufgestellten Gesellschaft das Mindeste zu verdienen und sich über Wasser halten zu können, gesellschaftlich aber wenig Teilhabe zu haben – keine Museumsbesuche drin oder so etwas – gleich relativ arm. Absolut arm ist man dann, wenn man noch nicht einmal die minimalen Bedürfnisse gedeckt hat. Essen. Trinken. Obdach. Und das wird da auch noch in diesem Titel im Buch komplett offengehalten. Das wäre auch spannend, inwieweit relative Armut und absolute Armut dann noch irgendwie aufgegriffen wird.

Matthias: Paul.

Paul: Vielleicht nur ein kleiner Punkt im Anschluss an das, was vorhin eine gesagt hat. Wir haben es hier noch nicht mit einer Belehrung, sondern der Ankündigung einer Belehrung zu tun, mit einer performativen Setzung, belehren zu dürfen und zu können. Also da wird Autorität „gedoot" (*doing authority*), es wird Autorität sozusagen getan, im Vollzug beansprucht und es wird auch ein pädagogisches Verhältnis etabliert zwischen dem Schulbuch und den Rezipienten. Sie sind die, die etwas zu lernen haben, zu lernen haben über das, was Menschen brauchen; also Menschen, die lernen müssen, was Menschen brauchen. Und dieses Wissen wird legitim, gültig, valide vermittelt.

Matthias: […] Wollen wir eine Sequenz weitergehen?

Philipp: Gerne. Ich würde vorschlagen, dass wir die beiden großen Bilder und die dazugehörigen Überschriften „M1" und „M3" zusammen anschauen. [*Fängt an vorzulesen.*] M1 Familie Glad Östensen aus Norwegen, M3 Familie Natomo aus Mali.

Matthias: Maria.

Maria: Was ich vorher meinte, als ich von der Darstellung der Armut und Wohlstand als zwei Zustände sprach, so als ob sie nichts miteinander zu tun hätten, wird sehr deutlich in diesen Fotos. In dem Sinne, dass in zwei verschiedenen Ländern zwei verschiedene Familien leben, die nichts miteinander zu tun haben. Und natürlich bedeutet diese Unabhängigkeit, diese Tatsache, dass sie nichts miteinander zu tun haben, dass die Familien keine Verantwortung für das Leben der anderen haben. Und ich frage mich, warum wurde eine Familie aus Norwegen und nicht eine deutsche Familie dargestellt? Dieses Buch ist für deutsche Kinder. Und was haben sie mit Norwegen zu tun?

Matthias: Nadine.

Nadine: Ja, die Familien in Norwegen sind wahrscheinlich ein bisschen wohlhabender, aber das wollte ich eigentlich nicht sagen. Was mir als erstes aufgefallen ist, ist, dass das Familienporträt aus Norwegen als eines inszeniert wird, welches die Bildbetrachter*innen in die Küche einer Familie hineinblicken lässt, wohingegen das andere die Familie draußen porträtiert. Zweitens fallen mir die Unterschiede in der Formation bzw. der Haltung der Familien auf. Die Familie in Norwegen steht um diesen Küchentisch herum, während die Familie aus Mali hockend oder sitzend dargestellt wird. Also man blickt bei dem zweiten Foto (Familie Mali) eher wie aus einer Vogelperspektive auf die Familie. Bei der Familie aus Norwegen ist die Kameraperspektive eher auf Augenhöhe in die Gesichter der Familie gerichtet. Drittens: Die Familie aus Mali scheint fröhlicher zu sein. Zumindest lachen da irgendwie alle. Also falls dieses Bild eher mit Armut in Verbindung gebracht wird, dann scheint Armut die Menschen nicht davon abzuhalten, zu lachen. Das kann man natürlich in beide Richtungen diskutieren. Und vielleicht viertens: Es ist ja Wahnsinn, wie viele Lebensmittel die norwegische Familie auf dem Tisch liegen hat. Also, das ist normativ, aber es sieht mir nach Über-Konsum aus, wenn man sich anschaut, wie viele Bananenstauden und Milchpackungen da akkurat nebeneinander drapiert sind. Ich weiß nicht recht. Eine fünfköpfige Familie … Die Familie in Mali, die größer ist als die in Norwegen, hat wesentlich weniger, nämlich nur ein paar Säcke unterschiedlichster Bohnensorten und Reis.

Matthias: Laura.

Laura: Vieles hast du bereits gesagt, Nadine. Ich finde auch, dass dort sofort ein Kontrast erkennbar ist zwischen Innen und Außen, also einer Innenperspektive des Raums und einer Perspektive auf ein Draußen. Den Kontrast zwischen Sitzen und Stehen hattest du auch schon erwähnt, darüber hinaus wird auch der Gegensatz von Enge und Weite aufgerufen. Beispielsweise dadurch, wie die Personen angeordnet sind, wird etwas über Enge und Weite ausgesagt, aber vielleicht wird auch so etwas wie das Ding ‚Familienstruktur' dargestellt. Wie ist eine Familie, hier bildlich, angeordnet? Bei der Familie aus Norwegen sind auf der linken Seite die Kinder platziert und auf der rechten Seite die Eltern. Es wird ein generationaler Kontrast gezeigt, denn die Familie in Mali ist anders platziert. Die Kinder sind hier nicht räumlich getrennt von den Eltern, es sind zahlenmäßig viel mehr Personen und zwischen den Einzelnen ist weniger Platz, weniger Lücken. Eine Weite ist in Mali wiederum zwischen den einzelnen Lebensmitteln, die dargestellt sind, erkennbar. Zwischen den Lebensmitteln in Norwegen ist kaum Platz – es finden sich also Enge und Weite und deren Kontrastierung auf verschiedenen Ebenen, die beim ersten Blick auf die Fotos auffallen.

Matthias: Paul.

Paul: Ja, das Erste, was mir auffällt, ist, dass diese Esse in Norwegen, diese Dunstabzugshaube als Dunstabzugshaube, ästhetisch gar nicht geht. Für mich ist sie überhaupt nicht erträglich. Und über diese Haube würde ich gerne irgendwann einmal tiefenhermeneutisch nachdenken – wofür die steht. Und sie steht ja auch für die Gefahr, der sich die Familienmitglieder aussetzen, weil sie im Haus sind. Die Dämpfe müssen ja nach draußen geleitet werden. Das ist sozusagen die Modernisierung, die zu Wohlstand führt, und die ist mit Gefahren und Risiken verbunden. Dafür steht die Esse, aber sie geht ästhetisch natürlich überhaupt nicht. Gut, es sind viele Sachen gesagt geworden, und ich will noch zwei Sachen ansprechen. Die eine Sache hat etwas damit zu tun, dass mir gerade ein älterer Aufsatz von Joachim Matthes eingefallen ist, den ich sehr lesenswert finde. Er heißt: An operation called Vergleichen. Und vor dem Hintergrund fällt mir bei dem Material die Operation der Herstellung von Vergleichbarkeit auf. Also, es wird ja erst mal eine Einheit gesetzt, visuell durch Kästen; die sind gleich groß und die Kästen suggerieren, das, was in den Kästen ist, vergleichbar ist, eben weil es in die Kästen gesetzt worden ist. Eine Kritik von Matthes, wenn ich es richtig erinnere, betrifft den Umstand, dass die international vergleichende westliche Forschung ihre westlichen Begriffe universalisiert, ohne diese Operation zu reflektieren – zum Beispiel in der Familienforschung, die Familie als universelle Kategorie und tertium comparationis, als Vergleichsmaßstab setzt. Und das ist eine Form des *doing family* durch Forschung und Wissenschaft. Das *doing family* findet hier in einer Art und Weise statt, in der dann die Großfamilie aus Mali als Abweichung von der Norm der kleinbürgerlichen Familie in Erscheinung treten kann. Das ist der erste Punkt, den ich machen möchte. Der zweite Punkt ist, gewissermaßen in Ergänzung zu dem, was Laura gesagt hat: Es wäre ja, wenn wir uns zeitlich intensiver mit den Bildern beschäftigen könnten, super interessant zu gucken, wie sieht die Anordnung der Menschen und der Dinge auf den Fotos aus, wie sieht das Anordnungsskript aus, und zweitens würden wir uns angucken, welches Verhältnis zu einem Außen auf den Fotos inszeniert wird. Das Außen, das ja sozusagen leer durch die abwesende Fotografin symbolisiert wird. Sie wird angelächelt, sie wird angeguckt. Aber wir Betrachter*innen der Schulbuchseite werden ja auch angeguckt. Dieses Verhältnis, das die aufgestellten Figuren zu uns gewissermaßen eingehen, sich dieses Verhältnis zu vergegenwärtigen, wäre interessant. Und mit Bezug auf Aufstellung ist schon gesagt worden, ich glaube von Nadine, dass die in Norwegen präsentieren können; der Norweger präsentiert und inszeniert gerne. Sie präsentieren ihren Wohlstand oder was? Ja, was wird da präsentiert? Ihre imperiale Lebensweise? Wie ein Mercedes präsentiert wird. Und dabei wird auch gar nicht gelächelt, die Erwachsenen zumindest nicht, weil uns der Mercedes, der Wohlstand, die imperiale Lebensweise, die wir präsentieren, auch zusteht. Das steht uns zu. Irgendwie wie ein Zur-Schau-Stellen von Trophäen. Und die Mali-Inszenierung, in der die Menschen körperlich viel näher an den Gegenständen sind, wirkt weniger wie eine Präsentation, sondern

als ob gewissermaßen organisch genutzt wird, was da so ist. Fast eine inszenierte Ebenbürtigkeit der Dinge. Latour würde sich freuen, weil hier sozusagen die Töpfe, die Tröge, Tröge als Aktanten inszeniert werden. Nicht nur als Dinge, über die wir verfügen, weil sie unser Besitz sind. Anders als in Mali gehen wir in Europa in Distanz zu den Gegenständen. Wir verfügen über sie. Und so ist es ja auch. Es ist doch nun nicht so, dass eine Banane über mich verfügt. Bitte, wo kommen wir da hin.

Matthias: Dann Roya, dann Vanessa, dann ich.

Roya: Zwei Punkte. Zu dem Punkt des *doing family* war nämlich auch die Frage, inwiefern dann das *weiße* Konzept von Familie zwischen nur zwei Erwachsenen und maximal drei Kindern und das Schwarze Konzept von Familie mehr Erwachsene mit einbezieht. Also was wird da jetzt gerade mit aufgemacht? Welche Bilder von Familie und wie werden diese in dem Schulbuch über unterschiedlich positionierte Menschen in einer Gesellschaft hergestellt? Das ist der eine Punkt. Der zweite Punkt ist … vielleicht drei Punkte. Der zweite Punkt wäre: Es ist ein Philosophiebuch in Deutschland. Und da werden unter dem Stichwort „Armut und Wohlstand" aus dem globalen Kontext vielleicht Norwegen, Schweden, die skandinavischen Länder, wohlstandsmäßig in diese weite Perspektive – also die des Wohlstands – mit reingebracht. Und dann ist wieder die Aufmachung, die Herstellung einer Verknüpfung von Schwarz positioniert gleich arm. Vielleicht lese ich das aber jetzt auch rein, weil ich da noch den Text unter den Bildern gelesen habe, in dem steht, dass die Schwarze Familie ein monatliches Einkommen von 260 € und die weiße Familie ein monatliches Einkommen von 5.000 € haben. Damit wird dann verknüpft: weiß gleich Wohlstand. Das ist doch wieder dieser weiße Blick auf die Anderen. Diese Anderen oder das Andere wird sozusagen so hergestellt und Armut direkt mit Schwarz positionierten Menschen in Verbindung gebracht. Also was für Diskurse werden mit diesen Bildern befeuert? Und dann komme ich zum dritten Punkt. Aus einer Bildinterpretationsperspektive gesehen ist das Foto der Familie aus Norwegen hell. Man kann viel sehen, es ist strahlend, damit präsentabel und das Foto der Familie aus Mali ist dunkel. Also der komplette Kontrast, auch die Umgebung, obwohl sie draußen sitzen. Wenn man draußen ist, würde man ja vielleicht auch mehr Licht erwarten, dass da sogar schon dieses heller/dunkler, auch noch in dem Bildformat, technisch gesehen fotografiert wird und wie das zusammengestellt wird, auch noch mal auf einer weiteren Ebene diesen Kontrast verstärkt, ist merk-würdig. Also würdig des Merkens.

Matthias: Vanessa.

Vanessa: Ich habe nur noch ein paar kleine Punkte neben dem, was ihr bereits angesprochen habt. Ein Punkt wäre die Platzierung der Dinge, der Gegenstände auf den Bildern, zum Beispiel, wenn ich mir das linke Bild anschaue. Den Punkt der Ordnung, den Laura eben eingebracht hat. Was genau wirkt hier als ‚geordnet'? Da fände ich es interessant, genauer hinzuschauen. Man könnte etwa fokussieren, wie hier Ordnung hergestellt wird in der Gleichzeitigkeit von der Vielfalt und Menge, die abgebildet wird. Als zweiten Punkt sind mir die Fenster aufgefallen. Die Personen stehen vor den Fenstern, wo wir ins Grüne blicken. Dabei wiederholt sich die Helligkeit, die ihr angesprochen habt. Es scheint die Sonne, die Menschen stehen im Licht. Für mich verstärkt das die Inszenierung des Positiven. Und zuletzt ist mir noch aufgefallen, dass wir direkt im Vergleich geschaut haben. Es könnte ja auch anders sein, und ich frage mich, was würde es verändern, wenn man die Bilder nacheinander anschaut? Der Vergleich wird inszeniert über das Schulbuch selbst.

Matthias: Jetzt ich und dann Nadine, passt?! Ich versuche mich auch kurz zu halten. Auch wenn eigentlich irgendwie schon alles gesagt wurde. Also ich finde auch nochmal, dass es auffällig ist, dass – Paul, du hast es ja animalistisch genannt, glaube ich, also animalistische Kultur in Mali, wenn ich es akustisch richtig verstanden habe – und da ist auffällig, dass ja auch die ganzen Nahrungsmittel auf der Mali-Abbildung unverarbeitet dargestellt sind, im Gegensatz zu Norwegen, wo alles verarbeitet ist. Und dass zwischen den beiden Abbildungen wahrscheinlich auch der Kontrast global und lokal aufgemacht werden soll. Man könnte auch sagen: auf der einen Seite kolonial und auf der anderen regional oder so. Und da, wie Maria am Anfang ja gesagt hat, das Schulbuch für den Kontext Deutschland gedacht ist und zugleich der Kontrast zwischen Norwegen und Mali aufgemacht wird, entsteht meines Erachtens auch irgendwie so ein Effekt wie: Da kann ich mich sozusagen sowohl identifizieren als auch distanzieren von diesem norwegischen Modell des Überflusses. Also ich kann mich auch irgendwie distanzieren von diesem Überfluss und diesen ganzen kolonialen Produkten und zugleich kann ich mich vollständig mit dieser Position identifizieren. […] Nadine, du hast zurückgezogen, oder?

Nadine: Ich wollte das auch sagen. Als kleine Ergänzung: man könnte die Darstellung von unverarbeiteten Lebensmitteln als Nähe zur Natur deuten, wohingegen verarbeitete Lebensmittel als fortschrittlich gelten könnten. Andersherum: Wenn jetzt die Familie in Norwegen viel unverarbeitete Lebensmittel auf ihrem Küchentisch hätte, dann würde es vielleicht als nachhaltig gelten.

Matthias: Roya.

Roya: Aber jetzt zu dem Gedanken von dir: Dieser distanzierte und doch irgendwie auch nahe Identifikationsmoment durch die gewählten Beispiele finde ich aber auch noch mal sehr sichtbar in der Bildkomposition im Schulbuch. Es wird im deutschen Kontext ja von links nach rechts gelesen. Und als erstes Bild ist das Bild der *weißen* Familie und das Bild der Schwarzen Familie wird auf der anderen Seite als zweites Bild gegenübergestellt. Auch wenn die Bilder auf den beiden Seiten sozusagen im Zentrum sind, besteht eine Hierarchie, wenn ich von links nach rechts lese. Die Schwarze Familie kommt aus dieser Lesart an zweiter Stelle. Der Blick und die Nähe der Leser*in geht so von der *weißen* Familie aus. Wenn ich das jetzt aber in Verbindung setze mit dem Titel „Armut und Wohlstand", irritiert es mich, weil wenn ich auf das erste Bild schaue und sehe, wie viel da an Lebensmitteln für wenige Personen abgebildet sind, wäre da für mich erst mal die Verbindung Wohlstand und dann sozusagen die Verbindung Armut mit dem Bild, auf dem weniger Lebensmittel abgebildet sind. Diese Bild- oder Schulbuchseitenkomposition in Verbindung mit dem Titel lässt mich vermuten, dass Armut aus der Wohlstandsgesellschaft-Perspektive betrachtet wird. Genau.

Paul: Zwei Stichworte. Stichwort: Hygiene. Die Lebensmittel auf dem Norwegen-Foto sind ja so fest eingeschweißt, dass ihnen nichts passieren kann. Aber den Menschen kann auch nichts passieren, weil sie können die Lebensmittel ja gar nicht essen, weil diese komplett fest verschweißt sind und dann noch auf dem Tisch stehen, also ganz weit weg vom Schmutz. Und das ist ja so anders, fast gegenteilig anders auf dem Mali-Bild. Dort sitzen sie auf dem Boden und also im Schmutz, eine Schmutz-Mensch-Verbindung. Es sind starke Oppositionen, mit denen hier gearbeitet wird. Zum Verschweißen von Lebensmittel braucht es Technologien, die auf wissenschaftlichem Wissen gründen; über solche verfügen die auf dem Mali-Bild nicht. Zweites Stichwort: Kleidung. Wenn wir Zeit hätten, müssten wir uns genauer angucken, wie die Kleiderinszenierungen aussieht. Dieses AC/DC-T Shirt des Jungen verweist auf eine Art von Individualisierung, also standardisierte Individualisierung, wohingegen die Kleidung der Leute aus Mali eher auf eine kollektivierende Symbolik verweisen. Es wäre sehr interessant, sich die Geschlechterordnung anzuschauen, die auch über die dargestellte Kleiderordnung zum Ausdruck gebracht wird. Und was die Fotos auch zum Ausdruck bringen, ist, was ja allgemein bekannt ist: In Norwegen gibt es ja kaum Babys, anders als in Mali. Da wimmelt es von Babys. Da machst du einen Schnappschuss, und schwupp hast du gleich sieben Babys drauf. Mali halt. […]

Matthias: Marleen.

Marleen: Auch interessant finde ich ein Spannungsverhältnis zwischen der angesprochenen Universalisierung – „Was Menschen brauchen" – und einer Individualisierung durch Bezugnahme auf einzelne Familien in den Bildern. Das vielleicht

auch in dem vorher genannten Zusammenhang mit Armut und Wohlstand als unveränderbare Zustände, die eigentlich auf strukturelle Ungleichheitsverhältnisse verweisen. Hier geht es aber erstmal um einzelne Familien, die durch Bilder im Fokus sind.

Matthias: […] Roya.

Roya: Ja, Marleen. Dein Beitrag hat bei mir jetzt gerade noch mal folgende Assoziationen geweckt. Auf der einen Seite ist in dieser Universalisierung, aber auch im Bild der *weißen* Familie, das Individuelle erkennbar, sichtbar. Man sieht die Gesichter viel mehr, man sieht die individuellen Aspekte der Personen, Vater, Mutter, Kind. Und bei der Schwarzen Familie wirkt da so eine Art von Kontrast der Kollektivierung. Also man sieht die einzelnen Individuen gar nicht. Sie werden nur als Gesamtbild dargestellt, als Kollektiv homogen.

Matthias: […] Cristina.

Cristina: Was sich danach wieder in den Familiennamen widerspiegelt. Mit der Angabe beider Nachnamen wird etwas bewusst betont. Ich weiß jetzt nicht, wie das in Norwegen ist, ob das so wie in spanischsprachigen Ländern ist, dass beide Nachnamen vorkommen. Die Erwähnung beider Namen betont nochmal diese Individualisierung der einzelnen beiden Ehepersonen.

Matthias: […] Okay. Philipp, sollen wir nochmal kurz überlegen, wie wir weitermachen und ob wir noch mal was Konkretes in den Blick nehmen oder ob wir versuchen, zu resümieren? Also wir haben, je nachdem wie lange wir noch machen, eigentlich bis kurz nach halb vorgesehen, also noch 15 Minuten, wenn wir unsere Vorgaben einhalten.

Philipp: Ich würde gerne noch ein bisschen weitermachen mit der Interpretation. Ich könnte mir vorstellen, dass wir die restliche Zeit nutzen, um die beiden Texte unter den Bildern in „M1“ und „M2“ zu lesen und die Aufgabe eins. Die Aufgabe verbindet die beiden Materialien, die wir gerade analysieren.

Matthias: Also du meinst, du liest alles vor?!

Philipp: Genau, und dann interpretieren wir noch ein bisschen weiter.

Matthias: Okay.

Philipp: Okay. [*Liest den Text unter „M1" vor.*] Anna und Anders Glad Östensen und ihre Kinder. Magnus, Mille und Armund mit dem, was sie in einer Woche verzehren (Wert: umgerechnet 790 Euro). Die Familie bereitet ihr Essen auf einem Elektroherd und in einem Mikrowellenofen zu und hat einen Kühl- und einen Gefrierschrank zur Aufbewahrung verderblicher Lebensmittel. Lieblingsgerichte: belegte Sandwiches, Tacos mit Guacamole, Fisch aus der Tiefkühltheke, Schafsfleisch mit Kohl. Das monatliche Einkommen einer durchschnittlichen Familie wie die der Glad Östensens beträgt umgerechnet etwa 5.000 Euro. [*Liest nun den Text unter „M3" vor.*] Die Natomos aus Mali (Afrika) mit ihrem Nahrungsvorrat für eine Woche: Weizen, Reis, Hirse, Sauermilch, Fisch, Tomaten, Okraschoten, Zwiebeln, Pfeffer, Tamarinde, Zucker, Salz (Wert: umgerechnet 20 €). Die Familie kocht auf einem Holzfeuer. Die Nahrungsmittel werden durch Trocknung haltbar gemacht. Das Wort „Lieblingsgericht" kennen die Natomos nicht. Zu essen gibt es meistens entweder Getreidebrei oder Pfannkuchen, dazu eine Sauce, z. B. aus Öl und Tamarinde. Das monatliche Einkommen der Familie beträgt umgerechnet etwa 260 €. [*Liest die Quellenangabe vor.*] M1/M3 Peter Menzel/Faith D'Alusio (Bild und Information). Und dann noch die Aufgabe eins [*liest Aufgabe 1 vor*]: Vergleiche, welche Lebensmittel die beiden Familien in einer Woche verzehren, und nimm Stellung dazu. M1, M3.

Matthias: […] Dann hab ich jetzt Roya, dann Maria, dann Cristina und Laura auf der Liste.

Roya: In diesem Text wird die Lesart, dass auf der einen Seite die *weiße* Familie als Individuum und auf der anderen Seite die Schwarze Familie als Kollektiv präsentiert wird, auch noch mal bestätigt, weil dort die einzelnen Namen bei der Familie aus Norwegen genannt werden. Und bei der Schwarzen Familie heißt es nur die Familie „Natomo". Das dazu. Was ich auch spannend finde, ist, dass davon ausgegangen wird, dass die Kinder wissen, auf welchem Kontinent Norwegen liegt. Da wird gar nicht „Europa" in Klammern gesetzt. Es fehlt. Aber bei Mali wird „Afrika" in Klammern gesetzt. Und bei so Survivalvideos – also wir gucken zu Hause gerne Survivalsendungen und wie mit dem Nötigsten Essen aufbereitet wird, Lebensmittel getrocknet, also haltbar gemacht werden. Ja, das ist ja total aufwendig. Das hat ja ganz, ganz viel an *Know how* und Wissen, das damit einhergeht. Und ich habe das Gefühl, dass im Text unter dem Bild der *weißen* Familie so die Mikrowelle, der Backofen, der Kühlschrank, all diese ganzen technologischen Entwicklungen, die da abgebildet sind, aufgezählt werden. Und im Text unter dem Bild der Schwarzen Familie, wird dann nur geschrieben, dass auf Holz gekocht wird. Also die Lebenswelt der Familie aus Mali wird so

simplifiziert, obwohl damit ganz viel Komplexität einhergeht, mit dieser Verarbeitung von Essen und Kochen. Und genau, da wird einmal so dieser Kontrast zwischen moderner technologischer Entwicklung, also Kultur/Zivilisation und Natur aufgemacht.

Matthias: Maria.

Maria: Du hast jetzt einiges von dem gesagt, was ich sagen wollte. Das Thema Namen ist ja auch ganz auffällig. Ich habe auch über das Thema Technik nachgedacht. Technik wird immer als Zeichen des Fortschritts gesehen und natürlich auch als Kultur gegenüber der Natur. Diese Menschen werden mit Natur in Verbindung gebracht, nicht mit Kultur. Auch das unverarbeitete Essen hat damit zu tun. Auch das, was sie essen – wie du vorhin gesagt hast – hat mit dieser Art von Naturzustand zu tun. Die norwegische Familie ist weltoffen. Was sie essen, hat mit der Idee der Globalisierung zu tun. Sie essen nicht nur viele Bananen, wie man auf dem Foto sieht, sondern auch zum Beispiel ihre Lieblingsspeisen wie *Kellog's*, Guacamole, Tacos, sie trinken Coca-Cola. Hier geht es also um einen internationalen Blick auf das Essen und nicht nur um lokale Produkte. Im Gegensatz dazu hat die andere Familie nur eine Reihe von Lebensmitteln, aber keine Gerichte. Wir wissen nicht, was ihr Lieblingsessen ist. Und ja, wieder diese regional geschlossene und naturverbundene Darstellung gegenüber den anderen, die Kultur haben, offen und weltoffen dargestellt werden.

Matthias: Cristina.

Cristina: Alles, was vorher gesagt wurde, mit dem Individualistischen und dem Kollektivistischen, das spiegelt sich ja noch einmal am Ende wider. Denn auf der linken Seite wird eine Familie gezeigt, die nur „ein Beispiel von vielen" darstellt. Es gibt also auch noch andere solcher Familien. Und auf der anderen Seite wird einfach nur das Einkommen der Familie genannt. Da wird nicht differenziert oder auch kontrastiert bezüglich des Essens. Da werden die Kinder und die Familie, die Siedlungen, aufgezählt, aber das Essen nicht. Es ist so viel, man kann das alles gar nicht aufzählen. Und auf der anderen Seite hingegen wird sogar das Salz aufgezählt, weil ganz stark betont werden soll, wie wenig das ist, dass man sogar die einzelnen Salzkörner aufzählen muss. Und auch die Wortwahl auf der linken Seite fällt auf, *verzehren*. Das hat so etwas Kulinarisches, also etwas, das man genießt, man verzehrt, man isst. Und auf der anderen Seite – *Lebensmittel*. Ein schöner *Nahrungsvorrat*. Man hat etwas zu essen, man muss das aber erst einmal sammeln. Es hat für mich irgendwie eine starke Konnotation von *Armut*, man muss schauen, dass das Essen bis zum Ende der Woche reicht.

Matthias: Laura.

Laura: Die Gegenüberstellung des Wortes „verzehren" und auf der anderen Seite das Erwähnen eines Nahrungsmangels ist mir auch aufgefallen. So, wie bereits beschrieben, ist Verzehren etwas Kulinarisches, etwas, das in Kontrast steht zu dem Nahrungsvorrat in Mali, der bereits suggeriert, dass es dort einen Mangel gibt und den Bedarf, etwas einzuteilen, weil es einfach nicht genug gibt und dieses Wenige auch nicht einfach so frei zur Verfügung steht. Und ich finde es interessant, dass das Aufbewahren und das Zubereiten einen solchen Platz bekommen, indem beispielsweise betont und benannt wird, dass es einen Kühl- und einen Gefrierschrank gibt, gleich beides. Das suggeriert Technik und Fortschritt und die damit verbundenen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Lebensmittel werden hier nicht nur aufbewahrt und gekühlt, in einem Gefrierfach ändert sich sogar der Aggregatzustand der Lebensmittel, die Lebensmittel unterwerfen sich den Nutzer*innen des Gefrierfachs. Dort gibt es Raum für verschiedenste Lebensmittel, für Variation, auch durch den Platz, aufzubewahren und so variieren zu können. Das Thema „Lieblingsgericht" wurde bereits angesprochen, also, dass die einen das Wort Lieblingsgericht nicht einmal zu kennen scheinen, es daher in Anführungsstriche geschrieben werden muss, anders als bei den Norweger*innen. Ein Lieblingsgericht unterstreicht auch etwas ‚Individuelles', diese Individualität wird bei der norwegischen Familie viel stärker hervorgehoben und so hervorgebracht. Die Familie aus Mali hat so etwas wie ein Lieblingsgericht nicht, hier wird demnach das, was da ist, gegessen. Diese dargestellten Produkte sind ‚einfach', unverarbeitet und in diesem Essen ist kaum Variation. Das Essen der Norweger*innen ist abwechslungsreich und besteht aus vielen und hochwertigen Produkten, aus Fisch und Fleisch und abwechslungsreich belegten Sandwiches.

Matthias: Paul.

Paul: Ja, zwei Punkte, vielleicht wiederholend. Der erste Punkt zumindest. Also ich finde, dass da sozusagen Gebildetheit aufgeführt wird und in Gebildetheit eingeführt wird. Zumindest, wenn Bildung auch darin besteht, unterscheiden zu können. Will ich wirklich dieses Wasser trinken? Proleten ist es wurscht, sie sind wahllos im Hinblick auf das, was sie zu sich nehmen. Hauptsache Wasser, Hauptsache Durst löschen. Der Bildungsgrad zeigt sich darin, dass ich geschmacklich differenzieren kann und zwischen schmeckt nicht und schmeckt, zwischen tut mir gut und tut mir nicht gut unterscheiden kann, und dieses Vermögen artikuliert, wer ich bin, meine Identität. Selbstverständlich habe ich ein Lieblingsessen. Und die Ungebildeten, die Bildungsfernen, würde man ihnen sagen, sie haben keine Lieblingsspeise, sie haben keine Identität, sie würden es glauben. Es scheint hier also um eine bildungsabhängige zivilisatorische Differenz zu gehen. Das ist das eine, was ich sagen will, und das zweite ist, dass ich die gestellte Aufgabe erstaunlich finde. Vergleiche Lebensmittel! Ja nach welchen Kriterien denn? Also es wird nicht der Vergleichsmaßstab angegeben, finde ich erstaunlich, gerade im

philosophischen Kontext. Und dann wird es sogleich eigentlich noch krasser, weil dann einfach aufgefordert wird, Stellung zu nehmen. Ja, wozu denn? Diese sehr diffuse Aufgabenstellung erzeugt einen Raum, der vieles zulässt, auch Phantasmen. Eine Didaktik, die das Fabulieren zulässt?

Matthias: Dann habe ich jetzt erst mal noch Maria auf der Liste. Dann müssen wir gucken, wie wir hier weitermachen.

Maria: Ja, vielleicht zu dem, was die Bildung hier über Ernährung vermitteln will. Das ist so eine kurze Assoziation, die ich zu dem Bild links hatte. Ich dachte an diese Ernährungspyramide, wo die Lebensmittel so angeordnet sind wie die Bananen auf dem Bild. Und Saftpackungen im Hintergrund. Das suggeriert irgendwie, was gesunde Ernährung sein kann oder sollte. Vielleicht wechsle ich jetzt das Thema, aber das muss ich auch sagen. Ich habe mich auch wie du, Paul, gefragt, was das für eine Aufgabe ist. Es ist absolut absurd. Und ich frage mich immer, was ist das für eine Idee von Philosophie, die normalerweise in diesen Büchern vertreten wird? Das ist doch nicht selbstverständlich, was hier passiert. Aber das ist typisch, das kommt sehr oft vor. Philosophie ist hier nicht der Raum, in dem man lernt, kritisch zu denken oder das Selbstverständliche in Frage zu stellen. Hier geht es vielmehr darum, zu fixieren, was fixiert werden muss. Es geht um die Akzeptanz der Weltdeutung, die in unserer Gesellschaft vorherrscht und ihre Machtstrukturen legitimiert. Und solche Aufgaben zeigen das sehr deutlich und das ärgert mich sehr.

Matthias: Gut, dann wäre jetzt die Frage, wie wir weitermachen. Also eine Stunde ist natürlich für so eine Interpretation einer Doppelseite Schulbuch sehr, sehr wenig. Und das war ja jetzt auch ziemlich flott von uns allen. Ich weiß nicht, ob wir da trotzdem erst mal eine gestrichelte Linie unter die Interpretation setzen können? Und vielleicht noch so ein auto-ethnografischer Eindruck von mir. Ich hatte jetzt gerade vorhin das mit der Distanzierungsmöglichkeit gesagt und seitdem ich das gesagt habe und als wir weitergemacht haben, kam bei mir zunehmend das peinliche Gefühl auf, mich eigentlich da in dieser wohlständigen norwegischen Familie und dem, was da so konsumiert wird, wiederzufinden. Und mir kamen dann so Bilder in den Kopf, wie mein Essenstisch zu Hause eigentlich aussieht. Ich finde das zumindest interessant für die Frage, was das eigentlich für die Gestaltung einer solchen Schulbuchseite bzw. für ein rassismuskritisches Lesen bedeutet. Mal gucken. Aber erst mal, Philipp. Wir sollten allmählich die Kurve kriegen, aber wir müssen damit ja nicht gleich abschließen. Die Frage von mir wäre jetzt also, ob wir noch etwas zum Abschließen der Interpretation besprechen sollten?

Philipp: Ja, ich würde gerne einen Kommentar machen und dann eine Frage stellen, die mich jetzt beschäftigt. Zuerst der Kommentar. Durch eure Interpretationen hat sich bei mir Eindruck eingestellt, dass hier vermittelt wird, es gäbe eine objektive Realität oder einen objektivierbaren Begriff von Armut und Wohlstand. Diese Vorstellung hat sicher auch eine Berechtigung. Gleichzeitig ist in euren Gedanken glaube ich sehr deutlich geworden, dass die Fotografien hochgradig choreographiert und kontextualisiert sind. Paul hatte am Anfang das Verhältnis zum Außen angesprochen. Das heißt, wer fotografiert da eigentlich wen unter welchen Bedingungen? Was ist da im Vorlauf an Kommunikation abgelaufen? Was sind das für Familien, die wir da sehen? Inwiefern können sie die ökonomischen Verhältnisse ihrer Staaten repräsentieren? Auf der Doppelseite erfahren wir kaum etwas über die Entstehung der Bilder, mit denen aber nach wohlständig und arm sortiert wird. Es wird also, würde ich sagen, über die Anordnung der Bilder und Texte ein vermeintlich objektives Wissen über Wohlstand und Armut vermittelt. Und die Art und Weise, in der das passiert, die Verknüpfung mit ‚Europa' und ‚Afrika', die einen objektiven Wissensanspruch über diese beiden Kontinente in Anspruch nimmt, mit all den Konnotationen, scheint mir das starke Gefühl ausgelöst zu haben, das ich zu dem Material ursprünglich hatte. Das zweite ist, dass ich wieder merke, wie dicht der Bedeutungsgehalt von Schulbuchmaterialien ist. Wie viele Informationen da drinstecken und wie bedeutungsreich die Materialien sind. Kurz zu den Sequenzen, oder warum ich vorgeschlagen habe, die Sequenzen horizontal zu fassen und dadurch vergleichend vorzugehen. Als ich die Doppelseite das erste Mal gesehen habe, ist mir Kontrastierung sofort ins Gesicht gesprungen. Der Kontrast ist das Erste, was ich gesehen habe. Hier das Bild und da das Bild, und dann die Überschrift, die einen starken Gegensatz aufmacht. Ich denke, dass die Anordnung der Materialien das vergleichende Lesen auch Lerngruppen nahelegt, das wollte ich mit euch nachvollziehen. […] Die Frage, die mich beschäftigt, ist: Wie schreibe ich eine Schulbuchanalyse, die interessant und gut zu lesen ist und vieles von dem thematisiert, was wir zum Teil gerade gesagt beziehungsweise angedeutet haben und was mir wichtig erscheint. Wie kann ich dem Bedeutungsgehalt des Materials gerecht werden, ohne dass es ein Text wird, der 40 Seiten oder mehr hat? Vielleicht ist es auch gut, wenn der Interpretationstext 40 Seiten hat und er sich auf dieses wenige Material bezieht. Aber es gibt so viel Schulbuchmaterial, dass ich mich frage, wie viel Material ich in pragmatischer Hinsicht eigentlich analysieren kann oder sollte, um welche Art von verallgemeinernden Aussagen machen zu können. Also vielleicht ist das die Frage, worum es genau gehen kann bei einer rassismuskritischen Schulbuchanalyse und welchen Geltungsanspruch verschiedene Ansätze haben könnten.

Matthias: Können wir uns noch fünf Minuten Zeit nehmen, wenn es dazu Rückmeldungen noch gibt?

[…]

Paul: Ihr guckt hoch, oder?

Matthias: Ich gucke rum. Maria, bist du kurz davor etwas zu sagen?

Maria: Ja, gerne. Ich möchte etwas sagen. Es ist nicht direkt eine Antwort an dich, aber trotzdem. Wir lesen diese Seite horizontal, aber sie ist eigentlich dafür gedacht, vertikal gelesen zu werden. Also das Foto von Mali ist im Material drei. Und Material eins ist die norwegische Familie. Also die Kinder sollen zuerst diese Familie analysieren und dann diese Liste der entbehrlichen Dinge. Und erst dann wird auf die Armut eingegangen.

Philipp: Das stimmt. Aber es gibt die Aufgabe eins, den Auftrag, die Materialien eins und drei miteinander zu vergleichen, also doch horizontal zu lesen.

Maria: Ja, also das finde ich interessant.

Philipp: Ach so.

Maria: Was wollen Sie? Zuerst diesen Text mit den vielen Lebensmitteln und auch mit der ganzen Betonung auf die elektrischen Dinge, die sie zum Kochen benutzen. Dann diese Liste von Dingen, die notwendig oder überflüssig sind. Damit will das Buch andeuten, dass es darum geht, den Kindern kritisches Denken beizubringen. Aber kritisch über die Ursachen von Armut, kritisch über diese rassistische Sichtweise, das gibt es nicht. Die Reflexion bezieht sich nur auf zu viel Essen oder zu viele technische Geräte. Deshalb dachte ich, dass die Analyse auch die Intention des Buches berücksichtigen sollte. Und ja, was sie sagen wollen und nicht nur das, was wir sehen und was unbewusst gesagt wird.

Philipp: Das ist interessant. Das ist sozusagen die Frage, was die ethische Reflexion adressiert und worüber eigentlich kritisch nachgedacht werden soll. Ich habe vor, das in Texten im Verhältnis zu dem größeren Kapitel, zum Lehrplan und der Handreichung zu kontextualisieren. Also es gibt ja immer diese Handreichungen, in denen drinsteht, was Lehrkräfte mit den Materialien machen sollen. Das wäre total wichtig, glaube ich, um das angemessen nachzuvollziehen.

Matthias: Paul.

Paul: Ja, ich glaube, 40 Seiten reichen nicht. Könnte ich mir vorstellen. Also, allein dieser Punkt, der Beanspruchung von epistemischer Autorität durch den Text und die verobjektivierte Form der Wissenspräsentation, die naturalisiert

verobjektivierte Form der Wissenspräsentation, die notwendigerweise die Beobachter*innen, die Interpret*innen unsichtbar machen muss. Also, Haraways *god trick*. Wenn du dich dann noch auf postkoloniale Theorie beziehst, weil dieses Schulbuch ein *weißer* Ort ist, von dem aus für ein *weißes* Publikum geschrieben wird. Dann bist du ganz schnell bei ein paar Seiten. Ein anderer Punkt ist, wie sozusagen Vergleichbarkeit hergestellt wird. Auch das finde ich einen wichtigen Punkt: es werden sozusagen implizit Vergleichsmaßstäbe eingeführt, die den Vergleich überhaupt erst ermöglichen; aber auch die Ästhetik des Vergleichs wäre zu rekonstruieren als etwas, das Vergleichbarkeit als mögliche, sinnvolle und legitime Praxis ausgibt, die Kästen also, die Visualisierung der Einheiten, die Einführung des Vergleichsmaßstab Familie, die Einführung des Vergleichsmaßstab Euro, die Einführung des Vergleichsmaßstab Lieblingsessen, wobei nur beim Lieblingsessen darauf verwiesen wird, dass es sowas in Mali nicht gibt. Soweit ich weiß, ist zwar das europäische Fluchtregime in Mali gut vertreten, aber der Euro noch nicht. Es werden eurozentrische Tools eingebracht, um den Vergleich herzustellen. Auch das wäre ein paar Seiten wert. Und dann die ganzen anderen Sachen, die wir angesprochen haben, die, alle zu explizieren wären, auch mit Berücksichtigung von Literatur. Etwa der Bildungsaspekt, immerhin handelt es sich ja um ein Schulbuch, ein Bildungsmedium. Die dekoloniale und postkoloniale und rassismuskritische Analyse von Unterrichtsmaterial fängt ja jetzt erst gerade an. Hier wären wichtige Beiträge zu leisten, auch methodologisch. Eine Analyse, wie die sprachlichen und visuellen Bilder der Bildungsmedien vermittelt sind von kolonialen Entgegensetzungen. Ich glaube, dass, letzter Satz, wichtig ist … . Also es gibt zwei Möglichkeiten und vermutlich mehrere Kombinationen dieser Möglichkeiten. Die eine Möglichkeit wäre, eine komplette Schulbuchanalyse zu machen. Und wenn du eine Schulbuchanalyse machst, in einer gewissen Detailversessenheit und einem Interesse an den Subtexten, an die wir über Praktiken der Kontextualisierung kommen, über eingebrachtes Wissen, selbstverständlich mit dem hermeneutischen Problem, dass wir immer nur das erkennen, um das wir schon wissen, und blablabla. So, dann kann das ein längerer Text werden. Die zweite Möglichkeit wäre nicht eine Schulbuchanalyse zu machen im Sinne einer Analyse, die danach fragt, was auf den Schulbuchseiten passiert. Sondern einen Fokus setzen, keine Ahnung welchen, wir haben ja etliche potenzielle Foki markiert, nehmen wir den Fokus, dass dieses ganze Dings nur funktioniert, wie du es gesagt hast, mit einem oppositionellen Trick, also mit der Erzeugung von Opposition. Also der mögliche Fokus: Herstellung von Oppositionen. Bei so einem Fokus kannst du auf das formale Prinzip der Herstellung von Oppositionen eingehen. Du machst dann keine Schulbuchanalyse, sondern nutzt sozusagen die Schulbuchanalyse, um die Logik des Oppositionellen, der Entgegensetzung, der Aussparung des Ambivalenten zu untersuchen: die Differenz zwischen, keine Ahnung, erdnah und erdfern, die augenfällig ist im wahrsten Sinne, die Differenz zwischen bildungsnah und bildungsfern, die zwischen Nähe und Ferne, schlechte

Nähe, gute Ferne, schlechte Ferne, gute Nähe. Also, wie welche Differenzen, Oppositionen im Schulbuch wodurch und wann hergestellt werden und wie ihre Stärke oder Dominanz und Schwäche aus postkolonialer oder so Perspektive kommentiert werden kann. Du untersuchst das Schulbuch also nicht in Gänze, sondern unter diesem Fokus, auf den du, das ist wichtig, nur gut kommst, wenn du anfänglich, so wie wir es vorhin ansatzweise gemacht haben, erst mal ein Panorama dessen zeichnest, was so ein Schulbuch an Subtexten anbietet. Das wäre dann ein Arbeitspanorama, um dann mit dem Arbeitspanorama eine Entscheidung zu treffen, was du dir genauer angucken willst. Und, es können auch mehrere Dinge sein, die du dir genauer anguckst, nicht ein Fokus, sondern zwei, drei. Du entscheidest in Abhängigkeit von dem, was philosophiedidaktisch relevant ist, deinem Interesse und dem, was mit Blick auf das Material angebracht ist. Wenn du nur einen Fokus in Deiner Arbeit hast, wenn etwa die Herstellung des Oppositionellen und seine Stärke/Schwäche der Fokus und damit der Gegenstand deiner Arbeit ist, dann schreibst du dazu selbstverständlich mehr, als wenn das mit dem Oppositionellen nur ein Aspekt oder Element eines übergeordneten Zusammenhangs ist.

Matthias: Ähm. Ich glaube, ich nehme Philipps Nicken und seinen Blick so wahr, als könnten wir hier auch erst mal für heute abschließen.

Philipp: Sehr, sehr gerne. Ganz herzlichen Dank an euch alle.

Was ist Theoretisieren? Sieben Sprenkel

Paul Mecheril

a) Empirische Zusammenhänge sind singuläre, also einzigartige und auch außerordentliche, in ihrer konkreten Gestalt und Dynamik nicht so einfach vorhersagbare Phänomene. Empirische Zusammenhänge sind singulär; auch die Daten noch. Wenn Forschung nicht auf den Anspruch und die Praxis beschränkt bleibt, den singulären empirischen Zusammenhang deskriptiv nachzuzeichnen, sondern durchaus auf einen durch die Analyse des empirischen Zusammenhangs gewonnenen Zugang zu einer allgemeineren Ebene zielt, dann spielen theoretisierende Abstrahierungen von den und der singulären Daten im Interpretationsprozess eine wichtige Rolle. Die theoretisierend angelegte Interpretation zielt zunächst auf das Markieren, sodann das Explizieren von Mechanismen (etwa der Diskriminierung), Figuren (etwa Zugehörigkeitsformen in einem sozialen Feld), Mustern (etwa wiederkehrende Formen, in denen Praktiken stattfinden wie Begrüßungen, Als-ob-Herzlichkeit oder andere Rituale) in einem empirischen Feld; das Feld kann etwa in einer Institution oder Organisation (eine Grundschule, eine Polizeidienststelle, eine Migrant*innenorganisation oder eine Soziale Bewegung), in einer eingegrenzten gesellschaftlichen Zeit oder in einem bestimmten informellen gesellschaftlichen Raum wie eine Seminarpause bestehen. Von der Forscher*in im Prozess der Auseinandersetzung mit einem empirischen Feld aufgefundene und von ihr als von Bedeutung angesehene Mechanismen, Figuren und/oder Muster bezeichnen die Gegenstände der Untersuchung. Die Bewegung des Markierens und Benennens, sodann des Explizierens des Gegenstandes strebt auf eine vom Singulären abstrahierende Ebene (Theoretisieren ist eine Praxis des mehrfachen, multiplen Abstrahierens) und ist eine Bewegung, die sich in die Richtung vollzieht, aber nicht den Anspruch verfolgen muss, allgemeine Theorie zu sein.

b) Theoretisieren ist also eine explikative Praxis. Die *Entfaltung der analytischen Elemente empirisch aufgefundener Gegenstände* steht hierbei im Mittelpunkt. Dieses sei exemplarisch mit Bezug auf eine ethnographische Studie von Breidenstein, Meier & Zaborowski (2012) erläutert. In dieser Studie wird unter anderem das empirische Muster der Pseudo-Partizipation im Feld des Schulunterrichts als Medium der Mobilisierung von Schüler*innen-Zustimmung zu der weitgehend weder mit pädagogischen noch funktionalen Argumenten begründbaren Praxis der Notenvergabe hervorgehoben und entsprechend benannt. Dies kann als Akt der Markierung verstanden werden. Der markierte Gegenstand ‚Pseudo-Partizipation' kann nun mit Bezug auf das empirische Material theoretisiert werden. Welche Einsichten ergeben sich bei der Analyse des Materials bezogen auf den Gegenstand, der präziser benannt werden

kann als: ‚Pseudo-Partizipation' im Feld des Schulunterrichts als Medium der Mobilisierung von Schüler*innen-Zustimmung zu der weitgehend weder mit pädagogischen noch funktionalen Argumenten begründbaren Praxis der Notenvergabe? Wie können wir das Material bearbeiten, so dass es über den Gegenstand Auskunft gibt? Das Theoretisieren findet statt als Versuch, die analytischen Elemente und Dimensionen des Gegenstandes zu explizieren. Für die auf die Explikation eines Gegenstandes zielende Interpretationspraxis können Fragen wie diese hilfreich sein: Aus welchen analytischen Elementen besteht der Gegenstand ‚Pseudo-Partizipation' allgemein? Welche (gesellschaftlichen, organisationalen, interaktiven) Bedingungen machen Pseudo-Partizipation sinnvoll, möglich, vielleicht sogar kontextspezifisch erforderlich? Welche Konsequenzen oder Effekte für den Unterricht, für die Schüler*innen, für die *peer culture* gehen mit Pseudo-Partizipation einher?

c) Das Theoretisieren kann sich schwerpunktmäßig auf die Theoretisierung von Mechanismen, Figuren, Mustern des empirischen Feldes beziehen, um etwas über das Feld, in unserem Beispiel: Unterricht, zu erfahren oder um etwas über den allgemeinen Mechanismus, die allgemeine Figur oder das Muster, in unserem Beispiel: Pseudo-Partizipation, in Erfahrung zu bringen; oder um beides.

d) Theoretisieren sollte zu „empirisch gehaltvoll[en]" (Kelle 2008, S. 330) Einsichten über die Markierung und Explikation eines Gegenstandes führen. Wodurch aber wird etwas empirisch gehaltvoll? Oft finden sich beim Versuch, den entsprechenden Gehalt auszuweisen, Angaben wie diese: „[Hinweise auf den Gegenstand] haben wir häufig beobachtet" (Breidenstein, Meier & Zaborowski 2012, S. 166). Diesen Typus des Gehaltausweises finde ich nicht ganz überzeugend, da sich hier tendenziell ein Rutsch in einen empirischen Realismus einstellen kann, der korrespondenz- oder repräsentationstheoretisch die Geltung von Einsichten, Kategorien etc. ausweist. Modellierungsmethodologisch ist die Häufigkeit von etwas ein wichtiges Medium der Mobilisierung von Vertrauen in Einsichten, Kategorien, thematischen Fokussierungen etc., und zwar: bei den Forscher*innen selbst. Diese können dann nach Kontrasten und Abweichungen von dem Häufigen suchen und die Bedingungen, Konsequenzen etc. auch dieser unhäufigen, kontrastiven Phänomene/Begriffe explizieren, um in einer negativen Interpretationspraxis etwas über X (in unserem Fall: Pseudo-Partizipation) mit Hilfe der Beschäftigung mit Nicht-X (in unserem Fall vielleicht: Nicht-Pseudo-Partizipation) zu erfahren. Häufigkeit ist für Vertrauensbildung wichtig, aber kein Kriterium für die Geltung von kategorial gefassten Zusammenhängen. Kriterium der Geltung ist letztlich nur/vor allem die Begründung, Erläuterung und Explikation der Relevanz des Aufgefundenen für den empirischen Zusammenhang. Welcher empirische Zusammenhang nun fokussiert wird, hängt von dem im Prozess der Interpretation sich konkretisierenden und zuweilen auch wandelnden Erkenntnisinteresse der Forscher*in ab. In

unserem Beispiel könnte dies *Unterricht* sein oder *Unterricht an Gymnasien* oder *Unterricht an Gymnasien in Ostdeutschland* (die Studie von Breidenstein, Meier & Zaborowski fand an Schulen auch in den nicht mehr ganz so neuen Bundesländern statt). In anderen Worten: die Reichweite des Relevanzausweises ist unterschiedlich (in der angeführten Reihe wird sie immer enger). Der empirische Gehalt des Gegenstandes kann zudem ausgewiesen werden durch die Erläuterung der nicht nur auf das eigentliche empirische Untersuchungsfeld (hier: die Relevanz von Pseudo-Partizipation im und für Unterricht) bezogenen, sondern der über das Feld hinausgehenden, allgemeinen Relevanz des Gegenstandes (die Relevanz von Pseudo-Partizipation in Generationenbeziehungen oder in natio-ethno-kulturell kodierten gesellschaftlichen Kontexten oder in Geschlechterverhältnissen oder in der illusionären Reproduktion gesellschaftlicher Hierarchie und Ungleichheit als Demokratie).

e) Der empirische Gehalt oder die empirische Relevanz der über wiederholte Abstrahierungen der Aspekte oder Eigenschaften eines empirisch aufgefundenen Phänomens ermöglichten Theoretisierung findet durch Plausibilitätsausweis mit Hilfe von Argumenten und Begründungen und mittels des Bezugs auf entsprechende Literatur statt. Die leitende Frage bei der Abstrahierung der Aspekte oder Eigenschaften eines Phänomens lautet: Was bedeutet diese spezifische Eigenschaft des Phänomens auf einer allgemeinen Ebene? Wenn etwa die Vermeidung des Wissens um die Unmöglichkeit einer demokratischen Kultur (in der Schule) eine Eigenschaft unseres Gegenstandes ‚Pseudo-Partizipation' ist, was bedeutet ‚Vermeidung', was sagt die Praxis der Vermeidung über ‚Demokratie' aus, was über ‚Schule'? Die Theoretisierung eines Phänomens oder Gegenstandes zielt hierbei auf Plausibilität und ist mehr oder weniger plausibel (damit ist nicht gemeint, dass der Realitätsgehalt von Ereignissen, die wir etwa Hochzeit, Krieg, physische Gewalt oder Liebkosung nennen, grundlegend relativ sei, was sie aber auf einer abstrakteren Ebene bedeuten, ist nicht eindeutig festgelegt und diese Nicht-Eindeutigkeit beginnt bereits mit der Frage, wie Ereignisse benannt werden können und sollen – als Gewalt oder Krafteinwirkung, als Grausamkeit oder Schadensbegrenzung durch Abschreckung, als Liebkosung oder Beschwichtigung). Plausibilität ist aber plausibilitätsmilieuspezifisch und mithin kontingent. Wir finden auf der Ebene des Theoretisierens also weniger „ewige Wahrheiten" (zum Glück, denn: wie viel Macht wir dann hätten) und eher etwas, für das wir bei unseren wissenschaftlichen Bekannten und Freund*innen grundlegendes Interesse wecken können (das ist interessant, sagen die Freund*innen, also dem Prinzip nach relevant für das in unserem Plausibilitätsmilieu gepflegte und weiterzuentwickelnde Nachdenken über den Gegenstand) und für das wir in seltenen, aber zweifelhaften Fällen von ihnen schnelle Zustimmung erhalten.

f) Grundlegende Theorieperspektiven (wie etwa Praxeologie, Subjektivierungs-, Strukturierungs-, Figurations- oder Habitustheorie) dienen der theoretisierenden Interpretation als heuristische Scheinwerfer. Sie ermöglichen das Theoretisieren. Diese theoretischen Bahnen, auf denen das Erkenntnis-Machen stattfindet, sind nicht immer klar und wohl auch ausgefranst und zuweilen eine Überlagerung unterschiedlicher Bahnen (es sei denn, eine*r entscheidet sich mit Leidenschaft, aus Ängstlichkeit oder Karrierekalkül für eine bestimmte Theorietradition, etwa: ‚die Systemtheorie'). Sie werden im Forschungsprozess rekursiv vielleicht etwas klarer (ich stelle mir dieses Klarerwerden nicht so vor, dass etwas, was vorher da war, deutlicher wird, sondern eher als einen Prozess der Formung), dürfen aber auch etwas ‚unrein' und dilettantisch bleiben und als solche eingebracht werden (das Kriterium ist nicht nur hierbei: Forschung sollte ein (zeit-)ökonomisch vertretbarer Prozess sein, der am Ende anregende Ergebnisse vorlegt). Es geht also nicht darum, durch Forschung nachzuweisen, dass eine grundlegende Theorieperspektive richtig ist, sondern diese Perspektive zu nutzen, um etwas über den Gegenstand zu erfahren bzw. diesen Gegenstand zu modellieren. Theoretisieren ist eine *pragmatische Praxis*; sie greift auf Hilfsmittel (wie etwa bestimmte sozialtheoretische Positionen, vgl. Joas & Knöbl 2004) zurück, deren Wert daran zu bemessen ist, dass sie den Prozess der Theoretisierung eines Gegenstandes befördern, so dass am Ende ein Text über einen Gegenstand entsteht, der (im entsprechenden Plausibilitätsmilieu) als gehaltvoll, anregend und weiterführend gilt.
g) Das Theoretisieren wird zudem vom grundlegenden Erkenntnisinteresse, dem die Forschung explizit oder implizit verpflichtet ist, vermittelt. Ich mag das „emanzipatorische" (Habermas 1973/2022) oder vielleicht besser: kritische Erkenntnisinteresse, wobei ich unter wissenschaftlicher Kritik (→ Einleitung zu diesem Band) eine Praxis verstehe, die danach zielt, Herrschaftsphänomene zu erkennen und eine abstrahierende Sprache für Herrschaftsverhältnisse ‚begrenzter Reichweite' aufzufinden, wobei die Grenzen ziemlich weit gesteckt sein können (z. B. beim sogenannten Eurozentrismus).

Literatur

Breidenstein, Georg, Meier, Michael & Zaborowski, Katrin (2012). Die Ethnographie schulischer Leistungsbewertung. Ein Beispiel für qualitative Unterrichtsforschung. In Friedhelm Ackermann, Thomas Ley, Claudia Machold & Mark Schrödter (Hrsg.), Qualitatives Forschen in der Erziehungswissenschaft (S. 157–175). Wiesbaden: Springer VS.

Habermas, Jürgen (1973/2022). Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort (18. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, Hans & Knöbl, Wolfgang (2004). Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kelle, Udo (2008). Strukturen begrenzter Reichweite und empirisch begründete Theoriebildung. Überlegungen zum Theoriebezug qualitativer Methodologie. In Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer & Gesa Lindemann (Hrsg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung (S. 312–337). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

20 Sechs-Zeiler zum Thema ‚Schreiben im Forschungsprozess'

Forschungswerkstatt

Sehr oft ergeben sich Fragen, Themen, Wär-doch-eigentlich-mal-zu-besprechen-Einsichten während oder am Ende einer Forschungswerkstatt-Sitzung, die dann zumeist in dem Ergebnisprotokoll der Sitzung festgehalten werden. Zuweilen werden die Themen zu einem späteren Zeitpunkt aufgegriffen und etwa vor dem Hintergrund der gemeinsamen Lektüre eines Aufsatzes besprochen. Zuweilen werden auch reflexive Kurztexte zu einem Thema von den Forschungswerkstatt-Mitgliedern verfasst und sind dann Grundlage einer späteren Fortsetzung der Auseinandersetzung mit dem Thema. Hier finden sich Kurzkurz-Texte zum Thema Schreiben, die zurückgehen auf eine Verabredung: Wer kann, am besten können alle, schreibt einen 6-Zeiler zum Thema ‚Die Bedeutung des Schreibens im Forschungsprozess für mich':

* In letzter Zeit ist mir aufgefallen, dass ich schreibe (z. B. Artikel), um mich mit Themen näher auseinanderzusetzen. Ich kann am besten schreiben, wenn ich Ruhe und einen aufgeräumten Schreibtisch habe. Wenn ich (wissenschaftliche) Texte schreibe, hilft es mir, einen ersten Entwurf zu schreiben und diesen Stück für Stück weiterzuentwickeln. Dieses Vorgehen nimmt mir den Druck, auf Anhieb einen sehr guten Text ‚produzieren' zu müssen. Der Text spiegelt meinen aktuellen Auseinandersetzungsprozess mit einem Thema beziehungsweise einer Fragestellung wider. Der Text kann nie fertig sein.

* Schreiben bedeutet für mich Eintauchen, und wie das Tauchen verbindet sich das Schreiben für mich auch mit Gefahren. Sich verirren und verwirren in den Tiefen, die Luft verlieren, nur an Oberflächen dahintreiben, sich ablenken lassen, den Fokus verlieren, belanglos sein, nichts Spannendes sehen. Meistens hilft mir Musik beim Eintauchen. Sie gibt mir einen Rhythmus, der weder zu schnell noch zu langsam sein darf. Damit Musik hilft und nicht stört, darf sie nicht zu aufregend, aber auch nicht zu monoton sein, meistens klappt es mit so in etwa 100–110 bpm, sie sollte keinen Text haben, oder höchstens Text, der an mir vorbeifliegt, hin und wieder darf sie meine Aufmerksamkeit auf sich lenken – ein kurzer Drop –, aber meistens sollte ich sie nicht wahrnehmen, mich aber in jedem Moment an sie erinnern können. Ein rauschendes Meer, das meinen Fokus schärft. Wenn der Kopf beim Schreiben nickt, tauche ich.

* Haraway spricht davon, Geschichten zu erzählen. Geschichten-Erzählen als eine Möglichkeit marginalisierte, unterdrückte, vergessene, als unwichtig gehaltene Perspektiven sichtbar zu machen. Es geht um Geschichten des Miteinander-Werdens und des Mit-Verantwortens. Geschichten, die tentakuläres Denken ermöglichen. Geschichten, für die sie zu erzählen, Verbündete braucht. Sie verwendet den Begriff Kritter als Sammelbegriff für alle menschlichen und nicht-menschlichen Wesen, für Maschinen, Pflanzen und Tiere und behandelt sie gleichwertig, denn eigentlich geht es nur um ein Zusammenwohnen auf der Erde. Meine Arbeit an der Dissertation verstehe ich als einen Versuch, eine Geschichte zu erzählen. Eine Geschichte davon, wie bestimmte Kinder Schule erleben und was es mit ihnen macht, Schule so zu erleben. Und eine Geschichte darüber, wie sie hätten Schule anders erleben können, weniger gewaltvoll, wenn wir Geschichten erzählen. Schreiben ist für mich der Versuch und die Anstrengung, durch die gemeinsame Arbeit mit Kindern und Forscher*innen, mit meinem Laptop, meinen Notizen, Beobachtungsprotokollen und Interviewtranskripten sowie Interpretationen eine Geschichte zu erzählen, eine Geschichte einer gerechteren Schule.

* Spannungen erfahre ich, wenn zu viele (introspektiv-überprüfende) Anteile am Schreibprozess beteiligt sind; idealerweise sollte nur das schreibende Ich involviert sein, so stelle ich mir ‚elegantes' Schreiben vor, quasi als (visionären) Zustand im Selbstlauf. Real versuche ich (gelingendes) Schreiben z. B. durch Musik oder brown noise zu begünstigen, Schreibfenster zu ritualisieren und einzuhalten, arbeite viel mit handschriftlichen Mindmaps. Einmal durchs (Schreib-)Nadelöhr gepasst, kann es sich ganz gut anfühlen.

* Schreiben ist die Bewegung kleiner Knetteilchen, die ich im Schreibprozess mit größerer und geringerer Selbstverständlichkeit, mit Sicherheit und Zweifel an verschiedene Positionen schiebe. An Positionen, an denen sie vermeintlich richtig stehen, liegen oder kleben, wo sie fundieren, türmen oder hängen. Ob die Teilchen gut angebracht sind, hängt von einem doppelten Verhältnis ab. Dem Verhältnis der Teilchen zu der Gestalt, die die Gesamtheit der Teilchen ausmacht, und dem Verhältnis dieser Gestalt zu dem Äußeren. Die Teilchen müssen eine Gestalt zu erkennen geben. Das Schreiben ist das Modellieren dieser Gestalt.

* Der folgende Text ist höchst subjektiv, vielleicht unverständlich und hoffentlich unvernünftig … . Es ist sehr ernst und gleichzeitig nicht ernst zu nehmen … . Es ist ein kurzer Versuch über die Kunst des Auftretens oder das Auftreten als Kunst … . Und die Frage, die mich hierbei begleitet, lautet: Schaffe ich dieses Kunstwerk in 6 Zeilen? Der Gegner ist schnell bestimmt – das transzendental vernünftige Subjekt … das Umfeld jedoch ist zugleich ‚vernünftig' geordnet, es erwartet kluge Gedanken und zumindest nachvollziehbare Formulierungen. Aber wie sind Vorgänge nachvollziehbar, über die Vernunft??? Am Ende muss ich

mich vor dieser Vernunft rechtfertigen mit 100 Seiten Methodologie oder ‚quasi-entschuldigenden' Formulierungen … . Und ja, das ist auch gut und notwendig … . Aber … wo bleibe ich? Ich bezeichne mich mal als ästhetisches Subjekt. Was passiert mit mir, wenn ich über Subjektivität schreibe? Welchen Raum nehme ich ein? Und was ist besonders daran, dass das, was ich schreibe, ich schreibe? Gleichzeitig bildet das Geschriebene eine Textur aus, die meine Identität mitbestimmt, und ich reflektiere mich dabei permanent aus einer Außenperspektive. Die Reflexion dieses Ichs ist das, was mich zu einem ästhetischen Subjekt macht, das da ist, das aber auch nicht sein darf – es darf in dem Text nur erscheinen über Rechtfertigung und am Rande, prekär. Es gehört dazu und hat dort nichts zu suchen, und weil es nichts dort zu suchen hat, drängt es sich auf … . Es braucht die Bühne des Schreibens … Das ästhetische Subjekt drückt sich permanent in seinen Komplexen, in seiner Arroganz, in seinem Können, in seiner Überheblichkeit, in seiner Unkenntnis, in seinem Anderssein auf und aus, es braucht die Bühne, auf der es nur prekär existieren darf … eine melancholische Verhaftung, ein Bedürfnis, gesehen zu werden, aber gleichzeitig nie vollständig da zu sein. Die Bühne gehört den Prekären und wenn wir schon einmal eine Bühne einnehmen, dann werden wir sicherlich nicht nach 6 Zeilen gehen … .

* Ich schreibe gerne. Von Zeit zu Zeit setze ich mich hin und beginne zu schreiben, ohne ein bestimmtes Ziel vor Augen zu haben. Das hilft mir nicht nur, meine Gedanken zu ordnen, sondern auch, sie zu formen. Aber die Schwierigkeiten beginnen dann, wenn ich einen bestimmten Text schreiben soll und – was noch schlimmer ist – wenn ich ihn bis zu einem bestimmten Termin fertig haben muss. Wo fange ich an? Wo will ich hin? Welche Ideen, welche Gedanken möchte ich in meinem Text entwickeln? Ich habe nur einen Weg gefunden, über ein bestimmtes Thema zu schreiben. Einfach losschreiben, ohne nachzudenken, ohne zu reflektieren. Einfach schreiben. Aber nur wenn ich mit der Hand, mit meinem Füller schreibe, können meine Gedanken fließen und Ideen entstehen. Während der Füller über das weiße Papier gleitet, fügen sich die bisherigen Lektüren, die losen Gedanken zusammen, oft zunächst chaotisch, bis sich ein konkreter Gedankengang abzuzeichnen beginnt. Und plötzlich sehe ich den Text vor mir, den ich schreiben will. Das ist der Moment, in dem ich mich an den Computer setze und anfange, meinen Artikel zu schreiben.

* Schreiben braucht manchmal Überwindung, weil alles, was aktuell formulierbar ist, unzulänglich erscheint: Zu undifferenziert, zu unpräzise, etliche der verwendeten Begriffe wären zu hinterfragen und sicher gäbe es noch einiges an kluger Literatur zum Thema, die ich nicht berücksichtigt habe. Schreiben beginnt dann damit, trotz allem etwas aufs Papier zu bringen. Manchmal hilft der Zeitdruck, der den Aufschub in der Hoffnung auf ‚bessere Zeiten zum Schreiben' nicht erlaubt – auch wenn das Schreiben dann zuweilen von dem Gefühl begleitet ist,

nichts Rechtes zustande zu bringen. Die ‚Rohfassungen', die dabei entstehen, sind irgendwo zwischen Freewriting und wissenschaftlichem Text angesiedelt; mal mehr, mal weniger roh. Mal dienen sie der ersten Sortierung von Gedanken, mal erweisen sich die scheinbar sortierten Gedanken im Schreiben als unsortiert; Nicht-Bedachtes und Brüche werden deutlich. Oft scheinen die ‚Rohfassungen' in der Durchsicht auch weniger roh als gedacht und werden in Teilen nur noch wenig bearbeitet. Das Prinzip der Rohfassung bewährt sich für mich, ebenso das Markieren oder Kommentieren von Formulierungen, die auf jeden Fall überdacht werden sollten; außerdem ein Schmierzettel für z. B. Gliederungs- oder Systematisierungsideen oder für die Suche nach Formulierungen. ‚Zum Schluss' bleibt natürlich immer fraglich, wann der überarbeiteten Rohfassung ihr Status als Rohfassung abgesprochen werden kann; wann sie als ‚fertig genug' gelten soll, um als wissenschaftlicher Text inszeniert zu werden.

* In meiner aktuellen Situation ist das Erste, was mir einfällt, wenn ich an gute Bedingungen zum Thema Schreiben denke, ZEIT. Zeit und Ruhe. Nicht gestört werden. Mich in das Thema – das zu Schreibende – hineinzudenken, hineinzufühlen. Andere, in meinem Leben zweifelsfrei auch noch wichtige Dinge, wie zum Beispiel Essen machen oder die Kinder vom Kindergarten abholen, einfach mal für eine Weile vergessen (zu können). Die Sicherheit, jetzt kann und darf ich Eintauchen in das Schreiben und muss mich um nichts anderes kümmern. Und dann kommt irgendwann (meistens) der Flow – der Tunnel, in dem Wörter und Sätze plötzlich wie von alleine in meinem Kopf erscheinen …

Wenn ich aber an die Zeit zurückdenke, in der Zeit nicht das kostbarste Gut in meinem Alltag war, so erinnere ich mich, dass manchmal auch ein gewisser Zeitdruck, zum Beispiel eine Deadline, ein hilfreicher ‚Schubs' für gelingendes Schreiben sein konnte. Etwas, das mich zwingt, weitschweifende Gedanken und Ideen zu bündeln und endlich mit dem Schreiben zu beginnen. Denn auch erste Sätze auf dem vorher leeren Papier, so wirr und unstrukturiert sie zunächst scheinen mögen, sind für mich eine gute Bedingung, um in den Schreib-Tunnel einzutauchen.

* Um ins Schreiben zu kommen, macht es für mich Sinn, mir vor Augen zu halten, dass ich für mich schreibe und es darum geht, für mich etwas zu klären, etwas zu sortieren, etwas nicht zu vergessen, etwas auszuprobieren. Klar ist, dass es ein Privileg ist die Zeit und alles andere dafür zu haben, was es braucht, um einen Text in der wissenschaftlichen Form zu produzieren. Zugleich geht es für mich kaum ohne die Bejahung einer gewissen Selbstbezogenheit. Dabei findet die Inanspruchnahme von Gedanken und Erfahrungen anderer Menschen statt, ohne die (das wissenschaftliche) Schreiben nicht möglich wäre. Wichtig wäre also, diese Gedanken und Erfahrungen nicht nur in Anspruch zu nehmen, sondern auch zu

würdigen. Ob das gelingt und ob das für mich zu klärende darüber hinaus auch für jemand anderes klärend und klärenswert ist, kann ich dabei jedoch nicht an den Anfang meines Schreibens stellen.

* Auch auf die Gefahr hin, dass das etwas nach Küchenwandtattoo-Lebensweisheit klingt: Der sagenumwobene Schreibtunnel-Flow ist meist nicht das, was mein tägliches Schreiben an und über Texte auszeichnet. Vielmehr verbirgt sich dahinter eher das mühselige Wegräumen von Steinen, wie Zeitmangel, Selbstzweifel und Ablenkungen durch unterschiedliche Verpflichtungen, Probleme und Ansprüche, die die Tunneleinfahrt versperren. Doch auch wenn es nicht weitergeht oder stockt, gibt jeder Anfang und Anlass zu schreiben ein stückweit die Sicht auf die Tunnelröhre frei. Außerdem bietet er auch die Möglichkeit, den Steinen auszuweichen und bei flotter Musik oder andächtiger Stille über den kurvenreichen Gebirgspass mit schöner Aussicht zu brausen.

* Gelingendes Schreiben ist sinnliches Schreiben, ein Schreiben, das meine Sinne so einnimmt, dass sich Zeit relativ anfühlt, ein Moment des Abtauchens, ohne das Ziel, dass dieses Schreiben ein gutes, ein kluges Produkt hat, sondern so, dass das Schreiben zu dem wird, was ich will und was ich begehre. Gelingendes Schreiben ist Stille, damit meine Gedanken laut sein können. Wissend, dass sich nicht jedes Schreiben so anfühlen wird und anfühlen kann, dient es doch als Hoffnung, dass dieser Moment des sinnlichen Schreibens erneut kommen wird.

* Wenn ich ans wissenschaftliche Schreiben denke, denke ich zunächst an Stein, Hammer und Meißel. Redend kann ich mich korrigieren, mündlich einen Schritt zurückgehen und zwei vor. Schreibend muss jeder Wortfetzen, der aufkommt, und jede Irrung und Wirrung in einem etwas zu engen Korsett eines Wortes, Satzes, Textes sitzen. Schreibend mache ich mich vulnerabel – ich imaginiere eine Leser*innenschaft, die über das Schreibprodukt urteilen wird. In der anfänglichen Fremdheit des Schreibens auf einem leeren Blatt kann man es sich jedoch auch gut einrichten, indem man die ungemütliche Stimmung annimmt und das leere Blatt mit ersten Gedanken und anderen Fragmenten vorsichtig angeht. Mit jedem neuen Wort wühlt man den Text-Boden auf, mit jedem neuen Satz pflanzt man einen Samen und mit der Zeit entstehen Gedanken, die wachsen, sich anreichern, vielleicht sogar blühen – und ab und zu jätet man Unkraut. Dieser neu entstandene Text(garten) ist niemals ein Endprodukt, muss immer wieder gepflegt und umgedacht werden, angepasst an neue stürmische Gedanken und übermütige Umpflanzungsversuche.

* Das Schreiben ist zu häufig von dem Gefühl geprägt, nichts Neues beitragen zu können. Es ist alles gesagt, be- und erforscht. Manche Texte, die ich lese, sind so gut komprimiert, dass ich mich frage, welche eigenen Worte ich noch nutzen

kann, um aus dem Kondensat meine Begriffe und mein Verständnis zu beschreiben. Daraus entsteht Frust. Bisweilen nach einem geschriebenen Absatz – ja, derzeit noch Absatz –, wiederum fühle ich ein Hochgefühl und denke ‚haa, geht doch!' Ich habe die Fantasie, dass es Sisyphos ähnlich gegangen sein könnte: Mühevoll diesen Stein hochzurollen, schweißtreibend, erschöpfend – nur um dann erneut diesen Berg erklimmen zu wollen / zu müssen / zu können?! Es gibt natürlich, oder erfreulicherweise auch Neues, Noch-nicht-Gesagtes. Und wenn ich so weit bin, Kluges aus mir herauszuholen, finde ich es doch an anderer Stelle. Ich frage mich, wie der Schreibmuskel trainiert werden kann. Welcher Fitness bedarf es dafür? Und, wie ist die für mich richtige Vorgehensweise des Belegens und Prüfens und Vergleichens mit Wissenschaftler*innen, die bereits Kluges geschrieben haben? Erst Schreiben, dann Belegen? Erst Beleg und dann das eigene drumherum? Oder Schreiben, Belegen, Weiterschreiben? Manches Mal nimmt das Belegen so viel Zeit in Anspruch. Während ich das schreibe, denke ich, dass da auch Anmaßung mitklingt. Schließlich haben wir ein digitales Zeitalter und ich muss (fast) gar nicht drei bis sechs Wochen warten, bis ich eine Primärquelle vorliegen habe.

* Sechs Zeilen über das Schreiben schreiben, heißt, sich am Schreiben reiben; nicht nur, weil es sich reimt, sondern weil schreiben immer ein sich an der Unmöglichkeit Reiben ist, das zu schreiben, worum es einem geht. Schreiben ist reiben und um das Unschreibbare kreisen. Die Sprache spricht mich, mein Schreiben schreibt mich. Es ist mein Schreiben und doch entzieht es sich mir, als ein Schreiben einer symbolischen Ordnung, deren Produkt nicht nur mein Schreiben ist, sondern auch ich. Und weil sich das Schreiben den Schreibenden notwendigerweise entzieht, sind die sechs Zeilen keine sechs Zeilen. Und wenn ich schreibe, schreibe ich mich. Ich bin die Sprache, die mir eine Andere ist und so bin auch ich mir ein anderer. Doch bleibt mir kein anderer Zugang. Auch der Anderen, von der aus mein Sprechen sich vollzieht, bin ich ein solcher. Entfremdet durch die Sprache, die uns verbindet und dadurch trennt.

* Schreiben mit Bezug auf das empirische Material ist verbunden mit ‚das Material sprechen lassen' und das Material deuten, das Material deuten vor dem Hintergrund des Materials und vor dem Hintergrund von Literatur. Es ist aber vor allem auch ein Balanceakt zwischen Ideen haben und Langeweile verspüren, zwischen kaputt und zermürbt oder aber frisch und interessiert sein, zwischen Verzweiflung und Hoffnung, zwischen Zutrauen und Misstrauen, zwischen Lust und Verpflichtung, zwischen sich als wissend und zugleich als nicht sicher präsentieren und nicht zuletzt dem (m. E. zwingenden) Glauben daran, dass das, was ich schreibe, kein Murks ist, sondern irgendwie sinnvoll und spannend ist.

* Es war einmal, da dachte ich, wenn ich Zeit habe, so richtig viel Zeit zum Schreiben, ohne Unterbrechungen, tage- und wochenweise Zeit, um zu schreiben, nur an diesem einen Text, dann hätte ich so richtig gute Bedingungen zum Schreiben, vor allem zum Fertig-Schreiben dieses einen Diss-Textes. Ich muss inzwischen erkennen, das war eine Illusion, die mich vom Fertig-Schreiben abhielt. Auch mehr Zeit lässt mich nicht alles um mich herum vergessen und mich auf diesen einen Text fokussieren. Manchmal gelingen Texte besser und pointierter, wenn ich nur wenig Zeit habe. Manchmal sind scheinbar diese schier endlosen Zeit-Welten, ach, was schreibe ich da, Universen aka eine gewisse Portion Freundlichkeit, Gelassenheit und Entspanntheit gute Gelingensbedingungen für einen Anfang von einem Text oder, im Gegenteil, das Ende des Textes zu finden. Nicht immer habe ich den Eindruck, auch etwas zu sagen zu haben, was es wert wäre, für Andere in der Wissenschaft aufzuschreiben; dann auch, wenn ich damit leidenschaftlich verhaftet bin, sowohl lustvoll als auch leidenschaftlich, zuweilen wütend, fällt die notwendige Autorisierung mir nicht immer leicht. Es ist aber dieser Punkt, diese – ist es diese oder gibt es auch andere? – Autoritäts-Position einzunehmen, an dem mir das Schreiben gelingen will. Vielleicht ist für mich der wichtigste Punkt hinsichtlich des gelingenden Schreibens eine offene Frage, denn wie halte ich die Leidenschaft daran, anderen etwas Relevantes zu sagen, so trivial oder standardisiert oder formalisiert dieser Punkt oder die Art und Weise, wie ich es schreibe, mir auch erscheinen mag, im Schreiben aufrecht? Der Text braucht auch früh schon Gegenüber, an denen er und seine Gedanken und Darstellungsweisen sich entwickelt. Richtig gut läuft Schreiben, wenn ich den Eindruck habe, ich habe etwas verstanden und kann das Problem, vor dem ich stand, beschreiben und Texte diskutieren und Anderen verständlich davon erzählen. Diese Zeiten sind aber sehr selten und ihnen gehen längere Zeiträume des Nachdenkens, Hin-und-her-Wendens, Text-Umstellens und nicht treffender Formulierungen voraus.

* Schreiben bedeutet bekanntlich, zeitgleich Leser*in der eigenen sich verfertigenden Gedanken zu sein. Als Leser*in verfällt sie dann auch in die Rolle der Kritiker*in, die sich fragt, ob schon die sich gerade verfestigenden Gedanken einer äußeren Prüfung standhalten. Schreiben erfordert somit, der kritischen Leser*in mit genug Selbstsicherheit entgegenzutreten, um ihre Bedenken zumindest so lange auszuräumen, bis überhaupt etwas Geschriebenes entstehen kann. Der Modus, wirklich produktiv zu schreiben, so dass ich das Geschriebene nicht gleich wieder verwerfen will, erfordert für mich Ruhe und Gelassenheit, die Selbstbestimmung über meine Zeit und den situativen Mut, mich meinen Unzulänglichkeiten zu stellen.

* (Wissenschaftliches) Schreiben ist ein mühseliges Unterfangen und hat die Leser*innen des entstehenden Textes im Sinn. Daher ist auch der Zweifel (m)ein permanenter Begleiter während dieses Unterfangens und zeigt jedoch gleichzeitig an, dass der oftmals einsam anmutende Prozess nie derart allein geschieht, sondern von imaginierten und tatsächlichen Leser*innen begleitet wird. Dies kann einen Text einerseits hemmen, anderseits aber auch konstruktiv befördern: Durch Kritik, Bestätigung und Ergänzungen nimmt der Text zunehmend Form und Gestalt an, verdichtet sich, beleuchtet zusätzliche Aspekte und gewinnt insgesamt an Qualität und ‚Autorität'. Daher ein Hoch und Dank an die stillen und lauten Leser*innen.

* Wenn ich an die Bedingungen zurückdenke, die gegeben waren, als ich mal gute und als gelungen zu betrachtende Schreiberfahrungen hatte, dann war es immer auch von essentieller Bedeutung, eine gute Self-Care zu betreiben. Jenseits einer gewissen – zumindest phasenweise gut austarierten – Work-Life-Children-Balance können als weitere Zutaten sicherlich auch immer Stille oder ‚Konzentrationsmusik' und eine ordentliche Portion Leidenschaft genannt werden. Zusammen führten diese drei Komponenten – manchmal – zu einer Art ‚Tunnelatmosphäre, ein Zustand, in welchem die gesamte Aufmerksamkeit in die Tätigkeit des Schreibens fließt und die konkrete Umgebung für eine gewisse Zeit vergessen lässt. Ein magisches Gefühl.

Verzeichnis der Autor*innen

Santina Battaglia beschäftigt sich schon lange mit migrationsgesellschaftlichen Sprechweisen; beruflich hat sie sich vorwiegend der strukturellen Verbesserung des Lernens, Lehrens und Arbeitens an Hochschulen gewidmet; sie ist ausgebildete Lehrerin für Deutsch/Italienisch und Dipl.-Psychologin.

Jocelyn Jasmin Dechêne ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der AG Migrationspädagogik und Rassismuskritik an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld. Sie arbeitet und forscht zu Liebe, Befreiungspädagogik und dem Politischen aus rassismuskritischer Perspektive.

Nadine Etzkorn ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Verbundprojekt „Zukünfte der Migration" der Universität Hildesheim. Ihre Forschungsinteressen sind: Rassismus, Migration, Bildung, Dekolonialität, Nachhaltigkeit, Internationalisierung und soziale Bewegungen.

Dr.in Maria Mateo i Ferrer studierte Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Universitat Central in Barcelona, wo sie 1998 promovierte. Seit 2005 arbeitet sie am Oberstufen-Kolleg an der Universität Bielefeld und ist dort seit 2021 im Forschungs- und Entwicklungsprojekt „Wortgewand(t): sich Sprache aneignen, schreibend lernen, Diskurse mitgestalten" tätig.

David Füllekruss ist wissenschaftlicher Mitarbeiter (Post-Doc) in der AG Migrationspädagogik und Rassismuskritik der Bielefelder Fakultät für Erziehungswissenschaft. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Rassismuskritik und postkoloniale Perspektiven auf Migration(sdiskurse), Sprache und Bildung.

Philipp Hagemann arbeitet an der Philipps-Universität Marburg und promoviert zu Bildungsmedien im schulischen Philosophieunterricht mit einer Orientierung an rassismuskritischen Theorieperspektiven. Zuvor hat er Anglistik, Philosophie und Bildungswissenschaften studiert und als Lehrkraft gearbeitet.

Julian Ibrahim Jusuf, M. A., ist staatlich anerkannter Sozialarbeiter und arbeitet als Einzelfallhelfer im Kontext sexualisierter Gewalt gegen Jungen* bei HILFE-FÜR-JUNGS e.V. Er forscht im Rahmen seiner Dissertation zu Professionalität, biografischer Erfahrung und Subjekt-Positionierung im Feld der stationären Jugendhilfe.

Dr.in Natascha Khakpour arbeitet als Professorin für Schulpädagogik und Allgemeine Didaktik mit dem Schwerpunkt Urban Diversity Education an der Pädagogischen Hochschule Wien. Schwerpunkte u. a.: herrschaftskritische Perspektiven auf Sprache und Bildung, gesellschaftstheoretisch informierte Methodologien.

Dr.in Birte Klingler ist Koordinatorin im DFG-Graduiertenkollegs „Folgen sozialer Hilfen" an der Universität Siegen. Ihre Schwerpunkte in Forschung und Lehre sind u. a. qualitativ-empirische Forschung, subjekt- und differenztheoretische Perspektiven sowie Soziale Arbeit.

Veronika Knauer ist Referentin für Bildung der SchlaU-Werkstatt für Migrationspädagogik und promoviert an der Universität Bielefeld zu epistemischer Ungerechtigkeit im Bildungsdiskurs. Ihre Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte sind Rassismuskritik, Kindheit und Bildung in der Migrationsgesellschaft.

Shadi Kooroshy ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld und im BMFTR-geförderten Forschungsprojekt „Wissen über Rassismus" beschäftigt. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören u. a. Subjektivierungstheorien, Rassismuskritik und Politische Bildung.

Laura Meyer-Stolte arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld. In ihrem Dissertationsprojekt beschäftigt sie sich mit dem Phänomen der Intimität aus geschlechtertheoretischer und rassismuskritischer Perspektive.

Dr. Tobias Linnemann ist seit 2010 Teil der Bildungswerkstatt Migration & Gesellschaft. Seine Schwerpunkte sind Rassismuskritik, (selbst-)kritische Reflexion von Weißsein, Scham und Bildung. Er beschäftigt sich zudem mit geschlechterreflektierender Jungen*arbeit, Antisemitismus und politisch-historischer Bildung zu Kolonialismus und Nationalsozialismus.

Dr. Paul Mecheril ist Professor für Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Migration an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld. Forschungsschwerpunkte: Pädagogische Professionalität; migrationsgesellschaftliche Zugehörigkeitsordnungen und Bildung; Rassismusforschung.

Paweł Mehring arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Arbeitsbereich Pädagogik bei Behinderung und Benachteiligung an der Universität Hamburg. Forschungsschwerpunkte: Flucht*Migration, post- und decolonial studies, disability studies, Intersektionalität, Vulnerabilität.

Dr.in Radhika Natarajan arbeitet im Arbeitsbereich Sozialpädagogik mit dem Schwerpunkt Rassismusforschung an der Universität Osnabrück. Forschungsschwerpunkte: Rassismuskritische Forschung, Migrationsgesellschaftliche Mehrsprachigkeit, Sprach- und Bildungspolitik, Linguistic Citizenship.

Vanessa Ohm ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der AG Migrationspädagogik und Rassismuskritik an der Universität Bielefeld. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen u. a. Pädagogische Professionalität, Rassismuskritische Pädagogik sowie die Affect Studies.

Dr. Manuel Peters ist Post-Doc im Fachgebiet Interkulturelle Kommunikation der TU Chemnitz. Forschungsschwerpunkte u. a.: Migrations-, Zugehörigkeits- und Rassismusforschung; Erinnerung; Cultural Studies; post-, dekoloniale und postsozialistische Ansätze; Bildungstheorie und -forschung.

Cristina Raffaele ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der EH Berlin und promoviert an der Universität Bielefeld zu Sprachverhältnissen in der Migrationsgesellschaft. Ihre Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte sind Rassismuskritik, migrationsgesellschaftliche Mehrsprachigkeit sowie Sprache(n) und Bildung.

Dr. Matthias Rangger ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld. Seine Schwerpunkte sind politische Bildungs- und Gesellschaftstheorie sowie pädagogische Professionalität und Organisationsentwicklung unter Bedingungen migrationsgesellschaftlicher Differenz.

Dilek Dipçin-Sarıoğlu ist Erziehungswissenschaftlerin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der FernUniversität in Hagen. Sie promoviert an der Universität Bielefeld zu Herstellungspraktiken von Religion im Schulkontext.

Noelia Streicher, Dipl.-Päd., war in der Lehre und Forschung an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und an der Universität Bielefeld tätig. In ihrem Dissertationsprojekt forscht sie zu ein- und ausschließenden Strukturen in institutionellen Kontexten im Umgang mit ‚Bildungsausländer*innen' aus post- und dekolonialtheoretischer Perspektive.

Şerife Gülay Teke ist Erziehungswissenschaftlerin, queer-feministisch forschend. Nach Stationen an der Uni Potsdam und der HU Berlin ist sie heute außerhalb der Universität tätig – mit gesellschaftlichem Blick auf Macht- und Diskriminierungsverhältnisse.

Andreas Tilch, M. A., ist nach einigen universitären Stationen Berufsschullehrer für Sozialpädagogik und Werte und Normen an der BBS 1 Emden. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind rassismuskritische Schulpädagogik, psychoanalytische Migrationspädagogik, Theorien der Abwehr sowie Bildungs- und Subjektivierungstheorie.

Jan Wolter arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter (Post-Doc) im Arbeitsbereich „Pädagogik des Primarbereichs" an der Europa-Universität Flensburg. Vorher arbeitete er einige Zeit an einer Schule, in ambulanten pädagogischen Hilfen und im Arbeitsbereich „Elementar- und Primarbildung" an der C. v. O. Universität Oldenburg.

Barış Yıldırım hat in Heidelberg VWL und Pädagogik auf Magister studiert, war Gastronom und ist Musiker. Sein wissenschaftliches Interesse entwickelte sich zwischen diesen drei Feldern. Er interessiert sich für Handlungsräume von Subalternen und die Frage, wie Bildung und Widerstand, insbesondere in kulturell-ästhetischen Feldern, möglich und denkbar sind.