

2/2014

der sozius

ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE



Inhalt

Vorwort	1
Fremdes Verstehen. Beiträge der <i>Writing Culture debate</i> und des <i>Ontological turn</i> zur anthropologischen Forschung <i>Daniel Kleboth</i>	3
Die Dämonen der Theorie. Blasiertheit, Selbstzweifel und gesellschaftskritisches Begehren <i>Martin Krempel</i>	37
Wahnsinn und Postmoderne. Wird der Wahnsinn in der Postmoderne integriert? <i>Noura Hafez</i>	55
Mythen des Raumes. Analyse immobilien-wirtschaftlicher Konstruktion „besonderer Orte“ in der symbolischen Gentrification am Beispiel von Berlin-Friedrichshain <i>Theresa Schlegel</i>	68
Subjektives Empfinden von Kontrolle im offenen Strafvollzug <i>Franziska Dieterich</i>	90
Das Leben kam ohne Gebrauchsanweisung. Die soziale Bedeutung von YouTube Beauty-Tutorials zwischen Bedienungsanleitung, Werbebildern und Cyborg-Utopien <i>Isabelle Weißer</i>	130

Vorwort

Den Auftakt der zweiten Ausgabe des *sozius* macht Daniel Kleboth mit seinem Beitrag „Fremdes Verstehen – Beiträge der *Writing Culture debate* und des *Ontological turns* zur anthropologischen Forschung“. Er beschäftigt sich aus einer wissenschaftstheoretischen Perspektive mit den Fragen der ethnographischen Repräsentation und diskutiert die Überlegungen der ‚Writing Culture Debate‘ und dem ‚Ontological Turn‘.

Das Thema des Essays „Die Dämonen der Theorie – Blasiertheit, Selbstzweifel und gesellschaftskritisches Begehren“ von Martin Krempel, einem Gastautor aus Jena, ist die Subjektivität im theoretischen Denken. Der Ausgangspunkt Krempels ist Max Webers Rat, dass es in der wissenschaftlichen Arbeitsweise die eigenen, inneren ‚Dämonen‘ ernst zu nehmen gilt. Unter Bezugnahme auf Überlegungen von Gilbert K. Chesterton und G.F.W. Hegel arbeitet der Autor heraus, warum Blasiertheit und destruktiver Selbstzweifel innerhalb der theoretischen Arbeit so leicht auftreten können, um anschließend zeigen zu können, wie mit beiden positiv umgegangen werden kann.

Die leitende Frage in Noura Hafez’ theoretisch ausgerichtetem Beitrag „Wahnsinn und Postmoderne – Wird der Wahnsinn in der Postmoderne integriert?“ ist, ob in der Postmoderne, die die starren Normen der Moderne zu relativieren suggeriert, der ‚Wahnsinn‘ integriert ist und wie in der postmodernen Gesellschaft mit diesem umgegangen wird.

In der empirisch ausgerichteten Arbeit „Mythen des Raumes – Analyse immobilienwirtschaftlicher Konstruktion „besonderer Orte“ in der symbolischen Gentrification am Beispiel von Berlin-Friedrichshain“ schlägt Theresa Schlegel, eine Gastautorin aus Potsdam, eine Analyse-Perspektive vor, die bereits existierende ökonomische Ansätze mit Überlegungen zur Gentrifizierung ergänzt. Mit Hilfe einer Mythenanalyse nach dem Vorbild Roland Barthes‘ macht sie diskursive Strategien der Immobilienwirtschaft sichtbar, die der Kommodifizierung städtischer Räume dienen sollen, wobei ersichtlich wird, welche besondere Bedeutung der symbolischen Gentrification im gesamten Aufwertungsprozess zukommt.

In ihrer qualitativen Studie „Subjektives Empfinden von Kontrolle im offenen Strafvollzug“ geht die Autorin, dem Forschungsparadigma der ‚Grounded Theory‘ verpflichtet, nicht von feststehenden Konzept von Kontrolle aus. Anstatt dessen beschäftigt sie sich mit dem Thema Kontrolle als relativ zu den subjektiven Empfindungen und den Lebenswelten der von ihr interviewten Inhaftierten, um von da aus verschiedene Aspekte von Kontrolle im offenen Strafvollzug darzustellen. Den Abschluss dieser Ausgabe macht Isabelle Weißer mit ihrem Beitrag „Das Leben kam ohne Gebrauchsanweisung – Die soziale Bedeutung von YouTube Beauty-Tutorials zwischen Bedienungsanleitung, Werbebildern und Cyborg-Utopien“. In ihrer qualitativen Studie widmet sie sich YouTube Beauty-Tutorials. Mit Hilfe von Goffmans Beobachtungen zeigt sie, wie in diesen Tutorials traditionelle Stereotype aufrechterhalten werden. Vor diesem Hintergrund ist die Leitfrage der Autorin, ob auch die Bedeutung, die Geschlechteridentitäten heute zukommt, Goffmans Thesen stützen.

Daniel Kleboth

Fremdes Verstehen

Beiträge der *Writing Culture debate* und des *Ontological turns* zur anthropologischen Forschung

Zum Autor

Daniel Kleboth, geb. 1990, ist Bachelorstudent im 6. Semester an der Universität Konstanz in den Fächern Soziologie (HF) und Wirtschaftswissenschaften (NF). Seine Interessen im Zuge des Studiums liegen insbesondere im Bereich der Kulturosoziologie und Ethnologie, wobei sich sein methodischer Schwerpunkt an dem qualitativen Paradigma orientiert. Ab dem WS 2013 arbeitet er als studentische Hilfskraft in verschiedenen Disziplinen am Arbeitsbereich Qualitative Methoden des Fachbereichs Soziologie der Universität Konstanz. Seit Oktober 2014 befindet er sich im Praktikum zur Medien-, Kommunikations- und Marktforschung in Berlin. Kontakt: Daniel.Kleboth@uni-konstanz.de

Abstract

Bei der Betrachtung eines schlammigen Wasserlochs könnte die Antwort auf die Frage nach dem ‚was ist‘ – ein Zeremoniehaus lauten. Dies mag dem Einen befremdlich und vielleicht sogar exotisch erscheinen, für den Anderen ist es jedoch nicht viel mehr als die banale Realität. Wie kann man das ‚Andere‘ verstehen und auch wiedergeben?

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich dem Problem der *Ethnographischen Repräsentation* und den Konzepten mit denen Kulturanthropologen und Kulturanthropologinnen ins Feld gehen. Der erste Abschnitt befasst sich mit der *Writing Culture debate*, deren Gegenstand, Erkenntnissen und Beiträgen. Im zweiten Teil wird der *Ontological Turn* erklärt, empirisch verortet und dessen Beiträge nach einer erkenntnistheoretischen Reflexion, dargestellt. Abgeschlossen wird mit einer kritischen Reflexion und der Erkenntnis, dass beide Debatten wichtige Beiträge zur anthropologischen Forschung verkörpern, wenn auch der *Ontological Turn* noch in den Anfängen steht.

1. Einleitung

Betrachtet man die Sozialwissenschaften als *Kulturwissenschaften*, so kann man seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts „Kulturwissenschaften als ein spezifisches, intern vielfach differenziertes *Forschungsprogramm* verstehen“ (Reckwitz, 2008, p. 15). Dieses *Forschungsprogramm* besteht Andreas Reckwitz zufolge aus verschiedensten Disziplinen, zu denen zum Beispiel die Anthropologie, die Literaturwissenschaft, die Kommunikationswissenschaft, die Ethnologie und viele mehr gehören (vgl. ebd., 2004, p. 2). Dies soll zeigen, dass sich ein modernes Verständnis von der Beforschung der *Kultur* entwickelt hat, welches es nicht zulässt, sich auf eine Methode oder Perspektive zu beschränken. Durch den „Cultural Turn“ (vgl. ebd., 2000) rückte die *Kultur* als Gegenstand der Analyse immer stärker in den Fokus vieler Geistes- und Sozialwissenschaften, deren Vertreter mit verschiedensten Ansätzen versuchten, *Kultur* zu definieren.

In dieser Arbeit geht es mir nicht darum, *Kultur* zu definieren oder gar als Gegenstand der Analyse zu bestimmen. *Kultur* durch eine Definition in feste Schranken zu weisen oder durch meine Wortwahl die ethnologische Forschung auf *Kultur* zu determinieren, würde meinem Anliegen entgegensteuern. Ich möchte es nämlich offen lassen, ob der Forschungsgegenstand der Ethnologie oder *Kulturanthropologie*¹ nun als *Kultur* bezeichnet wird oder nicht. Es geht mir vielmehr um zwei Debatten, die sich zu diesen wissenschaftlichen Disziplinen und deren Konzepten bei der Erforschung von Kulturen einmal in den späten 70er Jahren und nun auch in jüngster Zeit gebildet haben.

Welche Rolle wird zum Beispiel der Schrift innerhalb der Kulturanthropologie zugewiesen, welche methodischen Konsequenzen ergeben sich daraus und welche Vorannahmen und Konzepte müssen bei der Forschung in anderen Kulturen

¹ Aus Vereinfachungsgründen habe ich in der vorliegenden Arbeit mit Begriffen, wie zum Beispiel Ethnologe, Anthropologe, Ethnologe gearbeitet, mit denen ich mich jedoch sinngemäß auf dasselbe beziehen möchte. Es geht hier, trotz bestehender Unterschiede, nicht um die exakte Abgrenzung dieser Felder voneinander, sondern um den Bezug zur Writing Culture debate und zum ontological turn, und um deren Einflüsse auf die wissenschaftliche Erforschung ‚anderer Kulturen‘. Auch das mit diesen Begriffen bezeichnete Subjekt soll trotz der Verwendung einer maskulinen Schriftform nicht auf das männliche Geschlecht determiniert werden. Mit den Begriffen ‚ich, wir, uns, unser‘ beziehe ich mich im Allgemeinen auf Subjekte, die in westlicher Denktradition stehen und meine damit in erster Linie den westlichen ‚Anthropologen‘.

besonders reflektiert werden und wie kann eine andere Kultur überhaupt ‚erfasst‘ werden, sind zum Beispiel Fragen, die von diesen Debatten aufgeworfen wurden. Doch was sind die eigentlichen Beiträge dieser Debatten?

Um diese Sachverhalte besser verstehen zu können, habe ich mich in der nachfolgenden Arbeit mit der *Writing Culture debate* und dem *ontological turn* innerhalb der anthropologischen Forschung beschäftigt und diese hinsichtlich ihrer Forderungen und Erkenntnisse reflektiert.

Dies ist ein sehr interessantes Thema, gerade deshalb, weil *Kulturanthropologen* zu ‚Sprechern‘ für andere Menschen werden und dies ein nicht unproblematischer Prozess ist, der deshalb näher beleuchtet werden sollte. Kann man eine *Kultur* erfassen? Unter ‚Erfassung‘ verstehe ich nicht nur den ‚Zugang‘ und die Konservierung – obwohl auch das allein schon Schwierigkeiten mit sich bringen kann – sondern auch die Aufbereitung für den ‚heimischen‘, wissenschaftlichen Betrieb. Da die Ethnologie und Anthropologie wissenschaftliche Disziplinen sind, entsteht für sie auch ein gewisser Zugzwang die ‚Ergebnisse‘ ihrer Forschung in unserer Gesellschaft in einer für uns verständlichen Form zu präsentieren. Ohne diesen Zugzwang würde jegliche wissenschaftliche Disziplin ihren Anspruch auf wissenschaftliche Autonomie verlieren.²

In der nachfolgenden Arbeit möchte ich mich im Allgemeinen mit dem Problem der ‚Ethnographischen Repräsentation‘ (vgl. Kumoll, 2005, pp. 9-18) beschäftigen und dabei mein Hauptaugenmerk auf die zwei oben genannten Debatten richten, da sie sich dieser Problematik annehmen und sich mit den Vorgehensweisen ethnologischer Forschung auseinandersetzen. Die jeweiligen Debatten werde ich dabei ausführlich erläutern um daran anschließend deren Beiträge veranschaulichen zu können.

Im ersten Schritt werde ich mich auf die *Writing Culture debate* fokussieren. Ihre methodologische Herkunft, ihren Hauptvertreter und dessen Methode zu explizieren gehört ebenso dazu wie auch ihre Beiträge zur Ethnologie abschließend zu veranschaulichen.

In einem zweiten Schritt werde ich über den sogenannten *ontological turn* sprechen

² Vergleiche hierzu die Definition von ‚Wissenschaft‘ in 2.1. Methodologische Verortung: Ethnologie.

und diesen als weiteren Beitrag innerhalb der ethnologischen³ Forschung aufzeigen. Dazu werde ich seinen ‚Gegenstand‘ bestimmen, um ihn anschließend anhand einer seiner Hauptvertreter – Eduardo Viveiros de Castro – und dessen Forschung bei den *Arawaté* etwas näher zu erläutern und somit empirisch zu verorten. Um dessen Postulat und damit den Gegenstand des *ontological turns* im Allgemeinen besser verstehen zu können, werde ich diesen dann aus erkenntnistheoretischer Perspektive reflektieren. Dieses Vorgehen soll eine Hilfestellung dafür bieten, um die in einem letzten Schritt folgende Zusammenführung beider Beiträge zur anthropologischen Forschung und vor allem die kritische Reflexion des *ontological turns* besser nachvollziehen zu können. Abschließen werde ich mit einem aus dieser Reflexion hervorgehenden Fazit zu den vorgestellten Bestrebungen, wobei auch hier das Gewicht auf dem letztgenannten Beitrag liegen wird.

2. Die Writing Culture debate

Die *Writing Culture debate* stellt eine Art ‚Bewegung‘ innerhalb der Ethnologie der späten 70er Jahre dar und beschäftigt sich in erster Linie mit deren forschenden Subjekten, deren Vorgehensweisen, Erkenntnisinteressen, deren Ergebnissen und wiederum deren ‚tatsächlicher‘ Aussagekraft.

Um die *Writing Culture debate* kontextuell einordnen und besser verstehen zu können, werde ich sie somit im ersten Schritt methodologisch innerhalb der Ethnologie verorten und dabei die Ethnologie als Wissenschaft herausstellen beziehungsweise erklären. Daran anschließend gehe ich auf ihren ‚Gegenstand‘ und auf zwei erste, für den Verlauf der Debatte wichtige Einflüsse etwas genauer ein. Danach thematisiere ich Clifford Geertz als ihren Auslöser und dessen Beschäftigung mit der Autorität des Ethnographen und gebe darauf folgend einen kleinen Exkurs zu Geertz‘ ‚entwickelten‘ Methode der *dichten Beschreibung* (vgl. Geertz, 1983). Zum Schluss des Kapitels werde ich die Beiträge der *Writing Culture debate* zur Anthropologie aufzählen, wonach ich dann zum *ontological turn* übergehen werde.

³ *Ethnologie* wird in dieser Arbeit mit dem Begriff der (*Kultur-*)*Anthropologie* beziehungsweise dem in den USA verwendeten Begriff der *cultural anthropology* gleichgesetzt.

2.1 Methodologische Verortung: Ethnologie

Ethnologie hat ihren Ursprung in der Anthropologie, welche man allgemein formuliert als „Wissenschaft vom Menschen“ (Fischer, 2006, p. 17) bezeichnen kann, wobei diese Betitelung relativ holistisch ist und deshalb vor allem in den USA weiter in einzelne (Unter-) Disziplinen differenziert wird. Da der Mensch viele Ebenen der Betrachtung zulässt und diese nicht alle unter Anthropologie erfasst und gelehrt werden können, wird diese zum Beispiel im Großen in eine physische beziehungsweise naturwissenschaftliche Anthropologie und eine geisteswissenschaftliche Anthropologie unterteilt, während diese dann wiederum im Kleinen weiter in einzelne Disziplinen aufgespaltet werden. Eine davon ist die Sozial- oder Kulturanthropologie, die aktuell meist durch die Bezeichnung Ethnologie ersetzt wurde oder äquivalent zu jener verläuft. Ethnologie beschäftigt sich nicht mit der eigenen, sondern in erster Linie mit einer dem Ethnologen fremden ⁴ Kultur. Der Begriff ‚Ethnologie‘ setzt sich aus den beiden Wortbestandteilen ‚Ethno-‘ und ‚logie‘ zusammen, welche sich von den griechischen Begriffen ‚ethnos‘, was so viel wie ‚Volk‘ bedeutet, und ‚logos‘, was übersetzt etwa ‚Kunde‘ bedeutet, ableiten und kann somit mit ‚Volkskunde‘ oder ‚Völkerkunde‘ übersetzt werden. Die Bezeichnung Völkerkunde wurde seit Anfang des 20. Jahrhunderts durch die der Ethnologie ersetzt und so auch als wissenschaftliche Disziplin an Universitäten gelehrt (vgl. Fischer, 2006, pp. 16-17). Ethnologie ist somit eine ‚Wissenschaft‘ und zugleich ein Teilbereich der ‚Wissenschaft‘. Doch was ist ‚Wissenschaft‘? Eine Definition ist an dieser Stelle angebracht, da diese auch gerade im Hinblick auf die Reflexion des *ontological turns* im Hinterkopf behalten werden soll. Eine Definition aus vielen wäre: „Jede intersubjektiv überprüfbare Untersuchung von Tatbeständen und die auf ihr beruhende, systematische Beschreibung und – wenn möglich – Erklärung der untersuchten Tatbestände“ (Körner, 1980, pp. 726-727). Im Falle der Ethnologie ist

⁴ „*Fremd* sind alle Lebensweisen, alle Kulturen bis auf die eigene. Aber die Untersuchung des Fremden zielt letztlich darauf ab, das Eigene, angeblich Bekannte, zu verstehen.“ (Fischer, 2006, p. 24).

es also die wissenschaftliche Untersuchung fremder Kulturen und Völker, die systematische Beschreibung dieser und die Erklärung deren sozialer Phänomene. Die systematische Beschreibung dient dem Erhalt von Wissenschaftlichkeit und somit der intersubjektiven Überprüfbarkeit, zur Erhaltung wissenschaftlicher Autonomie.

Die *Writing Culture debate* beschäftigt sich mit dem methodischen Vorgehen der Ethnologen, der Rolle des Ethnologen selbst, den Prämissen welchen sich dieser zum Beispiel im Prozess des Schreibens unterordnet, als auch mit dem Erkenntnisgewinn, den er zu erreichen versucht. Das Ganze beruht auf der Basis von Schrift.

2.2 Gegenstand der *Writing Culture debate*

Die *Writing Culture debate* kam mit dem Werk „Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography“ (Clifford & Marcus, 1986) vorerst zu einem Höhepunkt, wobei wichtige Einflüsse durch Clifford Geertz aufkamen, der sich unter anderem mit Bronislaw Malinowskis Forschungen beschäftigte. Weitere Einflüsse entstanden auch durch andere, insbesondere postmoderne Strömungen, die den Strukturalismus hinter sich lassen wollten.⁵ Aus dem Namen des Werkes kann man dabei mehrere Bedeutungsebenen extrahieren, nämlich eine Ethnographie als Kulturbeschreibung, eine Kultur – beziehungsweise im weiteren Sinne – eine Praxis des Schreibens und die ethnographische Schrift. Die ‚Kulturbeschreibung‘ bildet hier die erste Ebene und ist als das, was Ethnologen schon immer wollten, nämlich ‚über Kulturen schreiben‘, zu verstehen. Die zweite Ebene bezieht sich auf die Vorgehensweise des ‚Schreibens als Methode‘ aus der Tradition insbesondere westlicher Wissenschaften. Die dritte – oft auch die am umstrittensten diskutierte Ebene – bezieht sich dabei auf die ‚Niederschrift‘, und somit auch die damit

⁵ „Geertz paved the way for blurring the lines between, on the one hand, a rising interest in poststructuralism, deconstructionism, and literary studies and, on the other, a growing epistemologically and politically motivated scepticism in anthropology concerning ways of doing anthropological research.“ (Zenker & Kumoll, 2010, p. 3).

Die postmodernen Strömungen und insbesondere deren hermeneutische Erkenntnisse werden von Wolfgang Habermeyer eingehend in „Schreiben über fremde Lebenswelten“ (1996, pp. 87-146) erläutert. Diese Denktraditionen hatten zusätzlich einen nicht geringen Einfluss auf die *writing culture debate* und deren Fokussierung auf Schrift.

verbundenen Konstruktionen⁶ von Kultur (vgl. Clifford & Marcus 1986). Sie rückt die Rolle des Ethnographen als aktiven ‚Schöpfer von Text‘, also als Literat in den Mittelpunkt.⁷ Diese drei Ebenen und ganz besonders die letztgenannte bilden sozusagen die Gegenstände mit denen sich die *Writing Culture debate* grundlegend auseinandersetzt. Genauer gesprochen geht es um die Darstellungsweisen, denen sich Ethnographen bedienen, und deren zugrunde liegenden Strukturen, um gewisse nicht erfüllbare Objektivitätsansprüche – zum Beispiel durch eine, wenn man so will, ‚künstliche‘ Neutralität – von Ethnographien und der damit verbundenen Perspektivität von Wirklichkeit und um Machtdiskurse und deren Auswirkungen. All diese Phänomene werden auf der Basis von Text betrachtet und kritisch reflektiert, um den wissenschaftlichen Betrieb für grundlegende Unstimmigkeiten bezüglich der ethnologischen Forschung und deren Repräsentationsfähigkeit anderer Kulturen zu sensibilisieren. Die *Writing Culture debate* beschäftigt sich folglich im Allgemeinen mit dem Kontext wissenschaftlicher ‚Produktionstätigkeit‘. Ein erheblicher Einfluss auf die *Writing Culture debate* entstand auch durch das Werk „Orientalism“ von Edward Said (1978), einem Professor für vergleichende Literaturwissenschaft, durch welches er eine der größten Diskussionen über die Beziehung zwischen dem ‚Orient‘ und dem ‚Westen‘ ausgelöst hat. Mit seinen, insbesondere auf der französischen Diskurstheorie Michel Foucaults aufbauenden Analysen, stellte er die These auf, dass der ‚Orient‘, so wie er in vielen literarischen Werken präsentiert wird, ‚nur‘ eine Konstruktion des Westens und ein Überbleibsel kolonialer Herrschaftsansprüche sei. Der ‚Orient‘ existiere also nur als solcher, weil er von jemandem zum Orient ‚gemacht‘ wurde. Hierzu schreibt Edward Said in der Einleitung:

⁶ Unter ‚Konstruktion‘ kann man etwas verstehen, das unter Aufwendung von aktiver Leistung verändert oder erst zu etwas Substantiellem gemacht wird. Unter substantiell verstehe ich hier im Allgemeinen etwas ‚Gehaltvolles‘ und beziehe es somit auf Sinngehalte. Eine ethnographische Konstruktion kann nur einen Teil der Wirklichkeit abbilden und enthält Elemente und Eigenschaften ihres Konstrukteurs, erfordert seine Eigeninitiative und ist unvollständig. James Clifford nennt sie „true fictions“ (1986, p. 6).

⁷ Eine Kritik zu dieser Ebene bildet zum Beispiel James Clifford, indem er dazu schreibt: „all constructed truths are made possible by powerful „lies“ of exclusion and rhetoric. Even the best ethnographic texts – serious, true fictions – are systems, or economies, of truth. Power and history work through them, in ways their authors cannot fully control. Ethnographic truths are thus inherently *partial* – committed and incomplete“ (Clifford, 1986, p. 7).

The relationship between Occident and Orient is a relationship of power, of domination, of varying degrees of complex hegemony [...]. The Orient was Orientalized not only because it was discovered to be ‚Oriental‘ in all those ways considered commonplace by an average nineteenth-century European, but also because it could be – that is, submitted to being – made Oriental. (Said, 1978, pp. 5-6)

Der Westen habe in seinem binären Denken den Orient als Gegenpart⁸ erst geschaffen und mit spezifischen Charakteristika ausgestattet, die vielmehr auf ‚dichterischem Geschick‘ als auf einer Kongruenz zwischen dem was *ist* und dem was repräsentiert wird, hindeutet. Die wissenschaftliche Beschreibung von Kulturen basiert wesentlich auf dem Konzept des *othering*, also dem Konzept des ‚Fremden‘ oder ‚Anderen‘, um im Umkehrschluss ein Bild von sich selbst zu konstruieren und sich somit von diesem ‚Anderen‘ abzugrenzen (vgl. Spivak, 1985, pp. 252-272) – mit anderen Worten eine Fremdklassifikation zur Selbstklassifikation⁹.

Ein diesem Klassifikationsschema mitschwingender Gedanke wird meist mit dem Begriff des ‚Ethnozentrismus‘ aufgegriffen. Dieser steht im Allgemeinen dafür, dass andere Dinge an den eigenen Maßstäben gemessen werden.¹⁰ William G. Sumner erklärt den Begriff folgendermaßen: „Ethnocentrism is the technical name for this view of things in which one’s own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it“ (Sumner, 1940, p. 13). Dies bedeutet

⁸ Siehe hierzu ergänzend noch Martin Sökefeld (1999) in seinem Aufsatz „Debating Self, Identity and Culture in Anthropology“. Hier sagt er zum Beispiel: „[...] the Western self is represented as an instance of the individual’s providing it with boundedness, relative autonomy and independence, reflexivity, and the ability to pursue its own goals. [...] In the conceptualization of non-Western selves, the Western self was taken as the starting point and the non-Western self was accordingly characterized as its opposite: unbounded, not integrated, dependent, unable to set itself reflexively apart from others“ (Sökefeld, 1999, p. 418).

⁹ Unter Klassifikation verstehe ich ein grundsätzliches Vorgehen aller Individuen, bei dem diese ihre Umwelt in theoretische Kategorien oder Denkschemata einordnen, um im Grunde ein Bewusstsein des eigenen ‚Selbst‘ zu erlangen und sich somit selbst einordnen zu können. Ein einfaches und pragmatisches Beispiel hierzu wäre die Geburt eines Kindes und die damit – zumindest noch – verbundene Bestimmung der ‚sexuellen Identität‘. Um die Bedeutsamkeit dieser ‚ärztlichen Praxis‘ zu verstehen, könnte man sich die Verwirrung der Mutter vorstellen, wenn der Arzt statt „Herzlichen Glückwunsch, es ist ein Junge beziehungsweise Mädchen“, plötzlich nur noch sagen würde: „Herzlichen Glückwunsch, es ist ein Mensch“.

¹⁰ Um eigene Maßstäbe zu haben, muss ein gewisses Bewusstsein von einem ‚Selbst‘ vorausgesetzt werden. Dieses ‚Selbst‘ entspricht im obigen Kontext dem ‚Westen‘. Damit jedoch der ‚Westen‘ als solches existieren kann, muss auch ein ‚nicht-Westen‘ existieren, gegenüber dem man sich abgrenzen kann. Es ist somit ein dialektischer Prozess.

demnach, dass die Beschreibungen anderer Kulturen aus der Perspektive des westlichen Forschers entstanden sind und der Westen somit das Maß für die Bewertung anderer Kulturen bildete. Diese Vorgehens- und Denkweise ergab sich vor allem aus den früheren Kolonialisierungsprozessen und deren Fortschrittsgedanken, bei denen anderen Völkern in erster Linie die Schablonen der Kolonialisten aufgedrängt wurden. Die Kolonialisten sahen sich selbst an der Spitze des Fortschritts, weshalb ‚deren Kultur‘ somit als Idealvorstellung einer modernen Lebensweise galt. Was nicht dieser Idealvorstellung entsprach wurde demnach als entwicklungsbedürftig oder primitiv bezeichnet. Folgen dieser Denkweisen sind bis heute in unserer Sprache und demnach in vielen (Geschichts-) -Büchern als Repräsentationen anderer Kulturen zu finden und sollten gerade durch die *Writing Culture debate* Beachtung finden.

Des Weiteren ist es *George Marcus* zufolge wichtig, sich mit der Schrift im Werdegang des Ethnologen auseinander zu setzen. Von Beginn an habe der Ethnologe gelernt, wie eine Ethnographie auszusehen hat und wie eine wissenschaftliche Arbeit verfasst wird. Spätestens seine Doktorarbeit stelle seine Fähigkeiten einen wissenschaftlichen, regelkonformen Text zu produzieren unter Beweis. Die Verschriftlichung bilde die Basis sowohl ethnographischer Feldarbeit als auch der darauf folgenden Arbeit an der Universität beziehungsweise der Arbeit für das wissenschaftliche Denkkollektiv.¹¹ Die Dissertation stelle Marcus zufolge die erste Ethnographie und meist den ersten Schritt der Karriere eines Ethnologen dar. Von ihrer Beurteilung hänge seine weitere Karriere ab, weshalb der Ethnologe darauf getrimmt sei, professionell schreiben zu wollen. Jenseits der Dissertation verfasst er seine Schriften unter dem Druck einer Öffentlichkeit, in der es stets gilt, seine Reputation unter vielen anderen Ethnologen zu beweisen und aufrecht zu erhalten: „[...] reputations and tenure depend on writing beyond the dissertation“ (Marcus, 1986, p. 265).

In anderen Worten ausgedrückt steckt hinter der ethnologischen Schrift ein großer Machtapparat, welcher zum Schreiben unter dem Einfluss anderer und für den Einfluss auf andere, führt: „Writing under the influence of, and with the desire to

¹¹ Für eine nähergehende Erklärung des Begriffs *Denkkollektiv* siehe „Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache“ (Fleck, 1980, p. 54).

influence, other writers“ (ebd., p. 265). Wenn man so will, wird also für eine Stellung innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses geschrieben.

Dass nicht nur die exakte Wiedergabe des Erlebten im Vordergrund steht, sondern vor allem auch persönliche Ziele verfolgt werden, soll hier deutlich geworden sein.

2.2.1 Clifford Geertz als Auslöser der *Writing Culture debate*

Neben vielen, wie auch schon oben genannten verschiedenen Strömungen war der Auslöser der *Writing Culture debate*, aber auch deren erstes Opfer¹², Clifford Geertz – ein amerikanischer Ethnologe – der als der bedeutendste Vertreter und auch Begründer der sogenannten *reflexiven* beziehungsweise der *Interpretativen Ethnologie* gilt (vgl. Geertz, 1973).

Mit seinem Buch „Works and Lives“ (Geertz, 2007)¹³ und seinen darin enthaltenen Analysen der literarischen ‚Ausgestaltungen‘ verschiedener Forschungen von vor allem Claude Lévi-Strauss, Ruth Benedict, E. E. Evans-Pritchard und Bronislaw Malinowski bildet er den Auslöser der *Writing Culture debate*. In dieser Arbeit hinterfragt Clifford Geertz erstmals die Rolle und die Autorität des Ethnographen und dessen Fähigkeit und Legitimität, überhaupt durch seine Schrift andere Kulturen repräsentieren zu können, und legt besonderes Augenmerk auf die ‚Konstruiertheit‘ ethnographischer Texte und deren subjektiven Ursprung (vgl. Geertz, 2007). Aus der Sicht des potentiellen Rezipienten schreibt Geertz polemisierend:

Excessive concern, which in practice usually means any concern at all, with how ethnographic texts are constructed seems like an unhealthy self-absorption – time-wasting at best, hypochondriacal at worst. What we want to know about is the Tikopians and the Tallensi, not the narrative strategies of Raymond Firth or the rhetorical machinery of Meyer Fortes. (Geertz, 2007, pp. 1-2)

Hiermit möchte Clifford Geertz sagen, dass die meisten Ethnographen eine

¹² Deren erstes Opfer deshalb, da er sich mit seinem Anspruch andere Kulturen als Text lesen zu können, automatisch über die andere Kultur erhebt, sich als Person dabei versucht zu entziehen und dabei ignoriert, dass er als Ethnologe selbst Teil einer Interaktion ist. Der Produktionsprozess mit seinen historischen und politischen Kontexten wird von ihm vernachlässigt. „Zu dieser konkreten Person gehören die Vorannahmen ebenso wie die gesellschaftliche Konstitution dieses Selbst, d.h. der Ethnologe entstammt einer anderen Gesellschaft als die Dialogpartner“ (Habermeyer, 1996, p. 84). Vergleiche hierzu auch Bob Scholte (1986, p. 10) oder das „Dilemma des Hermes. [...]“ (Capranzano, 1996, pp. 161-193).

¹³ Erste Publikation im Jahre 1988.

intensive Beschäftigung mit der Thematik, wie ethnographische Schriften konstruiert worden sind, bis dato vehement abgelehnt haben. Ziel sei es ja schließlich etwas über die fremden Kulturen zu erfahren, nicht etwas über den Ethnographen. Dessen erzählerischen und rhetorischen Fähigkeiten seien dabei nicht von Belang, da, wie Clifford Geertz im nächsten Absatz schreibt: „Good anthropological texts are plain texts, unpretending. They neither invite literary-critical close reading nor reward it.“ (Ebd., p. 2). Dies soll heißen, dass gute anthropologische Texte unverstellt und evident seien. Deren Autoren würden weder zu einer näheren, kritischen Betrachtung einladen, noch würden sie diese honorieren. Dies bildet seine Kritik und genau hier setzt Clifford Geertz mit seinen ‚literarischen Analysen‘ an und zeigt auf, dass hinter anthropologischen Texten vielmehr als nur bloße Repräsentationen anderer Realitäten stecken und hebt somit den Text als Gegenstand der Betrachtung hervor, was den Ausgangspunkt der *Writing Culture debate* bildet. „No longer a marginal, or occulted, dimension, writing has emerged as a central to what anthropologists do both in the field and thereafter.“ (Clifford, 1986, p. 2).

Die Vorstellung, dass ein Ethnologe außerordentlich sensibel für sein Feld sein und eine chamäleonartige Anpassungsfähigkeit besitzen müsse, um andere ‚Kulturen‘ erforschen zu können, wurde spätestens seit der Veröffentlichung des Tagesbuchs „A Diary in the Strict Sense of the Term“ Bronislaw Malinowskis (1997) – dem sogenannten Vater der ethnologischen Feldforschung – ernüchert. Dass Malinowskis Notizen in seinem Tagebuch durchaus mit ungeschliffenen Ausdrücken gespickt waren, die seine Distanz zu den *Troibriandern*, bei denen er forschte, aufzeigte, erschütterte viele Wissenschaftler, die von Harmonie und perfektem Anpassungsvermögen ausgegangen waren.

Derselbe Mann [Malinowski], der vielleicht am meisten dazu beigetragen hatte, den Mythos vom Feldforscher als Chamäleon zu schaffen, das sich perfekt auf seine exotische Umgebung einstellt – ein wandelndes Wunder an Einfühlungsvermögen, Takt, Geduld und Kosmopolitismus – sollte ihn auch zerstören. (Geertz, 1983, p. 289)

Bei all den Diskussionen rund um das Tagebuch stellte sich Clifford Geertz dabei als einer der wenigen erstmals die Frage nach den erkenntnistheoretischen beziehungsweise methodischen Konsequenzen, die sich aus Malinowskis Aufzeichnungen ergaben, ohne dabei Malinowski moralisch bewerten zu wollen.

Denn wie ist ethnologisches Verstehen oder Wissen über die Denkweise der beforschten Subjekte überhaupt möglich, wenn dies nicht auf den außerordentlichen Fähigkeiten des Forschers beruht, sich in diese einzufühlen? „Was wird aus dem *Verstehen*, wenn das *Einfühlen* entfällt?“ (Geertz, 1983, p. 290). Clifford Geertz' ‚Antwort‘ auf diese Frage bildet hierbei den ersten großen Beitrag für die gesamte *Writing Culture debate*.¹⁴

Mit Hilfe seiner unterschiedlichen Forschungen auf Bali, Java und Marokko eröffnet Clifford Geertz die Ausdrücke der erfahrungsnahen und der erfahrungsfernen Begriffe, denen sich der Ethnograph bedienen sollte um eine „Deutung der Lebensweise eines Volkes zu gewinnen“ (Geertz, 1983, p. 291). Auf hermeneutischer Ebene ist gerade die Deutung¹⁵ der erfahrungsnahen Begriffe fremder Kulturen – erfahrungsnah, da sie den dort Einheimischen einfach verständlich sind und von ihnen verwendet werden – ein zentraler Aspekt der ethnologischen Forschung. In anderen Worten kann das, was für andere Menschen erfahrungsnah ist, für mich sehr rätsel- und zeichenhaft erscheinen. Dies zu entschlüsseln sei eine der Hauptaufgaben des Ethnologen. Mit Hilfe von *dichter Beschreibungen* gelange der Ethnologe dann zu einer Theorie. Grob formuliert liegt der Fokus Geertz' Kulturanalyse auf semiotischer Ebene und somit auf Bedeutungen von Zeichen und Symbolen und einem Verständnis von Kultur als Text, dem sich der Ethnologe folglich nur auf interpretatorischer und hermeneutischer Ebene, nähern kann (vgl. Geertz, 1983).

2.2.2 Exkurs: Dichte Beschreibung ‚als Werkzeug‘

In seinem Aufsatz „Dichte Beschreibung“ (Geertz, 1983) festigt Clifford Geertz seine Auffassung eines semiotischen Kulturbegriffs, der sich vor allem auf Bedeutungsstrukturen¹⁶ bezieht und hebt somit die Notwendigkeit einer

¹⁴ Insbesondere deshalb, weil er anhand dieser ‚Antwort‘ kritisiert wurde.

¹⁵ Die Vorstellung der vermeintlichen Sichtweise ‚aus der Perspektive des Eingeborenen‘ wird von Vincent Crapanzano durch eine innere Verbindung zwischen Forscher und ‚Forschungsgegenstand‘ und deren perspektivischen Konstruktionen erklärt (vgl. Crapanzano, 1996, p. 185).

¹⁶ Bedeutungsstrukturen sind wichtig, um zum Beispiel Zeichen und Symbole zu verstehen. Genauso, wie Begriffe, wie z.B. hier, jetzt, da und so weiter *indexikal* und somit nicht ohne Kontext zu verstehen sind, sind Zeichen und Symbole nicht ohne das Verständnis ihres dahinterliegenden Systems, welches Bedeutung schafft, zu verstehen. Zum Begriff der

interpretierenden Methode während des ethnographischen Erforschungsprozesses der Kultur hervor. Clifford Geertz zufolge sei der Mensch „in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt“ (Geertz, 1983, p. 9), wobei Clifford Geertz „Kultur als dieses Gewebe“ (Geertz, 1983, p. 9) ansieht. Zusätzlich lehnt er – wie auch andere Wissenschaftler vor ihm, wie zum Beispiel Edmund Husserl und Ludwig Wittgenstein – private Bedeutungstheorien ab, da Bedeutung von vornherein etwas Öffentliches sei: „Man kann keine Schafe stehlen [...], wenn man nicht weiß, was ein Schafdiebstahl ist [...]“ (Geertz, 1983, p. 18).

Um Kultur zu verstehen und zu beschreiben, muss der Ethnologe „dichte Beschreibungen“ (Geertz, 1983, p. 15) anfertigen, das heißt er muss Auslegungen über die Menschen und deren Auslegungen über ihr Handeln und das ihrer Umwelt anstellen. Anders gesagt, der Ethnologe bezieht sich auf und ist Teil eines selbstreferentiellen, kontextuellen Systems. Um sich nicht in einem wissenschaftlichen *Abstraktismus* zu verlieren, muss er besonderes Augenmerk auf den „Ablauf des sozialen Handelns -, in dessen Rahmen kulturelle Formen ihren Ausdruck finden“ (Geertz, 1983, p. 25), somit auf die soziale Praxis, legen (vgl. Geertz, 1983, p. 42). Dabei soll die ethnologische Schrift, die selbst nur eine Konstruktion ist, stets in der Lage sein, ihre Rezipienten „mitten hinein in das, was interpretiert wird“ (Geertz, 1983, p. 26), zu versetzen (vgl. Geertz, 1983, pp. 17-24). Was die ‚Methodologie‘ betrifft, sagt Clifford Geertz, dass

die Hauptaufgabe der Theoriebildung in der Ethnologie nicht darin besteht, abstrakte Regelmäßigkeiten festzuschreiben, sondern darin, dichte Beschreibungen zu ermöglichen. Es werden keine allgemeinen Aussagen angestrebt, die sich auf verschiedene Fälle beziehen, sondern nur Generalisierungen im Rahmen eines Einzelfalls. (Geertz, 1983, p. 37)

Nach ihm sei die Rolle der *Bedeutung* ins Zentrum der Analysen der heutigen, ‚postmodernen‘¹⁷ Sozialwissenschaften gerückt, wobei der Bezug zur Praxis, „auf der Suche nach allzu tief verborgenen Schildkröten die Verbindung zur harten Oberfläche des Lebens, zu den Realitäten von Politik, Ökonomie und sozialer Schichtung“ (Geertz, 1983, p. 43) nicht verloren gehen sollte.

Indexikalität siehe Jörg Bergmann (1988, pp. 34-44).

¹⁷ Clifford Geertz differenziert sich von dem Begriff der *Postmoderne*, weshalb ich ihn in einfache Anführungszeichen gesetzt habe, da er sich auf die aktuelle Zeit bezieht und ein klarer Umriss nicht möglich ist. Gemeint ist in etwa die Zeitspanne von 1980 bis zur Gegenwart.

2.3 Beiträge der *Writing Culture debate* zur ethnologischen Forschung

Die *Writing Culture debate* brachte eine verstärkte selbstreflexive Vorgehensweise und die kritische Betrachtung von Text als Produkt menschlicher Tätigkeit mit sich. Text an sich und auch dessen Inhalt wird nicht mehr mit der schützenden Unterstellung einer ‚objektiven Gültigkeit‘ betrachtet. Das Bild wandelte sich weg von der Vorstellung der exakten Erfassung der ‚Wahrheit‘ beziehungsweise überhaupt der Möglichkeit ‚die Wahrheit‘ anderer Kulturen erfassen zu können, hin zu dem Verständnis, dass ethnographische Wahrheiten auch nur unvollständig¹⁸ sein können. James Clifford schreibt: „We ground things, now, on a moving earth. There is no longer any place of overview (mountaintop) from which to map human ways of life, no Archimedian point from which to represent the world“ (Clifford, 1986, p. 22).

Das ‚Objektive‘ wich vielmehr dem ‚Subjektiven‘, zu dem auch höchst ambivalente Gefühle¹⁹ des Forschers dazugehörten: „an implicit mark of interrogation was placed beside any overly confident and consistent ethnographic voice“ (Clifford, 1986, p. 14). Dies bedeutet, dass jede überaus ‚glatte‘ Arbeit unter dem Generalverdacht stand, das Werk eines begabten Geschichtenerzählers zu sein. Das Augenmerk lag und liegt nun vielmehr auf dem Produktionsprozess der Ethnographie und seinem Kontext, zu dem folglich auch der Kontext des Autors²⁰

¹⁸ In Ergänzung dazu kann man die folgende Aussage von James Clifford (1986) betrachten: „Cultures are not scientific ‚objects‘ [...]. Culture, and our views of ‚it‘ are produced historically, and are actively contested. There is no whole picture that can be ‚filled in‘ since the perception and filling of a gap lead to the awareness of other gaps.“ (p. 18). In Paul Willis´ (1981) Worten gesagt, müsse das Gebiet der Ethnographie also anerkennen, dass die Welt immer abhängig vom Betrachter ist und deshalb auch nicht objektiv erfasst werden kann, wie es die Ethnografie manchmal zu empfehlen versucht. „The world is never directly ‚knowable‘ and cannot empirically present itself in the way that the ethnographic account seems sometimes to suggest“ (p. 194).

¹⁹ Vergleiche hierzu Bronislaw Malinowskis´ (1967) posthum veröffentlichtes Tagebuch „A Diary in the Strict Sense of the Term“, welches der Auslöser hierfür war.

²⁰ Hierzu zählt insbesondere der ‚Machtapparat‘ der hinter der ethnologischen Schrift steht und den Ethnologen dazu veranlasst sich auf bestimmte Weise und auf einen spezifischen Adressatenkreis abgestimmt, zu artikulieren. Der politische und historische Kontext darf nicht länger ignoriert werden, so George E. Marcus, wenn er sagt: „since the concern of much contemporary literary criticism is to expose the historical and political contexts of writing – precisely the dimensions ethnography of an interpretive bent has long been criticized for eliding or skirting“ (Marcus, 1986, p. 266).

der ethnographischen Arbeit, aber auch der Kontext der betrachteten Individuen gehört. Die ursprünglich, nahezu uneingeschränkt wirkende Autorität und die Rolle des Ethnologen mit seinen Berichten wurde erstmals kritisch hinterfragt, um vermeintliche ‚Verzerrungen‘ durch asymmetrische Machtverteilungen aufzudecken. Zu thematisieren wer spricht, über wen gesprochen wird und vor allem in welchem historischen und politischen Kontext, wurde zu einem wichtigen Bestandteil einer ‚guten‘ Ethnographie.²¹ Auch wurden geschlechterspezifische Ungleichheiten durch feministische Bewegungen aufgedeckt und thematisiert.²² Einer vorschnellen Stigmatisierung und Klassifikation anderer Kulturen wurde entgegengewirkt und der Ethnographie wurden neue Räume eröffnet, die es den untersuchten Kulturen unter anderem erlaubten, selbst an der Entstehung von Ethnographien teilzunehmen,²³ also für sich selbst zu sprechen. Folglich ergaben sich durch die Erkenntnisse der *Writing Culture debate* methodische Veränderungen, die sich insbesondere in experimentellen Methoden, wie zum Beispiel der dialogischen und der polyphonen Ethnologie manifestierten. Diese Methoden beziehen die Stimmen anderer mit ein und relativieren somit – zum Beispiel durch Vergleiche verschiedener Perspektiven – die ‚absolute‘ Perspektive des Ethnologen. Konsequenzen aus den Erkenntnissen der *Writing Culture debate* beschreibt James Clifford (1986) folgendermaßen: „Much about our knowledge about other cultures must now be seen as contingent, the problematic outcome of intersubjective dialogue, translation, and projection“ (p. 109) und bekräftigt somit den hohen Stellenwert einer selbstreflexiven Vorgehensweise ethnologischer Forschung. Im nachfolgenden Kapitel werde ich mich mit dem sogenannten *ontological turn* befassen und diesen als weiteren Versuch einer Wende innerhalb ethnologischer Forschung herausstellen und explizieren.

²¹ James Clifford (1986) nennt es „specification of discourses“ (p. 17).

²² Das Problem hierbei war vor allem, dass in bisherigen Ethnographien die Frau oft gar nicht beachtet worden ist, obwohl Aussagen über ganze Gesellschaften gemacht wurden. Allgemein geht es um die Unterrepräsentation der Frau.

²³ Die Partizipation entspringt einem demokratischen Grundgedanken, im Vergleich zu der ehemals dominierenden absoluten Stellung des Ethnologen. Der normative Charakter tritt an dieser Stelle zum Vorschein. „Anthropology no longer speaks with automatic authority for others defined as unable to speak for themselves (‚primitive‘, ‚pre-literate‘, ‚without history‘).“ (Clifford, 1986, p. 10).

3. Der *Ontological turn*

Der *ontological turn* stellt eine gegenwartsnahe Bestrebung beziehungsweise aufkommende Debatte innerhalb der Anthropologie dar, welche – wie auch schon die der *Writing Culture debate* in den 70er Jahren – auf gewisse methodische und erkenntnistheoretische Probleme aufmerksam machen und somit Veränderungen hervorrufen will. Anthropologen sollten nicht mehr mit ihren eigenen Konzepten von Wirklichkeit ins Feld gehen, sondern versuchen, diejenigen der beforschten Subjekte zu verwenden, um die ‚soziale Wirklichkeit‘ anderer Menschen²⁴ verstehen und erfassen zu können – so die These. So einfach sie auch klingen mag, desto spektakulärer ist sie jedoch in ihren postulierten erkenntnistheoretischen Konsequenzen. Diese verlangen nämlich von dem Anthropologen, seine epistemologische Sichtweise bei der Erforschung anderer ‚Kulturen‘ zu Gunsten einer ontologischen aufzugeben.

3.1 Gegenstand des *ontological turns*

Die Vertreter des *ontological turns* versuchen mit ihren Bestrebungen eine grundlegend neue Sichtweise auf soziale Wirklichkeit zu gewinnen, was insbesondere Auswirkungen auf die Methode der Anthropologie mit sich bringen soll. Bei der Erforschung anderer²⁵ Kulturen solle nicht mehr davon ausgegangen werden, dass diese Menschen nur eine bestimmte Art von Weltanschauung, somit Repräsentation einer einzig universell existierenden Welt besäßen, sondern davon, dass dies andere Welten sind. Somit verlangt der *ontological turn* ein Fallenlassen epistemologischer Perspektiven oder Methoden und somit die Aufnahme einer ontologischen Sichtweise. Eine epistemologische Sichtweise bedeutet zum Beispiel,

²⁴ Die soziale Wirklichkeit anderer Menschen, so wie ich es hier genannt habe, soll nicht nur auf ‚menschliches‘ in unserem Sinne determiniert werden, sondern jegliches Objekt oder Subjekt mit einbeziehen, welches in der Auffassung unterschiedlichster Völker beziehungsweise aus deren Perspektive, zur Realität dazugehört.

²⁵ Das ‚Andere‘ ist der ethnologischen Forschung immanent und wird deshalb nicht nochmal gesondert erläutert, trotzdem dient Martin Holbraad, der vom ‚Anderen‘ als zentralen Faktor im anthropologischen Erkenntnisprozess spricht, als Ergänzung. Er sagt, dass es für die Anthropologie notwendig sei sich mit dem ‚Anderen‘ ontologisch auseinanderzusetzen: „since anthropology is centrally concerned with alterity and since alterity is a matter of ontological rather than epistemological differences, it follows that anthropology must reflect upon its modus operandi in ontological rather than epistemological terms.“ (Holbraad, 2009, p. 82).

dass nach dem ‚Warum‘ gefragt wird und Dinge unter Rückschluss auf bestehendes Wissen erklärt werden. Hierbei werden diese Dinge im Sinne einer ontologischen Sichtweise jedoch verfälscht oder gar nicht erst begriffen. Der epistemologische Rückschluss basiert auf der Möglichkeit der Überprüfung. Eine ontologische Sichtweise beinhaltet die Frage nach dem ‚Was ist‘, ohne die erstmals unverständlich erscheinenden Dinge, unter Rückschluss auf die eigenen Konzepte zu erklären. Die Dinge werden so hingenommen, wie sie erlebt beziehungsweise wie sie einem präsentiert werden. Die Frage danach ‚warum‘ zum Beispiel Anhänger der *Santería* auf Kuba an Hexerei glauben, führe schon in den Prämissen dazu, dass dem Erforschten ein Irrtum unterstellt werde (vgl. Holbraad, 2012).

Ontologie ist ein Begriff, welcher der theoretischen Philosophie beziehungsweise der allgemeinen Metaphysik entlehnt ist und bezieht sich auf etwas Seiendes²⁶ oder Wesensmäßiges, auf die grundlegende Struktur der Wirklichkeit.²⁷ Gegenstand des *ontological turns* sind, um es auf das Wesentliche zu fokussieren, die *Konzepte*, denen sich Anthropologen bei der Erforschung anderer Kulturen bedienen. Der Mensch allein ist im Zuge dessen auch nicht mehr zwingend Gegenstand der Anthropologie, denn auch ‚nicht-Menschen‘ wie zum Beispiel Pflanzen, Tieren und materiellen Dingen muss Handlungskompetenz zugesprochen werden, denn sie können Teil des ehemals nur den Menschen zugesprochenen Sozialsystems sein. Der Begriff der ‚Kultur‘ wird durch den – laut den Vertretern des *ontological turns* – viel tiefer greifenden Begriff der ‚Ontologie‘ ersetzt. Die anthropologische Forschung solle folglich ihren Fokus nun auf andere ‚Welten‘, also ‚Ontologien‘ legen, statt auf andere ‚Weltanschauungen‘, im Sinne von ‚Kulturen‘.²⁸

Wie es der zweite Teil des Namens *ontological turn* schon erahnen lässt, versuchen

²⁶ Christian Wolff (2005) schreibt: „Ontologie oder Erste Philosophie ist die Wissenschaft des Seienden im Allgemeinen oder insofern es Seiendes ist. [...] Dieser Teil der Philosophie wird aber *Ontologie* genannt, weil er vom Seienden im allgemeinen handelt, wobei er seinen Namen vom Gegenstand erhalten hat, mit dem er befaßt ist.“ (p. 19). Somit ist eine Ontologie das ‚Seiende‘.

²⁷ Allgemein kann man sagen, dass sich eine ontologische Frage auf die Existenz oder ‚nicht-Existenz‘ – also auf das Sein – bezieht. Die Frage danach, ob es einen Gott gibt oder nicht, ist somit eine ontologische.

²⁸ Genauer gesagt richtet sich hierbei die Kritik an das ‚Konzept Kulturen‘, welches bisher zum Beispiel eine Gegenüberstellung von Natur zur Kultur beinhaltete.

dessen Vertreter eine Wende hervorzurufen, die gegenwärtig breit diskutiert wird. Eine ontologische Sichtweise im Sinne des *ontological turns* impliziert unter anderem das Ablegen einer, bisher in der klassischen Anthropologie gängigen, Unterscheidung von Natur und Kultur. In dieser ging man von der Existenz einer universalen Natur und vielen verschiedenen Kulturen aus. Das Fallenlassen dieser binären Unterscheidung ist vor allem deshalb wichtig, da dies ‚nur‘ ein Konzept der Moderne sei, welches davon ausgehe, dass sich der Mensch und somit die Kultur aus der Natur heraus entwickelt habe. Demzufolge bilde hierbei die Natur den Ursprung. Doch dieses Konzept sei nicht allgemeingültig. Wie können demnach Anthropologen mit Konzepten, im Sinne von Vorstellungen, an andere Kulturen herantreten, welche diese Konzepte selbst ablehnen beziehungsweise nicht verfolgen und gleichzeitig mit ihren Arbeiten den Anspruch erheben ‚wirklichkeitsgetreue‘ Einblicke in das Erforschte zu liefern? Die Frage, die sich hier also im Allgemeinen aufwirft, ist diejenige, ob es die Anthropologie mit ihrer epistemologischen Vorgehensweise vermag, Dinge, Prozesse und Lebenswelten zu verstehen, die von sich aus nicht auf den gleichen epistemologischen Grundlagen basieren.

Zur Rolle der Anthropologie sagt Philippe Descola:

[I]hre Rolle [...] besteht darin, zu verstehen, wie Völker, die unsere Kosmologie nicht teilen, für sich selbst Realitäten zu erfinden vermochten, die sich von den unseren unterscheiden, womit sie eine Kreativität beweisen, die sich nicht mit der Elle unserer eigenen Leistungen messen lässt. Doch eben dazu ist die Anthropologie nicht imstande, sobald sie unsere Realität für eine universelle Gegebenheit hält [...]. (Descola, 2011, p. 133)

Dies besagt, dass die Anthropologie neue Konzepte benötigt.

Eine dualistische Trennung von Kultur und Natur zum Beispiel scheint zumindest nicht sinnvoll zu sein, wenn man die Wirklichkeit anderer Völker verstehen möchte, die selbst keiner dualistischen Trennung dieser beiden Bereiche unterliegt.

Viveiros de Castro – ein wichtiger Vertreter des *ontological turns* – greift hierzu den *Animismus* als Beispiel einer umgekehrten Sichtweise auf.

Entgegengesetzt zur ‚modernen‘ Auffassung bildet also aus dieser Perspektive gesehen die Menschlichkeit den Ursprung jeglicher Natur, wobei diese beiden

Ebenen durch soziale Beziehungen²⁹ miteinander verwoben sind. Das Tier ist somit nicht weniger Bestandteil der Kultur als es der Mensch ist, Kultur und Natur bilden hier eine gemeinsame Einheit (vgl. Viveiros de Castro, 2012). Philippe Descola exemplifiziert dies in seinem Buch „Jenseits von Natur und Kultur“ (2011) anhand der Achuar, einem südamerikanischen Indianerstamm. In deren Kultur seien Tiere und Pflanzen Verwandte, welche die gleichen Eigenschaften wie die menschlichen Individuen besitzen. Philippe Descola berichtet davon, dass die Indianer sagen, „dass die meisten Pflanzen und Tiere eine Seele (wakan) ähnlich der der Menschen besitzen, eine Eigenschaft, aufgrund deren sie zu den »Personen« (aent) zählen [...]“ (Descola, 2011, p. 23). Diese Verbunden- und Verwobenheit der menschlichen Welt und der Natur stellt einen großen Gegensatz zu unserer ‚modernen‘ dualistischen Auffassung dar und zeigt deutlich, dass es für das anthropologische Vorgehen sinnvoller sein könnte, danach zu fragen *was* für die Achuar *ist*, statt danach *warum* etwas ist³⁰, denn mit unseren bestehenden Konzepten erscheint es unmöglich die Welt der Achuar wirklich erfassen zu können. Für die Anthropologie erweitert sich das Feld gerade durch das Hinzukommen einer Welt, die vorher aus ihrer Betrachtung unter dem Begriff der Natur verbannt worden ist. Die ‚Kultur‘ ist nicht mehr alleiniger Gegenstand anthropologischer Forschung und auch nicht mehr so klar umrissen, wie er einst schien umrissen gewesen zu sein, genauso wie der Mensch in der ‚Wissenschaft vom Menschen‘ auch nicht mehr das Zentrum der Sozialwelt bildet. Der *ontological turn* fordert eine Adaption bestehender Konzepte und Vorgehensweisen an dessen Erkenntnisse.

3.1.1 Eduardo Viveiros de Castro und die Arawaté

Als einer der wichtigsten Vertreter des *ontological turns* und des damit verbundenen *Perspektivismus*³¹ gilt Eduardo Viveiros de Castro, ein brasilianischer

²⁹ Philippe Descola (2011) beschreibt die Natur für die Achuar-Indianer als „Subjekt einer sozialen Beziehung“ (p. 25).

³⁰ Die Ontologie bezieht sich also auf das was *ist*, während die Epistemologie nach dem *wie* der Erkenntnis fragt.

³¹ Der *Perspektivismus* ist ein Konzept welches erstmals von Gottfried Wilhelm Leibniz (1967) verwendet wurde. Es besagt im Allgemeinen, dass die Wirklichkeit von dem Standpunkt des jeweiligen, betrachtenden Individuums abhängt, somit ihren Sitz in diesem (vgl. *perspektivistischer*

Anthropologe, der mit seinem Essay „Perspektiventausch: Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien“ (2012) große Debatten über die ‚moderne‘ anthropologische Forschung auslöste.

Mit seinem Aufsatz über die *Arawaté* Indianer versuchte Eduardo Viveiros de Castro die ontologischen Prinzipien des Animismus herauszuarbeiten, um anhand dieser aufzuzeigen, dass es notwendig ist unsere epistemologische Grundhaltung abzulegen, um andere Lebensweisen wirklich verstehen zu können. Eduardo Viveiros de Castro konzentrierte sich in seinen Studien auf die *Kosmologien* der im Amazonasgebiet beheimateten indigenen Völker, darunter diejenige der *Arawaté* und versucht anhand dieser, den Blick für ontologische statt epistemologische Methoden zu schärfen.

Gemäß der *Arawaté* gebe es eine gemeinsame Kultur vieler unterschiedlicher Naturen, wohingegen es einer modernen Auffassung folgend, eine universale Natur gebe, aus der sich viele unterschiedliche Kulturen entwickelt haben. Für die *Arawaté* ist der „Urgrund von Mensch und Tier nicht die Tierheit, sondern die Menschheit“ (ebd., p. 74), weshalb Tieren, aber auch anderen ‚nicht-menschlichen‘ Wesen ein „soziokulturell geprägtes Inneres“ (ebd., p. 74) zugesprochen wird. Dies bedeutet, dass das Äußere somit nur eine Art ‚Kleid‘ ist, welches den menschlichen Kern verbirgt. Konsequenz daraus ist, dass Menschen mit ‚nicht-Menschen‘ in soziale Beziehungen treten können, denn genauso wie die Menschen sehen sich diese ‚nicht-Menschen‘ auch als Menschen mit kulturellen Praktiken und die Menschen zum Beispiel als Tiere. Als Subjekte können sie kommunizieren, bewusst Handeln und dieses auch reflektieren. „[I]hre Welt dreht sich wie die unsere ums Jagen und Fischen, [...] um Kreuzverwandte und Kriege [...]. Was für uns also ein schlammiges Wasserloch ist, ist für Tapire ein großes Zeremoniehaus.“ (Ebd., p. 81). Der Jaguar, die Schlange, der Baum und so weiter könnte in der Kosmologie der Indianer der Bruder, die Mutter, der Cousin und so weiter oder einfach nur ein Geist sein. Es existieren danach also viele ‚Naturen‘, die sich eine gemeinsame Kultur teilen. Wie soll ich also deren Welt so erfassen, wie diese sie selbst sehen, wenn ich schon in meinen Prämissen von der ‚Kultur‘ der

Subjektivismus) hat und nicht unabhängig von ihm als objektive Materie existiert. Jede Wirklichkeit sei dabei gleichermaßen wahr. „*Perspektivismus* impliziert Multinaturalismus, denn eine Perspektive ist keine Repräsentation.“ (Viveiros de Castro, 2012, p. 83).

Arawaté spreche und mein Konzept von Kultur auf das ‚Menschlich-Sein‘ determiniert ist?

Was Eduardo Viveiros de Castro demnach mit dem Beispiel der *Arawaté* Indianer sagen möchte, ist, dass es seiner Ansicht nach nicht möglich sei, die Welt ‚Anderer‘ wirklich verstehen oder beschreiben zu können, wenn wir diese weiterhin als eine von vielen Repräsentation einer universell gültigen Welt betrachten, statt sie als eigenständige Welt und somit als *Ontologie* zu betrachten, da diese selbst nicht zwingend von *einer* gültigen Welt ausgehen müssen. Vielleicht sollten westliche Anthropologen aufhören davon auszugehen, dass andere Völker ‚nur‘ andere Wahrnehmungen haben und stattdessen damit beginnen in ihre Überlegungen miteinzubeziehen, dass diese Völker vielleicht eine ‚andere Welt‘ wahrnehmen und damit zu einer ontologischen Perspektive übergehen.

Im nachfolgenden Kapitel werde ich versuchen, die hier angesprochen Eigenschaften ansatzweise aus erkenntnistheoretischer Perspektive zu reflektieren.

3.1.2 Erkenntnistheoretische Reflexion

Die ‚Lebenswelt‘ der *Arawaté* beruht auf dem – wie auch schon oben erklärten – Konzept des Animismus, welches wiederum auf einem zur modernen Auffassung gegensätzlichen Verständnis von Kultur und Natur basiert.³² Ausgangspunkt dieses Konzeptes ist somit die Vorstellung, dass alle Wesen einen subjektiven Kern ‚besitzen‘³³ und sich selbst als Menschen wahrnehmen, wobei diese aus unserer modernen Perspektive einer ‚objektiven‘ Natur zugerechnet werden würden. Der schwedische Anthropologe Alf Hornborg (2012) bestärkt diese These, indem er schreibt: „Das Projekt der »Moderne« entstand durch das Einziehen einer Grenze zwischen der Welt der Objekte und der Welt des Sinns“ (p. 55). Die Natur ist hierbei das Fundament auf dem alles andere aufbaue, die Kultur hingegen das Moment des

³² Die moderne Auffassung vieler Sozialtheoretiker ist in einer Trennung von Gesellschaft und der ihr in gewisser Weise objektiv gegenüberstehenden Natur zu erkennen. Über den Animismus schreibt Alf Hornborg (2012): „Der Animismus ist ganz offensichtlich die direkte Antithese dieser objektivierenden Einstellung der Moderne.“ (p. 55).

³³ Zu diesen Wesen zählen Pflanzen, Tiere aber auch andere, materielle Dinge. Diese Zuschreibung von bewusster Intentionalität und somit der Fähigkeit in direkte soziale Interaktion mit anderen Wesen zu treten, wird als *Anthromorphismus* bezeichnet und ist maßgebend für ein Subjekt. (vgl. Viveiros de Castro, 2012, p. 76).

modernen Menschen sich von dieser Natur abzugrenzen.³⁴ Dieser Ansicht ist auch Eduardo Viveiros de Castro, der in dieser Entwicklung und der damit verbundenen epistemologischen Grundhaltung keine – dem Gegenstand angemessene – Basis sieht, um in ‚nicht-modernen‘ Völkern zu forschen beziehungsweise um diese adäquat beschreiben zu können. Diese erkenntnistheoretische Grundhaltung beschreibt er als Alltagsepistemologie in der folgendes gelte:

Wissen heißt objektivieren – sprich: das zum Objekt Gehörige von dem zu unterscheiden, was ein Teil des erkennenden Subjekts ist und unzulässigerweise (oder unvermeidlicherweise) auf das Objekt projiziert wurde. Wissen heißt demnach entsubjektivieren, den Anteil des Subjekts am Objekt offenzulegen und auf ein ideales Minimum zu reduzieren. (Viveiros de Castro, 2012, p. 77)

Dies soll heißen, dass wir in der westlichen Vorstellung alles um uns herum objektivieren und kategorisieren, damit es an ‚Unwirklichkeit und Abstraktheit‘ verliert und uns einfach und offensichtlich erscheint. Wir versuchen sozusagen alles auf kausale Ereignisketten zu ‚reduzieren‘ (vgl. Claude Lévi-Strauss, 1973, p. 308). Das *Andere* liegt in unserer Gesellschaft in der Form des ‚Dinges‘ vor (vgl. Viveiros de Castro, 2012, p. 78). Ist etwas erstmals als Objekt klassifiziert, meinen wir damit, es in summa begriffen zu haben und können diesem seinen – in unserer Vorstellung ‚rechtmäßigen‘ – Platz zuweisen. Demgegenüber stellt Eduardo Viveiros de Castro den indianischen Schamanismus, der von dem entgegengesetzten Ideal geleitet wird.

Für ihn [den Schamanismus] heißt Wissen personifizieren, den Standpunkt dessen einzunehmen, was erkannt werden soll. Das schamanistische Wissen zielt auf ein Etwas, das ein Jemand ist – auf ein anderes Subjekt. Die Form des Anderen ist *die Person*. (Ebd., p. 78)³⁵

Der Schamane versucht nicht, die Dinge um sich herum zu objektifizieren, um sie aus einem gewissen Abstand heraus betrachten zu können, sondern sie von innen heraus zu verstehen, indem er seine Fähigkeiten nutzt, seinen Körper zu verlassen. Aus Sicht der Vertreter des *ontological turns* wäre der Schamane ein perfekter Anthropologe.

³⁴ Sich von der Natur abzugrenzen hat nicht nur den Vorteil zu wissen, wer ‚man selbst ist‘, sondern auch eine gewissenberuhigende Funktion, denn das, was ich verzehre ist ‚nur ein Objekt‘, welches keinerlei menschliche Eigenschaften besitzt. Vergleiche hierzu die Speisetabus in Amerika in ‚La pensée bourgeoise [...]‘ (Sahlins, 1981, pp. 242-253).

³⁵ Eduardo Viveiros de Castro (2012) zufolge ist ein Objekt in der indianischen Kosmologie ‚ein unvollständig interpretiertes Subjekt‘ (p. 79).

Ein dualistisches Bild und die damit verbundene Trennung der Kultur als ‚subjektives Element‘ von der ‚objektiven Natur‘ scheint, wie oben schon gezeigt, nicht sinnvoll zu sein. Eduardo Viveiro de Castro (2012) sieht darin ein besonderes Kennzeichen moderner *Ontologien*, wobei diese Denkweise verhindere, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind. Dem modernen Anthropologen, der von nur einer allgemeingültigen Wirklichkeit ausgeht, bleibe unweigerlich nichts anderes übrig, die Welt der *Arawaté* als eine von vielen Repräsentationen abzustempeln (vgl. ebd.). Hierbei schwingt also die Unterstellung mit, dass die Wirklichkeit der *Arawaté* weniger wahr sei als die des Forschers. Für die *Arawaté* bilden Kultur und Natur ein Kontinuum, in welchem das Eine nicht ohne das Andere gedacht werden kann, wobei sich dabei ein symmetrisches Gleichgewicht einstellt. Genauer gesagt existiert diese Unterscheidung gar nicht. Was für mich eine Nuss und somit ein Objekt ist, kann für den Indianer ein Freund sein, während es für das Eichhörnchen möglicherweise ein Steak ist. Artefakte sind „Objekte, die unweigerlich auf ein Subjekt verweisen; als erstarrte Handlungen sind sie die materielle Verkörperung immaterieller Intentionalität. Was für uns Natur ist, könnte für andere Arten durchaus Kultur sein“ (ebd., p. 80). Aus unserer ‚modernen‘ Perspektive wäre es unmöglich, die komplexen Beziehungen zu verstehen, denn in der westlichen Kultur, in der der Anthropologe sozialisiert worden ist, kann zum Beispiel eine Nuss kein Subjekt sein, welches ein Bewusstsein, wie auch andere Menschen, besitzt. Der Anthropologe hat a priori eine bestimmte Vorstellung davon, wie Wirklichkeit auszusehen hat und hat ‚Kultur‘ als seinen Forschungsgegenstand definiert³⁶, mit dem gewisse Konzepte verbunden sind. Diese schließen zum Beispiel Natur von seiner Betrachtung aus, da sie für den Wissenschaftler etwas Objektives ist und daher nicht Teil der Kultur oder Teil einer sozialen Beziehung sein kann, denn zu dieser gehören in der modernen Auffassung mindestens zwei Menschen. Doch wenn der Tiger für den *Arawaté* ein Mensch ist,³⁷ so kann er mit diesem in sozialer Verbindung stehen und mit diesem eine Kultur teilen, denn aus der Sicht des Tigers

³⁶ Diese ‚Vorabfestlegung‘ ist zum Beispiel auch ein allgemeiner Kritikpunkt der qualitativen Sozialforschung an den standardisierenden Methoden der quantitativen Forschung.

³⁷ „Tiere etwa sind, wie schon gesagt, Metamorphosen einer universellen Urmenschheit.“ (Viveiros de Castro, 2012, p. 86).

könnte ich auch ‚nur‘ ein Tier sein. Die Welt des *Arawaté* ist dadurch nicht weniger gültig oder richtig als meine, jedoch sollte ich versuchen, seine Konzepte für die Beschreibung seiner Welt zu verwenden, denn mit meinen eigenen könnte seine Welt nur als eine Lüge bestehen bleiben, da seine Welt für mich nicht mehr als ‚nur eine Weltanschauung‘ wäre.

Bevor ich mir also die Frage stelle, *wie* die Kultur der *Arawaté* denn eigentlich aussieht, um deren Handlungen kognitiv in mein eigenes Schema einzugliedern, muss ich erst einmal wissen, *was* für die *Arawaté* überhaupt *ist*. Ich muss eine ontologische Perspektive³⁸ aufwenden und damit versuchen, die Dinge aus sich heraus zu verstehen, wie es auch der Schamane tut. Die westlichen Forscher müssen verstehen, dass diese Völker ihre eigenen Konzepte von Wirklichkeit haben, und dass diese Wirklichkeit folglich auch nur mit deren Konzepten verstehbar wird.

3.2 Beiträge des *ontological turns* zur anthropologischen Forschung

Der *ontological turn* ist ein noch aktuell anhaltender Prozess, dessen Ausgang nicht ganz klar ist. Seine Vertreter postulieren eine symmetrische Anthropologie, die nicht im Vorhinein über den ontologischen Status von Subjekten oder Objekten entscheidet, sondern diese Trennung erstmals aufgibt. Es geht ihnen primär darum, aufzuzeigen, dass man die Wirklichkeit ‚Anderer‘ nur erfassen kann, wenn man sie sozusagen aus ‚ihren Augen‘ betrachtet, was zur Folge hat, dass man seine epistemologischen Konzepte zu Gunsten anderer fallenlassen muss. Der Hauptbeitrag des *ontological turns* ist somit die Forderung nach neuen Konzepten beziehungsweise die Forderung einer flexibleren Vorgehensweise der Anthropologie. Flexibler deshalb, weil sie versuchen soll ‚Andere‘ mit den Konzepten dieser ‚Anderen‘ zu verstehen. Da es viele ‚Andere‘ gibt, müssen dementsprechend auch die Konzepte immer wieder neu ‚angepasst‘ werden. Genauso, wie der Schamane die Dinge aus sich selbst heraus verstehen kann, da er sie als Subjekte sieht und in sie ‚hereinschlüpfen‘³⁹ kann, muss der Anthropologe

³⁸ Diese ontologische Perspektive bedeutet, dass Dinge nicht mehr als Repräsentationen einer universell existierenden Welt gesehen werden sollen. Vergleiche hierzu Fußnote 30.

³⁹ Diese Eigenschaft scheint im Schamanismus weiter verbreitet zu sein, denn auch zum Beispiel Morten Axel Pederson (2011), um nur einen von vielen Weiteren zu nennen, berichtet auch davon.

versuchen die ‚Dinge‘ als Subjekte anzuerkennen und sie für sich selbst sprechen lassen. Denn erst wenn die Dinge in deren eigenen Begriffen verstanden werden, kann der Forscher die andere Welt wirklich verstehen.⁴⁰ Dazu gehört vor allem das Ablegen eines der grundlegendsten Prinzipien, auf denen die Anthropologie aufbaut, nämlich die Trennung der *Natur* von der *Kultur*. Das Prinzip der Kausalität von *Natur* und der daraus entwickelten *Kultur* soll kritisch überdacht werden, denn diese Kausalität sei nur ein Konstrukt des ‚modernen Menschen‘ und nichts naturgegebenes, so wie es bisher in der Wissenschaft, aber auch im Westen im Allgemeinen gesehen wird. Das Konzept der ‚dualistischen Trennung von Natur und Kultur‘, welches zuvor das Fundament anthropologischer Forschung gebildet hat, soll zugunsten einer Kosmologie beziehungsweise *Ontologie*, in der eine klare Trennung nicht existiert, aufgegeben werden (vgl. Viveiros de Castro, 2012). Wie die verschiedensten Studien einiger Vertreter des *ontological turns* zeigen sollten, ist es nicht sinnvoll diese Konzepte weiter zu verwenden, da sie ‚Verzerrungen‘ verursachen und anderen Völkern den Realitätsgehalt ihrer Ansichten indirekt absprechen. Dies geschieht meist zu Gunsten der eigenen Ansichten (vgl. Henare, Holbraad & Wastell (Eds.), 2007). Auf sprachtheoretischer Ebene ist es im Sinne des *ontological turns* somit auch sinnvoll ‚Kultur‘ durch den Begriff der ‚Ontologie‘ zu ersetzen, da dieser noch nicht mit so vielen Konzepten besetzt ist und deshalb mehr umfassen soll als der Kulturbegriff. Die Vorstellung von der Existenz vieler verschiedener Kulturen gegenüber einer Natur würde bedeuten, dass andere Welten nur als Repräsentationen einer Welt aufgefasst werden. Laut Eduardo Viveiros de Castro (2012) ist dies nur eine Vereinfachung, wozu er sagt: „Und mein Problem mit der Repräsentation ist die damit verbundene ontologische Armut, die charakteristisch ist für das Denken der Moderne“ (p. 91). Auch Philippe Descola (2011) schreibt über diesen ‚Trend‘, dass „die Anthropologie seit ihrer Entstehung nicht aufgehört hat, für die robuste Einfachheit der ätiologischen Erklärung [...] Faszination zu empfinden“ (p. 565). Der

„[M]oving in and out of human and nonhuman bodies to assume their perspectives [...] is what Darhad shamanism is about.“ (p. 223).

⁴⁰ Allein schon der Titel des Werkes „Thinking Through Things“ (Henare, Holbraad & Wastell (Eds.), 2007) einiger wichtiger Vertreter des *ontological turns*, also durch Dinge denken, beschreibt schon, was methodisch gefragt ist.

Anthropologe soll all diese Dinge reflektieren, um nicht zu voreilig Dinge als objektive Tatsachen anzuerkennen und diese auf andere zu projizieren, die – um es in Eduardo Viveiros de Castros (2012) Worten zu sagen – eigentlich nur „institutionelle Tatsachen“ (p. 82), also rein menschliche Konstrukte, sind. Statt epistemologischem Vorgehen ist also ontologisches Vorgehen gefordert.

4. Zusammenfassung beider Beiträge und kritische Reflexion

Sowohl die *Writing Culture debate*, als auch der *ontological turn* können unter dem Gesichtspunkt zusammengefasst werden, dass sie sich beide auf die Vorgehensweisen der Anthropologen beziehen und diese kritisch hinterfragen. Ihr Ziel war und ist es, durch die Erkenntnisse der jeweiligen Vertreter, die Ethnologie und Anthropologie – als Wissenschaften, die sich mit dem ‚Anderen‘ befassen – methodisch und auch erkenntnistheoretisch zu bereichern. Während sich die *Writing Culture debate* vor allem mit der Rolle von Text und den Mechanismen befasste, die dahinter stehen, befasst sich der *ontological turn* mit den theoretischen Konzepten, die Anthropologen verwenden und hinterfragt diese kritisch. Die Person des Forschers ist dabei mit seinem Kontext, als auch seinem kognitiven Vorgehen zentral.

Das Hauptaugenmerk der *Writing Culture debate* liegt auf der Entwicklung neuer Methoden, um das Problem der *Ethnographischen Repräsentation* (vgl. Kumoll, 2005, pp. 9-18) zu überwinden. Mit dialogischen und polyphonen Methoden hat sie sich auch schon in der ‚Forschungspragmatik manifestiert‘. Während die Vertreter der *Writing Culture debate* unter anderem die ‚universalistische‘ Stellung des *Westens* im Allgemeinen kritisierten, richtet sich die Kritik des *ontological turns* in einer feiner nuancierten, insbesondere theoretischen Ebene, gegen die ‚universalistisch‘ eingesetzten *Konzepte* klassischer Anthropologie. Die Kritik richtet sich darunter zum Beispiel gegen den – insbesondere westlichen – ‚Kultur-Natur-Dualismus‘.⁴¹

⁴¹ Hierunter gehört auch die Kritik gegen die gängige Vorstellung der ‚Subjekt-Objekt-Relation‘ mit klar voneinander getrennten und vordefinierten Bereichen.

Auch wenn sich beide Debatten⁴² in gewisser Weise mit dem Problem der *Ethnographischen Repräsentation* (vgl. ebd.) beschäftigt haben, bleibt die *Writing Culture debate* nicht, wie der *ontological turn* bei den ‚Zugängen‘ stehen, sondern beschäftigt sich explizit mit den Produkten der Forscher, die in der ‚heimischen‘ Wissenschaft präsentiert werden. Die Praxis besteht schlussendlich auch in der Wiedergabe des Erfahrenen innerhalb der ‚heimischen‘ Wissenschaft, welche wiederum an bestimmte Konventionen und Konzepte gebunden ist. Eine große Frage, die sich mir dabei stellt ist zum Beispiel, wie etwas ‚ontologisch Erfahrenes‘ in unserer Gesellschaft präsentiert werden kann, ohne verfälscht zu werden? Ist nicht unsere Sprache und Schrift an sich schon an Konzepte gebunden, die nicht denen der Beforschten entsprechen müssen?

Möglicherweise ist das Ziel der Vertreter des *ontological turns* auch nur, dass Anthropologen länger dort verweilen sollen, wo ‚Unverständliches‘ sonst allzu schnell mit eigenen Konzepten erklärt wird. Ihr Anliegen wäre somit das intensivere Durchleben dessen, was uns so befremdlich erscheint. Das ist eine gute Idee, jedoch keine die gänzlich neu ist und keineswegs eine bei der man von einem *-turn* sprechen sollte. Dass dabei die Konzepte des Feldes benutzt werden müssen ist schließlich auch schon Anliegen der *Writing Culture debate* gewesen.

Die Erkenntnis, dass es zum Beispiel Völker gibt, bei denen Natur und Kultur ein Kontinuum ist, ist interessant und ein gutes Exempel dafür, dass es wichtig ist offen für andere Konzepte zu sein, jedoch sehe ich hierin nicht den großen *-turn*, im Sinne einer Revolution innerhalb der anthropologischen Forschung, die die Vertreter meiner Ansicht nach anstreben. Sie postulieren zwar ein radikales Umdenken bei der *Erforschung* anderer Völker und kritisieren dabei die *theoretischen Konzepte*, die Forscher haben, wenn sie zum Beispiel den Begriff ‚Kulturen‘ verwenden, jedoch stellt dies keinen *-turn* sondern nicht mehr als eine Sensibilisierung für andere Konzepte dar. Ein Postulat für mehr Offenheit und Unvoreingenommenheit würde dasselbe Ziel verfolgen.

Selbst den *Writing Culture*-Vertretern sollte man nicht unterstellen Kultur ‚nur‘ auf Repräsentation reduziert zu haben. Matei Candea (2008) schreibt hierzu: „The

⁴² Wenn auch der *ontological turn* nur indirekt.

„writing culture people“ [...] – I am thinking of anthropologists such as George Marcus, James Clifford, Paul Rabinow – had read Foucault and Foucault had read J.L. Austin, and none of these people were dupes of the old cartesian dualisms“ (p. 174).⁴³ Dies soll heißen, dass man schon in deren Verständnis von einem Kulturbegriff ausgehen sollte, der nicht ‚bloß‘ auf Repräsentation reduziert worden ist. Eine ‚ontologische Wende‘ ist damit auch nicht notwendig. Kultur hat nicht weniger Reichweite als das Konzept der Ontologie, sondern dieselben Aufgaben. „Engaging not just with a plurality of worldviews, but with a real multiplicity of worlds“ (ebd., p. 174 f.). Diese Auffassung verbindet die Konzepte und macht sie beide zu nützlichen „anthropological tools“ (ebd.), die sich gegenseitig jedoch nicht ausschließen sollten.

Für mich macht es den Eindruck, als ginge es den Vertretern des *-turns* nicht darum, darauf aufmerksam zu machen, dass Anthropologen ihre erkenntnistheoretische Grundhaltung reflektieren und die Konzepte anderer mehr betrachten sollen. Es geht ihnen meiner Ansicht nach vielmehr darum, als Sieger in einer schon lang anhaltenden Diskussion bezüglich der Betitelung des ‚Forschungsgegenstandes‘ hervorzugehen, da sie es ‚endlich‘ geschafft hätten den Gegenstand anthropologischer Forschung – nämlich *Ontologie* – bestimmt zu haben, zu was alle anderen, die sich in den letzten Jahren auf *Kultur* als Gegenstand geeinigt haben, scheinbar nicht in der Lage gewesen sind. Sie bewegen sich auf einer – typisch für die Postmoderne – rein sprachtheoretischen Ebene, deren Ziel es ist, die Sprache anzugreifen, jedoch weniger ‚deren Inhalt‘.⁴⁴ Dabei meine ich, dass es irgendwann nur noch um die Bezeichnungen geht, statt um die Substanz⁴⁵, denn andere Völker haben trotz der Klassifikation als *Kultur* oder *Ontologie* einen

⁴³ Der ‚cartesianische Dualismus‘ ist ein auf René Descartes zurückführendes Verständnis welches die Trennbarkeit von ‚Körper und Seele‘ impliziert. Dies bedeutet im übertragenden Sinne, dass diejenigen, die Kultur ‚nur‘ als Repräsentation betrachten davon ausgehen, dass die Repräsentation sozusagen als geistiges Konstrukt einer ‚körperlichen Welt‘ gegenübersteht und von dieser klar getrennt ist.

⁴⁴ Siehe hierzu zum Beispiel die Unterscheidung von Signifikanten und dem Signifikat (vgl. Derrida, 1976).

⁴⁵ Gesetz dem Falle, dass es nur noch um Sprache geht, lässt sich meine Kritik mit Antoine Hennion ausdrücken, der sagt: „Denn was dem Soziologen vielleicht fehlt, ist etwas wie der Respekt für die Sache selbst.“ (Hennion, 2013, p. 32).

pragmatischen Alltag, den es zu betrachten gilt. Diese ‚empirische‘ Sichtweise wird auch von Michael Carrithers ausgedrückt, indem er sagt:

One of the difficulties of having a debate about anthropological theory is that one of the features of anthropology as a discipline is precisely that it isn't philosophy, but that the union card is ethnography, and the union card of ethnography is actually going and encountering people. (Carrithers, 2008, p. 196)

Der Kernpunkt hierbei ist, dass die Anthropologie nicht Philosophie ist, sondern immer noch eine empirische Wissenschaft in der die reale Begegnung mit Menschen konstitutiv ist. Sich mit der Frage *quid iuris*, also mit der ‚Legitimität von Erkenntnis‘ im Kant'schen Sinne⁴⁶ zu beschäftigen und somit den Begriff der *Kultur* zu hinterfragen ist legitim, jedoch sollten die Vertreter in diesem Anliegen nicht stecken bleiben.

5. Fazit

In meinen Augen sind die Ansätze der *Writing Culture debate* und des *ontological turns* wichtige Beiträge zur anthropologischen Forschung. Auch deren normative Seite, da sie insgesamt beide versuchen, eine ‚gerechtere und selbstreflexivere‘ Forschungshaltung gegenüber ‚Anderen‘ zu erzielen, finde ich sehr angebracht. Eine polyphone Ethnologie, wie sie zum Beispiel durch die *Writing Culture debate* angeregt wurde, scheint mir wesentlich gerechter und wissenschaftlicher zu sein, da sie durch ihre Perspektivenvielfalt ein ‚objektiveres‘ Bild ermöglicht als es das absolute Bild des Ethnologen ermöglichen würde.

Den *ontological turn* jedoch als *-turn* zu bezeichnen finde ich nicht angebracht, denn er erscheint mir weniger wie eine Revolution der bisherigen Vorgehensweisen der Anthropologie, als vielmehr eine Art ‚Sprachspiel‘ zu sein. Dem proklamierten *-turn* fehlt es an Substanz. Das Hauptaugenmerk der Vertreter des *ontological turns* liegt meiner Meinung nach insbesondere darauf, ‚neue Zugänge‘ zu schaffen, um (das) ‚Andere‘ besser verstehen zu können. Das ontologische Konzept bleibt dabei jedoch mehr eine analytische Kategorie, weil die Vertreter des *ontological turns* in meinen Augen keine zufriedenstellenden Ansätze anbieten, wie der *ontological turn* denn wirklich in der Praxis aussieht. Außer dass der Anthropologe danach Ausschau

⁴⁶ Siehe hierzu „Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ (Kant, 1990, p. 126 f.).

halten soll ‚was ist‘, statt ‚wieso etwas ist‘, wird durch die Vertreter des *ontological turns* nur sehr wenig methodische Anleitung hervorgebracht. Während die Vertreter der *Writing Culture debate* methodisch zum Beispiel die *polyphone Ethnologie* hervorgebracht haben, steckt der proklamierte *ontological turn* noch in den Kinderschuhen.

Um eine wirkliche Wende erreichen zu können sollte sich nicht nur mit erkenntnistheoretischen Ideen befasst werden, sondern auch mit der ‚restlichen‘ Praxis der anthropologischen Forschung. Über die Aufgaben des Forschers schreibt Michael Carrithers (2008):

We are always at the point of having to make an account; we have to explain something, we have to act, we have to react, we have to speak or display, we have to pay attention; we continually are in a position of having to deal, of having to negotiate with others. [...]. So it is not so much that we just record the truth; rather, we make a case, make a display, directed to an audience, a readership. (p. 160 f.)

Für diese Aufgaben seien sowohl *Ontologie* als auch *Kultur* wichtige *Subprojekte* eines größeren *Kulturprojektes* (vgl. ebd.).

Folgt man dem *ontological turn* idealtypisch, so impliziert dies zum Beispiel, dass man Tiere als Menschen sehen muss, wenn dies die Welt derjenigen verlangt, in der ich forsche. Wenn ich beim Forschen also reflektiere, dass ein Volk eine animistische ‚Sichtweise‘⁴⁷ hat, ändert es nicht viel, ob ich dies als deren ‚Kultur‘ beschreibe oder es eben ‚Ontologie‘ nenne.⁴⁸

Ich schließe mich hierbei Kritikern, wie zum Beispiel Michael Carrithers (2008) oder Matei Candea (2008) an, welche der These folgen würden, dass *Ontologie* ein weiterer und zugleich ein anderer Begriff für *Kultur* sei⁴⁹ „[Ontology.D.K.] is *another* word for culture, an *other* word for culture.“ (Candea, 2008, p. 175), wobei in meinen Augen beide Begriffe auf die Erforschung des ‚Anderen‘ abzielen. Diese ‚Andersartigkeit‘ sollte ernst genommen werden und im Fokus anthropologischer

⁴⁷ Ich müsste besser sagen: *animistisch ist*, da in dem Begriff *Sichtweise* wieder mitschwingt, dass es eine objektive Welt gäbe.

⁴⁸ „Wie würden Debatten zwischen ‚Natur-‘ und ‚Kultur-anthropologen‘ wohl verlaufen, wenn sie die Vorstellung eines Multinaturalismus in Betracht zögen?“ (Latour, 2012, p. 70).

⁴⁹ Vergleiche hierzu „For the motion (1)“ (Carrithers, 2008) und „For the motion (2)“ (Candea, 2008) in „„Ontology‘is Just Another Word for ‚Culture““ (Venkatesan, 2008).

Forschung stehen, egal ob das ‚Andere‘ nun *Kultur* oder *Ontologie* genannt wird. Beide sollten als ‚konzeptuelle Werkzeuge‘ des Anthropologen gesehen werden und nicht als Realität selbst. In Michael Carrithers‘ (2008) Worten gesprochen: „An ontology is words and concepts, not reality itself. But such a sub-project would still only be one among the many that constitute our larger culture project.“ (p. 160). Der ‚ontologische Gedanke‘ ist somit ein sehr guter Beitrag zur anthropologischen Forschung, jedoch keiner der *Kultur* als Gegenstand der Betrachtung verbannen oder ersetzen sollte. Eine ‚Re-definition‘ ist meiner Meinung nach nicht notwendig.

Kann man denn die *Ontologie* eines ‚Anderen‘ wirklich erfassen? Wird dies dann nicht zur eigenen *Ontologie* und wie – wenn überhaupt – kann man diese festhalten und wie komme ich wieder heraus? Wie kann das Erfahrene in einer gänzlich anderen *Ontologie* präsentiert werden, ohne, dass es – nicht zuletzt durch die Rezipienten – verfälscht wird?⁵⁰ Dies sind nur einige der offenen Fragen, zu deren Lösung von den Vertretern des *ontological turns* wenig hervorgebracht wird. Damit der *ontological turn* nicht nur ein guter Beitrag bleibt, sondern auch zu einem *-turn* führen kann, halte ich jedoch die Beschäftigung mit diesen Fragen für sinnvoll und auch für notwendig.

6. Literatur

- Bergmann, J. R. (1988). *Ethnomethodologie und Konversationsanalyse* (Vol. Kurseinheit 1). Hagen: Fernuniversität-Gesamthochschule-Hagen.
- Castro, E. V. (2003). AND. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
- Castro, E. V. d. (2012). Perspektiventausch: Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien. In A. Franke & I. Albers (Eds.), *Animismus* (pp. 73-96). Zürich: diaphanes.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths *Writing Culture* (pp. 1-26). Berkeley; Los Angeles; London: University of California.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths *Writing Culture* (pp. 98-122). Berkeley; Los Angeles; London: University of California.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing Culture*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California.

⁵⁰ Man halte sich hierbei die Definition von ‚Wissenschaft‘ aus 2.1. wieder vor Augen.

- Crapanzano, V. (1996). Das Dilemma des Hermes. Die verschleierte Unterwanderung der ethnographischen Beschreibung. In D. Bachmann-Medick (Ed.), *Kultur als Text* (pp. 161-193). Frankfurt am Main: Fischer.
- Derrida, J. (1976). Die *différance* *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt am Main; Berlin; Wien: Verlag Ullstein GmbH. 6-37.
- Descola, P. (2011). *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Fischer, H. (2006). Ethnologie als wissenschaftliche Disziplin *Ethnologie* (pp. 13-32). Berlin: Dietrich Reimer.
- Fleck, L. (1980). Einführende Bemerkungen über das Denkkollektiv. Die soziale Bedingtheit jedes Erkennens *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (Vol. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 52-70.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1983). Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In B. Luchesi & R. Bindemann (Eds.), *Dichte Beschreibung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Geertz, C. (2007). *Works and Lives*. Stanford, California: Stanford University.
- Habermeyer, W. (1996). Emanzipation oder Metaphysik: Sprache und Kommunikation im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne *Schreiben über fremde Lebenswelten* (pp. 78-146). Köln: Neuer ISP.
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (Eds.). (2007). *Thinking Through Things*. New York: Routledge.
- Hennion, A. (2013). Von einer Soziologie der Meditation zu einer Pragmatik der Attachements. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 1(2), 11-35.
- Holbraad, M. (2009). Ontography and Alterity. Defining Anthropological Truth. *Social Analysis*, 53(2), 80-93.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion*. Chicago: University of Chicago.
- Hornborg, A. (2012). Animismus, Fetischismus und Objektivismus als Strategien der Welt(v)erkenntnis. In A. Franke & I. Albers (Eds.), *Animismus* (pp. 55-66). Zürich: diaphanes.
- Kant, I. (1990). Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. In R. Schmidt (Ed.), *Kritik der reinen Vernunft* (pp. 126-136). Hamburg: Felix Meiner.

- Körner, S. (1980). Wissenschaft. In J. Speck (Ed.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe* (pp. 726-737). Göttingen: UTB.
- Kumoll, K. (2005). Kulturtheorie und ethnographische Repräsentation »From the Native's Point of View«? (pp. 9-18). Bielefeld: transcript.
- Latour, B. (2012). Perspektivismus: »Typus« oder »Bombe«? In A. Franke & I. Albers (Eds.), *Animismus* (pp. 67-72). Zürich: diaphanes.
- Leibniz, G. W. (1967). *Monadologie*. Berlin: De Gruyter.
- Lévi-Strauss, C. (1973). Geschichte und Dialektik *Das wilde Denken* (1 ed., Vol. 14, pp. 282-311). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Malinowski, B. (1997). *A diary in the strict sense of the term*. Stanford, California: Stanford University.
- Marcus, G. E. (1986). Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers *Writing Culture* (pp. 262-266). Berkeley; Los Angeles; London: University of California.
- Pedersen, M. A. (2011). Conclusion *Not quite Shamans* (pp. 216-224). New York: Cornell University.
- Reckwitz, A. (2000). Eine Typologie des Kulturbegriffs *Die Transformation der Kulturtheorien* (pp. 64-84). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, A. (2004). Die Kontingenzperspektive der »Kultur«. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In F. Jaeger & J. Rüsen (Eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften* (Vol. 3, pp. 1-20). Stuttgart/Weimar: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Reckwitz, A. (2008). Die Kontingenzperspektive der »Kultur«. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm *Unscharfe Grenzen* (pp. 15-46). Bielefeld: transcript.
- Reinhardt, T. (2000). *Jenseits der Schrift* (Vol. 12). Frankfurt am Main: IKO.
- Sahlins, M. D. (1981). La pensée bourgeoise. Die westliche gesellschaft als Kultur *Kultur und praktische Vernunft* (pp. 235-287). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Scholte, B. (1986). The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics. *Current Anthropology*, 1(6), 5-15.

- Sökefeld, M. (1999). Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology*, 40(4), 417-448.
- Spivak, G. C. (1985). The Rani of Sirmur. *History and Theory*, 24(3), 247-272.
- Sumner, W. G. (1940). *Folkways*. Boston: Ginn & Company.
- Willis, P. E. (1981). *Learning to Labour*. New York: Columbia University.
- Wolff, C. (2005). *Erste Philosophie oder Ontologie* (Vol. 569). Hamburg: Meiner.
- Venkatesan, S. (ed.), Holbraad, M., Candea, M., Carrithers, M., & Sykes, K. (2010). Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory. *Paper presented at the Critique of Anthropology* 30 (2), 152-200.

Martin Krempel

Die Dämonen der Theorie

Blasiertheit, Selbstzweifel und gesellschaftskritisches Begehren

Zum Autor

Martin Krempel, geb. 1987, hat im September 2012 sein Bachelorstudium in Soziologie (HF) und in Politikwissenschaft (EF) an der Friedrich-Schiller-Universität Jena abgeschlossen. Seit Oktober 2012 studiert er – ebenfalls in Jena – den Masterstudiengang „Gesellschaftstheorie“. Die streitbare Pluralität kritischer Theorie und Praxis hat es ihm dabei besonders angetan. Kontakt: martin.krempel@uni-jena.de

Abstract

Ausgehend von Max Webers Rat, dass es in der wissenschaftlichen Arbeitsweise die eigenen, inneren ‚Dämonen‘ ernst zu nehmen und zu kontrollieren gilt, werde ich mich in diesem Essay mit der *Subjektivität im Denken* beschäftigen. Im besonderen Rekurs auf Gilbert K. Chesterton und G. F. W. Hegel soll herausgearbeitet werden, warum gerade die Blasiertheit und der destruktive Selbstzweifel innerhalb der theoretischen Arbeit so leicht auftreten können, um daran anschließend zeigen zu können, wie mit beiden *produktiv* umgegangen werden kann. Die Quintessenz lautet, dass das wissenschaftliche Distanzgebot mit einer Anverwandlung des Erkenntnisobjekts einhergeht und dass der wissenschaftliche Skeptizismus in ein richtig verstandenes Widerspruchsbewusstsein überführt werden kann.

1. Einleitung

Geisteswissenschaftliche Theorien bestehen nicht nur aus abstrakten Begriffen. Sie sind in vermittelter Form immer auch auf das konkrete Leben, auf die Ängste, Hoffnungen und Bedürfnisse ihrer Autoren- und ihrer Leserschaft bezogen. Selbst ein so strenger Akademiker wie Max Weber erklärte 1917 vor versammeltem Publikum, dass es in der wissenschaftlichen Tätigkeit darum gehe, sowohl mit Arbeitseifer und Selbstdisziplin *als auch* mit den eigenen Leidenschaften bei der Sache zu sein (vgl. Weber, 2006, p. 12 – 5). Wer sich – so Weber – zur Wissenschaft berufen fühlt, solle zuallererst „den Dämonen finde[n] und ihm gehorche[n], der seines Lebens Fäden hält“ (ebd., p. 45). Das Wort ‚Dämon‘ ist gut gewählt, zeigt es doch einerseits die Potenz und andererseits die Gefahr an, die entsteht, wenn man sich in der wissenschaftlichen Arbeit auch von seinen Leidenschaften leiten lässt.

In der universitären Ausbildung gehört es normalerweise nicht zum Curriculum, dass man sich mit der Thematik *Subjektivität im Denken* beschäftigt. Das hat zur Konsequenz, dass die allermeisten jungen, engagierten Studierenden selten dazu veranlasst werden, sich mit ihren ‚Dämonen‘ zu beschäftigen oder gar einen gelungenen Umgang mit diesen zu finden. Wenn die eigenen ‚Dämonen‘ jedoch nicht mehr wirklich aufgearbeitet, sublimiert und kanalisiert werden, kann das dazu führen, dass sie als unbegriffene Schreckgespenster weiterhin ihr Unwesen treiben und das eigene Denken, Diskutieren und Schreiben *von innen her* blockieren. Die fehlende Auseinandersetzung mit der Rolle der eigenen Subjektivität innerhalb der theoretischen Arbeit kann sich dann rächen.

Im Kontrast dazu möchte ich im Folgenden zwei kleinere Studien über die Doppelgesichtigkeit der *Dämonen der Theorie* vorstellen. Deren gemeinsamer Ausgangspunkt lautet, dass sich die im Laufe eines geisteswissenschaftlichen Studiums potentiell einstellenden negativen Gemütszustände, wie z. B. Selbstzweifel (am Anfang des Studiums) oder Blasiertheit (am Ende des Studiums), keine reinen Zufallsprodukte sind, sondern mit der theoretischen Arbeitsweise selbst zusammenhängen. Davon ausgehend wird in der ersten Studie, im besonderen Rekurs auf Gilbert K. Chesterton, dafür argumentiert, dass man sich in der *produktiven* intellektuellen Tätigkeit seinem Gegenstand gegenüber zugleich

zugeneigt wie auch distanziert fühlen muss (Kap. 2). Und in der zweiten Studie wird, im besonderen Rekurs auf G. F. W. Hegel, ein Weg gezeigt, wie man von den eigenen Selbstzweifeln zu einem adäquaten Widerspruchsbewusstsein der Sache selbst gelangen kann (Kap. 3).

2. Inneres Begehren, Blasiertheit und der fehlgeleitete Seefahrer

Dass Webers Diktum der Dämonenjagd besonders im positiven Sinne große Gültigkeit besitzt, wird sofort ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, *welche* Denker und Denkerinnen z. B. in den Einführungsvorlesungen der Philosophie, der soziologischen Theorie oder der politischen Ideengeschichte verhandelt werden. Ob das nun Platon, Immanuel Kant oder Gilles Deleuze, Karl Marx, Georg Simmel oder Niklas Luhmann, Niccolò Machiavelli, Alexis de Tocqueville oder Hannah Arendt sind, gemeinsam ist ihnen über alle Fächergrenzen hinweg, dass sie sich *nicht* von ihrem inneren Begehren im Denken gelöst haben, sondern es in sublimierter Form so zu nutzen wussten, dass es sich von einer lebensweltlichen Triebfeder zu einer intellektuellen Interpretations- und Kraftquelle fortentwickeln konnte. Wenn es etwas gibt, dass alle großen Autoren der Geistesgeschichte eint, dann, dass jeder dieser Autoren auf je seine Art und Weise individuelle ‚Dämonen‘ gebändigt und für die theoretische Arbeit produktiv gemacht hat.

Das bedeutet aber nicht, dass die bekannten Werke des geisteswissenschaftlichen Denkens auf die subjektiven Gemütslagen oder auch nur auf die Biografien ihrer Autoren reduziert werden können. Es sind immer eigenständige, in sich geschlossene Gebilde mit einem ganz anderen, viel längerfristigen „Zeitkern der Wahrheit“ (Benjamin, 1991, p. 578) als es dem Rest der Geschichte eigen ist. Noch heute werden z. B. die Texte der alten, längst vergangenen griechischen Philosophie gelesen, diskutiert und ausgelegt, eben weil sie etwas über uns heute noch aussagen; anderenfalls wären sie wohl nur historische Fakten unter anderen. Auf verschlungenen Pfaden vibriert in ihnen so vieles mehr noch nach.

Wie sieht nun aber die Lage fast hundert Jahre nach Webers metaphorischen Aufruf zur Dämonenjagd an der Universität, also an der Stätte, an der junge, engagierte Menschen das Denken erlernen sollen, aus? Die Diagnose erscheint paradox: Einerseits kommt jeder Studierende früher oder später mit all jenen Denkern und Denkerinnen in Kontakt, welchen weiter oben ein im besonderen Maße autonomer, produktiver und lebendiger Geist zugeschrieben wurde (selbst nach der Bologna-Reform wird z. B. auch im praxisorientierten Studiengang ‚Soziale Arbeit‘ weiterhin die Machtanalytik Foucaults oder Vergleichbares gelehrt); andererseits ist das allererste, was man an der Universität verinnerlichen muss, dass für die eigene Subjektivität, die eigenen spekulativen Gedankengänge und experimentellen Verknüpfungsversuche zwischen verschiedene Themengebieten wenig Platz im Curriculum vorgesehen ist. In häufig blutleeren Veranstaltungen werden die Erzeugnisse von heißblütigen Kopfarbeitern gelesen. Das Problem liegt weniger darin, dass in der akademischen Lehre die Schranke der intersubjektiven Überprüfbarkeit erklärend eingefordert wird; nur so können schließlich die Studierenden an den für die Wissenschaft notwendigen Techniken, Arbeitsweisen und Diskussionsstilen von Anfang an geschult werden. Das Problem liegt eher darin, dass aus vielen strukturellen Gründen die Zeit und das Engagement fehlen, um mit den Studierenden auch über die zweite Schranke zu sprechen, eben derjenigen, dass *gute* Wissenschaft meistens dann entsteht, wenn manch menschliche ‚Dämonen‘ anerkannt, gezähmt und mit Geschick beritten worden sind. So richtig es ist, dass jede anspruchsvolle Reflexion sich am Richtmaß der intersubjektiven Überprüfbarkeit orientieren muss, so richtig ist gleichermaßen, dass ganz ohne subjektive Gefühlsregungen überhaupt nicht gedacht werden kann. Theodor W. Adorno hat das wie kein zweiter in so verwobenen wie klaren Sätzen auf den Punkt gebracht:

Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das wishful thinking verworfen ist. Der Motor des Bedürfnisses ist der der Anstrengung, die Denken als Tun involviert. Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde. Es verlangt seine Negation durchs Denken, muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist. (1998a, p. 399f..)

Heute noch schließt daran Hartmut Rosa mit seiner These an, dass „Soziologie“ - und andere geisteswissenschaftliche Fächer lassen sich hier ohne weiteres hinzufügen - „nur dann attraktiv und gerechtfertigt ist, wenn sie ihre Fragestellung auf jenen Ausgangspunkt des gelingenden Lebens wenigstens indirekt bezieht.“ (2009, p. 90) Keinem dieser Autoren geht es darum, wissenschaftliche Methodik der Frage nach den „Bedürfnissen“ (Adorno), nach dem „guten Leben“ (Rosa) oder nach den eigenen „Leidenschaften“ (Weber) unterzuordnen. Es geht ihnen ‚nur‘ darum, diese Fragen wieder als den Motivationsgrund des Forschens – in je unterschiedlicher Ausrichtung - ernst zu nehmen. Wie kann das jedoch gelingen? Und von welcher Problemdiagnose muss dabei ausgegangen werden?

Eine Antwort auf diese Fragen hat Gilbert K. Chesterton in seinem Buch „Orthodoxie. Eine Anleitung für die Ungläubigen“ (2000) in einzigartiger Art und Weise vorgelegt. Chesterton ist zwar eher ein Literat und Essayist als ein Denker im klassischen Sinne, was aber nicht bedeutet, dass sich bei diesem nicht auch kreative Argumente für oder gegen etwas finden lassen – vielleicht ist es sogar genau umgekehrt: weil Chesterton sich die Freiheit nimmt zu schreiben, was er denkt, ohne Rücksicht auf akademische Konvention und Phantasieverbot, entfalten sich nur schwer artikulierbare Sachverhalte. In der „Orthodoxie“ verteidigt er z. B. voller Inbrunst und Lebenslust und mit paradoxen Gedankenspielen eine ganz eigene intellektuelle Weltbeziehung. Im Zentrum steht dabei die Idee, dass ein „tätige[s] und phantasievolle[s] Leben“, ein „bunte[s] Leben voll poetischer Wißbegier“ (ebd., p. 30) unabdingbar für jede gelungene intellektuelle Tätigkeit sei. Dabei sind besonders die Stellen relevant, in denen er zu zeigen versucht, dass jede *reine* Theorie, Idee oder Lehre zu Übersteigerungen neigt, welche nicht mehr mit den konkreten Lebenserfahrungen vereinbar sind und letztlich zur unproduktiver Blasiertheit führen; und daraus die Schlussfolgerung zieht, dass wirkliches und gutes Denken nur dann fruchtet, wenn man sich in eine offene Objektbeziehung begibt, in welcher man sich dem zu erkennenden Objekt zugleich nah wie auch fern, zugleich zugeneigt wie auch entfremdet fühlt.

In den ersten beiden Kapiteln seines Buches stellt Chesterton eine scharfe Problemdiagnose auf. An der Stelle, an der die allermeisten Menschen den Wahnsinn als einen Verlust des Verstandes charakterisieren würden, dreht er dieses Verhältnis einfach um. Seiner Meinung nach ist „der Verrückte [...] derjenige, der alles verloren hat, *nur nicht seinen Verstand*.“ (Ebd., p. 47, Herv. v. Verf.) Es ist die freigelassene und auf sich allein gestellte Ratio, welche sich früher oder später selbst untergraben muss, weil sie das, was das menschliche Leben im Innersten ausmacht, nicht wirklich verstehen oder gar zulassen kann. In strikt rationaler Logik gibt es für jede Abweichung, Irritation, überraschende Wendung und nicht planbare Erscheinung auch eine strikt rationale Erklärung. Um diese immer wieder aufzeigen zu können, müssen jedoch immer zwanghaftere, ausuferndere und fiebrigere Gedankenverrenkungen vollzogen werden. Wer nur noch seinen Verstand besitzt, wird sich irgendwann von einem Besessenen kaum noch unterscheiden. Beide können jede noch so unbedeutende, kontingente Handlung mit ihrem bedeutungsvollen Gedankengebäude ganz genau erklären.

Und gilt das nicht latent auch für jede Form von apostrophierter Theorie? So wie der treue Marxist *nur noch* den Klassenkampf oder den sich selbst verwertenden Wert sieht, so sieht der treue Poststrukturalist *nur noch* Signifikanten ohne Signifikate, produktive Mächte oder hinterlistige Führungstechniken und der treue Systemtheoretiker ob im Kleinen oder im Großen *nur noch* das blinde Operieren von sozialen Systemen. Zu schnell wird, wie es Chesterton ausdrückt, „zuviel Grund in allem“ (ebd.) erkannt und das, was nicht unter die angesetzten Kategorien passt, übergangen.

In manchen Ausprägungen kritischer Theorie wird das besonders auf die Spitze getrieben. Wenn man z. B. einen Epigonen der Frankfurter Schule fragt, warum die Menschen häufig so unbekümmert unter der Herrschaft von Staat und Kapital leben, wird oft geantwortet, dass der Großteil der Menschen die objektiven Herrschaftsformen schon so stark subjektiviert hätte, dass er gar nicht mehr anders könne, als sie zu bejahen. Der empirische Widerspruch zur eigenen Theorie wird damit zum eigentlichen Beweis für eben jene Theorie. Auf struktureller Ebene argumentiert der Besessene, der sich für den Messias hält, nicht anders. Wenn man

diesem erklärt, dass er nicht der Messias sein kann, weil ihn dann die Behörden in die Psychiatrie einweisen würden, dann ist das in seiner Logik das Beste, was die Behörden tun können, um seine befreiende Botschaft zu bekämpfen (vgl. ebd., p. 48). Auf diese geheimnisvolle Kongruenz von kritischer Theorie und geistiger Paranoia hat neben dem lebensfrohen Katholiken Chesterton auch der Soziologe Luc Boltanski aufmerksam gemacht (vgl. 2010, p. 18; 2013).

Aber auch auf einer einfacheren Ebene zeigt sich nach Chesterton, dass der übersteigerte Geisteswissenschaftler zu einer blasierten Weltbeziehung neigt. Dafür muss man sich nur einmal die Botschaften von einerseits stark objektivistischen und andererseits stark subjektivistischen Theorien betrachten. Die ersten laufen darauf hinaus, dass sie das ganz bunte, vielfältige Leben unter zwei bis drei Prinzipien subsumieren und der Willenskraft des Menschen jede Relevanz absprechen. Die Folge ist ein ungesunder Hang zum Fatalismus, Zynismus und zur Empathielosigkeit (vgl. Chesterton, 2000, p. 57f.). Und umgekehrt laufen die zweiten darauf hinaus, dass sie die ganze Welt auf die menschliche Konstruktionsfähigkeit und damit auf radikale Kontingenz zurückführen; wodurch einem jeder normative Maßstab zum Urteilen, der Sinn für Fort- und Rückschritt in der Geschichte und die Achtung vor der Welt ‚da draußen‘ abhanden kommt (vgl. ebd., p. 59f.). Wohin man auch schaut, ob zur objektiven Geschichtsphilosophie oder zum subjektiven Historizismus, zum objektiven Materialismus und zum subjektiven Dezisionismus, die *reine* Theorie neigt dazu, die Welt einzuengen, einem die Luft zum Atmen zu nehmen und damit letztlich wirkliche Erkenntnis abzuschneiden. Sie alle haben ihre innere Logik und Kohärenz und sind schwer aus der Raison zu bringen.

Daher verwundert es kaum, dass Chesterton den Schlüssel für gelungene intellektuelle Tätigkeiten in der zu Grunde liegenden Subjektivität des Denkenden aufzuspüren sucht. Für die Art von Subjektivität, die seiner Meinung nach notwendige Voraussetzung wirklicher Erkenntnis ist, findet er die folgende Metapher: Man stelle sich einmal

einen englischen Seefahrer [vor], in dessen Kursberechnung sich ein kleiner Fehler einschleicht, weshalb er England entdeckt, während er meint, es handle sich um eine unbekannte Insel in der Südsee. [...] Die vorherrschende Ansicht dürfte wohl sein, daß sich der Mann, der (bis an die Zähne bewaffnet und wild gestikulierend)

an Land ging, um die britische Flagge auf jenem heidnischen Tempel zu hissen, der doch nichts weiter war als der *Royal Pavilion* in Brighton, ziemlich närrisch vorgekommen sein muß. [...] In seinem Irrtum war er [jedoch] höchst beneidenswert [...]. Was konnte erquicklicher sein, als in ein und demselben Augenblick all die faszinierenden Schrecken des Daseins in der Fremde mit dem Geborgenheitsgefühl der Heimkehr ins Vertraute verknüpft zu sehen? [...] Darin scheint jedenfalls mir die wichtigste Frage für Philosophen zu liegen, und in gewissem Sinne ist es die wichtigste Frage des vorliegenden Buches. Wie können wir es fertigbringen, gleichzeitig voll Staunen über die Welt zu sein und uns in ihr zu Hause zu fühlen? (Ebd., p. 28f.)

Es geht demzufolge darum, zwei sich gegenseitig widersprechende Perspektiven miteinander vereinen zu können: Auf der einen Seite haben wir das Auf-sich-allein-gestellt-Sein eines Abenteurers, der mit allen Gefahren und Konsequenzen der offenen, fremden Welt konfrontiert ist; und auf der anderen Seite haben wir das wohlige Gefühl des Zu-Hause-Seins, der Sicherheit der eigenen Heimat. Warum sind nun aber *beide* Perspektiven so wichtig?

Das liegt daran, dass derjenige, der sich nicht von seiner Heimat, also von seiner engeren, bekannten Umwelt, imaginär ablöst, auch niemals den distanzierten Blick eines Außenstehenden gewinnen kann. Solange man gemütlich in dem allseits Bekannten eingeschlossen bleibt, solange wird sich kein neuer, inspirierender Gedanke bilden. Vieles erkennt man erst, wenn man nicht zu dem Kreis der Mitglieder, zu dem Kreis der Eingeschlossenen gehört. Gegen die Hybris und den Hochmut im Denken ist es folglich sinnvoll, sich manchmal etwas kleiner zu machen, einen Schritt zurück zu treten und die Komplexität des betrachtenden Sachverhalts auf sich wirken zu lassen (vgl. ebd., p. 70, 109). Es braucht in den Worten von Chesterton einen Blick für „all die faszinierenden Schrecken des Daseins in der Fremde“.

Wer andererseits überhaupt keine Nähe, kein Entgegenkommen und kein Verständnis mehr für seine Umgebung aufbringen kann, derjenige wird eben jene Umgebung auch nicht mehr hermeneutisch nachvollziehen können. Der Drang danach wirklich zu verstehen, ist ohne eine libidinöse Bindung an das zu erkennende Objekt nicht zu erklären. Ein solches „ursprüngliches Treueverhältnis“ (ebd., p. 135) findet man bei traditionellen und überraschenderweise *ebenso* bei kritischen Theoretikern wieder. Der Gesellschaftskritiker hat zwar die Erfahrung gemacht, dass seine libidinösen

Bindungen gestört, unterbrochen oder enttäuscht worden sind, und daraus den Schluss gezogen, systematisch aufzuzeigen, warum wieder und wieder so vielen Menschen eine ähnliche Gewalt angetan wird. Er ist jedoch überhaupt nur zur eingreifenden Kritik fähig, weil er seine einmal zerstörten Wünsche, Hoffnungen und ethischen Ansprüche keineswegs aufgibt, sondern sie trotz aller negativen Erfahrungen aufrecht erhalten und utopisch retten will. Selbst der missmutige Karl Marx will in seiner „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“ im gleichen Maße „der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien“ entwickeln. Und weiter Marx: „Dies ist eine Arbeit *für die Welt* und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein.“ (MEW 1, 344ff.; Herv. v. Verf.) Das ist dem von Chesterton beschriebenen „Geborgenheitsgefühl der Heimkehr ins Vertraute“ nicht nur zufällig nah verwandt.

Es kann also zusammenfassend gesagt werden, dass sich nolens volens eine gelungene intellektuelle Weltbeziehung immer dann einstellt, wenn das genannte paradoxe Verhältnis im Gleichgewicht bleibt, wenn man sich also weder *nur* entfremdet oder sich *nur* heimisch seinem Erkenntnisobjekt gegenüber fühlt, sondern durch beide Extreme hindurch arbeiten kann. Es braucht – kurz gesagt – die Subjektivität eines fehlgeleiteten Seefahrers.

3. Selbstzweifel, Traurigkeit und Widerspruchsbewusstsein

Einiges spricht dafür die modernen Geisteswissenschaften mit dem Jahr 1637, in welchem das kleine Büchlein „Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs“ von René Descartes (1979) erschienen ist, beginnen zu lassen. In diesem teils autobiografischen Text berichtet Descartes eindrücklich über seine enttäuschenden Erfahrungen mit den Wissenschaften seiner Zeit, und wie er über das Studium des allgemeinen praktischen Lebens und seines eigenen Selbst dazu gekommen ist, den ‚methodischen Zweifel‘ zum negativen Bezugs- und Orientierungspunkt seines Denkens zu erheben. Seine damals unglaublich frevlerische *conditio sine qua non* lautete: Alles Zweifelhafte muss angezweifelt werden. Gleichzeitig spürte Descartes sehr genau, dass er damit dem Skeptizismus, der ja nichts anderes als ein verallgemeinerter Zweifel ist, viel zu nahe kam und

begab sich auf die Suche nach einem Ausweg aus diesem Dilemma. Seine Lösung ist weltbekannt:

Als bald aber macht ich die Beobachtung, daß, während ich so denken wollte, alles sei falsch, doch notwendig *ich*, der das dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit ‚*ich denke, also bin ich*‘ [...] so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Prinzip der Philosophie, die ich suchte, annehmen. (Ebd., p. 31, Herv. i. O.)

Heute wissen wir es etwas besser. In gewissem Sinne hat sich sogar das genaue Gegenteil als wahr herausgestellt: Fast jede wissenschaftlich-akademische Strömung des 20. Jahrhunderts strebte danach, den cartesianischen Subjektbegriff abzustreifen und allen anderen, konkurrierenden Strömungen vorzuwerfen, nicht radikal genug mit der veralteten Bewusstseinsphilosophie gebrochen zu haben. Das von Descartes noch so gefeierte „ersten Prinzip der Philosophie“ ist heute kaum noch zu verteidigen.

Wenn jedoch das aufklärerische Diktum, dass alles Zweifelhafte angezweifelt werden kann, bis heute als Leitbild weiterlebt, während keine neue letzte Gewissheit (anstelle der des Cogito) gefunden werden konnte, dann tritt ein entscheidendes Problem auf: Wer ohne Rückzugsort an allem zweifeln kann, der muss früher oder später auch an der eigenen Methode, am Zweifel, zweifeln. Man ist in letzter Konsequenz in eine Situation der performativen Selbstwidersprüchlichkeit gezwungen, aus welcher es weder ein Vor noch ein Zurück, sondern nur ein ewiges selbstreferentielles Schweifen in sich selbst gibt.

Viele heutige Studierende sind auf einer niederschweligen Ebene irgendwann, manchmal bewusster und manchmal unbewusster, mit den Folgen dieses erkenntnistheoretischen Widerspruchs konfrontiert: Wie kann man z. B. für die Wahrheit einer ganz bestimmten Theorie oder für die Wahrheit eines ganz bestimmten eigenen Gedankens streiten, wenn man doch von Anfang an weiß, dass jede Theorie und jeder Gedanke von einer anderen Perspektive aus betrachtet auch wieder relativiert werden kann? Diese und ähnliche Fragen sind keineswegs auf abstrakt-logische Debatten der Wissenschaftstheorie zu reduzieren, sondern immer auch Fragen, die ganz konkret in das studentische Bewusstsein eindringen oder zumindest eindringen können. Der ‚methodische Zweifel‘ des modernen

Wissenschaftsbetriebes neigt dazu, die Motivation emphatisch an einer Sache zu arbeiten, zu hemmen, indem er besonders den Selbstzweifel an der eigenen Arbeit in den Mittelpunkt der Arbeitsweise stellt.

In der „Phänomenologie des Geistes“ stellt G. F. W. Hegel eine ganz ähnlich geartete Diagnose auf (vgl. 2011, p. 136 – 56). Er argumentiert, dass das „freie Selbstbewusstsein“ sich in der Moderne daran macht jede Wahrheit nach ihren unerkannten Voraussetzungen, Fehlschlüssen und Dogmatismen zu befragen und damit Gefahr läuft nur noch eben jene Befragung als adäquates Erkenntnisinteresse zu bewahren. Freiheit würde so Schritt für Schritt zur aufgezwungenen Wahl des immer gleichen skeptizistischen Verfahrens verkommen. Hegel dazu: Der Skeptizismus „ist in der Tat ein Gezänk eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, miteinander im Widerspruch zu bleiben.“ (Ebd., p. 143) Wenn nun das „freie Selbstbewusstsein“ den darin angelegten *circulus virtuosus* voll und ganz anerkennt, ohne ihn aber auflösen zu können, dann befindet es sich auf der Stufe des „unglücklichen Bewusstseins“ wieder. Denn indem es alles andere um sich herum meint epistemologisch zu destruieren, wird es durch jeden Akt der Destruktion auch selbst etwas zerrissener, aufgewühlter, bodenloser und damit letztlich unglücklicher (vgl. Wandschneider, 2011).

Meine These lautet nun, dass das ganze hegelianische Gedankengebäude als ständig sich erneuernde therapeutische Bewältigung des „unglücklichen Bewusstseins“ (welches auf ganz verschiedenen Ebenen immer wieder als treibende Unruhe aufspringt) und damit als Antwort auf das aufgezeigte Problem gelesen werden kann. In der relativ langen „Vorrede“ und in der „Einleitung“ der „Phänomenologie“ lassen sich schließlich mehrere, zusammenhängende Theoreme finden, mit welchen der (Selbst-)Zweifel in das Denken hereingenommen werden kann, ohne dass er gleich alle seine destruktiven, alles relativierenden Effekte zeitigen muss.

3.1 Immanente Kritik des Skeptizismus

Nach Hegel krankt der Skeptizismus daran, dass er zugleich zu wenig und zu sehr an seine eigene These glaubt. In jeweils den falschen Momenten zuckt er vor seiner Gewalt zurück oder aber er klammert sich narzisstisch an sein rein formales Verfahren.

Das liegt daran, dass es dem Skeptizismus nicht um eine einfache Kritik an dieser oder jener Position, sondern um eine Kritik an *allen* vorhandenen und möglichen Positionen geht. Sein Anspruch lautet: alles, was ist, kann immer auch relativiert werden. Um diesen Anspruch jedoch entsprechen zu können, ist er zu einem gewitzten Selbstwiderspruch gezwungen. Er muss implizit von einem reinen, absoluten und ins „Jenseits“ verlagerten Wahrheitsbegriff ausgehen, einem Wahrheitsbegriff von welchem er weiß, dass Nichts und Niemand diesem gerecht werden kann. Nur so ist es ihm möglich, alles andere ohne große Umschweife für nichtig erklären zu können. In Hegels Worten: „Wo es [das unwandelbare Wissen] gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben ein Jenseits, ein solches sein, welches nicht gefunden werden kann.“ (2011, p. 149) Der Skeptizismus glaubt darum in gewisser Hinsicht zu wenig an sich selbst, sondern insgeheim an einen metaphysischen Fluchtpunkt, anderenfalls würde er seiner theoretischen Potenz verlustig gehen. Erst wenn die empirische Welt nicht mehr als wirklich relevant erscheint, kann sie auch in toto immer wieder aufs Neue abgeurteilt werden.

Aus diesem Grund glaubt der Skeptizismus in den falschen Momenten immer auch zu sehr an sich. Er strotzt so von Selbstvertrauen, dass er meint, aus den Erkenntnisobjekten ist nichts weiter herauszulesen, als dasjenige, was er auch ohne sie genauer zu untersuchen schon über sie hätte sagen können. Sein ganzes Verfahren ist eine „gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet“ (ebd., p. 12) wird. Das überhöhte Selbstvertrauen des Skeptizismus lässt sich folglich darauf zurück führen, dass er sich niemals auf die Sache selbst – wie Hegel emphatisch sagen würde – einlässt, sondern sie rein *formalistisch* nach seinen eigenen Vorannahmen aussortiert. Wie Narziss ist er in sein Spiegelbild verliebt und vergisst, dass sich hinter dieser

Spiegelung vielleicht doch auch die tiefen Umrissse eines ganz anders gearteten Objekts verbergen können.

3.2 Fortführung des unglücklichen Bewusstseins

Das Interessante an Hegel ist, dass er es bei einer solchen immanenten Kritik des Skeptizismus nicht einfach belassen hat. Im Gegenteil sogar: Er verwendet sehr viel Energie darauf zu zeigen, dass innerhalb der theoretischen Arbeit nicht einfach über den skeptizistischen (Selbst-)Zweifel, dessen innere Zerrissenheit und das dadurch evozierte unglückliche Bewusstsein hinweg gegangen werden darf. Das kann besonders gut an seiner berühmten Definition des „Leben des Geistes“ aus der „Vorrede“ der „Phänomenologie“ gezeigt werden:

Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. (Ebd., S. 26)

Jeder ernsthafte Wille etwas zu verstehen, muss folglich durch die Zerrissenheit des unglücklichen Bewusstseins *hindurch*; er muss in diesem Bewusstseinszustand „verweilen“ können und nicht den Ausweg positiver Erbauung wählen. Hegel bringt ein ganzes Set an Metaphern (wie z. B., dass in das „Angesicht des Negativen“ geschaut werden muss, oder dass es die „Scheu vor dem Tode und der Verwüstung“ zu überwinden gilt) um diesen Punkt nachdrücklich und ausdrucksstark zu betonen. Der Clou von Hegel ist sozusagen, dass er im unglücklichen Bewusstsein das Urmodell des Verstandes erkennt, welcher immer damit beschäftigt ist zu zerlegen, zu zerschneiden, zu zerreißen, usw. usf. Das ganze unglückliche Bewusstsein ist per definitionem ein Widerspruchsbewusstsein, eines jedoch, dass am eigenen Widerspruch irre oder zumindest traurig geworden ist – das vernünftige Bewusstsein ist nach Hegel ebenfalls ein Widerspruchsbewusstsein, eines jedoch, welches nicht über die innere Widersprüchlichkeit des Denkens verzweifelt ist, sondern „in der absoluten Zerrissenheit sich selbst finden“ konnte. Der Weg wirklicher Erkenntnis ist nicht aus rosa Wolkendächern gebaut, er tut sich nur dort auf, wo auch die Gefahr des Scheiterns realiter eine Rolle spielt.

3.3 Die bindende Kraft der bestimmten Negation

Der entscheidende Schritt aus dem unglücklichen Bewusstsein hinaus, lautet nun nach Hegel, dass man nicht mehr wie noch der Skeptizismus auf eine jenseitige Wahrheit hofft und dabei der formalistischen Negation frönt, sondern seine ganze Kraft darauf verwendet, in den diesseitigen Verhältnissen *bestimmbare* Widersprüche, Zusammenhänge und Interdependenzen herauszuarbeiten. Hegel ist in diesem Punkt anti-metaphysischer als es meistens zugestanden wird: Es gibt im „Leben des Geistes“, also im Erkenntnisprozess, keinen Schlussstein, keine letzte Aufhebung und keine totale Lösung, es gibt nur die Prozesse der Transformation und nur in diesen lässt sich etwas, was von Dauer ist, erkennen. Sogar Hegels skandalöses „absolutes Wissen“ repräsentiert keinen wirklichen, fixierten und abgeschlossenen Erkenntnisstand; es ist eigentlich nur das Bewusstsein über das Werden und Vergehen der verschiedenen Erkenntnisstufen selbst (vgl. ebd., p. 516 – 31). Die „Zauberkraft“ dieser transformatorischen Prozesse ist die *bestimmte Negation*. In der „Wissenschaft der Logik“ (2012) erläutert Hegel diesen Begriff wie folgt: Es geht um die Erkenntnis,

daß das Negative ebenso sehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in der Negation seines *besonderen* Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern *die Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist. (P. 49, Herv. i. O.)

Immer wenn man sich dementsprechend auf die einmal aufgedeckten Widersprüche in ihrer Bestimmtheit einlässt, immer dann ist man gezwungen, sich auf die Voraussetzungen, auf die Genese und auf die Folgen eben jener Widersprüche einzulassen und muss zwischen dem, was ignoriert, betont, fortgeführt oder verbunden gehört, unterscheiden. Auch wenn man weiß, dass man nach einem solchen Prozess keinen absoluten, sicheren Standpunkt gewonnen hat, so hat man nichtsdestoweniger im Vollzug eines solchen konkreten Zweifels eine ganz konkrete Wahrheit übernommen. Bekanntermaßen setzt sich dieser positive Aufhebungspunkt aus drei Elementen zusammen: Zerstörung, Bewahrung und Fortführung - und nur das erste Element, Zerstörung, ist wirklich destruktiv, schon das zweite Element, Bewahrung, übernimmt eine stabilisierende Funktion, und das dritte Element, Fortführung, zeigt progressiv in die Zukunft. Dadurch springt die

Erkenntnis nicht mehr „in das abstrakte Nichts“ des Skeptizismus über, sondern geht von einer positiven Position zur nächsten über.

3.4 Zurückweisung des konstruktivistischen Reduktionismus

In vielen heutigen (häufig poststrukturalistisch beeinflussten) Ansätzen wird das Programm der Gesellschaftskritik vor allem als Erkenntniskritik betrieben. Die Argumentationsstruktur lautet dann meistens wie folgt: Diese oder jene bestimmte Wahrheit wurde von einem ganz bestimmten kulturellen Standpunkt ausgehend artikuliert und ist damit immer schon durch diesen Standpunkt perspektiviert, eingefärbt, verzerrt, usw. Die Aufgabe lautet nun, die ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ für eine solche Wahrheit aufzuzeigen und sie damit - manchmal explizit, manchmal implizit - für nichtig zu erklären. Aus demselben Grund wird in popularisierter Soziologie auch gerne davon gesprochen, dass etwas *gesellschaftlich konstruiert* sei. Schwingt dann doch immer mit, dass dieses Etwas nur ein Konstrukt und gar nicht realiter in vollem qualitativen Sinne vorhanden ist.

Interessanterweise kann mit Hegel diesen kompromisslosen Erkenntniskritikern voll und ganz zugestimmt werden, mit dem kleinen - aber wie so oft entscheidenden - Unterschied, dass der Standpunktgebundenheit jeder Erkenntnis ebenfalls eine positive Pointe abgewonnen werden kann. Alle „Werkzeuge“ (ebd., p. 57) und alle kulturellen Vorannahmen, die wir in der theoretischen Arbeit heranziehen, sind nämlich nach Hegel der produzierten Wahrheit nicht einfach entgegen gesetzt, sondern ein eminenter Bestandteil von ihr, in ihr aufgegangen. Wenn man von einer bestimmten Wahrheit die Wege ihres Konstruktionsprozesses abziehen würde (wie es ja der kompromisslose Erkenntniskritiker verlangt), dann bekäme man nur eine *leere* Wahrheit, also keine wirkliche, keine erarbeitete, keine, die auch etwas über die Welt, in der sie entstanden ist, aussagt. Die von den Erkenntniskritikern festgestellte Perspektivierung, Einfärbung oder Verzerrung ist nach Hegel real vorhanden, aber eben nur als notwendige Bedingung, als Wegmarke der Erkenntnis. Das ist auch mit dem bekannten Satz gemeint, dass das „Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (ebd., p. 14) sei.

Folgt man also einem pragmatisch und nicht panlogistisch gelesenen Hegel, so kann man vieles darüber lernen, wie der ‚methodische Zweifel‘ von einer hemmenden zu einer produktiven Kraft umfunktioniert werden kann. Dafür gilt es die Bedingungen der zweifelnden Unruhe der eigenen Subjektivität als objektivierbare Widersprüche zu erkennen und durchzuarbeiten. Im Prozess einer solchen Durcharbeitung wird man neben der Traurigkeit noch viele weitere Gemütszustände ertragen müssen. In der ganzen „Phänomenologie“ nennt Hegel z. B. noch die Ernsthaftigkeit, die Geduld, das Ertragen von Schmerz, die Gewohnheiten des Herzens und andere Formen der Begierde. Was man aber nicht mehr muss, ist, sich der Verzweiflung zu übergeben.

4. Schluss

Im Rekurs auf zwei sehr unterschiedliche Autoren wurde gezeigt, dass innerhalb der theoretischen Arbeit ganz spezifische negative Gemütszustände, wie z. B. Selbstzweifel oder Blasiertheit, auftreten können; und des Weiteren wurde gezeigt, wie diese negativen Gemütszustände überwunden und sogar produktiv gemacht werden können. Die Antworten von Hegel einerseits und Chesterton andererseits sind von sehr unterschiedlicher Art und können auch gegeneinander in Stellung gebracht werden. So kann man mit Hegel Chesterton vorwerfen, dass dieser sich zu schnell in die „leere Tiefe“ (ebd., p. 9), in das „inwendige Orakel“ (ebd., p. 51) und in die „Erbaulichkeit“ (ebd., p. 14) der sogenannten richtigen Subjektivität flüchtet. Und umgekehrt kann man mit Chesterton Hegel vorwerfen, dass dieser das unmöglich zu bewerkstelligende Münchhausenkunststück anstrebt, sich „aus geistigen Übeln herausdenken“ (2000, p. 51) zu wollen. Dennoch stehen beide dafür ein, dass es in der theoretischen Arbeit auch darum geht, die eigenen Leidenschaften ernst zu nehmen und nicht in positivistischer Manier einfach zu überspringen.

Das ist besonders mit Blick auf die heutige Lage von geisteswissenschaftlichen Fächern an der Universität ernst zu nehmen. Eine Lage, über welche Terry Eagleton kürzlich in einem Interview sagte:

Die Universität als Zentrum von Kritik, von Nachfragen, von Reflexion, von generellen und fundamentalen Fragen ist fast tot. Das ist eine folgenschwere Entwicklung, deren Zeugen wir gerade sind. [...] Ich mache hier keine Witze oder übertreibe: In zwanzig Jahren könnte es in Großbritannien keine Geisteswissenschaften mehr geben. [...] Das ist eine geistige Krise von enormen Dimensionen. (2014, 14.05)

Das mag als Polemik gelesen werden, die Tendenz aber ist kaum noch zu ignorieren: Wer würde heute ernsthaft behaupten wollen, dass die Universität ein Ort ist, an dem junge Menschen lernen, auch einmal den Kopf zu verdrehen und an dem lustvolle, kreative, experimentelle Gedankengänge gerne gesehen und sogar gefördert werden? Und wer würde ferner behaupten wollen, dass professionelle Wissensarbeit an der Universität mit sehr guten materiellen Bedingungen, Planungssicherheiten und Zukunftsaussichten rechnen kann? In den letzten beiden Jahrzehnten sind durch einen vermehrten technokratischen und neoliberalen Umbau der Universität zumindest die besten *Voraussetzungen* für eine „geistige Krise“ geschaffen worden. Als positive Gegentendenz kann zumindest der Erfolg von so unterschiedlichen Projekten wie z. B. der privaten Ausbildungsstätte ‚The European Graduate School‘ in der Schweiz (gegründet im Jahr 1994), der in Großbritannien ansässigen Intellektuellengruppe mit zugehöriger Zeitschrift ‚Historical Materialism‘ (gegründet im Jahr 1997), des von einer Handvoll Ivy-League-Absolventen hervorgebrachten Literaturmagazins ‚N+1‘ in den USA (gegründet im Jahr 2004) oder auch im Kleinen der Erfolg des ‚Masterstudiengangs Gesellschaftstheorie‘ in Jena (gegründet im Jahr 2009) genannt werden. Ihnen allen ist gemein, dass sie „Intelligenz“ mit den Worten von Adorno nicht als ein „abgespaltenes Vermögen der Seele“ begreifen, sondern als „verflochten mit dem, was einen bewegt“ (1998b, p. 322).

Literatur

- Adorno, T. W. (1998a). *Negative Dialektik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Adorno, T. W. (1998b). Zum Studium der Philosophie. In T. W. Adorno, *Vermischte Schriften II* (pp. 318-26), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Benjamin, W. (1991). *Das Passagen-Werk*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boltanski, L. (2010). *Soziologie und Sozialkritik*, Berlin: Suhrkamp.
- Boltanski, L. (2013). *Rätsel und Komplotte. Kriminalliteratur, Paranoia, moderne Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.
- Chesterton, G. K. (2000). *Orthodoxie. Eine Anleitung für die Ungläubigen*, Frankfurt a. M.: fe.
- Descartes, R. (1979). *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, Stuttgart: Reclam.
- Eagleton, T. (2014). *Die neuen Leiden des Übermenschen*, Interview in der Süddeutschen Zeitung vom 14.05.2014.
- Hegel, G. F. W. (2011). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. F. W. (2012). *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, K. (1976). Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, In *MEW I* (pp. 337–46), Berlin: Dietz.
- Rosa, H. (2009). Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik. In K. Dörre, H. Rosa, & S., Lessenich, *Soziologie. Kapitalismus. Kritik. Eine Debatte* (pp. 87–125), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wandschneider, D. (2011). Der skeptizistische Widerspruch als Paradigma psychischen Verstricktseins. Zu Hegels Analyse des ‚unglücklichen Bewusstseins‘. *ZPPM. Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin*, 9(1), 87–97.
- Weber, M. (2006). *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart: Reclam.

Noura Hafez

Wahnsinn und Postmoderne.

Wir der Wahnsinn in der Postmoderne integriert?

Zur Autorin

Noura Hafez studiert seit 2011 an der Universität Konstanz Soziologie (HF) und Philosophie (NF) im Bachelor. Ihr Schwerpunkt liegt in der Kulturosoziologie. Sie arbeitete während ihres Studiums als studentische Hilfskraft am Lehrstuhl für Kulturosoziologie von Bernhard Giesen. Die Folgende Arbeit ist in einem Seminar zu postmodernen Theorien bei Francis Le Maitre entstanden. Kontakt: noura.hafez@uni-konstanz.de

Abstract

Der Wahnsinn steht der Vernunft gegenüber, die Ordnung der Unordnung. Die Postmoderne suggeriert uns, dass sie die starren Normen der Moderne aufhebt, verflüssigt, relativiert. Ein zuvor geordnetes System, in welchem der Begriff der Wahrheit dichotom ist, soll sich zunehmend auflösen – die Wahrheit im Plural stehen. Das Individuum darf bzw. muss sich heute selbst definieren. In dieser Arbeit werde ich auf theoretischer Basis heraus arbeiten, ob die Verflüssigung der modernen Ordnung dazu geführt hat, dass der zuvor als abnormal, abweichend und deshalb zur Verausgabung führende Wahnsinn bzw. ‚Wahnsinnige‘ befreit wird. Mit dem Wahnsinn meine ich nicht nur auffällige Ausprägungen des Wahnsinns, sondern auch einfach seichte Formen, in denen eine Ambivalenz zur normierten Gesellschaft festgestellt wird, denn an diesen sollte man zuerst feststellen können, ob die postmoderne Gesellschaft in der Lage ist sich dem Wahnsinn zu öffnen.

1. Einleitung

„In einem völlig unstrukturierten sozialen Raum muss der Wahnsinn einen Platz finden“ (Foucault, 1969, p.444). In dieser Arbeit möchte ich herausarbeiten, inwieweit die Postmoderne einen solchen unstrukturierten sozialen Raum beschreibt und somit, ob die Postmoderne den Wahnsinn zu integrieren vermag. Dabei gehe ich von der These Bernhard Giesens aus, die das Außerordentliche als konstitutive Kraft der sozialen Ordnung betrachtet (Giesen, 2010, p.1). Das Außerordentliche oder die Abnormität kann als Anti-Struktur oder auch als umgekehrte Möglichkeit einer sozialen Ordnung verstanden werden. „Auf diese Weise ist die Abnormität das Andere der Norm, Abweichung das Andere der Gesetzestreue, Krankheit das Andere der Gesundheit, [...], Wahnsinn das Andere der Vernunft, [...]“ schreibt der Soziologe Zygmunt Bauman (Bauman, 1995b, p.33). Der *Wahnsinn* stellt also ein solches außerordentliches Element dar. Ich möchte in dieser Arbeit keinen medizinischen Diskurs über die unterschiedlichen Typen des Wahnsinns führen, sondern vielmehr der Frage der zeitgenössischen gesellschaftlichen Forderungen im Umgang mit den verschiedenen psychischen ‚Störungen‘ und ‚Krankheiten‘ im Allgemeinen nachgehen. Denn diese Forderungen an den Wahnsinn könnten gleichermaßen die Forderungen seiner Integration darstellen. Weiter werde ich auf Denkstrukturen eingehen, die in der Moderne und in der Postmoderne gelten und die Aufschluss bezüglich des Stellenwertes oder der Platzierung des Wahnsinns oder des Wahnsinnigen geben. Wie die Möglichkeit der Pathologisierung einer bestimmten psychischen Verfasstheit bereits verdeutlicht, muss jene, um als solche zu erscheinen, immer erst einer „ordentlichen, gesunden“ Psyche gegenübergestellt werden. Diese Gegenüberstellung verweist bereits auf die Verortung des Wahnsinns am Rande einer sozialen Ordnung. „Als ‚innen‘ gilt alles das, was als gleichartig oder identisch miteinander ist, ‚außen‘ ist hingegen alles das, was als davon unterschiedlich aufgefasst wird“ (Giesen, 2010, p.38). Diese räumliche Exklusion des Wahnsinns oder des Wahnsinnigen zeigt sich an der Geschichte der Psychiatrie. Um diese zu beschreiben, werde ich auf *Foucault* eingehen. Ausgehend von einer multikulturellen Toleranzhaltung, die, nach Zizek, als das Programm eines postulierten radikalen reflexiven Wandels des postmodernen Regimes beschrieben

wird, deren kulturelles Ziel die totale Integration jener sozialen Elemente zu sein scheint, die in der Moderne exkludiert wurden, soll anhand des ‚Wahnsinns‘ die Problematik dieses liberalen Projektes einer sozialen Öffnung skizziert werden. Das Ziel dieser Arbeit ist es mithilfe von Gegenüberstellungen von modernen zu postmodernen Handlungs- und Denkweisen heraus zu arbeiten, ob der Wahnsinn in dem unstrukturierten Raum einer postmodernen sozialen ‚Ordnung‘ das in der Moderne zuvor unmögliche Nebeneinander gewährt bekommt und somit, ob er sozusagen integriert wird.

2. Die Entwicklung des Wahnsinns relativ zu Gesellschaft

2.1 Wahnsinn als Abwesenheit von Vernunft

Folgt man den Ausführungen Foucaults, ist es erst die Aufklärung, die den Wahnsinn negativ – als Abwesenheit von Vernunft – deklariert, eine Definition, die die Moderne grundlegend kennzeichnen sollte (Foucault, 1969). Was bedeutet diese Abwesenheit von *Vernunft* für den in der Moderne lebenden Menschen? Die *Vernunft* sollte den Menschen von seinen ‚Fesseln‘ befreien, (Bauman, 2003). In dieser Hinsicht ist es nicht allein der Mut, sondern zunächst die Fähigkeit „sich seines eigenen Verstandes zu bedienen“, die den Menschen von seinen „Fesseln“ befreien sollte. Da der Wahnsinn aber nicht Vernunft war¹, wurde er in der Moderne nicht befreit. Der Wahnsinn wurde auf diese Weise vielmehr zum radikalen Gegenpol der Vernunft erhoben. Foucault spricht davon, dass der Vernunftmensch und der Wahnsinnige *keine gemeinsame Sprache* in der Moderne teilen. So verhält sich der Wahnsinn zur Vernunft wie das Außerordentliche zur sozialen Ordnung. Foucault beschreibt den Wahnsinn als etwas, das durch das Streben nach Vernunft und durch Abgrenzung konstruiert wird. So erhält der Wahnsinn seine erste präzise Verortung in der Aufklärung der Moderne.

2.2 Geschichtliche Betrachtungen von Wahnsinn in der Gesellschaft

Der Wahnsinnige ist für Foucault, in der vormodernen Zeit noch ein Teil der Gesellschaft. So bewegt sich dieser in der Renaissance ungehemmt und spricht eine

¹ vgl. Bauman Zitat in der Einleitung

verständliche Sprache. So gab es beispielsweise zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankreich berühmte Irre, die als Teil der Gesellschaft durch selbst geschriebene Bücher ihre Gedankenwelt mit einer weiten Öffentlichkeit teilten (vgl. Foucault, 1968, p.103)². „Bis ungefähr 1650 ist die abendländische Kultur für diese Formen der Erfahrung seltsam aufnahmebereit gewesen“ (ebd., p.104). Für Foucault beginnt der systematische Ausschluss des Wahnsinns aus der Gesellschaft erst Mitte des 17. Jahrhunderts – dem Jahrhundert, in welchem die ersten Internierungshäuser erschaffen werden, die nun den Wahnsinn räumlich eingrenzen bzw. begrenzen sollen. Zuvor gab es zwar besondere ‚Krankenhäuser‘ für ‚Irre‘, aber diese waren weder geschlossen noch lag ihr Schwerpunkt auf dem Ausschluss der Insassen aus der sozialen Ordnung. Sie hatten die Behandlung zum Ziel. Die Internierungshäuser jedoch waren dazu gedacht, alle Andersartigen, ob ‚irre‘, ‚alt‘, ‚nutzlos‘ oder ‚störend‘, systematisch und rational aus der Gesellschaft zu verbannen, da sie als bedrohlich für die Ordnung eingeschätzt wurden. „[...] Kurz, alle die hinsichtlich der Ordnung oder der Vernunft, der Moral und der Gesellschaft Anzeichen von Zerrüttung zu erkennen geben“ (Foucault, 1968, p. 104). Wer in ein solches Haus eingewiesen wurde, sollte nicht behandelt werden, sondern künftig schlichtweg kein Teil der Gesellschaft mehr sein. Gemeinsam ist allen Insassen, dass sie im Sinne des modernen rationalen Ordnungsparadigmas nicht nur nutzlos geworden sind, sondern vor allem eine Gefährdung der sozialen Ordnung darstellen. Waren die Erfahrungen des Wahnsinns zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch von gesellschaftlichem Interesse, steht dieser anschließend für eine „unproduktive Verausgabung“, die, wie der Thanatosoziologe Bataille darstellt, zum „verfemten Teil“ wird (Bataille, 1985). Mit der Internierung beginnt, so Foucault, dabei die fundamentale Umstrukturierung des sozialen Raums. Der Wahnsinn wird in das *Außen* verbannt und zum Außerordentlichen. Er verliert damit nicht alleine seinen Platz in der Gesellschaft, sondern vor allem seine Sprache. Über den Wahnsinn wird fortan immer häufiger gesprochen – der Wahnsinn selbst jedoch kommt nicht mehr zu Wort und erhält stattdessen seine

² Dies ist nicht die fortschreitende Entdeckung, was der Wahnsinn in der Wahrheit seines Wesens ist, sondern nur die Ablagerung dessen, was die Geschichte des Okzidents seit dreihundert Jahren aus ihm gemacht hat. Der Wahnsinn ist viel historischer, als man annimmt, aber auch viel jünger“ (Foucault, 1968, p. 107).

zwingende Verortung. Später wurden die Internierungshäuser ausschließlich dem Irren zugewiesen. „Demnach hat die Philanthropie jener Zeit alle befreit, außer den Irren“ (Foucault, 1968, p.108). Während die Französische Revolution den Beginn der Etablierung der Menschenrechte markiert, bestimmt sie vor allem auch, wer Mensch ist (Foucault, 1968, p.108) – und Mensch zu sein, bedeutet aus der modernen Sicht grundsätzlich vernunftbegabt zu sein.

Die Moderne, so lässt sich in Anlehnung an Zygmunt Bauman formulieren, kann deswegen als ein historisches Projekt begriffen werden, in welchem die „Dinge ein für alle Mal an ihren rechten Platz geführt werden soll[t]en“ (Bauman, 1995b, p.19)³ Die Lokalisierung des Wahnsinns, dessen rechtmäßiger Ort nun das *Internierungshaus* geworden war, konnte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Definition dessen, wer oder was als Wahnsinnig zu gelten habe, nicht nur fixiert, sondern vielmehr auch unfreiwillig geöffnet wurde. Je eindeutiger eine gesellschaftliche Ordnung etabliert werden soll, desto mehr Uneindeutigkeiten und neue Differenzen treten hervor. Wenngleich die Moderne als ein Ordnungsvorhaben imaginiert wird, sind es die Elemente selbst, die sich, bei genauerem Hinsehen, immer stärker einer klaren Kategorisierung widersetzen und hingegen ständig neue verfeinerte Kategorisierungen erfordern. Das Ordnungsvorhaben der Moderne entpuppt sich dabei als ein ewig Provisorisches und vor allem „Uneindeutiges“ (Giesen, 2010). Mehr noch: Bald sind es nicht mehr allein die zu ordnenden Elemente, die das Ordnungsvorhaben bestimmen, sondern vielmehr die Frage nach der Möglichkeit einer absoluten Ordnung selbst. Frei nach Mary Douglas ließe sich deswegen formulieren: „Where there is [madness], there is system“⁴ und die Internierungshäuser erwachsen zu Orten an welchem der Wahnsinn nicht nur konzentriert, sondern vielmehr geboren wird. Dieses Scheitern

³ „Ich möchte von Anfang an klarmachen, dass ich mit ‚Moderne‘ eine historische Periode bezeichne, die in Westeuropa mit einer Reihe von grundlegend soziostrukturellen und intellektuellen Transformationen des 17. Jahrhunderts begann und ihrer Reife erreichte: (1) als ein kulturelles Projekt - mit dem Entstehen der Aufklärung; (2) als eine sozial vollendete Lebensform – mit Entstehung der industriellen (kapitalistischen und später auch kommunistischen) Gesellschaft. Die *Moderne* ist daher, wie ich den Ausdruck gebrauche, in keiner Weise identisch mit *Modernismus*“ (Bauman, 1995b, p. 15-16).

⁴ „Where there is dirt there is system“ (Douglas, 1991, p.35) ich habe hier den Begriff „dith“ durch „madness“ ersetzt da diese sinngemäß meint, was ich oben ausdrücken möchte. Zu jeder Ordnung gehört eine Unordnung, etwas, was nicht hineinpasst. Und genauso eben umgekehrt, wenn etwas Unordentliches (Dreck, Wahnsinn, Verrücktheit, etc.) existiert, so muss, um dieses als solches wahrzunehmen, immer auch eine Ordnung (System) vorhanden sein.

des modernen Ordnungsvorhabens steht für Bauman für die Geburt der Postmoderne aus eben jenem konstitutiven Zweifel an der Machbarkeit einer absoluten Ordnung. Eine Moderne, die wie Ulrich Beck bekanntermaßen formuliert, nun reflexiv wird: „Postmoderne ist nicht mehr (aber auch nicht weniger), als der moderne Geist der einen langen, aufmerksamen und nüchternen Blick auf sich selbst wirft,[...]“ (Bauman, 1995b, p.333) So wundert es nicht, dass die Reflexivwerdung der Moderne spätestens am Ausgang des letzten Weltkrieges unweigerlich vom Scheitern des Ordnungsvorhabens angetrieben wird. „Das Gegenteil von Gut ist gut gemeint“, in der Postmoderne bildet genau diese bittere Selbsterkenntnis die Grundlage für die Notwendigkeit eines Auf- und Ausbruchs hin zum Anderen, Verfemten, Exkludierten – einer Öffnung.⁵

Inwieweit die postmoderne Forderung nach einer Öffnung hin zum Anderen diesen auch zum Sprechen bringt oder aber letztlich an dessen Unübersetzbarkeit scheitert, soll im Folgenden kurz skizziert werden. Es stellt sich also in Bezug auf diese Arbeit die Frage, ob der postmoderne Mensch wirklich in diesem Sinne ‚postmodern‘ handelt, oder ob er genau wie sein moderner Vorgänger alle ‚befreit‘ außer den Irren.

3. Postmoderne Denkstrukturen und postmodernes Handeln

Um auf diese Frage einzugehen, muss zunächst erläutert werden, wie sich die Postmoderne auf Denkstrukturen und Handlungen von Individuen auswirkt. Folgt man Francois Lyotards Überlegungen zur „Condition Postmoderne“, verliert das Denken seine Zielgerichtetheit, wird flexibel und offen und richtet sich nicht mehr auf einen einheitlichen Wahrheitsbegriff, sondern auf einen vielfältigen (Lyotard, 1986, p. 97). Die binäre Struktur des modernen Denkens wird hierbei grundlegend verändert. „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit war der Schlachtruf der Moderne. *Freiheit, Verschiedenheit, Toleranz* ist die Waffenstillstandsformel der Postmoderne“ (Bauman, 1995b, p.161). Zweiseitige Unterscheidungen wie ‚wahr‘ und ‚falsch‘, ‚gesund‘ und ‚krank‘ relativieren sich. „Fortan stehen Wahrheit,

⁵ vgl. Nancy, 2001

Gerechtigkeit, Menschlichkeit im Plural“ (Welsch, 1991, p.5). Die Grundsätze der Moderne werden also vollkommen gelockert, „verflüssigt“ (Bauman, 2003). Weshalb sich „Die Postmoderne [...] allen denkbaren Möglichkeiten, auch den traditionellen und volkstümlichen [öffnet], denn für sie gilt ‚anything goes‘ [...]“ (White & Hellerich, 2003, p.6).

3.1 Befreiung des Wahnsinns unter dem Aspekt der Individualisierung

Anything goes bedeutet für die Moral, dass sie einem moralischen Relativismus folgt, es gibt somit keine festgelegten moralischen Regeln mehr, die objektiv gelten. Die Wahrheit von moralischen Aussagen ist relativ zu den Traditionen, Überzeugungen oder Praktiken von Personen oder auch Gruppen. Bauman sieht in dieser pluralistisch orientierten Moral jedoch nicht allein eine Überwindung der Moderne, sondern vor allem auch ein Problem, das sich insbesondere auch als eines für den Umgang mit dem Wahnsinn darstellt. Für Bauman (1995a, p. 53) ergibt sich dadurch ein stetiges *moralisches Dilemma*, das wir nicht angehen können. „Wir wissen nun, dass wir für immer moralischen Dilemmata gegenüberstehen werden, ohne eindeutig gute (d.h. unstrittige, universelle anerkannte) Lösungen, und, dass wir niemals Gewissheit haben werden, wo solche Lösungen zu finden sind- noch nicht einmal ob es gut wäre, sie zu finden“ (ebd. 1995a, p. 53). Der Pluralismus ist in der Moderne nicht fremd, jedoch war er, so Welsch (1991, p.4-5), in den Kontext der modernen Ordnung eingebettet. In der Postmoderne rückt der Pluralismus an die Basis elementarer Fragen und so wird jeder Universalismus in Frage gestellt (vgl. Dederich, 2002). Aus diesem Infragestellen jeglicher fester Normen der sozialen Ordnung ergibt sich die Entfaltung eines ‚freien‘ Individuums. Nach Alain Touraine entsteht hierdurch eine „strategische Definition des sozialen Handelns, dieses ist nicht mehr an sozialen Normen orientiert“ und wenn „soziale Akteure ihre kulturelle und psychologische Besonderheit verteidigen, rekurrieren sie auf ihre Individualität und nicht mehr auf sozialen Institutionen oder universalistischen Prinzipien“ (Touraine in Bauman, 2003, p. 31). Der Pluralismus führt auf diese Weise zu einer spezifischen Form der Individualisierung. Diese ist eine „Transformation der menschlichen Identität“, so Bauman (2003, p.43). Mit dieser Individualisierung erhält das Individuum neben der Loslösung von Vorgaben

eine neue Verantwortung. Der Mensch, der nicht mehr in seine Identität hineingeboren wird, ist von nun an selbst für die Erbauung und Verteidigung derselben verantwortlich (Bauman, 2003, p.43).

Jedoch ist zu beachten, dass „Individualisierung ein Schicksal [ist], sie ist nicht frei gewählt- weder zu Zeiten der soliden noch heute in der flüchtigen Moderne“(ebd.). Daraus resultiert, dass auch der ‚Geisteskranke‘ oder auch der Wahnsinnige für sein Handeln verantwortlich gemacht werden kann.

Die Zugänglichkeit der Zeichen für die Selbstzusammensetzung variiert von Subjekt zu Subjekt und hängt vor allem von den Ressourcen ab, über die ein gegebenes Individuum verfügt. Die strategischste Rolle unter den Ressourcen spielt zunehmend das Wissen; das Wachsen des individuell angeeigneten Wissens erweitert die Reihe der Muster, die realistisch ausgewählt und zusammengesetzt werden können. Die Freiheit des Subjekts, bemessen nach der Anzahl realistischer Wahlmöglichkeiten, wird unter postmodernen Verhältnissen zu einer der wichtigsten Dimensionen der Ungleichheit, und deshalb zum Gegenstand von Umverteilungskonflikten, die aus der Dichotomie von Privileg und Entbehrung entstehen. (Bauman 1995b, p.231)

Der hier beschriebene Umverteilungskonflikt ergibt sich gerade bei der Betrachtung von Individuen, deren realistische Wahlmöglichkeiten aufgrund ihrer Psyche eingeschränkt sind. Gut erkennbar ist es bei Menschen mit den Symptomen eines Burn-outs oder auch bei Kindern mit ADHS. Auch wenn es beiden erlaubt ist, einen Beruf auszuüben oder einen Schulabschluss anzustreben, müssen sie dies unter den gleichen Voraussetzungen tun, wie der Mensch mit einer Psyche, die der Allgemeinheit entspricht. Wenn die beiden oben genannten Typen dies nicht tun, so sind sie selbst dafür verantwortlich. Dies führt zunächst zu einer neuen Art der Exklusion. Sie werden zwar nicht direkt aufgrund ihres ‚Wahnsinns‘ ausgeschlossen, jedoch verlieren sie ihren sozialen Status.

Die neugewonnene Freiheit ist also eine sehr riskante. „Die Freisetzungsprozesse“, schreibt Dederich „produzieren mit anderen Worten paradoxerweise einen Anpassungsdruck, der den Entfaltungsraum von Vielfalt und Pluralität wieder sehr stark einschränkt“ (Dederich, 2002, p.9). Welche Auswege bieten sich dem ‚Wahnsinnigen‘ nun, um seine neugewonnene Mündigkeit und seinen neuen Platz in der Gesellschaft nicht zu verlieren? Er kann Angleichung schaffen, indem er Medikamente nimmt, die seine Symptome unsichtbar machen. Somit ist er für ‚Unwissende‘ nicht länger als ‚irre‘ oder ‚krank‘ zu identifizieren.

3.2 Der Status des Wahnsinns unabhängig vom Status des Individuums

Wenn wir nun annehmen, dass die Postmoderne nicht nur eine leere Begrifflichkeit darstellt, sondern gesellschaftliche Bedingung ist, fällt auf, dass die Bezeichnung der Geisteskrankheit nach wie vor besteht. Die Begrifflichkeit verweist, so Foucault, auf eine Entfremdung. „Was als ‚Geisteskrankheit‘ bezeichnet wird, ist nur entfremdeter [...] Wahnsinn“ (Foucault, 1968, p.116).

Was Foucault damit meint, ist, dass die Bezeichnung von etwas als Krankheit immer darauf verweist, dass es ungewollt ist und wenn möglich geheilt werden soll. Das Verschwinden des Wahnsinns wird gewünscht, weil er nicht als das erfasst wird, was er in ‚Wirklichkeit‘ ist. Was er jedoch zu sein scheint, ist immer abhängig von der jeweiligen Kultur, die ihn umgibt. „[...] es ist längst ein Gemeinplatz der Soziologie und der Pathologie geworden, dass die Krankheit ihre Wirklichkeit und ihren Wert als Krankheit nur innerhalb einer Kultur hat, die sie als solche erkennt“ (ebd., 1968, p.93). Den Wahnsinn aber in seiner eigenen Wirklichkeit zu erfassen und ihn somit aus der Entfremdung zu befreien, ist nach Foucault bis jetzt nicht geglückt, dies würde sich nur ergeben, wenn es möglich wäre, den Wahnsinn irgendwann in seiner Gesamtstruktur zu erfassen. Diese Gesamtstruktur, so Foucault (1968, p.117), würde man nur erfahren können, wenn der Wahnsinn seine Sprache zurück gewinnt.

Die Öffnung nun, die Foucault beschreibt, will den Wahnsinn selbst zum Sprechen bringen, um ihn jenseits der bloßen Feststellung seiner kulturellen Konstruktion, in seiner Andersartigkeit bzw. Andersheit zu erfahren. Als Beispiel für ein solches ‚zum Sprechen bringen des Wahnsinns‘ lassen sich spezifische Therapieformen anführen, die dieses Ziel verfolgen. So beschreiben White und Hellerich das Modell der psychosozialen Hilfsgruppe *Nachtschwärmer*. Diese Hilfsgruppe besteht einzig und alleine aus psychisch ‚kranken‘ Personen, die sich gemeinschaftlich betreuen und auf die Einnahme von Medikamenten verzichten. Ihr Motto ist es, „...den Wahnsinn nicht medikamentös abzutreiben sondern ihn ausleben zu lassen.“ (White & Hellerich, 2003) Der Wahnsinn gibt sich hier seinen eigenen Sinn, die Frage ist nur, ob er sich so in die Gesellschaft integriert oder ob er sich hier eigenständig

exkludiert. Was der Wahnsinn hier gewinnt, ist seine Mündigkeit – was er dennoch nicht selbstständig zu vollbringen vermag, ist es Gehör zu finden.

Die Betrachtung des Wahnsinns als Krankheit könnte man als eine »Zombie-Kategorie« beschreiben. Ulrich Beck bezeichnet mit den »Zombie-Kategorien«, alte, ursprünglich moderne Strukturen, wie z.B. das traditionelle Familienbild, das mit dem Beginn der Postmoderne eigentlich „gestorben“ ist, das wir aber aufgrund unserer uns verwirrenden Freiheit wieder aufleben lassen, um uns an etwas orientieren zu können.⁶ So existiert die Idee der Geisteskrankheit und des Wahnsinns nach wie vor und bildet sicherlich auch heute noch einen der bestimmenden Rahmen zur Erfassung des ‚Anderen‘, jedoch steht diese Konzeption heute auch anderen Modellen gegenüber, in welchem der ‚Wahnsinn‘ gerade nicht als Defizit, sondern als ein ‚andere Befähigung‘ zu deuten gesucht wird. Wie beispielsweise das Modell *Nachtschwärmer* von White und Hellerich oder auch diverse spirituelle Vertreter, die jeder Psyche etwas Besonderes zuweisen und die Krankheit einer Psyche im biologischen Sinne ausschließen, verdeutlichen.

Bestimmte spirituelle Richtungen beispielsweise, beschreiben ADHS-Kinder nicht als ‚gestört‘, sondern als „Indigo-Kinder“, die, so Nancy Ann Tappe, besondere psychische und spirituelle Fähigkeiten besitzen.⁷ Andere wiederum bezeichnen ‚(Geistes)Krankheiten‘ wie ADHS schlicht als eine gesellschaftliche Konstruktionen, als Folge einer spezifischen kulturellen Anforderung.

Generell gilt Verhalten immer dann als psychisch auffällig, wenn es nicht die Erwartungen der Umgebung erfüllt. Und diese sind gesellschaftsspezifisch. Unsere Kultur beruht auf Lesen, Schreiben sowie lang dauernder geistiger Aufmerksamkeit und legt entsprechend großen Wert darauf. In diesem Sinne ist ADHS auch ein Produkt unserer Kultur. Wenn wir hingegen in einer Stabhochspringerkultur lebten, gäbe es sicher viele Kinder mit einem Stabhochsprungdefizit, das entsprechend als Krankheit definiert und behandelt würde. (Döpfner, 2004, p.3)

Eine Diagnose von ADHS, so Thomas Armstrong (2007), liegt im Interesse der Ökonomie, denn so kann sie verschiedene für die Ökonomie schwächende Symptome, wie inkonstante Leistungen z.B. Konzentrationsschwächen durch die Einnahme von Medikamenten einfach neutralisieren.

⁶ Beck in Bauman 2003: 13

⁷ Tappe 1982

So ist der Wahnsinn als Kategorie tot und lebendig zugleich. Man kann ihn nach diesen verschiedenen Ausführungen über den Umgang mit ‚Wahnsinn‘ also als Zombie-Kategorie verstehen, denn er ist tot, wenn man ihn als Konstruktion der Gesellschaft betrachtet und dennoch lebendig, weil er gleichzeitig als ‚wirkliche‘ Krankheit beschrieben werden kann. Durch die Pluralität der Wahrheit, die ihn zum einen als tatsächlich anwesend, oder auch als komplette Konstruktion oder als fehlverstanden deklariert, ist er gleichermaßen tot wie lebendig. Was man hier demnach erkennen kann, ist, dass keine einheitliche Sichtweise besteht. Dies ist nach dem Prinzip der Postmoderne - *anything goes* - zu erwarten gewesen. Doch diese uneinheitliche Kategorisierung führt unweigerlich zum Problem, dass nun auch der ‚Wahnsinnige‘ selbst vor die Qual der Wahl gestellt wird, und unter den verschiedenen Bestimmungsangeboten seine Selbstbeschreibung finden und sich durch diese behaupten muss. Dies spiegelt sich wieder in dem von Bauman beschriebenen Problem des Anpassungsdrucks, das sich aus der Individualisierung ergibt.

4. Schlussteil

Was bedeutet dies nun für den Wahnsinnigen? Die Postmoderne scheint ohne Ziel, ohne Wahrheit und ohne feste Ordnung: *anything goes*. So kann die Frage nach der *Befreiung des Wahnsinns* in der Postmoderne nur mit einem JA und NEIN beantwortet werden. Wer dazu fähig ist, nicht *in Dichotomien* zu denken, scheint *frei* zu sein, wer aber in sich das Denken der Moderne behält, der wird sich kaum von der Gesellschaft abheben wollen, die er selbst als *feste Ordnung* empfindet. Der sich selbst einsperrende Wahnsinnige braucht nicht die Institution der Psychiatrie, ihm reichen Medikamente, die seine vermeintliche Anomalität unsichtbar machen. Auf der anderen Seite steht die Verantwortung der Politik bzw. eher noch der Ökonomie, die auch gegenwärtig den Zweck eines Individuums vorrechnet. Zum Beispiel werden ständig ausfallende Mitarbeiter mit Burn-out direkt in ökonomische Verluste umgerechnet. In einem Artikel auf ZEIT-ONLINE heißt es:

Psychische Erkrankungen führten dem BpTK zufolge zu besonders langen Fehlzeiten von durchschnittlich 30 Tagen im Jahr, bei Depressionen seien es sogar 39 Tage. Die volkswirtschaftlichen Kosten beliefen sich auf 26 Milliarden Euro.⁸

⁸ <http://www.zeit.de/karriere/2012-06/depressionen-verdopplung-berufstaetige> (20.12.2013)

Außerdem wirkt sich die Individualisierung nicht nur positiv auf die Freiheit aus. Die aus der Individualisierung folgenden Risiken führen dazu, dass sich das Individuum unterwirft, wie dies auch in der Moderne der Fall war. „Das Individuum unterwirft sich der Gesellschaft, und dieses Unterwerfen ist die Bedingung seiner Befreiung“ (Bauman, 2003, p.9). In dieser Denkart kann Freiheit, so Bauman, nicht gegen die Gesellschaft errungen werden. Andersartigkeit wäre nach Bauman in diesem Sinne die reine Beschränkung. Zwar ist die Unterwerfung im Sinne der Individualisierung der Postmoderne eine andere als die eben beschriebene, jedoch scheint sie immer noch gegeben zu sein. Somit ist der Wahnsinnige an sich nicht ausgeschlossen, aber der Wahnsinn in seiner ursprünglichen Form lässt sich vielleicht niemals integrieren, denn wer den Wahnsinn auslebt, exkludiert sich selbst. Nur der Wahnsinnige, der seinen Wahnsinn unsichtbar macht (beispielsweise durch die Einnahme von Medikamenten), ist integriert. Auch wenn der Wahnsinnige in einer gewissen Form integriert wird, darf man nicht vergessen, dass die Postmoderne, anders als die Moderne, kein Miteinander herstellen möchte. Die Öffnung der neuen sozialen ‚Ordnung‘ bedeutet deshalb vor allem, dass das Miteinander durch ein Nebeneinander ersetzt wird.

5. Literaturverzeichnis

- Armstrong, Thomas (18.07.2002). „Warum ich ADS für ein Märchen halte oder: In den Müllimer mit ADS“. Retrieved from <http://www.ads-kritik.de/ADS-Kritik14.htm> [14.12.2014]
- Bataille, Georg (1985). *Die Aufhebung der Ökonomie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (1995). *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (1995b). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Flüchtige Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Beck, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dederich, Markus (2002). Postmoderne – Pluralisierung – Differenz: Soziologische, ethische und politische Implikationen. Klinkhardt, S. 33-56.
- Douglas, Mary (1991). *Purity and danger, an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.

- Döpfner, Manfred (2004)(Bauman 2003). Ein Produkt unserer Kultur. *Geist und Gehirn*, 3(4), 62-65
- Foucault, Michel (1968). *Psychologie und Geisteskrankheiten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1969). *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch.
- Freud, Sigmund (2013). *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- Giesen, Bernhard (2004). *Triumph and Trauma*. Boulder, Colo. [u.a.]: Paradigm Publishers.
- Giesen, Bernhard (2010). *Zwischenlage. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hellerich, Gert & White, Daniel (2003). Die Postmoderne und der Wahnsinn. Die moderne Reduktion des Wahnsinns auf Krankheit. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 27(1), 7-22.
- Nancy, Jean Luc (2001). *Das Vergessen der Philosophie*. Wien: Edition Passagen.
- Zizek, Slavoj (2013). *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen-Verlag.

Theresa Schlegel

Mythen des Raumes:

Analyse immobilienwirtschaftlicher Konstruktion „besonderer Orte“ in der symbolischen Gentrification am Beispiel von Berlin-Friedrichshain¹

Zur Autorin

Theresa Schlegel (geb. 1988) ist seit 2013 Masterstudentin an der Universität Potsdam im Fach Soziologie. Von 2008–2013 absolvierte Theresa Schlegel ihr Bachelorstudium in den Fächern Soziologie und Musikwissenschaft an der Universität Potsdam, welches sie mit der Bachelorarbeit: „Das ‚Wesen‘ der Musik – Eine diskursanalytische Betrachtung der Konstitution der Musikwissenschaft durch die Musikgeschichtsschreibung um 1900“ abschloss. Seit 2011 arbeitet Theresa Schlegel als studentische Hilfskraft am Institut für Musik und Musikpädagogik der Universität Potsdam. Forschungsinteressen: Diskurstheorie & Geschichte der Denksysteme, insbesondere: Einbezug der foucaultschen Diskursanalyse in die Musikwissenschaft, Analyse zeitgenössischer Mythen im Sinne Barthes'. Kontakt: tschlege@uni-potsdam.de

Abstract

Die unsichtbare Seite der Gentrification, die diskursive Erzeugung „besonderer Orte“ (Holm, 2010) ist Fokus der Arbeit. Neben bereits existierenden ökonomischen Erklärungsansätzen und der Beschreibung von Gentrification als ein Prozess der Kapitaltransformation soll hier eine *ergänzende* Analyse-Perspektive vorgeschlagen werden. Durch eine Mythenanalyse im Sinne Roland Barthes' werden diskursive Strategien der Immobilienwirtschaft zur Kommodifizierung städtischer Räume sichtbar gemacht. In Anlehnung an Barbara Langs These „von der maßgeblichen Teilhabe der Diskurse an der Materialisation von Stadträumen“ (Lang, 1998, p. 53) soll die besondere Bedeutung der symbolischen Gentrification im gesamten Aufwertungsprozess hervorgehoben werden. Weniger das kulturelle Kapital so genannter „Pioniere“ scheint maßgeblich für eine symbolische Aufwertung zu sein, sondern vielmehr die Strategie der Mythenbildung.

¹ Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine gekürzte Fassung der gleichnamigen Seminararbeit.

1. Fragestellung

Berlin erlebt mittlerweile in einigen Innenstadtbezirken eine „Super-Gentrification“ (Vgl. Holm, 2011a, p. 218): Bereits aufgewertete Gebiete erfahren einen zweiten Aufwertungszyklus. Rückte beispielweise der Bezirk Friedrichshain erst vor wenigen Jahren in den Fokus der Gentrification-Forschung, da auch hier durch umfassende Sanierungs- und Modernisierungsmaßnahmen ein Bevölkerungsaustausch durch statushöhere Gruppen zu beobachten war, nähert er sich inzwischen dem Aufwertungslevel von Mitte und Prenzlauer Berg an: Letzte Baulücken werden durch Luxus-Neubauten geschlossen, bereits modernisierte Häuser werden durch den Ausbau des Dachgeschosses noch rentabler gemacht; sogar Touristen in Pelzmantel und Sonnenbrille inszenieren sich für ein Foto vor einem Baugerüst. Diese Alltagsbeobachtung erscheint anekdotisch, sie verweist aber auf ein typisches Phänomen der Gentrification. Das Wechselspiel zwischen sichtbarer Aufwertung, der baulich-materiellen Modernisierung von Wohnhäusern, und der symbolischen Aufwertung von Orten, etwa als ‚pulsierendes‘ und ‚lebendiges‘ Innenstadtviertel, wird in dem Fotomotiv gleichsam festgehalten. Die unsichtbare Seite der Gentrification ist Fokus dieser Arbeit: Die Konstruktion „besonderer Orte“ (Holm, 2010, p. 67), die Mythologisierung alltäglicher Räume kann als immobilienwirtschaftliche Strategie der Inwertsetzung angesehen werden, die es zu analysieren gilt, da sie Verdrängungseffekte verschweigt und Wohnraum sowie städtische Räume kommodifiziert. Bestimmte Praktiken werden in der Forschung bereits als Beispiele für die symbolische Aufwertung einzelner Stadtviertel benannt: Medienaufmerksamkeit etwa durch das Stadtmagazin „Zitty“ und durch Reiseführerberichte über bestimmte ‚Szene-Viertel‘, Werbetexte zur Vermarktung von Immobilien auf entsprechenden Internetseiten oder die Historisierung von Bausubstanz, zum Beispiel durch Denkmalschutzprogramme. Die Konstruktion eines vermarktbaren Images eines Stadtviertels erfolgt dabei oftmals im Rückgriff auf eine Kreativszene beziehungsweise Subkultur (vgl. Holm, 2010, p. 70; vgl. Holm, 2013, p. 17). Die so genannten Pioniere, die Kreativen und KünstlerInnen, werden oft als Indikatoren einer beginnenden Aufwertung gesehen, da sie ein ‚noch unentdecktes‘ Stadtviertel experimentell nutzen und attraktivieren – doch besteht in der Forschung keine Einigkeit darüber, ob sie auch Auslöser der beginnenden Aufwertung sind oder wie diese Gruppe

überhaupt empirisch zu fassen ist. Darüber hinaus fehlt ein analytischer Zugang, der die Funktionsweisen und Strategien symbolischer Aufwertung von Orten durch die immobilienwirtschaftliche Vermarktung und Inwertsetzung untersuchen könnte. Ziel der Arbeit ist, nicht nur Beispiele der symbolischen Aufwertung zu benennen, sondern vor allem die symbolische Aufwertung auf einer sprachlich-diskursiven Ebene sichtbar zu machen. Durch diese Perspektive kann eine andere Sicht auf das viel diskutierte „Pionierdilemma“ geboten werden, da die diskursive Konstruktion „besonderer Orte“ analytisch sichtbar gemacht wird und Kultur nicht per se als Aufwertungsindikator gehandelt wird. Der Fokus auf die symbolische Aufwertung soll jedoch nicht mit einer Geringschätzung ökonomischer Erklärungsansätze einhergehen, sondern kann als ergänzende Perspektive gelesen werden.

Auf der Grundlage Andrej Holms Ausführungen zur Gentrification-Forschung wird zunächst ein theoretischer Kontext erarbeitet. Durch eine eigenständige Analyse immobilienwirtschaftlicher Internetseiten von Luxus-Neubauprojekten in Berlin-Friedrichshain sollen folgende Fragen untersucht werden: Mit welchen diskursiven Mustern konstruiert und vermarktet die Immobilienwirtschaft „besondere Orte“? Ist dabei ein Rückgriff auf eine Kreativszene, auf die so genannten Pioniere maßgeblich?

2. Zur theoretischen Konzeption der Gentrification

Der Begriff der Gentrification findet seit den 1960ern Verwendung im wissenschaftlichen Diskurs der Soziologie und Humangeographie. Als „Minimaldefinition“ des Begriffs kann folgende vorgeschlagen werden: „Gentrification ist ein Prozess, in dessen Verlauf Haushalte mit höheren Einkommen Haushalte mit geringeren Einkommen aus einem Wohnviertel verdrängen und dabei den grundsätzlichen Charakter und das Flair der Nachbarschaft verändern“ (Kennedy & Leonard, 2001, p. 6, zit. in Holm, 2012, p. 662, Übersetzung A.H.). Obwohl die Wichtigkeit des Schlüsselindikators Einkommen hier hervorgehoben ist, verdeutlicht erst die nächste Definition Peter Marcuses die eigentliche Problematik der Gentrification: „Verdrängung ist das Wesen der *Gentrification*, ihr Ziel, nicht ein unerwünschter Nebeneffekt“ (Marcuse, 1992, p. 80, zit. in Holm, 2013, p. 7, Hervorhebung im Original). Bauliche Aufwertungen sind im Gentrification-Prozess somit stets an

eine Verdrängung einkommensschwächerer Haushalte gekoppelt. Die gezielte Verdrängung einkommensschwacher Haushalte aus den Innenstadtbezirken zugunsten statushöherer Gruppen steht in enger Verbindung mit einer kapitalistischen Verwertungslogik – gerade in Zeiten der Finanzkrise gilt Wohneigentum als sichere Kapitalanlage, was den Gentrification-Prozess beschleunigen kann.

Um die Komplexität sowie die sichtbaren Folgen der Gentrification, aber auch die nicht sichtbaren Folgen zu erfassen, soll im Folgenden kurz das von Andrej Holm systematisch dargestellte idealtypische 4-Phasenmodell der Gentrification nach Philip Clay vorgestellt werden. In diesem Modell wird der zeitliche Verlauf der baulich-materiellen Aufwertung, der sozialstrukturellen Aufwertung und der symbolischen Aufwertung in einen Zusammenhang gebracht. Durch die Einbeziehung von Pierre Bourdieus Kapitalbegriffen in die Gentrification-Forschung durch Sharon Zukin (1990) kann das 4-Phasenmodell außerdem den städtischen Raum als Transformationsmedium unterschiedlicher Kapitalarten beschreiben (vgl. Holm, 2010, p. 69 ff.). Das idealtypische 4-Phasenmodell beschreibt Gentrification im Wesentlichen als einen Prozess, der einer immobilienwirtschaftlichen Verwertungslogik folgt und in dessen Verlauf kulturelles Kapital in ökonomisches Kapital transformiert wird.²

In der ersten Phase der Gentrification, der *Pionierphase*, ist ein Zuzug von KünstlerInnen, Studierenden, Kreativen und Selbstständigen in ein Gebiet mit geringen Wohnkosten zu beobachten. Diese so genannten Pioniere verfügen aufgrund ihrer unsicheren beruflichen Situation in der Regel weniger über ökonomisches Kapital, aber besonders über personengebundenes kulturelles und soziales Kapital. Das

² Da die Gentrification-Forschung mit den Kapitalbegriffen Bourdieus arbeitet, soll hier eine kurze Begriffseinführung gegeben werden. Bourdieu differenziert analytisch verschiedene Kapitalsorten, die als ineinander transformierbar gedacht werden, um bestimmte gesellschaftliche Bereiche und soziale Ungleichheiten untersuchen zu können. Das *ökonomische Kapital* umfasst materiellen Reichtum, zum Beispiel Geld oder Eigentum. *Kulturelles Kapital* kann in einem *objektivierten Zustand* in Form kultureller Güter wie Bücher oder Gemälde vorliegen, aber auch in einem *inkorporierten Zustand* in Form von erlerntem Wissen oder erlernten Verhaltensregeln (Habitus), schließlich auch als *institutionalisierter Zustand*, zum Beispiel als akademischer Bildungstitel. *Soziales Kapital* besteht aus sozialen Beziehungen oder der Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Das *symbolische Kapital* akkumuliert sich aus den obigen Kapitalsorten und geht über den inkorporierten Zustand hinaus – es umfasst soziale Anerkennung und Prestige. Durch die alltäglich verwendeten Symbole sozialer Zugehörigkeit (Statussymbole, Kleidung etc.) erscheint die soziale Position als gegeben und legitim (vgl. Schwingel, 1998, p. 83-88). Eine Analyse der unterschiedlichen Verteilung der Kapitalarten und der alltäglich verwendeten Distinktionssymbole möchte soziale Positionierungen entnaturalisieren und infrage stellen.

heißt, durch soziale Vernetzung und Nutzung von Selbstentfaltungsmöglichkeiten wird der städtische Raum, der zu diesem Zeitpunkt noch keinem Investoreninteresse unterliegt, kulturell und infrastrukturell umgestaltet, etwa durch Schaffung alternativer Räume oder Clubs. In der zweiten Phase der Gentrification, der *symbolischen Aufwertung*, verändert sich die Wahrnehmung von Nachbarschaften auf dieses ehemals unscheinbare Gebiet. Durch die Veränderungen wird ein neues Raumbild eines „besonderen Ortes“ konstruiert, vor allem durch verstärkte Medienaufmerksamkeit, zum Beispiel durch Reiseführerberichte oder Stadtmagazine wie die „Zitty“, wird das Gebiet als ‚Szene-Viertel‘ oder neuer ‚Hotspot‘ beschrieben. Dies wiederum zieht Touristen, andere KünstlerInnen oder Kulturschaffende an, um das versprochene Flair zu konsumieren. In der Kapitallogik gesprochen, hat sich das individuell inkorporierte kulturelle Kapital der Pioniere in ein raumbezogenes kulturelles Kapital verwandelt. Dieses raumbezogene kulturelle Kapital umfasst die neu entstandenen kulturellen Aktivitäten und Angebote des Gebiets sowie das immaterielle symbolische Raumbild, das als ein bestimmtes Flair und Image vermarktet wird. In der dritten Phase der Gentrification folgt die *ökonomische Aufwertung*. Sie ist durch steigende Bodenpreise und steigende Mieten gekennzeichnet, da die Lage von Wohnungen in einem nun „besonderen Ort“ von der Immobilienwirtschaft als wertsteigerndes Argument verwendet wird. Durch Modernisierungsmaßnahmen oder durch Umwandlung von Miet- in Eigentumswohnungen werden Ertragslücken (*Rent-Gap*) der Immobilien geschlossen, denn die neue kulturelle Attraktivität des Gebiets impliziert einen ökonomischen „Mehrwert“ der Grundstücke und Wohnungen. Das raumbezogene kulturelle Kapital wurde in dieser Phase durch immobilienwirtschaftliche Verwertungslogiken in ökonomisches Kapital, das auch als Raumprofit bezeichnet werden kann, inwertgesetzt – dieser Transformationsprozess vollzieht sich besonders schnell in Zeiten der Finanzkrise. Das Gebiet rückt dabei nicht nur für die Immobilienwirtschaft in den Fokus der Aufmerksamkeit, sondern auch für die so genannten „Gentrifier“, den einkommensstärkeren Gruppen, die an einer Eigentumbildung interessiert sind. Erste Umzugswellen setzen ein, da sich einkommensschwache Haushalte, darunter auch ehemalige Pioniere, die steigenden Mieten nicht leisten können. In der vierten Phase der Gentrification, der *sozialen Aufwertung und Distinktion*, setzt sich eine mit der symbolischen und

baulichen Aufwertung zusammenhängende Verdrängung der bisherigen Bewohnerschaft durch einkommensstärkere Gruppen fort, die bereit sind für den „Mehrwert“ des „besonderen Ortes“ zu zahlen. Diese statushöheren Gruppen setzen ihr personengebundenes ökonomisches Kapital ein, um symbolisches Kapital zu akkumulieren: Der Erwerb von Eigentum oder einer repräsentativen Wohnung in ‚begehrter Innenstadtlage‘ dient der sozialen Distinktion, also der Abgrenzung zu statusniedrigeren Nachbarschaften und dem Anzeigen der eigenen sozialen Position durch Statussymbole. Am bildhaftesten zeigt sich die Praktik der sozialen Distinktion durch *gated communities*. Diese durch Zäune und Wachpersonal oder Überwachungskameras abgesicherten luxuriösen Wohnanlagen entstehen im Zuge der „Super-Gentrification“ und stellen ein eindrückliches Beispiel für räumliche Distinktionen dar. Durch den sukzessiven Bewohneraustausch durch Zuzüge vor allem der oberen Mittelschicht und der Oberschicht verändert sich in der vierten Phase die Sozialstruktur des Gebiets. Sozialstrukturell gesehen „entmischt“ sich das Gebiet, meist werden bis zu 80% der BewohnerInnen eines Gebiets im Laufe der Gentrification durch statushöhere Gruppen verdrängt, die sich die Wohnkosten leisten können (vgl. Holm, 2010, p. 70-72; vgl. Holm, 2012, p. 671-674). Dieses idealtypische Verlaufsmodell stellt nur eine theoretische Annäherung an den komplexen Prozess der Gentrification dar, in dem sich oft einzelne Aspekte überlagern. Denkbar wäre zum Beispiel eine Überlagerung der symbolischen und ökonomischen Aufwertung: Die Immobilienwirtschaft ist mit ihren ökonomischen Interessen schon bei der symbolischen Aufwertung beteiligt, indem durch Rückgriff auf ein lokales Image Immobilien vermarktet werden oder Mythen durch die Immobilienwirtschaft konstruiert werden. Ungeklärt ist dabei die Rolle der Pioniere – sind sie Auslöser der Gentrification-Prozesse oder werden sie selbst „Opfer“ der Verdrängungseffekte? Warum konzentrieren sich Pioniere in einem bestimmten Gebiet? Knüpfen sie an Mythen an, die es schon vor ihrem Zuzug in das Gebiet gegeben hat? Darüber hinaus ist der Pionier-Begriff problematisch; er suggeriert sowohl eine Einheitlichkeit dieser Gruppe als auch das Vorhandensein eines eindeutigen Anfangspunktes der Gentrification. Aufgrund der Komplexität des Gentrification-Prozesses und der multi-kausalen Erklärungsfaktoren für die Aufwertungs- und Verdrängungseffekte können die so genannten Pioniere nicht als alleinige Indikatoren oder gar Auslöser der

Gentrification angesehen werden. Ohne die genannten Fragen hier beantworten zu können, soll im Folgenden eine alternative Perspektive auf das „Pionierdilemma“ vorgeschlagen werden.

3. Symbolische Gentrification und das Pionierdilemma

Bei der Erklärung von Gentrification-Prozessen steht, wie oben erläutert, die Inwertsetzung kulturellen Kapitals in ökonomisches Kapital und die Verteilung von Ressourcen im Mittelpunkt (vgl. Holm, 2010; vgl. Huber, 2011). Dabei wird das kulturelle Kapital der Pioniere als Grundlage des Transformationsprozesses angesehen. Daraus ergibt sich aber ein theoretisches „Pionierdilemma“, das reale Bedeutung gewinnt und zum Beispiel in der Berliner Clubszene diskutiert wird: Sind Pioniere oder AkteurInnen einer Clubkultur selbst am Verdrängungsprozess beteiligt und/ oder zugleich „Opfer“ der Aufwertungs- und Verdrängungseffekte (vgl. Kühn, 2010, s.p.)?³ Das „Pionierdilemma“ ergibt sich allerdings nur, wenn Ursachen und Auslöser von Gentrification-Prozessen durch veränderte Lebensstile oder Nachfragemuster, etwa dem Bedarf an innerstädtischen, kulturellen Konsumangeboten oder dem Wandel hin zu hedonistischen und individualistischen Wertorientierungen, erklärt werden und ein Blick auf die symbolische Aufwertung vernachlässigt wird. Gerade der analytische Einbezug der Kapitalarten verdeutlicht, dass die ökonomische Aufwertung baulich maroder Substanz der Weg schlechthin zur Schließung von Ertragslücken ist und erst durch die immobilienwirtschaftliche Inwertsetzung kulturellen Kapitals ermöglicht wird: „Kultur ist in dieser Sichtweise weniger Auslöser und Anlass der Aufwertung als vielmehr ihr Medium“ (Holm, 2011b, s.p.).

Im Folgenden wird argumentiert, dass das Vorliegen von kulturellem Kapital noch keine hinreichende Bedingung für das Entstehen von Gentrification-Prozessen ist. Erst die symbolische Aufwertung und Mythenbildung „besonderer Orte“, die an das

³ Darüber hinaus ist, wie schon weiter oben angedeutet, der Pionier-Begriff an sich problematisch. Ist die Gruppe der Pioniere empirisch zu fassen? Definiert man Pioniere aufgrund der Individual-ebene oder Haushaltsebene wie im Ansatz Dangschatz (vgl. Huber, 2011, p. 175)? Inwiefern überlagert sich zeitlich gesehen der Zuzug von Gentrifiern der oberen Mittelschicht und Oberschicht und der Zuzug beziehungsweise die Verdrängung von Pionieren? Barbara Lang bewertet die starre Kategorisierung von ‚Pionieren‘ und ‚Gentrifiern‘ als unbrauchbar, da die Grenzen zwischen diesen Gruppen fließend seien und kontextabhängig definiert werden müssen (vgl. Lang, 1998, FN 3).

Vorhandensein kulturellen Kapitals anknüpfen – und durchaus auch andere Anknüpfungspunkte finden, wie in der Analyse gezeigt wird – schaffen eine Grundlage für die immobilienwirtschaftliche Verwertung und Kommodifizierung von Räumen. Barbara Lang schlägt für diese diskursive Hervorbringung von städtischen Mythen und die symbolische Aufladung von Orten, zum Beispiel durch Reiseführerberichte und verschiedenste Zeitungsartikel, den Begriff der „symbolischen Gentrification“ vor. Lang erweitert somit bisherige Erklärungsansätze der Gentrification-Forschung, jedoch ohne dabei sozioökonomische Faktoren auszuklammern (vgl. Lang, 1998, p. 12, p. 30). An Langs These „von der maßgeblichen Teilhabe der Diskurse an der Materialisation von Stadträumen“ (Lang, 1998, p. 53) wird hier angeknüpft. Weiterhin wird in der vorliegenden Arbeit die These angenommen, dass die symbolische Aufwertung als ein wesentlicher Bestandteil der Gentrification und der immobilienwirtschaftlichen Verwertungslogik aufgefasst werden kann, da durch symbolische Aufwertung und Mythenbildung monetärer Profit gebildet werden kann ohne ökonomisches Kapital investieren zu müssen: Mythen sind Strategien kapitalistischer Wertschöpfung. Die symbolische Aufladung von Gütern durch soziale Bedeutungszuweisungen ist also durchaus Bestandteil traditioneller ökonomischer Wertschöpfungsprozesse. Das heißt, der „Prozess der Aufladung eines Gutes mit Bedeutung“, welcher „als *kulturelle Wertschöpfung* bezeichnet werden [kann]“ (Bürkner & Lange, 2010, p. 51, Hervorhebung im Original), ist nicht nur Element der Kreativwirtschaft, sondern auch der klassischen Ökonomie wie zum Beispiel die Immobilienwirtschaft. Die Vermarktung eines lokalen Images oder Flair, die symbolische Aufladung einer Wohnung durch eine ‚besondere Lage‘ kann als eine Wertschöpfung durch soziale Bedeutungszuweisungen beschrieben werden, die sich, ähnlich der Kreativwirtschaft, „auf die Existenz kollektiv geteilter Normen, Geschmacksurteile, Präferenzen, Symbole und Realitätsdeutungen“ stützt (Bürkner & Lange, 2010, p. 52). Um die Hervorbringung dieser nicht sichtbaren Bedeutungszuweisungen und symbolischen Aufladung untersuchen zu können, wird im Folgenden eine Mythenanalyse auf sprachlich-diskursiver Ebene vorgeschlagen.

4. Empirische Analyse immobilienwirtschaftlicher Konstruktion „besonderer Orte“

4.1 Mythosbegriff

Der Mythosbegriff wird hier im Sinne Roland Barthes' verwendet: Ziel der semiotischen Analyse zeitgenössischer Mythen ist das Aufspüren einer ideologisierenden Sprache, indem sie den Mythos selbst zum Gegenstand macht (vgl. Barthes, 1964, p. 7 f.; vgl. auch Lang, 1998, p. 11). In der Gentrification-Forschung hat der Einbezug von Barthes' Mythosbegriff und Mythenanalyse durchaus schon stattgefunden, jedoch nicht systematisch, sondern nur in ausgewählten Publikationen. So verweist etwa Lang in ihrer ethnografischen Studie „Mythos Kreuzberg“ im Rahmen ihres Konzepts der „symbolischen Gentrification“ auf die Definition des Mythos durch Barthes:

Mit dem Begriff „Kreuzberg“ wurden und werden offenbar Sinn- und Bedeutungsgehalte transportiert, die weit über den geographischen verortbaren Berliner Stadtbezirk hinausweisen [...]. Roland Barthes bezeichnet derlei Assoziations- und Bedeutungsbündel, die sich mehr unbewußt als bewußt mit den Gegenständen verbinden, als „Mythen des Alltags“. Der Mythos, so Barthes, ist eine Botschaft, die über die reine Materialität der Gegenstände hinausweist. (Lang, 1998, p 26)

Während Lang mediale Diskurse und Vorstellungsbilder über Kreuzberg und deren Wirkmächtigkeit untersucht, analysiert Neil Smith die soziale Bedeutung und Rhetorik der Gentrification als eine Variation des amerikanischen Mythos vom Wilden Westen. Die Vorstellung von einer Urbarmachung von Land, eines *go west* durch mutige Cowboys oder Goldgräber würde in der Gentrification durch diskursive Repräsentationen, zum Beispiel durch Kino-Genres oder Kleidungs- und Einrichtungsstile, auf städtische Räume bezogen (vgl. Smith, 2010, p. 113 ff.). Die ‚Kultivierung‘ und ‚Aufwertung‘ eines Stadtteils verläuft dabei so, als wäre zuvor Niemand und Nichts an diesem Ort von Wert gewesen: „The frontier myth – originally engendered as an historicization of nature – is now reapplied as a naturalization of urban history“ (ebd., 116).

Bei der Analyse immobilienwirtschaftlicher Konstruktion „besonderer Orte“ in der symbolischen Gentrification soll untersucht werden, welche Mythen über Berlin und insbesondere Friedrichshain hervorgebracht werden, um Immobilien zu ver-

markten, und vor allem durch welche Narrationsmuster diese Mythen erzeugt werden. Orte sind nicht an sich besonders, sondern werden erst durch sprachliches Bezeichnen zu etwas Besonderem gemacht, wodurch sich die Produktivität und Wirkmächtigkeit von Sprache zeigt. Da der Mythos ein sprachliches System der Bedeutungszuweisung ist, kann jedes Objekt mythologisiert werden. Das heißt, der Mythos ist ein Medium, das Bedeutung transformiert; nicht vom Objekt geht eine Mythologisierung aus, sondern die Bedeutungszuweisung durch Zeichen kann jedes Objekt mythologisieren. Jedes Objekt kann einer Mythologisierung zum Opfer fallen, und der Mythos selbst kann als semiologisches System analysiert werden (vgl. Barthes, 1964, p. 85 ff.). Barthes bezeichnet den Mythos als „sekundäres semiologisches System“ oder „Metasprache“, da sich der Mythos auf das schon existierende linguistische System der Sprache („Objektsprache“) stützt, deren Zeichen sich aus Signifikant und Signifikat zusammensetzen (vgl. ebd., 92-93). Der Mythos bedient sich also der Sprache, indem er ein vorhandenes linguistisches Zeichen zum Ausgangspunkt eines mythischen Zeichens benutzt – durch diese analytische Doppeldeutigkeit, er ist zugleich „Sinn“ und „Form“, wird der Mythos lesbar und zerstörbar (vgl. ebd., 92-97). Im Mythos des ‚urbanen Lifestyles‘ zum Beispiel steht der Signifikant ‚urban‘ nicht mehr nur für das Signifikat ‚das Städtische, Verdichtete‘ (was auf linguistischer Ebene als Sinn genügen würde), sondern seine Bedeutung wird besetzt, um ihn für etwas anderes gelten zu lassen: als Ausdruck einer bestimmten Lebensweise, als ein bestimmter Stil, eine Wohnung einzurichten oder einem bestimmten sozialen Milieu anzugehören.

Die Analyse eines Mythos spürt die Ideologie scheinbar harmloser sprachlicher Bilder und Begriffe auf, indem die Komplexität und Kontextualität der sprachlichen Zeichen und die Strategien der Mythenbildung sichtbar gemacht werden und die scheinbare Natürlichkeit der Begriffe aufgehoben wird. Zitate, Redewendungen, rhetorische Mittel der Legitimation oder indirekte Bezüge zu anderen Bedeutungsinhalten, zum Beispiel zu bereits existierenden Mythen, können Fokus einer Mythenanalyse sein.

4.2 Anmerkungen zur Methodik

Die folgende Analyse untersucht Texte der Internetseiten von Luxus-Neubauprojekten in Berlin-Friedrichshain. Hierzu werden in der Analyse Neubauten gezählt,

die deutlich über dem Ausstattungsstandard liegen, das heißt, unter anderem eine Tiefgarage, Dachterrasse, ein ausgebautes Dachgeschoss, individuelle Grundrisse, Bodenheizung, Designerbad und Designer-Kücheneinrichtung aufweisen und zu Kauf- beziehungsweise Mietpreisen angeboten werden, die deutlich über dem ortsüblichen Mietspiegel liegen – diese Merkmale können auch in Eigentum umgewandelte Mietwohnungen aufweisen. Da in Friedrichshain zurzeit eine Vielzahl solcher Projekte entsteht, ist die Auswahl ergiebig und zugleich auf ein Gebiet konzentriert. Im Rahmen dieser Arbeit muss die Auswahl jedoch zahlenmäßig begrenzt bleiben; die Ergebnisse werden sich auf eine qualitative Untersuchung einzelner Fälle beziehen. Die Auswahl der Fälle stützt sich auf eine begonnene Sammlung während eines Praktikums bei ASUM im Rahmen einer Studie zu den Voraussetzungen einer Erhaltungssatzung für das Gebiet „Petersburger Straße“ in Friedrichshain. Die symbolische Aufladung von Orten, die Mythenbildung „besonderer Orte“, die gleichsam Verdrängungseffekte verschweigt, ist in der Internetpräsenz der Bauprojekte einer Analyse zugänglich: Im Mittelpunkt der Analyse stehen Texte, die die Bauprojekte und ihre Lage in Friedrichshain beschreiben. Die Analyse bedient sich einerseits dem semiotischen Konzept Barthes', andererseits dem diskursiven Textverständnis Michel Foucaults. Zwar wird im Rahmen dieser Arbeit keine eigentliche genealogische Diskursanalyse eines umfangreichen Textkorpus geleistet, ebenso steht eine Untersuchung der diskursiven Hervorbringung von Wissen nicht im Vordergrund. Vielmehr ist der Blick auf die Texte diskurstheoretisch geprägt: Sprache wird als realitätsbildend, nicht als realitätsabbildend verstanden, somit steht nicht das Entziffern eines ‚verborgenen‘, ‚tieferliegenden‘ Sinns im Vordergrund, sondern die Analyse der Ordnung und Regeln der Aussagen und Bedeutungszuweisungen (vgl. Keller, 2007a, p. 199 ff.). Das analytische Lesen ist also *die* Methode, in deren Prozess Schlüsselpassagen, wiederkehrende Begriffe und Kategorien verdichtet und typisiert werden. Das Textmaterial wird zugleich analytisch gelesen und interpretiert (vgl. Keller, 2007b, p. 219 ff.). Es werden Texte der Internetseiten von insgesamt acht Luxus-Neubauprojekten und zwei in Eigentum umgewandelte Altbauten analysiert. Eine Übersicht zu den einzelnen ausgewählten Luxus-Neubauprojekten befindet sich im Anhang als Tabellenform; darin enthalten

sind auch die Quellenangaben der Internetseiten und Lesenotizen zu auffälligen Textstellen und zur Kategorienbildung.

4.3 Analyse: Sprechen über Stadt – Beispiele aus Berlin-Friedrichshain

4.3.1 Soziale Distinktion: „Ein Manifest gegen die Gewöhnlichkeit.“

In dem Imagefilm des Luxus-Neubauprojektes „Libau13“ erscheint die Oberbaumbrücke vor dem musikalischen Hintergrund eines seichten Großstadt-Saxophons, belebte Straßenszenen, repräsentative Gebäude: „Visionen individuellen Wohnens“ – es kann für *das* Motto der neu entstehenden Immobilien der „Super-Gentrification“ gehalten werden. „Mir gefällt vorrangig die Arbeit mit den Menschen. Das ist uns auch ein Antrieb in unserer Arbeit, eine Welt zu schaffen, eine Wohnwelt, äh in der sich (Pause), die Individuen, also die individuellen Nutzer wiederfinden und nicht ein standardisierter Idealnutzer“ (www.libau13.de).⁴ Der Architekt als ‚Humanist‘ – die Unterscheidung in „Individuen“ und „standardisierte Idealnutzer“ entlarvt ihn schnell als ‚Humanist‘ der Verwertungs- und Ausschließungslogik. Der Ausdruck von Individualität ist hier an den Konsum („Nutzer“) von Wohnraum gebunden, der die Funktion des Wohnens über das bloße Grundbedürfnis des Wohnens neu definiert als eine Zurschaustellung des Lebensstils. Der Wohnraum steht dabei für den umfassenderen Begriff des „Lebensraumes“, der die „standardisierten Idealnutzer“, die sich einen maßgeschneiderten Wohn- und Lebensraum nicht leisten können, ausschließt. Die Gegenüberstellung von „Individualität“ und „standardisierten Idealnutzern“ lässt letztere als homogene Masse erscheinen, die in industriell gefertigten Wohnungen leben und einfach nur „gewöhnlich“ sind. Die Repräsentation der Individualität in der materiellen Bausubstanz lässt den Wohnraum zum Luxusgut, zum Ausdruck sozialer Distinktion werden – die Bausubstanz wird symbolisch aufgeladen. Einerseits soll eine Identifikation mit der Immobilie möglich sein, andererseits sei die Immobilie als „komplexe Hülle innerstädtischen Wohnens“ (www.libau13.de) konzipiert. Paradoxerweise erscheint die symbolisch auf-

⁴ Eigene Transkription des Interviews mit dem Architekten Philipp Welter, Imagefilm „Libau13“ www.libau13.de/ (22.03.2014).

geladene Bausubstanz hier als „Hülle“ – wieder als bloßes Material, das seine ideologische Vereinnahmung verschweigt. Exklusivität und Individualität werden bei nahezu allen untersuchten Luxus-Neubauprojekten versprochen, sei es durch die Verwendung hochwertiger Materialien oder der „besonderen Lage“.

4.3.2 Werbestrategien

Dabei folgt die Vermarktung von Wohnraum den bekannten Regeln der Werbung: die Projekte haben in der Regel einen einprägsamen Namen, eine Marke („Revaler Spitze“, „Libau13“, „Polygongarden“), um sich von anderen Projekten abzuheben und werden durch Slogans kurz beworben, bevor ein längerer Text zur Ausstattung oder Lage der Immobilie folgt: „Friedrichshain: Begeisterung & Vielfalt.“, „Nach allen Seiten offen für Berlins beste Seiten.“, „Revaler Spitze – eine unverwechselbare Adresse.“, „Der Samariterkiez – urbanes Leben und ruhiges Wohnen.“, „So ist Berlin – so ist Friedrichshain!“, „Mein Kiez, mein Zuhause.“. Alle Slogans beinhalten einen Bezug zu dem Ort, entweder durch konkrete Ortsnamen oder durch ortsbestimmende Begriffe wie „Adresse“ und „Kiez“. Die Immobilie wird also wesentlich durch ihren räumlichen Standpunkt und Bezug definiert und es wird versucht, die Immobilie in einem kurzen Satz zu definieren. Dies geschieht durch die Wahl positiv besetzter Wörter wie „Begeisterung“, „Vielfalt“ oder „unverwechselbar“. Die Verortung in einer positiv aufgeladenen Umgebung erfolgt dann in den Werbetexten, indem auf das dortige Kulturangebot und die Kreativszene Bezug genommen wird; auffällig oft wird der Ort und die Atmosphäre durch den Begriff „urban“ umschrieben, der in seiner vielfachen aber unbestimmten Verwendung zu einer Worthülse verkommt.

4.3.3 Urbaner Mythos⁵: „Urbanität und Entspantheit“

Der Begriff des Urbanen eignet sich hervorragend, ein Lebensgefühl mit einem Ort zu verbinden und somit den Ort symbolisch aufzuladen. Natürlich befindet sich die Wohnung, das Eigentum, in der Stadt – so wie viele andere Wohnungen auch – aber das umworbene Eigentum liegt nicht nur in der Stadt, sondern *ist* Ausdruck einer

⁵ Vgl. auch Thomas Wüst (2004). *Urbanität. Ein Mythos und sein Potential*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wüst analysiert auf Grundlage Barthes' Mythosbegriff den Begriff der Urbanität, der in der Stadtforschung und -planung positiv besetzt ist, aber inhaltlich unbestimmt bleibt, als ideologisches Mittel der Stadtentwicklungspolitik.

„urbanen Lebensqualität“, eines „urbanen Lebens“ oder eines „urbanen Lebensgefühls“. Doch was bedeutet „urban“ im Kontext der Luxus-Neubauprojekte? Im Sinne Barthes' Mythosbegriff wird die „eigentliche“ linguistische Bedeutung des Urbanen als etwas „Städtisches“ durch seine beliebige Verwendung entleert, er wird zu einem „leeren Signifikanten“, der Platzhalter verschiedenster Assoziationen wird: „[...] das im mythischen Begriff enthaltene Wissen [ist] konfus, aus unbestimmten, unbegrenzten Assoziationen gebildet“ (Barthes, 1964, p. 99). Der Begriff „urban“ versöhnt die Kontraste, die sich für die obere Mittelschicht und Oberschicht mit dem Eigentumserwerb in der Stadt ergeben: Die Wahl einer repräsentativen Wohnung in bester Lage, die Nutzung der vielfältigen Infrastruktur und die Verbindung von Arbeit und Freizeit in der Stadt scheint mit einem idyllischen Familienheim im Grünen nicht vereinbar. Die Anknüpfungspunkte der oberen Mittelschicht und Oberschicht liegen in dem Begriff „urban“: er stillt die gleichzeitige Sehnsucht nach Lebendigkeit, Andersartigkeit, Vielfalt und die Sehnsucht der bürgerlichen Orientierung nach familienfreundlicher Ruhe und Privatheit im Grünen: „Vielfalt in Gemeinschaft, aber Bewahren von Individualität. Modernes Gestalten, aber nicht uniform denken. Nachbarschaft, aber Möglichkeiten zum privaten Rückzug“ (www.pintsch13.de/standort/).

4.3.4 Idylle in der Großstadt: „die Anmutung eines Obstgarten“

Dieser bürgerliche Anknüpfungspunkt wird bei nahezu allen untersuchten Luxus-Neubauprojekten betont. Der Vorgarten in der Großstadt – die Privatheit in der Öffentlichkeit zur Schau stellen: nicht nur die bodentiefen Fenster, großen Balkone, auch die Gärten sind Elemente, die den Raum der Wohnung nach außen hin erweitern und Einblicke gewähren lassen oder Intimes nach außen drängen.⁶ Der private Raum bietet nicht nur die Identifikation mit einem individuellen und exklusiven Lebensstil, sondern auch einen Eingriff in das Umfeld: „Mit ihren Vorgärten und Bäumen kann die Döringstraße zukünftig den öffentlichen Raum verschönern und

⁶ Vgl. auch Sharon Zukin (2010). The creation of a ‚loft lifestyle‘. In Brown-Saracino, Japonica (Ed.), *The gentrification debates* (pp. 175-184). New York: Routledge. Zukins These ist, dass Loftwohnungen das für die 1950er typische Eigenheim der gehobenen Mittelschicht in den amerikanischen Suburbs abgelöst hat. Durch die großzügige und nach außen hin durchlässige Bauweise der Lofts wird der Lebensstil nach außen gekehrt: „Living in a loft is a little like living in a showcase.“ (Zukin, 2010, p. 182).

im Wesentlichen frei von Autoverkehr gehalten sein“ (www.revalerspitze.de/de/architektur/masterplan.html). Der „öffentliche Raum“ wird eher verinnahmt von dem privaten Raum, von einer „Verschönerung“, die sich aufzwingt – schön kann hier nur das sein, was das Vorherige ersetzt. Wenn das Vorherige aber schon schön genug war? Warum gibt es dann noch Gründe des „Noch-mehr-Verschönerns“? Eine bereits existierende Gestaltung des „öffentlichen Raumes“ wird nicht als legitim anerkannt; erst die bürgerlichen Vorgärten erschaffen eine Ästhetik, die für wertvoll erachtet wird. Der Vorgarten wird nicht in das Stadtbild integriert, die Stadt wird in den Vorgarten integriert. So weisen auch viele Luxus-Neubauprojekte im Namen schon eine Verbindung zur Natur auf: „Riga Park“, „Green Village“, „Matternhain“ oder „Polygongarden“. Auch die städtische Lage der Immobilien wird durch einen Verweis zur Natur romantisiert, sei es die Nähe zu einem Park, grünen Plätzen, einer Straße mit Grünstreifen und üppigem Baumbestand, sogar die Stadt als solche wird zu einem dörflichen, naturnahen Ort: „Die Kiefernwälder, die unzähligen Seen und Wasserwege verlocken dazu, sich hier niederzulassen. Das milde Klima und der Reichtum an Pflanzen und seltenen Tieren tun ein Übriges. [...] ... in fast allen Bezirken gibt es wiederum bis zu einem Dutzend Kirchen, Dorflinden und ehemalige Rathäuser“ (www.berlin.neubaukompass.de/Berlin/Friedrichshain/Bauvorhaben-Matternstrasse-19/Lage.html). Das Abgrenzen der Luxus-Immobilie zur Stadt, der Einbezug der Natur, einem Sinnbild für Erholung und Gesundheit, erfolgt materiell durch die Integration eines Hofgartens oder eines „lichtdurchfluteten“ Innenhofs sowie großen Fenstern – symbolisch durch die sprachlichen Narrationen.

4.3.5 Veränderung und Verdrängung

Mit dem schon angesprochenen Begriff „urban“ wird zudem ein Nebeneinander zu einer Vielfalt, Verdrängungsprozesse zu positiven Veränderungen. „Ne Stadt lebt von der Veränderung. In dem Moment, wo jemand auf die Bremse tritt, wäre eine Stadt nicht mehr Stadt. Nicht nur was den Verkehr und den Verkehrsfluss [betrifft], sondern es wird abgerissen, es wird neu gebaut, es werden neue Flächen ausgewiesen, es ziehen Leute zu, es ziehen Leute weg und äh in dem Zusammenhang einen kleinen Baustein zu setzen, der die Entwicklung der Stadt zum Positiven hin beför-

dert – das macht mich stolz“ (www.libau13.de).⁷ Hier wird ein einseitig positiv besetzter Begriff von Veränderung formuliert. Ziehen „Leute“ freiwillig weg? Das kleine Wörtchen „es“ („ziehen Leute weg“) fragt nicht nach den Ursachen des Umzuges und nicht nach der sozialstrukturellen Zusammensetzung der Nachbarschaft. Kann ein „kleiner“ Baustein so verblenden? Aufwertungsprozesse werden in den Beschreibungen der Immobilien und der Lage stets positiv gedacht und nicht in einen Zusammenhang mit Verdrängung gebracht. Das zeigt zum einen die Wortwahl, um den Bezirk Friedrichshain und seine Veränderungsprozesse zu beschreiben: Friedrichshain befinde sich in einer dynamischen Entwicklung, sei ein Wachstumsbezirk und ein Bezirk mit dem größten Aufwertungspotenzial. Darin zeigt sich eine Verwertungslogik, die die Investition in die Immobilie als sichere und lohnende Kapitalanlage darstellt: „Als Folge des günstigen Kaufpreises und der in den letzten Jahren stark steigenden Mieten eignet sich der Erwerb von Immobilien in Berlin hervorragend als Instrument zur Sicherung hoher Renditen und zur Altersvorsorge. Sie erwerben mit der Zeit eine zweite Rente und hinterlassen Ihren Erben einen bleibenden Wert“ (www.maksim-immo.de/sites/default/files/VIV-Broschuere.pdf, S. 15). Der ausschließliche Blick auf die baulichen, monetären Entwicklungen ist blind für die sozialen Folgen der Aufwertung. Zum anderen werden durch die Historisierung der Bausubstanz, im Falle der in Eigentum umgewandelten Altbauten, ebenfalls Verdrängungseffekte geleugnet: „Ein Haus aus der Gründerzeit, dem man zuletzt die Jahre ansah. Nun aber wird aus dem Alten, das schon einmal schön war, wieder neue Schönheit entstehen und zu einem ganzheitlich gelebten Haus werden“ (www.pintsch13.de). Die Gegenwart wird in dieser Erzählung in einen direkten Bezug zur Gründerzeit gesetzt, deutlicher formuliert, zur Kaiserzeit und einem monarchistischen System, in dem die Belle-Etage den Wohlhabenderen vorenthalten war. Es wird übersehen, dass in dem Haus, der bloßen „Hülle“, vor der Umwandlung schon Menschen gewohnt haben – eine ‚gelebte Ganzheitlichkeit‘, die sich aus der Verdrängung der vorherigen Bewohnerschaft und dem Ausschluss einkommensschwächerer Gruppen speist.

⁷ Eigene Transkription des Interviews mit dem Geschäftsführer der LI.Bau13 GmbH Josef Wimmer, Imagefilm „Libau13“ www.libau13.de/ (22.03.2014).

4.3.6 Historisierung

Das narrative Muster der Historisierung ist nicht nur bei der Vermarktung von in Eigentum umgewandelten Altbauten zu finden, auch der Ort wird historisiert, in dem sich die Luxus-Neubauprojekte befinden. Anstatt den Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg beim Namen zu nennen, wird er zu einem dörflichen, vor-metropoli-schen „Boxhagen“: „Boxhagen ist der Berliner Innenstadkiez [sic!] mit dem größ-ten Aufwertungspotential.“ Dabei schmückt er sich mit den „fünf Superlativen“, der „Mediaspree“, dem neuen und großen Ostkreuz-Bahnhof, dem Ausbau der A100, der Nähe zum Treptower Park und mit der „höchsten Geburtenrate Deutsch-lands“ (www.revaler-spitze.de/lage/.html). Dieses „Boxhagen“ kann nur als Ab-grenzung zu einem Friedrichshain verstanden werden, das sich größtenteils gegen diese „Superlative“ zu wehren versucht. Indem der Ort mit einem anderen Namen benannt wird, werden ihm andere Eigenschaften zugesprochen beziehungsweise wird er neu definiert ohne Rücksicht auf bereits existierende Werte. Schließlich wird ganz Berlin historisiert: „Von Anfang an lebten das östlich-slawische Berlin und das westlich-germanische Cölln in Fehde oder auch im fruchtbarem Miteinan-der. Genau dies ist vielleicht das Geheimnis des geschichtlichen Erbes. [...] Nir-gendwo sonst wohnt und lebt Groß und Klein so tolerant nebeneinander“ (www.berlin.neubaukompass.de/Berlin/Friedrichshain/Bauvorhaben-Mattern-strasse-19/Lage.html). Dieser Gründungsmythos wird auf die Gegenwart bezogen, um soziale Differenzen zu verwischen und ein „tolerantes Nebeneinander“ zu na-turalisieren. Auch die Bezugsgrößen „groß“ und „klein“ beziehen sich auf Biolo-gismen wie die Körpergröße, soziale Indikatoren wie „arm“ und „reich“ werden ausgeklammert. Die Historisierung kann auch im Zusammenhang mit der „Groß-stadt-Idylle“ stehen und einen Kiez zu einem Dorf werden lassen: „Die einzigartige Samariterkirche im Stil der märkischen Neugotik ist schon seit dem 19. Jahrhundert Zentrum dieses Kiezes“ (www.eberty27.com/de/umgebung/#). Die Historisierung von Ortsnamen, baulicher Substanz oder einem sozialen Gefüge übergeht die sozi-alen Probleme der Gegenwart, die sich durch die Gentrification ergeben wie zum Beispiel dem sukzessiven Ausschluss der Einkommensschwachen aus dem Stadt-zentrum. Der Ort, in dem sich die Immobilie befindet, wird in Bezug zu einem ide-alisierten Ausgangszustand gesetzt („kaiserlich-schöne Bausubstanz“, „friedvolle

Ko-Existenz‘) – der Luxus-Neubau kann in dieser Logik also nur als Fortführung einer Tradition verstanden werden und nicht als Auslöser eines Verdrängungsprozesses. Umgekehrt kann der Bezug zu historischen Epochen zu einer bloßen Stilfrage werden: „Putzfassade: Inspiration – New Orleans um 1900. Backstein und Putz: Inspiration – Gründerzeit in Berlin. Putz und Brownstone: Inspiration – London um 1900“ (www.revaler-spitze.de/de.html). In diesem Beispiel findet die symbolische Fassadenhaftigkeit ihre bauliche Materialisierung.

4.3.7 Von der „Hausbesetzer-Subkultur“ zum „szenigen Friedrichshain“

Die Verortung der Immobilien erfolgt sehr oft in einem Rückgriff auf das kulturelle Angebot Friedrichshains und Berlins im Allgemeinen. Dabei stehen die Konstruktion einer besonderen Atmosphäre des Ortes, an dem sich die Immobilie befindet, im Vordergrund sowie der Verweis auf die vorhandene kulturelle Infrastruktur: Restaurants, Clubs, Bars, Galerien und spezielle Geschäfte wie Bioläden oder Boutiquen werden als Referenz eines vielseitigen kulturellen Angebots genannt. Aus den Attributen der Wertschätzung der Kultur wird die Atmosphäre, das „Flair“ und die Kreativszene des Kiezes als „vielfältig“, „besonders“, „bunt“, „lebendig“ und „authentisch“ beschrieben. KünstlerInnen und Kreative werden zum einen nicht unbedingt als Pioniere dargestellt, sondern als Zuzügler, die von der Atmosphäre Berlins ebenso angezogen werden wie die Investoren (vgl. www.maksim-immo.de/sites/default/files/VIV-Broschuere.pdf, S. 4; www.berlin-neubaukompass.de/Berlin/Friedrichshain/Bauvorhaben-Matternstrasse-19/Lage.html). Zum anderen wird in der „Hausbesetzer-Subkultur“ Friedrichshains der Ausgangspunkt der dortigen Aufwertung gesehen: „Aus der Hausbesetzer-Subkultur, die bis vor einigen Jahren in Friedrichshain herrschte, entstanden häufig wichtige und beliebte soziokulturelle Einrichtungen: Bars, Veranstaltungsräume und Kulturprojekte. Dies trug dazu bei, dass immer mehr zugezogene Studenten und Touristen den Stadtteil für sich entdeckten“ (www.maksim-immo.de/sites/default/files/VIV-Broschuere.pdf, S. 5). Diese verkürzte Darstellung der symbolischen Aufwertung erzeugt ein Bild der kontinuierlichen Entwicklung; aber was haben die Räume der HausbesetzerInnen noch mit den kulturellen Einrichtungen des gentrifizierten Friedrichshains gemeinsam? Wie können sie Bestandteil des Gentrification-Prozesses sein, wenn sie durch diesen verdrängt wurden? Die Formulierung, die Touristen und Studenten würden

den Stadtteil „für sich“ entdecken, der Reiseführer bleibt hier unerwähnt, verdeckt, dass die Infrastruktur des Gebiets sich eigentlich durch eine einkommensstärkere zugezogene Gruppe verändert hat und nicht durch veränderte Nachfragemuster der generalisierten Gruppe der Touristen und Studenten. In diesem Zitat wird außerdem ein weiteres Moment kapitalistischer Verwertungslogik deutlich: Die dem Kapitalismus konträr gegenüberstehenden alternativen Raum- und Lebensgestaltungen werden als Werbefassaden vereinnahmt. Ihre Attribute, „kreativ“, „lebendig“, „anders“, „besonders“ müssen erhalten, um eine Immobilie, einen Ort zu Vermarktungszwecken zu beschreiben. Das Parasitäre dieser Verwertungslogik besteht darin, mit etwas zu werben, das durch Gentrification-Prozesse zerstört wird.

5. Fazit

Ausgangspunkt der Arbeit waren die Fragstellungen: Mit welchen diskursiven Mustern konstruiert und vermarktet die Immobilienwirtschaft „besondere Orte“? Ist dabei ein Rückgriff auf eine Kreativszene, auf die so genannten Pioniere maßgeblich? These war, dass das Vorliegen von kulturellem Kapital noch keine hinreichende Bedingung für die Entstehung von Gentrification-Prozessen ist. In Anlehnung an Langs These „von der maßgeblichen Teilhabe der Diskurse an der Materialisation von Stadträumen“ (Lang, 1998, p. 53) wurde die besondere Bedeutung der symbolischen Gentrification im gesamten Aufwertungsprozess hervorgehoben. Die Frage nach dem Rückgriff auf eine Kreativszene, den so genannten Pionieren, bei der immobilienwirtschaftlichen Konstruktion „besonderer Orte“ hat eine Vielzahl von Mythen ans Licht gebracht, die die Rolle der Pioniere bei der symbolischen Gentrification schmälert. Neben dem Anknüpfungspunkt und der Transformation des kulturellen Kapitals müssen zusätzlich die Mythen in den Blick genommen werden, mit denen die untersuchten Immobilien vermarktet werden: Ökonomisches Kapital wird in der Gentrification nicht nur durch Transformation des kulturellen Kapitals gebildet, sondern auch durch Mythenbildung, die keine Kapitalinvestition voraussetzt. Die Verknüpfung von Ort und Immobilie durch Namensgebung, Slogans und narrative Muster ist wesentliche Werbestrategie der Immobilienwirtschaft in der symbolischen Gentrification und gleichzeitig Beispiel für die Überlagerung symbolischer und ökonomischer Aufwertung. Das analytische Lesen der narrativen

Muster hat mehrere Mythen offen gelegt: Den Mythos des individuellen und exklusiven Wohnens, den Mythos des „urbanen Lebensgefühls“, den Mythos von der Idylle in der Großstadt, den Mythos von der Veränderung ohne Verdrängung, den Mythos von einer Tradition der Aufwertung. Jeder Mythos verschweigt den Ausschluss einkommensschwächerer Gruppen von exklusiven Lebensräumen und die Existenz vorheriger Bewohnerschaft. Die Funktion der Mythen ist hier offensichtlich; sie legitimieren durch eine ideologisierende Sprache, durch Naturalisierung und Historisierung, die sozialen Distinktionbestrebungen der oberen Mittelschicht und Oberschicht sowie eine Verwertungslogik, die Wohnraum zur Ware werden lässt. Sie liefern außerdem Anknüpfungspunkte für einkommensstarke, bürgerlich orientierte Gruppen: Neben der ‚kulturellen Vielfalt‘ und einer ‚interessanten Kreativszene‘ sind dies vor allem Elemente, die der sozialen Distinktion dienen und das Städtische in den Wohnkonzepten zugunsten einer bürgerlichen Eigenheimidylle fast schon abgrenzen. Zusammengefasst sind in der Konstruktion eines „besonderen Ortes“ in der symbolischen Gentrification zum einen die Exklusivität und Individualität, die Zusammenführung paradoxer Sehnsüchte im Begriff „urban“, und die Natur, Ruhe und Privatheit von Bedeutung. Zum anderen werden, gerade in Zeiten der Finanzkrise, „besondere Orte“ und ihre Immobilien als Kapitalanlage vermarktet und im selben Zug Verdrängungseffekte ausgeklammert. Die Analyse verdeutlicht, dass durch simple Werbe- und Vermarktungsstrategien der Immobilienwirtschaft ortsgebundenes symbolisches Kapital nur bedingt im Rückgriff auf die Pioniere erfolgt, viel eher können sämtliche Objekte und Zeichen dem Mythos zum Opfer fallen. Dieses Ergebnis zeigt, dass eine diskursive, sprachliche Analyseperspektive durchaus fruchtbar für die Gentrification-Forschung sein kann, insbesondere um die diskursiven und sprachlichen Strategien in der symbolischen Aufwertung durch WirtschaftakteurInnen sichtbar zu machen. Die Analyse und Dekonstruktion dieser modernen Mythen bleibt nicht nur Forschungsaufgabe, sie ist auch ein politischer Akt (vgl. Barthes, 1964, p. 147 ff.).

Literatur

- Barthes, Roland (1964). *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bürkner, Hans-Joachim, & Lange, Bastian (2010). Wertschöpfungen in der Kreativwirtschaft. Der Fall der elektronischen Klubmusik. *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie* 54(1), 46-68.
- Holm, Andrej (2013). *Wir bleiben alle! Gentrifizierung – Städtische Konflikte um Aufwertung und Verdrängung*. Münster: Unrast.
- Holm, Andrej (2012). Gentrification. In Eckhardt, Frank (Ed.), *Handbuch Stadtsoziologie* (pp. 661-687). Wiesbaden: Springer.
- Holm, Andrej (2011a). Gentrification in Berlin: Neue Investitionsstrategien und lokale Konflikte. In Herrmann, Heike, Keller, Carsten, Neef, Rainer, & Ruhne, Renate (Eds.), *Die Besonderheit des Städtischen: Entwicklungslinien der Stadt(soziologie)* (pp. 213-232). Wiesbaden: Springer.
- Holm, Andrej (2011b). ‚So haben wir das nicht gemeint‘. Kulturelle Aspekte der Gentrification. *Kulturrisse* 2, s.p. Retrieved from <http://kulturrisse.at/ausgaben/urbane-raeume-zwischen-verhandlung-und-verwandlung/oppositionen/201eso-haben-wir-das-nicht-gemeint201c-kulturelle-aspekte-der-gentrification> [14.03.1014].
- Holm, Andrej (2010). Gentrifizierung und Kultur: Zur Logik kulturell vermittelter Aufwertungsprozesse. In Hannemann, Christine, Glasauer, Herbert, Kirchner, Volker, Pohlan, Jörg, & Pott, Andreas (Eds.), *Stadtkultur und Kreativität* (=Jahrbuch StadtRegion) (pp. 64-82). Opladen: Budrich.
- Huber, Florian J. (2011). Das kulturelle Kapital und die PionierInnen im Gentrifizierungsprozess. Forschungsansätze und Herausforderungen für die Stadtsoziologie. In Frey, Oliver & Koch, Florian (Eds.), *Positionen zur Urbanistik* (pp.167-184). Wien: LIT Verlag.
- Keller, Reiner (2007a). Diskurs/ Diskurstheorien. In Schützeichel, Rainer (Ed.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung* (pp. 199-213). Konstanz: UVK-Verlags-Gesellschaft.
- Keller, Reiner (2007b). Methoden sozialwissenschaftlicher Diskursforschung. In Schützeichel, Rainer (Ed.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung* (pp. 214-224). Konstanz: UVK-Verlags-Gesellschaft.
- Kühn, Jan-Michael (2010). Selbstverdrängung, selber verdrängen und die Widersprüchlichkeit von Freiräumen. Beobachtungen und Gedanken zur Paneldiskussion vom 5. November 2010 im Berliner Watergate-Club zur BerMuDa 2010 (3.-6. November 2010), Berlin Mitte Institut, s.p. Retrieved from

<http://www.berlin-mitte-institut.de/mitschnitt-ueberlegungen-paneldiskussion-bermuda-2010-watergate/> [14.03.2014].

- Lang, Barbara (1998). *Mythos Kreuzberg*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Schwingel, Markus (1998). *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Smith, Neil (2010). Building the frontier myth. In Brown-Saracino, Japonica (Ed.), *The gentrification debates* (pp. 113-117). New York: Routledge.
- Wüst, Thomas (2004). *Urbanität. Ein Mythos und sein Potential*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Zukin, Sharon (2010). The creation of a ‚loft lifestyle‘. In Brown-Saracino, Japonica (Ed.), *The gentrification debates* (pp. 175-184). New York: Routledge.
- Zukin, Sharon (1990). Socio-spatial prototypes of a new organization of consumption: The role of real cultural capital. *Sociology*, 24(1), 37-56.

Franziska Dieterich

Subjektives Empfinden von Kontrolle im offenen Strafvollzug

Zur Autorin

Franziska Dieterich hat 2014 ihr Bachelorstudium der Fächer Soziologie und Gender Studies an der Universität Konstanz abgeschlossen. Aktuell studiert sie im Master of Arts an der Universität Bielefeld. Ihr Forschungsinteresse liegt thematisch auf der Re-/Produktion von Machtverhältnissen in verschiedenen sozialen Kontexten und methodologisch in der qualitativen Forschungsrichtung. Kontakt: franziska.dieterich@uni-bielefeld.de

Abstract

Der offene Strafvollzug kann durch die bloße Bezeichnung, aber auch durch die Assoziation mit dem älteren und etablierten System des geschlossenen Strafvollzugs zunächst als wenig restriktiv und repressiv erscheinen. Je nach Perspektive des Kritikstandpunkts kann dieser Eindruck von außen unter anderem als resozialisierungsfördernd angesehen werden oder die Bedenken schüren, dass eine Angst vor Sanktionen und dadurch deren Wirkungskraft verringert werden könnte. Solche Wünsche und Befürchtungen zeigen sich immer wieder in öffentlichen Debatten besonders auch in Berlin, wo das System des offenen Strafvollzugs weit ausgebaut ist und auch die Daten, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen, erhoben wurden. Diese beschäftigt sich mit dem subjektiven Empfinden und der Lebenswelt der Inhaftierten als direkt Betroffenen und versucht, aus deren auf tatsächlichen Erfahrungen beruhendem Blickwinkel verschiedene Aspekte von Kontrolle im offenen Strafvollzug darzustellen. Die Erhebung und Auswertung der Daten folgen deswegen der qualitativen Forschungsrichtung der Grounded Theory und gehen nicht von einem Konzept der Kontrolle aus, sondern folgen der Konstruktion von Kontrolle nicht nur innerhalb der Institution, sondern auch über deren Grenzen hinaus und durch die Inhaftierten selbst.

1. Einleitung

Das subjektive Empfinden von Kontrolle ist zunächst nicht standardisiert messbar und abhängig von verschiedenen Faktoren. In der vorliegenden Arbeit sollen solche definiert und ihre Quellen, Bedingungen und Wirkungsweisen erläutert werden. Gegenstand ist dabei das subjektive Empfinden von Kontrolle im offenen Strafvollzug, das am Beispiel der Justizvollzugsanstalt des Offenen Vollzuges Berlin Bereich Kisselnallee anhand von Interviews, die im August und September 2012 erhoben wurden, gezeigt werden soll. In dieser Arbeit und der Auswertung des Datenmaterials wird ein Ansatz der qualitativen Sozialforschung, die Grounded Theory (Vgl. z.B. Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss: Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung), verfolgt, auf die hier jedoch aus Platzgründen nicht näher eingegangen wird.

Das Datenmaterial besteht aus dreißig Interviews, die mit männlichen Inhaftierten aus den Geburtsjahrgängen 1942 bis 1990 geführt wurden, welche aufgrund von Verurteilungen zu Haftstrafen wegen Delikten wie Betrug, Diebstahl, Erpressung, Erschleichen von Leistungen, Verstößen gegen das Betäubungsmittelgesetz, schwerer Körperverletzung, wiederholter Trunkenheit im Verkehr, versuchtem Totschlag oder Wohnungseinbrüchen zu dieser Zeit inhaftiert waren. Es wurde eine möglichst heterogene Gruppe bezüglich Alter und Delikt als Anlass der aktuellen Inhaftierung gebildet, um maximal oder minimal gleiche Fälle heranzuziehen und so Bedingungen des Phänomens herauszuarbeiten (vgl. Steinke 2008: 330). Des Weiteren wurden Inhaftierte ausgewählt, die einen möglichst langen Teil ihrer Haftstrafe bereits verbüßt oder zuvor bereits in einem geschlossenen Strafvollzug eingesessen und dadurch einige Erlebnisse in Verbindung mit Kontrolle gesammelt hatten.

Im Folgenden werde ich zunächst die Ziele und Strukturen der Haftanstalt vorstellen und dann das hier verwendete Konzept von Kontrolle erläutern. Die anschließende Analyse ist in mehrere Teile gegliedert: Der erste Teil ist in die Dichotomie von Innen und Außen unterteilt, da diese die Gedankengänge, Argumentation und Bewertung der Befragten durchgehend bestimmt. Dabei unterscheide ich im Zuge der Analyse von Außen zwischen dem allgemeinen Ausgang und der Arbeit außerhalb der Haftanstalt, welche für die Inhaftierten eine

wichtige Rolle spielt. Innen gehe ich zunächst auf die Beziehungen der Inhaftierten zum Leben in der Haftanstalt und zueinander ein, um mich anschließend mit dem Verhältnis der Inhaftierten zu Mitarbeiter/innen der Haftanstalt zu beschäftigen, bei dem unter anderem zu erforschen ist, auf welche Weise sich die Sozialarbeiter/innen zwischen den verschiedenen an sie gestellten beruflichen Anforderungen bewegen. Bezüglich der Struktur der Haft innerhalb der Haftanstalt ist anschließend herauszustellen, wie bestehende institutionelle Kontrolle von den Inhaftierten bewertet wird; zuletzt gehe ich auf die subjektiv bestehenden Einflussmöglichkeiten des Inhaftierten auf verschiedene Aspekte seines Lebens ein, wobei zwischen der Kontrolle über den Inhaftierten und der Kontrolle, die der Inhaftierte selbst ausübt, unterschieden werden soll. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Konstruktion der subjektiven Realität zuerst in Bezug auf den geschlossenen Vollzug und schließlich in Bezug auf Identität.

1.1 Der offene Strafvollzug

Die Justizvollzugsanstalt des Offenen Vollzuges Berlin Bereich Kisselnallee hat das Ziel der Vorbereitung des Inhaftierten auf ein Leben in Freiheit nach Ende der Haftstrafe (vgl. Internetquelle III) und seiner Resozialisierung (vgl. Internetquelle II). Dies soll erwirkt werden, indem „die soziale, familiäre und berufliche Integration aufrechterhalten und die finanzielle Grundlage [...] gesichert werden“ (Internetquelle II). Dies bedeutet, dass nach Möglichkeit die sozialen Kontakte vor allem zur Familie aufrechterhalten und ein eventuell bereits bestehender fester Arbeitsplatz und Wohnsitz beibehalten werden oder, wenn noch nicht vorhanden, während des Haftverlaufs erworben werden sollen (vgl. Internetquelle II). Die Inhaftierten sollen eigenverantwortliches Handeln erlernen und nach §11 und §39 StVollzG (vgl. Internetquelle I: 14, 44) einem freien Beschäftigungsverhältnis oder stattdessen der Arbeit in der Haftanstalt oder einem Außenkommando, also in verschiedenen sozialen Institutionen außerhalb der Haftanstalt, nachgehen (vgl. Internetquelle II).

Zu diesem Zweck werden Vollzugslockerungen und Beurlaubungen in Form von Rahmenstunden und im späteren Haftverlauf durch den Status des Freigängers verordnet (vgl. Internetquelle III); diese stellen Behandlungsmaßnahmen dar und nehmen stufenweise zu. Die Vollzugslockerungen werden durch die

Sozialarbeiter/innen abhängig von den spezifischen Fällen der Inhaftierten im Vollzugsplan festgelegt. Sie können außerdem zur Wahrnehmung von Angeboten externer sozialer Einrichtungen genutzt werden (vgl. Internetquelle III).

Die Justizvollzugsanstalt des Offenen Vollzuges Berlin Bereich Kisselallee ist Teil des in Deutschland einzigartigen Berliner Selbststellermodells, dessen Besonderheit darin besteht, dass verurteilten Straftätern die Option gewährt wird, sich innerhalb einer Frist von zwei Wochen selbstständig in einer offenen Strafvollzugsanstalt in Berlin zu stellen (vgl. Internetquelle II) und damit ihre Chancen auf den Verbleib im offenen Strafvollzug zu erhöhen. Die Aufnahme im offenen Strafvollzug ist weiterhin abhängig von der Eignung des Inhaftierten bezüglich des begangenen Deliktes, des Ausmaßes der Strafe, der Fluchtgefahr und der Persönlichkeit des Inhaftierten in Hinblick auf den potentiellen Missbrauch von Vollzugslockerungen (vgl. Internetquelle II). Ein solcher Missbrauch oder sonstige Regelverstöße nach der Aufnahme können zu Sanktionen in Form von Reduzierung des Ausgangs oder der Verlegung in den geschlossenen Strafvollzug führen (vgl. Internetquelle II). Es können jedoch auch Inhaftierte aus dem geschlossenen Strafvollzug in Abhängigkeit vom Haftverlauf nach Verbüßung eines Teils der Haftstrafe in den offenen Strafvollzug verlegt werden.

Es ist anzumerken, dass die Resozialisierung des Inhaftierten ausdrücklich der „Sicherheit der Allgemeinheit“ (Internetquelle III) und nicht vorrangig dem Wohl des Inhaftierten dienen; ihre Funktion ist also die Kontrolle des Inhaftierten auch nach Ende der Haftstrafe und Entlassung aus der Haftanstalt.

1.2 Annäherung an den Begriff der Kontrolle

Die Unterteilung des physischen und sozialen Raums in öffentliche und private Sphären erfolgt durch hierarchisch angeordnete erschließende Räume, also solche, die den Zugang zu einem spezifischen Raum bergen, und erschlossene Räume, welche nicht nur die Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, sondern auch soziale Rangordnungen markieren (vgl. Franck 2005: 141f.). Die Berührungspunkte zwischen erschließenden und erschlossenen Räumen fungieren als Schwellen, deren Überquerung entsprechend sozialer Hierarchien beschränkt und deren Zugangsmöglichkeit bestimmten sozialen Gruppen vorbehalten ist (vgl. Franck 2005: 144ff.).

Die Erhaltung und Funktion solcher Schwellen werden durch Überwachung gewährleistet, als deren Instrumente häufig Kameras eingesetzt werden. Diese machen alle noch so versteckten Teile des Raums sichtbar und begrenzen den öffentlichen Raum, indem sie Anonymität auflösen und die im Raum beweglichen Individuen erfassen, identifizieren und kategorisieren (vgl. Franck 2005: 141ff.). Vorgeschützt hierfür soll die Gewährleistung der Sicherheit des Einzelnen sein (vgl. Franck 2005: 144), tatsächlicher Grund ist jedoch die Absicherung des hierarchischen Systems, die durch die Überwachung der Zugänge zu exklusiven Räumen erfolgt. Deswegen nimmt die Kameradichte an den Schwellen zu erschlossenen Räumen mit deren ansteigendem sozialen Status zu, spiegelt also soziale Unterschiede wider (vgl. Franck 2005: 149f.). In Gefängnissen bestehen solche Schwellen an der Grenze zur Außenwelt, die nicht nur durch Wände und Zäune, sondern auch durch Kameras markiert und durch diese Überwachung kontrolliert wird. Innerhalb der Gefängnisse, in den Hafträumen, den Gemeinschaftsräumen und auf den Gängen, wo sich die Inhaftierten bewegen, befinden sich keine Kameras.

Eine Studie aus dem Jahr 2012 hat gezeigt, dass in allen Strafvollzugsformen Deutschlands viele der Inhaftierten in den genannten Räumen (vgl. Bieneck & Pfeiffer 2012: 32) Opfer von verbalen und körperlichen Aggressionen sowie von Vandalismus gegen oder Entwendung des Eigentums werden (vgl. Bieneck & Pfeiffer 2012: 30f.). Solche Erlebnisse lösen Gefühle von Degradierung, Angst und Wut aus und wirken sich langfristig auf die psychische Gesundheit aus (vgl. Bieneck & Pfeiffer 2012: 31f.); die Inhaftierten wagen es jedoch oft nicht, solche Übergriffe bekannt zu machen, und meiden stattdessen Räume, innerhalb derer der Kontakt zu anderen Inhaftierten unvermeidlich wird (vgl. Bieneck & Pfeiffer 2012: 33). Die Autoren schlagen verschiedene Ansätze zur Bekämpfung der Gewalt unter Inhaftierten vor, unter anderem auch die Überwachung solcher Räume durch Kameras (vgl. Bieneck & Pfeiffer 2012: 33), die also einen Schutz der Inhaftierten durch Kontrolle bewirken soll. Dass es dort tatsächlich keine Kameras gibt, sondern nur an der Schwelle zur Außenwelt als Zugang zu dem Raum, in dem sich Gruppen bewegen, die in der sozialen Rangordnung an einer höheren Position stehen, zeigt, wie Kontrolle und ihre Werkzeuge die soziale Ordnung reflektieren und

gewährleisten.

Die Ausübung von Kontrolle ist ein Mechanismus herrschender Machtverhältnisse; wo sie sichtbar wird, spiegelt sie die gesellschaftliche Ordnung und die Strukturierung von Hierarchien wider. Der Begriff der Kontrolle wird in dieser Arbeit jedoch zunächst nicht definiert, weil das Thema der Arbeit keine Beschreibung objektiv beobachtbarer institutioneller Kontrolle ist, sondern das subjektive Empfinden von Kontrolle. Somit kristallisiert sich das Verständnis des Begriffs, die Arten und Wirkungsweisen von Kontrolle, ihre Wahrnehmung und Folgen und die individuellen Möglichkeiten des Umgangs damit in der subjektiven Realität der Inhaftierten erst langsam im Laufe der Analyse heraus.

2. Analyse

2.1 Der Ausgang

Der Ausgang bietet die Möglichkeit, die Haftanstalt zu verlassen und somit einer Arbeit außerhalb dieser nachzugehen sowie soziale Kontakte zu Familie und Bekannten aufrecht zu erhalten. Er kreiert jedoch ebenfalls ein für den offenen Strafvollzug spezifisches ambivalentes Verhältnis der Inhaftierten zum subjektiven Empfinden von Freiheit, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Die Rahmenstunden können von den Inhaftierten weitgehend eigenständig genutzt und strukturiert werden, was bedeutet, dass sie hier anders als während des Aufenthaltes innerhalb der Haftanstalt in der Lage sind, ihren Tagesablauf selbstständig und ihren Interessen und Bedürfnissen entsprechend zu gestalten. Dieses Verfügen über die eigene Zeit bedeutet eine Ermächtigung über das eigene Handeln und Selbstständigkeit, welche zunächst durch die Inhaftierung entzogen wurde. Ein Rückerlangen dieser Selbstständigkeit verbunden mit der räumlichen Entfernung von der Haftanstalt als Ort des Einschlusses schafft ein Gefühl von Freiheit, welches durch ein bloßes Gedankenspiel gefestigt wird: „Ich weiß immer, dass ich, wenn ich wirklich raus will hier, dann kann ich morgen rausgehen und weg bleiben, wenn ich unbedingt will – was natürlich Unfug ist, aber ich kann es machen und tu das natürlich auch im Kopf immer drin“ (Transkript 5: 80-83).

Der Moment, in dem der Inhaftierte sich selbst dazu entscheiden kann, in die Haftanstalt zurückzukehren, birgt den maximalen Punkt der Eigenständigkeit im

Ausgang und die stärkste Annäherung an das Gefühl von Freiheit, das von den Befragten beschrieben wird, wenn der Inhaftierte sich selbst dazu entscheidet, seinen Ausgang zu beenden und sich weiterhin den Bedingungen der Haft zu fügen: Dadurch nimmt er insofern die Kontrolle über sich an sich, dass die Haftbedingungen nicht mehr nur von außen auferlegt werden, sondern er selber sich Regeln zu einem persönlichen Ziel, nämlich erweiterten Privilegien in Form weiterer Rahmenstunden und langfristig gesehen einer möglichst baldigen Entlassung, unterordnet. Freiheit bedeutet also nicht nur die freie Bewegung außerhalb der Haftanstalt, sondern auch die freie Entscheidung über die eigene Zukunft bezüglich des Haftverlaufs und somit eine Übernahme von Kontrolle.

Diesem positiven Empfinden der Freiheit steht jedoch eine negative Konsequenz gegenüber: „Das ist halt so diese Sache: Desto mehr man draußen ist, desto mehr will man auch draußen bleiben. [...] Im Endeffekt ist es so, dass auch der Drang der Freiheit meiner Meinung nach mehr wird, desto mehr man draußen ist“ (Transkript 17: 98-112). Die Freiheit episodisch zu spüren, die immer wieder an ihre Vorzüge erinnert, nur um ihrer kurz darauf wieder entzogen zu werden, löst durch die wiederkehrende Erinnerung an den Zustand, nach dem sich die Inhaftierten sehnen, ein starkes Verlangen danach aus und kann belastender sein als ein konsequenter Freiheitsentzug. Eine Gewöhnung an den Zustand der Inhaftierung und damit verbunden eine Akzeptanz der eigenen Situation ist nicht möglich, da sie regelmäßig unterbrochen und der Inhaftierte an ein Leben außerhalb der Haft erinnert wird. Insofern wird ihm die Begrenzung seiner Freiheit umso mehr bewusst gemacht, weswegen einige der Befragten die ihnen gewährte Freiheit als bloßen Schein einer solchen sehen: Das Bewusstsein darüber, dass das Erleben von Freiheit zeitlich begrenzt ist, und der ständige Wechsel zwischen Aufenthalt innerhalb der Haftanstalt als Inhaftierung und Ausgang als Freiheit wirken auf Dauer psychisch belastend (vgl. Transkript 19: 346ff.).

Die Aufgabe des Inhaftierten, sich selbst zur Rückkehr in die Haftanstalt zu motivieren sowie dies innerhalb eines vorgegebenen zeitlichen Rahmens zu tun, erinnert ihn während des Ausgangs ständig daran, dass dieser und somit das Erleben von Freiheit begrenzt ist; nun ist jedoch ein Gefühl der Begrenzung eben ein Gegensatz zu dem Gefühl von Freiheit, wodurch dieses verfälscht und deswegen

von einigen Inhaftierten als lediglich vorgespiegelt empfunden wird. Die Kontrolle über den Inhaftierten wird hier also unter dem Deckmantel des Ausgangs insofern verdichtet, dass auch die Freiheit, die vordergründig gewährt wird, letztendlich reglementiert ist und der Inhaftierte somit nicht nur das Konzept der Gefangenschaft, sondern auch das Konzept der Freiheit, welches diesem eigentlich gegenübersteht, mit auferlegten Strukturen verbindet und sich dadurch allumfassend kontrolliert wägt.

Hinzu kommt, dass der Inhaftierte während des Ausgangs mit verschiedenen Verlockungen konfrontiert wird, denen er widerstehen muss: So bieten sich ihm Möglichkeiten zu erneuten Straftaten, um zum Beispiel in kurzer Zeit möglichst viel Geld zu verdienen, wie es bei der Arbeit innerhalb der Anstalt nicht möglich ist (vgl. Transkript 19: 534-541), oder um eine außergewöhnliche Spannung zu empfinden (vgl. Transkript 20: 123-138), sowie zu Drogenmissbrauch (vgl. Transkript 5: 273-276) ebenso wie die Option, nicht in die Haftanstalt zurückzukehren und die Begrenzung seiner Freiheit zu durchbrechen (vgl. Transkript 17: 111-117). Anreiz dazu bietet vor allem der Kontakt zum früheren sozialen Umfeld (vgl. Transkript 17: 220-227), welches oftmals einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die kriminelle Karriere hat und durch die räumliche Trennung zuvor vom Inhaftierten fern gehalten wurde.

Um die Konsequenz dieser Verlockungen für den Inhaftierten aufzuzeigen, möchte ich kurz auf Michel Foucaults panoptisches Prinzip eingehen: Foucault bezieht sich auf das Panopticon von Jeremy Bentham, ein ringförmiges Gefängnis, in dessen äußerem Ring sich die Zellen befinden und in dessen Zentrum sich der Aufseher aufhält. Dadurch, dass die Zellen nach außen hin lichtdurchlässig, aber voneinander abgetrennt sind, können die darin befindlichen Inhaftierten ständig gesehen werden, aber niemals Kontakt zueinander aufnehmen (vgl. Foucault 1976: 256f.). Weil der Inhaftierte deswegen jederzeit davon ausgehen muss, gerade beobachtet zu werden, aber das Zentrum des Panopticons nicht einsehen und sich der Überwachung somit nicht versichern kann, greift die Kontrolle auch dann, wenn gerade faktisch keine Beobachtung des Inhaftierten gegeben ist (vgl. Foucault 1976: 258f.).

Auf diese Weise wird eine ständige Kontrolle unabhängig vom tatsächlichen Ausmaß der Überwachung gewährleistet und ein Automatismus installiert, der zum

einen den Aufwand der Kontrollmechanismen vermindert und zum anderen die Inhaftierten selbst insofern in den Ablauf der Überwachung einbezieht, dass sie sich ihr permanent unterwerfen, auch wenn sie nicht zu jedem Zeitpunkt tatsächlich gegeben ist (vgl. Foucault 1976: 258). In diesem Moment sind sie also nicht nur in der Rolle des Inhaftierten, sondern gleichzeitig in der des Aufsehers, der potentiell die Beobachtung ausübt, und kontrollieren sich letztendlich selbst unabhängig davon, ob und von wem sie gerade beobachtet werden (vgl. Foucault 1976: 260). So wird ein Machtverhältnis auf die Realitätswahrnehmung der Inhaftierten ausgedehnt, das tatsächliche Interventionen unnötig werden lässt (vgl. Foucault 1976: 265).

Der Ausgang aus dem offenen Strafvollzug scheint wohl die extremste Form der Wirkung dieses Machtmechanismus zu sein: Zwar sind die angesprochenen Verlockungen stets gegeben, doch bleiben sie meist nur ein Gedankenspiel (vgl. Transkript 19: 542ff.); der Inhaftierte ist zwar der physischen Kontrolle des Gefängnisses entzogen, kontrolliert sich jedoch trotz der räumlichen Trennung ständig selber. Die Überwachung ist dermaßen internalisiert, dass nicht einmal mehr die räumliche Struktur des Panopticons vonnöten ist und auch die Rolle des Aufsehers in dessen Abwesenheit vollständig vom Inhaftierten selber übernommen wird. Der Inhaftierte als Teil dieses Machtsystems übt also Kontrolle über sich selbst aus.

Das Bewusstsein, auch im Ausgang nie wirklich frei zu sein, sowie die Ausübung der Kontrolle über sich selbst führen zu einem Gefühl des permanenten Drucks. Dieses wirkt sich auch auf die Wahrnehmung des Inhaftierten darin aus, dass ihm die Zeit und ihre Limitierung ständig bewusst sind (vgl. Transkript 17: 137ff.), wie es im Alltagsleben außerhalb der Haft nicht der Fall wäre, da sie dort weniger stark im Zusammenhang mit Sanktionen stehen, und beeinflusst das Verhalten des Inhaftierten im Ausgang dahingehend, dass er sich vorsichtiger zu verhalten versucht, als er es vor der Haft getan hätte: „Dass man entsprechend viel vorsichtiger ist oder vorsichtiger sein muss. Das erschwert das Leben trotz allem natürlich auch in der Zeit, wo man in Bewährung ist, wo man sich bewusst aus vielen Dingen raus hält“ (Transkript 29: 750-758). Das Verhalten in der räumlichen Freiheit ist also nicht tatsächlich frei gestaltbar, sondern durch diesen permanenten

Druck beschränkt; es unterliegt somit weiterhin der Kontrolle der Haft, obwohl es zunächst frei wählbar zu sein scheint.

Der Ausgang aus dem offenen Strafvollzug kann also sowohl ein Gefühl der Freiheit simulieren und den Inhaftierten somit der Kontrolle entziehen als auch umso mehr ein Bewusstsein um die Gefangenschaft und die über die eigene Person ausgeübte Kontrolle schaffen; zudem wird der Inhaftierte vollkommen in das Machtsystem der Überwachung einbezogen, indem er sich unabhängig von den gegebenen Kontrollmöglichkeiten selbst kontrolliert.

2.2 Die Arbeit

Die Arbeit innerhalb der Haftanstalt bietet Möglichkeiten dazu, Eigenständigkeit zu erlangen, indem die Inhaftierten Geld verdienen, aber in Positionen wie im Werkdienst auch dahingehend, dass Mitarbeiter/innen der Haftanstalt sich bei verschiedenen Problemen als Bittsteller an den Inhaftierten wenden (vgl. Transkript 14: 141f.). Somit wird das sonst bestehende Verhältnis, innerhalb dessen die Inhaftierten ihre Bedürfnisse und Probleme an die Mitarbeiter/innen herantragen und diese über das darauf bezogene Vorgehen entscheiden, umgekehrt, also die Möglichkeiten der Kontrolle der Mitarbeiter/innen über die Inhaftierten in diesem Moment begrenzt. Zudem erleichtert die Ausübung einer Tätigkeit, die den Interessen und Fähigkeiten des Inhaftierten entspricht, den Haftaufenthalt und sorgt für Lob, das wiederum zur Suche nach einer Arbeitsstelle außerhalb der Haftanstalt motiviert.

Viele Inhaftierte sind jedoch unzufrieden mit der geringen Bezahlung, die es schwierig macht, selbst einen niedrigen Lebensstandard zu halten (vgl. Transkript 28: 645-648), und deswegen zu Regelbrüchen (vgl. Transkript 28: 748ff.) und dadurch zu negativen Konsequenzen für den weiteren Haftverlauf führen kann. Dies und das Gefühl, auch bei motiviertem Arbeitsverhalten unfreundlich behandelt zu werden (vgl. Transkript 5: 106-109), führen dazu, dass die Inhaftierten unzufrieden mit den Arbeitsbedingungen sind, die sie als „Zwangsarbeit“ (Transkript 29: 162) oder „Sklaverei“ (Transkript 6: 126) bezeichnen, sich also übermäßig kontrolliert fühlen, weswegen sie meist den Wunsch hegen, eine Stelle außerhalb der Haftanstalt im Außenkommando oder sogar in einem vom Justizvollzugssystem unabhängigen Arbeitsverhältnis zu erlangen. Für Inhaftierte

dagegen, die es bisher nicht gewohnt waren, eigenes Geld mit legaler Arbeit zu verdienen, kann diese neuartige Erfahrung das Gefühl von Eigenständigkeit bestärken (vgl. Transkript 19: 1078-1087) und somit das Empfinden von Kontrolle vermindern. Bei der Suche und Ausübung einer solchen Tätigkeit können jedoch verschiedene Probleme auftauchen, die im Folgenden angesprochen werden.

Inhaftierte, welche bereits eine Arbeitsstelle außerhalb der Haftanstalt haben, stehen unter einem permanenten Druck: Werden Termine nicht eingehalten, so kann dies umgehend dramatische Konsequenzen für den Haftverlauf und somit für die sozialen Kontakte und Nutzung der eigenen Zeit des Inhaftierten haben, sich also weitreichend und tiefschürfender als im gewohnten Arbeitsleben vor der Haft auswirken (vgl. Transkript 25: 709-718). Sowohl innerhalb als auch außerhalb der Haftanstalt wird dieser Druck verstärkt, während die Kontrolle über die Arbeitsstelle dem Inhaftierten entgleitet: Von drinnen ist es schwierig, einen Job zu behalten, besonders, wenn es sich um eine leitende Position handelt (vgl. Transkript 29: 357-367), weil die Möglichkeit zur Anwesenheit begrenzt ist; draußen ist der Inhaftierte seinem Arbeitgeber ausgeliefert, welcher theoretisch bei Begehen des kleinsten Fehlers oder sogar ohne jeden Anlass eine Beschwerde in der Haftanstalt abgeben und dem Inhaftierten den Arbeitsplatz somit umgehend wieder entziehen kann (vgl. Transkript 19: 519f.).

Inhaftierte, welche einen Arbeitsplatz außerhalb der Haftanstalt suchen, sehen sich oftmals mit einem Gefühl der Machtlosigkeit konfrontiert. Für Suche und Bewerbung bleibt wenig Zeit (vgl. Transkript 25: 382f.) und die Offenbarung der aktuellen Inhaftierung bei der Bewerbung wirft ein negatives Licht auf den Inhaftierten und vermindert seine Chancen, einen Job zu erhalten (vgl. Transkript 26: 63-66); es besteht also ein Konflikt zwischen dem Anspruch an den Inhaftierten, zukünftig ein von Ehrlichkeit geprägtes Leben im Rahmen der Legalität zu führen, und der Tatsache, dass eben solche Ehrlichkeit seine Pläne für ein zukünftiges Leben behindert. Die Kontrolle, die auf den Inhaftierten ausgeübt wird, kommt insofern aus zwei Richtungen, die sich in diesem Falle widersprechen und den Inhaftierten ratlos zurück lassen: Während die Mittel des Justizvollzugssystems den Inhaftierten resozialisieren sollen, ob er will oder nicht, verhindert die Angst seiner Mitmenschen vor der unbekanntem Kriminalität eine Eingliederung in die

Gesellschaft im Sinne der Teilnahme an den Produktionsverhältnissen. Doch auch das Justizvollzugssystem, welches die genannte Resozialisierung fördern soll, behindert die Erfüllung seines eigenen Anspruchs, indem aus Kommunikationsproblemen unter Mitarbeiter/innen entstehende Missverständnisse auf Kosten des Inhaftierten sanktioniert werden können (vgl. Transkript 22: 521-540) oder manche Berufswünsche erst gar nicht gewährt werden (vgl. Transkript 22: 106f.), ihm also sogar die Kontrolle über die Möglichkeiten zur Bewerbung als erstem Schritt auf dem Weg zum Arbeitsplatz entzogen wird.

Bei der Suche nach einem Arbeitsplatz werden die Inhaftierten von Sozialarbeiter/innen unterstützt, doch einige Befragte lehnen den Kontakt explizit ab oder wollen erst nach Ende des Haftaufenthalts die Suche nach einer Arbeitsstelle beginnen. Häufig bestehen hierfür Gründe der Konstruktion eines Selbstbilds, das auf Eigenständigkeit und dadurch genährter Selbstachtung basiert. So werden die über die Haftanstalt vermittelten Jobs bei Zeitarbeitsfirmen von den Befragten als minderwertig und somit nicht den Ansprüchen und Fähigkeiten des Inhaftierten genügend bewertet (vgl. Transkript 5: 170-181), seine eigene Kompetenz also im Vergleich dazu aufgewertet; eine solche Aufwertung findet sich auch im Vergleich zu anderen Inhaftierten, die als hilflos und unselbstständig (vgl. Transkript 16: 492-518) und damit verbunden auch als „zu doof oder zu faul“ (Transkript 17: 84) dargestellt werden und von denen und deren genannten Eigenschaften sich der Befragte dadurch abgrenzt. Teil dieses Selbstbilds ist auch die Wahrnehmung der eigenen Person als erwachsenem Menschen: „Was ich alleine kann, kann ich auch alleine machen; dafür brauch ich keine Hilfe dazu, keiner, der mir irgendwie Vorwürfe machen kann, welche Zeit ich nehme und wie ich gehe oder was auch immer. Ich war achtzehn Jahre lang behandelt wie ein Kleinkind, das reicht“ (Transkript 9: 149-159). Die Unterstützung bei der Arbeitssuche kann also als Degradierung empfunden werden und dadurch als Kontrolle über das Selbstbild und die Eigenermächtigung.

Die Arbeitsstelle als besonderer Aspekt der Möglichkeiten, die sich dem Inhaftierten durch den Ausgang eröffnen, bietet also einerseits Optionen zum Erlangen der Kontrolle über einen Teil des alltäglichen Lebens sowie über das Selbstbild, birgt jedoch ebenfalls Momente der Machtlosigkeit auf dem Weg zum

und innerhalb des Arbeitsplatzes, in denen die Inhaftierten Kontrolle aus verschiedenen Quellen verspüren.

2.3 Das Leben in der Haftanstalt

Eine der Besonderheiten des Lebens innerhalb des offenen Strafvollzugs, die sich in verschiedener Weise auf den Alltag der Inhaftierten auswirkt und deren Folgen ich hier zeigen möchte, ist die Möglichkeit zur freien Bewegung innerhalb der Haftanstalt dadurch, dass die Zimmer zu keiner Zeit zugeschlossen werden. Dies und die oftmals als nicht besonders streng empfundenen bestehenden Regeln lassen „die Leute vergessen, wo sie eigentlich sind“ (Transkript 25: 1198) und schaffen bei einigen Inhaftierten das Gefühl, sich eher in einem „Männerwohnheim“ (Transkript 4: 85) aufzuhalten als in einem Gefängnis inhaftiert zu sein. Durch diesen Vergleich entziehen sich die Inhaftierten bewusst der Kontrolle, indem sie sie so weit es nur geht herunterspielen und als minimal einschätzen oder sogar ins Lächerliche ziehen.

Die Entscheidung zu dieser Wahrnehmung der eigenen Situation bedeutet erstens das Erlangen der Kontrolle über die eigenen Realitätsentwürfe und zweitens die Kontrolle über die Intensität der psychischen Belastung, die eine Inhaftierung auslösen kann: Der Inhaftierte fühlt sich „ziemlich einsam“ (Transkript 8: 306), die Haft kann sogar „kaputt machen, geistig gestört machen“ (Transkript 28: 843), den Inhaftierten also auf tiefgreifende Weise psychisch verletzen. Das Empfinden des Haftaufenthalts als Zusammenleben in einem Wohnheim wirkt dem entgegen und schafft ein Gefühl des Wohlbefindens und dadurch eine Zufriedenheit mit der eigenen Situation insofern, dass sie zumindest „erträglich“ (Transkript 13: 506) gemacht wird. Dies kann ein Ausmaß annehmen, in dem der Inhaftierte die Gefangenschaft im offenen Strafvollzug gegenüber der Freiheit bevorzugt, da sie durch den räumlichen auch einen gedanklichen Abstand von Problemen, die möglicherweise zu Hause bestehen, bietet sowie auch eine Grundversorgung (vgl. Transkript 10: 477-499) wie Lebensmittel und einen Schlafplatz oder auch soziale Kontakte (vgl. Transkript 12: 629-635) bereitstellt, die manchen Inhaftierten außerhalb des Justizvollzugsystems nicht gegeben sind. In einem solchen Fall entzieht sich der Inhaftierte der Kontrolle, indem er sie zu seinen Zwecken

instrumentalisiert und aufwertet.

Eine weitere Methode der Inhaftierten, mit der psychischen Belastung des Haftaufenthaltes umzugehen, ist der Aufbau einer sozialen Beziehung zu anderen Inhaftierten. Besonders zu Anfang der Haft ist die Eingewöhnung gerade für Erstverbüßer ein schwieriges Unterfangen, da sie den Tagesablauf in Haft noch nicht gewohnt (vgl. Transkript 18: 588-593) und von dem unbekanntem Umfeld eingeschüchtert sind, teilweise sogar „panische Angst“ (Transkript 5: 249) verspüren und in Gedankenspiralen gefangen bleiben (vgl. Transkript 22: 777-780). Der Kontakt zu anderen Inhaftierten, die bereits Erfahrungen mit der Haft gesammelt haben, kann der Fremdheit ihren Schrecken nehmen.

Im Laufe der Haft unterstützen sich die Inhaftierten gegenseitig auf verschiedenen Ebenen: Zum einen helfen sie bei Knappheit von Genussmitteln wie Tabak oder Lebensmitteln aus; zum anderen hören sie einander zu (vgl. Transkript 10: 250-264) und fördern damit die Aufarbeitung persönlicher Probleme oder tauschen eigene Erfahrungen zum Beispiel bezüglich der Jobsuche aus (vgl. Transkript 22: 144ff.), von denen andere Inhaftierte in ähnlichen Situationen profitieren können. Durch die materielle sowie mentale Unterstützung entsteht eine Gemeinschaft (vgl. Transkript 9: 172), die den Umgang mit der Kontrollsituation erleichtert, dadurch also das Empfinden der Intensität der Kontrolle vermindert, und sich auch über den Zusammenhalt gegenüber den Justizvollzugsbeamten festigt.

Die von den Inhaftierten beschriebenen Verhältnisse entsprechen dem Effekt der Fraternisation, den Erving Goffman unter Insassen von Anstalten beschreibt: Die gegenseitige Hilfestellung und das geteilte Empfinden einer unverdienten gesellschaftlichen Stigmatisierung verbinden die Inhaftierten zu einer Gemeinschaft als Gegenentwurf zu derjenigen, von der sie verstoßen wurden (vgl. Goffman 1973: 61). Die Mitglieder dieser Gemeinschaft erwarten ein loyales Verhalten voneinander und sanktionieren gegebenenfalls auch als verräterisch eingestuftes Verhalten (vgl. Goffman 1973: 64f.). Es wird jedoch gleich gezeigt werden, dass dieser Effekt im offenen Strafvollzug weniger stark auftritt.

Eine Kehrseite der Möglichkeit der freien Bewegung innerhalb der Haftanstalt ist die erwartbare Folge, dass sich auch tatsächlich viele Inhaftierte abgesehen von der Nachtruhe jederzeit zwischen den Hafträumen bewegen und es zu einem

regelrechten Haftraumtourismus kommt (vgl. Transkript 8: 277-280). Bei einer Haftraumbelegung von zwei bis vier Betten pro Zimmer und entsprechender Bewegung jedes Zimmerbewohners entsteht schnell Unruhe, die einige Inhaftierte besonders nach einem langen Arbeitstag als anstrengend empfinden (vgl. Transkript 18: 563-582). Gerade Inhaftierte, die Einzelhaft aus dem geschlossenen Strafvollzug gewohnt sind, sehen deswegen Einschluss nicht nur als Einsperren der eigenen Person, sondern auch als Aussperren von Ruhestörungen an (vgl. Transkript 24: 177-184). Die Bewegungsfreiheit wird also zwar als Lockerung von Kontrolle empfunden, wird jedoch als solche in diesem Fall aufgrund ihrer negativen Nebenwirkungen für die Befindlichkeit des Einzelnen nicht von allen Befragten gewünscht.

Einige Inhaftierte reagieren auf die Anstrengung des ständigen Kontakts zu anderen Inhaftierten, indem sie sich so weit wie möglich von diesen distanzieren. Hierfür können zudem noch weitere Gründe bestehen, die während des Kontakts aufkommen. So wirken einige Inhaftierte auf die Befragten abschreckend oder sogar verstörend (vgl. Transkript 1: 79f.), andere erscheinen ihnen „unreif“ (Transkript 16: 194) zu sein oder über geringe Intelligenz zu verfügen (vgl. Transkript 20: 234-249), sodass gemeinsame Interessen als Gesprächsthemen schwer zu finden sind. Der ausschlaggebende Grund für eine Distanzierung ist aber wohl meist das Bewusstsein darum, dass die Inhaftierten sich im offenen Strafvollzug ständig beweisen und um jede stufenweise Annäherung an die Freiheit bemühen müssen (vgl. Transkript 28: 332f.).

Dies führt zu verschiedenen Ängsten in der Interaktion mit anderen Inhaftierten: Die Inhaftierten gehen in dem Wissen um eine kriminelle Vorgeschichte des Gegenüber davon aus, dass dieser vermutlich nicht ehrlich ist (vgl. Transkript 25: 407-437) und das Ausmaß seiner kriminellen Handlungen nicht in seiner vollen Breite offenbart (vgl. Transkript 20: 234-242) und folgern daraus, dass dieser versuchen könnte, auch sie in weitere illegale Aktivitäten zu involvieren (vgl. Transkript 19: 694-712). Selbst unabhängig davon, ob sie dem tatsächlich Folge leisten würden, befürchten sie, dass eine Assoziation ihrer Person mit immer noch kriminell aktiven anderen Inhaftierten auf sie abfärben und negative Konsequenzen für den Haftverlauf haben könnte (vgl. Transkript 6: 221-226). Zudem schürt das

Wissen darum, dass andere Inhaftierte sich während des Haftverlaufs möglichst positiv präsentieren wollen, das Misstrauen einander gegenüber und verhindert Vertrauen und den Austausch persönlicher Informationen aus Angst vor Verrat (vgl. Transkript 15: 358ff.), wodurch kein Zusammenhalt möglich wird (vgl. Transkript 28: 467-489). Die Distanzierung von anderen Inhaftierten fungiert als Schutzmechanismus und widerspricht den Bestrebungen, durch ein gutes Verhältnis zu anderen Inhaftierten eine Gemeinschaft zu schaffen. Zwar tauchen solche Tendenzen in den Beschreibungen der Befragten auf, doch sprechen sie sich häufiger und mit mehr Nachdruck für eine Distanzierung aus.

Dass der Effekt der Verbrüderung hier nur schwach auftritt, scheint ein Produkt des Systems des offenen Strafvollzugs zu sein: Dadurch, dass die Inhaftierten sich ständig um Privilegien bemühen müssen und stets in dem Bewusstsein leben, viel zu verlieren zu haben, wie es im geschlossenen Strafvollzug, der die Möglichkeiten des offenen Strafvollzugs nicht bietet, nicht der Fall ist, wird eine loyale Gemeinschaft der Inhaftierten verhindert. Für das Empfinden von Kontrolle entsteht also ein in sich widersprüchlicher Effekt: Einerseits bedeuten die schrittweisen Vollzugslockerungen für die Inhaftierten mehr Freiheit und weniger starke institutionelle Kontrolle; um sich diese zu sichern, distanzieren sie sich wie beschrieben von anderen Inhaftierten. Andererseits erleichtert der Zusammenhalt mit anderen Inhaftierten den Umgang mit den Regeln des Lebens im Strafvollzug und somit der Kontrolle über das alltägliche Leben; wird der Kontrakt vermieden, fällt diese Entlastung für den Einzelnen weg, liegt das Gewicht des Umgangs mit Kontrolle also auf ihm allein. So haben die Folgen der Möglichkeit der uneingeschränkten Bewegung innerhalb der Haftanstalt gegensätzliche Auswirkungen auf das Empfinden von Kontrolle.

2.4 Die Interaktion mit Repräsentanten des Strafvollzugssystems

Der folgende Teil der Analyse geht nun zunächst auf die Beziehung zwischen Inhaftierten und Sozialarbeiter/innen und anschließend auf die zwischen Inhaftierten und Justizvollzugsbeamten ein; zur vereinfachten Lesbarkeit wird durchgehend die etablierte männliche Form verwendet, welche aber hier auch die Mitarbeiterinnen mit einschließt. Hier stehen sich zunächst die Aussagen jener

Befragten gegenüber, die der Meinung waren, von den Sozialarbeitern unterstützt zu werden, und diejenigen Befragten, die keinerlei Unterstützung zu erhalten meinten. Ein solcher Mangel an Unterstützung kann den Wunsch zur eigenständigen Suche eines Arbeitsplatzes auslösen, den ich bereits oben angesprochen habe, wenn für den Inhaftierten der Eindruck entsteht, der Sozialarbeiter bemühe sich nur dann um die Jobsuche, wenn es ihm nicht um den Inhaftierten als Person gehe, sondern er lediglich Stoff für die Dokumentation des Haftverlaufs benötige (vgl. Transkript 4: 307-333). Umgekehrt kann der Wunsch des Inhaftierten, sich alles möglichst eigenständig zu erarbeiten, verhindern, dass der Sozialarbeiter überhaupt erst Gelegenheit dazu erhält, sich an den Bemühungen zu beteiligen.

Die Position des Sozialarbeiters sieht eine Unterstützung aus zwei Perspektiven vor: Zum einen soll er den Inhaftierten bei seiner Resozialisierung unterstützen und eine Hilfestellung für diesen bieten. Zum anderen soll er den tatsächlichen Fortschritt dieser Resozialisierung überprüfen und gegebenenfalls sanktionieren und dadurch den reibungslosen Ablauf des vom System des offenen Strafvollzuges vorgesehenen Haftablaufs unterstützen. Der Sozialarbeiter kann also sowohl eine Verminderung der Kontrolle im Sinne von Hilfe zur Selbsthilfe, die schließlich zu Eigenständigkeit führen soll, bewirken, als auch als Überwachungsinstrument fungieren und somit Kontrolle ausüben. Für den Inhaftierten ist die Unterstützung durch den Sozialarbeiter dann gegeben, wenn er authentisch wirkt, den Fähigkeiten und Bedürfnissen des Inhaftierten entsprechend handelt und den Inhaftierten wie folgt als gleichwertige Person anerkennt.

Authentizität beweist der Sozialarbeiter, wenn dem Inhaftierten schon nach kurzer Zeit bewusst wird, dass er mit den Hintergründen von Kriminalität aus langjähriger Erfahrung vertraut ist (vgl. Transkript 28: 862-881). Der Sozialarbeiter handelt den Fähigkeiten und Bedürfnissen des Inhaftierten entsprechend, wenn er Hilfe anbietet und diese besonders in Form von Erlaubnis zum Beispiel zu Rahmenstunden nutzbar macht und den Inhaftierten nicht zu aus seiner Sicht sinnfreien Maßnahmen nötigt (vgl. Transkript 6: 467-471), sondern ihm Möglichkeiten anbietet, sich gezielt in seiner individuellen Situation relevante Fähigkeiten anzueignen (vgl. Transkript 26: 314-322). Schließlich zeigt der Sozialarbeiter seine Anerkennung

des Inhaftierten als gleichwertiger Person, indem er sich Zeit für ihn nimmt, persönliche Probleme ernst nimmt und gemeinsam zu lösen versucht (vgl. Transkript 10: 89-100), also die Relevanz für die Realität des Inhaftierten anerkennt und sich für auf den Inhaftierten zugeschnittene Maßnahmen wie zum Beispiel medizinische einsetzt (vgl. Transkript 5: 192f.); letztere gehören zwar zu den gesetzlichen Pflichten der Haftanstalt, die eine Verantwortung gegenüber der körperlichen Gesundheit der Inhaftierten trägt, doch zeigt ein starkes Engagement des Sozialarbeiters für solche Maßnahmen dem Inhaftierten die Relevanz seiner körperlichen Unversehrtheit für den Sozialarbeiter und spiegelt ein Interesse am Inhaftierten als gleichwertiger Person statt als zu bearbeitender Akte wieder. Auf der Achse zwischen der Unterstützung der Interessen von Inhaftierten und Haftanstalt, die mit der Intensität des Kontrollempfindens verbunden ist, lösen die genannten Arbeitstechniken des Sozialarbeiters eine Abschwächung des Gefühls der Kontrolle aus.

Das Verhältnis zu den Justizvollzugsbeamten ist insofern ein anderes als das zu den Sozialarbeitern, dass ihre Position im Strafvollzugssystem klarer auf der Seite der Durchsetzung der Interessen der Haftanstalt und weniger auf der einer Hilfestellung für die Inhaftierten liegt. Der zentrale Gegensatz ist hier das freundliche oder angespannte Verhältnis zwischen Justizvollzugsbeamten und Inhaftierten. In Bezug auf beide Varianten sind viele der Befragten der Meinung, das Verhalten der Inhaftierten bedinge das Verhalten der Justizvollzugsbeamten und umgekehrt, beide verhielten sich also dem Auftreten des jeweils anderen entsprechend.

Ein freundliches Verhältnis zwischen Justizvollzugsbeamten und Inhaftierten vermindert das Empfinden von Kontrolle und die psychische Belastung des Haftaufenthalts. Die Justizvollzugsbeamten verhalten sich gegenüber Inhaftierten, die sich gewöhnlich den Regeln entsprechend verhalten, nicht nur freundlich (vgl. Transkript 4: 226), sondern setzen sich in Einzelfällen, sollte es doch zu einem einmaligen Fehltritt kommen, sogar aktiv für den Inhaftierten und gegen seine Verlegung in den geschlossenen Strafvollzug ein (vgl. Transkript 20: 384-405). Die Inhaftierten treten den Justizvollzugsbeamten aufgeschlossen gegenüber in dem Wissen, nicht von der Außenwelt abgeschnitten zu sein und im Falle einer Fehlbehandlung rechtliche Schritte einleiten zu können (vgl. Transkript 29: 566-

570) und nicht einer Übermacht des Justizvollzugsbeamten ausgeliefert zu sein (vgl. Transkript 15: 152f.). Ein freundliches Verhältnis kann jedoch auch daraus resultieren, dass sich der Inhaftierte gehorsam zeigt und sich möglichst vorsichtig und unauffällig verhält (vgl. Transkript 10: 396ff.) aus Angst vor potentiellen Sanktionen (vgl. Transkript 6: 189-196); in diesem Fall bedeutet ein entspannter Umgang miteinander nicht ein vermindertes Empfinden von Kontrolle, sondern ist ein Produkt der Kontrolle und der Ängste, die diese bei den Inhaftierten auslöst.

Inhaftierte, die ein angespanntes Verhältnis zu den Justizvollzugsbeamten beschreiben, beziehen sich häufig auf eine Degradierung ihrer Person bis hin zur gezielten Schikane. Letztere zeigt sich zum Beispiel, wenn ein Justizvollzugsbeamter anscheinend gewohnheitsmäßig einen speziellen Inhaftierten aufgreift und als minderwertig herabwürdigt (vgl. Transkript 19: 1344ff.) oder wenn Inhaftierte, deren erhöhtes Aggressionspotential bekannt ist, bewusst provoziert werden, um einen Anlass zur anschließenden Sanktionierung zu produzieren (vgl. Transkript 6: 139-147). Dies scheint sich jedoch auf Einzelfälle zu beschränken.

Häufiger ist die Degradierung der Person, wenn die Erwartungen unklar oder widersprüchlich und deswegen für den Inhaftierten nicht erfüllbar sind (vgl. Transkript 6: 171-178) oder der Inhaftierte respektlos (vgl. Transkript 3: 177) behandelt oder ihm keinerlei Interesse entgegengebracht wird (vgl. Transkript 10: 186-193), wenn Justizvollzugsbeamte sich zum Beispiel verhalten, als „ob du nicht da bist“ (Transkript 6: 207), denn so behandle man keinen Menschen (vgl. Transkript 6: 268-274), sondern „den letzten Abschaum“ (Transkript 28: 335). Der Inhaftierte fühlt sich als Subjekt seiner Menschlichkeit beraubt, gleichzeitig jedoch auch seiner Handlungsmacht und damit der Möglichkeit, sich zu wehren. Die ungewohnte Situation, eine solche Behandlung durch Personen zu erfahren, auf die der Inhaftierte in anderen Zusammenhängen einen eher herablassenden Blick zum Beispiel aufgrund ihres Alters oder niedrigeren sozialen Status werfen würde, kann dieses Empfinden noch verstärken.

Möglicherweise liegt hier ein Rollenproblem vor; um diese These auszuführen, gehe ich kurz auf die Rollentheorie ein: Eine soziale Rolle zeichnet sich durch unterschiedliche Rollenattribute aus, die sowohl augenscheinlich als auch erfragbar

sein können und deren Relevanz in der sozialen Interaktion mit der Ranghöhe der Rolle steigt (vgl. Wiswede 1977: 41f.). Dabei werden zugeschriebene Merkmale, die der Rolle häufig von Geburt an anhaften, von erworbenen Merkmalen als Produkt der Handlungsentscheidungen des Individuums unterschieden (vgl. Wiswede 1977: 11). An die Rolle werden spezifische normative Erwartungen bezüglich des Verhaltens von Seiten anderer sozialer Akteure herangetragen, was auch bedeutet, dass das Verhalten innerhalb einer Rolle antizipierbar ist (vgl. Wiswede 1977: 39f.).

Das Individuum hat abhängig von Starre und Präzision der Erwartungen mehr oder weniger die Möglichkeit zu role-taking, die Rolle also anzunehmen und sich ihr anzupassen, oder role-making, der individuellen Rollengestaltung (vgl. Wiswede 1977: 9). Es hat jedoch niemals nur eine Rolle gegenüber nur einem anderen sozialen Akteur inne; vielmehr verfügt es über verschiedene Rollen gleichzeitig, an die von mehreren sozialen Akteuren unterschiedliche Erwartungen gestellt werden. Dies kann sowohl zu einem Inter-Rollenkonflikt, bei dem sich die Erwartungen, die an unterschiedliche Rollen, die das Individuum innehat, gestellt werden, widersprechen, als auch zu einem Intra-Rollenkonflikt, bei dem sich die unterschiedlichen Erwartungen, die von verschiedenen Personen an eine Rolle gestellt werden, ausschließen, führen (vgl. Wiswede 1977: 85).

Die Rollentheorie ist für das hier geschilderte Problem insofern relevant, als es sich bei den Aussagen nicht um eine objektive Beschreibung von Tatsachen, sondern um die subjektive Wahrnehmung der Inhaftierten handelt. Die Motive der Justizvollzugsbeamten für ihr jeweiliges Handeln können von den Befragten somit lediglich unterstellt werden. In der Interaktion mit den Inhaftierten spricht der Justizvollzugsbeamte die Rolle des Häftlings an, weil er in diesem Moment die komplementäre Rolle des Wärters einnimmt. Der Inhaftierte definiert sich jedoch nicht vorrangig über die Rolle des Häftlings, die neben seinen anderen Rollen in seiner Selbstwahrnehmung keine übergeordnete Position innehat. Dadurch, dass der Justizvollzugsbeamte in diesem Moment einen Großteil der weiteren Rollen des Inhaftierten, von denen einige diesen weitaus tiefer prägen, nicht einbezieht, entsteht für den Inhaftierten der Eindruck, der Justizvollzugsbeamte erkenne ihn nicht als vollwertigen Menschen, nämlich in all seinen für ihn relevanten Facetten,

an. Dieser Rollenkonflikt trägt stark zu den beschriebenen Problemen in der Interaktion zwischen Inhaftierten und Justizbeamten bei, welche sich dann für die Inhaftierten als zusätzliche Belastung während des Haftaufenthalts auswirkt (vgl. Transkript 6: 137ff.) und in Verbindung mit den beschriebenen Gefühlen für eine Verstärkung des Gefühls von Kontrolle sorgt.

Anzumerken ist jedoch, dass die angesprochene Rollenproblematik auch in umgekehrter Richtung besteht. So beschreibt ein Inhaftierter, wie die Arbeit im Außenkommando, im Zuge derer er außerhalb der Haftanstalt unter den andersartigen Bedingungen einer anderen sozialen Situation mit Justizvollzugsbeamten in Kontakt gekommen sei, ihm diese in einem anderen Licht präsentiert und geholfen habe, Vorurteile ihnen gegenüber abzubauen (vgl. Transkript 10: 161-169). In einem solchen Fall kann das Gefühl von Kontrolle so vermindert werden, weil es nicht in dem tatsächlichen Verhalten der Justizvollzugsbeamten wurzelt, sondern in den Erwartungen des Inhaftierten an die Rolle des Wärters, welche, wenn diese Rolle von den anderen Rollen des Individuums unabhängig ins Auge gefasst wird, mit Vorurteilen kongruent sein können.

2.5 Die Struktur der Haft

Der Alltag in der Haftanstalt wird durch verschiedene Regeln und Aufgaben im Sinne eines vorgegebenen Tagesablaufs strukturiert. Es wird nun beleuchtet, wie die Inhaftierten diese Struktur bewerten und welche Auswirkung auf ihr Empfinden von Kontrolle ihre Wahrnehmung des Haftverlaufs hat.

Die augenscheinliche und grundlegende Einteilung des Tagesablaufs stellt die Nachtruhe dar; die Inhaftierten müssen sich ab Beginn der Nachtruhe leise verhalten und dürfen ihre Hafträume nicht verlassen. Nach Ende der Nachtruhe müssen sie unabhängig davon, ob ihr Arbeitstag bereits beginnt, aufstehen. Einige Befragte fühlen sich von der Nachtruhe insofern degradiert, dass sie nicht dem Tagesrhythmus eines erwachsenen Menschen entspreche (vgl. Transkript 27: 374f.); unabhängig davon, ob die Uhrzeiten, nach denen sich die Nachtruhe richtet, dem Tagesablauf eines Erwachsenen entsprechen oder nicht, spricht jedoch die bloße Vorgabe eines solchen Zeitplans den Inhaftierten die Kompetenz und Entscheidungsfähigkeit eines Erwachsenen ab. Die Befragten weisen jedoch darauf

hin, dass einige Inhaftierte einen solchen vorgegebenen Tagesablauf durchaus brauchen, da sie einen solchen im Rahmen ihrer kriminellen Karriere nie kennen gelernt haben (vgl. Transkript 20: 467f.) und deswegen erst erlernen müssen, um anschließend in der Lage zu sein, einer legalen geregelten Arbeit nachzugehen (vgl. Transkript 29: 274-281). In diesem Zusammenhang wird die Tagesstruktur nicht als Einschränkung, sondern als Training dargestellt.

Die regelmäßige Durchsuchung der Schränke und das Eindringen in die Privatsphäre wird von den Inhaftierten zwar prinzipiell akzeptiert, jedoch wird die konkrete Durchführung insofern kritisiert, als sie zum einen auch in Abwesenheit des Inhaftierten vollzogen wird und der Umgang mit seinem Privateigentum dadurch für ihn nicht einsehbar ist (vgl. Transkript 27: 301-314) und zum anderen nicht nur auf Verdacht, sondern stichprobenartig geschieht, was bei den Inhaftierten den Eindruck erweckt, unabhängig von ihrem tatsächlichen Verhalten einer ständigen latenten Verdächtigung ausgesetzt und als Verbrecher charakterisiert zu werden (vgl. Transkript 24: 606-635). Die Durchsuchung wird aber insofern begrüßt, dass sie zur körperlichen Unversehrtheit der Inhaftierten beiträgt, da eventuell versteckte Waffen gefunden und beschlagnahmt werden können (vgl. Transkript 20: 437-447). Hierin zeigt sich, dass die Befragten, obwohl sie die eben beschriebene Verdächtigung ihrer selbst missbilligen, gegenüber anderen Inhaftierten ebenso misstrauisch sind und gewalttätige Tendenzen unterstellen, also eine Kontrolle der Denkmuster besteht, die Angst und Misstrauen schürt und auf die der letzte Teil der Analyse noch einmal zurückkommen wird.

Die regelmäßig durchgeführten Urinkontrollen und die teilweise im Vollzugsplan vorgesehenen obligatorischen Besuche therapeutischer Selbsthilfegruppen oder Einzelgespräche außerhalb der Haftanstalt sind für Inhaftierte, die gegen eine Abhängigkeit ankämpfen, ein wichtiger Bestandteil ihrer Bemühungen, den Suchtmittelkonsum einzustellen. Die Urinkontrollen sorgen dafür, dass das Konsumverbot innerhalb der Haftanstalt nicht an ihren Toren endet, sondern auch bis in den Ausgang hinaus reicht, da dem Inhaftierten bewusst ist, dass ein Rückfall im Ausgang zwar nicht beobachtet werden kann, jedoch in der Analyse des Urins auftaucht und dadurch sichtbar wird. Die Auflagen, die zu dem Besuch von therapeutischen Angeboten verpflichten, an die sich die Befragten außerhalb der

Haft vermutlich nicht aus eigenem Antrieb gewandt hätten (vgl. Transkript 10: 579-583), unterstützen sie und helfen ihnen dabei, die Abhängigkeit und ihre Mechanismen zu erkennen und zu verstehen (vgl. Transkript 20: 110-118).

In den aufgeführten Beispielen zeigt sich, dass die Inhaftierten die beschriebenen Strukturen zwar als Kontrolle empfinden, diese jedoch nicht negativ bewerten, sondern auf positive Weise als Hilfestellung bei der Einführung in ein Leben ohne Kriminalität ansehen. Im Rahmen einer schrittweisen Vorbereitung auf ein selbstverantwortliches Leben in Freiheit werden mögliche Defizite bewusst gemacht (vgl. Transkript 10: 516-534) und ausgeglichen. Das subjektive Empfinden bedeutet also nicht nur die Bewertung der Intensität der ausgeübten Kontrolle, sondern ebenfalls eine Bewertung des möglichen individuellen Nutzens der erfahrenen Kontrolle.

Viele Inhaftierte sehen deswegen auch den Aufenthalt im offenen Strafvollzug als ein „Privileg“ (Transkript 15: 158) an, das eine Chance zur Veränderung des eigenen Lebens bietet und ein „Glück“ (Transkript 25: 1204) bedeutet gegenüber der Alternative der Haft im geschlossenen Strafvollzug, das nicht leichtsinnig gefährdet werden sollte (vgl. Transkript 19: 848-856). Diese Wahrnehmung einer Form der Haft, die der Inhaftierte bewahren möchte, fördert die Regelkonformität zugunsten seines Verbleibs im offenen Strafvollzug; er unterstellt sich also zunehmend der herrschenden Kontrolle. Gleichzeitig wird jedoch durch die Ansicht, ein Privileg zu genießen, die Kontrolle subjektiv gemindert, da die Haft nicht mehr als Einschränkung, sondern als exklusive Gabe dargestellt wird.

Die schrittweise Vorbereitung auf das Arbeitsleben in Freiheit bedeutet ein zunehmendes Ausmaß an Eigenständigkeit, das mit dem Erwachsenwerden verglichen wird (vgl. Transkript 19: 429-433), also mit dem Beginn eines neuen Lebensabschnitts und dem Erlangen eines höheren Grades an Reife. Diese Eigenständigkeit bedeutet für den Inhaftierten jedoch auch mehr Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben und Eigenmotivation zur Erfüllung von Verpflichtungen, was für viele Inhaftierte ungewohnt ist und im offenen Strafvollzug, in dem sie sich ständig um das Verbleiben dort oder um stufenweise Lockerungen und Vergünstigungen bemühen müssen, umso schwerer zu tragen kommt. So verstärkt sich das Gefühl eines permanenten Drucks durch die Aufgabe

der Übernahme von Eigenverantwortung, die zu meistern sich nicht jeder Inhaftierte zutraut, aber die auszuführen auch einigen Inhaftierten widerstrebt (vgl. Transkript 11: 182-204). Es kommen hier also zwei Seiten von Kontrolle zum Vorschein, die wiederum mit einer Bewertung verbunden sind: Kontrolle als Entzug der Eigenständigkeit und Unterdrückung der Person als negative Seite steht der als positiv empfundenen Entlastung von Überforderung durch eine Abnahme von Verantwortung gegenüber.

Wie bereits angesprochen sind einige Befragte der Meinung, die Regeln im offenen Strafvollzug seien nicht besonders streng; so sei die Vorstellung, die man als Erstverurteilter zu Anfang habe, weitaus erschreckender als die Realität (vgl. Transkript 28: 475-486). Hinzu kommt jedoch, dass Sanktionen bei Regelverstößen nicht konsequent durchgesetzt, sondern von Fall zu Fall unterschiedlich gehandhabt werden (vgl. Transkript 20: 326-341). Dies führt bei den Inhaftierten zu Unmut über eine als unfair gesehene Behandlung und zu der Angst davor, bei kleinsten Fehltritten als Exempel zu fungieren, das zur Abschreckung anderer Inhaftierter statuiert wird, und mit übermäßig harten Konsequenzen rechnen zu müssen; solche Gefühle verstärken den Druck, unter dem die Inhaftierten stehen. Die inkonsequente Handhabung von Maßnahmen führt zu Unsicherheit und Verwirrung, weil Kontrolle zwar vorhanden, aber intransparent ist und dadurch für den Inhaftierten unberechenbar wird. Ist die Intensität der Kontrolle nicht einschätzbar, entsteht eine doppelte Belastung durch Kontrolle an sich und die latente Bedrohung durch mögliche Sanktionen ungewissen Ausmaßes.

Das Empfinden von Kontrolle kann also je nach Beschaffenheit der vorgegebenen Regeln unterschiedlich stark sein und abhängig von der jeweiligen Subjektposition unterschiedlich bewertet werden in Hinsicht auf den persönlichen Nutzen, der daraus gezogen werden kann, und das individuelle Verhältnis zur Übernahme von Eigenverantwortung. Starke Kontrolle ist also nicht prinzipiell mit einer negativen Bewertung gleichzusetzen, während auch ein Minimum an Kontrolle positiv bewertet werden kann, aber nicht muss. Dies ist wichtig für die Ablösung von der Assoziation des Begriffs der Kontrolle mit negativen Tendenzen wie Unterwerfung und die Annäherung an ein subjektives Empfinden von Kontrolle, das eben facettenreicher ist als die Beschränkung auf diesen Aspekt. Die unterschiedlichen

Sichtweisen auf Kontrolle setzen jedoch voraus, dass diese transparent ist; kommt es zu Unklarheiten, entsteht eine Kontrolle der Denkmuster auf einer Metaebene, wenn sich die Gedanken nicht mehr mit dem Umgang mit der erfahrenen Kontrolle beschäftigen, sondern die Beschaffenheit der vorhandenen Kontrolle an sich zu ergründen suchen.

2.6 Die Lebenswelt des Inhaftierten

Der Ausgang aus der Haftanstalt und die Möglichkeit, die eigene Zeit den individuellen Verpflichtungen und Interessen entsprechend einzuteilen, wurden oben schon angesprochen. Trotzdem stellt der fehlende soziale Kontakt zur Außenwelt besonders zu Anfang der Haft, wenn der Inhaftierte noch keine Rahmenstunden erhält, ein Problem dar (vgl. Transkript 1: 169-175). Die Befragten, die ihre sozialen Bindungen gefährdet sehen, äußern insbesondere in Hinsicht auf kleine Kinder Verlustängste: „Das [ist] das Schlimme, wovor ich Angst hab, dass das Kind sich an einen anderen Kerl gewöhnt, obwohl ich der Vater bin“ (Transkript 24: 298ff.). Die Vaterrolle wird gefährdet, wenn der Inhaftierte von der Mutter getrennt lebt und diese in seiner Abwesenheit einen neuen Partner in das Leben des Kindes einführt, welcher seine Rolle einnimmt. In der Einnahme durch einen Anderen droht dem Inhaftierten ein Teil seiner Identität entzogen zu werden; nicht nur entgleitet ihm die Kontrolle über die Erziehung seines Kindes, sondern auch über einen Teil seines Selbst.

Doch auch, wenn die Eltern in einer monogamen Beziehung leben, kann der Vater nur einen Bruchteil der Zeit, in der ein Kind aufwächst, in Anwesenheit des Kindes verbringen (vgl. Transkript 24: 261-267) und können vor allem kleine Kinder sich nicht in einer Weise an den Vater gewöhnen, die eine enge Beziehung ermöglichen würde: „Als ich raus gekommen bin, meine Tochter hat mich natürlich nicht erkannt, hat geweint, ich konnte die gar nicht in meinen Händen halten, und zwar mehrere Monate auch danach nicht. Das Kind wächst ja ohne Vater auf, kennt den Vater nicht. Und wenn der Vater irgendwann da ist, dann ist es eine wildfremde Person im Haushalt“ (Transkript 29: 402-413). Die Angst, nicht erkannt zu werden und seinen Stellenwert als Vater zu verlieren, sieht sich für den Inhaftierten bestätigt, wenn er von der Mutter des Kindes nicht mehr zu Rate gezogen wird,

sobald Probleme des Kindes aufkommen und es gilt, Lösungsansätze zu finden (vgl. Transkript 4: 141-145).

Ebenso entsteht Verwirrung auf Seiten des Inhaftierten wie auch der Kinder, wenn er zunehmend mehr Zeit bei seiner Familie verbringt, welche jedoch eine Konstellation eingenommen hat, in der jedes Familienmitglied eine Rolle mit einer spezifischen Funktion innehat, der Vater jedoch durch seine Abwesenheit bisher nicht vorgesehen war und nun in mühsamer emotionaler Arbeit eingefügt werden muss (vgl. Transkript 23: 162-178). Die Vaterrolle kann nicht durch die bloße Blutsverwandtschaft eingenommen, sondern muss vom Inhaftierten aktiv beansprucht werden; Attribute der Vaterrolle wie zum Beispiel das Ausmaß der Autorität, über die der Vater verfügt (vgl. Transkript 23: 195ff.), können im Prozess des role-taking und role-making nur langsam mit den Kindern ausgehandelt werden. Damit kann der Inhaftierte die Vaterrolle zwar einnehmen, muss sich die Kontrolle über ihre Ausgestaltung jedoch erst erarbeiten.

Auch die Beziehung zur Partnerin wird durch die räumliche Trennung belastet, zumal Mobiltelefone innerhalb der Haftanstalt verboten sind und deswegen auch telefonische Gespräche nur während des Ausgangs möglich sind. Dies führt bei manchen Inhaftierten zum Regelbruch, da sie den Kontakt um jeden Preis aufrecht erhalten wollen und entgegen den Vorschriften Mobiltelefone in die Haftanstalt schmuggeln; Motiv solcher Handlungen, aber auch erlaubter Telefonate außerhalb der Haftanstalt, scheint jedoch weniger die Sehnsucht nach der geliebten Person zu sein, sondern vielmehr eine weitere Verlustangst und der Wunsch nach Kontrolle über die eigene Beziehung: „Um sozusagen deine Freundin zu kontrollieren“ (Transkript 28: 649f.), also um sicherzustellen, dass sie die Abwesenheit des Inhaftierten nicht nutzt, um ihn zu hintergehen, überprüft er ihre Treue regelmäßig entsprechend seiner Möglichkeiten. Das Misstrauen, das sich hier ausdrückt, und die daraus genährte Verzweiflung, die sich in der Bereitschaft zeigt, sogar den eigenen Haftverlauf durch einen Regelbruch zu gefährden, sind das Produkt des Mangels an Kontrolle über die eigene Beziehung, den die Inhaftierten auszugleichen suchen.

Doch auch Inhaftierte, die sich momentan nicht in einer Beziehung befinden, äußern Ängste in Bezug auf potentielle Partnerinnen dahingehend, dass eine Frau

im Falle eines Streits gegenüber der Haftanstalt nicht fundierte Anschuldigungen gegen den Inhaftierten vorbringen könnte, welche negative Konsequenzen für seinen Haftverlauf haben würden. Der Inhaftierte trifft deswegen Vorsichtsmaßnahmen und beschließt, amouröse Momente während der Haft zum Selbstschutz gar nicht erst zuzulassen (vgl. Transkript 22: 485-501). Das Problem, das sich hier stellt, entsteht durch Erwartungen. Erwartungen werden wie zuvor schon angeschnitten an Rollen gestellt und bestimmen deren Handlungsmöglichkeiten (vgl. Preyer 2012: 79); sie legen jedoch dadurch ebenfalls fest, in welche Richtung sich Kommunikation entwickeln kann, da das Verhalten des Gegenüber abschätzbar wird (vgl. Preyer 2012: 86), und stabilisieren dadurch soziale Systeme (vgl. Preyer 2012: 81): Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft wird bei Befolgung der Erwartungen affirmiert (vgl. Preyer 2012: 80), während ein Bruch der Erwartungen sanktioniert wird (vgl. Preyer 2012: 78).

Dies setzt voraus, dass alle an der Kommunikation Beteiligten sich über die jeweils an sie und alle anderen gestellten Erwartungen und damit auch über die Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen im Klaren sind, was jedoch in der Regel nicht ausgehandelt, sondern als „geteiltes Wissen“ (Preyer 2012: 77) vorausgesetzt wird. Dementsprechend kann das Individuum nicht nur seine eigenen Handlungsmöglichkeiten ausloten, sondern auch die Handlungsmöglichkeiten anderer Kommunikationsteilnehmer erkennen und daraus folgern, welche Erwartungen diese an es stellen; passt es sein Handeln an diese Erwartungen an, bevor sie erst zum Tragen kommen, und verhält sich deswegen unter Umständen abweichend von dem Verhalten, das es ohne diese Überlegungen an den Tag legen würde, so hat es eine Erwartungserwartung (vgl. Preyer 2012: 79). Das Individuum unterstellt also zu wissen, welche Erwartung der jeweils Andere an es stellt, und passt sein Verhalten daran an ohne zu wissen, ob seine eigene Vorstellung der tatsächlichen Erwartung des Anderen entspricht. Solche Erwartungserwartungen vereinfachen die Kommunikation, indem sie die Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten verringern (vgl. Preyer 2012: 80), können jedoch dadurch, dass es sich um bloße Vermutungen handelt, zu Missverständnissen oder sogar Brüchen in der Kommunikation führen.

Der Inhaftierte antizipiert in diesem Fall das Verhalten einer Frau, die nicht mal

tatsächlich präsent, sondern eher in Form eines generalisierten Anderen stellvertretend für die weibliche Bevölkerung steht, und passt als Konsequenz ihres antizipierten, ihn gefährdenden Verhaltens sein Verhalten an, indem er den Schaden, den er erleiden könnte, verhindert. Er hält sich von Frauen fern, um den Kern seiner Befürchtungen zu umgehen, und entzieht sich damit der Empfindung von Kontrolle, die eine Beziehung zu einer Frau über ihn durch die bloße theoretische Möglichkeit, dass die Frau ihm schaden könnte, ausüben würde. Damit entzieht er sich einer Belastung, schränkt sich selber jedoch durch die Antizipation negativer Erlebnisse in seinen Handlungsmöglichkeiten ein und verwehrt sich intimen Kontaktes, übt also auf diese Weise wiederum eine beschränkende Kontrolle über sich selbst aus.

Es bestehen also Konflikte sowohl bezüglich der Kontrolle, die der Inhaftierte über Angehörige und seine Beziehungen zu ihnen hat, als auch bezüglich der Kontrolle, die ausgehend von solchen Beziehungen auf den Inhaftierten ausgeübt wird und deren Urheber nicht einfach nur die Institution Gefängnis ist. Letzteres zeigte sich schon weiter oben in Zusammenhang mit der Suche nach Arbeit, die für Inhaftierte einer Haftanstalt nicht immer einfach ist; ein Grund für die Kontrolle, der sich der Inhaftierte auf Arbeitssuche unterworfen sieht, ist das gesellschaftlich geprägte Bild des Verbrechers, das ihm seiner Meinung nach anhaftet und ihn stigmatisiert. So verringere es seine Chancen auf einen Job (vgl. Transkript 26: 200-214) ebenso wie die, vor Gericht Recht zu bekommen, wenn er sich die Privilegien seiner wie eben beschrieben gefährdeten Vaterrolle zu erstreiten versuche und vor dem Gesetz nicht alle Bürger gleich seien, sondern einige verbrecherisch und deswegen benachteiligt (vgl. Transkript 12: 155ff.).

Das Bewusstsein um dieses Bild schafft bei den Inhaftierten eine weitere Erwartungserwartung, im Zweifelsfalle lediglich aufgrund ihrer kriminellen Vorgeschichte als unglaubwürdig zu gelten, sei es im Konflikt mit Justizvollzugsbeamten (vgl. Transkript 6: 151f.) oder auch im Falle einer Anschuldigung durch die eigene Freundin, worauf sie mit einem besonders vorsichtigen Verhalten im Ausgang reagieren (vgl. Transkript 29: 744-758) oder sogar, indem sie sich vor dem bloßen Verlassen der Haftanstalt fürchten und dieses reduzieren (vgl. Transkript 22: 352-364). Auch hier schränken sie ihre

Handlungsmöglichkeiten also aufgrund ihrer Erwartungserwartung ein und kontrollieren sich selbst unabhängig davon, was tatsächlich geschieht.

In all diesen Beispielen wird das Empfinden einer tiefen Machtlosigkeit deutlich, die die Inhaftierten im Hinblick auf die verschiedenen Bereiche ihres persönlichen Lebens verspüren. Geschürt wird diese durch ihre eigenen Reaktionen darauf sowie das gesellschaftliche Bild, das ihnen anhaftet; die Inhaftierten sind also ein nicht unbedeutendes Rädchen im Apparat der Kontrolle über sie selbst. Auch in Bezug auf das Bild des Verbrechers und dessen Reproduktion werde ich im letzten Teil der Analyse auf die Beteiligung der Inhaftierten selbst daran zurückkommen.

2.7 Der geschlossene Vollzug

Der Gegensatz von Innen und Außen bestimmt den Alltag der Inhaftierten und beeinflusst ihr Verhalten. Zur näheren Erläuterung folgt nun eine kurze Zusammenfassung von Henri Lefebvres Raumtheorie: Jede Gesellschaft produziert ihren eigenen Raum (vgl. Lefebvre 1991: 31) als symbolische Repräsentation gesellschaftlicher Zusammenhänge und Machtverhältnisse (vgl. Lefebvre 1991: 33), wobei der Raum soziales Handeln inkorporiert (vgl. Lefebvre 1991: 33). Dabei unterscheidet Lefebvre in der Konstruktion des Raums *spatial practice*, *representations of space* und *representational spaces*; die drei Konzepte konstituieren den Raum zirkulär und beeinflussen sich gegenseitig, sodass das Individuum sich, sofern es über die erforderliche Kompetenz verfügt, dazwischen bewegen kann, ohne auf Brüche in der Kontinuität zu stoßen (vgl. Lefebvre 1991: 39f.).

Spatial practice als der wahrgenommene Raum ist eine präreflexive und alltägliche Inkorporation des Raums durch das Individuum, während der der Raum zwar produziert und reproduziert, jedoch nicht aktiv wahrgenommen und reflektiert wird; Voraussetzung hierfür sind Kompetenz und Fähigkeit zur Performanz insofern, dass das Individuum über entsprechende kulturelle Deutungsressourcen verfügen und auf diese zugreifen und sie anwenden können muss (vgl. Lefebvre 1991: 33). So müssen die Inhaftierten in der Lage sein, den Wechsel zwischen Innen und Außen bei Verlassen der Haftanstalt und Rückkehr zum Ende des Ausgangs nicht nur unbewusst wahrzunehmen, sondern auch entsprechend der

unterschiedlichen normativen Verhaltensregeln, die innerhalb der Haftanstalt und in der Außenwelt gelten, zu agieren und ihre Verhaltensweise somit dem Raumwechsel anzupassen. Kontrolle besteht hier insofern, als nur ausreichende kulturelle Ressourcen in Bezug auf den Unterschied zwischen Innen und Außen den Inhaftierten zur kompetenten Inkorporierung des Raums befähigen.

Representations of space sind eine imaginierte Konzeption des empfangenen Raums von Architekten, Wissenschaftlern und Künstlern, die einen Raum in einer bestimmten Weise entwerfen und durch ein symbolisches System der Darstellung bestimmen, was in diesem Raum wahrgenommen und gelebt werden kann (vgl. Lefebvre 1991: 38f.). Die darin befindlichen Individuen werden durch die Beschaffenheit des Raums gezwungen, ihn auf diese Weise wahrzunehmen und zu nutzen, was wiederum Einfluss auf die spatial practice hat. Die Architektur der Haftanstalt zieht eine klare Grenze zur Außenwelt, auf der ein von Kameras überwachter Zaun mit einem nur maschinell zu öffnenden Tor die Linie markiert, an der entlang die Inhaftierten ihr persönliches Leben ordnen müssen; zwar würde der niedrige Maschendrahtzaun einen motivierten Ausbrecher nicht aufhalten können, doch ist seine Funktion eine symbolische, welche die über die Inhaftierten ausgeübte Kontrolle visualisiert und dadurch immer wieder aktualisiert und bekräftigt.

Representational spaces sind der gelebte Raum, der als diskursiver Raum über dem physischen liegt und in welchem sich die Möglichkeit bieten kann, dem Raum durch seinen Gebrauch eine neue Bedeutung zuzuweisen, was sich wiederum auf die representations of space auswirken kann (vgl. Lefebvre 1991: 39). So strukturiert die Dichotomie von Innen und Außen die Denkweise der Inhaftierten und bestimmt direkt oder indirekt einen Großteil ihrer Überlegungen zu verschiedenen Aspekten ihres alltäglichen Lebens. Es wird jedoch nun gezeigt werden, wie die Inhaftierten die Möglichkeit des gelebten Raums, Bedeutungen zu modifizieren, nutzen, um sich von Kontrolle zu entlasten.

Zu diesem Zweck wird nun Philip Smiths Raumtheorie vorgestellt, die auf der soziologischen Theorie Émile Durkheims fußt: Es gibt vier grundlegende Arten von Raum, mundane places, liminal places, sacred places und profane places, durch die die Gesamtheit aller Orte strukturiert ist. Ein Ort wird durch wiederkehrende soziale

Praktiken reproduziert (vgl. Smith 1999: 14) und kann durch damit verbundene Rituale einen spezifischen narrativen Rahmen erhalten und so institutionalisiert werden, ist also abhängig vom dortigen Verhalten sozialer Akteure (vgl. Smith 1999: 16f.). Umgekehrt wird das Verhalten des Einzelnen von dem Ort anhaftenden Mythen beeinflusst, vorausgesetzt, er verfügt über die nötigen kulturellen Ressourcen (vgl. Smith 1999: 15).

Mundane places sind die Orte, an denen das alltägliche Leben stattfindet und die deswegen von Routinen und Normalität geprägt sind; so findet dort pragmatisches soziales Handeln statt (vgl. Smith 1999: 21), währenddessen das Individuum den Raum nicht aktiv wahrnimmt (vgl. Smith 1999: 16). Sie bedeuten jedoch keine Abwesenheit von Kultur und Ritualen, sondern lediglich für den Einzelnen einen geringen Aufwand an emotionaler Energie (vgl. Smith 1999: 22). Liminal places sind Orte des Übergangs, an denen die gewohnten alltäglichen Regeln und die etablierten gesellschaftlichen Normen außer Kraft gesetzt werden (vgl. Smith 1999: 16) und stattdessen ein ritualisiertes spielerisches Verhalten einen narrativen Rahmen des Bizarren formt (vgl. Smith 1999: 20).

Sacred places sind rein und bieten die Möglichkeit einer spirituellen Erfahrung und der Teilhabe an dieser Reinheit, weswegen sie starke Reaktionen wie Verehrung auslösen (vgl. Smith 1999: 16). Häufig entstehen sie aus Narrativen einer heroischen Selbstopferung zum Wohle der Gemeinschaft und werden durch körperlich geprägte Rituale des Gedenkens, die daran erinnern, reproduziert. Der Aufenthalt an solchen Orten wirkt sich auf den physiologischen Zustand des Subjekts aus (vgl. Smith 1999: 17ff.). Profane places sind unrein und drohen mit dem Kontakt zum Bösen, was bei Besuchern solcher Orte eine Abscheu auslöst (vgl. Smith 1999: 16), die sich ebenfalls häufig physiologisch ausdrückt. Narrative der Gewalt, oft in Form ritueller Zerstörung, beschmutzen solche Orte, die deswegen teilweise tabuisiert und durch Rituale der Vermeidung reproduziert werden (vgl. Smith 1999: 19f.). Der Gegensatz von sacred und profane konstituiert also Orte des Außergewöhnlichen, an denen das Besondere ritualisiert und so verstärkt wird (vgl. Smith 1999: 16). Allerdings kann ein und derselbe Ort für verschiedene Subjekte abhängig von ihren jeweiligen kulturellen Ressourcen, die durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestimmt werden, unterschiedliche

Bedeutungen einnehmen. Die Besonderheit von sacred places und profane places kann also nur bestehen bleiben, wenn die sie begründenden Narrative durch Rituale der Erinnerung regelmäßig aktualisiert und mit emotionaler Energie aufgeladen werden (vgl. Smith 1999: 21).

Der geschlossene Strafvollzug ist ein profane place. Das Narrativ eines bösen und gefährlichen Ortes ist allen Befragten bekannt und die Inhaftierten beteiligen sich aktiv an seiner Reproduktion, selbst dann, wenn sie selbst den geschlossenen Vollzug nicht erlebt haben und seine Schattenseiten somit lediglich aus der Narration kennen, was deren Präsenz und Gewicht beweist. So wird die Inhaftierung dort als ein „anderes Leben“ (Transkript 23: 282f.) beschrieben, also dem offenen Strafvollzug in keiner Weise ähnlich, das „einsam“ (Transkript 1: 144), bedrückend (vgl. Transkript 13: 100f.) und sogar „der reinste Horror“ (Transkript 5: 84) und weniger menschlich ist (vgl. Transkript 10: 79-89) und das Leben außerhalb der Haft anhält (vgl. Transkript 25: 146-149). Die Folgen dieses „schrecklich“ (Transkript 24: 132) stillen, seelenlosen Ortes außerhalb der Zeit für den Inhaftierten sind fatal, denn er wird dort nicht nur „sehr nachdenklich“ (Transkript 13: 442), sondern ist völlig verloren (vgl. Transkript 15: 303-306) und depressiv (vgl. Transkript 13: 507f.).

Der geschlossene Strafvollzug fungiert als dämonisches Gegenstück zum offenen und wird als solches ständig aktualisiert und affirmiert. Durch diesen Vergleich werten die Inhaftierten die Lebensqualität innerhalb des offenen Strafvollzugs auf und charakterisieren diesen wie schon zuvor dargestellt als Privileg. Sie entziehen sich damit dem Gefühl der Kontrolle, indem sie ihr Leben als das in ihrer Situation bestmögliche identifizieren und die negativen Gefühle, die mit Kontrolle einhergehen, mit dem geschlossenen Strafvollzug assoziieren.

Es gibt jedoch auch die gegenteilige Tendenz, den geschlossenen Strafvollzug als rechtsfreien Raum zu mystifizieren, die dazu führt, dass dieser als Entkommen aus der Kontrolle glorifiziert wird. Es wird das Bild des Knasts gezeichnet, innerhalb dessen Gefängnismauern jegliche Regeln ihren Stellenwert verloren haben und die Inhaftierten nicht vor Drogenkonsum (vgl. Transkript 25: 879), Gewalt (vgl. Transkript 12: 421f.) und Provokation der Justizvollzugsbeamten zurückschrecken (vgl. Transkript 5: 209-213), weil sie „nichts zu verlieren“ (Transkript 28: 384)

haben, und der Zusammenhalt der Gemeinschaft der Inhaftierten stark ist (vgl. Transkript 28: 342-346). In diesen Fällen wird das Empfinden von Kontrolle innerhalb des offenen Strafvollzugs durch den Vergleich mit dem geschlossenen also verstärkt, weil die Faszination mit einem Raum, innerhalb dessen sämtliche Regeln außer Kraft gesetzt sind, die bestehenden Regeln im offenen Strafvollzug und die damit verbundene Nötigung zur Übernahme von Eigenverantwortung umso bewusster macht.

Der geschlossene Strafvollzug wird zum profane place durch das Narrativ, was bedeutet, dass die Inhaftierten selber die Entität erschaffen, vor der sie sich fürchten oder nach der sie sich sehnen. Sie selbst verstärken die Kontrolle, die von der Drohung, bei Regelverstößen in den geschlossenen Strafvollzug verlegt zu werden, ausgeht, indem sie ihn dämonisieren. Die unterschiedlichen Arten, das Narrativ zu verwenden, nämlich das Empfinden der Intensität der Kontrolle im offenen Strafvollzug durch den Vergleich zu vermindern oder zu verstärken, zeigen, dass an dieser Stelle der Inhaftierte selbst die Wahl hat, wie er seine subjektive Wirklichkeit konstruiert und sich damit einer Kontrolle entzieht oder unterordnet.

2.8 Identität

Während der Interviews legten viele der Befragten ein Verhalten an den Tag, das auf den ersten Blick schlicht defensiv wirkt, für die Analyse des subjektiven Empfindens von Kontrolle jedoch eine wichtige Rolle spielt. Bevor diese Gesprächstaktik anhand einiger Beispiele näher erläutert wird, erfolgt zum Verständnis der Argumentation eine knappe Zusammenfassung der Performance-Theorie Erving Goffmans.

Interaktionen sind stets ein Theaterspiel (vgl. Goffman 1990: 72), während dessen das Individuum von seiner eigenen Performance entweder vollkommen überzeugt ist oder sie zynisch betrachtet (vgl. Goffman 1990: 17f.). Die Performance wird innerhalb eines settings, das dem Bühnenbild am Theater ähnelt, das Individuum also zwingt, einen bestimmten Ort aufzusuchen, aufgeführt (vgl. Goffman 1990: 22). Es präsentiert dem Publikum, also den sozialen Akteuren, mit denen es interagiert, dabei seine front, sein feststehendes Equipment (vgl. Goffman 1990: 22), das aufgrund der bereits bestehenden Rollendifferenzierung meist schon

festgelegte Rollen zitiert und nicht neu kreiert wird (vgl. Goffman 1990: 27f.). So erhält das Publikum die Möglichkeit, die Rolle des Individuums in der jeweiligen Szene zu identifizieren. Goffman unterscheidet zwischen der personal front, also den Merkmalen des Individuums, die teilweise feststehen wie zum Beispiel Alter oder Geschlecht, teilweise aber auch wie zum Beispiel Kleidung durch das Individuum beeinflussbar sind, der appearance, also Indikatoren des sozialen Status, und manner, Hinweisen auf die Rolle, die das Individuum in der aktuellen Performance einzunehmen beabsichtigt, wobei appearance und manner meist kongruent sein sollen (vgl. Goffman 1990: 24).

Diese Aufführung des Selbst ist, obwohl sie eine Performance ist, die wahre Identität des Individuums, da sie projiziert, wer es sein will (vgl. Goffman 1990: 19). Dieses Idealbild seiner selbst führt jedoch auch zur secret consumption, also einer Verschleierung mit dem in der Performance aufgeführten Idealbild inkongruenter Handlungen. So kann es zu einer Diskrepanz zwischen appearance und tatsächlichen Verhaltensweisen kommen (vgl. Goffman 1990: 41).

Die Befragten werfen unabhängig davon, ob es in den Fragen thematisiert wird oder nicht, im Verlauf der Interviews immer wieder die Frage auf, inwieweit sie selbst als kriminell gelten können oder dies eben nicht auf sie zutrifft. Dabei lassen sich vier Taktiken unterscheiden, die im Folgenden anhand von Beispielen erläutern werden: Der Vergleich mit anderen Inhaftierten, die Veränderung im Vergleich zu dem früheren Selbst, das unbescholtene Wesen und die Banalisierung oder Relativierung. Sie alle haben das Ziel gemein, das Subjekt als minimal kriminell darzustellen und eine front zu präsentieren, die eindeutig von der eines Verbrechers abweicht.

Der Vergleich mit anderen Inhaftierten verweist auf deren Eigenschaften und Lebensumstände und betont deren Andersartigkeit im Vergleich zu denen des Befragten oder generalisiert eine Andersartigkeit schlichtweg (vgl. Transkript 1: 179-185). Vorrangig werden dabei die soziale Herkunft aus einer niedrigen sozialen Schicht sowie ein niedriges Intelligenzniveau genannt (vgl. Transkript 29: 625-662), von dem sich der Befragte durch sein nicht näher definiertes Niveau abzuheben meint (vgl. Transkript 20: 296ff.). Auch eine Drogenabhängigkeit als Quelle krimineller Handlungen wird angeführt und mit der eigenen Unabhängigkeit

von jeglichen Suchtmitteln verglichen (vgl. Transkript 8: 623-646). Kriminalität wird außerdem als Gewohnheit dargestellt (vgl. Transkript 8: 53f.), die sich vorrangig Menschen mit ohnehin verdorbenem Charakter und hinterhältigen Eigenschaften aneignen würden (vgl. Transkript 8: 456ff.).

Die Darstellung der Veränderung im Vergleich zu dem früheren Selbst (vgl. Transkript 28: 249-269) soll zeigen, dass der Befragte das Bild des Verbrechers zwar zuvor eingenommen habe, nun jedoch ein geläuterter, ehrbarer Mensch sei. Ihm seien die Augen geöffnet und er sei sich nun der Fehler, die er begangen habe, bewusst geworden. Eine Entwicklung, die sich mit zunehmendem Alter und dementsprechender Weisheit vollziehe (vgl. Transkript 22: 401-405). Die Veränderung des Selbst könne auch durch eine Erhöhung des Lebensstandards motiviert sein, wenn die schwierigen Lebensumstände zuvor als Wurzel der Kriminalität gegolten hätten (vgl. Transkript 5: 290-293), oder durch die Ablösung von einem sozialen Umfeld mit negativem Einfluss erreicht werden (vgl. Transkript 21: 158-166).

Das unbescholtene Wesen des Befragten entspricht dem Bild des Verbrechers in keiner Weise, weswegen die kriminellen Handlungen als völlig überraschend dargestellt werden. Der Befragte komme aus einer Familie, in der kriminelle Handlungen nicht üblich seien (vgl. Transkript 18: 207-214); er sei beruflich erfolgreich als Akademiker (vgl. Transkript 29: 625-632) oder als jemand, der sein Leben lang in festen Anstellungen gearbeitet habe (vgl. Transkript 30: 182-197). Er sei Erstverbüßer (vgl. Transkript 8: 53ff.) und der Grund seiner Verurteilung sei eine „einmalige Sache“ (Transkript 29: 742) gewesen, wegen der er „enttäuscht“ (Transkript 3: 382) und beschämt sei (vgl. Transkript 10: 553-557). Durch die Gegenüberstellung des unbescholtenen Wesens und des Verbrechers werden all diese Eigenschaften und Lebensumstände dem Bild des Verbrechers abgesprochen und dieses als Gegenschablone entworfen.

Banalisierung oder Relativierung sind Formen der *secret consumption*, mit Hilfe derer der Befragte versucht, vergangene kriminelle Handlungen, die in das Bild des Verbrechers passen, zu verschleiern. Sie werden entweder als kaum der Rede wert dargestellt, als harmloses Delikt (vgl. Transkript 8: 52f.), in das man schnell „reingerutscht“ (Transkript 29: 137) und das eigentlich unnötig sei (vgl. Transkript

10: 557f.), oder im Vergleich zu anderen Delikten verharmlost, denn es bestünden „Unterschiede zwischen Verbrecher und Verbrecher“ (Transkript 29: 631f.) in Bezug auf die Schwere ihrer Delikte und der Befragte selbst sei schließlich „kein Schwerverbrecher“ (Transkript 8: 48).

Die Sorge der Inhaftierten, von der Gesellschaft als Verbrecher stigmatisiert zu werden, wurde bereits zuvor thematisiert. Das Ausmaß des entstehenden Drucks zeigt sich jedoch erst hier, wenn fast jeder der Befragten das Verlangen verspürt, sich teilweise ohne einen Zusammenhang zu rechtfertigen und zu betonen, warum dieses Bild auf ihn nicht zutreffe. Um sich davon abgrenzen zu können, wird nicht nur der Verbrecher als Modell skizziert, sondern der Kriminelle als Identität mit spezifischen Charakterzügen konstruiert. Die Abgrenzung von der Persönlichkeit des Kriminellen scheint angesichts dessen, wie konstant sie sich durch den Großteil der Interviews zieht und fast automatisiert abgespult wird, eine Spiegelung internalisierter gesellschaftlicher Stereotypen zu sein, die negativ konnotiert sind und nicht in das Idealbild der Inhaftierten passen. Der Zwang, sich davon zu distanzieren, zeigt, dass von diesem Stereotypen eine starke Kontrolle über diejenigen, auf die es angewandt wird, ausgeht. Kontrolle geht in diesem Fall von gesellschaftlichen Vorstellungen aus, die den Inhaftierten Vorurteile entgegenbringen, gegen die sie sich zu wehren versuchen, wird jedoch von den Inhaftierten selber reproduziert, indem sie das Stereotyp aufgreifen und eine Identität daraus konstruieren. Sowohl die Reproduktion des Stereotypen als auch der wiederkehrende Versuch, sich davon abzugrenzen, durch den das Stereotyp als legitim anerkannt wird, tragen dazu bei, dass die Kontrolle, die von diesem Bild ausgeht, konstant bleiben kann.

3. Fazit

Die Analyse der Daten hat die Komplexität des Konzepts der Kontrolle in der subjektiven Wahrnehmung von Inhaftierten des offenen Strafvollzugs gezeigt. Kontrolle entsteht nicht nur durch die Regeln und Vorschriften des Strafvollzugssystems, sondern ebenfalls durch für den offenen Strafvollzug spezifische Umstände des alltäglichen Lebens der Inhaftierten. Die Intensität der Kontrolle ist dabei nicht konstant, sondern abhängig von der Perspektive des

Inhaftierten individuell verschieden, da die Inhaftierten unterschiedliche bewusste oder unbewusste Strategien einsetzen, um mit dem Gefühl von Kontrolle umzugehen und sich ihr gegebenenfalls zu entziehen. So bestehen Taktiken, die das Empfinden von Kontrolle verstärken oder abschwächen können.

Es wurde jedoch auch gezeigt, dass Kontrolle nicht zwangsläufig als negativ dargestellt wird und deswegen nicht jeder Inhaftierte das Verlangen verspürt, sich ihr überhaupt zu entziehen, da die daraus resultierenden Konsequenzen für den Einzelnen nicht unbedingt in dessen Interesse liegen. Zudem ist der Begriff der Kontrolle nicht auf die Kontrolle über den Inhaftierten beschränkt, sondern schließt auch die Möglichkeiten und das Bedürfnis der Inhaftierten selber ein, Kontrolle über unterschiedliche Aspekte ihres Lebens auszuüben. Schließlich ist zwischen institutioneller und gesellschaftlicher Kontrolle zu unterscheiden, da sich gezeigt hat, dass die Inhaftierten selbst an der Reproduktion und Ausübung Letzterer beteiligt sind.

Kontrolle kann also von verschiedenen Seiten kommen und auf unterschiedliche Weise ausgeübt, aber auch verschiedenartig genutzt werden. Das subjektive Empfinden von Kontrolle ist nicht nur eine Wahrnehmung der individuellen Wirklichkeit, sondern auch eine Möglichkeit, mit vorhandener Kontrolle umzugehen und deswegen eine Strategie, die eigene Realität zu konstruieren. Es bedeutet also nicht nur passives Erleben, sondern auch Entscheidungen zu Möglichkeiten der Ausgestaltung.

Nichtsdestotrotz ist die Kontrolle, die im offenen Strafvollzug auf den Inhaftierten ausgeübt wird, letztendlich in ihrer Gesamtheit unüberwindbar und es stellt sich an verschiedenen Punkten die Frage, inwiefern sie ihren Sinn in Hinblick auf das Ziel der Resozialisierung erfüllt und an welchen Stellen ihr andere Interessen zugrunde liegen, wie es von den Inhaftierten selbst stellenweise vermutet wird. Dies und die Quellen solcher anderer Gründe können eine Grundlage für weitere Forschungsarbeiten bieten.

3.1 Ausblick

Die Analyse der Daten beschäftigte sich zum Schluss mit der Konstruktion von Identität; dabei wurden Geschlechterrollen, ihre Darstellung durch die Inhaftierten

und die individuellen Probleme, welche daraus resultieren, sowie die entsprechenden Strategien der Inhaftierten, mit solchen Konflikten umzugehen, nicht einbezogen, weil der Fokus der Interviews nicht auf diesem Gesichtspunkt lag. An dieser Stelle werden deswegen noch kurz Punkte aufgezeigt, an denen das Thema gestreift wurde und an denen zu weiterer Nachforschung zum Thema des subjektiven Empfindens von Kontrolle angesetzt werden könnte.

Die Rolle des Mannes wird von den Befragten oft über die des Vaters definiert, und zwar immer dann, wenn diese wie oben erklärt bedroht wird; wenn also der Verlust der Vaterrolle einen Verlust an Männlichkeit bedeutet, stellt sich die Frage, ob der Kontrollverlust analog dazu nicht nur den Verlust der Kontrolle über die Erziehung des Kindes, sondern auch den Verlust der Kontrolle über die eigene geschlechtliche Integrität bedeutet. Zudem scheint Männlichkeit klar definiert zu sein, denn „wir sind Männer, aber nicht so“ (Transkript 19: 1395), und ist in den Erklärungsansätzen der Inhaftierten stark von heteronormativen Strukturen geprägt, wenn zum Beispiel unangebrachtes Verhalten der Justizvollzugsbeamten vorrangig damit erklärt wird, dass sie sexuell unbefriedigt seien, weil sie nicht von einer Frau ausgelastet würden oder homosexuell seien (vgl. Transkript 19: 1406-1410). Es wird ein Bild des Mannes entworfen, der von seinen Trieben gesteuert wird und dessen Verfehlungen in mangelnder Potenz oder von der gesellschaftlichen Norm abweichender sexueller Orientierung begründet sind.

Die Rolle der Frau wird in den Darstellungen der Inhaftierten stark polarisiert: Der schon oben problematisierten verräterischen Frau, mit der sich einzulassen ein Risiko darstellt und die regelmäßig kontrolliert werden muss, wird als einzige Alternative die keusche Frau gegenübergestellt, die ihren Ehemann nicht in der Öffentlichkeit küsst, weil keine „ordentliche Frau das mitmachen würde“ (Transkript 25: 205f.), und die man deswegen im Gegensatz zu anderen Frauen „sehr respektiert“ (Transkript 25: 197). Es scheint ein Bedürfnis zur Kontrolle über Frauen zu bestehen und eine tiefe Angst vor Frauen, die nicht kontrollierbar sind. Es bieten sich hier weitere Möglichkeiten, zu analysieren, inwiefern solche von Inhaftierten gezeichnete Geschlechterbilder ihr Denken und Handeln einer Kontrolle unterwerfen und ob diese im Strafvollzug, zum Beispiel in der Interaktion mit anderen Inhaftierten, spezifische Merkmale gegenüber einem Leben in Freiheit

aufweist. Auch kulturelle und religiöse Hintergründe der Inhaftierten, welche ebenfalls mit der Sicht auf Geschlechterrollen zusammen hängen können, wurden hier nicht explizit aufgegriffen und könnten Gegenstand weiterer Forschung sein.

5. Literaturverzeichnis

- Bieneck, Steffen & Christian Pfeiffer 2012. *Viktimisierungserfahrungen im Justizvollzug*. Hannover: Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e.V.
- Foucault, Michel 1976. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Franck, Georg 2005. Werben und Überwachen. Zur Transformation des städtischen Raums. In: Leon Hempel und Jörg Metelmann (Hg.) *Bild – Raum – Kontrolle. Videoüberwachung als Zeichen gesellschaftlichen Wandels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 141-155.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss 2005. *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Huber.
- Goffman, Erving 1973. *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Goffman, Erving 1990. Performances. In: Derselbe: *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books, 17-76.
- Lefebvre, Henri 1991. *The production of space*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Preyer, Gerhard 2012. Die sozialen Erwartungen. In: Derselbe: *Rolle, Status, Erwartungen und soziale Gruppe. Mitgliedschaftstheoretische Reinterpretationen*. Wiesbaden: Springer VS Verlag, 77-94.
- Smith, Philip 1999. The Elementary Forms of Place and Their Transformations: A Durkheimian Model. In: *Qualitative Sociology* 22 (1): 13-36.
- Steinke, Ines 2008. Gütekriterien qualitativer Forschung. In: Uwe Flick, Ernst von Kardoff und Ines Steinke (Hg.) *Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt Verlag, 319-331.
- Wiswede, Günter 1977. *Rollentheorie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.

Internetquelle I:

<http://www.berlin.de/imperia/md/content/senatsverwaltungen/justiz/>

[justizvollzug/recht/stvollzg_gesamtausgabe.pdf?start&ts=1390321948&file=stvollzg_gesamtausgabe.pdf](http://www.berlin.de/sen/justiz/justizvollzug/gesamttausgabe.pdf?start&ts=1390321948&file=stvollzg_gesamtausgabe.pdf) am 23. Februar 2014

Internetquelle II:

<http://www.berlin.de/sen/justiz/justizvollzug/hakenfelde/selbststeller.html>

am 23. Februar 2014

Internetquelle III: http://www.berlin.de/sen/justiz/justizvollzug/org_auf.html am 23. Februar 2014

Das Leben kam ohne Gebrauchsanweisung.

Die soziale Bedeutung von YouTube Beauty-Tutorials zwischen
Bedienungsanleitung, Werbebildern und Cyborg-Utopien.

Zur Autorin

Isabelle Weißer absolvierte ihr Bachelorstudium in Literatur, Kunst, Medien (Hauptfach) und Geschichte (Nebenfach) an der Universität Konstanz mit einem Schwerpunkt auf kulturwissenschaftlichen Fragen. Seit 2013 studiert sie M.A. Kulturelle Grundlagen Europas. Der Forschungsschwerpunkt des Programms ist die kulturwissenschaftliche Erforschung des Konstrukts Europa. Ihr eigenes Forschungsinteresse liegt vor allem in den Bereichen sozialer Grenzziehung und der Konstruktion von Identität. Kontakt: isabelle-weisser@t-online.de

Abstract

Eines der Versprechen des Webs 2.0 ist, dass die Nutzer selbst mitgestalten können und postmoderne Ideale im Internet somit verwirklicht werden. Damit verbunden ist die Überzeugung, dass Körperlichkeit im Netz anders gedacht und dass sich Stereotypen auflösen würden. Dieser Artikel hinterfragt dieses Narrativ anhand von *YouTube-Tutorials*: Diese werden mit Hilfe von Erving Goffmans Beobachtungen analysiert. Die These dieser Arbeit ist, dass die Vermischung von Privatem und Öffentlichem zwar zu einer gewissen Beteiligung von vielen Nutzern beigetragen, sich bezüglich Stereotypen jedoch wenig verändert hat. Die Verhaltensweisen scheinen immer noch durch die Implikationen von Vorläufern wie Gebrauchsanweisungen und Werbebildern sowie deren gesellschaftlichen Konventionen vorgeformt zu sein. Diese Arbeit stellt sich vor allem aber die Frage, ob auch heute noch die Bedeutung von Geschlechteridentitäten Goffmans Thesen stützen. Besonders da der *Beauty-* und *Livestyle-Sektor* normalerweise weiblich besetzt ist, ist die Analyse der Rollenverteilung in *YouTube-Tutorials* interessant. Dabei ist zu beobachten, dass sich die heteronormativen Regeln, die Goffman in der amerikanischen Gesellschaft der 1950er Jahre beschreibt, geändert haben. Die unterliegenden Prämissen sind jedoch immer noch aktiv.

1. Einleitung

In den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts kamen Revuetanzgruppen auf und mit ihnen die Frage nach Individualität, Technisierung und Amerikanisierung. So diagnostizierte z.B. Siegfried Kracauer:

und wenn sie stets wieder dasselbe taten, ohne daß ihre Reihe je abriß, sah man innerlich eine ununterbrochene Kette von Autos aus den Fabrikhöfen in die Welt gleiten und glaubte zu wissen, daß der Segen kein Ende nehme. Ihre Gesichter waren mit einem Optimismus geschminkt, der jeden Widerstand gegen die ökonomische Entwicklung im Keim erstickte, und die kleinen Lustschreie, die sie in sorgfältig auskalkulierten Abständen von sich gaben, priesen die Herrlichkeit dieses Daseins immer aufs neue. (Kracauer, 1994, p. 242)

Solche Zuschreibungen erscheinen auf den ersten Blick heute nicht mehr zu greifen: Einerseits sind Revueshows aus der Mode gekommen. Andererseits ist eines der Versprechungen des Webs 2.0, dass die Nutzer selbst mitgestalten können und sich somit keiner ‚Choreographie‘ im abstraktesten Sinne unterwerfen müssen. In diesem Zusammenhang wurde auch die Utopie von einer Demokratisierung durch das Netz entwickelt: die postmodernen Ideale sollten im Internet verwirklicht werden, Leser und Leserinnen sich in polyzentrischen oder zentrumslosen Netzwerken treffen. Partizipation, Freiheit und hierarchielose Kooperation schienen greifbar. Die Überzeugung, dass Körperlichkeit im Netz anders gedacht und dass sich Stereotypen auflösen würden, entwickelte sich analog dazu. Dementsprechend sollte Kracauers Zuschreibung des Menschen als Teil einer übergeordneten Mensch-Maschine nicht mehr aktuell sein. Tatsächlich erscheinen die Beschreibungen erstaunlich modern. Die Hoffnungen, die sich an das Internet geknüpft haben, wirken hingegen utopisch, das Medium scheint hier überschätzt worden zu sein. Obwohl die Frage nach Individualität - auch im Zusammenhang mit dem Gender-Diskurs - also eine alte ist, betrifft sie auch unsere gegenwärtige Lebenswelt und muss im Zusammenhang mit der neuen Technik reflektiert werden.

Die These dieser Arbeit ist, dass das Netz zwar eine gewisse Demokratisierung darstellt (jeder kann mit relativ geringen Mitteln mitgestalten und teilhaben), alte gesellschaftliche Normen wie z.B. stereotype Männer- und Frauenbilder und die grundsätzlichen Implikationen von früheren, gelenkten und marktorientierten Gattungen wie Anleitungen und Werbedarstellungen in der Form des *Beauty-*

Tutorials aber zum großen Teil erhalten bleiben. Wenn die Grenzen der bekannten Normen überschritten werden, so geschieht das in einem kalkulierten Maß. Widerständiges Verhalten in Form von einer Privatisierung der Darstellungsformen sowie des Schönheitsideals findet sich in *Internet-Tutorials* nicht. Phänomene, wie offenes *Cross-Dressing*, werden beispielsweise in der *How-to* Sektion nicht prominent. Außerdem baut auch das Genre der *Tutorials*, genau wie sein Vorgänger, die Gebrauchsanleitung, auf der Idee einer Wissensasymmetrie auf. Durch eine Kombination mit Werbestrategien und Vorstellungen zur Selbstpräsentation werden *Tutorials* allerdings als Unterhaltungsform rezipiert. Cyborg-Vorstellungen haben sich in das neue Medium der *Internet-Tutorials* hingegen nur insofern eingeschrieben, als dass sie eine private Auseinandersetzung mit Maschinen, d.h. der Kamera und dem Computer darstellen, die auf eine Selbstoptimierung hinzielt. Insofern ist in diesem Kontext auch immer noch eine Auseinandersetzung mit Erving Goffmans Beobachtungen zur sozialen Ordnung fruchtbar. Wenn die Forschungsfrage dieser Arbeit dabei auf soziale Gegebenheiten abzielt, so steht dahinter der Glaube, dass das Internet bis zu einem gewissen Grad als Heterotopie gesellschaftliche Verhältnisse reflektiert, indem sie diese modellhaft vorstellt, verneint oder umkehrt.

2. Vorgehen

YouTube-Tutorials stellen eine spezifische Form der internetbasierten Heterotopie dar. Sie sind vor allem interessant, da sie häufig benutzergeneriert sind und insofern eine spezifische soziale Bedeutung haben. Untersucht werden sollen stellvertretend hierfür *Beauty-Tutorials*, da vor allem das Thema der optimalen Selbstpräsentation und die Arbeit am eigenen Körper eine Unterwanderung von der strikten Narration der Gebrauchsanweisung zulässt und somit den Blick für die soziale Bedeutung dieser neuen Form der Informationsübermittlung öffnet: Die Frage dieser Arbeit ist daher einerseits, welche Darstellungsformen in den privat produzierten *YouTube-Tutorials* aufgerufen werden, andererseits aber auch, welche gesellschaftliche Relevanz diese Darstellungen haben. Dabei wird sich diese Arbeit auf die Produzentenseite konzentrieren. Die Einbindung von Videos

in *Social Media* sowie die Reaktion der ZuschauerInnen sollen nur am Rande im Kontext der Ästhetik von *Tutorials* selbst thematisiert werden.

Der erste Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit dem *Beauty-Tutorial* und seinen Genrespezifika. Dabei soll einerseits die Verwandtschaft von *Tutorials* mit der Gattung der Gebrauchsanweisungen überprüft werden, andererseits sollen aber auch die Elemente der *How-to-Videos*, die Erinnerungen an Werbebilder aufrufen und sich an diese assimilieren, beschrieben sowie die Verbindung zu Cyborg-Vorstellungen hinterfragt werden. In einem zweiten Schritt thematisiert diese Arbeit die Darstellungsstrategien von *Beauty-Tutorials* und versucht diese anhand von Beispielen zu identifizieren – inwieweit unterlaufen *Tutorials* die altbekannten Kategorisierungen, die beispielsweise durch Werbebilder immer wieder implementiert werden? Der letzte Teil dieser Arbeit wird diese Ergebnisse mit den Beobachtungen von Erving Goffman abgleichen. Besonders seine Vorstellungen zu medialen Phänomenen sowie seine Ausführungen zu Geschlechterrollen sind in diesem Zusammenhang von Interesse.

3. Hauptteil

Tutorials sind eine relativ neue Strategie der Informationsübermittlung, die bisher noch nicht in den Fokus der Wissenschaft rückte. Sie wurden klassischerweise von dem Anbieter des Programms hergestellt beziehungsweise von einem erfahrenen Anwender bereitgestellt. Zunächst dienten sie als filmische Umsetzung von Gebrauchsanleitungen oder Schnellkursen. Seit der Popularisierung der interaktiven und kollaborativen Elemente des so genannten Webs 2.0 begrenzt sich das Genre des *Tutorials* jedoch nicht mehr nur auf die Wissensvermittlung von technischen Fertigkeiten im klassischen Sinne. So sind *Tutorials* vor allem auf Webseiten, die auf die Mitwirkung von Benutzern setzen, ein beliebtes Format. Ein Beispiel dafür sind Videoplattformen wie YouTube. Das Thema des *Tutorials* hat sich durch die Privatisierung der Wissensvermittlung dabei erweitert.

3.1. Voraussetzungen. Das Genre Tutorial

Die Videos auf Beauty-Kanälen, die sich mit der Frage der Selbstdarstellung beschäftigen, können grob in fünf Kategorien eingeteilt werden: *Hauls*; *Favoriten*, *Reviews* bzw. Produktvorstellungen; *Tags*; *Vlogs* bzw. privatere Videos und

Tutorials. Die *Community* ordnet die hochgeladenen Videos via Überschrift selbst in eine der Kategorien ein. *Beauty-Tutorials* sollen dabei bestimmte Techniken zur Selbstdarstellung und Perfektionierung des eigenen Körpers vermitteln. Insofern erinnern sie an Gebrauchsanleitungen, wobei sie eine Arbeit am eigenen Körper thematisieren, statt sich auf einen Apparat zu beziehen.¹

3.1.1 Gebrauchsanleitungen als Vorfahren des Genres Tutorial

Während Gebrauchsanweisungen weit verbreitet sind und ihre Vorgehensweisen bekannt sind, ist ihre Verwandtschaft zum neuen Genre des *Tutorials* bisher unerforscht. Die Prämisse von Gebrauchsanweisungen ist die Vorstellung, dass ein Wissensrückstand auf Benutzerseite bestehe und dieser durch die Anleitung aufgehoben werden könne. Zudem impliziert die Instruktionspflicht eines Herstellers eine gewisse Pflicht der Konsumenten, sich mit dem erworbenen Produkt auseinanderzusetzen und es zu pflegen. In Anschluss an Theodor W. Adorno kann diese Arbeit am Gerät als Befangenheit der freien Zeit beschrieben werden: Adorno merkte an, dass

selbst wo der Bann sich lockert und die Menschen wenigstens subjektiv überzeugt sind, nach eigenem Willen zu handeln, dieser Wille gemodelt ist, von eben dem, was sie in den Stunden ohne Arbeit loswerden wollen. (Adorno, 1969, p. 645)

Zentral ist bei Überlegungen zu Gebrauchsanweisungen dabei gerade die Tatsache, dass die sozialen Implikationen von Anleitungen sowohl im wissenschaftlichen als auch im kulturellen Diskurs reflektiert werden. Ein Beispiel dafür ist die surrealistische Verarbeitung von Gebrauchsanweisungen von Julio Cortázar in »Historias de cronopios y de fama«. Darin beschreibt er Instruktionen zu alltäglichen Arbeiten, etwa das Aufziehen einer Uhr:

Allá en el fondo está la muerte, pero no tenga miedo. Sujete el reloj con una mano, tome con dos dedos la llave de la cuerda, remóntela suavemente. Ahora se abre otro plazo, los árboles despliegan sus hojas, las barcas corren regatas, el tiempo como un abanico se va llenando de sí mismo y de él brotan el aire, las brisas de la tierra, la sombra de una mujer, el perfume del pan. (Cortázar, 2000, p. 13)

In seiner genauen Beschreibung einer alltäglichen Beschäftigung erinnert Cortázars Text in der Tat selbst an *YouTube-Tutorials*. Anders als die Internetvideos überhöht Cortázar jedoch in seinem Text die Korrektheit, den

¹ Auf die Implikationen von Arbeit am Selbst hat beispielsweise Anne Sonnenmoser aufmerksam gemacht: Vgl. Sonnenmoser, 2009, p. 313-323.

juristischen Hintergrund von Gebrauchsanweisungen. Außerdem wird die Prämisse der Arbeit am Gerät hier persifliert. Dadurch werden all diese Elemente beobachtbar. Ein solcher ironischer Moment findet sich in *YouTube-Tutorials* nicht.

3.1.2 Die Verwandtschaft von Werbebildern mit Tutorials

Wie beschrieben, ist trotz des starken Autonomieimperativs und der Betonung von Selbstständigkeit als elementare Komponenten der modernen Körperinszenierungen eine verstärkte Assimilation an Normalitätskonstrukte zu beobachten: Werbung hat nicht nur die Funktion der Illustration oder Plausibilisierung. Und sie dient auch nicht lediglich als Schlagwortgeberin. Vielmehr sind Werbekampagnen eine der Grundsäulen der Normalitätskonstruktion. Kulturelles Wissen über Medien im Allgemeinen scheint durch Werbung sichtbar zu werden. Sie prägen unser Leben, eröffnen eine perfekte Parallelwelt und rufen mit vielfältigen Darstellungsstrategien Begehrlichkeiten hervor. Häufig wird jedoch das Image einer Person an ein Produkt gebunden: Ein populäres Werbenarrativ ist dabei die Darstellung eines Produkts mit der Berührung durch den Werbeträger respektive eine Frau oder einen Mann, der die Zuschauer ansprechen soll. Diese Berührungen unterscheiden sich von einem rein utilitären Gebrauch, da sie die Gegenstände nicht manipulieren, sondern nur ihre Konturen nachzeichnen. Dadurch wird das Produkt nobilitiert. Diese rituelle Berührung kann aber auch an einem lebendigen Organismus geschehen, z.B. durch Selbstberührung, durch welche der Körper als etwas besonders Kostbares exponiert wird. Die Werbeperson wird dabei nach den vermuteten Wünschen und Interessen der Zielgruppe ausgesucht (vgl. Maurer, Reinemann, 2006, p. 235-236). Dadurch wird der Zuschauer figuriert. Die Zuschauerfigurationen sind dabei immer sowohl in der Theorie als auch in künstlerischen Umsetzungen variabel.

Die Zuschauerfigurationen können mit Michel Foucaults Überlegungen zur *Gouvernementalität* (bzw. auf Deutsch Regierungskunst) beschrieben werden. In »Überwachen und Strafen« postuliert Foucault eine »innere Verschiebung der Richtergewalt«, die aus der neuen Art des Gesetzes resultiere: einer »Mischung aus Gesetzmäßigkeit und Natur, aus Vorschrift und Konstitution – die Norm«

(Foucault, 1994, p. 392-393). Der Begriff der *Gouvernementalität* steht dabei für die Herrschaft im Einverständnis der Beherrschten und zeige sich vor allem an Technologien des Selbst und Manipulationen des Körpers. Die Besonderheit der gegenwärtigen Körperkontrolle ist insofern, dass nicht nur Zwang oder Gewalt, sondern auch Freiheit und allgemein übliche Handlungsformen wie Werbefilme imstande sind, Macht auszuüben.

Interessant ist hierbei vor allem auch, dass Werbeaktionen zumeist als Marktstrategie erkannt und in diesem Zusammenhang durchaus auch Objekt von Kritik werden. Das Erkennen dieser Strategien der als freiwillig eingeforderten Körperkontrolle führt jedoch nicht zur Neutralisierung der Macht von Werbestrategien: Denn obwohl sie erkannt wurden, schreibt sich ihre Kontrolle weiter in die Kultur ein. Die These dieses Textes ist daher, dass *YouTube-Tutorials* als eine Übernahme des Werbungsnormativs der Selbstoptimierung beschrieben werden können. Dies zeigt sich sowohl in ihrer Marktorientiertheit als auch in der Darstellungsweise von Genderrollen. Gleichzeitig unterlaufen *Tutorials* durch die Privatisierung von Selbstoptimierungsnarrativen frühere Einteilungen und verhindern somit Kritik.

3.1.3 Cyborg-Utopien und Tutorials

Der Cyberspace wurde hingegen häufig als Möglichkeit und Herausforderung für soziale Rahmenkonstrukte thematisiert. Sherry Turkle hat in ihrem Buch »Leben im Netz« dazu einige interessante Beobachtungen zur egalisierenden Wirkung des Internets gemacht und verschiedene Nutzer dazu interviewt. So z.B. den zwanzigjährigen Andrej, der in Online-Rollenspielen weibliche Figuren übernahm. Er erklärte: »Ich tue es, um das Verhältnis von Frauen und Männern zu verbessern« (Turkle, 1998, p. 344). Aus heutiger Sicht muss allerdings die Frage gestellt werden, ob solche Hoffnungen nicht zu naiv sind, da in weiten Teilen des Netzes in der Tat ganz klassische Symbole verwendet werden. In diesen Zusammenhang fällt auch die Idee des Cyberfeminismus und im Speziellen des Cyborgs, Utopien der digitalen Kulturen aus den 1980er und -90er Jahren.

Der Cyberfeminismus trat mit dem Anspruch auf, Gendertheorien im Zeitalter der Techno-Sciences zu überdenken. Die VertreterInnen hatten die Ambition, sich die neuen Technologien, aber auch alte Kulturtechniken anzueignen und diese

widerständig zu gebrauchen.² Der Diskurs wurde mit der Idee verbunden, dass der Körper und die Geschlechteridentität konstruiert seien. Die These der Cyberfeministinnen war, dass die neuen Informationstechnologien diese kulturelle Konstruktion des Selbst technisch erfahrbar machen würden und dadurch die Geschlechterrollen verändern könnten. Ähnlich wie in anderen Bereichen der Rezeption des Netzes auch, entstanden durch die neue Technologie politische Utopien von vernetztem Handeln und solche darüber, das soziale Regelwerk wie die Vorstellung einer binären Geschlechterordnung überschreiten zu können. In diesem Zusammenhang ging es auch darum, den populären Bilderhaushalt zu reformieren (Genz, Brabon (Eds.), 2009, p.145-156; Haaf, Klingner, Streidl (Eds.), 2009, p.125-137).

Wenn es für den Cyberfeminismus ein Gründungsdokument gibt, dann ist es Donna Haraways »Manifest für Cyborgs«. Cyborg ist dabei die Abkürzung für *Cybernetic Organism*. Haraway verwendet diesen Begriff in ihrem Manifest auf doppelte Weise.³ Auf Grund der Forschungsfrage soll hier jedoch nur die eine Bedeutung näher besprochen werden: Cyborgs bezeichnen demnach einen in der postmodernen Welt lebenden Menschen. So schreibt Haraway:

Cyborgs sind kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Organismus, ebenso Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion. Gesellschaftliche Wirklichkeit, d.h. gelebte soziale Beziehungen, ist unser wichtigstes politisches Konstrukt, eine weltverändernde Fiktion. (Haraway, 1995, p. 33-72, retrived from <http://www.hermeneia.ch/cyborgmanifesto.pdf>, p.1.)

Die Cyborgs werden dabei als Nachkommen von Patriarchat und Militarismus benannt, ihre große Chance ist laut Haraway aber, die Erzählung der Herkunft zu überwinden, indem sie mit den klassischen Kategorien der Gesellschaft breche (vgl. ebd., p.3). Dies könne eine »gelebte soziale und körperliche Wirklichkeit bedeuten, in der [...] niemand mehr vor dauerhaft partiellen Identitäten und widersprüchlichen Positionen zurückschrecken muss« (ebd., p.5). Ein zentrales Element der Cyborg-Vorstellungen ist, dass die Konstruktion und binäre Logik

² Diese Wendung des Feminismus richtete sich gegen die damals gängige Vorstellung, dass Techniken patriarchale Konnotationen haben und insofern nicht widerständig gebraucht werden können. Eine der Vertreterinnen dieser Idee ist Cynthia Cockburn, die in diesem Zusammenhang von »patriarchalen Herrschaftsmaschinen« schrieb.

³ In einem ersten Schritt bezieht Haraway sich mit der Idee des Cyborgs auf Werke feministischer Science Fiction Autorinnen. Diese hatten Mischwesen aus lebenden Organismen und Maschinen als Leitfiguren des Feminismus im Zeitalter der Techno-Science zu etablieren gesucht.

von Gender ausgestellt wird.⁴

Haraways Manifest muss als eine Art Mythos gesehen werden, der Gendertheorien aufgreifen und zugleich umwälzen möchte. Gleichzeitig darf der Manifest-Charakter des Essays nicht vergessen werden. Dieser macht den Realitätsanspruch, den Sprung vom Literarischen in das Politische deutlich. In Anbetracht dessen ist es beinahe unmöglich, die Forderungen und Folgerungen Haraways auf einen konkreten Sachverhalt anzuwenden. Einige Punkte bieten allerdings dennoch gute Anknüpfstellen für Überlegungen zur heutigen Technologieverwendung. So diagnostiziert Haraway ein Zusammenfallen von bisherigen Polaritäten wie der Öffentlichkeit und privatem Raum. Eine solche Vermischung kann tatsächlich im heutigen Netzgebrauch erkannt werden. Vor allem in den sozialen Netzwerken scheinen die beiden Kategorien ineinanderzuzießen. Haraway stellt auf Grundlage dieser Beobachtung auch die These auf, dass die Cyborgs eine »technologische Polis« bildeten, die auf die Revolution sozialer Beziehungen zurückgehe (vgl. Haraway: Ein Manifest für Cyborgs, S. 2).

3.2 Darstellungsstrategien. Beauty-Tutorials auf YouTube.

Die meisten *Beauty-Gurus* sind zwischen 13 und 30 Jahren, weiblich und repräsentieren gleichzeitig auch die Zielgruppe, an die sie sich richten. Durch diese Übereinstimmung sind *Beauty-Tutorials* mit stereotypen Vorstellungen zu Genderidentitäten verbunden und können nicht von anderen marktorientierten Bildern wie Werbefilmen unterschieden werden. Gleichzeitig wird durch diese Parallele zwischen den DarstellerInnen und ZuschauerInnen sowie der Privatisierung der Wissenstransfers und dem teilweise amateurhaften Vorgehen der Eindruck von Authentizität aufgebaut. Authentizität ist in diesem Zusammenhang nicht als gegebene Größe zu sehen, die werkimmanent ist. Vielmehr ist Authentizität für das Publikum hergestellte Entität. Die *Liveness* der Videosequenzen wird für die ZuschauerInnen geschaffen. Die Tatsache, dass ein

⁴ Als Beispiel lässt sich hier unter anderem der Roman »Er, Sie und Es« von Marge Piercy anführen. Darin wird dem Leser ein männlicher Cyborg mit stereotyp weiblichen Eigenschaften wie Geduld und Sensibilität sowie ein weiblicher Cyborg, der sich nach männlichen Verhaltensmustern verhält, vorgestellt.

Video live sein kann, schreibt sich in die Gesamtheit der Clips ein. Laura Stempel Mumford hat zudem auf die ideologischen Implikationen der *Liveness* aufmerksam gemacht: Demnach rezipieren die Zuschauer jede Fernsehdarstellung als ‚real‘ und als korrekte Vorstellung der Wirklichkeit. Daher stellt sich gar nicht erst die Frage, ob diese Beschreibungen auf *YouTube-Tutorials* übertragen werden können (vgl. Stempel Mumford, 1994, p. 174).

3.2.1 Implikationen früherer Diskurse für das Genre der Tutorials

Hier sollen die im ersten Kapitel beschriebenen Diskurse auf ihre Übertragbarkeit in den heutigen Mediengebrauch untersucht werden. Gebrauchsanleitungsnormen sowie Werbestrategien, aber auch der Diskurs rund um das Thema Cyborg-Utopien und Cyborg-Feminismus haben sich implizit in das neue Genre der *Tutorials* eingeschrieben. So übernehmen *Tutorials* die Voraussetzung von Gebrauchsanweisungen der Wissensasymmetrie zwischen AutorInnen und NutzerInnen. Auch der Markthintergrund von Werbeaktionen wird übernommen. Die Zielsetzung von *Tutorials* ist – abgesehen von Wissensvermittlung – auch, einen Kaufimpuls im Zuschauer hervorzurufen und die eigene Marke zu etablieren bzw. zu vermarkten. Dies zeigt sich beispielsweise durch die Verwendung von *Affiliate-Systemen*, internetbasierten Vertriebslösungen, die den Video-Produzenten mit einer Provision an dem Erlös beteiligen. Die Erstellung von *YouTube-internen* Ranglisten illustriert zudem die wettbewerbsorientierte Ausrichtung der Videoplattform.⁵ Zudem rufen die Kurzfilme häufig ganz klassische Darstellungsformen auf, die an die Werbe-Ästhetik erinnern. Diese Beobachtung hinterfragt den Status von *Tutorials*: Welche Konnotationen verbinden sich mit der Reklame-Ästhetik? *Internet-Tutorials*, insbesondere solche, die Manipulationen am Körper thematisieren, scheinen so bisherige Beschreibungskategorien zu unterlaufen und machen Kritik durch die Privatisierung der *Gouvernementalität* beinahe unmöglich.

Gleichzeitig erscheinen soziale Netzwerke, wie *YouTube*, als eine Variante von Haraways Vorstellungen zur technologischen Polis. In diesen *Communities* entstehen soziale Kontakte, die ohne das Internet nicht möglich wären. Gerade

⁵ Vgl. YouTube: Das Beste auf YouTube, retrieved from <https://www.youtube.com/channels?p=3&s=ms&gl=&t=a&g=0>, [30.3.2014].

YouTube scheint eine Polisartige Verbindung zwischen den Nutzern zu generieren; vor allem diejenigen, die Content auf die Seite stellen, bilden eine transnationale Gemeinschaft.⁶ Zudem ist die erfolgreiche Partizipation von Frauen auf *YouTube* – anders als in IT-Firmen, relativ weit verbreitet. Vor allem im Beauty- und Lifestyle-Bereich sind weibliche Darstellungen sehr häufig. Dennoch müssen Cyborg-Utopien und Vorstellungen zu mediumsunterstütztem Feminismus eingeschränkt werden, da die gesellschaftlich implementierte Nutzung des Internets zeigt, dass die frühen cyberfeministischen Utopien nicht in eine reale Nutzung überführt werden konnten. Gerade im Netz 2.0 erscheint das Spiel mit Identitäten nicht mehr relevant⁷ oder führte zu ernüchternden Ergebnissen;⁸ der populäre Bildhaushalt scheint die alten Ideen ungebrochen weiterhin zu etablieren.⁹ Es stellt sich also die Frage, warum cyberfeministische Ideen nur so begrenzt in das Arsenal hegemonialer Kultur integriert werden konnten. Obwohl der Cyberfeminismus ein aktuelles Thema aufgriff, das dem Zeitgeist entsprach, konnte er keinen großen gesellschaftlichen Echoraum generieren. Er blieb Angelegenheit künstlerischer und akademischer Eliten. Gleichzeitig assimilieren sich durch die Adaption von diesen unterschiedlichen Subtexten in Tutorials öffentliche und private Räume und Darstellungen. Dies ist vor allem im Lifestyle- und Beautybereich zu beobachten: Hier steht im Sinne eines Stylecoaching die Selbstdarstellung im Mittelpunkt. Selbstdarstellung setzt jedoch die Fähigkeit der Selbstwahrnehmung und -reflektion als Bedingung

⁶ Dies wird unter anderem mit so genannten *Swaps*, d.h. dem Austausch von Geschenkpaketen; aber auch durch *Meet ups* oder die durch *YouTube* finanzierte *Next Up Camps* forciert. Ein Beispiel ist dieses Video – vgl. Jim Chapman: Tan and Jim Need Your Help!, retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=ZsYICsvdYXI> [13.4.2014]. Hier wird auch deutlich, dass *YouTuber* sich über die nationalen Grenzen heraus als Gemeinschaft definieren und teilweise einander besuchen, ohne sich zuvor im wahren Leben zu kennen.

⁷ Wie z.B. auf den *Social Network Sites*. Hier ist gerade die Tatsache, dass die reale Identität ausgestellt wird, Teil der Idee. Beschreibungen von frühen Internet-Rollenspielen wirken merkwürdig bizarr, Sherry Turkles ausführliche Beschreibung von Multi User Dungeons, der spielerische Umgang mit Geschlechteridentitäten und Geschlechterrollenproblemen erscheinen überholt. Vgl. Turkle, p. 340-377.

⁸ So scheinen die Versuche, z.B. Politik im Netz transparenter zu machen, zu scheitern. Aber auch Portale wie *Second Live* scheinen keine gesellschaftliche Umwälzung vorangetrieben zu haben.

⁹ Dies kann einerseits in Bezug auf Science Fiction und technologiebezogene Narrative gezeigt werden, so geschehen bei Lara Croft, vgl. Genz & Brabon, p. 154-155. Andererseits können diese Tendenzen auch bei der Selbstpräsentation vieler Nutzer im Internet beschrieben werden.

voraus, welche normalerweise höchst individuell und privat ist.¹⁰ In *Beauty-Tutorials* wird die Frage der positiven Selbstdarstellung diskutiert und damit die eigene Selbstwahrnehmung der Internet-Community, d.h. der Öffentlichkeit, preisgegeben. Durch die Privatisierung der Wissensvermittlung und der Verflechtung von Wissen über Selbstdarstellung und dem eigenen, individuellen Körper respektive dem Gesicht mit seinen spezifischen Merkmalen, ist das *Tutorial* weder dem privaten, noch dem öffentlichen Raum vollkommen zuzuordnen. Die *Tutorials* unterlaufen bisherige Strukturierungen.

Im Vergleich zu den klassischen Medien wird also die Vermischung von Privatem und Öffentlichem deutlich. In Abgrenzung zu früheren Analysen können beispielsweise *YouTube-Videos* keinem bestimmten Bereich mehr zugesprochen werden, sie erfüllen keine bestimmte Funktion. Sie sind zugleich privat und öffentlich, denn sie werden von Privatpersonen aufgenommen, sind aber zumindest potentiell einer großen Zahl an Nutzern zugänglich. Beauty-Videos sind gleichzeitig kommerziell und nichtkommerziell, denn es werden wie bei der klassischen Reklame Produkte vorgestellt, doch stehen die Personen (zumeist) nicht in gewerblicher Verbindung mit den produzierenden Firmen. Insofern bewerben die Filme auch denjenigen, der sie ins Internet stellt, und dessen Authentizität. Demnach bewirbt selbst die seltene Form der negativen Kritik an einem Produkt bis zu einem gewissen Punkt etwas: Den *YouTuber*, der eine solche Kritik veröffentlicht und dessen Glaubwürdigkeit. Da sich Öffentlichkeit und privater Raum in Internetvideos vermischen, sind diese Videos auch publicity-wirksam. Die Personen, die regelmäßig Videos auf *YouTube* hochladen, entwickeln sich häufig selbst zu einer Art Berühmtheit, die Anzahl und Qualität von Uploads übernimmt die Funktion von Porträts und *Home Stories* in Illustrierten. Sie sollen den Charakter des Darstellers bewerben. Es wäre eben zu einfach, die hochgeladenen Videos als reine Möglichkeit zur Information zu sehen, die meisten Zuschauer abonnieren die *Beauty-Gurus*, es entsteht eine Art Kult um sie. Dabei attestiert auch der Gebrauch des Wortes *Guru*, dass es um gewisse Führungsansprüche geht, ähnlich der Stellung des Autors einer Gebrauchsanweisung oder sozialen Eliten, zu welchen heute auch Models

¹⁰ Anne Sonnenmoser hat sich ausführlich mit der Frage der Selbstdarstellung bei Stylecoachings auseinandergesetzt. Vgl. Sonnenmoser, p. 313-322.

gehören. Auch Elemente von menschlich aussagekräftigen Bildern sind in den Kurzfilmen vorhanden: Sie sollen die ‚natürlichen‘ Ausdrücke von seelischen Reaktionen darstellen. In den meisten *YouTube Beauty-Tutorials* kommen diese Elemente nur selten vor, da die Filme einem bestimmten ‚Drehbuch‘ folgen, insofern entstehen häufig keine spontanen Gefühlsäußerungen bzw. werden beim Editieren rausgeschnitten. Jedoch werden teilweise auch bewusst spontane Gefühlsausbrüche im Film belassen¹¹ oder als Teil in den Film integriert bzw. zu einem eigenen Film zusammengeschnitten.¹²

3.2.2 Stereotypes Verhalten in Beauty-Tutorials

Normalitätsimperative werden erst durch Verhaltensmuster ersichtlich, die sie offen brechen. Ein Beispiel dafür ist das Werk von Pipilotti Rist. In ihrem Werk »Be nice to me (Flatten 04)« drückt sich die stark überschminkte Künstlerin gegen eine Glasscheibe, so dass sich die Farbe auf dieser Scheibe absetzt und sich teilweise erneut auf Rists Gesicht transferiert. Durch den Druck, den die Künstlerin während der Performance auf die Scheibe ausübt, ergeben sich groteske Grimassen und Verformungen ihres Gesichtes. Hier wird das klassische Verhaltensmuster vieler Frauen durchbrochen, das äußere Erscheinungsbild wird dezidiert dekonstruiert. Am Ende der Performance eröffnet sich allerdings noch eine zweite, subtilere Ebene. Erst zu diesem Zeitpunkt wird klar, dass der Film falsch herum abgespielt wurde. Demnach beendet die Künstlerin den Film ‚unbeschadet‘. Die klassische Idee von Normalität und Weiblichkeit scheint so beinahe unbemerkt wieder eingeführt zu werden.¹³ Auf *YouTube* ist ein solches widerständiges Verhalten nicht zu finden. Als Beispiel für die Normalitätskonstruktion im *Beauty*-Bereich soll ein *Tutorial* von dem deutschen *Beauty-Guru daaruum* dienen.¹⁴ Das Erste, was der Besucher des Video-Portals

¹¹ Vgl. z.B. *Gossmakeupartist: 5 Ways to Apply Concealer*, retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=CUEtCNrhBeY>

[30.3.2014], Min 3:30-3:37. Hier kann der Zuschauer zunächst Sprachlosigkeit sehen und daran anschließend Wut über den eigenen Fehler miterleben.

¹² So genannte *Blooper*.

¹³ Rist: *Be Nice to Me (Flatten 04)*, retrieved from

http://artfem.tv/id;19/action;showpage/page_type;video/page_id;Pipilotti_Rist_Be_Nice_To_Me_Flatten_04_flv/ [3.4.2014].

¹⁴ Sie steht auf der YouTube-internen Rankingliste unter den 20 beliebtesten *Beauty-Kanälen* in Deutschland, vgl. *YouTube: Das Beste auf YouTube* retrieved from

<http://www.youtube.com/channels?p=3&s=ms&gl=&t=a&g=0> [30.3.2014].

von dem *Tutorial* sieht, ist das Standbild, mit dem der Film dargestellt wird. In diesem Fall ist das ein Bild des *Gurus daaruum* mit dem vorgestellten *Make-up*. Das Bild erinnert an ein Werbefoto. Die junge Frau berührt ihr Kinn darin leicht. Diese Berührung erfüllt keinen unmittelbaren Zweck, zeichnet *daaruum* und ihren Look jedoch als kostbar und zerbrechlich aus. Interessant ist, dass es in diesem *Tutorial* keine Sprechspur gibt, die ZuschauerInnen werden nur über Text angesprochen. Dies scheint aber nicht die Regel zu sein, normalerweise hat jeder *Beauty-Guru* eine typische Begrüßung im Sinne eines Alleinstellungsmerkmals.¹⁵ Der Aufbau des Videos ist relativ stringent. Zunächst wird der Titel eingeblendet und das angestrebte Endergebnis gezeigt. Der *Guru* präsentiert das Ergebnis dabei mit schräger Kopfhaltung, Augenaufschlag und erneuter ritueller Berührung. Hier werden also ganz klassische Schemata, wie in der Werbung auch, aufgegriffen. In einem zweiten Schritt wird die tatsächliche ‚Gebrauchsanweisung‘ geliefert. Die Produkte werden dazu mit einem Kameraschwenk liegend abgefilmt, um anschließend bei der Anwendung gezeigt zu werden. Hier kommt es logischerweise durchaus auch zum utilitären Gebrauch von den Produkten. Interessant ist, dass die Protagonistin hier nicht darauf zu achten scheint, elegante Posen einzunehmen. Zum Schluss wird der Kommentar des *Gurus* eingeblendet. Hier wendet sich *daaruum* in diesem Video zum ersten Mal an die ZuschauerInnen: »Ich persönlich finde das AMU [Augen *Make-up*, I.W.] zu hell, allerdings soll es ja auch nur eine Idee für euch sein. Findet ihr nicht auch, dass es etwas puppenmäßiges hat?« Die *Follower* werden hierbei geduzt, die geschlossene Frage am Ende soll den Dialog mit ihnen eröffnen. Im Anschluss daran wird noch einmal das Ergebnis im Vergleich zu dem ungeschminkten *Guru* gezeigt.

Das Video scheint sich dezidiert an weibliche Internetnutzerinnen zu wenden, die sich besonders für ihr Äußeres und dessen Wirkung interessieren und die gleichzeitig eine verträumte Seite in sich haben. Dies erscheint zunächst nur logisch, denn vermutlich interessieren sich die wenigsten jungen Männer dafür,

¹⁵ Als ein anderer bekannter *Beauty-Guru* aus Deutschland die Begrüßung von einem langgezogenen »Hallo« zu »Hallo, Schönheiten« änderte, ergab sich eine Kontroverse unter ihren *Follower*n. Abgesehen von Kommentaren, die diese Änderung bemängelten, gab es sogar Videos, die die alte Begrüßung feierten. Vgl. Schminktipp1 retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=roPOBiY4jQY> [3.4.2014].

wie sich diese Frau schminkt und ob das Ergebnis ‚puppenhaft‘ aussieht oder nicht. Doch der ‚Tonfall‘, in dem der Film gehalten ist, ist auffällig: Die Verbindung von Weiblichkeit und Träumerei bzw. Unaufmerksamkeit scheint hier erneut eingeführt zu werden. Das wird einerseits durch das Verhalten der Darstellerin deutlich, so legt sie beispielsweise häufiger den Kopf schief oder scheint abwesend. Die Musikauswahl unterstützt den Eindruck noch. Diese Verträumtheit ist sicher zunächst dem Thema geschuldet. Das *Tutorial* mit Hardrock zu unterlegen, würde vermutlich nicht funktionieren. Dennoch ist ihr Auftreten frappierend, vor allem im Vergleich zu dem der männlichen *Beauty-Gurus*.

3.2.3 Durchbrechen von Stereotypen? Männer in Beauty-Tutorials

Besonders interessant scheint mir auch das Auftreten von Männern in solchen *Beauty-Videos* zu sein, denn hier werden die Stereotypen herausgefordert. Zunächst muss betont werden, dass die männlichen *Beauty-Gurus* zahlenmäßig den weiblichen unterlegen sind. Unter den 20 meistabonnierten *Beauty-Kanälen* der deutschen *YouTube-Seite*, findet sich nur ein männlich geführter *Channel*.¹⁶ Die Funktion von Männern in den *Beauty-Tutorials* kann grob in drei Kategorien eingeteilt werden. Einerseits gibt es die offensichtliche Rolle für Männer – die des scheinbar unbeteiligten, unsichtbaren Beobachters. In dieser Rolle scheint der Mann die Situation nicht zu beeinflussen, sondern als Außenstehender nur zu kommentieren. Ein Beispiel für ein solches Verhalten ist in einem Video von *xKarenina* zu sehen.¹⁷ Zunächst werden die Zuschauer von der *YouTuberin* *xKarenina* begrüßt (»Hallo, Schönheiten«) und das Vorhaben für das Video wird erklärt. Kurz darauf interveniert der Mann als Stimme aus dem Off. *xKarenina* reagiert mit Überraschung, sie reißt ihre Augen auf und vergisst scheinbar ihre Rolle als *Guru* und läuft aus dem Bild: Die Zuschauer in Form von der Kamera werden eine Zeit lang ignoriert. Auch als sie ins Bild zurückkehrt, wirkt sie abwesend. Dass die Rolle des Unbeteiligten also eine Illusion ist, zeigt sich schon

¹⁶ Laut interner YouTube Rangliste, vgl. YouTube: Das Beste auf YouTube, Bereich *Beauty & Fashion* retrieved from <https://www.youtube.com/channels?p=3&s=ms&gl=&t=a&g=0>, [30.3.2014].

¹⁷ Vgl. *xKarenina*: Fashion Fail., retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=iSXXh7SKNvw> [3.4.2014].

an einer genaueren Analyse des Aufbaus. Auch die Kommentare zu dem Video machen deutlich, dass der Mann auch in der Rolle des Unsichtbaren die Wirkung des Films stark beeinflusste. Die Anmerkungen beziehen sich häufig auf die anonyme männliche Person bzw. deren Stimme. Aber auch das Verhalten der Frau selbst scheint sich in der Interaktion zu ändern: Sie adaptiert ein kindliches und schüchternes Verhalten, spielt mit ihren Händen, senkt den Kopf, etc.

Eine weitere Möglichkeit der männlichen Partizipation in *Beauty-Tutorials* ist die lächerliche oder infantile Darstellung. Das Verhalten des Mannes wird hier offen als unwirklich ausgestellt. Ein Beispiel stellen die *Tutorials* dar, die von ungeübten Männern vorgenommen werden und zur Unterhaltung der *Beauty-Tutorial-ZuschauerInnen* dienen sollen. Ein Beispiel dafür ist das Video »A Make-up Lesson with Jim!«: Der Mann nimmt sich hier mit Humor der Aufgabe an, seine Frau zu schminken. So versucht er beispielsweise auch, die Zähne der Frau zu schminken. Sie ermutigt ihn und scheint teilweise die Elternrolle ihm gegenüber zu übernehmen. So erklärt sie: »You're so cute today, you are saying the funniest little things!« Er hat nicht das Ziel, jemandem etwas beizubringen oder ein Endprodukt zu erzielen, das seine Freundin tragen würde. Er kommentiert das auch selbst mit den Worten »You don't care, you just want to see me make a mess on her face!« in Richtung Kamera. Die Idee des *Tutorials* wird hier also ironisch gebrochen.

Ähnlich, jedoch subtiler ist die Rolle des Mannes als ‚Lehrling‘ der Frau. Hier verrichtet er ebenfalls die fremde Tätigkeit, allerdings unter der Kontrolle der Frau. Diese hat es zu einer gewissen Expertise in dem Feld gebracht, akzeptiert aber das Einschalten des Mannes in den Bereich und unterstützt es. Der Mann verrichtet die Arbeit als Spaß oder Wagnis. Diese Art der Inkorporation von Männern in den *Beauty-Bereich* hat ebenfalls einen spielerischen Charakter, wirkt jedoch weniger lächerlich. Hierzu ein Video des gleichen Paares: Die Unterstützung der Frau gegenüber seinen Lehrversuchen zeigt sich hier deutlich. Sie lächelt häufig und sagt Dinge wie »Bloody brilliant. That's so good, Jim!« Anders als das erste Video verfolgt dieses einen unterrichtenden Ansatz, es soll gezeigt werden, welches *Make-up* Männer an Frauen mögen. Dieses Konzept stellt eine Verdoppelung dar, sowohl Zuschauer als auch der Mann sind hier

‚Schüler‘. Die Differenz zu dem vorherigen Film wird auch dadurch angezeigt, dass dieses *Tutorial* auf dem *Hauptchannel* gepostet wurde, während der andere Clip auf dem *Vlogchannel* veröffentlicht wurde.¹⁸

Durch die Einteilung wird einerseits deutlich, dass Männer häufiger im *Beauty-Bereich* auftauchen, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Gleichzeitig wird auch deutlich, dass die ernsthafte Auseinandersetzung mit Äußerlichkeiten beinahe ausschließlich weiblich besetzt ist. In den bisher beschriebenen Videos nahm der Mann bis zu einem gewissen Grad immer noch die Rolle der Nebenfigur ein. Die wenigen voll männlich besetzten *Beauty-Kanäle*¹⁹ lassen sich qua ihres Zielpublikums wiederum in zwei Untergruppen einteilen. Einerseits gibt es Kanäle, die sich an Männer richten und ihnen Pflegetipps geben sollen. Andererseits gibt es auch Kanäle, die sich an Frauen oder Visagisten richten. Im Folgenden wird ein Video der zweiten Art analysiert. *Gossmakeupartist* richtet sich in seinen Filmen an ein weibliches Publikum oder an ein Fachpublikum. Obwohl sich diese Filme also auch an ein zum großen Teil weibliches Publikum wenden, unterscheidet sich seine Herangehensweise deutlich von der weiblichen *YouTuberin daaruum*. Sie wirkte in dem oben beschriebenen Video verträumt, sie filmte sich laut eigenen Aussagen bei einem Experiment. *Gossmakeupartist* erscheint sehr viel mehr auf die Vermittlung der richtigen Technik abzielen und sich auf das Nötigste zu beschränken. Dies zeigt sich auch in der Länge des Videos. Mit 3:31 min ist es deutlich kürzer als das oben genannte *Tutorial*.²⁰

Dies kann bis zu einem gewissen Grad sicher auf seine Routine zurückgeführt werden - er arbeitet nach eigenen Aussagen als Visagist -, gleichzeitig fällt die extreme Konzentration auf die formal richtige Technik doch sehr aus dem Rahmen der Videos auf *YouTube* im *How-to-Bereich*. Es kann davon ausgegangen werden, dass ein Mann sich nur bis zu einem gewissen Grad (vermeintlich) weibliche Techniken aneignen kann, ohne von einem Großteil der Gesellschaft abgelehnt zu werden. In diesem Fall ist bereits eine Grenzüberschreitung durch die Verwendung von *Make-up* an einem Mann zu

¹⁸ Gefunden unter *Tanya Burr: My Boyfriend does my Makeup!* Tanya Burr & Jim Chapmen <https://www.youtube.com/watch?v=SjDHesy752k> [10.4.14].

¹⁹ In den oben beschriebenen Fällen, war der Mann Gast in einem weiblich geführten Kanal.

²⁰ *Gossmakeupartist: How to. Soft Smokey Purple Grey Eyeshadow (Romantic) Tutorial.*, retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=CUEtCNrhBeY> [7.4.2014].

beobachten. Würde sich dieser auch noch weiblich verhalten oder sein gesamtes Gesicht mit dem geschminkten Auge zeigen, würde er sich wahrscheinlich der Lächerlichkeit preisgeben. Da er diese Grenze jedoch nicht überschreitet, wird sein ‚untypisches‘ Verhalten (nämlich, dass er *Make-up* aufträgt) im Zusammenhang mit dem Video honoriert. So kommentierte *FullMetalSniperTy* das Video mit den Worten: »You made me realize. Real men wear eyeshadow. I've wasted my whole life.«

3.3. Interpretation. Erving Goffman und Beauty-Tutorials

Erving Goffman erscheint im ersten Moment eine unpassende theoretische Grundlage für Überlegungen zu *YouTube Beauty-Tutorials* zu sein: Durch die Zwischenschaltung des Internets entsteht eine Situation, in der gerade keine unmittelbare, situationelle Anwesenheit der verschiedenen Protagonisten besteht, wie es Goffman in seinem Werk diskutiert.²¹ Dennoch ist eine Auseinandersetzung mit Goffmans Überlegungen im Kontext von *Tutorials* fruchtbar, da er den theoretischen Rahmen des Umgangs von Menschen miteinander untersucht und verschiedene Inszenierungsstrategien durch seine Klassifizierungen beschreibbar macht. Entgegen der Cyborg-Vorstellungen der 1980er und -90er Jahre schreibt sich dieses Normensystem in weiten Teilen des Mediums weiter ein. Dies zeigt sich auch in *Beauty-Tutorials*: Sie stellen keinen subversiven Umgang mit sozialen Normen dar. Durch eine normative Umgebung, die durch Werbebilder geprägt wird und via Kommentarfunktion eine Interaktion mit Zuschauern herstellt, wird dennoch ein normkonformer, werbegleicher Umgang gefördert. Die soziale Ordnung wird somit nicht in Frage gestellt, das Drohen von Sanktionierung wird aufrechterhalten. Dennoch ist die Form der Darstellung von *YouTube-Videos* nicht vorbestimmt (Goffman, 1977, p. 31-38).

3.3.1 Mediale Implikationen nach Goffman

Was im Medium des *Internet-Tutorials* vermittelt werden kann, ist eine zentrale Frage der hier gemachten Überlegungen. Wie beschrieben ist die Pointe dabei, dass durch das neue Medium keine neuen, subversiven Inhalte entstehen.

²¹ So beschreibt Goffman die gemeinsame Anwesenheit von Menschen als eine Grundlage für die Erreichbarkeit. Diese Vorstellung wird durch das Internet und *Social Media* Plattformen unterlaufen. Vgl. Goffman, 1971, p. 21.

Vielmehr können Erving Goffmans Überlegungen zu weiten Teilen übernommen werden. Dies ist umso bemerkenswerter, als Goffman seine Beschreibungen nicht auf das Internet beziehen konnte. Auch seine Einteilungen zu medial übermittelten Informationen können für Überlegungen zur Internetnutzung fruchtbar gemacht werden. Dennoch sollen sie nicht einfach übernommen werden, sondern auf ihre Aktualisierbarkeit hinterfragt werden.

Zentral ist dabei die Prämisse, das Medium als konstruktivistisches Dazwischen zu sehen. Anders als bei so genannten Black-Box-Modellen, wird dabei auf die Medialität von Interaktionen aufmerksam gemacht. Einerseits können sich solche Überlegungen dabei auf soziale Interaktionen, wie z.B. reguläre Gespräche, beziehen. Eine weitere Möglichkeit ist jedoch, medial übermittelte Situationen, in denen ein Medium zwischengeschaltet ist, genauer zu betrachten. *Tutorials* sind solche sekundären, übermittelten Situationen: Ähnlich wie bei Theatervorstellungen kann bei *Beauty-Tutorials* von einer vielschichtigen Aktion gesprochen werden. Eine primäre Handlung wird transformiert: Als Modulation (bzw. im Englischen *Keying*) einer Situation versteht Goffman die Transformation einer Handlung, die bereits in einem primären Rahmen sinnvoll ist. Alle Beteiligten sind sich dabei der veränderten Situation bewusst. So beispielsweise die Aufführung von einem Ehestreit im Kontext eines Theaterstücks oder Films (vgl. ebd., p. 55). So kann auch bei *Beauty-Tutorials* von einer Transformation eines alltäglichen Rituals vieler Frauen zu einem Lehrkurs gesprochen werden. Sowohl die ZuschauerInnen als auch die KanalbetreiberInnen sind sich dabei bewusst, dass sich ein gefilmtes *Beauty-Tutorial* von dem privaten Rahmen, in dem sich die Frau herrichtet, unterscheidet. Genau wie bei Theatervorstellungen ist dabei die Modulation von einer regulären Täuschung zu unterscheiden: Das Spiel ist eine Modulation einer Täuschung,

[m]an könnte also sagen, eine Bühnenvorstellung sei eine Art freiwillig unterstützter freundlicher Täuschung, denn das Publikum verhält sich gegenüber den Enthüllungen etwa so wie gegenüber der eines geschmackvoll und durchweg im Spaß ausgeführten Aktes des Zum-besten-Habens. (Ebd., p. 156)

Diese Transformation ist vor allem dort zu beobachten, wo sich die alltäglichen Rollen ändern, etwa wenn männliche *Make-up-Artists* wie *Gossmakeupartist* sich selbst schminken und damit in die Rolle einer Frau schlüpfen. Diese

Transformationen sind dabei eng begrenzt, so kann der Mann in diesem *Tutorial* beispielsweise nur einen Ausschnitt seines Gesichts zeigen.

Ein interessanter Ansatzpunkt ist auch Goffmans Vorstellung von sozialen Interaktionen als Kanalsystem: Seiner Beobachtung nach gibt es Elemente von Interaktionen, die in Kommunikationssituationen ignoriert werden, da sie den Rahmen des Zusammenspiels sprengen und damit stören würden. Durch diese These werden laut Erving Goffman verschiedene Szenarien möglich, die er als Kanäle imaginiert. Normalerweise findet eine Konzentration auf einen Hauptkanal, also die scheinbare Hauptaussage, statt. Am Beispiel der *Beauty-Tutorials* wäre dies die Technik der Selbstoptimierung. Diese Konzentration ist jedoch konstruiert. Die Beobachtung deckt sich mit meinen Überlegungen zu *Internet-Tutorials*: Einerseits werden durch Mimik, Gestik und die Stimme Elemente eingeführt, die im Sinne des Artikulationsstroms weitere Ebenen eröffnen. Wie beschrieben ist hierbei vor allem die Körpersprache interessant, welche an Werbestereotypen erinnert. So ist *xKarenicas* Video zu einem *Fashion Fail* ein gutes Beispiel für die Utilisierung des eigenen Körpers als Artikulationskanal, der die Message des Hauptkanals stützt. Durch die mediale Darstellung werden die *Tutorials* in Form von Editierfunktionen noch weiter geformt. So eröffnen sich weitere Kanäle, die für ZuschauerInnen eventuell noch nicht einmal ersichtlich sind. Es werden in einer Art verdecktem Kanal zu ignorierende Aktionen entfernt und gleichzeitig Überlagerungskanäle hinzugefügt. Sowohl die visuelle als auch die auditive Gestalt von *Internet-Tutorials* sind bewusst gewählt und können durch technische Hilfsmittel verändert werden.

Dies ist einerseits bei der ursprünglichen Aufnahme möglich: Durch den Kameraausschnitt und entsprechende Beleuchtung wird das Resultat beeinflusst. Andererseits wird in einer Art privaten *Postproduction* noch weiter ausgesucht, was gezeigt wird und was nicht. So werden Missgeschicke und Versprecher häufig aus den *Tutorials* geschnitten, um die Seherfahrung stromlinienförmiger zu machen, und insoweit den ZuschauerInnen ein Teil der Arbeit von sozialen Interaktionen abgenommen. Teilweise werden sie jedoch auch als *Blooper* am Ende eines *Tutorials* ausgestellt oder im Video gelassen, um auf die mediale Formung und den ignorierten Kanal aufmerksam zu machen. Dies war

beispielsweise bei *Gossmakeupartist* zu beobachten. Zudem werden die Videoaufnahmen häufig musikalisch untermalt, um einen spezifischen Eindruck zu erwecken. Dies wurde bereits im Zusammenhang mit der deutschen *YouTuberin daaruum* beschrieben: Sie hat bewusst weiche, melodiose Musik ausgesucht, um ein - ihrer Aussage nach - »puppenhaftes« *Tutorial* zu unterlegen. Zudem entschied sie sich gegen die Unterbrechung des sphärischen Eindrucks durch die Einblendung eines *Voice-Overs*. Die Informationsvermittlung wurde durch visuelle Komponenten übernommen. Diese sind stärker formbar und - anders als die Stimme von *daaruum* - tatsächlich außerhalb des Rahmens (vgl. ebd, p. 224-273).

3.3.2 Genderstereotype nach Goffman

Da Goffmans Beobachtungen sich an der amerikanischen Gesellschaft der 1950er Jahre orientieren, erscheinen dem heutigen Leser vor allem seine Beschreibungen zu genderspezifischen Fragen überholt. Im Kontext dieser Überlegungen zu *Beauty-Tutorials* drängte sich auch die Frage auf, inwieweit sich die Normen und Verhaltensweisen von Männern und Frauen überhaupt geändert haben. Sind scheinbar überholte Vorstellungen zu Genderstereotypen auch heute noch in der Tiefenstruktur unserer Kultur enthalten? Werden Stereotype immer noch über die Medien vermittelt oder hat sich ein widerständiges, subversives Verhalten durch die Privatisierung von Informationsvermittlung im Internet popularisiert, wie es Cyborg-Vorstellungen propagierten? Fallen im Kontext eines *Beauty-Tutorials* Männer oder Frauen aus dem Rahmen?

Goffman argumentiert in seinen Ausführungen, dass Frauen in sozialen Situationen nicht als gleichberechtigte Teilnehmer wahrgenommen werden. Stattdessen ist ihnen ein gewisser »Spielzeugstatus« inne. Sie befinden sich demnach gleichzeitig innerhalb und außerhalb des Rahmens. Sie könnten sich in sozialen Situationen in der Erkenntnis, dass sie nicht tief ins Hauptengagement des Anlasses einbezogen seien, Nebenbeschäftigungen hingeben: »Frauen [sind] manchmal definiert als Wesen, von denen gar nicht erwartet wird, daß sie völlig flügge gewordene Partner öffentlicher Veranstaltung seien« (Ebd., p. 188-89). Als Beispiel nennt Goffman die Beschäftigung mit Kleidungsstücken.

Interessant ist die Frage, wie sich das Verhältnis von Männern und Frauen in *Tutorials* verhält, die sich mit scheinbaren Nebenbeschäftigungen - nämlich der Selbstoptimierung und -präsentation in Form von Schminke und Fashion - beschäftigen. Wenn eine Handlung, die normalerweise außerhalb des Rahmens *Beauty-Tutorial* als abgelenktes, spielerisches Verhalten gewertet werden würde, zum Hauptbestandteil der Interaktion wird, verändern sich dann die Verhaltensweisen von Männern und Frauen? Falls sie sich verändern, welche Implikationen hat dies?

Wie am Beispiel von *xKarennas* und *daaruums* Videos aufgezeigt wurde, sind in vielen *Beauty-Tutorials* genau die Verhaltensweisen zu beobachten, die Goffman als Zeichen des Nebenengagements von Frauen in sozialen Situationen beschrieben hat. So ist vor allem auch das Spielen mit Kleidungsstücken oder dem eigenen Körper auffällig. Gleichzeitig ist im Kontext des *Beauty-Tutorials* jedoch diese scheinbare Gedankenverlorenheit und das Engagement in Nebensächlichkeiten Teil des Rahmens der Situation. Vor allem bei *daaruums Make-up-Look* kann ein vermehrtes scheinbares Interesse an Nebensächlichkeiten festgestellt werden: Sie schaut teilweise nicht in die Kamera, sondern in die Umgebung, sie verwendet Selbstberührungen, die das Produkt jedoch nicht alterieren. Dieses Verhalten ist allerdings auf den Rahmen des *Tutorials* abgestimmt, es wird durch die musikalische Untermalung und die Selbstbeschreibung des *Looks* als »puppenhaft« unterstützt. Analog dazu kann das Verhalten des männlichen *Make-up-Artists Gossmakeupartist* als sehr konzentriert und sachlich beschrieben werden.

Besonders interessant ist auch das Verhalten von Männern und Frauen, wenn sie in einem gemeinsamen Video zu sehen sind. Als Beispiel dienten hierfür zwei *Tutorials* von *Tanya Burr*, in denen ihr Freund sie schminkt. Hierbei handelt es sich in einem Fall um eine ironische Brechung der Idee einer extensiven Auseinandersetzung mit dem Äußeren. In einem weiteren Video wird die Schwierigkeit von Styling präsentiert und gleichzeitig der Mann als Qualitätstester implementiert. Der Mann ist entweder als eine Art Komiker oder als Lehrling figuriert. Dem entsprechend ist die Stellung des Mannes unterschiedlich: Während er als Komiker über die Situation erhaben ist und als

mindestens gleichgestellter Partner fungiert, erhält er als Lehrling in Rahmen des *Tutorials* eine untergeordnete Rolle. In *Tanya Burrs* Video setzt sich ihr Freund jedoch redlich dafür ein, ein gutes Ergebnis zu erzielen. Dies wird von *Tanya Burr* selbst stellenweise nicht ernst genommen. So lacht sie über seine Missgeschicke und redet teilweise mit der Kamera, als ob ihr Freund nicht anwesend wäre. Beispielsweise bemerkt sie: »So, there is one thing we learned about Jim. He likes his eyeliner!« Ihr Freund gerät dadurch zeitweise in den Spielzeugstatus, den Goffman als typisch weiblich besetzt beschrieben hat. Jedoch muss die Stellung des Mannes gleichzeitig in einem größeren Kontext immer noch als dominanter und fokussierter beschrieben werden.

4. Fazit

Als Siegfried Kracauer in der Weimarer Republik Aufführungen von Revuetanzgruppen sah, beschrieb er sie für die Frankfurter Zeitung so:

In der Scala sah ich vor einigen Tagen die Alfred Jackson-Girls [...]. Wer je in einem Vergnügungsdampfer gefahren ist, hat sich gewiß schon, mit dem Rücken gegen irgendeinen Vierwaldstättersee, über die Brüstung im Inneren gelehnt und auf die funkelnden Schiffsmaschinen herabgeblickt. An das regelmäßige Spiel ihrer Kolben erinnern die Posen der Girls. Sie sind nicht von militärischer Exaktheit, sie entsprechen dem Ideal der Maschine. Drückt man auf einen Knopf, so wird die Mädchenvorrichtung angekurbelt und leistet die gewaltige Arbeit von 32 PS. (Kracauer, p. 241, Auslassungen I.W.)

Später hat er diese Beobachtung in seinem Essay »Ornament der Masse« noch ausgebaut. Seine Beobachtung macht auf die Tatsache aufmerksam, dass in der modernen Massengesellschaft zwar ein starkes Narrativ der Individualität besteht, gleichzeitig in der kapitalistischen Gesellschaft jedoch marktorientierte Prämissen diese Bemühungen durchkreuzen und gleichzeitig lenken, ohne im Alltag ins Bewusstsein zu treten.

Bei der Analyse von *YouTube-Tutorials* wurde deutlich, dass das Internet zwar eine Demokratisierung der Medien darstellt, dass alte Verhaltensmuster gleichzeitig aber immer noch erhalten bleiben. Die Vermischung von Privatem und Öffentlichem, die Öffnung der Öffentlichkeit gegenüber privaten Momenten führte zwar zur Beteiligung von vielen Nutzern, doch in Bezug auf Stereotypen hat sich wenig verändert. Die Verhaltensweisen scheinen immer noch durch die Implikationen von Vorläufern wie Gebrauchsanweisungen und Werbebildern

sowie deren gesellschaftlichen Konventionen vorgeformt zu sein. So nehmen *Tutorials* die Vorstellung von einer Wissensasymmetrie zwischen Darstellern und Zuschauern auf, und aktualisieren den gesellschaftlichen Status Quo, beispielsweise bei Genderstereotypen. Insofern erscheinen die Beobachtungen Kracausers befremdlich aktuell.

Dies zeigte sich auch in dem Abgleich meiner Beobachtungen mit Erving Goffmans Beschreibungen. Obwohl *Tutorials* eine vollkommen neue mediale Situation darstellen, finden sich doch auch Elemente, die sich auf Theatervorstellungen und soziale Interaktionen beziehen, in den *Tutorials* wieder. Diese Arbeit stellt sich vor allem aber die Frage, ob auch heute noch die Bedeutung von Geschlechteridentitäten Goffmans Thesen stützen. Besonders da der *Beauty-* und *Livestyle-Sektor* normalerweise weiblich besetzt ist, ist die Analyse der Rollenverteilung in *YouTube-Tutorials* interessant. Dabei ist zu beobachten, dass sich die heteronormativen Regeln, die Goffman in der amerikanischen Gesellschaft der 1950er Jahre beschreibt, geändert haben. Die unterliegenden Prämissen sind jedoch immer noch aktiv.

Wenn die Grenzen der bekannten Normen überschritten wurden, so geschah das meist nur in einem geringen Maß. Bei den untersuchten Filmen war sicherlich der *Guru Gossmakeupartist* derjenige, der am ehesten bestehenden Rollenbildern widersprach. Dennoch war auch hier teilweise stereotypes Verhalten zu beobachten. (Vermeintlich) weibliche Techniken und Verhaltensweisen scheinen nur bis zu einem gewissen Grad von Männern übernommen werden zu können. Ähnliches gilt für Frauen. In den ausgewählten Clips riefen sie alte Rollenmuster auf. Aus diesem Grund können Goffmans Beobachtungen zur Werbung auch auf diese nutzergenerierten Filme bezogen werden. Interessant ist, dass Frauen beinahe ausschließlich im *Beauty-Bereich* von *YouTube* zu finden sind. In politischen Videos spielen sie beispielsweise kaum eine Rolle, Gruppen wie Anonymous unterlegen Clips stets mit männlichen Stimmen und werden mit männlichen Vertretern assoziiert. In dem ihnen klassischerweise zugeordneten Metier der Schönheit verkörpern die Frauen klassisch weibliche Rollen.

Insofern muss die Idee des Cyborgs als gescheitert gelten. Dies kann dadurch erklärt werden, dass sich eigentlich nie die ganze Narration von Manifesten in

gesellschaftlichen Praxen transferieren lassen, sondern immer nur die Teile, die mit vorhandenen symbolischen und ökonomischen Gegebenheiten kompatibel sind. Im Falle des Internets und dessen Nutzung mussten die Narrationen also auch mit der globalisierten und flexibilisierten Wirtschaft Verbindungen eingehen. Die cyberfeministischen Kritikpunkte fanden dementsprechend keine Anknüpfungspunkte, sie wurden nicht in den Symbolhaushalt der Populärkultur aufgenommen. Entsprechend können *YouTube Beauty-Tutorials* als Ritualisierung des Banalen interpretiert werden, subversive Kraft haben sie aber kaum.

Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W. (1969). Freizeit. In: *AGS Band 10.2 (Kulturkritik und Gesellschaft II)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Sonnenmoser, A. (2010). Arbeit am Image. Zur gesellschaftlichen Bedeutung zeitgenössischer Darstellungsnormen. In: G. Drews-Sylla, E. Polledri, H. Leontiy, & E. Dütschke (Eds.), *Konstruierte Normalitäten – normale Abweichungen*, Wiesbaden: VS Research Verlag für Sozialwissenschaften / Springer.
- Foucault, M. (1994). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Genz, S. & Brabon, B. (2009). *Postfeminism. Cultural Texts and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Goffman, E. (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Goffman, E. (1971): *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann Fachverlag.
- Haaf, M., Klingner, S. & Streidl, B. (2009). *Wir Alphamädchen. Warum Feminismus das Leben schöner macht*, München: Hoffmann und Campe Verlag.
- Maurer, M. & Reinemann, C. (2006). *Medieninhalte. Eine Einführung*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stempel Mumford, L. (1994). Stripping on the Girl Channel. Lifetime, Thirtysomething, and Television Form. In: *Camera Obscura 33–34*.
- Sennett, R. (1987). *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a.M.: Fischer.

- Turkle, S. (1998). *Leben im Netz. Identitäten in Zeiten des Internet*, Hamburg: Rowohlt.
- Villa, P.-I. (2008). *Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld: Transcript.

Quellen

- Asholt, W. & Fähnders, W. (1995). *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909-1938)*, Stuttgart: Metzler.
- Burr, T. (2011). *My Boyfriend does my Makeup! Tanya Burr & Jim Chapman*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=SjDHesy752k>.
- Chapman, J. (2012). *Tan and Jim Need Your Help!* Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=ZsYICsvdYXI>.
- Cortázar, J. (2000). *Historias de cronopios y de famas*, Madrid: Punto de lectura.
- Gossmakeupartist (2012). *5 Ways to Apply Concealer*. Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=CUEtCNrhBeY>
- Gossmakeupartist (2012). *How to. Soft Smokey Purple Grey Eyeshadow (Romantic) Tutorial*. <http://www.youtube.com/watch?v=CUEtCNrhBeY>.
- Hammer, C. (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Jäger, C. & Schütz, E. (1994). *Glänzender Asphalt. Berlin im Feuilleton der Weimarer Republik*, Berlin: Fannei & Walz.
- Rist, P. (2008). *Be Nice to Me (Flatten 04)*. Retrieved from http://artfem.tv/id;19/action;showpage/page_type;video/page_id;Pipilotti_Rist_Be_Nice_To_Me_Flatten_04_flv/.
- Schminktipps1 (2009). *xKarenina*. Retrieved from <http://www.youtube.com/watch?v=roPOBiY4jQY>.
- xKarenina (2012). *Fashion Fail*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=iSXXh7SKNvw>.
- YouTube (2014). *Das Beste auf YouTube*. Retrieved from <https://www.youtube.com/channels?p=3&s=ms&gl=&t=a&g=0>.