

4 Reflexion über Reflexion.

Oder: »Es geht ja nicht darum, einfach nur seine Erfahrungen einzubringen«

Es geht ja nicht darum, einfach nur seine Erfahrungen einzubringen. Sondern ich glaube schon, dass sie [die Genesungsbegleiterinnen, CS] diese Erfahrung auch in besonderer Weise reflektiert haben müssen und in besonderer Weise Kenntnisse erworben haben müssen, die ihnen auch helfen, den therapeutischen Ansatz und die theoretischen Überlegungen hinter diesen therapeutischen Ansätzen zu verstehen, um dann tatsächlich mitarbeiten zu können. (EI 8; 22.02.2017)

Dieser Gesprächsausschnitt¹ greift nochmals den Gedankengang eines interviewten Psychiaters auf, der mit Genesungsbegleiterinnen in der stationären Versorgung zusammenarbeitet. Er sieht die Besonderheit ihrer Expertise nicht allein darin, dass sie eine psychische Krise erlebt haben, sondern in einer spezifischen Reflexivität in Bezug auf diese Krisenerfahrung. Reflexivität, beziehungsweise spezifische Modi des Reflektierens, werden als zentraler Aspekt der Mobilisierung von Erfahrung als Expertise in meinen empirischen Materialien verhandelt. Bevor ich genauer auf diese Aussage und andere Beispiele eingehe, die von Reflexivität² und Reflektieren im (teil-)stationären Kontext handeln, möchte ich auch zu diesem polysemantischen und vieldiskutierten Begriff einige Vorbemerkungen machen (vgl. für zusammenfassende Diskussionen u.a. Woolgar 1991; Marcus 1994; Lynch 2000, Salzman 2002). Reflexivität ist laut Schällibaum der

den Prozess und nicht den Gegenstand zum Thema mache (Schällibaum 2001). Ich spreche hier im Anschluss an Schällibaum zunächst von Reflexivität, entwickle dann aber einen Fokus auf Praktiken des Reflektierens (Lynch 2000; Schällibaum 2001).

Reflexivität umfasst in kulturalanthropologischen Diskussionen Bedeutungen in einem breiten Spektrum: von der optisch-mechanischen Rückspiegelung bis zur bewussten menschlichen Fähigkeit, von radikaler Reflexivität hin zu »gutartiger Introspektion« (Woolgar 1991, Übersetzung CS). Dabei bleibt eine Zweiteilung in bewusste Reflexivität als menschlicher Eigenschaft (im Sinne behutsamen Abwägens und gründlichen Durchdenkens) und automatisierter Maschinenreflexivität (als Wenn-Dann-Funktion) bisher weitestgehend erhalten, wie Teun Zuiderent-Jerak und Esther von Loon problematisieren (Loon und Zuiderent-Jerak 2012, 137; Loon 2015).³ Mein Verständnis von *Praktiken des Reflektierens* geht über diese dichotome Einteilung hinaus. Wie ich in diesem Kapitel ausführe, verstehe ich Reflexivität als »sense-making« activity performed by people or inscribed into written documents« (Loon 2015, 17). Das heißt, *Praktiken des Reflektierens* sind in diesem Sinne nicht kontextunabhängig, ausschließlich individuell oder nur introspektiv – sie beschreiben keinen innerlichen kognitiv-mentalischen Vorgang (können sich jedoch auf einen solchen beziehen). Sie können in

4.1 Kulturanthropologisch-methodologische Reflexivitäten und die *Writing-Culture-Debatte*

Im Kontext ethnografischen Forschens stellt sich sogleich die Assoziation mit den lang anhaltenden methodologischen Debatten zwischen den späten 1960er- und den 1980er-Jahren ein, die in der sogenannten *Writing-Culture-Debatte* (Clifford et al. 1986) und dem gleichnamigen Band von George Marcus und James Clifford kulminierten (u.a. Salzman 2002).⁴ In ihnen wurden neue Formen der disziplinären Reflexivität insbesondere bezüglich der Repräsentation von Feldforschung in Ethnografien gefordert. Hitzige Debatten wurden darüber geführt, wessen Ethnografie *reflexiver* im Umgang mit hegemonialen Strukturen sei (Marcus, 1994:393) und Reflexivität entwickelte sich zu einem Teil des disziplinären Lösungswegs für einen bewussteren Umgang mit Differenzen und Machtstrukturen in kulturanthropologischer Forschung (Pillow 2003).⁵ Die konkrete Umsetzung von Reflexivität in Forschungen und deren Repräsentationen in Ethnografien wurde dann häufig als etwas interpretiert, das ein kontinuierliches Ichbewusstsein (self-awareness, Übersetzung CS) des Feldforschenden während der Forschung benötige (Pillow 2003).

Dominic Boyer bezeichnete eben

zung des Gelesenen erleichterten: »By being told the ›position‹ of the researcher, we can see the angle and view from which the findings arose.« (Ebd., 808.)

Die *Writing-Culture*-Debatte ist bei weitem nicht der einzige innerdisziplinär relevante Schauplatz von Debatten um Reflexivität, aber einer, der sich fachgeschichtlich als zentral erweist und bis heute nachklingt – wovon die unzähligen Bezüge mit Titeln wie »After Writing Culture« (James 1997; Knecht 2013), »Beyond Writing Culture« (Zenker und Kumoll 2010), »Re-writing Culture« (Shi 2009) usw. zeugen. Allein dieser Schauplatz zeigt, dass in den disziplinären Diskussionen um Reflexivität sehr unterschiedliche Verständnisse des Begriffs und verschiedene Umsetzungsvarianten kursieren. Der US-amerikanische Soziologe Michael Lynch führte aus, wie Reflexivität sich beispielsweise als eine Form methodologischen Selbstbewusstseins (wie es besonders in Bezug auf Teilnehmende Beobachtungen diskutiert wird) verstehen lässt oder als Reflexion der eigenen Position und des daraus resultierenden situierten und partialen Wissens interpretiert wird (so unter anderem in *standpoint theories*⁶) (Lynch 2000). Dabei ist Reflexivität, die sich auf Fragen der (kulturanthropologischen) Methodologie richtet, für Lynch nur eine Variante unter vielen verschiedenen Formen innerhalb sozialwissenschaftlicher Debatten – er listet allein sieben auf, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Einigkeit innerhalb der sozialwissenschaftlich-methodologischen Diskussion

welchem Ziel reflektiert werden soll (Lynch 2000; Salzman 2002). Seltener steht im Zentrum, wer außer dem Forscher Teil von Reflexionsprozessen ist und welche problematischen Effekte sie mit sich bringen können.⁷

4.2 Reflexivitäten in Theorien einer reflexiven Moderne

Eine weitere Bestimmung von Reflexivität kann als Hintergrund für meine Interpretationen nicht unerwähnt bleiben, da sie unter anderem in den einflussreichen Gesellschaftstheorien der *Zweiten Moderne*⁸ (Beck 2003) beziehungsweise der *reflexiven Modernisierung*⁹ (Beck 1996; Giddens 2010) impliziert wird. Beide Theorien wiederum werden von vielen Kommentatoren herangezogen, um neuartige Konstellationen zwischen Laien und Experten zu erklären oder zu postulieren (u.a. Nowotny 2003a; Porschen 2008; Böhle und Weihrich 2009a). Innerhalb von Theorien einer *reflexiven Moderne* und der Auseinandersetzungen, die sich auf diese beziehen, gibt es sehr unterschiedliche Ansätze, die veränderte Produktion und Wirkweise von Expertise in der *Postmoderne* zu beschreiben. Ein häufig eingebrachtes Argument bezieht sich auf die offensichtlich werdenden Grenzen, an die ein klassisches Verständnis von Expertise stößt: Im Zuge eines rapide anwachsenden Wissens werde zugleich ein neues

richtet sich stärker auf die Pluralisierung von Orten, Instanzen und der Produktion von Expertise unter Bedingungen einer *reflexiven Moderne*.

Die gesellschaftstheoretischen Konzepte *reflexiver Modernisierung*, beschreiben die *Postmoderne* als eine Epoche, die sich unter anderem durch permanente Revision aller Lebensbereiche und Handlungsfelder auszeichne und in der die Gesellschaft sich selbst über die Produktion nichtintendierter Nebenfolgen, und wiederum deren Nebenfolgen, verändere (u.a. Lemke 2007, 107f., Böhle und Wehrich 2009). Reflexivität nimmt dabei auf verschiedenen Ebenen eine zentrale Stellung innerhalb dieser Modelle der aktuellen Gesellschaft ein, ohne allerdings in den verschiedenen Verständnissen übereinzustimmen oder immer klar definiert zu sein: Für Anthony Giddens beispielsweise zeichnete sich die *reflexive Modernisierung* durch einen Anstieg institutioneller Reflexivität ebenso aus wie durch die Zunahme reflexiver Entwürfe des Körpers und des Selbst (Lemke 2007, 108; Keller 2008, 16; Giddens 2010). Institutionen würden im Zuge dieses epochalen Wandels in zweifacher Hinsicht reflexiv: Zum einen seien sie mit Problemen konfrontiert, die selbst initiiert sind, aber dann zu nichtintendierten Folgen führen (zum Beispiel einer entfesselten Wirtschaftsweise, die zu sozialen Verwerfungen führt); zum anderen würden sie in ihrer Kontingenz sichtbar und hinterfragbar. Diese zeige sich vor allem, dass Grundprinzipien der Moderne, wie etwa die Geschlechterformen

Rationalismus der reflexiven Akteure und formalen Regeln, die Überwindung [...] der Kultur macht genau diese modernistische Selbstbeschreibung aus, die kulturtheoretisch kritisierbar ist.« (Reckwitz 2009, 172.) Die einseitige Orientierung an kognitiv-mentaler Reflexivität produziere sowohl eine hinterfragbare subjektzentrierte Perspektive auf Handlungen als auch Leerstellen in Bezug auf andere Formen der Reflexivität, wie beispielsweise eine ästhetisch-sinnliche (Reckwitz 2009, 180). Es scheint mir wichtig, diese Kritik ernst zu nehmen, zugleich jedoch eine der Errungenschaften der Theorien, nämlich die Auseinandersetzung mit systemischen und institutionalisierten Formen der Reflexivität nicht aus den Augen zu verlieren.

Diese exemplarische Skizze zweier unterschiedlicher Verständnisse von Reflexivität (wie sie einerseits in der *Writing-Culture*-Debatte, andererseits in Theorien der *reflexiven Moderne* erkennbar sind) zeigt erstens die Sonderrolle von Reflexivität in kulturanthropologisch-methodologischen Diskussionen, die stark an eine forschende, menschliche Person gekoppelt ist – nicht unbedingt jedoch als kognitiv-mentales Reflektieren verstanden wird. Zweitens verweise ich damit auf einen Reflexivitätsbegriff in den zeitgenössischen, populären Gesellschaftstheorien *reflexiver Modernisierung*, der besonders kognitiv-mentale Reflexivität betont und mit dessen Hilfe darüber verhandelt wird, nach welchen Kriterien Expertise anerkannt wird, wessen Expertise in Handlungen übersetzt wird und in Entscheidungsprozesse einfließen darf.

I shift the focus to physical optics, to questions of diffraction rather than reflection. Diffractively reading the insights of poststructuralist theory, science studies, and physics through one another entails thinking the cultural and the natural together in illuminating ways. What often appears as separate entities (and separate sets of concerns) with sharp edges does not actually entail a relation of absolute exteriority at all. Like the diffraction patterns illuminating the indefinite nature of boundaries – displaying shadows in ›light‹ regions and bright spots in ›dark‹ regions – the relationship of the cultural and the natural is a relation of ›exteriority within‹. This is not a static relationality but a doing – the enactment of boundaries – that always entails constitutive exclusions and therefore requisite questions of accountability. (Barad 2007, 241)

Während Lynch den Reflexivitätsbegriff vor allem wegen seiner Vieldeutigkeit für unproduktiv hielt, war Karen Barads Argument, dass Reflexivität immer zwei vorgehende Entitäten annehmen müsste, an denen reflektiert wird. Sie argumentierte, dass die Vorgängigkeit von Entitäten – wie Expertise oder Erfahrung – unsinnig sei und begrenzten Einheiten keine primordialen Gegebenheiten seien an denen reflektiert werden könne. Vielmehr realisierten sich solche Einheiten erst in Relationen, in Verhältnissen (Barad 2007, 27). Sie kritisierte also, dass Reflexivität auf der Existenz bestimmter Entitäten aufbaut und diese so als Effekt nur verfestige. Auf diese Weise komme es zur Wiederholung bereits bestehender Konfliktlinien wie Konstruktivismus gegen Realismus, Agency gegen Struktur oder Idealismus gegen Materialismus.¹¹ Auch wenn ich Barad zustimme, dass weder Erfahrung

Der Verweis auf die mögliche Reproduktion vorgängiger Entitäten durch eine Verwendung des Begriffs Reflektion statt Diffraktion ist unweigerlich ein loses Ende der Arbeit, das Gegenstand weiterer Untersuchungen sein könnte.

Dagegen versuche ich in diesem Rahmen die Frage danach zu beantworten, wie psychische Krisenerfahrungen im Kontext von Genesungsbegleitung als Expertise wirkmächtig werden (und werden können). Ob Erfahrung oder Expertise dabei nur radikal relational oder doch zumindest teilweise vorgängig zu denken sind, werde ich nicht beantworten.

4.3 Reflexivitäten im kulturalanthropologischen Diskurs um Gesundheitsversorgung und im Kontext von Genesungsbegleitung

Trotz der kritischen Einwände verwerfe ich den Begriff Reflexivität nicht, wie Lynch es befürwortete (Lynch 2000, 46), und nutze auch nicht alternativ Barads Konzept der Diffraktion beziehungsweise Beugung. Ich halte es stattdessen für sinnvoll, im Kontext von Genesungsbegleitung weiterhin von Reflexivität zu sprechen: Erstens, da Reflexivität in kulturalanthropologischen, aber auch medizinisch-psychiatrischen Untersuchungen zu Gesundheitsversorgung häufig als Antwort auf komplexe Gesundheitsthemen, Unsicherheiten in der Versorgung und der Frage danach, was gute Versorgung sein kann, beschrieben wurde (u.a. Mol 2006; Pols 2006

enten wird sogar in evidenzbasierten Handlungsempfehlungen sogar der *reflexive* Umgang mit diesen Handlungsempfehlungen empfohlen:

One could say that where the evidence ›ends‹, healthcare practitioners are subject to their own reflections on the situation. [...] there is a need for reflexivity, in how to deal with patients that do not ›fit‹ the guideline. (von Loon 2015, 15)

Eine *fehlende* Reflexivität in der Gesundheitsversorgung (sowohl der Prozesse und Infrastrukturen als auch der beteiligten Personen) wurde in verschiedenen Abwandlungen beklagt (für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Argumentationslinie siehe Loon und Zuiderent-Jerak 2012; Loon 2015). Häufig soll die Einbeziehung von Patientenwissen (siehe Kapitel 3.3, S.120ff.) dabei helfen, dieses Manko zu beheben und zu Qualitätsverbesserungen – zum Beispiel durch die Partizipation an Leitlinienentwicklungen (van de Bovenkam und Zuiderent-Jerak 2013) – führen (u.a. Velprey 2008).

Der allgemeine Ruf nach Reflexivität wie auch die Beschreibung spezifischer, wünschenswerter Reflexivitätsformen ist also in Überlegungen zur qualitativen Verbesserung der Gesundheitsversorgung – auch über den Rahmen von psychiatrischer Versorgung hinaus – häufig zu hören (vgl. Sheppard

nutzen, um in den folgenden Kapiteln 5 und 6 ein mehrdeutiges Muster verschiedener *Praktiken des Reflektierens* herauszuarbeiten, die sich überschneiden, kombiniert werden, miteinander verwoben werden, sich widersprechen usw. (Reckwitz 2012). Auch hier ist die differenzierte Betrachtung verschiedener Interpretationsebenen eine große Herausforderung. Es stellt sich immer die Frage nach der Perspektive: ob ich in einem Analyseversuch als Autorin über Praktiken des Reflektierens schreibe oder »in situ« von Reflexivität gesprochen wird. In den Kapiteln 5 und 6 richte ich den Blick auf eine kulturanthropologisch-theoretische Interpretation meiner empirischen Materialien – damit meine ich jedoch nicht, dass ein Feldbegriff von Reflexivität untheoretisch oder falsch wäre. Im Zentrum meines Interesses steht dann vor allem die Frage danach, was Akteure und Materialitäten tun, wenn sie reflexiv sind – bzw. was Formen des »doing reflexivity« (Reckwitz 2009) sind.

rung und Entdifferenzierung, Konstellationen der Aktualisierung oder Neutralisierung, Praktiken der Grenzziehung und Distinktion, aber auch der Nivellierung und Differenznegation.« (Hirschauer 2016, 181)

