

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 umfassendere Begriff, da er

1 Siehe Einleitung, Teil II, S. 73

2 Wie Urs Schällibaum in seiner Diskursanalyse »Reflexivität und Verschiebung« verdeutlicht, wird philosophiegeschichtlich nicht deutlich zwischen Reflexivität und Reflexion unterschieden (Schällibaum 2001).

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 Materialien, Infrastrukturen, Kontexte, digitale Geräte usw. eingeschrieben sein. Vor allem jedoch entstehen die Reflexivitäten, die ich hier betrachte, in alltäglichen, materiell-semiotischen Praktiken.

Zunächst möchte ich jedoch mit zwei exemplarischen Trajektorien von Reflexivität einleiten – wie sie in der *Writing-Culture*-Debatte und in Theorien der *reflexiven Moderne* erkennbar sind (4.1. und 4.2). Diese bieten einerseits eine disziplinär-methodologische und andererseits eine gesellschaftstheoretische Hintergrundfolie für Praktiken des Reflektierens, wie ich sie in Teil III für das Feld Genesungsbegleitung ausarbeite. Daraufhin werde ich in Kapitel 4.3 auf den feldspezifischen Kontext von Reflexivität, sowohl in Forschungen zu Gesundheitsversorgung als auch innerhalb des Feldes Genesungsbegleitung eingehen.

3 Autor und Autorin beschreiben anhand eines Organisationsinstruments, welches Reflexivität in der Gesundheitsversorgung erhöhen soll, wie sich verschiedene Inhalte und Formen des bewussten wie unbewussten Reflektierens mit diesem Instrument verknüpfen und dabei formalisieren (Loon und Zuiderent-Jerak 2012). Durch die Einführung des sogenannten *Care Delivery Plans* werden zugleich bestimmte Formen der Reflexivität erhöht und andere erschwert. Loon und Zuiderent-Jerak entwerfen damit eine detaillierte und verknüpfte Analyse einer spezifischen Mensch-Maschine-Reflexivität, die weder nur »automatisiert« noch nur »bewusst« erfolgt.

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 kulminierte (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 ebenjene disziplinäre Variante als *reflexivity* z.o. (Boyer 2015) und Doris Bachmann-Medick konstatierte im Hinblick auf methodologische und auf textuelle Repräsentationen fokussierte Reflexivität einen *reflexive turn* der Sozial- und Kulturwissenschaften (Bachmann-Medick 2014). Rückblickend lokalisierte der französische Anthropologe James Faubion den Kern der Reflexivität im Kontext der *Writing-Culture*-Debatte in einer professionellen Selbstkritik, die sich auf die Repräsentation von empirischen Methoden, die Positioniertheit der Ethnografinnen, ihr Verhältnis zum Forschungsgegenstand usw. richtet. Es handle sich dabei vor allem um eine Form der Reflexivität, die das Fach und seine Methoden selbst zum Gegenstand habe (Faubion und Marcus 2009, 149).

Dabei werden seit der *Writing-Culture*-Debatte wiederholt drei wesentliche Zwecke von *reflexivity 2.0* eingebracht (Salzman 2002, 807): Erstens fungiere sie als Erkennungszeichen innerhalb der Disziplin für *die* postmoderne Anthropologin, die einem epistemologischen Relativismus und Perspektivismus verpflichtet sei und ihre Position als Forscherin reflektiere. Zweitens wird argumentiert, dass *reflexivity 2.0* zu qualitativ besserer Forschung führe. Drittens sei sie ein Dienst an der Leserin, da Informationen zur Verfügung gestellt würden, die die Einschät-

4 Im Kontext des von James Clifford geprägten Modus von *experiential authority* bin ich bereits in Kapitel 3.2 (S.98ff.) auf diese Debatte eingegangen.

5 Beispielsweise kritisierte Paul Rabinow im Sammelband »Writing Culture« (Clifford et.al
1986) James Clifford nicht selbstkritisch genug zu sein (Marcus 1994, 393).

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 Diskussionen zu Reflexivität, so Lynch, bestehe nur dahingehend, dass sie per se als positive moralische Auszeichnung der Forscherin angenommen würde, die mit einer kritischen Haltung gegenüber Machtverhältnissen einhergehe (und er ist nicht der erste, der diese Kritik übt: siehe Watson 1987).

Die Inkorporation von Reflexivität – als zentralem Merkmal kulturanthropologischer Wissensproduktion – bleibt ein wichtiger Topos der Fachgeschichte. Reflexivität wurde im Kontext ethnografischer Forschungen nach der *Writing-Culture*-Debatte nicht nur im Hinblick auf Repräsentationsfragen, sondern auch in Bezug auf die Forscherrolle im Feld sowie auf die Situiertheit von Wissensproduktion umfassend diskutiert (u.a. Watson 1987; Marcus 1994; Niewöhner 2018). Reflexivität gilt auch heute, allerdings in anderen Varianten, als wesentliches Merkmal ethnografischer Wissensproduktion (u.a. Boyer 2015; Bieler, Bister und Schmid; in Vorbereitung; Niewöhner in Vorbereitung). Die Mehrheit gegenwärtiger Verständnisse von Reflexivität innerhalb kulturanthropologischer Auseinandersetzungen unterscheiden sich vor allem dahingehend, wie und mit

6 *Standpoint theories* entwickelten sich in den 1970er- und 1980er-Jahren als feministisch-kritische Theorien, die die Zusammenhänge zwischen Wissensproduktion und Machtverhältnissen fokussieren (Harding 2004, 1f.). Sandra Harding bringt in ihrem Programm einer *strong objectivity*, die marginalisierte Stimmen und Positionen zum Ausgangspunkt nimmt, Reflexivität unter anderem folgendermaßen ein: »Strong objectivity requires that the subject of knowledge be placed on the same critical, causal plane as the objects of knowledge. Thus, strong objectivity requires what we can think of as ›strong reflexivity‹.« (Harding 1993, 69)

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 Ausmaß an Nichtwissen produziert, das die Autorität von Expertise infrage stelle (Porschen 2008; Böhle und Weihrich 2009b).

Ein anderer Begründungszusammenhang – beispielsweise im Kontext des weit rezipierten Formwandels von *Mode-1-Wissen* in *Mode-2-Wissen* (Gibbons 1994)¹⁰ –

-
- 7 Viele kulturalanthropologische Auseinandersetzungen, die Typisierungen verschiedener Formen von Reflexivität anbieten und damit prinzipiell die Offenheit des Begriffs anerkennen, verteidigen Reflexivität gleichzeitig per se als kritisches Gut der Forscherin (u.a. Foley 2002).
 - 8 Ulrich Becks »Auf dem Weg in eine andere Moderne« (Beck 2003) gilt als Ausgangsschrift der Theorien der »Zweiten Moderne«, da in ihr schon die Kernunterscheidung eines Epochenwandels in einfache und reflexive Moderne getroffen wurde und ein Wandel der industriellen Moderne in eine – wie auch immer geformte – andere Moderne angelegt ist (u.a. Schroer 2009; Lamla und Laux 2012).
 - 9 »Obwohl sie aus unterschiedlichen Traditionen heraus starten und in Detailfragen durchaus verschiedener Meinung bleiben, ergeben sich im Laufe der 1990er Jahre doch so weitreichende Übereinstimmungen zwischen ihren Perspektiven, dass von einem gemeinsam verfolgten Theorieprojekt gesprochen werden kann [...] Eine zentrale Gemeinsamkeit ihrer Perspektiven besteht in der geteilten Abneigung gegenüber pessimistischen Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsaussichten [...] Gegenüber diesen von beiden als postmodern eingestuftem Verlustdiagnosen besteht Beck ebenso wie Giddens darauf, dass wir es in allen genannten Fällen nicht mit einem Ende, sondern mit einem Wandel zu tun haben.« (Schroer 2009, 492)
 - 10 Die weit diskutierte und häufig auf diese beiden Schlagworte reduzierte These eines Formwandels in der Produktion von Wissen und Forschung von »mode 1« in »mode 2« bietet allein genug Material für eine eigene Forschung (Nowotny 2003b; Nowotny, Scott und Gibbons 2006). Grob zusammengefasst ist das »alte« Paradigma der wissenschaftlichen Entdeckung

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, in Frage gestellt werden (Lamla und Laux 2012, 131).

An dem (häufig implizit) gesetzten Reflexivitätsverständnis in Theorien *reflexiver Modernen* ist verschiedentlich Kritik laut geworden (u.a. Lynch 2000). Der Kulturwissenschaftler Andreas Reckwitz verwies beispielsweise im Anschluss an die Kritiken von Scott Lash (Lash 1992, Beck 1996) und Nicolas Rose (1999) darauf, dass sowohl die Idee der *reflexiven Moderne* als auch der *zweiten Moderne* grundsätzlich einen reflexiven Akteur benötigt. Ein solcher Akteur müsse kognitiv in der Lage sein, mit Konstellationen der Wahl und Entscheidung wie der Abschätzung von Nebenfolgen umzugehen (Reckwitz 2009, 170). Es handle sich dabei folglich dabei um einen Reflexionsbegriff, der auf eine kognitiv-mentale Perspektive verkürzt sei. Reckwitz spricht von einer gewissermaßen auf sich selbst zurückfallenden Dynamik, die zu einer modernistischen Selbstbeschreibung der Moderne führe: »Der

(»mode 1«) charakterisiert durch die Hegemonie von experimenteller und theoretischer Wissenschaft, durch die Autonomie von Wissenschaftlerinnen und ihrer Institutionen; wohingegen »mode 2« Wissensproduktion sozial verteilt, anwendungsorientiert, sowie trans-disziplinär ist und sich vor unterschiedlichen Kontexten legitimieren muss (Gibbons et al. 1994; Nowotny, Scott und Gibbons 2006). Interessanterweise ist ein Charakteristikum von »mode 2« Wissen, dass es hoch reflexiv sei: »...it has become a dialogic process, an intense (and perhaps endless) ›conversation‹ between research actors and research subjects – to such an extent that the basic vocabulary of research (who, whom, what, how) is in danger of losing its significance.« (Nowotny, Scott und Gibbons 2006, 179) Das heißt, auch innerhalb dieser spezifischen Diskussion kursiert ein bestimmtes (dialogisches) Verständnis von Reflexivität.

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.

Vor allem möchte ich jedoch mit diesen Ausführungen betonen, dass das zentrale Moment nicht darin besteht, dass jemand oder etwas Reflexivität als Eigenschaft von sich aus besitzt. Der meiner Ansicht nach für diese Arbeit wichtigste Unterschied für diese Arbeit besteht darin, in *welchen* Praktiken Reflexivität zustande kommt:

It [reflexivity, CS] is an unavoidable feature of the ways actions (including actions performed, and expressions written, by the academic researchers) are performed, made sense of and incorporated into social settings. In this sense of the word, it is impossible to be unreflexive. (Lynch 2000, 123)

Ein kleinster gemeinsamer Nenner jeglicher Verständnisse von Reflexivität ist nach Lynch Rekursivität – eine Form der Rückläufigkeit sei allen Verständnissen gemein, wobei eben variere, wer oder was sich auf welche Weise zurückdrehe. Ich folge Lynch dahingehend, dass bei einem analytischen Gebrauch des Begriffs deutlich werden muss, an welcher Stelle, auf welche Weise Rekursivität auftritt. Lynch geht allerdings so weit, den Begriff komplett abzulehnen (Lynch 2000, 46). Die Philosophin Karen Barad schlug dagegen vor, statt über Reflexivität von »diffraction« (Beugung; Übersetzung CS) zu sprechen:

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 noch Expertise als Entität per se existieren und ich gerade die fundamentale Relationalität von epistemologischen und ontologischen wie ethischen Rahmenbedingungen überzeugend finde, scheint mir das Feld Genesungsbegleitung ungeeignet, um insbesondere Barads Fokus auf Materialitäten (ebd., 133ff.) zu verfolgen. Ich fokussiere Praktiken, in denen Genesungsbegleiterinnen die wesentliche Rolle einnehmen. Meine empirischen Materialien lassen dabei eine komplette Abkehr von Subjekten nicht zu, auch wenn ich den Versuch unternehme sie zu dezentrieren.¹²

11 Sie schlägt einen »agential realism« (Barad 2007, 241) als epistemologisch-ontologisch-ethische Rahmen vor: »[...] as an epistemological-ontological-ethical framework that provides an understanding of the role of human and nonhuman, material and discursive, and natural and cultural factors in scientific and other social-material practices, thereby moving such considerations beyond the well-worn debates that pit constructivism against realism, agency against structure, and idealism against materialism.« (Ebd.)

12 Das liegt sicherlich zum Teil auch daran, dass ›Sprechen‹ als Praxis im therapeutischen Umfeld eine wichtige Rolle einnimmt. Es hat darüber hinaus auch mit der grundsätzlich schwierigen Skalierbarkeit von Praxis zu tun – und mit dem grundlegenden Verharren ethnografischer Arbeiten im subjektiven Maßstab (vgl. u.a. Kapitel 2.2, S42.).

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; Iedema 2011; Verdonk und Abma 2013). Zweitens, da im Feld das Wort Reflexivität immer wieder als Unterscheidungsdimension für die spezifische Erfahrungsexpertise von Genesungsbegleiterinnen eingebracht wurde.

Die argumentative Grundlinie für ersteres verläuft dabei beständig entlang der Idee, dass Reflexivität aufseiten der Mitarbeiter, aufseiten der Patienten aber auch in formalisierten Varianten auf Organisationsebene individuellere und situativere, daher bessere Variationsmöglichkeiten in der Gesundheitsversorgung ermögliche.¹³ Beispielsweise, wie Esther von Loon ausführte, beziehen sich viele evidenzbasierte Handlungsempfehlungen im Umgang mit Krankheiten auf eine Durchschnittspatientin. Gesundheitsversorgung ist jedoch unweigerlich mit Variationen konfrontiert: kulturelle und soziale Hintergründe, verschiedene Kombinationen von Diagnosen/Krankheiten, Kontexten usw. machen es unmöglich nur eine Variante für alle Situationen zu empfehlen. Für den nicht-durchschnittlichen Pati-

13 Dass Reflexivität Gesundheitsversorgung qualitativ verbessere, gilt dabei, wie Esther von Loon ausführte, sowohl für Diskussionen, die sich um »ungewollte Variationen« innerhalb der Versorgung drehen und beispielsweise durch Standards oder Klassifikationen eingeeht werden sollen als auch um »gewollte Variationen«, wie sie beispielsweise in Umsetzungen von personenzentrierter Versorgung stattfinden (Loon 2015, 15).

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 1998; Taylor und White 2000; Freshwater 2002; Alley et al. 2015; Aronowitz et al. 2015). Mit wenigen Ausnahmen (u.a. Pols 2006; Loon 2015) wird dabei jedoch nicht erläutert, was mit Reflexivität gemeint ist – das heißt, wer oder was reflexiv ist und wie diese Reflexivität in Kraft treten soll. Gerade auch innerhalb des spezifischen Feldes Genesungsbegleitung – zum Beispiel in der EX-IN-Weiterbildung, ›auf Station‹ oder auf Konferenzen – geht es immer wieder um Reflexivitäten. Reflektieren (in dieser Hinsicht analog zum Erfahrungsbegriff, wie in Kapitel 3, S. 81ff. ausgeführt) und Reflexivität zählen im Feld Genesungsbegleitung nicht nur zum analytischen Vokabular psychiatrisch-psychologischer Ansätze, sie werden auch im Feld ständig eingesetzt. In Supervisionen, Teamsitzungen, Lehranalysen, im therapeutischen Gespräch usw. findet kontinuierliches *Reflektieren* statt. Das geschieht in sehr unterschiedlichen Varianten, ist jedoch zumeist an ein individuelles, reflektierendes Selbst gebunden (Atkins und Murphy 1993; Flaskas 2012; Prasko et al. 2012; Gale und Schröder 2014).

Als Unterscheidungsdimension für Erfahrungsexpertise von Genesungsbegleitern wurde der Begriff beständig eingebracht und in Kraft gesetzt, aber auch immer wieder befragt, neutralisiert, überlagert und mit anderen Begriffen vermischt.¹⁴ Ich möchte die Polysemantik und Präsenz des Begriffes als Potenzial

14 Wie Stefan Hirschauer ausführt, ist dabei zu beachten, dass es immer um ein Zusammenspiel von verschiedenen kontingenten Differenzkategorien geht, um »eine stetige Bewegung multipler Kategorisierungen zwischen Verstärkung und Überlagerung, Stabilisierung und Vergessen, Thematisierung und Dethematisierung. Es finden sich Prozesse der Differenzie-

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)

