

2 Ethnopschoanalytischer Ansatz und angewandte Methoden

Im vorangegangenen *ersten Kapitel* haben wir nachvollziehen können, warum es in dieser Studie nicht – wie klassischerweise in der Ethnografie üblich – um den oder die Anderen geht, sondern um Beziehungen. Als ethnografischer Sensor (*Kapitel 1.3*) hatte ich die Beziehungen zu Mervan und Musa empirisch am eigenen Leibe miterlebt – ich hatte sie *gelebt*. In diesem *zweiten Kapitel* werde ich aufzeigen, wie ich über diese gelebten Beziehungen unter Bezugnahme auf die Ethnopschoanalyse geforscht habe, ich werde die methodologische Anlage dieser Studie herstellen.

Stellen wir uns dafür die Beziehungen zunächst wie einen imaginären Raum vor, der sich *zwischen* mir und Musa und *zwischen* mir und Mervan aufspannte. Dieser Zwischenraum führt uns weg von der strikten Trennung und Fixierung von Forschendem und Beforschten, Subjekt und Objekt der Forschung hin zur Prozesshaftigkeit zwischenmenschlicher Aushandlungen.¹ Das Wissen über die Beziehungen war im Sinne Haraways situiert (*Einleitung*), d.h., es war in konkreten Beziehungszwischenräumen organisiert und lokalisierbar. In diesem Dazwischen habe ich die verschiedenen Themen angesiedelt, denen ich in dieser Studie reflexiv nachgespürt bin: spiegelnde Prozesse wechselseitiger Anerkennung (*Kapitel 3*), gemeinsames Spielerleben

1 Wir könnten an dieser Stelle auch sagen, mir ging es um die Idee von Intersubjektivität. Ich möchte mich allerdings von einer stärker ontologisch-epistemologisch orientierten Ebene, die dieser Begriff impliziert, abgrenzen und verwende ihn daher nicht stringent. In der Wissenssoziologie finden wir dazu viel Einsichtsvolles bei Knoblauch (2017) oder Lindemann (2006), in historischer Perspektive bei Husserl (1977) und Schütz (1993). Mir geht es hier um den (intersubjektiven) Analysefokus »Beziehung« in Zwischenräumen, um eine methodologische Idee, wie ich über Beziehungen, von denen ich selbst ein Teil war, forschen konnte.

(*Kapitel 4*), verbrüderndes Geben und Nehmen (*Kapitel 5*), Trauerprozesse und Trennung (*Kapitel 6*).

Die Idee von Beziehungen als Räume des Dazwischens werde ich zunächst weiter ausformulieren (*Kapitel 2.1*), um das zentrale ethnopsychoanalytisch fundierte Argument dieser Studie vorzubereiten: reflexives Forschen über gelebte Beziehungen mittels des Einsatzes der eigenen Subjektivität. Bevor ich diesen methodologischen Ansatz jedoch final ausbuchstabiere (*Kapitel 2.6*), beschreibe ich die wesentlichen methodischen Verfahren und Strategien, mit denen ich an den verschiedenen Stellen in meinem Forschungsprozess gearbeitet habe. Ich widme mich den Paradoxien von Nähe und Distanz in dem von mir verfolgten Modus einer beobachtenden Teilnahme, mit dem ich versuchte, die gelebten Beziehungen einzufangen (*Kapitel 2.2*). Daran anknüpfend stelle ich den Ansatz der Constructivist Grounded Theory vor, mit dem ich den initialen Schritt in der Auswertung meiner Daten beschrte (*Kapitel 2.3*). Hernach schildere ich, wie ich im auswertenden Schreiben vorgegangen bin. Eine wesentliche methodologische Herausforderung bestand für mich dabei darin, eine angemessene analytische Distanz zu den Beziehungen einzunehmen. Verschiedene »Strategien der Befremdung« haben mir dabei geholfen (*Kapitel 2.4*). Mit der Ich-Perspektive dieses Textes wählte ich letztlich eine Form, meine Beziehungsanalysen darzustellen, die Fragen ethnografischer Autorität und Repräsentation adressierten. Wie ich aufzeigen werde, konnte ich die dahinterliegende Problemstellung nicht einfach auflösen, stieß vielmehr auf die Grenzen und den Überschuss von Reflexivität (*Kapitel 2.5*). Nach der Beschreibung dieser konkreten methodischen Verfahrensweisen kehre ich zu meiner übergeordneten methodologischen Idee zurück. Ich zeige auf, wie ich mit einem ethnopsychoanalytischen Ansatz über die Beziehungen und all das, was ich in den Beziehungsräumen des Dazwischens als ethnografischer Sensor wahrnahm, geforscht habe (*Kapitel 2.6*).

2.1 Beziehungsräume des »Dazwischens«

Für die Hinführung zur Methodologie dieser Studie möchte ich mich einführend unterschiedlichen Autor:innen zuwenden, die keine Ethnopsychoanalytiker:innen im engeren Sinne sind und waren, deren Arbeiten ich aber als sehr einsichtsvoll für eine Methodologie gelebter Beziehungen erachte. Ich versuche mit ihnen, Räume des beziehungsmaßiigen Dazwischens zu fundieren.

Anfangen möchte ich mit einer Analyse der sehr frühen Beziehungssituation im Leben eines Menschen. Der englische Kinderarzt und Psychoanalytiker Donald W. Winnicott² hat hier den sogenannten Übergangsraum vor folgendem Hintergrund fundiert: Winnicott (1974) beschäftigte sich eingehend mit der Fragestellung, wie das Kleinkind zu einer angemessenen Konturierung von Ich und anderem gelangt und eine entsprechende Fähigkeit zur Symbolisierung entwickelt. Zunächst sei eine Stufe »primärer Intersubjektivität« (Trevarthen 1979) anzunehmen, in der sich das Kleinkind in symbiotischer Undifferenziertheit mit der Mutter – respektive dem Vater – befindet. Die Mutter ist dem Kind in diesem Stadium lediglich ein Objekt der eigenen Wahrnehmung, der zentrale Entwicklungsschritt bestehe nun darin, dass das Kind zu der Idee einer von ihm »unabhängigen Existenz des Objekts« (der Mutter) gelange. Winnicott (1974: 104–105) spricht von einer erfolgreichen »Objektverwendung«, wenn das Kind auf eine Weise von der Mutter profitiert, bei der es das Objekt (die Mutter) in seiner Wahrnehmung hinausstellt, d.h. die Mutter »außerhalb des Bereichs seiner eigenen omnipotenten Kontrolle« ansiedelt, sie nicht länger »als etwas Projiziertes«, sondern als »ein Wesen mit eigenem Recht« ansieht. Das Kind müsse dafür das Objekt seiner Projektion der Mutter »zerstören«, um feststellen zu können, dass das reale Objekt der Mutter im Außen »überlebt« hat (Winnicott 1974: 105). In dem Zusammenhang spricht Winnicott (1974: 20) gerade nicht davon, die Mutter müsse perfekt sein, sondern lediglich »good enough«. Wir können die Zerstörung des projizierten Objekts der Mutter aus dem Bereich omnipotenter Kontrolle daher als die notwendige Zerstörung der »fantasy of the perfect mother« (Chodorow & Contratto 1982) verstehen, was wiederum die Arbeiten Luce Irigarays (1985, 1987) eingehend

-
- 2 Winnicott ist eine der wichtigsten Figuren der psychoanalytischen Schule der sogenannten britischen Objektbeziehungstheorie. Die Objektbeziehungstheorie wird neben Winnicott mit Analytiker:innen wie Melanie Klein (1957), Ronald Fairbairn (1952) und Michael Balint (1968) in Verbindung gebracht (Guntrip 1961). Sie bewirkte über eine Fokusverschiebung vom ödipalen Dreieck auf die frühe Mutter-Kind-Beziehung eine Abkehr von der intrapsychisch angelegten Begründung der klassischen Psychoanalyse bei Freud (1900, 1923). So trieb die Objektbeziehungstheorie maßgeblich die »intersubjektive Wende« (Altmeyer & Thomä 2006; Ermann 2014) des Fachs voran. In Amerika schloss Heinz Kohuts (1971) Selbstpsychologie teilweise an sie an. Der relationale Anspruch einer Psychoanalyse als eine Analyse des Selbst in seinen Beziehungen zu anderen wurde bei Stephen A. Mitchell (2003) und der später in diesem Text vorgestellten Jessica Benjamin (1988) eingelöst (siehe als Überblick hierzu Greenberg & Mitchell 1983).

nachvollzogen haben. Mir ihr an dieser Stelle anders ausgedrückt: »Mit der Mutter als Frau sprechen, bedeutet auch, Trauerarbeit zu leisten, den Glauben an eine mütterliche Allmacht aufgeben« (Irigaray 1979: 52). Mit der notwendigen und erfolgreichen Zerstörung des Objekts der eigenen Projektion der Mutter, so Winnicott, könne das Kleinkind die verlässliche Tragfähigkeit dieser Beziehung verinnerlichen.

Eine Zwischenerfahrung, in diesem komplexen Prozess innere und äußere Realität in Einklang miteinander zu bringen, stellt laut Winnicott (1974: 10) das Phänomen des sogenannten Übergangsobjekts dar – affektiv hoch besetzte Bezugsobjekte des Kindes, oft aus seiner unmittelbaren materialen Umwelt wie etwa ein Teddybär, Kissen, Spielzeug oder sein eigener Daumen, die einem »intermediären Bereich« zugeordnet werden können: »Hinsichtlich des Übergangsobjektes herrscht [...] Übereinkunft zwischen uns und dem Kleinkind, daß wir nie die Frage stellen werden: ›Hast Du Dir das ausgedacht, oder ist es von außen an Dich herangebracht worden?‹ [...] Die Frage taucht gar nicht erst auf« (Winnicott 1974: 23). Hiervon Ausgang nehmend gelangen wir zum Übergangsraum:

»Herrscht [...] in einer Beziehung Vertrauen und Verlässlichkeit, so entsteht ein potentieller Raum, ein Raum, der zu einem unbegrenzten Bereich der Trennung werden kann, den das Kleinkind, das Kind, der Jugendliche und Erwachsene kreativ mit Spiel erfüllen kann, aus dem sich später die Freude am kulturellen Erbe entwickelt. Es ist die Besonderheit dieses Ortes, an dem Spiel und Kulturerleben sich ereignen, daß er existentiell von der lebendigen Erfahrung abhängt.« (Winnicott 1974: 126)

An der Grenze zwischen Innen und Außen entsteht bei Winnicott ein »dritter Bereich«, »der weder im Einzelnen noch in der äußeren Welt der erlebbaren Realität liegt« (Winnicott 1974: 127). Unter der Voraussetzung, dass sich das Kind der Kontinuität der Zuwendung seiner Bezugspersonen gewiss sein kann, kann in diesem intermediären Raum ein vorübergehendes Verlorengelangen in der kreativen Zuwendung zum Spiel auf eine ergebnisoffene Weise möglich werden. Das Potenzial dieser Analyse der frühkindlichen Beziehungssituation entfaltet sich Honneth (1994: 169) folgend vor dem Hintergrund, »daß jede starke Gefühlsbindung zwischen Menschen wechselseitig die Chance eröffnet, sich so situationsvergessen und entspannt auf sich selbst zu beziehen, wie es dem Säugling möglich ist, wenn er sich auf die emotionale Zuwendung der Mutter verlassen kann«. Der Übergangsraum wird somit zu

dem intersubjektiv gestifteten Möglichkeitsraum (»potential space«) einer Vertrauensbeziehung, zu dem gelebten Bereich konkreter vitaler Beziehungserfahrungen, für den insbesondere Haraways Postulat des situierten Wissens in Anschlag gebracht werden kann:

»Das wissenschaftstheoretische Postulat, daß jede Erkenntnis durch raumzeitliche Begrenzung und Partialität umschrieben wird, d.h. durch Verortung (positioned) im Sinne einer historisch, sozial, politisch, ökonomisch, geschlechtlich und sexuell spezifischen Wahrnehmung, hat für das Konzept von Winnicott seine besondere Gültigkeit. Sein Übergangsraum und die darin entstehenden Symbolisierungen sind [...] immer »positioned«, d.h. situations- und kontextbezogen und können nur als solche adäquat verstanden werden.« (Nadig 2000a: 93)

Mit Winnicott und seinen Überlegungen zur Überschreitung von innerer und äußerer Realität war es für mich sehr naheliegend, dem Topos des Spiels in der Beziehung zu Mervan Raum zu geben (*Kapitel 4*) und selbigen insgesamt auf seine »Funktion des Haltens« hin zu überprüfen (Winnicott 1965: 317).

In ihren Analysen zur Interkulturalität in der ethnografischen Feldforschung stellte Nadig (2000a: 93) Winnicotts Übergangsraum, »in dem sich Kreativität, Symbole und Differenz, also Kultur und kulturelle Bedeutungen entwickeln«, außerdem in einen direkten Zusammenhang mit dem postkolonialen (Kultur-)Theoretiker Homi K. Bhabha (1994, 2000). Dieser führt uns über ein stark nicht-binäres Denken in Kategorien des »Dazwischens« (»in-between«) und der »Hybridität« zu seiner Vorstellung eines »dritten Raums« (»third space«) zwischen »migrantischer Kultur [...] und ihrem Gegenstück« (Castro Varela & Dhawan 2015: 249).

Bhabha geht dabei von einem Kulturbegriff aus, der keinen disparaten Block darstellt, sondern auf Prozessen von »Hybridisierungen« beruht, die sich ihrerseits nicht weiter vereinnahmen lassen (»incommensurable« sind). Verbunden ist damit eine Kritik des (westlichen) Inter- und Multikulturalismus, die sich auf Vorstellungen »reiner«, statischer Kulturen berufen. Ebenso bezieht Bhabha kritisch Stellung gegenüber simplifizierenden Vorstellungen kultureller Diversität, die vermittels ihrer Verdinglichungstendenz von Kultur selbige fixieren, anstatt sie beweglich zu halten. Anstelle dessen fordert uns Bhabha zu einem Denken in Grenzen von einem Standpunkt einer niemals absoluten »kulturellen Differenz« auf (Castro Varela & Dhawan 2015: 236). Kultur lässt sich ihm zufolge nur von seinen Rändern her adäquat erfassen.

sen. Hybridität und dritter Raum meint in diesem Zusammenhang nicht die Vermischung von zwei Originalen zu etwas Neuem, sondern impliziert einen Platz schaffenden Raum für andere Positionen: »For me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moment from which the third emerges, rather hybridity to me is the ›third space‹ which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it.« (Bhabha 1990: 211) Es ist dies insbesondere ein Ort der Aushandlung. »Es geht hier um die performative Natur differentieller Identitäten: um die Regulierung und Verhandlung jener Räume, die sich beständig, kontingent, ›nach außen öffnen‹, welche die Grenzen neu ziehen.« (Bhabha 2000: 327)

Bhabhas Konzeptualisierungen sind eher abstrakter Natur, was gleichzeitig eine der prominentesten Kritiken an seinem Werk ausmacht (Bonz & Struve 2011: 143). Bachmann-Medick (1998: 25) hatte daher vorgeschlagen, den dritten Raum zu präzisieren und ihn auf seine »unverzichtbare[n] pragmatische[n] Handlungsspielräume hin zu öffnen«. Als »Medium sozialer Interaktion« könnte Bhabhas dritter Raum »seine Bedeutung innerhalb sozialer Handlungssituationen« finden, indem »er nahelegt, eigene und fremde Traditionen nicht aufeinanderprallen zu lassen, sondern sie vielmehr zur Disposition zu stellen und sie gleichsam zu verflüssigen« (Bachmann-Medick 1998: 23–24). So könnte sich letztlich einlösen, was Bhabha vorschwebt, wenn er schreibt: »Indem wir diesen dritten Raum erkunden, können wir die Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden« (Bhabha 2000: 58) Ich sah es als eine Aufforderung an, diese Prämisse im Kontakt zu Mervan und Musa konsequent auszuloten. Fokussieren wir Beziehungen als den vorgeschlagenen »dritte[n] Raum der Übersetzung und des Aushandelns« (Bachmann-Medick 1998: 27), trägt dies insbesondere »der Simultaneität unterschiedlichster, ja ungleicher Lebenssphären und der Erfahrung asymmetrischer Machtverteilung« (Bachmann-Medick 1998: 29) Rechnung, was in den *Kapiteln* 3 und 5 Gegenstand meiner Analysen wurde.

Eine ganz anders gelagerte Art des Dazwischens liegt beim Ethnologen Marcel Mauss vor. Dieser spricht von »melange« – einer Vermischung von Person und Sache in Prozessen des Gabentauschs (siehe hierzu auch Zalewski 2022b). Die »Gabe« ist für Mauss eine beziehungsstiftende Figur. In seinem berühmten Essay (Mauss 1925) entwirft er sie als eine nicht-utilitaristische Praxisform, die nach »korporativer Solidarität« strebt (Moebius 2006b: 89). Der Beziehungsraum des »Dazwischens« wird bei Mauss über die aus der Gabe resultierenden wechselseitigen Erwartungs- und Verpflichtungsdynamiken des Gebens und Nehmens aufgespannt. Da jeder Gabe nicht nur die Aufforderung

eingeschrieben sei, selbige zu erwidern, komme es in jenem Moment zur »melange«, in dem »jemand etwas geben soviel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben« (Mauss 1925: 35). Beziehung wird in der Form des Gebens und Nehmens gewissermaßen ex post »gemacht«:

»Funktion des Gabentausches [ist], eine Beziehung zwischen einander fremden Gesellschaften, Personen und Individuen zu stiften, und das heißt, einen Zwischenraum zu eröffnen. [...] Die Gabe ist [...] inter-subjektive, inter-generative, inter-kulturelle und internationale Praxis.« (Därmann 2010: 24)

Weitere Traditionslinien, die auf ein beziehungsmaßiges Dazwischen fokussieren, führen uns – hier stark verkürzt zusammengefasst – zum Phänomen der Anerkennung (Honneth 1994). Ein solcher (klassischer) Standpunkt ließe sich zurückverfolgen bis auf Hegels (1807: 127) berühmte Dialektik von Herr und Knecht: »Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.« Das Subjekt sucht demnach nach der Bestätigung seiner selbst in einem anderen Objekt, das wiederum selbst Subjekt ist.³ Die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin hat in ihrem relationalen Ansatz diesen Strang in grundlegender Weise ausgearbeitet, indem sie Anerkennung beschrieb als »jene Reaktion der anderen, die die Gefühle, Intentionen und Aktionen des Selbst überhaupt erst sinnvoll macht« (Benjamin 1988: 20).

Benjamin (1988: 242) geht von Winnicotts »Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Realität« als »Ergebnis erfolgreicher Destruktion« aus. Diese

3 Eine weitreichende Ausarbeitung dieses Gedankens finden wir auch in der Sozialpsychologie George Herbert Meads (1973). Mead konnte Merkmale menschlicher Kommunikation in Abgrenzung zu tierischen Reiz-Reaktions-Abfolgen bestimmen und aufzeigen, dass der Mensch mittels Kommunikation signifikanter Symbole in der Lage ist, die Reaktion, die er beim Gegenüber auszulösen vermag, auch in sich selbst hervorzurufen. Indem das Subjekt die Reaktionen seines Gegenübers antizipiert, kann es sein eigenes Verhalten auch entlang dieser potentiellen Reaktionen des Anderen synchronisieren. Im Prozess der Sozialisation, so Mead, verdichte sich diese Verinnerlichung anderer Erwartungen im Hinblick auf die Perspektive eines »generalisierten Anderen« immer weiter, sodass sich das Subjekt schließlich selbst als ein legitimer Teil der Gesellschaft anerkannt wissen könne. Mead kam somit wesentlich auf einen Prozess wechselseitiger Anerkennung zu sprechen, der sprachlich vermittelt ist. Seinen Ansatz hat Joas (1989) weiter ausgearbeitet und Habermas (1981) für seine Gesellschaftstheorie genutzt.

sei im Prozess der Anerkennung grundlegend »für die Wahrnehmung der Anderen als einer getrennten Person, die nicht perfekt und auch kein Ideal [ist]«. Im Anschluss an Benjamin können wir insbesondere eine *intersubjektive* von einer *intrapyschischen* Perspektive klar abgrenzen:

»Anders als der intrapsychische Standpunkt fragt die intersubjektive Theorie nach dem, was zwischen dem Selbst und anderen geschieht. Während der intrapsychische Standpunkt das Individuum als abgegrenzte Entität mit einer komplizierten Innenstruktur erfasst, befasst sich die intersubjektive Theorie mit jenen Fähigkeiten des Menschen, die sich in der Interaktion des Selbst mit anderen entwickeln. Wenn die intersubjektive Theorie also das Selbst allein beschreibt, so betrachtet sie dieses Alleinsein nicht als ursprünglichen »Naturzustand« des Individuums, sondern als eine Situation in einem Spektrum von Beziehungen. Mit der intrapsychischen Betrachtungsweise erforschen wird das Gebiet des Unbewussten. Mit der intersubjektiven Theorie untersuchen wir die Repräsentanzen des Selbst und der anderen in ihrer unterschiedlichen und doch aufeinander bezogenen Existenz.« (Benjamin 1988: 30)

In Abgrenzung insbesondere zu Freud (1911, 1915) ist das »Ich« bei Benjamin immer schon »in Beziehung« und keine »Robinsonade«. Weitere feministische Autor:innen haben lange für einen derartigen Standpunkt intersubjektiver Verwiesenheit gerungen, der herkömmliche Gegenüberstellungen von Individuum und Beziehung – oder auch: Freiheit vs. Abhängigkeit – auflöst und als einen falschen Gegensatz begreift, denken wir etwa an Jean Baker Miller (1976), Nancy Chodorow (1980) oder Carol Giligan (1986). Wenn ich in den *Kapiteln* 4 und 6 »Verschiebungen« und »Transformationen« meiner Beziehungen zu Mervan und Musa nachzeichne, meine ich demnach nicht die Freisetzung des Individuums aus einer vorher als absolut zu denkenden Abhängigkeit (= Beziehung), vielmehr ziele ich dann darauf ab, aufzuzeigen, welche Konsequenzen es für die Beziehungen hatte, als ein Part immer handlungsfähiger und selbstständiger wurde.

In methodologischer Hinsicht habe ich in dieser Studie diesen konkreten dritten Zwischenräumen nachgespürt: den vielfältigen Übergängen, Überschneidungen, Differenzen, Aushandlungen, Erwartungen, Verpflichtungen und Verwiesenheiten. Ich überschritt den traditionellen Dualismus von fixem Forschungssubjekt und Forschungsobjekt, wie er in den realistischen und positivistischen Epistemologien fundiert ist. Diese erlauben eine saubere Trennung und trachten nach einer Annäherung an die »objektive Real-

tät«, im Zuge dessen der Einfluss der Subjektivität der forschenden Person methodisch minimiert werden muss. Ich machte hingegen geradezu die entgegengesetzte Stoßrichtung fruchtbar – die Arbeit mit meiner Subjektivität unter Zuwendung ihrer sozialen, kulturellen und historischen Situiertheit. Hiermit möchte ich noch einmal Haraways Konzept des situierten Wissens aufrufen (*Einleitung*). Selbst stark zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen positioniert, hat Haraways (1995: 82) »feministische Objektivität« aus »begrenzter Verortung und situiertem Wissen« einen expliziten Fokus auf den Bereich »zwischen den Subjekten« gelegt: »Das erkennende Selbst ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer [...] unvollständig zusammengeflickt, und deshalb fähig zur Verbindung mit anderen.« Mit ihr fühlte ich mich dazu aufgefordert »nicht die Subjektposition der Identität [zu] suchen, sondern die [...] der partialen Verbindung« (Haraway 1995: 86). Situiertes Wissen bedeutete für mich, Reflexivität in den konkreten Beziehungsräumen des Dazwischens – der »interactive zone of lived experience in which the self is processually, dynamically, and multiply constituted« (Jenkins 2004: 47) – zu lokalisieren und anzuwenden.⁴ In dieser »contact zone« (Pratt 1991) würden sich, so Uwe Wirth (2012: 12), die Subjekte »durch ihre Beziehung zueinander überhaupt erst als kulturell kodierte Subjekte konstituieren«.

Zusammengefasst ging es mir demnach um ein methodologisches Verstehen »within the space between my self and another's self« (Probyn 1993: 126). Ich zielte darauf ab, den gefühlsmäßigen Überschneidungen zwischen mir, Mervan und Musa reflexiv nachzugehen. Diese Art von in den Beziehungszwischenräumen wurzelnder Reflexivität nenne ich im Rahmen meines ethnopsychanalytischen Ansatzes dieser Studie wahlweise auch »starke Reflexivität« (*Kapitel 2.6*).⁵ Bevor ich abschließend vertieft auf sie eingehe, werde ich als Nächstes mein konkretes methodisches Vorgehen an den unterschiedlichen Etappen meines Forschungsprozesses beschreiben.

4 Siehe weiterführend zum spezifischen Verhältnis von Zwischenraum und Körper Irigaray (2006).

5 Ich lehne mich hier an Angela Kühner, Andrea Ploder und Phil C. Langer an, so wie diese an den ursprünglich im Rahmen der feministischen Standpunkttheorie Sandra Hardings (1993) geprägten Begriff der »starken Reflexivität« anschlossen: »Concepts of epistemically strong reflexivity [...] blur the dichotomy between researcher and research participants, subjects and objects of research.« (Kühner et al. 2016: 701)

2.2 Paradoxien von Nähe und Distanz: Zur beobachtenden Teilnahme

Diese Studie habe ich über die ethnografische Methode der teilnehmenden Beobachtung realisiert (Becker 1958, Spradley 1980, Hammersley & Atkinson 2007). Meine spezifische Auslegung der Methode werde ich im Folgenden darstellen.

Teilnehmende Beobachtungen dienten mir zum einen als beobachtend-reflexive Distanznahmen zu meinen Beziehungen über die Erfassung verdeckter Dimensionen sozialer Situationen, der Versprachlichung von Nichtsprachlichem (Dellwing & Prus 2012: 164–166; Pöhlmann & Sökefeld 2021:10; Hirschauer 2001: 429). Zum anderen ebneten sie mir über den Aspekt der Teilnahme meinen Weg zum ethnografischen Sensor (*Kapitel 1.3*). Das Verhältnis zwischen reflexiver Distanz und involvierter Teilnahme war dabei grundsätzlich prekär. Wie dargestellt, kam es zu einer (gewollten) vorübergehenden Einbuße meiner Rolle des distanzierten wissenschaftlichen Beobachters (*Kapitel 1.3*). Es gehörte gerade zum Paradox der teilnehmenden Beobachtung, dass Teilnahme und Beobachtung nicht gleichzeitig zu haben waren (Gobo & Molle 2017), was wir in grundlagentheoretischer Hinsicht bereits mit Alfred Schütz gut nachvollziehen können:

»The actor who lives in his ongoing process of acting has merely the in-order-to-motive of his ongoing action in view, that is, the projected state of affairs to be brought about. Only by turning back to his accomplished act [...] the actor can grasp retrospectively the because-motive that determined him to do what he did or what he projected to do. But then the actor is not acting any more; he is an observer of himself.« (Schütz 1953: 17)

Schütz wies daraufhin, dass die Ethnografin im Feld nicht gleichzeitig teilnehmend handelnde Akteurin und Beobachterin sein kann, sondern auch sie sich in einem Dazwischen bewegt. Sie muss beständig zwischen beiden Einstellungen oszillieren und steht somit vor der paradoxen Aufgabe, »beide Funktionen, die des Engagiertseins und der Distanz, dialektisch [zu] verschmelzen« (Koeping 1987: 28). Wie Thomas (Thomas 2019: 20–21) es ausdrückte, verweist dies auf den »inhärenten Grundwiderspruch der Methode, [...] sowohl Teilnehmerin als auch Beobachterin zu sein«. Ich löste diese Dialektik in Orientierung an den auf Anne Honer (1993) zurückgehenden lebensweltanalytischen Ethnografieansatz auf, wie ihn gegenwärtig Hitzler & Eisewicht (2020) vertreten (siehe auch Pfadenhauer 2005). Sie plädieren für eine leidenschaftlich-engagier-

te »beobachtende Teilnahme«, womit sie eine alltagspraktische Bearbeitung des eigenen Forschungsthemas meinen, die nur dann gelänge, »wenn man bei dem, was die Leute tun, für die man sich interessiert, mitmacht« (Hitzler & Eiseewicht 2020: 43). Die beobachtende Teilnahme war zu gleichen Teilen Ermöglichung wie Einlösung meines Vorhabens, gelebte Beziehungen zu erforschen. Sie war für eine Forschung über Beziehungen wesentlich besser geeignet als Formen teilnehmender Beobachtung, bei denen das Pendel in die andere Richtung einer stärker distanzierten Beobachtung und eines reduzierten Teilnahmemodus ausschlug. Ich hatte das Gefühl, über die beobachtende Teilnahme in methodologischer Hinsicht den Beziehungen am nächsten zu kommen. Sie ging mit einer umfassenden Teilnahme an den Praktiken des Feldes einher. Dazu gehörte zum Beispiel, dass ich, obschon Nichtraucher und Asthmatiker, regelmäßig den Shisha-Rauch mit meinen eigenen Lungen aufsog (siehe Abbildung 1).

Abb. 1: Ich beim Shisha-Rauchen während der Feldforschung



Quelle: Eigene Daten

Mit der beobachtenden Teilnahme erhob ich demnach genau das lokal situierte Wissen, das mir vorschwebte – zum Beispiel beim Shisha-Rauchen in Musas oder Mervans Wohnung. Ich habe außerdem bereits beschrieben, wie mein »über die situative Präsenz hinausgehendes Engagement« (Hitzler & Eiseewicht 2020: 44) beinhaltete, den Menschen mit lebenspraktischen Ratschlägen zu helfen, wenn diese an mich herangetragen wurden (*Kapitel 1.3*). Dass letztendlich der Beziehungsansatz zu meinem Projekt wurde, war allerdings einzig eine begründete forschungsstrategische Entscheidung (*Kapitel 1.4*). Der lebensweltanalytische Ansatz leitet aus der intensiven Teilnahme und hohen Beziehungsförmigkeit seiner Ethnografien gerade nicht die Konsequenz ab, diese Beziehungen auch zum Gegenstand des eigenen Forschungsinteresses zu machen. Er nutzt die beobachtende Teilnahme vielmehr für tiefe Einblicke in die fokussierten Felder – häufig Szenen und Subkulturen. An diesem Punkt wich ich mit meiner Studie vom lebensweltanalytischen Ansatz ab. Nichtsdestotrotz würde ich gerne am Begriff der beobachtenden Teilnahme festhalten, da mir der Teilnahmeaspekt als besonders charakteristisch für die Art meiner Studie erschien.

Die beobachtende Teilnahme ergänzte ich situativ durch Ero-epische Gespräche (Girtler 2001), die sich spontan im Feld ergaben und die mir die Erfassung der Perspektiven des anderen, seiner Selbstpräsentation und Selbstbegründungen erlaubten. Als »ethnografische Gespräche« verstand ich diese als von formalen Interviewsituationen getrennt: Sie »unterscheiden sich [...] auf den ersten Blick nicht von normaler Alltagsunterhaltung, sind jedoch immer bereits mit den mitgebrachten und im Feld angepassten Konzepten und Erkenntnisinteressen der Forscher durchsetzt« (Dellwing & Prus 2012: 117). Insgesamt habe ich aber nur einen kleinen Teil davon transkribiert und in diese Studie miteinbezogen.⁶ Gleiches gilt für das umfangreiche Bildmaterial, das ich erstellt habe. In Anbetracht der Materialfülle aus der beobachtenden Teilnahme war es für mich wichtig, meine Daten handhabbar zu machen und nach Sichtung des Materials zu entscheiden, ob ich mit diesem weiterarbeiten wollte oder nicht. Gespräche und Bilder ergänzten daher meine beobachtende Teilnahme lediglich an Stellen, an denen es mir nötig erschien, Gegebenheiten durch weitere Datenanschnitte und -perspektiven anzureichern, um sie besser zu verstehen.

6 In der Transkription orientierte ich mich an den einfachen Regeln des Transkriptionssystems von Dresing und Pehl (2015: 20).

Die große Menge an Datenmaterial, die ich über die beobachtende Teilnahme produzierte, war für eine ethnografische Studie nichts Ungewöhnliches (Emerson 1981: 361). Ich fertigte Beobachtungsprotokolle von mehreren Hundert Seiten aus mehr als 52 Tagen im Feld zusammen mit Mervan und Musa in den fünf Jahren zwischen 2017 und 2021 an, wobei ich spätere Treffen nicht mehr protokollierte (siehe hierzu *Schluss*). Allein 34 Tage entfielen auf die beiden besonders intensiven Erhebungsjahre 2018 und 2019. Wenn wir uns bei ihnen trafen, achtete ich darauf, spätestens am Abend, manchmal in der Nacht zurückzufahren, und übernachtete nie bei den beiden – ein Umstand, den ich noch eingehend analysieren werde (*Kapitel 5.4*). Auf diese Weise ergaben sich singuläre Beobachtungseinheiten von halben oder ganzen Tagen, die wir gemeinsam erlebten. Nach einem Tag im Feld versuchte ich, mir nach Möglichkeit den ganzen darauffolgenden Tag am Schreibtisch frei zu halten, um dort – die Eindrücke noch unmittelbar präsent haltend – meine flüchtigen Feldnotizen zu zusammenhängenden Beobachtungsprotokollen größeren Umfangs auszuarbeiten.⁷ Gewiss waren auch bereits hier Erinnerungslücken aufgetreten. Durch die holistische Art meiner Forschung war dies schwer zu verhindern. Zu protokollieren, während ich noch bei Musa und Mervan war, hätte unserer Beziehung nicht entsprochen. Da ich für gewöhnlich erst spät, nach 23 Uhr, aus dem Feld nach Hause kam, blieb nur noch Zeit, meine Notizen flüchtig zu ergänzen. Manche Feldnotizen blieben außerdem bis zum Schluss roh. Einträge ins Forschungstagebuch verfasste ich zu großen Teilen in den öffentlichen Verkehrsmitteln auf der An- und Abreise, die jeweils bis zu einer Stunde in Anspruch nahm. Später integrierte ich Feldnotiz- und Tagebuchschreiben während meiner Feldaufenthalte. Ein besonders geeigneter Ort dafür war beispielsweise das Restaurant, in dem Mervan als Kellner arbeitete und in dem ich viel Zeit für mich hatte, während er andere Gäste bediente (*Kapitel 4.3*).

7 Unter Feldnotizen verstehen Emerson, Fretz & Shaw (1995: 13) »written accounts that filter members' experiences and concerns through the person and perspective of the ethnographer; fieldnotes provide the ethnographer's, not the members', accounts of the latter's experiences, meanings, and concerns.«

2.3 »Entering an interactive analytical space«: Zur Constructivist Grounded Theory

»We start with the assumption that social reality is multiple, processual, and constructed, then we must take the researcher's position, privileges, perspective, and interactions into account as an inherent part of the research.«
(Charmaz 2014: 13)

Die Grounded Theory war wichtig, um mich bei der langfristigen Findung meines Feldzugriffs zu unterstützen (*Kapitel 1*). Das theoretische Sampling als systematische Verzahnung von Datenerhebung und -auswertung war eine methodische Kontrolle dessen, welchen Situationen ich mich im Feld warum als Nächstes zuwenden sollte und von welchen Begebenheiten ich keine verstärkte Notiz zu nehmen brauchte (Charmaz 2014: 41). Sie bewahrte mich davor, eine Studie am falschen Fall durchzuführen, und legte mir nahe, mich dem Beziehungsphänomen zuzuwenden. Wie ich im Folgenden beschreiben werde, spielte sie auch in der fokussierten Auswertung meiner mittels beobachtender Teilnahme erhobenen Daten eine wichtige Rolle.⁸

Unter den verschiedenen »Spielarten« der Grounded Theory (Mey & Mruck 2011: 16) orientierte ich mich an der Version einer Constructivist Grounded Theory (kurz: CGT) nach Kathy Charmaz (Charmaz 2014, 2017; Charmaz & Mitchell 2001). Ziel der CGT ist es, unmittelbare Erfahrungen und subjektive Bedeutungen der Subjekte zu verstehen. Die CGT bezieht sich zwar auf den klassischen Text zur Methode (Glaser & Strauss 1967), grenzt sich aber gleichzeitig von der positivistischen Linie in der Grounded Theory bei Glaser (1998, 2013) sowie Strauss & Corbin (1996) ab.⁹ Letztgenannte Spielarten arbeiten mit festgelegten Codes und Kategorien, die für meine Beziehungsanalyse weniger geeignet waren. Besonders anschlussfähig an das Beziehungsmäßige im Sinne des prozesshaft ausgehandelten Dazwischens war Charmaz' Ansatz,

8 Auch wenn die Datenerhebung und -auswertung, wie im Konzept des theoretischen Samplings hinterlegt, grundsätzlich nicht als strikt voneinander isolierte Phasen verstanden werden sollten, gab es ab ca. 2020 eine Art zweite Hälfte des Projekts nach einer intensiven ersten Hälfte im Feld, in der ich die Datenauswertung vom Schreibtisch aus auf einem fokussierteren Level als zuvor vorantrieb. Dies ist hier gemeint.

9 In der Grounded Theory koexistieren eine positivistische und eine postmoderne Linie, zu der neben Charmaz insbesondere Adele Clarke (2005) zu zählen ist (Mey & Mruck 2011: 17).

der auf situiertes Wissen abhebt: »CGT is located in time, space, and circumstance.« (Charmaz 2017: 4) Im Sinne des oben vorangestellten Zitats ging die CGT mit der methodologischen Anerkennung meiner Subjektivität und dem Postulat der Selbstreflexivität einher, sodass mit ihr ein reflexives Einfühlen in die prozesshaften Räume meiner Beziehungen zu jeder Zeit gegeben war. Sie war eine Art erste methodologische Übersetzung meines Spürens als ethnografischer Sensor, indem sie mir folgende konkrete Möglichkeiten eröffnete, besonders die affektiv-emotionalen Dimensionen meines Datenmaterials herauszuarbeiten.¹⁰ Sie führte mich zum »Knacken« meiner Daten im Sinne einer initialen Überführung meiner Felderfahrungen in die Sprache analytischer Begriffe. D.h. sie öffnete die fokussierten Beziehungsräume in methodologischer Hinsicht. Charmaz (2014: 116) nennt diesen Prozess »entering an interactive analytic space«. Für die in diesem Raum vorgesehenen Operationen des Kodierens und Memo-Schreibens nutzte ich die Analysesoftware atlas.ti. Während mir Memos die Möglichkeit boten, spontane analytische Ideen festzuhalten und in atlas.ti zu sortieren, setzte das Kodieren meine Auswertung in Gang. Kodes werden in der CGT als »tentative categories« verstanden, in die ausdrücklich auch »theoretical playfulness« mit einfließt (Charmaz 2014: 115, 137). Als »in vivo codes« werden außerdem »participants special terms« – empirische Feldausdrücke – bezeichnet (Charmaz 2014: 134). Diese zwei Vorschläge beherzigte ich beim Kodieren besonders. Ziel meines Kodiervorgangs war es, das Prozesshafte zu studieren, was Charmaz (2014: 116–120) mit der Anleitung zum »coding for actions« und »coding for gerunds« explizit einfordert und unterstützt. Anders als in der klassischen Grounded Theory umfasste das Kodieren mit der CGT zwei anstatt drei Phasen: Auf ein »initiales Kodieren« folgte eine Phase »fokussierten Kodierens«.¹¹ Das Ziel des initialen Kodierens umreißt Charmaz (2014: 116) mit »exploring theoretical possibilities« – das angesprochene »Knacken«: Das Material wird konzeptuell aufgebrochen, um eine möglichst breite Interpretation des Textmaterials zu ermöglichen. Das fokussierte Kodieren ist sodann eine »selective phase

10 Wobei ich andere Varianten der Grounded Theory diesbezüglich keinesfalls disqualifizieren möchte. Andernorts hat Blumenthal (2014, 2017) vielmehr sehr ergiebig mit der klassischen Grounded Theory zu Emotionen gearbeitet. In der deutschsprachigen Psychologie hat außerdem Franz Breuer das nuancierte Programm einer »reflexiven Grounded Theory« entwickelt (Breuer 2009; Breuer et al. 2019), das ich ebenso wenig unterschlagen möchte.

11 In den klassischen Varianten wird ein »offenes«, »axiales« und »selektives Kodieren« betrieben.

that uses the most significant initial codes to sort, synthesize, integrate, and organize large amounts of data« (Charmaz 2014: 113).

Auch Charmaz als eine der Vertreterinnen der »second generation« der Methode (Morse et al. 2009) legt großen Wert auf das für die Grounded Theory charakteristische ständige Vergleichen und Kontrastieren auf allen Ebenen der analytischen Arbeit: »Compare observations of events at different times and places.« (Charmaz 2014: 132) Unter Anwendung eines solchen Vergleichsmodus entwickelte ich zu den mir am gehaltvollsten erscheinenden fokussierten Kodes längere Auswertungstexte und Ergebnissynopsen, in denen sich Beobachtungen von verschiedenen Zeitpunkten und verschiedenen Orten zu größeren Prozessen der Beziehungsdynamiken verbanden. Als analytische Fäden dieser Studie legt die Kapitelstruktur im *zweiten* und *dritten Teil* dieser Studie davon noch Zeugnis ab. Gleichzeitig hatte ich das Gefühl, dass ich ab einem gewissen Punkt in der Auswertung mein Material nicht weiter mit der CGT heben konnte. Im ursprünglichen Exposé der Milieustudie stellte sie noch *die* exklusive Auswertungsmethode dar (*Kapitel 1.1*). Mit der Weiterentwicklung meiner Studie zu einer Analyse gelebter Beziehungen und mit fortschreitender Durchdringung meines Datenmaterials war dies nicht mehr im gleichen Maße der Fall. Für die Erschließung der Beziehungen habe ich es im Gegenteil als sehr gewinnbringend erlebt, mich nicht auf eine einzige Auswertungsmethode im engeren Sinne zu beschränken, sondern weitere methodische Strategien zur Entfaltung meiner Daten heranzuziehen, die ich nachfolgend beschreibe.

2.4 Distanzieren und Aufspalten: Strategien der Befremdung im auswertenden Schreiben

Das Knacken meiner Daten – die Öffnung eines interaktiven analytischen Raums (*Kapitel 2.3*) – war die erste Voraussetzung dafür, einen ethnografischen Text entlang des Prozesshaften der gelebten Beziehungen verfassen zu können. Hiervon ausgehend ging ich zum auswertenden Schreiben über.

Am Übergang zu meinen ersten Verschriftlichungen für diese Studie fragte ich mich, mit welcher Haltung ich dies gut angehen könne. In Anlehnung an Amann & Hirschauer (1997) nahm ich zur Kenntnis, dass ein ethnografischer Text an dem Punkt gelingt, an dem er es ermöglicht, Alltägliches neu zu perspektivieren. Der »Königsweg« zu dieser Art von Perspektivenwechsel stellt in der Ethnologie nach wie vor »die existentielle Fremderfahrung« dar

(Bierschenk et al. 2013: 18). Diesen Weg hatte ich versucht am Anfang meines Projekts auszuloten: Beim Betreten des Sozialraums meines Feldes stieß ich auf eigene habituelle Fremdheit, die ich als eine solche anzuerkennen und als Erkenntnisressource zu vertiefen versuchte, um aus der Figur des Fremden heraus die Welt, die sich mir auftat, zu beschreiben (*Kapitel 1.2*). Nach der Konstitution des Beziehungsfokus stellte sich dieser Weg nur noch als bedingt gangbar heraus. Wie aufgezeigt fühlte ich mich in den Beziehungen auf eine erstaunliche Weise im Feld orientiert. Meine analytische Haltung des fremden Blicks nicht länger auf ein Milieu, sondern auf meine eigenen Beziehungen zu übertragen, kam daher einer größeren methodologischen Herausforderung im auswertenden Schreiben gleich.

In meinen Beziehungen war ich nicht auf quasi natürliche Art und Weise ein Fremder wie im Sozialraum, den ich vorher noch nie betreten hatte und von dem mich habituell vieles trennte, sondern meine Beziehungen erlebte ich zunächst als mein Eigenes, als ein vertrautes Terrain. Mir fiel somit der von Hirschauer (2010: 211) konstatierte »Mangel an Fremdheit zwischen Beobachter und Gegenstand« auf die Füße: dem »Grundproblem der Gegenstandskonstitution [...] aus einem Phänomen, dem wir als Betrachter immer schon angehören, etwas uns »entgegen Stehendes« zu machen«. Um dieses Problem zu bearbeiten, verweist Hirschauer (2010: 223) auf die zwei methodischen Funktionen des Aufspaltens und des Fixierens. Fixieren steht bei ihm »für den hartnäckigen Versuch einer Wissenschaft, einen Gegenstand herzustellen«. Eine solche Fixierung hatte ich bereits erfolgreich vorgenommen, indem ich mich dem Thema Beziehungen widmete (*Kapitel 1.4*). Um die gelebten Beziehungen in ihrer Prozessualität beschreiben zu können, folgte ich im nächsten Schritt dem methodischen Aufspalten. Ich suchte dafür nach Wegen, wie ich mich sozusagen zu meinen Beziehungen neu in Beziehung setzen konnte. Es ging um jenen kuriosen ethnografischen Blick, der einer aktiven Befremdung und mitunter einer »Exotisierung des Eigenen« (Hirschauer 2010) gleichkam. In Bezug auf die Beziehungen zu Mervan und Musa galt es für mich im auswertenden Schreiben die »künstliche Dummheit«, von der Hitzler (1986) einmal pointiert sprach, herzustellen. Oder, um es mit Alfred Schütz (1953) auszudrücken: Es mussten die Common-Sense-Konstruktionen meiner mir in Fleisch und Blut übergegangenen Beziehungsführungspraktiken beschrieben werden.

Klassische Hilfsstrategien fand ich hierfür zum einen bei Garfinkel (1967) und seinen Analysen von Irritationen der Alltagskommunikation. Auch wenn ich in meinen Beziehungen keinesfalls Variationen Garfinkel'scher Krisenexperimente durchführte und auch nicht im engeren Sinne ethnomethodolo-

gisch auswertete, so borgte ich mir als Zugang zu meinem Forschungsgegenstand doch eine grundsätzliche Haltungsfrage Garfinkels: Mein Blick geriet zu eng, wenn ich nur darauf fokussierte, *was* unsere Beziehungen im Einzelnen ausmachten, und ich versuchte, diese entsprechend vorschnell zu definieren und zu kategorisieren. Empirisch aufspalten im Sinne der Erkundung des Beziehungsraums zwischen uns konnte ich sie vielmehr erst dann, wenn ich genauer darauf achtete, *wie* wir unsere Beziehung anhand konkreter Praktiken führten. Erving Goffman (1969) wiederum betrachtete das Soziale bekanntlich wie ein Theater, das sich auf einer Bühne inszeniert. Über den Umweg dieses dramaturgischen Blicks auf unsere Interaktionen konnte ich die Etablierung des Beziehungsraums zwischen Mervan und mir beschreiben (*Kapitel 3*). Harvey Sacks (1984) schlug außerdem vor, die Dinge so zu betrachten, als würde man sie zum allerersten Mal tun. Ein solches »doing being in relationship« motivierte mich dazu, die Beziehung zu Musa nicht als etwas Fixes, Gegebenes zu betrachten, sondern vielmehr zum Gegenstand zu machen, nach welchen Regelmäßigkeiten sie etabliert und aktiv aufrechterhalten blieb, wie »Beziehung« von uns im Sinne seiner Prozesshaftigkeit »gemacht« und hergestellt wurde (*Kapitel 5*).

2.5 Darstellen: Über die Grenzen(losigkeit) von Reflexivität

Für die Darstellung meines ethnografischen Textes über gelebte Beziehungen wählte ich die narrative Ich-Form, so wie deren Potenziale in jüngerer Vergangenheit von Niermann (2020, 2021a, 2021b) und Ploder (2021) hervorgekehrt und exemplarisch in der aktuellen Debattenreihe »Von uns selbst sprechen wir!« des Journals *FQS: Forum Qualitative Sozialforschung* dokumentiert worden sind (siehe auch Mruck & Breuer 2003; Schindler & Schäfer 2021). Ich hielt die Ich-Form insgesamt am geeignetsten dafür, (altbekannte) Probleme der Repräsentation und Autorität in der Ethnografie zu adressieren. Wie ich in diesem Abschnitt aufzeigen werde, war allerdings auch sie hierfür kein Allheilmittel.

Blicken wir historisch kurz zurück: Einen wichtigen Einschnitt, in dem sich die Ethnografie sich selbst zugewandt und auf sich selbst zurückgeworfen fand, markierten die Writing-Culture-Debatten der 1980er- und 1990er-Jahre (Clifford 1993; Clifford & Marcus 1986; Abu-Lughod 1991; siehe auch *Einleitung*). Der Kern dieses Diskurszusammenhangs war eine tiefeschürfende Auseinandersetzung mit der starken Beziehungsförmigkeit, die ethnografische Feldfor-

sungen kennzeichnet. Im Rahmen der Konstruktion ethnografischer Texte, so wurde eingefordert, müssen verstärkt auch die hegemonialen Machtverhältnisse berücksichtigt werden, die die ethnografische Forschungsbeziehung prägen. Ein ethnografischer Realismus, der sich davon naiv absehend weiterhin auf ungebrochene ethnografische Autorität berief, geriet in die Kritik. Vielmehr war eine »Krise der ethnografischen Repräsentation« (Berg & Fuchs 1993) zu konstatieren. Aus dieser Krise ging eine neue Pluralität ethnografischer Textgenres hervor (Niermann 2021b; van Maanen 1988; Streck, Unterkofler & Reinecke-Terner 2013), die die etablierte Form entpersonalisierter ethnografischer Autorität reflexiv neu interpretierten – am stärksten eingelöst durch Autoethnografie (Ploder 2021; Ellis, Adams & Bochner 2010).

Die Writing-Culture-Debatten als textzentrierter Metadiskurs trugen wesentlich zur Etablierung eines reflexiven Paradigmas von Ethnografie bei, in dem ich auch diese Studie verortete. Mit meiner ethnografischen Analyse der Beziehungen zu Mervan und Musa verband ich den Anspruch, möglichst umfassend die Aspekte einzuholen, die *ich* in diese Beziehungen hineingetragen hatte (*Einleitung*). Ich forschte gerade nicht von einem Ort universeller Gültigkeit aus, sondern war vielmehr »leibhaftig-personale-soziale Forscherperson-in-Interaktion« (Breuer 2003) mit der beschriebenen eingeschränkt-partialen Perspektive, die mit einer spezifischen Positionalität in diesen Beziehungen einherging. Um mit der reflexiven Haltung das situierte Wissen über diese Beziehungen auszuloten, machte ich mein Forschungsprojekt selber zum Gegenstand – die Frage, was es für die konkreten Beziehungen bedeutete, dass ich sie initial zum Zwecke meiner Promotion eingegangen war (siehe hierzu besonders *Kapitel 5*).

Gleichzeitig war die Verortung meines Ichs nicht so klar, wie dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Wenn ich mich als Erzähler dieses Textes analytisch-reflexiv zu meinen als Feldforscher gesammelten Datenmaterialien in Bezug setzte, in die wiederum meine Affekte, die ich im Feld gespürt hatte, Gegenstand waren, fächerte sich ein ganzes Spektrum an Ichs gleichzeitig auf – mindestens: Erzählperson, Feldforscher, Person des Feldes mit Emotionen. Reflexivität war hier insofern endlich, als dass es keinen Ort gab, von dem aus ich auch über die Erzählperson sprechen konnte, ohne gleichzeitig – wie hier in situ – die Erzählstimme zu verwenden. An einem solchen Ort hätte ich schlicht nicht länger erzählt. Es stellte sich hier das Problem, dass die Erzählstimme in dieser Studie zugleich unhintergebar und sehr stark war. Meine Perspektive markierte sie zwar, d.h. ich fiel nicht hinter den ethnografischen Realismus zurück. Die Ich-Form entband mich aber nicht grundsätzlich der

Problematik: Als starker Ich-Erzähler die Analyse von Beziehung anzugehen, bedeutete, dass ich stets mit Fragen von Macht und Verantwortung konfrontiert war. Auf diesen Aspekt bin ich bereits ausführlich in der *Einleitung* eingegangen.

Während ich mancherorts an die Grenzen von Reflexivität stieß, so musste ich anderenorts der Reflexivität notwendigerweise Grenzen setzen. Dafür war für mich eine zentrale Unterscheidung Pierre Bourdieus sehr erhellend. Bourdieu (1993) unterschied bekanntlich zwischen einer »narzisstischen Reflexivität« und einer »wissenschaftlichen Reflexivität«. Wissenschaftliche Reflexivität diene, so Bourdieu, dem Zweck, das eigene wissenschaftliche Verstehen zu verstehen.¹² Narzisstische Reflexivität führe hingegen in die Sackgasse eines »navel gazing« (siehe hierzu auch Kühner et al. 2013). Vor diesem Hintergrund war es mir wichtig, Foki zu setzen. Ich orientierte mich an Dietrich & Nieswand (2020: 150), die daran appellierten, Reflexivität in Bahnen zu lenken und »ihre potentielle Bodenlosigkeit im Auge zu behalten«. Damit Reflexivität »nicht in einen unendlichen Regress« führe, so die Autoren, müsse sie sich »im Hinblick auf die empirischen Gegenstände der Migrationsforschung immer neu ausrichten und sich im Verhältnis zu ihnen bewähren. Nur so kann sie ihr irritierendes, anregendes und auch kritisches Potential in Wissenschaft und Gesellschaft entfalten.« Ich versuchte daher, die angewandte Reflexivität stets darauf zu prüfen, inwiefern sie zu dem Programm dieser Studie, zwei Beziehungen zu erschließen, beitrug oder sie sich als Selbstzweck meinem eigentlichen Anliegen bereits entfremdet hatte.

2.6 Ethnopschoanalyse als »starke Reflexivität«

Nachdem ich die verschiedenen methodischen Verfahren und Strategie vorgestellt habe, die ich an den unterschiedlichen Zeitpunkten meines Forschungsprozesses angewandt habe, kehre ich an den Beginn dieses Kapitels zurück (*Kapitel 2.1*), um die Methodologie dieser Studie final zu beschließen: Ein ethnografischer Sensor zu sein (*Kapitel 1.3*) legte ich dahingehend aus, Reflexivität in den Zwischenräumen der gelebten Beziehungen zu verorten und das,

12 Eine ganz ähnliche Konzeptualisierung von Reflexivität finden wir gegenwärtig bei Hubert Knoblauch (2021: 68): »The very methods of how knowledge is produced and objectified become themselves the subject of objectified reflection.«

was ich am eigenen Leibe spüren konnte, nach methodologisch fundierter Abwägung als Erkenntnisse über die Beziehungen zu betrachten. Der methodologische Ansatz, der dies möglich machte, war die Ethnopsychanalyse, die das beziehungsmaßige Dazwischen zum zentralen Angelpunkt erhebt (Reichmayr 2003, 2016).¹³ Es ließe sich auch sagen: In der Ethnopsychanalyse ist die Beziehung die eigentliche Methode, Feldforschung zu betreiben. Die Ethnopsychanalyse ist ein »reflektierter Beziehungsprozess« (Nadig: 2017: 141). Den ethnopsychanalytischen Ansatz hielt ich daher als geradezu prädestiniert dafür, gelebte Beziehungen zu erforschen. Ich beziehe mich mit ihm auf eine übergreifende ethnografische Idee und Haltung, die ich in dieser Studie wie folgt entwickelte.

Unter dem Schlagwort des gleichnamigen Sammelbandes *Emotions in the Field* (Davies & Spencer 2010) firmiert im angloamerikanischen Raum ein Diskurszusammenhang, der das zuvor erarbeitete Verständnis von Reflexivität in der Ethnografie entscheidend erweitert. In Bezug auf die Writing-Culture-Debatten führen die Autor:innen aus, sie würden ein Thema aufmachen, »that the ›reflexive turn‹ of 1980s and early 1990s anthropology considerably overlooked«. Ihnen gehe es darum, »how certain emotions, reactions, and experiences that are consistently evoked in fieldworkers, when treated with the same intellectual vigour as our empirical work demands, can more assist than impede our understanding« (Davies 2010: 1). Sie schlagen in diesem Zusammenhang vor, die Emotionen der Feldforscher:innen als »countertransferences« methodologisch fruchtbar zu machen (Holmes 2014; Crapanzo 1980, 1994, 2010; Hunt 1989; Luhrmann 1994; Waud & Herdt 1987; Ewing 2006; Stein 2000; Grolnick 1987).

Im deutschsprachigen Raumen finden sich starke Entsprechungen des englischsprachigen Diskursstrangs in den Diskussionen um »Ethnografie und Deutung« (Bonz et al. 2017a). Diese Debatte rezipiert wiederum die Feldforschungen in der Tradition der Züricher Ethnopsychanalyse (Morgen-

13 Wie ich im Folgenden darlegen werde, meine ich hierunter gerade nicht den ethnozentrisch verhaftet gebliebenen Versuch Sigmund Freuds (1912–1913) über die Universalität des Ödipuskomplexes. Auch beziehe ich mich nicht auf den mit der Ethnopsychanalyse verwandten Ansatz der Tiefenhermeneutik nach Alfred Lorenzer (1985), der ebenso psychoanalytische Techniken in den Sozialwissenschaften nutzt (Bereswill et al. 2010). Das Alleinstellungsmerkmal der Ethnopsychanalyse liegt hingegen in ihrem Fokus auf die Beziehungsdimension.

thaler et al. 1984; Nadig 1986, 1991; Parin et al. 1963, 1971; Weiss 1996, 1999).¹⁴ Seit Mitte der 1950er-Jahre unternahm das Ehepaar Paul Parin und Goldy Parin-Matthèy zusammen mit Fritz Morgenthaller Feldforschungen bei den Dogon und Agni in Westafrika, bei denen sie auf damals innovative Weise Ethnologie mit den Mitteln der Psychoanalyse betrieben (Herzog 2016: 179). Florence Weiss, Maya Nadig und Mario Erdheim schlossen an die Züricher Pionierarbeit eine Generation später an. Auf Grundlage eigener ethnografischer Untersuchungen, von denen Nadigs (1986) Studie über die Bedeutung von Arbeit für das Selbstwertgefühl von Frauen in einer kleinen bäuerlichen Gesellschaft in Mexiko herausragt, entwickelten sie die ethnopsychoanalytische Methode weiter (Erdheim & Nadig 1988). Erdheim (1982: 34) verband mit ihr paradigmatisch eine »Pendelbewegung zwischen der Analyse der eigenen und derjenigen der fremden Kulturen«, Nadig (2009) wiederum gründete in Bremen eine »ethnopsychoanalytische Deutungswerkstatt«, in der sie die Methode praktisch erprobte, was dem Ansatz maßgeblich den Weg öffnete. Gruppen nach Vorbild Nadigs entstanden im deutschsprachigen Raum bis heute u.a. in Tübingen, Graz, Innsbruck, Wien und Berlin, was von einer Reihe methodologisch konzeptualisierender Publikationen begleitet wurde (Becker et al. 2017; Bonz 2019, 2022; Bonz & Eisch-Angus 2017; Krueger 2008, 2017; Mauerhofer 2016). Ebenso erschien 2016 ein von Angela Kühner, Andrea Ploder und Phil C. Langer herausgegebenes Special des Journals *Qualitative Inquiry*, das unter dem programmatischen Titel »European Contributions to Strong Reflexivity« die ethnopsychoanalytische Methode rezipierte (siehe auch Ploder & Stadlbauer 2016, 2017). Aktuell arbeiten die Autor:innen ihren Ansatz der »Strong Reflexivity« weiter aus (Brehm & Langer 2025a; Brehm & Langer 2025b; Ploder, Kühner & Langer 2024).

Einen gemeinsamen Ausgangspunkt dieser Debatten, der gleichsam die ethnopsychoanalytische Vorgehensweise als »komplementaristische Methode« in den Sozialwissenschaften etablierte, bildet der von Marcel Mauss ausgebildete Ethnologe Georges Devereux (1978) (Bazzi 2015). Devereux war bekannt geworden vor allem durch sein Werk *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (1967). An zentraler Stelle finden wir bei ihm die postulierte Verflüssigung von Subjekt und Objekt der Forschung auf der Gefühlebene wieder. In Anlehnung an Heisenbergs Idee der Unschärferelation – den

14 2024 ist der letzte von insgesamt 19 Bänden einer von Johannes und Michael Reichmayr herausgegebenen Werkausgabe Paul Parins im Mandelbaum Verlag erschienen, auf die an dieser Stelle weiterführend verwiesen sei.

Umstand, dass die Anwesenheit eines Beobachters das beobachtete Objekt verändert – plädierte Devereux dafür, »die Subjektivität des Beobachters und die Tatsache, dass seine Gegenwart den Verlauf des beobachteten Ereignis so radikal beeinflusst, wie die Messung das Verhalten des Elektrons beeinflusst (>stört<), zu akzeptieren und auszuwerten« (Devereux 1967: 29). Für mich war es sehr instruktiv, dieser »Überschneidung von Objekt und Beobachter« (Devereux 1967: 17) zu folgen.

Wie von Devereux vorgeschlagen ging ich dazu über, meine in meinem Feld – d.h. in den Beziehungen zu Musa und Mervan – auftretenden Emotionen als Gegenübertragungsreaktionen (>countertransferences<) abzuwägen. Im klinischen Setting ist die Gegenübertragung die gefühlsmäßige Reaktion der Analytikerin auf die Person des Analysanden, deren Analyse der Analytikerin einen Zugang zur Psychodynamik ihres Gegenübers eröffnet. Übertragen auf die Beziehung in der ethnografischen Feldforschung kann dies als eine Art emotionale Antwortbereitschaft der Ethnografin bezüglich der Menschen in ihrem Feld übersetzt werden, wobei die Forschungsbeziehung im Gegensatz zur therapeutischen Beziehung weniger »aufgrund eines Leidensdrucks, sondern aufgrund von Neugier [entsteht]« (Nadig 1986: 49).¹⁵ Eine eingehende Analyse dieser emotionalen Antworten liefert im Rahmen ethnografischer Feldforschungen einen »approach to emotions as a tool for knowing« (Lorimer 2010: 109). Synonym zu verwenden – und gleichzeitig näher an Devereux' ursprünglicher Semantik von gefühlsmäßiger »Störung«, die in der Feldforscherin hervorgerufen würde – ist der Begriff der Irritation, den die Feldforscherin im intersubjektiven Beziehungsraum spürt (Bonz et al. 2017b: 11; Nadig 1986). Hieran lehnt sich auch das Diktum der starken Reflexivität an: »As soon as you set out to investigate, be aware of any irritation – anything that resists your control might be a source of insight into the very problem you are interested.« (Kühner 2016: 729)

Überschneidung von Objekt und Beobachter, Gegenübertragung, emotionale Antwortbereitschaft, Irritation – die Figur des ethnografischen Sensors spiegelt die Annahme eines Erkenntniswerts der dergestalt methodologisch aufgearbeiteten Subjektivität der Feldforscherin als »intersubjektives Datum«

15 An einer weiteren Stelle heißt es dazu bei Erdheim & Nadig (1988: 66): »Voraussetzung dafür ist allerdings, dass nicht mehr der Heilungswille, sondern die Verführung, nicht mehr Leidensdruck, sondern die Wissbegier zum Antrieb der wissenschaftlichen Arbeit werden.«

(Bonz 2016) bereits wider: Über das affektiv-emotionale Sensorium der Feldforscherin lässt sich eine Wahrheit über ihr Feld auslesen – eine Art zu forschen, für die gilt: »[It] brings together one's own self-experience with another's self experience at a feeling level.« (Lorimer 2010: 105) Wir erinnern uns: In der beschriebenen Konstellation im Zuge meiner sekundären Sozialisation ins Feld war es der »Umweg« über mein diffuses Unwohlsein und Gefühle der Erdrückung, über die sich mir ein starker Hilfebedarf aufseiten der Gruppe erschloss (*Kapitel 1.3*). Im Sinne der ethnopsychoanalytischen Methode lassen sie sich als meine gefühlsmäßigen Antworten (Gegenübertragungen) auf meine Feldkontakte interpretieren, die ihrerseits auf mich eine Sozialarbeiterrolle übertragen hatten.

Im Laufe der Zeit eignete ich mir diese Art zu verstehen auf eine bescheidene an meinen Gegenstand angepasste Art und Weise immer mehr an. Die Züricher Ethnopsychoanalyse bezog sich klassisch auf Kultur und konsequent auf den anderen: »Wird dieser Weg der Theoriebildung ein Stück weit fortgesetzt, ist der Gewinn, dass man nicht nur zum Verständnis einzelner Personen, sondern zu einem vorläufigen Modell der Struktur, Dynamik, Genese usw. einer Gruppe von Menschen gelangt.« (Parin et al. 1971: 513) Hier nahm ich eine Beschränkung vor: Auf die Kultur des anderen zu schließen, wäre für mich überstiegen gewesen und lag nicht im Rahmen meines primären Erkenntnisinteresses. Für mich ging es einzig darum, »so weit wie möglich zu verstehen, entlang welcher Beziehungsdynamik« sich die Dinge entwickelten, und auf »Deutungen der unbewussten Psychodynamik« im Rahmen eines intrapsychischen Verstehens zu verzichten (Nadig 1986: 52), so wie ich es bereits eingangs mit Verweis auf Jessica Benjamins *intersubjektiven* Standpunkt versucht habe zu etablieren (*Kapitel 2.1*).

Um mit der »starken Reflexivität« der ethnopsychoanalytischen Methode arbeiten zu können, war es nötig, den Blick auf mich selbst zu schärfen. Für mein »reflexives Forschungsvorhaben« ließen sich mit Friederike Faust (2017: 262) etwa folgende relevante »Fragen an die Emotionen der Forscherin stellen: Auf welche (impliziten) Anforderungen, Dispositionen und Dynamiken reagiere ich? Wie beeinflusst meine eigene Positionierung gegenüber dem Feld mein emotionales Erleben [...]? Welche Vorannahmen über das Feld spiegeln sich in meinen emotionalen Reaktionen und Bewertungen?« Es galt für mich stets aufzuklären, was eine Irritation war, die paradigmatisch und aufschlussreich für die Art von Beziehung war, die ich mit Mervan und Musa führte, und was wiederum lediglich einen überschüssigen idiosynkratischen Affekt meinerseits darstellte. Meine Idiosynkrasien durfte ich für

die Analyse von Beziehungen nicht analysieren, sie drohten anfangs aber an vielen Stellen meinen Blick zu verstellen. Es war fortwährend eine besondere Herausforderung für mich, eine entsprechende Unterscheidung zu treffen zwischen eigenen neurotischen Reaktionen und auftretenden Emotionen, die ich als meine »Antworten« auf die konkrete Beziehungsdynamik hin verstehen konnte. Ich hatte mich deshalb eingehend mit mir selbst und meinem Gefühlshaushalt vertraut zu machen. Francine Lorimer (2010), die den Ansatz, mit eigenen Gegenübertragungen ethnografisch zu arbeiten, in *Emotions in the Field* eindrücklich beschrieben hatte, drückte dies wie folgt aus: »I could not afford to ignore my emotional state because I had to be aware of whether a mood was brought on by the person I was speaking with or was more obviously connected with an aspect of my own life.« (Lorimer 2010: 106) Wichtig war diesbezüglich die kontinuierliche und intensive Arbeit an Konturierungen meines Gegenstands.

»Die selbstbeobachtende Begleitung soll Hindernisse, die aus idiosynkratischen, persönlichen Reaktionen [...], die zwischen Forscherin und ihrem Gegenstand aufgebaut werden, bewusstseinsfähig und damit handhabbar machen. Es geht also ausschließlich darum, den Weg zum Forschungsziel einigermaßen frei und offen zu halten, indem die Selbstbeobachtung in den Forschungsprozess integriert wird.« (Nadig 1986: 40)

Durch systematische Selbstbeobachtung versuchte ich, eine möglichst fortgeschrittene Befremdung meiner eigenen Beziehungen zu unterstützen (*Kapitel 2.4*). Nadig (1986: 39) stimmte ich dahingehend zu, dass es »in jeder sozialwissenschaftlichen Forschung von Vorteil [ist], die eigenen subjektiven Reaktionen auf die Forschungsarbeit bewusst zu halten« und dass »eine unreflektierte Gegenübertragung der Forscherin ihrem Material [...] gegenüber, ihre Wahrnehmungsweise von Tatsachen, die Interpretation und Theoriebildung verzerrend beeinflusst« – ein Gedanke, den ich auch im Vorschlag der »reflexiven Anthropologie« wiederfand, den Bourdieu & Wacquant (1996) unterbreitet hatten. Ihnen zufolge konnte Reflexivität aufgefasst werden als ein »Prinzip, das zu einer anderen Konstruktion der wissenschaftlichen Objekte führt. Es trägt dazu bei, Objekte zu produzieren, in die nicht unbewusst die Beziehung

des Wissenschaftlers zu diesem Objekt hineinprojiziert wurde« (Bourdieu & Wacquant 1996: 71).¹⁶

Den Großteil der anspruchsvollen Arbeit mit meinen im Feld auftretenden Emotionen leistete ich im Rahmen von besagter Bremer Feldforschungssupervisionsgruppe in Tradition der ethnopschoanalytischen Deutungswerkstatt nach Nadig. Gilt kollektive Verständigung über entwickelte Interpretationsansätze in der qualitativen Datenauswertung ohnehin als angezeigt (Reichertz 2013), so stellte mir diese »Methode reflexiven Forschens« (Bonz et al. 2017a) komplementär zu den festen Kolloquien meiner Universität ein Auswertungsrepertoire bereit, die Diversität meiner Daten in Bezug auf meine affektiv-emotionalen Zustände, die in meinen Protokollen, Forschungstagebuch und Feldnotizen enthalten waren, zu heben. Einflüsse bezieht die Deutungswerkstatt sowohl aus der Gruppenanalyse (Foulkes 1965), dem Ansatz der Balint-Gruppen (Balint 1966) als auch aus feministischen Impulsen zur reflexiven Gruppenarbeit (Haug 1990), wobei sie sich bereits mit Blick auf den allgemeinen Nutzen des Einsatzes der Supervision in der ethnografischen Forschungsarbeit legitimiert (Herdt & Stoller 1987; Stanek 2007). In der Deutungswerkstatt besteht der spezifische »Umgang mit dem Material nicht in argumentativen, diskursbezogenen und beurteilenden Stellungnahmen«, sondern in Annäherungen »über die Assoziationen und Irritationen, die dieses in den Teilnehmer:innen auslöst« (Bonz & Eisch-Angus 2017: 30). Anders formuliert: »Wissenschaftliche Erkenntnisse entstehen in der Feldforschungssupervision dadurch, dass die Gruppe in einem breiten, assoziativ-sinnlichen Rahmen« arbeitet (Bonz & Eisch-Angus 2017: 46–47). Dies fördert den multiperspektivischen Blick auf das eigene ethnografische Datenmaterial und unterstützt »Ethnograf:innen dabei, (selbst-)reflexive Wissenschaft zu betreiben, die ihre eigenen Erkenntnisinstrumente (also auch ihre Gefühle) [...] in den Blick nimmt« (Sülzle 2017: 135). Die Gruppe stellte nicht nur »eine Möglichkeit [bereit], wissenschaftliche Reflexivität, wie Bourdieu und Wacquant sie einfordern, praktisch umzusetzen«, sondern diente gemäß Almut Sülzle (2017: 132) explizit der »supervisorische[n] Begleitung ethnografisch forschender Personen mit dem Ziel, die Beziehung zwischen Forschenden und Feld zu reflektieren«.

16 Wie Bourdieus Programm einer »Sozioanalyse« auch grundsätzlich eine hohe Affinität zur der hier beschriebenen Sichtweise aufweist, hat Vera King (2022) sehr erkenntnisreich aufgearbeitet.

Nahezu über die gesamte Länge des Projekts – 5 Jahre lang – war ich fester Bestandteil der von Nadig gegründeten und von Jochen Bonz weitergeführten Gruppe. In den monatlichen Gruppensitzungen waren die »Entfaltung des Materials und [die] Selbstreflexion [...] wie die zwei Seiten einer Medaille« miteinander verzahnt (Bonz 2017: 208), was es mir ermöglichte »von dem Selbst, als das [ich] in den Forschungsnotizen [erschien], ein Stück weit wegzurücken« (Bonz 2017: 221). Im Laufe der Zeit verstand ich so immer besser, wie und welche meiner emotionalen Reaktionen im Feld ich als Einsichten in die Beziehungen zu Mervan und Musa auslesen konnte. Dies galt analog in Bezug auf irritierende (im Sinne von sehr auffällige) körperliche Zustände.¹⁷ Exemplarisch dafür möchte ich meine mich regelmäßig geradezu niederdrückende Müdigkeit anführen – eine sich mir stark aufdrängende körperliche Erschöpfung, die mich zu Pausen auf Musas Couch zwang und mir gleichzeitig ein zentrales Einfallstor zur Beziehung mit ihm eröffnete (*Kapitel 5.3*). Mein Ansatz war diesbezüglich an die Art ganzheitlicher Forschungshaltung anschlussfähig, die Sülzle (2017) vorschwebt, wenn sie schreibt:

»Wenn die Forscher:in sich als Person und mit Körper und Geist als Forschungsinstrument zur Verfügung stellt, sind nicht nur Emotionen, sondern alle Sinneseindrücke und Reaktionen, körperliche und seelische Empfindungen Teil dieser zu untersuchenden Beziehung zwischen Forscher:in und Feld und damit auch Reflexionsgegenstand einer reflexiven Ethnografie.« (Sülzle 2017: 123)

17 Vergegenwärtigen sollten wir uns hierzu bereits Merleau Pontys (1966: 220) frühe Idee einer leiblichen Intersubjektivität, die er »Zwischenleiblichkeit« nannte: »Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich auch durch meinen Leib die Dinge wahrnehme.« Die Zwischenleiblichkeit, so Kissmann (2016b: 139–140), sei als eine »primordiale Sozialität« aufzufassen sowohl auf Grundlage des »inkarnierten Sinns« als auch der »Wahrnehmung des Zusammenhangs von eigenem und fremdem Leib«, die »jenseits der Dichotomie von Subjekt und Objekt« liege (siehe auch Kissmann 2014). Ebenso ließe sich an der Stelle Wacquants (2014) Idee einer »Soziologie aus Fleisch und Blut« anführen. Weitere verwandte Ansätze, die sich unter dem Label eines »Sensorial Turns« (Eisewicht et al. 2023) zusammenfassen ließen, arbeiten an der Fundierung einer »Sinnlichkeit des Sozialen« (Göbel & Prinz 2015) als »Sensory Ethnography« (Pink 2009), »Ethnographie der Sinne« (Arantes, Rieger 2014) oder als »Sensible Ethnographies« (Chakkalakal 2015). Von Bose (2023) lotete zudem Möglichkeiten einer »Affektiven Ethnografie« aus.

»Emotionen« wählte ich in Anlehnung an Davies & Spencer (2010) zwar als meinen übergreifenden Stichwortgeber, letztlich machte aber alles, von dem Sülzle hier spricht, meine (Inter-)Subjektivität im Feld aus. Ohne insbesondere die große Bandbreite vielfältiger Historie und Traditionslinien der theoretischen Auseinandersetzung mit »Emotionen«, »Gefühlen« und »Affekten« übersehen zu wollen, bündelte ich die verschiedenen Begriffe doch insofern, als dass ich sie allesamt als die beschriebenen Antworten in meinen Beziehungen in Betracht zog. Ob ich die entsprechende »Irritation« als eine distinkte Emotion erlebte, diese sich mir eher als ein diffuser Affekt aufdrängte oder ich sie primär körperlich spürte, war dann zwar nicht unbedeutend, aber für den Fokus meiner Studie, Beziehungen zu erschließen, letztlich doch zweitrangig.¹⁸ Vielmehr bot mir die ethnopsychoanalytische Methode insgesamt eine »Möglichkeit, mit dem Einsatz der eigenen Subjektivität wissenschaftlich zu arbeiten« (Nadig 1986: 55; siehe weiterführend auch Bereswill 2003). Mit ihr konnte ich meine – im weiten oberen Sinne verstandenen – Emotionen im Feld mittels einer starken Reflexivität aufarbeiten. »Stark« insofern, das möchte ich hier abschließend betonen, als dass ich mein entwickeltes Momentum von Reflexivität von anderen mitunter geläufigeren Formen »schwacher« Reflexivität abgrenzen möchte. Ich folgte hiermit dem Vorschlag, den Kühner et al. (2016: 700) im eingangs zitierten Special Issue unterbreiteten: »Strong reflexivity [...] appreciates the perspective of the researcher and her relationship to the field as a decisive source of data. [...] Fears, emotional, mental, and physical reactions of the researcher are [...] conceived of as [...] highly valuable epistemic

18 Während Affekte (»affects«) mit Stodulka (2014: 182) gefasst werden können als »physiologische Prozesse, welche in denjenigen menschlichen Erfahrungen aktiviert werden, welche gemeinhin als [...] »Launen«, [...] oder »Stimmungen« bezeichnet werden«, wären Gefühle (»feelings«) eher nach innen gerichtete Varianten »of the experience of pain or pleasure« (Damasio 2003: 3). Emotionen (»emotions«) würden sich beiden gegenüber darin abheben, dass diese auch »rein konzeptuell gesprochen das kognitive Moment, welches jene in kulturspezifische Erfahrungsdimensionen übersetzt«, implizieren (Stodulka 2014: 182). Sie umfassen immer auch bereits die körperliche Dimension (Eitler & Scheer 2009). Aufgreifen konnte ich nur solche Regungen, die ich geschafft hatte, an mir selbst wahrzunehmen und zu protokollieren. Im Sinne der »Diversität der Daten« handelte es hierbei um einen »blinden Fleck der sozialwissenschaftlichen Methodologie« (Knoblauch 2008: 229). Es sei wichtig, so Bereswill & Rieker (2008: 428), dass »unsere Wahrnehmungen mit erhoben werden und im Rahmen der Auswertung grundsätzlich hohen Stellenwert haben«. Dies hatte ich bereits zu Zeiten des Milieustudienansatzes verfolgt. Von Anfang an schrieb ich meinen emotional-affektiven Regungen als »selbstreflexive Praktiken« (Katz 1999) einen Erkenntniswert zu.

resource.« An einer weiteren Stelle fassen Ploder & Stadlbauer den entscheidenden Unterschied pointiert zusammen:

»Schwach reflexive Zugänge begreifen die Beziehung der Forschenden zum Feld, ihren Einfluss auf die Datenproduktion sowie die subjektiven Komponenten der Interpretations- und Darstellungsarbeit zwar als unvermeidlich, aber auch als problematisch. Reflexivität dient ihnen vor allem zur Kontrolle des forschenden Subjekts. [...] Im Gegensatz dazu stehen stark reflexive Zugänge, die den Einfluss der Forschenden auf das zu erforschende Feld [...] als konstitutiven und wertvollen Teil der Forschung begreifen. Ihr Ziel ist es nicht, den Einfluss der Forschenden [...] zu minimieren, zu kontrollieren oder zu explizieren. Im Gegenteil – sie nutzen die forschende Person [...] und all ihre Verstrickungen und Reaktionen [...] als zentrales Datum und verstehen Subjektivität als theoretisch begründete Erkenntnisquelle.« (Ploder & Stadlbauer 2017: 423–424)

In den nachfolgenden *Teilen II und III* stelle ich die Ergebnisse meiner Arbeit mit dem ethnopschoanalytischen Ansatz und seiner starken Reflexivität dar.

