

5. Methodologische Grundlagen einer Kritik als Mediation

Gesellschaftliche Verhältnisse, so lehren es die jüngeren Geistes- und Sozialwissenschaften, sind in der Regel naturalisiert, also der gesellschaftlichen Praxis derart implizit, dass sie nicht ohne weiteres erkannt werden können. Wir unterliegen alltäglich einer Verblendung und können dabei gar nicht wissen, wo diese beginnt und wo sie endet. Damit Missstände deutlich werden, gilt es diese Zusammenhänge in kritischem Sinne aufzudecken. Große Denkerinnen und Denker haben verschiedene Heuristiken vorgeschlagen, denen wir folgen können, um die verborgenen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens sichtbar zu machen.

Im Rahmen dieser Untersuchung sind dabei insbesondere die Vorgehensweisen interessant, die auch empirische Feldforschung vorsehen. So versucht beispielsweise eine Ethnographie der Multiplizität (bspw. Mol 2002) die Verblendung aufzulösen, die sich aus kategorialem Denken ergibt. Die Kategorien der wissenschaftlichen Weltbeschreibungen sind nicht so homogen, wie sie erscheinen. Was theoretisch als eine Entität behauptet wird, dass teilt sich bei näherem Hinsehen in viele Einzelfälle auf, die alle irgendwie besonders sind. Was strukturell als ein Phänomen beschrieben werden kann, fächert sich unter dem ethnographischen Blick unendlich weit auf. Es ergibt sich das Bild einer infiniten Vielfaltigkeit. Wie aber lässt sich darin wieder ein Blickpunkt fixieren? Was kann der Analyse noch als Ausgangspunkt dienen, wenn alle Kategorien derart unbestimmt sind? An welchem Detail kann eine neue Beschreibung noch ansetzen? Auch wird die Orientierung zudem von der Erkenntnis erschwert, dass eine Beschreibung des Fremden oder des anderen immer vom Blick des Beschreibenden geprägt ist. An dieser Stelle ist also eine Reflexion über Fragen des Verstehens und der Positionalität des Forschenden unumgänglich.

5.1 Anthropologie und Positionalität

Die Anthropologie hat eine lange Tradition darin, sich mit der Möglichkeit des Fremdverstehens auseinanderzusetzen. Die *Writing Culture*-Debatte hat diese Thematik exemplarisch zu Geltung gebracht (Clifford 1993[1988]). Insbesondere wurde die Methode der *teilnehmenden Beobachtung* als ein Mittel zur Erzeugung ethnographischer Autorität analysiert. Auch andere gängige Garanten des Fremdverstehens *hermeneutischer Ethnographien* standen auf dem Prüfstand.

Etwa wurde ›Feldforschung‹ als ein Mythos entlarvt, der kaum überzeugend durch ein ›Vor-Ort-gewesen-sein‹ oder die dokumentarische, beobachtende Haltung des Forschenden und seiner objektivierenden Leistung begründet werden kann. Ähnlich hatte zuvor schon Clifford Geertz (1987[1974]) den Skandal um die Veröffentlichung der Tagebücher Bronisław Malinowskis (1989[1967]) aufgegriffen, um verstehende Ethnographien zu dekonstruieren. Diese Tagebücher hatten einen Schock ausgelöst, denn darin zeigte sich der Urvater der Methode der teilnehmenden Beobachtung keineswegs als der emphatische, sensible Forscher, als welcher er von vielen Ethnologinnen und Ethnologen bis dato angesehen worden war. Vielmehr offenbarten die Bücher die negativen Gefühle Malinowskis bezüglich der langen Forschungsaufenthalte, der ihm unvertrauten Umgebungen und der fremden Menschen. Also fragte Geertz (1987[1974]: 290): »Was wird aus dem Verstehen, wenn das Einfühlen entfällt?« Als Antwort entwarf er eine *interpretative Anthropologie*, die nicht mittels eines hermeneutischen Verstehens, sondern mittels semiotischer Deutung die allgemeinen Zeichen des sozialen Lebens interpretieren sollte. »Es geht nicht darum, eine innere geistige Korrespondenz mit seinen Informanten herzustellen [...]. Es geht vielmehr darum, herauszufinden, wie sie sich überhaupt selber verstehen« (ebd.: 292). Demnach sollen die Forschenden in eine Tiefenstruktur der kulturellen Voraussetzungen lokaler Selbstdeutungen vorstoßen, die selbst den Beforschten nicht unmittelbar zugänglich ist. Damit wurde dem Verstehen eine Absage erteilt.

Asymmetrien des Forschens

James Clifford (1993[1988]) weist darauf hin, dass sich das Problem der anthropologischen Autorität mit Geertz' Vorschlag keineswegs auflöst, denn die Forschenden bleiben schließlich die definitorische Instanz der Fremdbeschreibung. Diesbezüglich versuchte die Entwicklung dialogischer oder *multiperspektivischer Ethnographien* Abhilfe zu schaffen. Es wurde vorgeschlagen, dass Ethnographien auch den Forschungsprozess darstellen, und zwar derart, dass dabei auch lokale Informantinnen und Informanten, Guides sowie Übersetzerinnen und Übersetzer als Mitautoren zu Wort kommen und gewürdigt werden. In bisherigen anthropologischen Arbeiten wurden lokale Partner meist nur indirekt zitiert. Hierdurch würde aber, so die Kritik, lediglich so etwas wie ›indigene Rede‹ inszeniert. Nun sollten die lokalen Perspektiven durch die Verwendung direkter Rede ›dialogisch‹ aufgewertet werden. Eine Kollagerung wörtlicher Zitate der Beforschten und der Informanten könne, so die Idee, der Vorstellung von Kultur als polyphonem Raum besser gerecht werden. Clifford zufolge ist Kultur keine Einheit, sondern ein ›schöpferischer

Dialog« von Einzelstimmen und Subkulturen. Ebenso sei Sprache zu verstehen als ein »Wechselspiel und ein Kampf regionaler Dialekte, professioneller Jargons, typischer Alltagsrede, der Rede unterschiedlicher Altersgruppen, Individuen und so fort« (ebd.: 142).

Letztlich aber wird die Problematik der anthropologischen Autorität auch von dieser Einsicht nicht aufgehoben. »In jeder Ethnographie sind auf Erfahrung gegründete, interpretatorische, dialogische und polyphone Prozesse – durchaus im Widerspruch zueinander – wirksam. Aber eine kohärente Präsentation setzt einen kontrollierenden Autoritätsmodus voraus« (ebd.: 151). Die Spannung zwischen der tatsächlichen Multiplizität des Forschungsfeldes und der Autorität derjenigen, die diese Multiplizität zum Zwecke der Beschreibung ordnen, lässt sich wohl niemals vollständig auflösen. Letztlich bleiben die Forschenden diejenigen, die den Forschungsprozess leiten, diejenigen, die die Auswahl der Zitate treffen, diejenigen, die die Mittel zur Veröffentlichung einwerben, und diejenigen, die eine Leserschaft in den Blick nehmen. Somit fungieren sie letztlich als Mittler zwischen den Beforschten und einer akademischen Leserschaft. Die Forschenden nehmen also *immer* eine privilegierte Position ein.

Es stellt sich also die Frage, ob diese privilegierte Position nicht auch verantwortungsvoll ausgefüllt werden kann. So lassen sich Abstufungen in der Kluft zwischen den Forschenden und den untersuchten Personen denken. Die dialogische Anthropologie formulierte beispielsweise das Ideal der völligen Gleichberechtigung im Gespräch. »Bei einer perfekten Symmetrie in jedem Moment des Gesagten ist es schwer vorstellbar, wie sich eine der Parteien als Ethnograph und die anderen als Andere definieren ließen« (Tedlock 1993: 275). Findet ein »echter Dialog« statt, dann sind die Gesprächspartner »vollständig zusammen«. Solange gesprochen wird, ist auch die Thematik notwendig offen. »Solange tatsächlich ein Dialog stattfindet, ist keine umfassende Metaerzählung möglich. Wenn die an einem Dialog beteiligten Partner einen Punkt völliger Übereinstimmung erreichen sollten, wären sie nicht mehr miteinander im Dialog« (ebd.: 272). Ethnographie stellt sich in dieser Perspektive als Phänomenologie der Asymmetrie, des Andersseins oder der Fremdheit dar. Genau genommen lässt sie dann aber keine Beschreibung des Fremden mehr zu.

Bruno Latour (2008) schwebt für seine *symmetrische Anthropologie* aber nicht nur eine Gleichberechtigung zwischen Gesprächspartnern vor. Er möchte mehr als nur eine symmetrische Stellung von wissenschaftlichen und alltagsweltlichen Erklärungen, vielmehr privilegiert er die alltäglich stattfindende Verschneidung von Kategorien und das alltagsweltliche Iterieren von Bedeutungen, gegenüber den wissenschaftlichen Strategien kategorialer Reinigung. Für empirische Arbeiten schlägt er deswegen vor, sich weniger den Fragen, die sich aus den Definitionen der disziplinären Kategorien ergeben, zuzuwenden, als vielmehr den

Verbindungen zu folgen, die die Alltagsbegrifflichkeiten praktisch aufspannen. Damit rücken auch die sozialen Ereignisse und die Erklärungsleistungen der gesellschaftlichen Akteure in den Mittelpunkt. Sie werden zur ersten Quelle der Rekonstruktion von Gesellschaft. Im Sinne einer flachen Ontologie geht es nicht darum, Tiefenstrukturen der Bedeutung unterhalb der Oberfläche der Geschehnisse zu entdecken, allein die Geschehnisse sind das Ganze der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Gesellschaftliche besteht lediglich aus situativen Momenten und Ereignissen. Die Forschenden verlieren ihre privilegierte Stellung. Sie werden zu so etwas wie Protokollanten oder Dokumentatoren, die das Soziale aus Einzelereignissen zusammensetzen.

Dem Verstehen kommt in diesen Ansätzen ebenfalls kein Platz mehr zu, vielmehr verschiebt sich der methodische Blickpunkt zusehends zur Frage, aus welcher Position heraus die soziale Wirklichkeit in den Blick genommen wird.

Professionelle Positionalität

Pierre Bourdieu bemüht sich gar nicht um die Erklärungsleistungen der Akteure der Praxis, sondern nimmt bewusst einen distanzierten Standpunkt ein. Die von ihm beschriebene *Logik der Praxis* versteht er als eine Objektivierung, die den an der Praxis Teilnehmenden quasi naturgemäß verschlossen bleiben muss. Würde den Beteiligten bewusst, wie elementar der Austausch der von ihm beschriebenen Kapitalsorten die Geschicke ihrer sozialen Gruppe lenkt, dann könnten sie nicht mehr so unbedarft an der sozialen Praxis teilnehmen. Die Erkenntnisse seines praxeologischen Blickes können den Betroffenen auch niemals vermittelt werden, denn sie machen letztlich nur vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Sinn. Seine Analyse der Lebensstile und des Austausches von Kapitalsorten stellt gewollt eine soziologische Außenperspektive dar. Im Sinne einer *Soziologie der Soziologie* in Anerkennung der *Soziologie als Beruf* entwirft Bourdieu (1993: 366) eine Analyse des *Homo academicus* und versteht darunter eine »Objektivierung der Stellung des Forschers im universitären Bereich und der ›Verzerrungen‹ [biais], die der Organisationsstruktur der Disziplin innewohnen«. Damit stellt Bourdieu bewusst keine Verbindung zu den von ihm Beforschten her. Seine Perspektive ist exklusiv wissenschaftlich, sie interessiert sich explizit nicht für die Erklärungsleistungen der Beforschten. Nicht umsonst wirken die Beschreibungen der Lebensstile, die Bourdieu in den »feinen Unterschieden« entwirft, teilweise zynisch. Bourdieu bestimmt die Methodik seines professionellen Blicks, er bestimmt damit seine *professionelle Positionalität*, blendet damit aber die anthropologisch strittigen Fragen aus. Sollte nicht gefragt werden, wie die Beforschten selbst die Analyse bewerten? Strittig ist doch, ob sich die Beforschten nicht vielleicht

unfreiwillig bestimmten Wertungen unterzogen sehen. Auch bleibt unreflektiert, welche Auswirkungen diese wissenschaftliche Beschreibung möglicherweise auf die lokalen Lebenswelten haben könnte. Was ist mit impliziten Bewertungen, die die Forschenden unbewusst vornehmen, weil sie sich ihnen aus ihren persönlichen akkulturierten Sichtweisen aufdrängen? Wie können derartige Effekte vermieden werden? Diese Fragen lassen sich deutlich schwerer beantworten, und zeigen, dass die Frage nach der Positionalität der Forschenden weiterhin unbeantwortet ist.

Identitätspolitische Positionalitäten

In seinen späteren Arbeiten entwickelt Bourdieu die Vorstellung einer *reflexiven Anthropologie*, die seinen früheren distanzierten Standpunkt aufzuweichen scheint. In der Rückschau auf seine empirischen Arbeiten, die zur Formulierung seiner Theorie der Praxis führten, schreibt er: »Ich mußte also, wie mir scheint, ohne überhaupt Gefallen daran zu finden, mich ständig über mein Verhältnis zum Gegenstand befragen« (Bourdieu 1987: 33). Dieser Gedanke von Selbstreflexivität war unter anderem für die Entwicklungsforschung von nachhaltiger Attraktivität (Dörfler, Graefe & Müller-Mahn 2003; Lippuner 2005; Graefe & Hassler 2006; Deffner, Haferburg, Sakdapolrak, Eichholz, Etzold & Michel 2014). Hatte doch die *Post-Development*-Debatte nicht nur gängige Theorien von Entwicklung, sondern sogar die Sinnhaftigkeit der Entwicklungsidee überhaupt, elementar in Frage gestellt. Eine reflexive Sozialgeographie sollte sich, mittels eines *relationalen Denkens*, jederzeit ihrer eigenen privilegierten Positionalität bewusst sein und die gängigen Dualismen von »entwickelt« versus »unterentwickelt« oder von globalem Süden versus globalem Norden durchbrechen. Ähnliche Positionalitätsbestimmungen werden heute von einer *reflexiven Ethnographie* (z.B. Davles 2007), den *Post-Colonial Studies* (z.B. Denzin, Loncoln & Tuhi-wai Smith 2008) und *feministischen Studien* (z.B. Laliberté & Schurr 2016) eingefordert. Die Erkenntnis, dass Wissensproduktion vom Verhältnis der Forschenden zu den Beforschten abhängt, erfordert eine sich-selbst-identifizierende Verortung der Forschenden innerhalb historisch gewachsener, globaler, hierarchischer Verhältnisse. Hinzu kommen weitere asymmetrische Differenzkategorien. Die Intersektionalitätsforschung benennt neben den klassischen Kategorien von *gender* (Sexualität), *class* (Herkunft) und *race* (Ethnizität) mittlerweile zahlreiche weitere diesbezüglich relevante soziale Kategorien (z.B. Degele & Winker 2008; Knapp 2008). Mit der Zugehörigkeit zu privilegierten Gruppen, so die Annahme, sind auch strukturelle Vorteile und nicht selten auch bestimmte Sichtweisen verbunden, die, sofern sie unreflektiert bleiben, den gesamten Prozess der Forschung prägen.

Offen bleibt aber, wie denn eine Erkenntnis dieser Positionalitäten voranzutreiben soll. Nun kann man als älterer weißer Mann zwar einsehen, dass man eine gegenüber anderen Personen ›privilegierte‹ Position einnimmt, man erkennt dadurch aber noch lange nicht den Bias der eigenen individuellen Wahrnehmung. Die Mahnung zur Reflexion der eigenen Positionalität kann also allenfalls zu erhöhter Achtsamkeit gegenüber anderen Perspektiven mahnen. Es berechtigt aber nicht – so die vielfach geäußerte Kritik – andere benachteiligte Perspektiven zu untersuchen und beschreiben zu wollen. Diese Einschätzung beruht auf dem Argument, dass privilegierte Personen bestimmte Erfahrungen von Unrecht und Unterdrückung niemals machen. Sie werden diese Erfahrungen deswegen auch niemals in der gesamten Tragweite verstehen können. Mit der Bestimmung der Sprecherposition einer Autorin oder eines Autors geht also lediglich die Verortung einer wissenschaftlichen Arbeit im globalen System der Wissensproduktion einher. Für die methodologischen Überlegungen dieses Kapitels ist es an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass mit der Forderung nach Reflexion *differenztheoretischer Positionalitäten* ein Erkennen der eigenen kulturellen Prägung und dem damit einhergehenden Bias weder geleistet noch gefordert wird. Da die Möglichkeit des Verstehens verneint wird, liegt zudem auch die Abkehr von der empirischen Erforschung fremder Lebenswelten nahe. Bevor diese Zusammenhänge tiefergehend reflektiert werden, soll zuvor der Vollständigkeit halber noch eine weitere Art der Positionalität angesprochen werden.

Forschungsvozierte Positionalitäten

Zusätzlich zu professionellen und identitätspolitischen Positionalitäten entwickeln sich im Laufe des praktischen Forschens auch situative Begegnungen und Beziehungen. Da sich Subjektivität immer nur innerhalb situativer Bedingungen konstituiert, finden im Forschungsprozess, im Kontakt mit den Beforschten, von Moment zu Moment gegenseitige Positionierungen statt. Stefan Hirschauer (2017) betont, dass es neben dem *doing difference* immer auch die Möglichkeit des *undoing difference* gibt. Im Verlauf des Forschungsprozesses geraten Forschende wiederholt in soziale Konstellationen, von denen sie ganz unmittelbar affiziert werden. Man kann von *situativ-transaktionaler Positionalität* oder von *forschungsvozierter Positionalität* sprechen. Die Analyse derartiger persönlicher Prozesse kann entscheidende Hinweise zur Entwicklung des Erkenntnisprozesses liefern. Tatsächlich sind diese Positionalitäten für einen anthropologischen Forschungsprozess unabdingbar. Sie können aber immer nur retrospektiv betrachtet werden, denn im Moment des Erlebens sind sie naturgemäß unhintergebar. Sie erscheinen den Forschenden allenfalls als Irritationen, Momente des Unverständnisses oder des

Scheiterns. In der Regel sind sie mit negativen Gefühlen verbunden. Es ist deswegen wichtig, sich diese Empfindungen zu vergegenwärtigen. Es sind die verstörenden Momente der Affizierung durch die Beforschten, die Hinweise auf die eigenen unerkannten Prägungen geben können. In Affizierungen werden die bisher unhinterfragten Überzeugungen angesprochen, die es, um eines angemessenen Fremdverstehens willen zu erkennen gilt. Vielleicht war der posthum skandalisierte Malinowski genau deswegen ein so erfolgreicher Ethnologe, weil er seine negativen Gefühle seinen Tagebüchern anvertraute und dabei darüber reflektierte. Er hat sie nicht verleugnet oder weggedrückt. So schreibt er in seinem Tagebuch über die Kommunikation mit seiner späteren Frau Elsie Rosaline Mason (E. R. M.):

»In the morning felt well and energetic. Wrote E. R. M., and diary. [...] Went to Teyava with the Kudukway Kela people. There I got mad at some little girls. I tried to chase them away, but they wouldn't go. Went back to the road, under a tree. The niggers¹ were getting on my nerves, and I could not concentrate. [...] I tried to formulate for E. R. M. the importance of keeping a diary as a means of self-analysis.« (Malinowski 1989[1967]: 284)

Liest man diese Zeilen, dann ist kaum vorstellbar, dass derselbe Autor für den Versuch bekannt wurde, den Eurozentrismus anderer Ethnographen, etwa den Alfred Radcliffe-Browns, zu überwinden. Malinowski plädierte dafür, die Missionsstationen zu verlassen und den Menschen vor Ort zuzuhören. Das Heraustreten aus einer zeitgeschichtlichen Episteme ist wohl immer nur schrittweise möglich. Die Worte des Tagebuches sind auch Zeugen zeitgeschichtlichen Sprechens und es spricht viel dafür, dass Malinowski die Unangemessenheit des eigenen Verhaltens in selbstkritischer Reflexion erkannt hat. Von derartiger Selbstreflexion ist sicherlich immer nur ein partielles Heraustreten aus dem eigenen Verblendungszusammenhang zu erwarten, dass aber langfristig auch ein *unlearning* von Privilegien bewirken kann. Malinowski war sich wohl der methodologischen Wichtigkeit derartiger Selbstkritik bewusst, hatte sie aber in seinen Schriften konsequent verleugnet. So wurden seine posthum veröffentlichten Tagebücher zu einem wichtigen Dokument für die Selbstreflexion der Ethnographie als wissenschaftlicher Disziplin.

Obwohl diese Art der Reflexion also eine wichtige Steuerungsfunktion innerhalb des Forschungsprozesses übernehmen kann, ist sie im akademischen Betrieb nicht immer erwünscht. Versuche junger Forscher:innen, die sich selbst als *erlebendes Ich* in die Analyse einzubringen, werden schnell als »jugendliche Emotionalität« abgetan (Burckhardt-Seebass

1 Dieses Wort wird hier trotz seines diskriminierenden Hintergrundes als Zeitdokument belassen, da es in diesem Zusammenhang um den Zwiespalt zwischen herabsetzendem Verhalten und der Erkenntnis dieses Verhaltens geht.

2003: 147). Leicht vorstellbar, dass dies den Objektivitätsvorstellungen etablierter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler widerspricht und entsprechend als autobiographische Nabelschau empfunden wird. Eine am Ideal der wissenschaftlichen Objektivität geschulte Kollegin wird darin wahrscheinlich instinktiv den Versuch erkennen, mangelnde methodische Klarheit und Konsequenz hinter oberflächlichen Gefühlen der Authentizität zu verstecken. Dieser Vorwurf ist auch nicht ganz unberechtigt, denn nicht selten schließen derartige Bemühungen mit unhaltbaren Bekenntnissen zu selbstlosen, verantwortungsvollen Motiven.

Es lässt sich also nachzeichnen, wie Verstehen sukzessive unterminiert wurde. Im Folgenden wird aber beschrieben, dass eine Reflexion der eigenen Positionalität nicht aus der reinen Selbstschau erwachsen kann, sondern nur mittels einer Hinwendung zu fremden Lebenswelten geschehen kann, im Versuch zu verstehen als einer zeitweisen Übernahme von Parteilichkeit.

5.2 Von strukturellen Benachteiligungen zu Fragen der Parteilichkeit

Heute ist die Forderung nach Reflexion der eigenen Positionalität in der empirischen Forschung allgegenwärtig. Dahinter steht die Überzeugung, dass der Blick des Forschenden initial gefärbt ist, dass er blinde Flecken aufweist, wodurch Aspekte, die für die Beforschten besonders relevant sind, nicht erkannt werden können. Hierdurch, so die Annahme, würden Interpretationen privilegiert, die allenfalls bestehende Vorurteile oder Stereotype reproduzieren. Es besteht die Gefahr, dass Forschende – aus einer überlegenen Position heraus – die Beforschten gedanklich ein- und unterordnen und sie damit quasi erneut ›gedanklich kolonialisieren‹.

Betrachten wir den Ursprung identitätspolitischen Denkens, dann muss der evident politische Charakter des Entstehungskontextes betrachtet werden. Der identitätspolitische Aktivismus argumentiert aus einer Position der *Eigenparteilichkeit*. Es darf aber nicht übersehen werden, dass es nicht der Wahrheitseffekt der identitätspolitischen Argumentation ist, der einer sozialen Bewegung politische Schlagkraft verleiht. Es ist vielmehr die *Parteilichkeit* anderer, nicht selbst betroffener Personen, die notwendig ist, um das Potenzial für politische Veränderungen hervorzubringen. Damit dies geschehen kann, müssen möglichst viele Menschen die aktuell zur Debatte stehenden politischen Anliegen nachvollziehen können, und hierfür ist eine Vermittlung der Problematik notwendig. Dies kann aber nur geschehen, wenn auch alle das Recht haben, über diese Problematik zu sprechen. Ich möchte diese Zusammenhänge an einem Beispiel illustrieren.

#1 *BlackLivesMatter*

Im Mai 2020 gingen die Bilder von Georg Floyd um die Welt, wie er von einem weißen Polizisten minutenlang zu Boden gedrückt wird. Ein Video zeigt, wie er stirbt, während vier weitere Polizisten das brutale Vorgehen ihres Kollegen offensichtlich dulden. Georg Floyds mehrfache Bitte um Lockerung des Griffes »I can't breathe« wurde zum Symbol der Unterdrückung schwarzer Menschen. Seit langem repräsentiert die Black-Lives-Matter-Bewegung die Erfahrungen von Menschen nichtweißer Hautfarbe, die alltäglich strukturelle Benachteiligungen erleben, und so entlud sich unter *#BlackLivesMatter* eine Welle von Protesten gegen Rassismus und Polizeigewalt. Landesweit solidarisierten sich auch weiße Menschen und auch weiße Polizistinnen und Polizisten übernahmen auf Kundgebungen die Geste des Niederkniesens, mit der Schwarze ihren Protest als friedlich markieren. Es wurden Bilder des (weißen) Sheriffs von Michigan bekannt, der demonstrativ seine Kampfausrüstung (*riot gear*) abgelegt hatte und sich mit den Worten »I want to make this a parade, not a protest« unter die Demonstranten gemischt hatte. Eine weltweite Solidarisierung mit den friedlichen Protesten entstand.² Der weiße Streetartkünstler Banksy sprach wohl vielen nichtschwarzen Menschen aus der Seele, als er seine Empfindungen bezüglich der Situation folgendermaßen beschrieb: »at first I thought I should just shut up and listen to black people about this issue. But why would I do that? It's not their problem. It's mine.« Die Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe der Weißen hatte offenbar auch ein Gefühl von Verantwortung für die Gewalt hervorgerufen, die von Mitgliedern der eigenen Gruppe ausgeht. So erleben viele weiße Mensch die Ungerechtigkeit gegen *people of colour* als ein Problem, das auch sie betrifft. Sie erkennen, dass es offensichtlich nicht nur Einzelfälle oder Einzelpersonen sind, von denen diese Gewalt ausgeht. Das Erkennen von Rassismus als strukturellem Problem schafft bei vielen den Wunsch nach Überwindung der Rassengrenzen.

Viele Weiße reihten sich auch unter *#AllLivesMatter* in die Proteste gegen Rassismus und Polizeigewalt ein. Diese solidarischen Aktivitäten aber schürten Empörung auf Seiten schwarzer Aktivistinnen und Aktivisten. Zum Teil wurden sie als »vorsätzliche Farbenblindheit« oder als eine Nivellierung der faktischen Ungleichheit verstanden. Wie aber lassen sich diese Reaktionen verstehen? Lassen wir einmal außer Acht, dass *#AllLivesMatter* später auch von rechter Seite instrumentalisiert wurde, und gehen für diese Betrachtung von einer integrativen Intention der *#AllLivesMatter*-Vertreterinnen und -Vertreter aus. In diesem

- 2 Dass diese Proteste später politisch instrumentalisiert wurden und sowohl Gewalt von linker als auch rechter Seite geschah, ist in diesem Zusammenhang erst einmal nebensächlich.

Fall macht die Unterscheidung von *Positionalität* und *Parteilichkeit* die Situation erklärbar. Offensichtlich erkennen viele Weiße die Berechtigung der Proteste. Es ist also durchaus nachvollziehbar, dass sich Weiße aus ihrer Positionalität heraus darum bemühen, eine solidarische Haltung zu entwickeln, die nicht in Verdacht gerät, sie wollten aus der Position von Schwarzen sprechen. Es ist tatsächlich nicht leicht, sich als Weißer ein angemessenes Verhalten gegenüber Schwarzen vorzustellen, dass nicht in hohem Maße herausfordernd wäre. Auf keinen Fall sollte man Schwarzen das Gefühl geben, dass sie anders sind, gleichzeitig sollte man aber sicherlich auch deutlich machen, dass man um deren Benachteiligung weiß. Der größte Fehler wäre aber, den Anschein zu erwecken, als glaubte man, ganz genau zu wissen, was schwarze Menschen erleben. Aus welcher Position heraus solidarisiert man sich also? Der Schluss, dass *alle Leben wichtig sind*, ist naheliegend. So spiegelt sich in *#AllLivesMatter* – sofern nicht von rechts instrumentalisiert – der Grundsatz der Gleichheit wider, der ja letztlich die verfassungsmäßige Grundlage für Gleichberechtigung und Gleichbehandlung darstellt.

So verständlich die Haltung auch ist, verkennt sie doch, dass sich daraus eine ganz andere Parteilichkeit ergibt. Der Fokus verschiebt sich von den konkreten rassistischen Ungerechtigkeiten gegenüber Schwarzen zu einem abstrakten menschenrechtlichen Gesichtspunkt. Dies ist insofern unangemessen, als dass es in diesem konkreten historischen Moment nicht darum geht, ›wahr‹ zu sprechen, sondern darum, eine politische Bewegung zu stärken. So begründet die Überzeugungen hinter *#AllLivesMatter* auch sein mögen, in diesem Moment geht es nicht um holistische politische Argumentationen, sondern um eine empathische Unterstützung des Antriebs der Bewegung. Es geht um Mitgefühl für das systemische strukturelle Unrecht, das mit Georg Floyd ein konkretes Gesicht bekommen hat. Es geht in diesem Moment, im Angesicht der faktisch offenkundigen Ungerechtigkeit, darum, Partei zu ergreifen. Derartige Proteste sind eine Bewegung von unten nach oben, aus dem Ereignis ins Bewusstsein, nicht andersherum, vom Bewusstsein in die politische Rede. Für Letzteres ist analytische Schärfe vonnöten, für Ersteres aber Parteilichkeit. Dass dieser Unterschied heute weitgehend verwischt ist, ist auch in der Logik der Identitätspolitik begründet.

Identitätspolitik: vom Aktivismus in die Wissenschaft

Identitätspolitik haben ihren Ursprung nicht nur im feministischen Denken, sondern haben insbesondere durch die *Third World Women* und *People of Color* (PoC) in den USA der 1970er Jahre Auftrieb erhalten. Im erstmals 1977 veröffentlichten Manifest »A Black Feminist Statement« bekannten schwarze Frauen, dass sie sich weder von der

Bürgerrechtsbewegung noch vom Feminismus vertreten sahen (Combahee River Collective 1981[1977]). Das Hauptargument der schwarzen Aktivistinnen war, dass weder schwarze Männer noch weiße Frauen die Erfahrungen teilen, die schwarze Frauen alltäglich machen, und sie deswegen auch nicht begreifen können, wie die Überschneidung sexistischer, rassistischer und kapitalistischer Machtverhältnisse ganz besondere Diskriminierungserfahrungen hervorbringt. Als Literaturwissenschaftlerin greift bell hooks³ (1981) in »Ain't I a Woman« ein berühmtes Zitat der Abolitionistin und Frauenrechtlerin Sojourner Truth auf und betont, dass die Weiblichkeit schwarzer Frauen von den unterdrückenden Lebensbedingungen unterminiert wird. Damit weist sie darauf hin, dass sich die Belastungen nicht auf simple Weise addieren. Das Zusammenspiel verschiedener Formen der Diskriminierung bringt vielmehr spezifische Lebenswirklichkeiten hervor. Es entstanden Ansätze der Intersektionalität, die derartige Mehrfachbenachteiligungen in den Blick nahmen. Wichtige Autorinnen waren Deborah K. Kings (1988), Patricia Hill Collins (1990) und insbesondere die Juristin Kimberlé Crenshaw (1989). Seitdem haben die Identitätskategorien *race*, *class* und *gender* in akademischen Kreisen zusehends Aufmerksamkeit gefunden. Trotz vielfältiger Kritik am Bild der *intersection*, also der Straßenkreuzung, an der sich verschiedene Benachteiligungen treffen, bündeln und/oder überschneiden, fungiert ›Intersektionalität‹ heute als eine gängige begriffliche Klammer für identitätspolitische Forderungen nach Anerkennung und Gleichberechtigung. Heute ist die Intersektionalitätsforschung aus der akademischen Landschaft nicht wegzudenken und leistet einen wertvollen Beitrag zur Bewusstwerdung struktureller Diskriminierungen.

Identitätspolitik: von der Wissenschaft zurück in die Praxis

Fanden die Identitätspolitikern also erfolgreich ihren Weg in die Wissenschaften, so zeigen sich allerdings gewisse Problematiken beim Übergang von der Wissenschaft zurück in die Praxis. Werden Kategorien von Identitäten, Lebensformen oder Klassen strukturanalytisch nachgewiesen, dann erhalten sie den abstrakten Charakter gesellschaftlicher Entitäten. Solange sie in politischen Kontexten als empirische Konzepte angesehen werden, kann sich unter #BlackLivesMatter noch jede Latina, jede Homosexuelle und auch jede solidarische Weiße einreihen. Im politischen Protest können Aktivistinnen und Aktivisten Gleichbehandlung von Schwarzsein, Frausein oder divergenten sexuellen Lebensstilen einfordern. Ihre Argumente bekommen Schlagkraft durch die Präsenz auf

3 Gloria Watkins wählte den indigenen Namen ihrer Großmutter Bell Hooks zu ihrem Pseudonym, welchen sie bewusst in Kleinschreibung verwendet.

der Straße und Schützenhilfe erst in zweiter Linie durch den wissenschaftlich analytischen Nachweis struktureller Ungerechtigkeiten. Dieser Transfer von der Politik in die Wissenschaft ist aber wichtig, weil ein solider Nachweis von Benachteiligungen den politischen Kampf stärken kann. Problematisch wird es allerdings, wenn diese Kategorien nicht mehr als empirische, sondern als analytische Konzepte zurück in die Praxis übersetzt werden sollen. Wissenschaftliche Identitätskategorien sind längst nicht mehr so tolerant wie politische. Sollen politische Maßnahmen eingeführt werden, dann muss festgelegt werden, welche Voraussetzungen eine Person erfüllen muss, um einer Kategorie zu entsprechen. Das identifizierende Denken kann nicht anders als zu kolonialisieren.

Im politischen Kontext führt das zwangsläufig zu einem Kampf um Deutungshoheiten. So wurden Debatten darüber geführt, wie die klassischen Identitätskategorien von Geschlecht (Sexualität), Klasse (Herkunft) und Rasse (Ethnizität) angemessen auf europäische Kontexte übertragen werden können. Schließlich führte das zu der Erkenntnis, dass diese Kategorien als sozial konstruiert und variabel angesehen werden sollten (z.B. Degele & Winker 2008; Mayer 2018). Dabei wurden auch mögliche weitere Kategorien, die mit diskriminierenden sozialen Effekten einhergehen, diskutiert. Letztlich wurden bis zu dreizehn Kategorien identifiziert, die es wert seien, betrachtet zu werden (Lutz & Wenning 2001). Diese Unbestimmtheit aber ist politisch wenig zielführend. Sollen politische Maßnahmen eingeführt werden, muss geklärt werden, wer in eine Kategorie fällt und welche Nachteile ausgeglichen werden sollen. Nahelegend, dass sich benachteiligte Gruppen die Deutungshoheit über ihre Identität nicht nehmen lassen wollen, dass sie selbst über die Definition ihrer Gruppe entscheiden möchten. In ihrem Kampf um Emanzipation fürchten Aktivistinnen und Aktivisten – aus guten Gründen – eine erneute Kolonisierung ihrer Identität durch die Deutungshoheit einer Mehrheitsgesellschaft. Es entsteht ein berechtigter Anspruch auf *Eigenparteilichkeit*.

In der Betonung der Unhintergebarkeit von *Eigenparteilichkeit* wird Zugehörigkeit zu einem politischen Argument und es entspinnt sich nicht selten folgende Logik. Es wird davon ausgegangen, dass die Privilegierten niemals die Ansichten der Unterdrückten verstehen können. Mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit von *Repräsentation*, im Sinne der genauen Abbildung, lässt sich das auch akademisch begründen (Foucault & Deleuze 2002[1972]). Popularisierte Formen poststrukturalistischen Denkens konzentrieren sich oft auf die gegenhegemonialen, identitätspolitischen Aspekte der Arbeiten ihrer Vordenkerinnen und Vordenker, insbesondere Foucault und Butler. Demnach bringt die Zugehörigkeit zur akademischen Elite auch automatische strukturelle Vorteile und bestimmte Standpunkte mit sich. Hegemoniale Wissensproduktionen gelten als historisch mitverantwortlich für bestehende Machtasymmetrien. Mit diesem Argument wehren sich viele Aktivistinnen und Aktivisten gegen Versuche, ihre

Lebensrealität zu beschreiben. Als Konsequenz erscheint es nur angemessen, im eigenen Namen sprechen zu wollen und sich den Versuch, von anderen beforscht zu werden, zu verbieten. Im Gegenzug unterlässt eine aus dieser Auffassung resultierende Forschung natürlich auch jeden Versuch, andere Lebenswirklichkeiten zu untersuchen. An dieser Stelle setzt dann auch bekanntermaßen Gayatri Spivaks (2008[1988]) Kritik an. Sie weist darauf hin, dass unterdrückte Minderheiten dringend Unterstützung im Sinne politischer *Re-präsentation* durch mächtigere Fürsprecherinnen und Fürsprecher benötigen. Im Sinne einer transaktionalen Anthropologie wird außerdem verkannt, dass sich gesellschaftliche Beziehungsweisen nur verändern können, wenn die Bereitschaft besteht, die jeweils anderen verstehen zu wollen und es zuzulassen, von anderen verstanden zu werden.

Eigenparteilichkeit und Opferrhetorik

Sicherlich ist gute eigenparteiliche Forschung möglich. Dass bestimmte Minderheitenphänomene nicht im Fokus der Mehrheitsgesellschaft stehen, gibt insbesondere Vertreterinnen und Vertretern dieser Minderheiten Anreize, ihre Erfahrungen mit wissenschaftlichen Methoden zu objektivieren. Der methodische Nachweis struktureller Diskriminierung und Benachteiligung sowie die Darstellung der systematischen Ausblendung dieser Zusammenhänge durch die Mehrheitsgesellschaft sind eine tragende Säule von Identitätspolitik. Diese Arbeit kann selbstverständlich auch im eigenen Interesse gemacht werden. Problematisch wird es aber, wenn der objektivierte Nachweis von Benachteiligung durch eine simple Opferrhetorik ersetzt wird. Wenn davon ausgegangen wird, dass ein tiefer Einblick in die Lebenswirklichkeit marginalisierter Menschen notwendig ist, um ein Verständnis für die Dringlichkeit der Anliegen dieser Gruppe zu entwickeln, und zusätzlich davon ausgegangen wird, dass dieser Einblick nur durch eigenes Erleben gewonnen werden kann, dann liegt der Schluss nahe, dass dieser Einblick gar nicht vermittelt werden kann. Es gibt dann auch keinen Grund mehr, diese Erfahrungen erklären und objektivieren zu wollen. Das Erleben von Leid wird dann zum Maß der Wahrheitsfähigkeit einer politischen Position. Die emotionale Faktizität des Erleidens wird zum Beleg für die Richtigkeit des politischen Anspruchs. Das ist der Versuch, aus subjektivem Erleben so etwas wie objektive Unparteilichkeit zu erzeugen.

#2 Persönliches Leid als Maßstab der Kritik

In Kapitel 1 wurden schon Fälle aus dem *Critical Whiteness*-Kontext beschrieben, die zeigen, wie aus derartigen Haltungen pauschal gegen Personen vorgegangen wird, die man für privilegiert ansieht. Wenn es das

Ziel ist, individuellen Personen, die als Vertreterinnen oder Vertreter einer Mehrheitsgesellschaft angesehen werden, einen Eindruck davon zu verschaffen, wie es sich anfühlt, nicht als individueller Mensch, sondern nur als Mitglied einer Kategorie wahrgenommen zu werden, dann verschiebt sich der Fokus vom Kampf gegen Ungleichbehandlung zugunsten der Vergeltung. Als pädagogisches Mittel lässt sich das kaum rechtfertigen. Vielleicht mag es im Einzelfall ganz heilsam sein, es verkennt aber, dass allein über die phänotypische Erscheinung nicht festgestellt werden kann, ob die betreffende Person nicht etwa auch eigene Diskriminierungserfahrungen gemacht oder schon ein gewisses Bewusstsein für Ungleichheitsverhältnisse hat.

Mit welcher Begründung lässt sich Leid zum Maßstab erheben? Im Schmerz des persönlichen Leids ist der Einzelne das alleinige Zentrum des Universums. In einem populär gewordenen Text beschreibt die *Critical Whiteness*-Aktivistin Hengameh Yaghoobifarah (2016) wie sie eigentlich eine schöne Zeit auf einem Festival verbringen wollte. Schon die Anreise beschreibt sie als Höllenqual. Selbst freundliche Gesten hatte sie als abstoßend empfunden. Auch von Menschen, die ihr wohl offensichtlich wohlgesonnen waren, fühlte sie sich angegriffen. Dabei ist ihre Kritik an der unbedachten kulturellen Aneignung ethischer Elemente von Minderheiten durch die weiße Mehrheitsgesellschaft sicherlich nicht ganz ungerechtfertigt. Sie beschreibt aber alle Menschen als Abziehbilder von Subkulturen und unterstellt ihnen pauschal *white supremacy*. Wahrscheinlich »weil mein Selbsthass oder einfach der Wunsch, die Welt brennen zu sehen, mich manchmal überschüttet« (ebd.: o.S.). Die Einzige, die als differenziertes reflektiertes Individuum erscheint, ist die Autorin selbst, alle anderen sind nichts als Prototypen verkörperter struktureller Unterdrückung.

Im Sammelband »Beißreflexe« wird an vielen konkreten Beispielen aufgezeigt, wie sich derartiges Verhalten »in autoritärem Gehabe, Sprechverboten oder Vorgaben erschöpft, wie man sich zu kleiden oder zu lieben habe« (laLove 2017: 37). Dagegen verwehrt sich wiederum Yaghoobifarah. Sie wirft den Autorinnen und Autoren vor, ihr das Recht abzusprechen, sich angemessen gegen ihr entgegengebrachte Gewalt zu wehren. Es würde behauptet: »das sei keine Gewalt. Man soll also die Klappe halten, denn es könnte ja noch schlimmer sein. Wann es dann schlimm genug ist, bleibt die Frage« (Yaghoobifarah in: Noll 2017: o.S.). Gleichzeitig bemängelt sie ein fehlendes Feingefühl im Miteinander. »Mir fehlt das Zugeständnis eines Lernpotenzials des Gegenübers. Es gibt einige Leute, bei denen du seit Jahren schon versuchst, eine Kritik zu formulieren, die aber nichts lernen« (ebd.: o.S.). Offensichtlich sind die anderen für Yaghoobifarah nur ein zu belehrendes Gegenüber. Sie verkennt, dass Traumata nicht durch Vergeltung heilen, sondern durch Wiederherstellung der durch Gewalt zerstörten Vertrauens- und Bindungsfähigkeit. Sie verkennt, dass sich Leid nur politisieren lässt, wenn man aus dem Zentrum des

eigenen Erlebens heraustritt und wieder den Anschluss an verständigungsorientierte Praktiken seiner Mitmenschen sucht. Yaghoobifarah tappt damit offensichtlich in die Repräsentationsfalle, aus der sie sich selbst so dringend befreien möchte. Da sie selbst andere so bereitwillig mit diffamierenden Kategorien versieht, muss sie wohl annehmen, dass andere dies ebenso tun und in ihr nicht mehr sehen als ebenfalls nur eine ›Kategorie‹.

Kritik an der Opferrhetorik

Diese Art von *Eigenparteilichkeit* ist nicht dazu imstande, Solidaritätsbeziehungen zu fördern. Aus diesem Grund regt sich aus antirassistischen und queeraktivistischen Kreisen auch massive Kritik gegen derartige Halbtungen (Arslanoğlu 2010; Burschel 2012; Perinelli 2015; laLove 2017). Die Kritik richtet sich gegen Praktiken, die einen Wettbewerb der Benachteiligung produzieren, die den Autorinnen und Autoren zufolge ihren Ursprung in der akademischen Geschlechterforschung einer Berliner Universität haben. Dort würden vehemente Markierungspolitiken praktiziert und von dort aus in aktivistische Kreise getragen. Bei diesen Markierungspraktiken muss, wer sich an einer Diskussion beteiligen will, zunächst seine Positionalität bezeugen. Oben genannte Autorinnen und Autoren sehen es als problematisch an, wenn einzelne Aktivistinnen und Aktivisten den alleinigen Vertretungsanspruch für bestimmte Identitätskategorien erheben. Diese Art von Identitätspolitik zerstöre die ursprünglichen Intentionen antirassistischer, feministischer und queerer Bewegungen, die eigentlich darauf angelegt seien, gegenseitige Akzeptanz zu befördern. Ein gemeinsamer Kampf gegen Sex- oder Rassismus werde dadurch unmöglich.

Derartige Argumente sind keineswegs neu. Schon den Gründerinnen des schwarzen Feminismus in den USA wurde vorgeworfen, die Bürgerrechtsbewegung zu spalten (Combahee River Collective 1981[1977]). Als Historiker und Mitglied von *Kanak Attak* betont Massimo Perinelli (2015) aber, dass die *Black Power*- und die Frauenbewegung damals eine Dynamisierung erfahren hätten. Die Argumente könnten gleichwohl nicht so einfach aus dem US-Kontext auf Deutschland übertragen werden. Es dürften nicht einfach Identitätsfragen im Vordergrund stehen, während Kontextfaktoren kaum reflektiert werden. Insbesondere die Kategorie der ›Rasse‹ sei kaum auf Deutschland übertragbar. In Analogie zur US-amerikanischen Arbeitsteilung zwischen schwarzer und weißer Bevölkerung seien es hierzulande die Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter, die minderbezahlte und unterprivilegierte Arbeiten ausführen. Deren langjähriger Kampf um Emanzipation wird Perinelli zufolge kaum wahrgenommen. Ohne Bezug auf ökonomische Kontexte könne aber die Frage, wer als herrschende Klasse angesehen werden kann, relativ willkürlich beantwortet werden.

5.3 Die Eigenparteilichkeit der Identitätspolitik

Diese Erörterung soll nicht als Argument gegen jede Art von Identitätspolitik missverstanden werden. Sie soll nur Anlass geben, den Hintergründen einiger Konfliktlinien nachzuspüren. Es besteht hier eine prinzipielle Schwierigkeit, die nicht pauschal gelöst werden kann. Eigenparteilichkeit oder Parteilichkeit ist nicht per se abzulehnen. Man kann und sollte sich auch als Akademikerin oder Akademiker situativ und zu bestimmten Zeiten politisch positionieren, das erfordert allein die Verantwortung, in die man als Mensch geworfen ist. Die akademische Kritik sollte dies aber nicht ohne fundierte Begründung tun.

In der Regel lehnt die akademische Kritik einfache Parteilichkeiten ab. Sie versteht sich nicht als Vertretung partikulärer Ansprüche, sondern nimmt für sich in Anspruch, gesellschaftliche Verhältnisse, strukturelle Problematiken oder soziale Fehlentwicklungen *begründet* in Frage zu stellen. Axel Honneth (1994) hat gezeigt, dass alle gängigen Arten der Gesellschaftskritik einen spezifischen Bezugspunkt fixieren, vor dessen Hintergrund sie die aktuellen Gegebenheiten als pathologisch vermessen. Der akademischen Kritik liegt demnach ein objektivierender Anspruch zu Grunde, der aber paradoxerweise von der Forderung nach Reflexion von Positionalität auf undurchsichtige Art und Weise verschleiert wird. Wir haben schon gesehen, dass eine Objektivierung identitätspolitischer Positionen durch einen Nachweis struktureller Benachteiligungen eine fundierte Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse ermöglicht. Es geht dann aber nicht um partikuläre Interessen einzelner Aktivistinnen oder Aktivisten, sondern um nachgewiesene Benachteiligungsstrukturen. Dieser Nachweis kann beispielsweise anhand verschiedener Indikatoren oder einer Analyse ungleichheitsreproduzierender Praktiken erfolgen. Um derartige Analysen durchführen zu können, ist es aber nicht zwingend erforderlich, dass die Forschenden auch der benachteiligten Identitätskategorie angehören. Diese Art der Forschung ist auch nicht zwingend eigenparteilich, selbst wenn sie von Vertreterinnen und Vertretern einer benachteiligten Identitätskategorie durchgeführt wird. Die Methoden der Forschung objektivieren die Aussagen zu nachvollziehbaren, überprüfbaren Argumenten.

Häufig entsteht aber der Eindruck, dass die Grenzen von Parteilichkeit und Objektivität bewusst verwischt werden, um sie unkenntlich zu machen. So kritisiert Donna Haraway (1995[1988]) den Begriff der ›Objektivität‹ in den Wissenschaften. Stichhaltig ist ihr feministisches Argument, dass Wissenschaft häufig von Männern gemacht wird, welche sich bemühen, ihre Forschungsergebnisse von ihrer Person unabhängig zu machen. Richtig ist auch, dass geschichtlich dabei häufig bestimmte Aspekte, die besonders Frauen betreffen, nicht erkannt oder unterschätzt wurden. Das gibt Feministinnen Anlass, ein ›wir‹ zu erkennen, welches

nicht nur von dieser Wissenschaft kaum beachtet, sondern gar als Sonderfall, als irgendwie anders markiert wird. Naheliegend ist auch, dass Haraway das am weiblichen Körper festmacht: »Das imaginierte ›wir‹ sind die verkörperten anderen, denen es nicht erlaubt ist, keinen Körper zu haben, keine begrenzte Perspektive und damit auch keinen unausweichlich disqualifizierenden und belastenden Bias« (ebd.: 73). Damit dekonstruiert Haraways den Objektivitätsanspruch der männlich dominierten Wissenschaft und beschreibt deren Perspektive als zutiefst diskriminierend. »Dieser Blick schreibt sich auf mythische Weise in alle markierten Körper ein und verleiht der unmarkierten Kategorie die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen. Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen« (ebd.: 80).

Konsequent wäre es nun, wenn Haraway den Begriff der Objektivität aufgeben würde. Sie ist aber der Meinung: »Feministische Objektivität bedeutete dann ganz einfach situiertes Wissen« (ebd.: 80). »Situierter« ist dieses Wissen in Körpern und deswegen ist es, wie sie sagt »partial«. »Partial« hat im Englischen eine doppelte Bedeutung. Es bedeutet einerseits so viel wie »partiell«, also »teilweise« wie auch »parteiisch«. Diese Unschärfe eröffnet Haraway die Möglichkeit eine besondere Epistemologie für feministische Wissenschaften zu definieren. Sie spricht von einer Vielstimmigkeit partialen, verortbaren, kritischen Wissens. Verkörpert versuchen die Individuen die Welt zu ergründen und erreichen Objektivität, solange sie nicht versuchen, über diese Partialität hinauszugehen, denn »nur eine partiale Perspektive verspricht einen objektiven Blick« (ebd.: 82). Eine Person kann also, wenn sie nur für sich selbst spricht, objektiv sprechen. Haraway ist dabei bewusst, dass allein aus einer »partialen« Perspektive keine soziale Organisation entstehen kann, und so fordert sie, dass die partialen Perspektiven offen bleiben müssen für Anschlüsse an Netzwerke, um eine Politik der Solidarität und eine Epistemologie der Diskussionszusammenhänge hervorzubringen.

In Haraways Auffassung besteht eine seltsame Spannung zwischen »Objektivität« und »Partialität«. Diese Begriffe lassen sich nur in Übereinstimmung bringen, wenn unter Objektivität eine vollständige Repräsentation des Forschungsgegenstandes verstanden wird. Diese lässt sich selbstverständlich nur im situativen, emotionalen, authentischen Sprechen über sich selbst erreichen. Rational wissenschaftliche Explikationen könnten dies Haraway zufolge niemals erreichen, da sie den Anspruch des Auf-lange-Sicht-gültig-Seins in sich trügen. Diese Vision der alleinigen Wahrheit partialer Weltansichten ist im Einklang mit dem Interview, in dem sich Michel Foucault und Gilles Deleuze (2002 [1972]) gegenseitig in der Atomisierung der Welt überbieten. Zuerst streitet Deleuze (ebd.: 383) jede Tiefenstruktur des Wissens ab: »Es gibt keine Repräsentation mehr, es gibt nur noch Aktion, Aktion der Theorie, Aktion der Praxis

in Beziehungen von Verbindungselementen oder Netzwerken«, worauf Foucault (ebd.: 384) kurze Zeit eine Vision situierter Verantwortung formuliert: »Die Rolle des Intellektuellen besteht nicht darin, sich ›etwas vorweg oder etwas seitab‹ zu platzieren, um die stumme Wahrheit aller auszusprechen; sie besteht vielmehr darin, dort gegen die Formen einer Macht zu kämpfen, wo er zugleich Gegenstand und Instrument dieser Macht ist: in der Ordnung des ›Wissens‹, des ›Bewusstseins‹ und des ›Diskurses‹.« Diese Position verkennt, dass rational wissenschaftliche Explikationen Authentizität weder erreichen können noch wollen. Objektivität bedeutet auch nicht zwangsläufig absolute Wahrheit, sondern intersubjektiv nachvollziehbare Evidenz. Wenn man aber den Anspruch der Objektivität sofort verliert, sobald man versucht, die Lebenswelt anderer zu verstehen oder zu beschreiben, wie soll sich daraus eine Offenheit für Anschlüsse an andere Meinung ergeben? Ist das, was Haraway propagiert, nicht lediglich ein Aufruf zum wahrhaftigen Ausdruck der eigenen Befindlichkeit? Kann sich aus dieser Vision wirklich mehr als nur ein beständiges Ausdrücken partieller Meinungen ergeben? Es ist vollkommen unklar, wie diese Vision Vergemeinschaftung oder demokratische Beschlüsse ermöglichen könnte, denn das bedarf zumindest des Versuchs der Herstellung intersubjektiver Gültigkeit.

Amartya Sen (2010: 183ff.) schlägt eine alternative Terminologie vor. Er weist darauf hin, dass positionsgebundene Beobachtungen nicht zwingend subjektiv sind. Seines Erachtens kann man von *positioneller Objektivität* sprechen, wenn bestimmte Aussagen von allen Personen, die bestimmbar spezifische Voraussetzungen teilen, bestätigt werden. So wird beispielsweise jeder gesunde Mensch ohne Vorwissen die Erde als festen Bezugspunkt annehmen und die Sonne als sich bewegendes Objekt. Die geozentrische Sichtweise war keine Verblendung, sondern der Ausdruck gesunder Weltwahrnehmung, die nur mittels technischer Hilfsmittel zum heliozentrischen Weltbild weiterentwickelt werden konnte. Ebenso im Falle einer Fata Morgana. Wenn ein Mensch unter den für eine Fatamorgana entscheidenden Bedingungen eine Luftspiegelung sehen kann, dann ist er nicht etwa sehbehindert. Vielmehr würde etwas mit seinen Augen nicht stimmen, wenn er die Fatamorgana nicht sehen könnte. Derartige Effekte sind, so betont Sen, keine subjektiven Konstruktionen des Geistes, sondern objektivierbare Phänomene der Lebenswirklichkeit dieser Menschen. Diese Idee lässt sich auch auf positionale Sichtweisen verschiedener Lebensformen übertragen. So muss ein biologischer Mann wohl davon ausgehen, dass biologischen Frauen ihre Weiblichkeit von männlicher Seite regelmäßig mehr oder weniger gewaltvoll bewusst gemacht wird. Diese Tatsache lässt sich mit objektivierenden Methoden als gültig etablieren. Objektivieren bedeutet in diesem Zusammenhang intersubjektiv begründen und tatsächlich wird Identitätspolitik auch in solchen Fällen in besonderem Maße emanzipatorisch

wirksam, wenn es ihr gelingt, strukturelle Benachteiligungen aufzuzeigen und nachzuweisen.

Im Gegensatz zur Idee eines *partialen Wissens*, dass in seiner Perspektivität objektiv, aber solitär ist (Haraway), ist in der Idee einer *positionalen Objektivität* (Sen) eine Vermittlung angedacht. Der Anspruch der Objektivierung bestimmter Erlebensweisen ergibt nur Sinn, wenn dies als Argument der Vermittlung eingesetzt wird. *Eigenparteilichkeit* wird dann problematisch, wenn sie in ihrem Ausdruck nicht die Verstehenskapazitäten anderer adressiert. Identitätspolitik kann sich effektiv vor dieser Falle schützen, indem sie sich nicht der Aufgabe des Verstehens verweigert und fragt, was an der eigenen Position oder den Positionen der Mitglieder verschiedener Gruppe objektivierbar ist. Solange sie das tut, wird sie nicht auf simple Art eigenparteilich. Sie wird nicht zur totalen Opposition, denn es geht ihr darum, valide Argumente gegen Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten oder Benachteiligungen zu formulieren. In Kapitel 3.5 wurde gezeigt, dass die *partiale* Perspektive, das solitäre *Person-Sein* nicht mittel- oder überwindbar ist. Dadurch wird aber der Versuch, die Lebenswirklichkeit anderer Menschen zu begreifen, nicht sinnlos. Es ist nicht notwendig, die Lebenswirklichkeit der anderen umfassend nachempfinden zu können. Zur Verständigung ist es lediglich notwendig, dass ihre Haltungen bezüglich einer zur Debatte stehenden Streitfrage verstanden werden. Ein identifizierendes Denken, dass nur sich selbst in den Blick nimmt, wird weder den anderen noch sich selbst jemals begreifen oder verständlich machen können.

5.4 Identifizierendes versus vermittelndes Denken

Sowohl Objektivität als auch die Reflexion der eigenen Positionalität beruhen auf identifizierendem Denken. Identitäten können aber niemals abschließend definiert werden. Wenn in poststrukturalistischem Sinne von ›Iteration‹ oder ›Differenz‹ die Rede ist, dann zeigt sich darin eine fundamentale Kritik an der Möglichkeit von Identität. Es entsteht der Eindruck, dass die Vertreterinnen und Vertreter eines sogenannten ›relationalen Denkens‹, wenn sie beispielsweise von der Bedingtheit einer Kategorie durch das von ihr Unterschiedene sprechen, etwas anstreben, was ich hier als ›vermittelndes Denken‹ bezeichnen möchte. Warum dann aber der Begriff der Identität in diesem Denken weiterhin eine so fundamentale Rolle spielt, ist unbegreiflich. Müsste man nach der grundsätzlichen Kritik, die der Begriff der ›Identität‹ bereits erfahren hat, nicht zu dem Schluss kommen, dass diese Kategorie in vielen Fällen wenig geeignet ist? Stellt man anstelle des Begriffes der ›Identität‹ hingegen den Begriff der ›Beziehung‹ in den Mittelpunkt, dann kommen die Prozesse

in den Blick, mittels derer sich die Beteiligten in konkreten Verhältnissen und Situationen gegenseitig bestimmen. Eine Untersuchung versucht dann nicht, durch Heraustreten aus dem praktischen Zusammenhang, die Struktur zu sehen, um dadurch unparteiisch zu werden. Sie beschränkt sich auch nicht allein auf eine partiale Perspektive. Sie verbleibt im Zusammenhang und versucht alle Parteien in deren gegenseitigen Abhängigkeiten zu verstehen und zu respektieren. Ihr Ziel ist in erster Linie eine Position der *Allparteilichkeit*, in der sich die gegenseitige Ko-Konstitution der Beteiligten erkennen lässt. Allparteilichkeit kann nicht durch die Hinwendung zu nur einer Seite erreicht werden, vielmehr muss der Dissens zwischen den Parteien in den Blick genommen werden. Das folgende Beispiel aus eigener Forschung verdeutlicht die Suche nach verschiedenen positionalen Objektivitäten in der konkreten Situation eines gesellschaftlichen Dissenses.

#3 *HIV und Commercial Sex Work in Botswana*

Am 26.04.2006 wurde auf dem Sender Botswana Television (BTV) im Abendprogramm ›The EYE‹ eine Talkshow gesendet. Da ich zu dieser Zeit Forschungsarbeiten zu den sozialen Folgen von HIV in Botswana und den individuellen und kollektiven Umgangsweisen mit der Krankheit durchführte, hatte ich die Möglichkeit bei der Aufzeichnung anwesend zu sein. Bei der Talkshow stand die Frage zur Debatte, ob Prostitution (*commercial sex work*) legalisiert werden solle, um eine bessere HIV-/AIDS-Prävention unter Prostituierten zu ermöglichen. Die Sendung beginnt mit Bildern einer nächtlichen Straße. Autos und Lastwagen sind nur schemenhaft zu erkennen und gelegentlich erleuchten Scheinwerfer ein paar nackte Frauenbeine in Stöckelschuhen, knappen Höschen oder kurzen Röcken. Eine Sprecherin stellt den Zusammenhang von Prostitution und HIV und AIDS her und erklärt, dass viele Menschen in Botswana die Legalisierung der Prostitution für unmoralisch halten. Dann stellt der Moderator Alpheons Moroke seine Gesprächspartner im Studio vor. Auf dem Podium befinden sich Andrew Kiptoo, der Projektkoordinator der Selbsthilfeorganisation COCEPWA (*Coping Centre for People living with HIV and AIDS*), Duma Boko, ein Rechtsanwalt und Mitglied von BONELA (*Network on Ethics, Law and HIV/AIDS*), der auch als Dozent an der Universität von Botswana lehrt, sowie Kabo Hiri-Khudu, eine Dozentin des Instituts für Sozialarbeit, ebenfalls von der Universität von Botswana.

Duma Boko beginnt, indem er eine unerwartete Tatsache präsentiert. Er erklärt, dass Prostitution in Botswana entgegen der weit verbreiteten Meinung gar nicht illegal sei. Sie sei lediglich ein Tabu-Thema. Tatsächlich werde Prostitution vom Gesetzbuch überhaupt nicht bedacht: »The

question with relation to prostitution is whether under the criminal law of Botswana prostitution is a criminal offense. And the answer, interestingly, is a resounding »NO«⁴. Weil Prostitution nicht illegal sei, könne sie folglich auch gar nicht legalisiert werden. Es sei allerdings auch ein Fakt, dass Frauen, die sexuelle Dienstleistungen anbieten, in Botswana oft wegen des Tatbestands des Herumlungerns (*loitering*) festgenommen und bestraft würden. Da keine gesetzlichen Regeln existierten, seien Prostituierte in Botswana in besonderem Maße der Willkür von Polizei und Freiern ausgeliefert. Die derzeitige Situation fördere die Marginalisierung von Prostituierten und somit die Ausbreitung von HIV und AIDS.

Die Mitarbeiterin der Abteilung für Sozialarbeit der Universität von Botswana, Kabo Hiri-Khudu, hingegen hat eine entgegengesetzte Meinung. Bevor man darüber nachdenke, Prostitution zu legalisieren, solle erst erforscht werden, welche Folgen das haben könne. Ihrer Meinung nach würde die Legalisierung ein Ansteigen der Prostitution nach sich ziehen. Es bestünde die Gefahr, dass sich eine Sexindustrie etabliert: »In countries where it is legal, you can find that sex trade... it now becomes a business. You have sex bars, you have hotels, where sex is a common thing«. Es könnten auch Sextouristen nach Botswana kommen. Sie beruft sich auf Statistiken, die belegen, dass in Ländern mit legaler Prostitution zum Beispiel der Missbrauch von Kindern hoch sei. Dieses Problem existiere in Botswana derzeit gar nicht. Eine Legalisierung der Prostitution würde folglich die Verbreitung derartiger Phänomene fördern und somit auch die Ausbreitung von HIV und AIDS begünstigen. Aus ihrer Sicht wäre eine Legalisierung keine Förderung der sexuellen Selbstbestimmung, denn Frauen würden sich nicht freiwillig prostituieren: »commercial sex work is disempowering to women«. Andrew Kiptoo, der Projektkoordinator von COCEPWA, betont vor allem, dass man nicht leugnen solle, dass es Prostituierte gibt: »The whole situation is moralised. Maybe accepting that they exist will be the first step«. Aus seiner Sicht lässt sich eine sinnvolle HIV-Präventionsarbeit nur dann bewerkstelligen, wenn man Zugang zu den relevanten Risikogruppen hat. Eine auf diese Zielgruppen zugeschnittene Präventionsarbeit ließe sich derzeit nicht leisten, da Prostitution und Homosexualität in Botswana im Verbotenen stünden.

Als Beobachter halte ich zu diesem Zeitpunkt Kabo Hiri-Khudus Einstellung für wenig überzeugend. Ihre Behauptung, Prostitution würde Kindesmissbrauch nach sich ziehen, schien mir wenig begründet, insbesondere weil es natürlich nicht stimmt, dass es diesen zu diesem Zeitpunkt nicht gab. Auch war kurz zuvor in der Wochenzeitung Mmegi (24.04.2006) ein Artikel erschienen, der unter dem Titel »Legalise Sex on the Fringes« BONELA als Organisation darstellte, die eine offene

4 Alle in der Folge nicht weiter spezifizierten wörtlichen Zitate sind der Aufzeichnung der Sendung der EYE vom 26.04.2006 entnommen.

Debatte über kontroverse Themen wie Prostitution und Homosexualität initiieren möchte: »The Botswana Network on Ethics, Law and HIV/AIDS (BONELA) says it wants all marginalised people to have a voice and to be involved in the prevention of HIV. That is why it is calling for open discussions on controversial issues surrounding sex workers and homosexuality« (Mmegi, 24.04.2006). In diesem Artikel hatte BONELA schon die Kritik Kabo Hiri-Khudus vorweggenommen und erklärt, dass eine Legalisierung von Prostitution und Homosexualität keineswegs das Bedürfnis nach unerwünschtem sexuellem Verhalten erst produzieren würde. »BONELA argues, these activities already exist in society and should be included in strategies concerning HIV/AIDS« (ebd.). Insbesondere weil BONELA längst auf ihre Argumente reagiert hatte, erschien mir die Position der Dozentin für Sozialarbeit lediglich wie der Platzhalter für eine allgemeine konservative Position. Diese Einschätzung wurde auch dadurch bestärkt, dass Kabo Hiri-Khudu, während der Talkshow nicht viel Substantielles hinzufügen konnte. Vielmehr schien sie mir sogar kurzsichtig und stur auf ihrer Position zu beharren, insbesondere als sie auf ihre früheren Erfahrungen angesprochen wurde. Sie hatte als Polizistin gearbeitet und war dabei auch mit Prostitution konfrontiert worden. »When I worked as a police officer it was illegal ... We used to assume that it is illegal«.

Schnell hatte ich die Analysekategorien ›Macht‹ und ›Gender‹ bemüht und die Position Kabo Hiri-Khudus erschien mir das Produkt der patriarchalen Tswana-Gesellschaft zu sein. Dass sie als Frau diese Position vertrat, betrachtete ich als Naturalisierung, als einen Effekt, der ihr die kontingenten Bedingungen als natürliche Gesetzmäßigkeit erscheinen ließ. Ich sah in ihrer Position auch eine Perpetuierung von Genderungerechtigkeit, die im Falle von Prostitution die Verantwortung allein den Frauen zuschreibt. Diese meine Interpretation wurde von Dumo Boko bedient, als er einwandte, dass derzeit lediglich das Angebot von sexuellen Dienstleistungen verurteilt würde, nicht aber die Rolle der Freier. Kabo Hiri-Khudu wies wiederholt auf die schwierigen Umstände von Sexarbeiterinnen⁵ hin, wobei es ihr aber kaum gelang, diese Argumente auf die zur Debatte stehende Frage nach einer Legalisierung der Prostitution zu beziehen. Die Position von BONELA schien mir die rationale Stimme der unterdrückten Minderheit zu sein, die im Sinne der Menschenrechte, den Gleichheitsgrundsatz für ihre Klientel einfordert und sich für eine Ermächtigung der Prostituierten einsetzte.

Meine Einschätzung änderte sich, als mir die Asymmetrie meiner Bewertung bewusst und suspekt wurde. Dabei war mir Andrew Kiptoo behilflich, nicht weil er mir die Position Kabo Hiri-Khudus hätte erklären können, vielmehr weil er sich unschlüssig zeigte, ob die Situation

5 Sie sprach tatsächlich nur von Frauen.

tatsächlich so eindeutig war, wie von BONELA behauptet. Mir wurde bewusst, dass ich die Position Kabo Hiri-Khudus ablehnte, obwohl ich sie eigentlich nicht nachvollziehen konnte. Ich begann gezielt nach Hinweisen zu suchen, die ihre Position stärken. Ich stellte mir die Frage, welche Erfahrungswirklichkeit diese Position rechtfertigen würde und nach einigen Recherchen gelangte ich schließlich zu folgenden Hinweisen.

Bei näherer Betrachtung zeigten sich einige Argumente Kabo Hiri-Khudus nicht mehr ganz so abwegig, sie wirkten nur unter der von Duma Boko und der Redaktion eingeführten Argumentation etwas fehl am Platz. Kabo Hiri-Khudus Argumente passten nicht in die Logik, die durch die Frage nach der rechtlichen Stellung der Prostituierten etabliert wurde. Ihre Betonung der marginalisierten Stellung der Prostituierten schien diesen nicht die volle Autonomie zuzusprechen, wodurch ihr Beharren auf traditionellen Vorstellungen entmündigend erschien. Sie argumentierte aber im Hinblick auf die jüngere Generation, auf die Verantwortung gegenüber Heranwachsenden und die Vorbildfunktion der Gesellschaft. Es kann tatsächlich nicht einfach als irrelevant abgetan werden, wenn sie sagt: »Around Westafrika a lot of young girls were being shipped to countries like Netherlands for them to go into this business. Their parents will be told that: ›You know what, they are going to get good education, they are going to get good jobs.‹ [...] And the first three days or four, they have been raped, they don't give any consensus into this business.« Es ist keineswegs unbegründet, wenn sie betont, dass auch legale Bordelle Mädchen und Frauen brauchen, welche nicht immer auf legalem Wege beschafft und in die Prostitution gezwungen werden. Zwar ist es fraglich, ob sich Mädchenhandel und Zwangsprostitution innerhalb legaler Strukturen besser bekämpfen lassen als in einer Situation, in der Prostitution generell verboten ist. Auch gibt es keinen Hinweis darauf, dass Sextourismus bevorzugt dort stattfindet, wo Prostitution legal ist, allerdings scheint eine breite gesellschaftliche Akzeptanz von Konkubinat und käuflichem Sex, Sextourismus zu befördern (Cohen 1996: 250f). Sieht man also Kabo Hiri-Khudus Angst, eine Legalisierung könne Prostitution moralisch etablieren, dann erscheint ihre Sorge durchaus gerechtfertigt.

Kabo Hiri-Khudu bringt die Thematik auch mit ländlichen Lebenswelten in Verbindung. In Bars oder an Plätzen an denen *khadi* (traditionelles Bier) gebraut und ausgeschenkt wird, werden nicht selten auch sexuelle Dienstleistungen angeboten (Helle-Valle 1999). Kabo Hiri-Khudu stellt die Frage, wie sich ein junges Mädchen wohl fühlen müsse, das in solch einem Zusammenhang missbraucht wurde. Wenn Prostitution tatsächlich legal werden würde, dann käme dies ihrer Meinung nach einer nachträglichen Legitimierung der Tat gleich. Sie begründet das mit den ärmlichen Lebensverhältnissen. Auf den ersten Blick erscheint dieses Argument nicht gerade plausibel, denn die Gegenseite versucht ja gerade

sexuelle Selbstbestimmung zu fördern. Dabei müsste selbstverständlich auch geklärt werden, unter welchen Bedingungen Prostitution gesetzlich nicht toleriert werden dürfte, etwa wenn junge Mädchen zu sexuellen Dienstleistungen gezwungen würden. In einem anderen Licht aber erscheint ihr Argument valide. Bedenkt man, dass es vor allem eine ökonomische Unsicherheit ist, die Frauen in die Prostitution treibt (Cohen 1996; Helle-Valle 1999), dann sieht man, dass viele Frauen die Hoffnung hegen, über Beischlaf längerfristige Beziehungen anzubahnen. Da dies zu Beginn nicht als Prostitution angesehen wird, und die Mädchen auch im Weiteren an einen Ausstieg denken, findet niemals eine vollständige Professionalisierung dieser Tätigkeit statt. Tatsächlich gibt es in Botswana auch traditionelle Formen von ökonomisch-sexuellen Austauschbeziehungen, die sich strukturell von professionellen Bordellbetrieben unterscheiden. Die Beziehungen zwischen den Partnern sind dann meist von längerer Dauer und nicht nur auf sexuelle Dienstleistungen beschränkt. Derartige Austauschbeziehungen werden immer weitgehend im informellen Bereich bleiben. Es ist demnach fraglich, ob eine Legalisierung die Rolle dieser Sexarbeiterinnen tatsächlich stärken würde und ob sie tatsächlich zu einer verbesserten HIV-Prävention führen könnte.

Diese Asymmetrie des Sexgewerbes wird in der Debatte um Legalisierung von Prostitution häufig vergessen. Dieses Gefälle lässt sich im Übrigen auch zwischen Zentraleuropa und den peripheren Staaten feststellen. Wo sich die Autorität der Eltern mit Armut und der Hoffnung auf einen finanzkräftigen Mann mischt, dort stellt sich die Frage nach der Zustimmung eines Mädchens auf eine ganz andere Art und Weise als in einer liberalen westlichen Gesellschaft.

Von der All- zur Überparteilichkeit

Zwar erscheint eine Lösung der Frage, wie nun mit Prostitution in Botswana verfahren werden soll, eher weiter entfernt als zuvor, doch können nun die richtigen Fragen gestellt werden. Mein Argument an dieser Stelle ist aber kein inhaltliches, sondern ein methodisches. Die Untersuchung erreichte einen vertieften Einblick nicht durch Reflexion der Positionalität des Forschenden oder gar durch dessen Selbstverortung innerhalb einer Rangfolge von Identitätskategorien. Sie gewann Tiefe durch eine sukzessive Annäherung an die jeweils spezifischen Positionen *aller* Einzelparteien. Schlüssel war eine Haltung der *Allparteilichkeit*, wie sie in Mediationsprozessen als Richtlinie gilt (Schäfer 2017). Dabei geht es darum, allen Meinungen und Bedürfnissen gleichermaßen mit Respekt zu begegnen. Als Hinweis darauf, dass Allparteilichkeit noch nicht erreicht ist, kann gelten, wenn eine der Positionen als unbegründet zurückgewiesen wird, ohne dass der Versuch des Verstehens erfolgt wäre. Hierfür

können sich die Forschenden eine einfache Kontrollfrage stellen. Weiß ich von jeder Position, welchen lebensweltlichen Erfahrungen sie entspringt? Fällt die Antwort negativ aus, wird eine Position als unbegründet angesehen, ohne dass sie erklärt werden kann, dann ist das ein Hinweis darauf, dass der Forschungsprozess noch nicht abgeschlossen werden sollte.

Um Allparteilichkeit zu erreichen, müssen die jeweiligen Einzelpositionen herausgearbeitet werden. Es gilt zu ergründen, was für bestimmte gesellschaftliche Positionen generalisierbar ausgesagt werden kann. Das erfordert zuhören und verstehen wollen. Dabei bedeutet Verstehen aber nicht automatisch auch Akzeptieren. Es geht auch explizit nicht um ein einführendes Verstehen, das versucht das gesamte Empfinden einer Person oder Personengruppe zu begreifen, sondern um das *Verständnis einer Haltung innerhalb eines Dissensverhältnisses*. Hier lässt sich der Dissens als methodologischer Ankerpunkt für die Untersuchung erkennen. Wenn erkannt wird, warum Personen bestimmte Meinungen vertreten, aus welchen Erfahrungen sich diese Meinungen jeweils speisen, dann verliert man damit nicht automatisch auch die Fähigkeit, weiterhin eine kritische Haltung einzunehmen. Im Gegenteil, in der Allparteilichkeit entstehen erst die Ressourcen für eine angemessene Kritik, die über die Einzelpositionen hinausgehend auch die Rahmenbedingungen des Dissenses thematisieren sollte, also letztlich *überparteiisch* werden sollte.

Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Kritik zu justieren, um von *All-* zu *Überparteilichkeit* zu gelangen. Erstens kann das durch eine Betrachtung der Beziehungsebene erreicht werden. In gesellschaftlichen Debatten bringen sich die Parteien immer transaktional gegenseitig hervor. Ein Begriff von transaktionaler Gewalt (Kap 3.3) ist Voraussetzung, um verdeckte Asymmetrien erkennen zu können. Zudem ist ein Wissen über Persönlichkeitspsychologie wichtig, um die Beteiligten in ihrer Offenheit, Redlichkeit oder Strategiestärke einschätzen zu können. In obigem Beispiel wirken Kabo Hiri-Khudus Argumente vor allem deswegen so wenig überzeugend, weil sie nicht ihren eigenen Diskurs führen kann. Während die Gegenseite ihre Argumentation vorbereitet und gedanklich klar umrissen hat, kann sie nur auf ihre Lebenserfahrung und ihr Wissen über die lebensweltlichen Nöte vieler Frauen insistieren. Um verständlich zu sein, müsste sie aber ihre Argumentation von einem ganz anderen Ausgangspunkt her aufbauen. Hierzu hat sie in der gegebenen Situation aber gar keine Möglichkeit. Allein durch die Exposition der Thematik ergibt sich eine transaktionale Asymmetrie. Eine kritische Mediation würde hier die Wahrung von Verfahrensgerechtigkeit anmahnen. Dabei würde sie, selbst wenn sie die unterlegene Position stärkt, dennoch nicht parteiisch werden. Der stärkeren Position eine nicht gehörte Meinung verständlich zu machen, greift nicht auf die inhaltliche Ebene eines Dissenses durch. Hierzu hat die Mediation verschiedene Möglichkeiten, etwa kann sie durch gezieltes Nachfragen der schwächeren Position nochmals die Chance für

eine Erklärung geben oder durch Paraphrasierung des Gesagten Klarheit für die Position erzeugen oder auf mögliche Missverständnisse hinweisen.

Zweitens greift eine kritische Mediation nicht auf die inhaltliche Ebene durch, wenn sie auf objektivierbare gesellschaftliche Rahmenbedingungen verweist. So kann eine Mediation Sachexpertise einbringen, sofern diese für die Verhandlung der zur Debatte stehenden Fragen von Relevanz ist. Sie kann dazu anregen, Expertinnen und Experten zu konsultieren, um qualifizierte Entscheidungen zu ermöglichen. Genauso kann Mediation mit Widersprüchen zu allgemeinen gesellschaftlichen Prinzipien oder gemeinschaftlichen Anliegen verfahren. Partiiell lassen sich hier insbesondere Formen der immanenten Kritik anwenden (Stahl 2013), denn es ist davon auszugehen, dass die Parteien nichts beschließen wollen, was ihren eigenen Grundsätzen widerspricht. Sofern die Mediation die Verhandlungen lediglich über diese Bezüge informiert, wird sie nicht parteiisch.

Mediation hat sogar die Verpflichtung darauf zu achten, dass die Parteien nicht etwas beschließen, was in rechtlicher Hinsicht problematisch werden könnte, denn so hätten die Beschlüsse letztlich keinen Bestand (Berger & Ukwitz 2005). Bei Konflikten handelt es sich auch nur in den seltensten Fällen um reine Interessenkonflikte, sondern vielfach um Wertkonflikte. Fragen von Gerechtigkeit sind deswegen von großer Bedeutung (Montana 2003), und eine Mediation muss fähig sein, ein Verständnis davon zu erzeugen, dass viele Verständnisse von Gerechtigkeit möglich sind (vgl. auch Sen 2010). So können etwa Verteilungs-, Verfahrens-, Austausch- oder Vergeltungsgerechtigkeit, zu konfligierenden Sichtweisen führen, wobei alle eine gewisse Berechtigung haben. Zudem gehört es zur Ethik der Mediation, dass keine Vereinbarungen auf Kosten von Dritten oder der Allgemeinheit beschlossen werden. Das würde dem Gedanken der Konfliktlösung widersprechen, denn damit würde das Problem nicht behoben, sondern nur verlagert. Es ist also durchaus vertretbar, wenn Mediation beispielsweise Fragen internationaler oder sozialer Gerechtigkeit oder Problematiken des Klimawandels auf die zu verhandelnden Sachverhalte oder Streitpositionen bezieht und auf mögliche Konfliktfelder hinweist.

An dieser Stelle wird die Rolle einer akademischen Kritik als Mediation zum ersten Mal sichtbar. Viele der hier genannten Themengebiete sind akademische Wissensgebiete. Die akademische Kritik kann komplexe Sachverhalte auf gesellschaftliche Dissensverhältnisse beziehen und verschiedene Positionen in Bezug auf relevante Wissensbestände informieren. Dies fordert den Forschenden eine bestimmte Haltung ab. In keinem Fall dürfen sie theoriegeleitet vorgehen. Sie müssen sich selbst als Lernende zeigen und bereit sein, im Angesicht der Praxis über ihr akademisches Verständnis hinauszuwachsen.

5.5 Die Verantwortung der Forschenden

Auch eine Forscherin, die sich allparteilich einen Dissens anschaut, kann sich nicht sicher sein, dass sie nicht doch unbemerkt eine gewisse Präferenz für die eine oder andere Seite entwickelt. Deswegen gilt es auf einer ganz persönlichen Ebene Verantwortung für den Mediationsprozess zu übernehmen. Hierzu reicht es nicht aus, gängige Ethikrichtlinien oder bestimmte Prinzipien wissenschaftlichen Arbeitens, die sich aus den gewählten Methoden ergeben, möglichst gewissenhaft umzusetzen. Forschende müssen aufgeschlossen die Möglichkeit zulassen, dass ihre akademischen Kategoriensysteme und Überzeugungen aufbrechen. Derart offene Forschungsprozesse erzeugen oftmals Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Das Konzept der *forschungsvozierten Positionalität* zeigt aber, dass diese Gefühlszustände notwendig sind, denn letztlich können einem nur die eigenen emotionalen Bewegungen als Anhaltspunkt für eine Reflexion der eigenen Selbstverständlichkeiten dienen. Vom Schreibtisch aus ist es unmöglich, die eigene Positionalität zu bestimmen, sie kann nur im Kontakt mit einem fremden Gegenüber erfahren werden. Alles, was augenblicklich starke Gefühle auslöst, was eindeutig positiv oder absolut negativ erscheint, bedarf einer Prüfung, denn die Welt ist erfahrungsgemäß niemals schwarz-weiß. Vertrauen sollte man hingegen in Ambiguitäten und Ambivalenzen setzen, denn in diesen Fällen scheint die Meinungsbildung schon deutlich fortgeschrittener zu sein. Eine transaktionale Anthropologie stellt die Verantwortung der Forschenden als eine Aufforderung zur Persönlichkeitsentwicklung als Forscher dar. Dabei ist aber die Praxis die Lehrmeisterin, nicht die Theorie.

Die *Grounded Theory* (Strauss & Corbin 1996) ist darauf angelegt, gegebene Terminologien zu durchbrechen und neue empiriebasierte Beschreibungen zu entwickeln. Das Forschungsfeld wird mittels eines zyklischen Prozesses des Interpretierens von Daten und wiederholten Rückwendungen zur Theorie exploriert. Hierzu stellt die *Grounded Theory* konkrete Konzepte zur Verfügung. Beim *theoretischen Sampling* werden die Forschenden aufgefordert, trotz möglicherweise schlüssig erscheinender Theoretisierung des Untersuchungsgegenstandes nochmals analytische Überlegungen darüber anzustellen, welche Interviewpartner möglicherweise bisher noch nicht bedachte Perspektiven anbieten könnten. Die Frage nach der *theoretischen Sättigung* hingegen fordert die Forschenden auf, zu entscheiden, wann ihre prinzipiell niemals vollständig abschließbaren Forschungen einen Stand erreicht haben, an dem sie der Veröffentlichung gerecht werden.

»Sobald der Forscher überzeugt ist, dass sein analytischer Bezugsrahmen eine systematische, gegenstandsbezogene Theorie darstellt, dass er

eine hinlänglich genaue Kennzeichnung der untersuchten Sachverhalte enthält und dass er in eine Form gebracht worden ist, die anderen Forschern die Möglichkeit gäbe, ihn zu verwenden, wenn sie im gleichen Feld zu arbeiten hätten – dann kann er seine Ergebnisse mit Zuversicht veröffentlichen. Er ist überzeugt von seinem eigenen Kenntnisreichtum und vermag keinen Grund zu finden, diese Überzeugung zu ändern. Dies ist kein Willkürakt, sondern ergibt sich aus den Mühen, die der Forscher auf sich genommen hat, um seine Auffassungen zu überprüfen.« (Glaser & Strauss 1993[1979]: 96)

Hiermit weisen Barney Glaser und Anselm Strauss darauf hin, dass die Ergebnisse der Forschung in dem Sinne anwendbar sein sollen, als dass sie weitergehenden Forschungen als Orientierung dienen können. Dies aber nicht wegen ihres Wahrheitsgehaltes oder ihrer theoretischen Konsistenz in Zusammenhang mit anderen Theorien, sondern im Sinne eines Weiterdenkens, eines Fortschreitens von Theoriebildung als Verständnis von Welt. In dieser Auffassung ist jede Theorie nur eine Pause im ewigen Strom des Denkens. Darüber hinaus fordert die *Grounded Theory* die Forschenden zur *theoretischen Sensibilität* auf, also zur beständigen Weiterentwicklung ihrer Fähigkeiten »Einsichten zu haben, den Daten Bedeutung zu verleihen, [...] zu verstehen und das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen« (ebd.: 25). Insbesondere die Ansprüche der theoretischen Sättigung und der theoretischen Sensibilität machen deutlich, dass die *Grounded Theory* Ansprüche an die Persönlichkeitsentwicklung der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler als forschende Subjekte stellt.

Ziel der vergleichenden Methode der *Grounded Theory* ist es, die Widersprüche zwischen theoretisch induzierten Überzeugungen und empirischen Befunden aufzuzeigen, um die Betrachtung dabei sukzessive zu präzisieren. Letztlich soll die Theorie qualifiziert werden, nicht die Praxis. Es geht nicht darum, in der Praxis zu intervenieren, sondern zutreffendere Theorien zu entwickeln, die natürlich dann auch kompetenteres Handeln zulassen. Hier löst sich der Eurozentrismus der Kulturanthropologie oder der Entwicklungsforschung auf. Denn denkt man das konsequent weiter, dann stehen damit die westlichen Konzepte auf dem Prüfstand. Sie werden nicht theoriegeleitet als per se überlegen angesehen, sondern anhand der Praxis auf ihre Gültigkeit hinterfragt. Mit derartiger Methodik und ihrem Anspruch, multiperspektivisch zu forschen, sucht eine transaktionale Anthropologie nach integrierenden Konzepten, die über bereits bestehende Theorien hinausgehen. Tendenziell kehrt sie den Blick damit um und fragt, was man von den Marginalisierten, dem Fremden, dem Nicht-Hegemonialen für eine gemeinsame Weiterentwicklung lernen kann. Sie attribuiert das Fremde nicht als rückständig, unterentwickelt, unaufgeklärt oder mystisch verblendet, sondern sucht im Impuls des Verstörtseins durch das Unbekannte den weiterführenden Gedanken – den Gedanken, der die Unzulänglichkeit der eigenen

Überzeugungen offenbart. Es ist das Fremde, das Unerwartete, was uns die eigene Prägung bewusst machen kann. Dies kann nur gelingen, wenn die unangenehmen Gefühle eines Nicht-Herr-der-Situation-Seins ausgehalten werden. Um verantwortlich zu forschen, muss dem Fremden ein Vertrauensvorschuss gegeben werden. In dem, was uns unangenehm affiziert, liegt möglicherweise ein bisher unerkannter Sinn.

5.6 Zwischenfazit: Der Dissens als methodologischer Ankerpunkt einer Kritik als Mediation

Aus transaktionaler Perspektive ist die Forderung nach einer Reflexion von Positionalität illusorisch, sofern dadurch eine Qualifizierung des forschenden Blickes erreicht werden soll. Zwar ist sie hilfreich, um erhöhte Achtsamkeit zu erzeugen, doch kommen dabei allzu leicht nur die augenfälligsten Positionalitäten zum Tragen. Sofern die Forderung nach Reflexion von Positionalität eine Objektivierung des Standpunkts der Forscherin oder des Forschers anstrebt, impliziert sie das Ideal von *Unparteilichkeit*, läuft aber Gefahr unangemessene *Eigenparteilichkeit* zu erzeugen. Nicht in einer noch so intensiven Selbstschau kann man die eigenen Privilegien erkennen. Im Gegenteil, je mehr man sich auf sich selbst konzentriert, desto weiter entfernt man sich von der Erkenntnis der Beziehungshaftigkeit sozialer Verhältnisse und nähert sich einem identifizierenden Denken an, das Ungleichheitskategorien eher repetiert, als dass es sie aufbricht. Die Reflexion der eigenen Positionalität kann, wie gezeigt wurde, auch trügerisch sein und die notwendige Offenheit eher verhindern als befördern. Somit trägt die Forderung nach Reflexion der Positionalität forschungspraktisch kaum zur Verbesserung der Ergebnisse bei. Sie kann weder willentlich prozessiert noch überprüft werden. Eine Reflexion der eigenen Prägung kann allenfalls in einem empirischen Forschungsprozess geschehen. Allenfalls kann ihr der Weg bereitet werden, und die *Grounded Theory* formuliert einige Ideen zur Schaffung hierfür günstiger Bedingungen. Das Sprichwort ›Ich bin, weil es dich gibt‹ besagt, dass ich mich nur in der Beziehung zu anderen erkennen kann. Ich muss den anderen erforschen, um mich selbst erkennen zu können. Erst im Versuch, das bisher Unbekannte zu verstehen, ist im Spivakschen Sinne ein *unlearning* der eigenen Privilegien möglich. Dabei kann es aus der Sicht einer transaktionalen Anthropologie nicht um die Erfassung emischer Perspektiven gehen. Es geht nicht um ein *going native*, das ein vollständiges Eintauchen in eine andere Kultur anstrebt. Nicht einführendes Verstehen ist das Ziel, sondern das Erkennen bestimmter Begründungszusammenhänge divergierender Positionen in Dissenszusammenhängen. Es geht

um die Fähigkeit, ›in eigenen Worten‹ die Anliegen ›fremder‹ Position erklären zu können.

In der Untersuchung eines umstrittenen Gegenstandes lassen sich die jeweiligen Perspektiven besser untersuchen als in der Betrachtung ihrer jeweiligen Identitäten, denn im Dissens nageln sie sich gegenseitig fest. In ihren Auseinandersetzungen lassen sie eine Beziehung erkennen. In der Untersuchung ihrer Identität zerfällt jede Gruppe in individuelle Persönlichkeiten. Mit dem Blick auf Beziehungsweisen aber werden die Bruchlinien der Praxis innerhalb lokalisierbarer Lebenszusammenhänge zum Gegenstand der Analyse. Der beobachtbare Dissens wird zum methodischen Ankerpunkt, und es eröffnet sich die Möglichkeit, identifizierendes Denken aufzugeben und ein vermittelndes Denken zu entwickeln. Dabei sollen die Meinungen und Bedürfnisse aller Parteien gleichermaßen Aufmerksamkeit finden. Mediation folgt in einem ersten Schritt dem Grundsatz der *Allparteilichkeit*. Dieser erfordert es, den Standpunkten aller Parteien mit dem gleichen Respekt zu begegnen (Schäfer 2017). Bemüht sich eine Mediatorin oder ein Mediator um ein Verständnis mehrerer Parteien, dann kann die Sprache zu einem verbindenden Medium werden, das, wie Dewey sagt, die verschiedenen »provinziellen Zungen« gegenseitig verständlich macht.

Bruchlinien der Praxis haben sich aber immer aus historischen Pfadabhängigkeiten ergeben und gefestigt, sodass sie sich im Heute in beobachtbaren Dissensereignissen zeigen. Die historischen Wurzeln sind den Parteien aber selten bewusst, auch mag es noch weitere Wissensbestände geben, die von der Mediation in den Vermittlungsprozess eingebracht werden können. Zudem steht Mediation auch in der Rolle als Hüterin des Verfahrens über den Konfliktparteien. Zwar enthält sie sich inhaltlicher Positionen, ist aber in der Verantwortung, nicht zur Erfüllungshelfin mächtiger Parteien zu werden, und muss sich deswegen um einen Ausgleich bestehender Asymmetrien bemühen. In diesem Sinne sollte eine Mediation kritisch *Überparteilichkeit* anstreben.

Zusammenfassend lassen sich verschiedene Grade der Parteilichkeit folgendermaßen differenzieren. *Unparteiisch* ist, wer eine irgendwie objektivierte Position einnimmt, was mit allen Schwierigkeiten des Objektivitätsbegriffes verbunden ist und deswegen nicht selten ungewollt auf simplifizierende Art und Weise *eigenparteiisch* wird. *Allparteiisch* hingegen ist, wer sich um ein Verständnis aller Positionen bemüht und diesen gleichermaßen Respekt entgegenbringt. *Überparteilichkeit* zeichnet sich schließlich durch eine vermittelnde Tätigkeit aus, die die Asymmetrien der Beziehungen der Beteiligten sieht und die Dissensbeziehungen über weitere gesellschaftliche Bedingungen informiert.