

symbolischen und praktischen Komponenten im Rassismus (Verflechtung) sowie die Öffnung des Konzepts für Formen der Veränderung, die weniger mit biologistischen als mit kulturalistischen Zuschreibungen operieren. Letzteres wird im Konzept des Neo-Rassismus gefasst, das statt auf explizite Hierarchisierungen auf essentialistische Differenzmarkierungen und latente Abwertungen des ›Anderen‹ setzt. Unter Rückgriff auf Halls Rassismusverständnis konnte zudem der Ideologiebegriff geschärft und für das eigene Analysevorhaben konkretisiert werden: Ideologie wird hier nicht ökonomistisch verstanden als repressive Doktrin einer herrschenden Klasse. Wir verwenden das Konzept aus kultursemiotischer Perspektive, in der es für jene Interpretationsrahmen, Konzepte, Kategorien und Denkbilder steht, die von den Leuten im Alltag benutzt werden, um sich soziale Wirklichkeit erklärbar zu machen. Ideologien stellen ihnen die Deutungsressourcen zur Verfügung, mit denen sie in alltäglichen Kontexten aktiv Sinn produzieren. Jene subjektiven Bedeutungsproduktionen finden stets in konkreten historischen Situationen statt; sie sind sowohl von der sozialen Positionierung des bzw. der Einzelnen, als auch von lokalen gesellschaftlichen Umständen geprägt. Als gesellschaftlich verankerte Wissensbestände haben rassistische Ideologien zudem einen dominanten Charakter: Sie sind verbreitet, gelten als plausibel, unproblematisch und ›normal‹ und werden aus diesem Grund im Alltagshandeln der Leute reproduziert. Gramscis Hegemonie-Konzept zeigte sich hilfreich, um diesen Aspekt symbolischer Vorherrschaft theoretisch nachzuvollziehen. Hegemoniale, gesellschaftlich verbreitete Vorstellungen über den ›Anderen‹ werden dabei nicht top-down erzwungen, sondern sie basieren auf impliziten Konsensen und erlangen insbesondere über ihre Plausibilität praktische Zustimmung.

Der Begriff des antimuslimischen Rassismus lässt sich an diese makrotheoretischen Grundlegungen nahtlos anschließen. In ihm werden ›Muslim*innen‹ durch essentialisierende Konstruktionen abgrenzend zu ›Anderen‹ erklärt. Dieser Veränderungsprozess erfolgt in dialektischer Logik, sodass antimuslimische Diskurse immer auch zur kollektiven Identitätsbildung und -festigung beitragen. Neben historischen Tradierungen, aus denen sich aktuelle antimuslimische Zuschreibungen speisen, sind diese stets auch mit praktischen Ausgrenzungsmechanismen verflochten: Antimuslimische Diskurse und Praktiken ergeben dabei einen sich selbsterhaltenden, relativ stabilen Apparat.

2.2 Alltag: Die lebensweltliche Aneignung rassistischen Wissens

Den hier zentralen Gegenstand des *kommunikativen Alltagsrassismus* konnten wir bis zu diesem Punkt hinsichtlich seiner rassismusspezifischen Dimension theoretisch beleuchten. Wir wissen nun sowohl um seine Drei-Komponenten-Struktur: Rassifizierung – Ausgrenzungspraxen – Macht als auch um seine neo-rassistischen Erscheinungsformen. Auf dieser Grundlage wenden wir uns im folgenden theoretischen Teilkapitel der *Alltagsdimension* von Rassismus zu. Dabei gilt zunächst, mithilfe einer phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie zu klären, unter welchen Bedingungen rassistische Wissensbestände über den ›muslimischen Anderen‹ überhaupt entstehen. Wie kommt es, dass uns rassifizierende Ideen als Bedeutungsressourcen

im Alltag zur Verfügung stehen? Passend zu unserem Rassismuskonzept, das die Verflechtung von gesellschaftlichen Strukturen, exkludierenden Praxen und verändernden Ideologien betont, wählen wir zur Beantwortung dieser Frage Konzepte, die die Produktion von Wissen als Ergebnis eines dialektischen Prozesses zwischen den sinnstiftenden Subjekten auf der einen und der sie umgebenden objektiven Wirklichkeit auf der anderen Seite begreifen (vgl. Knoblauch 2014: 154–160). Die Konzepte Lebenswelt, Wirklichkeitskonstruktion und Soziale Repräsentation spielen dabei eine besondere Rolle und werden entsprechend vorgestellt und diskutiert.

Im Anschluss wenden wir uns den Begriffen Alltagswissen und Alltagsrassismus zu, wobei hier insbesondere die vermeintliche Natürlichkeit und Fraglosigkeit rassistischen Alltagswissens im Zentrum steht. Neben der Funktion von Rassismus als Vergesellschaftungsmechanismus, mittels dessen sich Individuen gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen »freiwillig unterwerfen«, werden uns am Ende dieses Teilkapitels insbesondere die Widerstandsmöglichkeiten interessieren, die jeder bzw. jedem Einzelnen gegenüber dominierenden rassistischen Ideologien zur Verfügung stehen. Da der diskurspraktische Umgang der Interviewpartner*innen mit antimuslimischen Wissenselementen (Ideologemen) im Fokus der empirischen Analyse steht, sind gerade die Be trachtungen Gramscis und Halls zum Alltagsbewusstsein sowie zur lebensweltlichen Aneignung von besonderer Relevanz.

2.2.1 Bedeutungsproduktionen im Alltag

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die alltagskommunikativen Umgangsweisen von Individuen mit antimuslimischen Deutungsangeboten zu analysieren, wie sie diskursiv verfügbar und mit gesellschaftlichen Strukturen der Über- und Unterordnung (vgl. Rommelspacher 1995) verflochten sind. Den zentralen Gegenstand des kommunikativen Alltagsrassismus gilt es dabei aus einer theoretischen Perspektive zu betrachten, die die subjektiven Interpretations-, Integrations- und Kommunikationspraxen als vermittelt durch gesellschaftliche Strukturen, Diskurse und Ideologien – und diese gleichsam stetig produzierend – konzeptualisiert. Dabei gilt es einerseits, Modellen auszuweichen, die lediglich auf intra- bzw. interpsychologische Prozesse abstellen, in denen das Individuum als sozial isolierter »Prozessor« von Informationen, Emotionen und Affekten erscheint (vgl. Terkessidis 1998: 12).⁵³ Andererseits sollen gesellschaftliche Strukturen, hegemoniale Ideologien und Diskurse mit Bezug auf ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* nicht derart konzeptuell priorisiert werden, dass sie als Determinanten subjektiver Umgangsweisen gelten und das Individuum mit seinen Konstruktions- und Gestaltungsmöglichkeiten darüber vernachlässigt wird (vgl. Augoustinos 1995: 207). Erforderlich ist mithin, eine integrierte, theoretische Betrachtungsweise zu finden, die

53 Es gibt eine Reihe sozialpsychologischer Ansätze, die eine stärkere Berücksichtigung des Sozialen innerhalb ihrer Forschungstradition anstreben. Neben der diskursanalytisch fundierten Sozialpsychologie von Potter und Wetherell (1987) und Billigs *Rhetorischen Psychologie* (1991) fordert etwa auch Holzkamp in seinen Arbeiten zur Kritischen Psychologie: »In einer kritisch-emanzipatorischen Psychologie ist die Verkehrung zwischen Konkretheit und Abstraktheit menschlicher Verhältnisse aufzugeben: *Nicht das als konkret verfälschte abstrakt-isolierte Individuum, sondern der wirkliche, lebendige, historische Mensch ist legitimes Thema der Psychologie [...]*« (1973: 110, Herv.i.O.).

sowohl die Produktivität des Subjekts ernstnimmt – durchaus in einem wissenssoziologischen Sinne, in der die einzelne Person als Konstrukteur* in der gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen betrachtet wird, die sie umgeben und ihre Interpretationen, Denk- und Redeweisen gleichsam *vorbereiten* (vgl. Berger & Luckmann 2013) – als auch die gesellschaftlichen Strukturen, überindividuellen Diskurse und mächtvollen Ideologien nicht aus dem Auge verliert.

Vor diesem Hintergrund werden in den nachfolgenden Kapiteln Konzepte und Begriffe vorgestellt, die eine derartige Blickrichtung unterstützen, theoretisch begründen und diese so für die Analyse eines kommunikativen Alltagsrassismus fruchtbare machen. Im Zuge einer zusammenfassenden Darstellung werden deren Anschlussfähigkeit sowohl an wissenssoziologische Prämissen als auch an rassismustheoretische Überlegungen, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln dargelegt wurden, diskutiert.

2.2.1.1 Das Lebensweltkonzept nach Schütz

Will man sich der Frage nähern, wie Menschen soziale Wirklichkeit erfahren – und zwar in ganz grundlegenden, alltäglichen Zusammenhängen – so lohnt es sich zunächst, sich mit dem Ort zu befassen, an dem sich diese Erfahrung vollzieht: der *Lebenswelt*.

Der Lebensweltbegriff geht ursprünglich auf den Schweizer Philosophen Edmund Husserl⁵⁴ zurück (vgl. Fischer 2012: 50). Für Husserl kann sich menschliche Wahrnehmung ausschließlich an *einem* Ort ereignen, der Lebenswelt. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit den positivistischen Entwicklungen der Wissenschaft seiner Zeit definiert Husserl Lebenswelt als »die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt« (Husserl 1982: 52). Sie sei der Ort, an dem sich das gesamte menschliche Leben »praktisch abspielt«. Diese Welt »ist einfach da, behauptet sich von selbst und scheint keiner weiteren Erklärung zu bedürfen« (Abels 1998: 64). In ihr begegnen wir den Dingen mit uneingeschränktem Vertrauen, in ihr erfahren wir uns und unsere soziale Umwelt als unproblematisch, sicher, beständig: »Die Lebenswelt ist unbefragte Wirklichkeit.« (Ebd.) Dabei sind die erfahrbaren Objekte dieser Wirklichkeit – physische Gegenstände, kulturelle Erzeugnisse und Praxen, gesellschaftliche Institutionen, unsere Mitmenschen – keinesfalls *per se* mit Sinn ausgestattet, den wir lediglich entschlüsseln müssen. Nur in den lebensweltlichen Wahrnehmungen der Menschen erscheinen die Objekte der sozialen Welt als bedeutungsvoll und nur durch sie können sie als sie »selbst« beobachtet und erkannt werden (vgl. Fischer 2012: 10). Sie haben mithin keine Bedeutung an sich. Erst im menschlichen Bewusstsein, das stets »sinnhaft« auf die soziale Welt gerichtet ist, kann sich Bedeutung formieren. Anders formuliert: »[...] selbst bei der einfachsten Wahrnehmung innerer und äußerer Gegenstände konstruieren die Beobachter selbst das mit, was sie beobachten« (Knoblauch 2009: 300). Hierin zeigt sich Husserls Grundverständnis der Phänomenologie: Ihr geht es um das menschliche Erkenntnisvermögen, ergo um »die erkennende

54 Husserl (1859–1938) gilt als Begründer der phänomenologischen Philosophie, die »nicht die Welt an sich zum Thema [hat], sondern die Welt, zu der sich der Mensch in seinem Bewusstsein in Beziehung setzt« (Abels 2009: 51, Herv.i.O.).

Subjektivität als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen« (Husserl 1982: 110).

Alfred Schütz ist es nun, der jene phänomenologischen Überlegungen zu den menschlichen Bewusstseinsvorgängen mit dem Anspruch der Soziologie verbindet, die Funktionsweisen sozialen Handelns zu erklären.⁵⁵ Er übernimmt Husserls Lebensweltbegriff und stellt ihn ins Zentrum seiner soziologische Grundsatzfragen: Wie genau entsteht eigentlich Sinn? Wie vollziehen sich menschliche »Sinndeutungs- und Sinnsetzungsprozesse« (Morel et al. 2007: 72) und wodurch wird Sinn intersubjektiv und damit zum Dreh- und Angelpunkt sozialen Handelns? Übertragen wir Schütz' fundamentales Erkenntnisinteresse auf unseren Forschungsgegenstand, so lässt sich fragen: Wie entstehen sinnhafte Betrachtungen und Annahmen über den ›muslimischen Anderen‹ im individuellen Bewusstsein und wie werden sie intersubjektiv geteilt? Beginnen wir zunächst mit Schütz' grundlegenden Theoretisierungen der Lebenswelt als Ort, a) an dem der Mensch seine soziale Wirklichkeit kontinuierlich interpretiert und Sinn herstellt und b) den er zusammen mit anderen ›bewohnt‹ und sich so durch Kommunikation und Interaktion erschließt.⁵⁶

In Übereinstimmung mit Husserl ist für Schütz klar, »dass *Sinn* der Stoff ist, aus dem die Sozialwelt gewebt und gesponnen ist« (Kießling 1998: 111, Herv.i.O.); ihr gesamter sinnhafter Aufbau gehe letztlich auf subjektive Bewusstseinsleistungen zurück. Al-

⁵⁵ Schütz' Beschäftigung mit dem Wesen sozialen Sinns nimmt seinen Ausgang in Max Webers paradigmatischem Leitsatz zum Grundverständnis sozialen Handelns: Ebenso »soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist« (Weber 1964: 3, Herv.i.O.). Diesen Satz stellt Schütz an den Anfang seines Werkes *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* und fügt anerkennend, gleichwohl kritisch hinzu: »Aber so großartig Webers Konzeption dieser ›verstehenden‹ Soziologie ist, auch sie beruht auf einer Reihe stillschweigend gemachter Voraussetzungen, deren Explikation ein [...] dringlicheres Postulat bleibt [...].«; »Weber macht zwischen Handeln als Ablauf und vollzogener Handlung, zwischen dem Sinn des Erzeugers und dem Sinn des Erzeugnisses, zwischen dem Sinn eigenen und fremden Handelns, bzw. eigener und fremder Erlebnisse, zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen keinen Unterschied.« (Schütz 2004: 87) Eben diesen Explikationen und Differenzierungen widmet sich Schütz fortan in seinem Werk.

⁵⁶ Schütz unterscheidet verschiedene Formen der Erfahrbarkeit des anderen, wie sie dem Individuum in seiner alltäglichen Lebenswelt möglich sind. Dabei bezeichnet er als *Mitmenschen* jene, denen wir in zeitlicher und räumlicher Unmittelbarkeit begegnen; sie existieren gleichsam in unserer *Umwelt* (vgl. 2017: 98ff.). Anders hingegen die Sphäre der *Zeitgenossen* (auch: *Mitwelt*), die mit uns zwar in derselben »Weltzeit koexistieren«, jedoch weder leiblich anwesend, noch direkt erfahrbar sind (ebd.: 116). *Zeitgenoss**innen erscheinen uns in verschiedenen Anonymitätsgraden – es kann sich bei ihnen um von früher bekannte Mitmenschen, aber auch um soziale Kollektiva handeln, von denen wir lediglich eine allgemeine Vorstellung haben – wobei unser Wissen über sie mit steigender Anonymität zunehmend aus vermittelten Informationen besteht (vgl. ebd.: 125ff.). Mit Blick auf die Alltagskommunikation der Interviewten lässt sich annehmen, dass jene nicht nur potentielle persönliche Erfahrungen mit ›muslimischen‹ Mitmenschen verarbeiten, sondern auch Vorstellungen einflechten, die ›Muslim*innen‹ als anonyme Gruppierung ferner *Zeitgenoss**innen beschreiben. Jene Vorstellungen können sich nun sowohl auf ›muslimische‹ Mitbürger*innen beziehen, die zusammen mit den Interviewten in derselben Gesellschaft koexistieren, ohne dass es dabei zu direkten Kontakten kommt, als auch auf ›Muslim*innen‹ in anderen (z.B. mehrheitlich muslimischen) Ländern, die die Interviewten i.d.R. nicht unmittelbar erlebt, sondern über mediale Repräsentationen erfahren haben (vgl. Kap. 2.2.3).

les, was der Mensch wahrnehmen und erfahren kann ist dabei von Bedeutungen durchzogen, die er in alltäglichen Situationen kontinuierlich zuschreibt und interpretiert. Dabei vollziehen sich diese Prozesse des Sinnsetzens und Sinndeutens zumeist routiniert und quasi-automatisch, da sie auf erlernte und verinnerlichte Deutungs- und Wissensmuster zurückgreifen. Jene Welt nun, in der wir so vermeintlich leicht und fraglos Bedeutungen ver- und entschlüsseln, in der uns sämtliche Phänomene unserer Umwelt als selbstverständlich *da* und *natürlich* erscheinen, bezeichnet Schütz als *alltägliche Lebenswelt*:⁵⁷

»Unter alltäglicher Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet.« (Schütz & Luckmann 1994: 25)

An ihr nimmt »der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr« teil; sie bezweifelt er nicht, sondern sieht sie als schlichtweg gegeben an. In dieser Alltagswelt⁵⁸ zeigt sich das menschliche Bewusstsein stets »hellwach« gegenüber auftretenden Problemen und Herausforderungen (vgl. Morel et al. 2007: 81f.). So ist sie denn auch der Ort des Handelns und Wirkens und nicht der Kontemplation, der Träumerei oder der Phantasie.⁵⁹ Mit anderen Worten wird das, worauf wir in der Welt unseres Alltags handelnd einwirken – etwa die Korrektur am Text oder der Verzehr eines Brotes – auch tatsächlich verändert (vgl. Knoblauch 2014: 150). Ganz im Gegensatz zu den Luftschlössern, die wir uns im Stillen erträumen und die zerplatzen, sobald wir unsere Phantasiewelt wieder verlassen.

Die alltägliche Lebenswelt weist darüber hinaus noch ein weiteres Spezifikum auf. Sie verfügt über »eine spezifische Form der Sozialität«, denn sie ist »die gemeinsame intersubjektive Welt der Kommunikation und des sozialen Handelns« (Schütz 1971 [1945]: 265.). Dieser Umstand ist für die Frage, wie wir Sinn im Alltagskontext konstituieren von erheblicher Bedeutung. Unsere Erfahrungen und Wahrnehmungen im Heute beruhen nämlich auf einem kontinuierlichen Abgleichen mit früheren Erfahrungen, die entweder durch uns selbst oder in einer Zeit »vor uns« schon einmal getätigten wurden. Die Welt, in der wir diese Vergleiche anstellen,

»bestand vor unserer Geburt. Sie wurde von anderen, unseren Vorgängern, als eine geordnete Welt erfahren und gedeutet. Nun bietet sie sich unserer Erfahrung und Deutung an. Jede Interpretation dieser Welt gründet sich auf einem Vorrat eigener oder

57 An der alltäglichen Lebenswelt müssten laut Schütz all jene Wissenschaften ansetzen, »die menschliches Handeln und Denken deuten und erklären wollen, [sie] müssen mit einer Beschreibung der Grundstrukturen der vorwissenschaftlichen, für den – in der natürlichen Einstellung verharrenden – Menschen selbstverständlichen Wirklichkeit beginnen« (Schütz & Luckmann 1994: 25).

58 »Alltagswelt« und »alltägliche Lebenswelt« werden hier synonym verwendet.

59 Weitere Wirklichkeiten abseits der Alltagswelt sind laut Schütz: »die Welt der Träume, der imaginären Vorstellungen und der Phantasie, insbesondere die Welt der Kunst, die Welt der religiösen Erfahrung, die Welt der wissenschaftlichen Kontemplation, die Spielwelt des Kindes und die Welt des Wahnsinns« (Schütz 1971 [1945]: 266). An ihnen allen kann der Mensch teilhaben, gewissermaßen in sie ein- und austreten, und jede einzelne dieser »Sinnprovinzen« verfügt über ihren eigenen »Erkenntnisstil« (vgl. Morel et al. 2007: 80ff.).

uns von Eltern oder Lehrern vermittelter früherer Welterfahrungen, die in der Weise unseres ›verfügbaren Wissens‹ ein Bezugsschema bilden« (ebd.: 8).

Hierin zeigt sich die historische und soziale Verortung unseres lebensweltlichen Wissens – oder, wie Schütz es nennt: unseres Wissensvorrats. In ihm sind frühere Erlebnisse in Form von typischen Erfahrungen sedimentiert, die uns für unsere aktuellen Wahrnehmungen und Handlungen als sinnstiftende Vergleichsfolie zur Verfügung stehen. Das tradierte Wissen stellt also einen Bezugshorizont dar, vor dem wir unsere alltäglichen Erlebnisse sinnvoll einordnen. Dieser »Vorrat an Welterfahrungen« ist es, der die – gewissermaßen historisch fundierte – Intersubjektivität der alltäglichen Lebenswelt ausmacht. Im kontinuierlichen Rückbezug auf ihn schafft sich der Mensch »eine subjektive Welt und erfährt sich gleichzeitig als Teil einer Welt geteilt in Gemeinschaft mit anderen« (Abels 1999: 70). Schütz hebt in diesem Zusammenhang den Prozess der Bildung und Erziehung hervor, indem er auf Eltern und Lehrer*innen als klassische Sozialisationsinstanzen verweist. Darauf, wie dieses Wissen kommunikativ vermittelt wird und dabei als Diskursumwelt fungiert, kommen wir später noch zu sprechen (vgl. Kap. 2.3.1.3).

Vorerst wollen wir nachvollziehen, wie genau sich die Aneignung aktueller Erfahrung vor dem Hintergrund eines bestehenden Wissensvorrats vollzieht. Zudem stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das eigene Erfahrungswissen (*subjektiver Wissensvorrat*)⁶⁰ zum sozial verfügbaren und tradierten Gesellschaftswissen (*gesellschaftlicher Wissensvorrat*) steht. Sinn ist für Schütz, wie schon gesehen,

»das Resultat meiner Auslegung vergangener Erlebnisse, die von einem aktuellen Jetzt und von einem aktuell gültigen Bezugsschema reflexiv in den Griff genommen werden. Solange ich in meinen Erlebnissen befangen und auf die darin intendierten Objekte gerichtet bin, haben die Erlebnisse keinen Sinn für mich [...]. Die Erlebnisse werden erst dann sinnvoll, wenn sie post hoc ausgelegt und mir als wohlumschriebene Erfahrungen fasslich werden.« (Schütz & Luckmann 1994: 38)

Mit Abels lässt sich dies wie folgt paraphrasieren: »Zunächst erleben wir die Welt einfach, ohne dass wir darüber nachdenken. Diese Erlebnisse lagern sich ab. Wenn eine neue Situation auftaucht, in der das erste Erlebnis erinnert wird, beginnt Erfahrung.« (Abels 2009: 56) Erst wenn die Erfahrung von etwas mit etwas anderem verglichen werde, dem es ähnelt oder von dem es sich unterscheidet, »haben wir einen Sinn« (Knoblauch 2009: 304). Dabei wende sich laut Abels der Mensch zwar reflexiv den benannten Vor-Erfahrungen zu, jedoch keinesfalls allen, sondern lediglich den als »typisch« abgespeicherten. Während wir also unsere Lebenswelt sinnvoll ordnen, d.h. sie wahrnehmen und in ihr handeln, nehmen wir fortlaufend *Typisierungen* vor (vgl. Knoblauch 2014: 143) und greifen gleichzeitig auf diese zurück. Diese basierten nun wiederum auf grundlegenderen Prozessen der Abstraktion,⁶¹ der Idealisierung und der Gestalterkennung, die sich weitestgehend automatisch, d.h. ohne aktives Nachdenken abspulen. Insofern

⁶⁰ Zur Unterscheidung von subjektiven und gesellschaftlichem Wissensvorrat siehe Knoblauch 2014: 152.

⁶¹ Knoblauch zufolge ist mit Abstraktion und Idealisierung 1) das Absehen von »unbedeutenden« Aspekten sowie 2) das Hervorheben von »wesentlichen« Eigenschaften gemeint (vgl. 2014: 143).

seien Typisierungen auch keine »bewusste[n] Klassifikationen«, mit denen jedes neue Erlebnis gezielt abgeglichen wird. Vielmehr handelt es sich um hoch routinisierte Bewusstseinsvorgänge. Was dem bzw. der Einzelnen nun als typische Erfahrung – und damit als verfügbarer Wissens-, Wahrnehmungs- und Deutungsrahmen – gilt, variiert von Mensch zu Mensch. Abhängig ist dies vom »individuellen Hintergrund des Bewusstseins«, was sich also »im Individuum bis dahin abgelagert hat« (Abels 1999: 67) und mithin in den *subjektiven Wissensvorrat* als persönliches Erfahrungswissen eingegangen ist.

Unterscheiden lässt sich dieses vom *gesellschaftlichen Wissensvorrat*, demjenigen Wissen also, welches das Individuum nicht persönlich erwirbt, sondern aus dem es Teile übernimmt bzw. das in Teilen an es vermittelt wird. Es handelt sich also um ein tradiertes, ansozialisiertes Wissen, das sozial abgeleitet ist (vgl. Schütz 2003: 148). Dieses sei weder als die Summe aller subjektiven Wissensvorräte zu verstehen noch als Gesamtheit aller potentiell Wissensbaren innerhalb eines Gesellschafts. Vielmehr zeigen sich in ihm die Strukturen, »die die Verteilung des gesellschaftlichen Wissens aufweist« (Knoblauch 2014: 152, Herv. d. Verf.). Jene Distributionsstrukturen orientieren sich nun an verschiedenen sozialen, kulturellen sowie religiösen Dimensionen, etwa an Berufsgruppen und institutionellen Zugehörigkeiten, an Milieu-, Gender- und anderen Gruppenidentitäten sowie letztlich auch an spezifischen kulturellen Praxen (z.B. festliche Riten, subkulturelle Verhaltenskodizes), mit denen Menschen im Laufe ihres Lebens konfrontiert werden und das dazugehörige Spezialwissen erwerben.

Aufgrund des unterschiedlichen Zugangs zu jenen gesellschaftlichen Wissenskomplexen und der individuell verschiedenen subjektiven Wissensvorräte entstehen nun auch variable soziale Wirklichkeiten. Mit anderen Worten ist die Lebenswelt jedes Menschen neben ihrem grundsätzlich intersubjektiven Charakter auch immer einzigartig. Durch das (individuell) erworbene Wissen entwickelt sich lebensgeschichtlich »ein subjektives Relevanzsystem« (Abels 1998: 67), das unserem Handeln und Wahrnehmen strukturierend zugrunde liegt. Durch dieses werden wir einerseits geprägt, andererseits eröffnet es uns die Möglichkeit, von unserem ganz individuellen Standpunkt aus neues Wissen zu akkumulieren, bestehendes Wissen infrage zu stellen und zu modifizieren und somit sowohl auf den subjektiven als auch den gesellschaftlichen Wissensvorrat zurückzuwirken.

Wir fassen zusammen: Menschliche Wahrnehmung und Bedeutungsproduktionen finden nicht kontextlos statt, vielmehr sind sie am subjektiven sowie gesellschaftlichen Wissensvorrat der Wahrnehmenden orientiert. Dieser Wissensvorrat beinhaltet nicht nur das selbstständig erworbene Erfahrungswissen des Individuums, sondern auch ein »sozial abgeleitetes«, gesellschaftlich verfügbares Wissen, welches ihm über Sozialisationsprozesse vermittelt wird. Auf Grundlage dieses Wissensvorrats kann das Individuum seine soziale Umwelt sinnhaft erfahren, denn er enthält typisierte Vor-Erfahrungen, mit denen das aktuell Erlebte abgeglichen und gedeutet werden kann. Dieser Fundus an Sinndeutungen bildet zudem die Grundlage der alltäglichen Lebenswelt des Individuums, die es als »schlicht gegeben« erfährt. Weil sich individuelle Lebenswelten überschneiden – sowohl hinsichtlich des in ihnen zirkulierenden Wissens als auch durch die physische Präsenz anderer – sind sie immer auch intersubjektiv. Mithin ist mein lebensweltlich verankerter, subjektiver Wissensvorrat nicht

nur a) durch meine eigenen empirischen Erfahrungen und b) durch meine Sozialisation geprägt, sondern immer auch c) durch das Zusammenleben mit anderen. Wir sehen hier bereits erste Anknüpfungspunkte zu Erklärungsansätzen, die sich mit individuellen Rückkopplungsmöglichkeiten beschäftigen, also mit der Frage, inwiefern ein hegemoniales rassistisches Gesellschaftswissen transformiert bzw. unterwandert werden kann.

Bevor wir uns im zweiten Teil dieses Theoriekapitels mit eben diesen Möglichkeiten befassen, wollen wir zunächst eingehender beleuchten, wie sich die Beziehung von subjektivem und gesellschaftlichem Wissen im Detail gestaltet. Aufschluss darüber gibt die stark an Schütz angelehnte Wissenssoziologie Peter Bergers und Thomas Luckmanns.⁶² Ihr besonderes Interesse gilt dem *Alltagswissen*, das uns – eben, weil es Bestandteil unserer unhinterfragten Lebenswelt ist – als die Wirklichkeit zweifellos abbildend erscheint. Dabei ist es insbesondere der gesellschaftlich vermittelte, intersubjektiv geteilte Anteil dieses Wissens (also nicht das spezifische Wissen Einzelner), den die beiden Autoren genauer betrachten. Wir wollen ihre Schlüsselgedanken nachfolgend vorstellen und sie, wo es sich anbietet, direkt auf unseren Forschungsgegenstand überführen.

2.2.1.2 Die gesellschaftliche Konstruktion des ›Anderen‹

Berger und Luckmanns Arbeit *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (2013)⁶³ zählt zu den großen Werken der Wissenssoziologie, nicht zuletzt, weil sie für die Schule des Sozialkonstruktivismus das Fundament bereitete (vgl. Knoblauch 2014: 153). Ihren Anspruch, sich mit der Wirklichkeit als *vom Menschen gemacht* zu beschäftigen, weisen sie direkt zu Beginn ihrer Werkes aus:

»Die entscheidenden Thesen dieses Buches stehen im Titel und Untertitel, nämlich: dass Wirklichkeit gesellschaftlich konstruiert ist – und – dass die Wissenssoziologie die Prozesse zu untersuchen hat, in denen dies geschieht.« (Berger & Luckmann 2013: 1)

Von besonderer Bedeutung ist dabei das *Wissens*-Verständnis der Autoren. Weil dieses in Form eines gesellschaftlich verfügbaren rassistischen Wissens auch im Fokus dieser Arbeit steht, wollen wir es uns eingangs genauer anschauen: »Wissen« definieren wir als die Gewissheit, dass Phänomene wirklich sind und bestimmte Eigenschaften haben« (ebd.). Dabei spielt das *Alltagswissen*, mit dem wir in unserer uns fraglos scheinenden alltäglichen Lebenswelt operieren, eine herausragende Rolle:

»Was im offenen Rahmen der Lebenswelt Wissen zu sein behauptet und den Anspruch darauf plausibel findet, hat damit Recht auf dieses Wort und die in seinem Horizont intendierte Sache. Mehr Recht, ein höheres Recht mit irgendeinem ontologischen Rückgrat kann es freilich nicht geltend machen.« (Plessner 2013: XIV)

62 Knoblauch zufolge schließen Berger und Luckmann »in ihrer gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit unmittelbar an Schütz an, und zwar so unmittelbar, dass praktisch alles, was über Schütz gesagt wurde, auch auf Berger und Luckmann zutrifft« (2014: 153, Herv.i.O.).

63 Erstmals erschienen 1969 in der Reihe *Conditio Humana; Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen* des Fischer Verlags.

Wissen ist zudem etwas, das über die individuelle Lebenswelt des bzw. der Einzelnen hinausgeht. So lässt es sich auch als »den gesellschaftlich relevanten, gesellschaftlich objektivierten und gesellschaftlich vermittelten Sinn bezeichnen« (Knoblauch 2014: 155). Während *Sinn* dabei die »subjektive Grundstufe des Wissens« ausmache, werde er durch die Transformation in *Wissen* quasi sozialisiert (vgl. Hitzler 1988: 65; Knoblauch 2014: 154). Wissen ist also intersubjektiv, nicht nur weil ich es *de facto* mit anderen teile, sondern auch weil ich stets implizit voraussetze, dass auch andere darüber verfügen.

Wie stellt sich diese Transformation von subjektivem Sinn in sozial verfügbares Wissen konkret dar? Berger und Luckmann beschreiben dies anhand von drei Schlüsselbegriffen: *Institutionalisierung*, *Legitimierung* und *Internalisierung*. Während die ersten beiden auf der Ebene des gesellschaftlichen Wissens operieren, vollzieht sich letztere innerhalb der subjektiven Wirklichkeit (vgl. Fischer 2012: 97). Wir wollen die drei Begriffe nachfolgend näher betrachten.

Institutionalisierung

Institutionalisierung stellt neben Legitimierung und Internalisierung einen der Grundprozesse zur Strukturierung und Sicherung gesellschaftlichen Wissens dar. Mit ihr lässt sich besonders gut veranschaulichen, wie es kommt, dass unsere Alltagswirklichkeit als objektiv und uns äußerlich erscheint. Berger und Luckmann bezeichnen diesen Anschein der Objektivität von Welt im Kontext menschlicher Wahrnehmung als Verdinglichung:

»Verdinglichung bedeutet, menschliche Phänomene aufzufassen, als ob sie Dinge wären, das heißt als außer- oder gar übermenschlich. Man kann das auch so umschreiben: Verdinglichung ist die Auffassung von menschlichen Produkten, als wären sie etwas anderes als menschliche Produkte: Naturegebenheiten, Folgen kosmischer Gesetze [...]. Verdinglichung impliziert, dass der Mensch fähig ist, seine eigene Urheberschaft der humanen Welt zu vergessen [...], dass die Dialektik zwischen dem menschlichen Produzenten und seinen Produkten für das Bewusstsein verloren geht.« (Berger & Luckmann 2013: 94f., Herv.i.O.)

Voraussetzung für diese der natürlichen Einstellung im Alltag entsprechenden Weltauffassung ist die Tatsache, dass wir bestimmte Handlungsabläufe – jene, die wir ständig wiederholen und die uns irgendwann zur Routine geworden sind – aus Gründen der Effizienz *institutionalisieren*. Dabei handelt es sich v.a. um Handlungen, die sozial relevant sind, d.h. die »für die Handelnden wichtige Lebensprobleme ›lös[en]‹« (Luckmann 2002: 112).⁶⁴ Institutionalisierung heißt konkret, dass wir Handlungsabläufe in bestimmten Situationen typisieren, also eine Art Handlungsmodell entwickeln, das sich in ähnlichen Situationen zukünftig anwenden lässt (vgl. Abels 1999: 99). Dieses Modell

64 Im Kontext dieser Interaktionssituation werden Luckmann zufolge »Handlungserwartungen und Handlungsvollzüge im Verlauf einer gemeinsamen Handlungsgeschichte in wechselseitig verpflichtender Weise routinisiert« (2002: 112). Institutionalisierung meint hier also auch die Erwartbarkeit einer bestimmten Handlung des anderen, die sich aus der Verpflichtung und der geteilten Bedeutsamkeit der Handlungssituation ergibt.

ist dem Individuum nicht eigen, sondern in hohem Maße intersubjektiv. Es basiert sowohl auf individuellen Aktionen als auch auf den (nunmehr antizipierbaren) Reaktionen des Gegenübers.⁶⁵ »Als Folge entstehen gemeinsame Regeln, Ordnungen und Abläufe, die bindend für die beteiligten Akteure sind« und deren Zweck die psychologische Entlastung ist, »so dass nicht immer neu ein Handlungsentwurf entworfen werden muss« (Fischer 2012: 74; s.a. Berger & Luckmann 2013: 57).

Die Logik der Institutionalisierung lässt sich nun auch auf Wahrnehmungsprozesse übertragen, die sich mit Schütz als sinnstiftende Bewusstseinsvorgänge und mithin als Formen sozialen Handelns verstehen lassen. In die Wahrnehmung des ›muslimischen Anderen‹ sind folglich ebenfalls sedimentierte Erfahrungen – eigene und tradierter – eingelassen, die nicht nur unsere Zuschreibungen *an* und Identifikation *des* Gegenübers strukturieren und in gewisser Weise determinieren. Sie geben uns darüber hinaus ein Handlungswissen an die Hand, wie in Interaktionssituationen mit ›ihm‹ umzugehen ist. So kann etwa eine Alltagsbegegnung zwischen einem ›weißen‹ deutschen Mitte-Angehörigen⁶⁶ und einer deutschen Person of Color⁶⁷ dazu führen, dass Ersterer auf Grundlage der weit verbreiteten Vorstellung, dass Schwarze Menschen nichtdeutscher Nationalität seien, sein Gegenüber auf Englisch statt auf Deutsch anspricht. Um eine institutionalisierte Handlung handelt es sich hierbei deshalb, weil *eine* typische Erfahrung (die Vorstellung, der andere sei nicht Deutsch und mithin der deutschen Sprache nicht mächtig), mit einer *zweiten* typischen Erfahrung (›Fremden‹ gegenüber kann man sich mit der Weltsprache Englisch verständlich machen) korreliert und so zu einem plausiblen Handlungsmodell wird, das auf die Alltagswirklichkeit angewendet werden kann – und mithin nicht mehr reflexiv hinterfragt werden muss. Wir haben es hier mit einem routinisierten, d.h. selbstverständlich gewordenen Handlungsaufakt zu tun, der jedoch spätestens dann zum Kollaps des antizipierten Handlungsablaufs führt, wenn die angesprochene Person in akzentfreiem Deutsch antwortet. Eine Situation im Übrigen, die, wie wir später noch sehen werden, aus rassismustheoretischer Perspektive als Paradebeispiel für alltagsrassistische Interaktionen verstanden werden kann (vgl. Kap. 2.2.2.1).

Institutionen umfassen nun jedoch nicht nur spezifische Handlungen und Handlungsabläufe, sondern auch die Akteur*innen, die diese Handlungen ausführen. Mehr noch lässt sich von Institutionen eigentlich erst dann sprechen, wenn Handlungs- und Akteurstypen wechselseitig aufeinander verweisen. So werden Operationen gemeinhin nur von Chirurg*innen durchgeführt, zu deren typischem Handlungsrepertoire nun

65 Erst die Tatsache, dass Handlungsabläufe intersubjektiv geteilt, also auch von anderen als typische Erfahrungen abgespeichert und als solche gesellschaftlich anerkannt werden, verleiht ihnen einen ›institutionalen Charakter‹ (vgl. Abels 1999: 101).

66 Das im Rahmen dieser Arbeit angewandte Verständnis von ›gesellschaftlicher Mitte‹ lässt sich im Methodenkapitel 3.1.1 nachlesen.

67 ›Als Begriff bezieht sich ›People of Color‹ auf alle rassifizierten Menschen, die in unterschiedlichen Anteilen über afrikanische, asiatische, lateinamerikanische, arabische, jüdische, indigene oder pazifische Herkünfte oder Hintergründe verfügen. Er verbindet diejenigen, die durch die weiße Dominanzkultur marginalisiert sowie durch die Gewalt kolonialer Tradierungen und Präsenzen kollektiv abgewertet werden.‹ (Ha 2013: o.S.)

eben die Arbeit am OP-Tisch gehört. Berger und Luckmann sprechen in diesem Zusammenhang von einer den Institutionen eigenen *Reziprozität*.⁶⁸ Jene Akteurstypiken bezeichnen die Autoren unter Verweis auf George H. Mead als *Rollen* (vgl. Berger & Luckmann 2013: 78). Ihnen zufolge seien es jene Rollen, »mittels deren die Institutionen der individuellen Erfahrung einverleibt werden. Die Rollen sind in ihrer sprachlichen Vergegenständlichung ein wesentlicher Bestandteil der objektiv fassbaren Welt einer jeden Gesellschaft.« (Ebd.: 78) Mit anderen Worten vollzieht sich sowohl mit der Übernahme bzw. Zuweisung einer Rolle und dem damit einhergehenden spezifischen Rollenwissen als auch mit der sprachlichen Bezeichnung einer Rolle (»Chirurg«) der Eingang institutionalisierten gesellschaftlichen Wissens in den subjektiven Wissensvorrat des bzw. der Einzelnen. Gleichzeitig wird die Rolle erst dann sozial erfahrbar – und damit zum wahrnehmbaren Bestandteil alltäglicher Lebenswelten – wenn sie von einem Individuum ausagiert wird. Hierin zeigt sich nun auch deutlich die Dialektik⁶⁹ gesellschaftlicher Wissensproduktion, an der sowohl das Individuum als auch die ihn umgebenden (institutionalisierten) Strukturen beteiligt sind.

Rollen beschränken sich nun aber nicht nur auf klassische Berufsbilder. Auch gesellschaftlich normierte Handlungszusammenhänge und soziale Beziehungen können hoch institutionalisiert sein (»die fürsorgliche Mutter«, »der Mann als Beschützer«, »der rebellierende Teenager«) – mit den entsprechenden Erwartungshaltungen und Kontrollmechanismen, die damit einhergehen. Nicht schwer fällt zu sehen, dass auch dem »Fremden« eine spezifische Rolle zugewiesen wird, und zwar abhängig von der jeweiligen konkreten Gesellschaft, in der er sich aufhält und die ihn als »fremd« markiert. Simmel etwa beschreibt den »Fremden« im Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen »Rollen« (auch wenn er es selbst nicht so nennt): der des potentiellen Wanderers, des Händlers und des objektiven Richters (vgl. Simmel 1992 [1908]: 764ff.). Potentiell gefährlich ist der »Fremde« aus der Perspektive dieses Ansatzes insofern, als er – aufgrund seines tatsächlichen oder nur zugeschriebenen Außenseiterstatus – in der Lage ist, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu kritisieren und mithin in Frage zu stellen (vgl. Nassehi 1995). Andererseits kann die von außen zugeschriebene Rolle des »Fremden« (auch wenn er formell gar nicht nichtzugehörig ist wie im Beispiel der Alltagsbegegnung) Handlungsmuster im Individuum auslösen, die mit den antizipierenden Erwartungen korrelieren und diese rückwirkend bestätigen (wie etwa der marginalisierte Jugendliche, der seinen Underdog-Status plakativ zelebriert). In Rollen manifestieren sich mithin intersubjektiv erwartbare, d.h. lebensweltlich selbst-

68 Eine der vielzitierten Schlüsselstellen in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* ist in diesem Zusammenhang: »Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution.« (Berger & Luckmann 2013: 58)

69 »In der Perspektive der institutionalen Ordnung erscheinen die Rollen als institutionelle Repräsentationen [...]. In der Perspektive der Rollen selbst hat jede einzelne Rolle ihr gesellschaftlich festgelegtes Wissenszubehör. Beide Perspektiven weisen auf das eine umfassende Phänomen hin: die fundamentale Dialektik der Gesellschaft. Von der ersten Perspektive her wäre das Resümee: Gesellschaft ist nur, wo der Einzelne sich ihrer bewusst ist. Von der zweiten her wäre es: Das individuelle Bewusstsein ist immer gesellschaftlich determiniert.« (Berger & Luckmann 2013: 83)

verständliche Handlungs- und Wissenskomplexe, die auf das einzelne Individuum durchaus machtvoll wirken können.

Schließlich basiert auch Sprache auf Institutionalisierungen, nämlich in Form von objektivierten Zeichen. In der Sprache werden »(analog zu Institutionen) Bedeutungen von überindividueller Relevanz abgelagert« (Knoblauch 2014: 170). Sprache zeichne sich dabei einerseits durch »Abstraktheit« aus, da sie es den Sprechenden ermöglicht, sich von konkreten Situationen zu lösen – etwa, wenn über Diskriminierung gesprochen wird, ohne dass diese in der Kommunikationssituation unmittelbar beobachtbar ist. Andererseits ist sie durch »Geschichtlichkeit« geprägt: Sie »wird in historischen Handlungsketten geschaffen, aufrechterhalten und weitergegeben« (ebd.: 171). Was unsere Vorgänger*innen mithin erlebt und an Lösungen für spezifische Handlungsprobleme entwickelt haben, hat sich in Form von objektiven Zeichen sprachlich manifestiert.

Sprache ist also von besonderer Bedeutung für die Konstruktion, die Stabilisierung, aber auch für die Transformation von gesellschaftlicher Wirklichkeit (sprachliche Modifikationen zeigen sich etwa in den Konjunkturen der Jugendsprache oder sprachlichen Anachronismen). Sie beinhaltet jedoch nicht nur objektivierte Bedeutungen, sondern ist gleichzeitig auch das System, durch das sich gesellschaftliche Institutionen und Strukturen an das Individuum vermitteln (wie werden den Prozess der *Internalisierung* weiter unten beschreiben):

»Die Kultur und – vermittels der Kultur – die Gesellschaft, die dem Individuum als Ge- füge von mehr oder minder selbstverständlichen Bedeutungszusammenhängen und Verhaltensweisen erscheinen, sind ihm hauptsächlich in Sprachformen zugänglich. Ein bestimmter Lebens-→Stil einer Gesellschaft, einer sozialen Schicht, einer Gruppe, wird im Sozialisationsprozess sprachlich vermittelt und wird im Verlauf der Einzelbio- graphie zum gewohnheitsmäßigen subjektiven ›inner-sprachlichen‹ Denk- und Erfah- rungsstil: zu einer Routine der handlungssteuernden Weltorientierung.« (Luckmann 1979: 2)

In der sozialen Funktion von Sprache zeigt sich letztlich auch die soziale Anbindung des Individuums an die Gemeinschaft (vgl. Knoblauch 2014: 172). Die anderen und deren subjektive Erfahrungswelten treten mir lebensweltlich in Erscheinung, gerade weil ich mich mit ihnen verständigen kann. Die »Normalwelten sozialer Gruppen, Klassen, Nationen und ganzer Gesellschaften« und der damit einhergehende moralische Anspruch, sich in diese Gemeinschaften zu integrieren, wird letztlich insbesondere über Sprache legitimiert (vgl. ebd.). Etwa dann, wenn in Sprache kondensiert, was eine Gemeinschaft für ihre Mitglieder an kollektiven Identitätsmustern ausruft.

Legitimierung

Kommen wir zur *Legitimierung* gesellschaftlichen Wissens als zweiten wesentlichen Strukturierungsprozess. Deren zentrale Aufgabe ist es, die gegebene soziale Ordnung zu erklären und zu rechtfertigen (vgl. Abels 1999: 104) – und zwar v.a. vor der nachwachsenden Generation, an die das Wissen über die bestehende Gesellschaftsordnung zwecks Selbsterhalt weitergegeben werden soll. Nehmen wir uns zur Veranschaulichung erneut ein Beispiel: In einer sich ständig im Wandel befindlichen Gesellschaft besteht fortwährend die Notwendigkeit, das lebensweltlich selbstverständliche, d.h.

sozial geteilte und anerkannte Wissen weiterzugeben. In diachroner Perspektive ist dies notwendig, weil unsere Kinder und Enkel*innen bestimmte Erfahrungen selbst nicht gemacht haben bzw. aufgrund anderer Lebensbedingungen, nicht machen werden (z.B. die Erfahrung einer hochpolitisierten Zivilgesellschaft, wie sie die 68er-Generation erlebt und geschaffen hat). Sollen nun Wissen und Wertvorstellungen von einer engagierten bürgerlichen Streitkultur nicht verloren gehen, müssen diese Erfahrungen in Erziehungsstilen und Bildungsinstitutionen weitergereicht werden. Gleichzeitig stehen die heutigen, zunehmend pluralen Gesellschaften vor der Aufgabe, ihr Erfahrungswissen auch in synchroner Perspektive weiterzureichen, d.h. inter-/transkulturell⁷⁰ sowohl innerhalb als auch zwischen nationalstaatlichen Gebilden zu vermitteln. Dass beide Vermittlungslinien mit einem erheblichen Konfliktpotential einhergehen, zeigt sich etwa an den anhaltenden Debatten um kollektive Identitäten (Wer oder was ist »Deutsch«?) oder genderbasierter Rollenzuschreibungen (Gibt es mehr Geschlechtsidentitäten als ›Mann‹ und ›Frau‹? Welche Form des Begehrrens ist sozial erwünscht und zulässig?). Auch hier zeigt sich, dass die Tradierung von Wissen kein störungsfreier, einseitiger Vorgang ist. In der grunddemokratischen Frage »In welcher Gesellschaft möchten wir leben?« tritt vielmehr der potentielle Veränderungsspielraum des Individuums⁷¹ an den bestehenden gesellschaftlichen (Wissens-)Strukturen deutlich zutage.

Berger und Luckmann zufolge gibt es nun »vier aufsteigende Stufen der Legitimation: eine sprachliche Objektivation, eine Stufe rudimentär ›theoretischer‹ Postulate, explizite Legitimationstheorien sowie symbolische Sinnwelten« (Fischer 2012: 100, Herv.i.O.). Die sprachliche Objektivation als niedrigste Stufe erfolgt dann, wenn einer Institution eine feste Bezeichnung zugewiesen wird. Wir haben das bereits oben am Beispiel des Chirurgen nachvollzogen. Darauf folgen alltagstheoretische Postulate, wie etwa Lebensweisheiten oder Legenden, die noch sehr unmittelbar an das tägliche Handeln anknüpfen, mithin direkt und pragmatisch sind (vgl. Berger & Luckmann 2013: 101). Die dritte Stufe der Legitimationstheorien bezeichnen explizite und formalisierte »Initiationen von Institutionen«, spezifische Wissensbestände und Rituale (vgl. Fischer 2012: 100), die bestimmten Personen vorbehalten sind und einem strengen Ablauf folgen. Denken wir z.B. an das Ritual der Heiligsprechung, das in der katholischen Kirche allein der Papst vollzieht. Schließlich haben wir die symbolische Sinnwelt, die als alle Wirklichkeiten⁷² umfassende sinngabende und ordnende Klammer zu verstehen ist.

»Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen. Die ganze Geschichte der Gesellschaft und das ganze Leben des Einzelnen sind Ereignisse innerhalb dieser Sinnwelt.« (Berger & Luckmann 2013: 103, Herv.i.O.)

70 »Transkulturalität« verweist Hepp zufolge »auf den Umstand, dass heutige kulturelle Formen wie Lebensstile über verschiedene ›alte‹, ›territoriale‹ Kulturen hinweg bestehen und entsprechend jenseits der klassischen Kulturverfassung zu beschreiben sind« (2010: 280).

71 *De facto* sind grundlegende soziale Veränderungen in modernen, differenzierten Gesellschaften nur dann möglich, wenn das Individuum in der Gemeinschaft mit anderen (Gleichgesinnten) agiert, wie das etwa bei sozialen Bewegungen der Fall wäre (s.a. Rucht 1994).

72 Hier im Sinne Schütz' als Sinnprovinzen verwendet (vgl. Kap. 2, Fußnote 62).

Diese allumfassende Sinnwelt verleiht uns die Sicherheit, dass die alltägliche Wirklichkeit genauso ist, wie wir sie abseits von Traum, Phantasie und Wahn erfahren.⁷³ In pluralen Gesellschaften überrascht es wenig, dass es neben vorherrschenden Wirklichkeitsdeutungen alternative »Wirklichkeitskonstruktionen« gibt, wie sie sich etwa in Subkulturen zeigen (vgl. Fischer 2012: 101). Für unsere Frage nach den Formen eines kommunikativen Alltagsrassismus wird es von besonderem Interesse sein, über welche sprachlichen Objektivationen, vortheoretischen Postulate und expliziten Theorien die Interviewpartner*innen in Bezug auf ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ verfügen – und welchen sozialen sowie kulturellen Stellenwert sie dem ›muslimischen Anderen‹ innerhalb ihrer allumfassenden Sinnwelt zuweisen.

Internalisierung

Wie sich nun schon mehrfach angedeutet hat, bedarf es zur Realisierung gesellschaftlichen Wissens des Individuums, das dieses Wissen gleichsam ausagiert. Erst durch das individuelle Handeln und Wirken kann Gesellschaft entstehen, um dann als objektivierter Wirklichkeit auf den Menschen zurückzuwirken. Bestandteil dieses dialektischen Verhältnisses sind Prozesse der *Internalisierung* von gesellschaftlichem Wissen – also dessen Eingehen in subjektive Wissensvorräte – die mit Fischer auch als »Aneignungsprozesse« bezeichnet werden können (vgl. 2012: 101). Die Internalisierung jenes Wissens, das bereits vor uns bestand und das wir gewissermaßen als Erb*innen empfangen, vollzieht sich im Rahmen unserer Sozialisation. Wie bereits Mead (1934) beschrieben hat – auf den sich auch Berger und Luckmann beziehen – ist es zunächst der »signifikante Anderer« (z.B. die Mutter), an dem wir uns orientieren, der die Welt für uns plausibilisiert und in dessen Blick wir uns als »Selbst« erkennen (*primäre Sozialisation*). Im Verlauf des Heranwachsens (*sekundäre Sozialisation*) werden wir mit zusätzlichen Wirklichkeitsinterpretationen, »mit alternative[n] Muster[n] des Denkens und Handelns« (Abels 1998: 107) konfrontiert. Wir stellen fest, dass es nicht nur die eine Bezugsperson gibt, sondern eine ganze Reihe unterschiedlicher »Anderer«, die mit verschiedenen (Rollen)-Erwartungen an uns herantreten: Als Studentin erwartet »man« von mir Wissbegierde, als Patientin Geduld und als Freundin Loyalität. Diese »mans«, die sich in einer spezifischen Handlungssituation zu einem typischen Gegenüber verdichten, nennt Mead den »generalisierten Anderen«. Durch ihn werden uns nicht nur Handlungserwartungen bewusst – meine und die der anderen – sondern es erschließt sich uns der Sinn sozialer Ordnung als Ganzes (vgl. ebd.: 110). Das gesellschaftliche Wissen, das dieser Ordnung zugrunde liegt, wird von uns also nicht zuletzt dadurch internalisiert, dass wir uns am generalisierten Anderen orientieren. Es geht jedoch keinesfalls vollständig in unserem subjektiven Wissen auf. Gesellschaftlicher und subjektiver Wissensvorrat sind niemals deckungsgleich. Grund dafür ist die soziale bzw. kulturelle Spezifik des gesellschaftlichen Wissens, wie wir oben bereits gesehen haben. Den subjektiven Wissensvorräten liegen individuelle Relevanzsysteme zugrunde, welche sich einerseits aus dem spezifischen sozialen Ort ergeben, von dem aus jede Person (inter)agiert und der

73 Dabei handelt es sich im Übrigen auch um ein beliebtes Filmsujet: In Filmen wie MATRIX oder DIE TRUMAN-SHOW müssen die Protagonist*innen erfahren, dass sich ›hinter‹ der vermeintlichen Wirklichkeit eine zweite, eigentliche und ihnen bisher unzugängliche Sinnwelt verbirgt.

ihre »Portion« Gesellschaftswissen beeinflusst, und andererseits aus ihren eigenen empirischen Erfahrungen, die sie im Laufe ihres Lebens sammelt.

Kurzzusammenfassung

Wir wollen die Hinweise, die uns die wissenssoziologischen Konzeptionen von Lebenswelt, subjektivem und gesellschaftlichem Wissenvorrat liefern, hinsichtlich der Frage zusammenfassen, was sie uns bislang über alltagskommunikative Bedeutungsproduktionen über den ›muslimischen Anderen‹ sagen.

Alltagskommunikative Sinnstiftungen und Bedeutungsproduktionen sind Teil eines höchst voraussetzungsreichen Prozesses, der von unserem Wissen über die Welt – mithin dem, was wir von der Wirklichkeit wissen und wie wir sie erleben – eingerahmt wird. Bestandteil unserer subjektiven Wissenvorräte ist neben eigenständigen, d.h. primär erworbenen Erfahrungen, auch ein »sozial abgeleitetes« Wissens, welches uns im Rahmen unserer Sozialisation vermittelt wird und wurde und das wir internalisiert haben. Beeinflusst von unserer sozialen Position (z.B. Milieu), unseren Handlungsfeldern (z.B. Beruf, Hobbies) und Gruppenzugehörigkeiten (z.B. Gender, Religion) ist es ein bestimmter Ausschnitt aus dem gesellschaftlichen Wissenvorrat, der an uns weitergegeben wird. Zu diesem zählen etwa auch Institutionen in Form von Rollen oder Sprache sowie Legitimationen, die den Fortbestand des gesellschaftlichen Wissens sichern sollen.

Die in unseren subjektiven Wissenvorräten typisierten und sedimentierten (eigenen und sozial vermittelten) Erfahrungen beeinflussen nun auch das Bild, welches wir uns vom anderen machen. Gleichzeitig ist dieses Wissen immer auch »anfällig« für Aushandlungen und Modifikationen, die etwa ein neues Erlebnis erforderlich macht. Eine Modifikation könnte etwa dann vorgenommen werden, wenn die Sinnzuschreibungen unserer Wissenvorräte zur Interpretation des aktuell Erlebten nicht ausreichen. Unser subjektives Wissen kann mithin aktualisiert bzw. modifiziert werden. Da es einen gewissen Spielraum zwischen der Übernahme und der Umdeutung gesellschaftlichen Wissens gibt, wollen wir in diesem Zusammenhang von Aneignung sprechen (vgl. Kap. 2.2.2.3). Darüber hinaus können wir – etwa über soziale Kommunikationsprozesse – auf den gesellschaftlichen Wissenvorrat rückwirken. Aufgrund der Tatsache, dass unsere subjektive Lebenswelt immer auch eine intersubjektive Dimension hat, lässt sich auch unser Wissen sozial weitergeben. Es ist mithin an den gesellschaftlichen Wissenvorrat angeschlossen und kann diesen potentiell verändern.

2.2.1.3 Alltagskommunikative Bedeutungsproduktionen als Bestandteil sozialer Repräsentationen

Neben der Phänomenologie Schütz' und den wissenssoziologischen Überlegungen von Berger, Luckmann und Kolleg*innen liefert auch die Theorie der Sozialen Repräsentationen Erklärungsansätze für die Frage nach dem Entstehen bzw. der gesellschaftlichen Herkunft rassistischer Wissenselemente. Als zusätzliche theoretische Perspektive bietet sie sich uns aus mehreren Gründen an: Erstens und ganz grundlegend, weil sie am Schnittfeld zwischen sozialpsychologischer und diskursanalytischer Forschung ansetzt,

indem sie subjektive Verstehens- und Sinnbildungsprozesse in den Blick nimmt, dabei jedoch stets auch auf eine gesellschaftliche Bedeutungsebene verweist (vgl. Leiprecht 2001: 8). Dabei nimmt sie eine dezidiert sozialkonstruktivistische Perspektive auf ihre Gegenstände ein (vgl. Wagner 1996: 95), was sie sowohl an Schütz Lebenswelt-Konzept als auch an die Überlegungen Berger und Luckmanns zu gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen anschlussfähig macht. Zweitens, weil sie sich für kommunikationswissenschaftliche Fragestellungen anbietet, die insbesondere auf alltägliche Formen der Kommunikation und Wissensproduktion ausgerichtet sind (vgl. Moscovici 1995: 306–310; Flick 1995). Drittens, weil sie – u.a. in theoretisch modifizierter Form – bereits anderen rassismusanalytischen Arbeiten als fruchtbare Konzept gedient hat (vgl. Potter & Wetherell 1987: 138–157; Wetherell & Potter 1992; Leiprecht 2001) und daher auch in den Aufmerksamkeitskegel der vorliegenden Untersuchung fällt.

Flick zufolge untersucht die Theorie der Sozialen Präsentation – in Abgrenzung zu individualpsychologischen Ansätzen sozialer Kognition – »Wissen als *soziales Wissen*«, wobei sie sich weniger für Prozesse der Informationsverarbeitung interessiert, »sondern für die Inhalte des jeweiligen Wissens und dessen Bedeutung für die Individuen und Gruppen, die untersucht werden« (1995: 12f., Herv.i.O.). Gleichzeitig berücksichtige sie die lokalen, sozialen, kulturellen und historischen Kontexte, in denen dieses Wissens entstanden ist und in denen es verwendet werde. Moscovici, auf den die Theorie der sozialen Repräsentation zurückgeht, konkretisiert, was hier mit »Wissen« gemeint ist. Es sind die sozialen Repräsentationen als »Modell[e] von Bildern, Glaubensinhalten und symbolischen Verhaltensweisen« (1995: 310), in denen dieses Wissen gespeichert ist. Dabei lassen sich jene Repräsentationen als mehr oder weniger statische Alltagstheorien, gleichermaßen aber auch als »dynamische Netzwerke« begreifen.

»Unter dem statischen Blickwinkel betrachtet, gleichen die Repräsentationen den Theorien, die eine bestimmte Menge von Aussagen zu einem Thema [...] ordnen und die Dinge und Personen, deren Eigenschaften, Verhaltensweisen und dergleichen mehr zu beschreiben und zu erklären erlauben. [...] Unter dem dynamischen Blickwinkel treten uns die sozialen Repräsentationen als ›Netzwerke‹ lose miteinander verbundener Begriffe, Metaphern und Bilder entgegen, die nachgerade wegen der losen Verbindung fließender und beweglicher sind als wissenschaftliche Theorien.« (Ebd.: 310f.).

Was Moscovici hier als Theorien bzw. als Alltagstheorien bezeichnet erinnert stark an das von Berger und Luckmann beschriebene Konzept der *Institutionalisierung*,⁷⁴ das ebenfalls eine statische und eine dynamische Komponente beinhaltet. Einerseits bezeichnet es Gewohnheiten und menschliche Hervorbringungen – sogenannte Objektivationen⁷⁵ –, die sozial geteilt, verallgemeinert und im Schützschen Sinne

74 Institutionalisation beschreibt den Prozess, über den spezifische Handlungen und Akteure in eine Matrix aus *typischen* Handlungsweisen und Akteurs-Typen überführt werden – und somit zu Institutionen werden (vgl. Berger & Luckmann 2013: 58).

75 Abels fasst den Begriff der Objektivation bündig zusammen und in Bezug zum Begriff der Institutionalisation, von der er eine Teilphase bildet. »Am Anfang bringen sich Menschen in materiellen oder ideellen Produkten zum Ausdruck. Berger und Luckmann nennen das *Externalisierung*. Dadurch, dass auch andere diese Produktion wiederholen und davon wechselseitig Kenntnis nehmen,

lebensweltlich unhinterfragt sind. Andererseits verweisen sie mit der Betonung des Prozesshaften darauf, »dass dieser Prozess nicht aufhört, denn Institutionen werden sowohl immer wieder neu durch unser Handeln festgestellt als auch durch unser anderes Handeln revidiert und anders festgestellt« (Abels 2009: 78). Entsprechend lässt sich sagen, dass auch die Theorie der Sozialen Repräsentation eine Dynamik und Veränderbarkeit der gespeicherten gesellschaftlichen Bedeutungen sowie ihrer Beziehungen zueinander mitdenkt. Trotzdem es sich bei den sozialen Repräsentationen also um ein kollektives Wissen handelt – Moscovici spricht davon, dass sie »interpersonal« seien und »allen Menschen gehörten (1995: 311) – hat die einzelne Person dennoch die Möglichkeit, es emanzipatorisch zu lesen, neu zu interpretieren und damit produktiv auf es einzuwirken.

Soziale Repräsentationen ermöglichen Kommunikation. Sie liefern »bestimmte Codes für den sozialen Austausch und zur Benennung und Klassifikation« (Leiprecht 2001: 7). Insofern lassen sie sich aus semiotisch-kommunikationswissenschaftlicher Perspektive auch als sozial geteilte Landkarten verstehen, die aus bestimmten Interpretations- und Kommunikationskonventionen bestehen. Hall bezeichnet diese als »conceptual maps«, die er in ein semiotisch-fundiertes Kulturkonzept integriert.

»[...] we are able to communicate because we share broadly the same conceptual maps and thus make sense of or interpret the world in roughly similar ways. That is indeed what it means when we say we ›belong to the same culture‹. Because we interpret the world in roughly similar ways, we are able to build up a shared culture of meanings and thus construct a social world which we inhabit together.« (Hall 2009a: 18)

Moscovici stellt ganz ähnliche Überlegungen an, allerdings in einem eher problemzentrierten Zusammenhang. Ihm zufolge dienen soziale Repräsentationen dazu, die alltäglich gegebenen »sozialen und kulturellen Herausforderungen« sinnhaft einzudeuten, drohende Kommunikationsunsicherheiten – intersubjektiv sowie intergruppal – zu überwinden und dabei Fremdes in Vertrautes zu überführen (vgl. 1995: 307f.). Soziale Repräsentationen, über die innerhalb einer Gruppe Konsens besteht, bilden mit anderen Worten eine stabile Basis für Konversationen. Sobald dieser Konsens jedoch in Frage steht, indem verschiedene Verständnisse sozialer Phänomene kollidieren, kann dies Missverständnisse, Konflikte und Krisen auslösen (vgl. Potter & Wetherell 1987: 140) – insbesondere auch in Bezug auf Fragen der Identität und der Zugehörigkeit. Diese Konflikte zeigen sich nicht selten in banalen Situationen des Alltags, wenn etwa beim Weihnachtsdinner über politische Themen gestritten wird, weil einige Familienangehörige unter sozialer Gerechtigkeit die Verteilung von Vermögen und andere die Privilegierung von Leistungsträger*innen verstehen.

Hier deutet sich an, was die Autor*innen als »intrinsische Verbindung« sozialer Repräsentationen zu Kommunikationsprozessen bezeichnen, und insbesondere zu »people's unstructured everyday talk: their gossip, chat, pub arguments and family discussions« (ebd.). Diese Verbindung sei dergestalt, dass soziale Repräsentationen Formen

men, wird das entsprechende Wissen verallgemeinert und allmählich für alle, die etwas Ähnliches im Sinn haben, als Muster festgestellt. Das nennen Berger und Luckmann *Objektivation*.« (Abels 2009: 84, Herv.i.O.).

von Alltagskommunikation zwar einrahmen, indem sie Regeln vorgeben und Deutungsangebote machen. Letztlich sind es jedoch diese Interaktionen des Alltags, in denen soziale Repräsentationen überhaupt erst entstehen.

Auf welche Weise hängen soziale Repräsentationen, Alltagskommunikation und Wissen nun miteinander zusammen? In Anlehnung an Schütz verweist Flick auf einige zentrale Eigenschaften des Alltagswissens, das er u.a. als »Medium der Organisation von Alltagserfahrungen der Individuen wie der sozialen Gruppen« definiert, und zudem als »ein Medium der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit« (1995: 72). Zu diesen Eigenschaften zählen seine soziale Vermittlung und Konventionalisierung (d.h. das Anpassen des individuellen an ein Gruppenwissen), seine Intersubjektivität und soziale Geteiltheit sowie die Verteilung von Wissen über verschiedene Individuen und Gruppen hinweg (vgl. ebd.: 57f.). All das mache das Alltagswissen zu einer sozialen Konstruktion.

Soziale Repräsentationen sind nun gewissermaßen die symbolischen Elemente, aus denen sich unser Alltagswissen zusammensetzt. Über welche sozialen Repräsentationen wir verfügen, hängt u.a. von unserer sozialen Position ab – in rassismustheoretischer Hinsicht spielt dabei insbesondere die Frage nach struktureller Privilegierung bzw. Deprivilegierung eine Rolle – sowie von Informations- und Erfahrungsvermittlungsprozessen, denen wir ausgesetzt sind und waren (vgl. Kap. 2.2.1.1). Insofern lässt sich unter Rückgriff auf die Theorie sozialer Repräsentationen gewinnbringend auch nach kommunikativen Formen von Alltagsrassismus fragen, wie dies die vorliegende Arbeit anstrebt – und wie es bereits von anderen Forscher*innen getan wurde (vgl. Leiprech 2001; Wetherell & Potter 1992; vgl. Kap. 1.2.4). Aus einer wissenssoziologisch fundierten rassismustheoretischen Perspektive, wie sie hier zum Einsatz kommt, erscheint der diskursanalytische Fokus von Moscovicis Theorie also überaus sinnhaft, um die alltagskommunikativen Konstruktionen von ›Muslim*innen‹ in ihrer Beziehung zu einem gesellschaftlich präsenten antimuslimischen Wissen in den Blick zu nehmen. Um jene konzeptuelle Diskursorientierung noch etwas genauer zu betrachten, soll im dritten theoretischen Teilkapitel der Begriff des Diskurses eine ausführlichere Darstellung und Diskussion erfahren.

Da sich die vorliegende Arbeit für die alltagskommunikative Aneignung eines antimuslimischen Wissens interessiert und mithin dafür, wie sich öffentlich verfügbare rassistische Ideologeme im Alltagswissen der Interviewpartner*innen niederschlagen, sollen in den folgenden theoretischen Ausführungen die beiden zentralen Begriffe des *Alltagswissens* sowie des *Alltagsrassismus* eine genauere Beschreibung erhalten.

2.2.2 Alltagswissen und Alltagsrassismus

Bereits Elias machte in seiner theoretischen Zusammenschau zu den soziologischen Verwendungen des *Alltags*-Begriffs deutlich, dass es sich bei diesem um einen vermeintlich simplen, in Wahrheit jedoch überaus polysem und schillernden Begriff handelt (vgl. 1978: 22). Dessen Gebrauch finde maßgeblich innerhalb jener Theoriemodelle statt, die sich von der Überbetonung sozialer Systeme und Funktionen befreien und ihre Aufmerksamkeit stärker den mikrosoziologischen Prozessen sozialer Sinnstiftung zuwenden. Zu diesen zählten phänomenologische sowie wissenssoziologische

Perspektiven – jene also, die wir in früheren Kapiteln zur gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit sowie zum Lebensweltmodell bereits eingeführt haben. In einer komprimierten Zusammenfassung lässt sich nun auch eine Rekapitulation des Begriffs *Alltagswissen* vornehmen.

Alltagswissen

Den phänomenologischen Ausführungen Schütz' (u.a. 1971; Schütz & Luckmann 1994) folgend basiert Alltagswissen auf den kontinuierlichen Interpretations-, Selektions- und Typisierungsleistungen des Menschen (vgl. Kap. 2.2.1). Diese oft routiniert und quasi-automatisch ablaufenden Sinnproduktionen finden nicht kognitiv-isoliert statt, sondern sind über Kommunikations- und Sozialisationsprozesse sowohl sozial als auch historisch eingebettet. Aus wissenssoziologischer Perspektive wissen wir ferner, dass jene Deutungs- und Wissensmuster, die uns im Rahmen alltäglicher Lebenswelten meist fraglos und selbstverständlich erscheinen, zwar ursprünglich auf der bedeutungsstiftenden Arbeit des Individuums basieren. Alltagswissen ist letztlich jedoch immer intersubjektiv und sozial, da es durch Priorisierungs-, Objektivations- und Vermittlungsvorgänge (vgl. Knoblauch 2014: 154) an gesellschaftliche Wissensbestände und die Alltagswirklichkeit angebunden ist. Die Prozesse der Strukturierung und Sicherung gesellschaftlichen Wissens bezeichnen Berger und Luckmann (2013) als Institutionalisierung, Legitimierung und Internalisierung (vgl. Kap. 2.2.1.2). Sie erklären u.a., warum uns Alltagswirklichkeit im alltäglichen Handeln und Denken als objektiv und »einfach da« erscheint. Jene unmittelbare Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht sich jedoch keinesfalls im Wortsinne »unvermittelt«, vielmehr ist sie durch Denkvoraussetzungen geprägt, die »im gewöhnlichen tagtäglichen Lebensablauf der Gesellschaftsmitglieder geschöpft, angewendet und dadurch natürlich auch fortlaufend verändert« wird (Matthes & Schütze 1981: 11). Mit Flick lässt sich in drei Schlagworten zusammenfassen, warum es sich beim Alltagswissen um eine soziale Konstruktion handelt (vgl. 1995: 57f.):⁷⁶ Erstens basiere es auf *sozialen Vermittlungen* und zweitens auf *symbolischen Konventionalisierungen*, d.h., was die einzelne Person in ihrer alltäglichen Lebenswelt wissen kann, werde wesentlich von (z.T. stillschweigenden) Wissensübereinkünften bestimmt, die innerhalb der Gruppen bzw. der sozialen Kontexte vorherrschen, in denen sich das Individuum bewegt. Drittens basiere Alltagswissen auf einer vielschichtigen *sozialen Verteilung*: Nicht nur können Personen abhängig von ihren persönlichen und kollektiven Erfahrungshintergründen unterschiedliches Spezialwissen erwerben, sie entwickeln mitunter auch stark variierende Perspektiven auf denselben ›realen‹ Gegenstand. Die Existenz von Laienwissen einerseits und Spezial- bzw. Sonderwissen andererseits lässt sich dabei auf moderne Differenzierungsprozesse zurückführen: Während das Laienwissen, trotz klassenspezifischer und subkultureller Varianzen, prinzipiell jedem zugänglich sei, ist der »Erwerb von Spezialwissen [...] an gesellschaftliche Voraussetzungen geknüpft: an das Innehaben bestimmter Rollen und das Expertenwesen« (Wagner 1994: 52f.).

Aus dieser kondensierten Begriffsbestimmung sowie den bisherigen Erläuterungen innerhalb des Teilkapitels lassen sich nun einige knappe *Schlussfolgerungen* ziehen,

⁷⁶ Flick leitet seine Zusammenfassung aus den phänomenologischen Überlegungen Schütz' ab.

an denen sich eine Forschung, welche die alltagskommunikativen Formen von Rassismus in den Blick nehmen möchte, orientieren sollte. Wir schließen damit an die methodischen Forderungen Flicks an (vgl. 1995: 59), die jener für die Alltagsswissensforschung im Allgemeinen formuliert und übertragen diese auf unseren Gegenstand: 1) sei es wichtig, für die Besonderheiten der betrachteten Fälle offen zu bleiben und diese nicht zu stark der Funktionsweise eines vorab entworfenen Theoriemodells unterzuordnen. Im Kontext der vorliegenden Arbeit gilt dies insbesondere hinsichtlich der inter- und transindividuellen Variabilität alltagskommunikativer Diskurspraxen. Entsprechend wird auf sie im Kapitel zu den diskursanalytischen Perspektiven auf rassistische Alltagssprache noch einmal gesondert eingegangen. 2) sollte das analysierte Alltagswissen stets als soziales Phänomen, d.h. in seiner zeitlichen und räumlichen Verortung, betrachtet werden. Indem die Aussagen unserer Interviewpartner*innen in ihre gesellschaftlichen Kontexte eingeordnet werden, ist dies sichergestellt. 3) gilt es, die emotionalen Anteile des Alltagswissens nicht auszuklammern (wie dies etwa bei Theorien der kognitiven Informationsverarbeitung oft der Fall ist). Entsprechend werden die affektbezogenen Bekundungen und prosodischen Auffälligkeiten in der diskursanalytischen Betrachtung der subjektiven Aneignungsmuster ausdrücklich mitberücksichtigt. 4) und letztens sollte das durch die Interviewperson versprachlichte Alltagswissen in seiner »inneren Strukturiertheit und Komplexität« Beachtung finden und nicht auf bloße Kognitionen oder Informationen reduziert werden. Die Kodierung und Reflexion unserer erhobenen Interviewdaten erfolgt im Rahmen einer ausführlichen Materialbetrachtung; die exemplarischen Textanalysen in den Auswertungskapiteln folgen zudem dem Prinzip der Transparenz und Nachvollziehbarkeit – von einer steinbruchartigen Fragmentenanalyse wird mithin abgesehen.

Die Natur unseres Untersuchungsgegenstands macht es erforderlich, nun auch den Begriff des *Alltagsrassismus* zu definieren. In der englischsprachigen Forschung ist der Begriff weithin mit den Arbeiten der niederländischen Soziologin Philomena Essed (1991, 1990) verbunden. Essed richtete ihre Forschung vornehmlich auf die Perspektive rassistisch dominierter Schwarzer Menschen und ihre alltäglichen Diskriminierungserfahrungen aus. Ihre theoretischen Reflexionen werden – auch wenn diese Arbeit sich für die lebensweltlichen Aneignungsmuster der rassistisch Dominierenden interessiert – in die nachfolgende Begriffsdiskussion dennoch miteinfließen.

Alltagsrassismus

Aufgrund der wissensoziologischen und ideologietheoretischen Fundierung unseres Rassismuskonzeptes, wie wir sie insbesondere von Hall und Terkessidis übernommen haben, ist es zunächst nur plausibel, auch den Begriff des Alltagsrassismus entsprechend zu rahmen. Esseds Konzeptualisierung lässt dies ebenfalls sinnvoll erscheinen, betont sie doch, dass im Alltagsrassismus »ideological dimensions of racism with daily attitudes« verbunden werden (1991: 2). Für eine ideologietheoretische Einordnung des Begriffs lohnt sich daher ein erneuter Blick in die Ausführungen Halls, der in seinem Artikel über *Die Konstruktion von ‚Rasse‘ in den Medien* (1989b) nachzeichnet, wie ein »rassistisches Alltagsbewusstsein« weite Teile der Gesellschaft durchdringt, wobei er sich hier maßgeblich auf das Beispiel Großbritanniens konzentriert. Während wir uns der

speziellen Rolle der Medien im Prozess der Reproduktion gesellschaftlich verbreiteter rassistischer Wissensbestände bereits in Kapitel 1.2.3 ausführlich zugewandt haben und in Kapitel 2.3.1.3 zuwenden werden, interessiert uns hier nun, wie Hall jenes rassistische Alltagsbewusstsein konzeptuell entwirft. Dabei gilt nachfolgend insbesondere zu klären, welches Verhältnis dieses zu nichtalltäglichen, strukturellen und institutionellen Manifestationen von Rassismus hat und auf welche Weise sich in der Dimension des Alltags speziell auch ideologische Phänomene abbilden, also jene mit Macht verflochtenen, Gültigkeit beanspruchenden und in bestimmten Bevölkerungsbereichen weit verbreiteten mentalen Rahmen, Denkbilder, Konzepte, Kategorien usw. (vgl. Hall 2004a: 10). Hall liefert zu beiden Fragen erhellende Antworten.

Kommen wir zunächst zur zweiten Frage, also der Verbindung von alltäglich geäußerten Vorstellungen und übergeordneten Ideologien. Bevor wir diese theoretisch-abstrakt beleuchten, lohnt sich ein Blick auf deren konkrete Erscheinungsformen – wie stellt sich Rassismus im Rahmen alltäglicher Kommunikation und Sprache eigentlich dar? Bühl liefert uns hier verschiedene Beispiele aus seinen persönlichen Lehrkontexten: So beobachte er regelmäßig, dass Studierende mit Migrationserfahrungen nach ihren Herkunftskontexten befragt oder kopftuchtragende Kommilitoninnen für ihre hervorragenden Deutschkompetenzen gelobt werden (vgl. 2017: 270). »Weißsein«, so Bühl, sei mithin selbst im Studienalltag »noch immer die gesetzte Norm und diese wird im Sprechakt unbewusst reproduziert.« Wir finden in dieser Schlussfolgerung nun drei Facetten von Alltagsrassismus, auf die auch Hall mit Blick auf das Funktionieren von Ideologien genauer eingeht: *erstens* den Aspekt des Identifikatorischen (»Weißsein«), *zweitens* den Aspekt des Transindividuellen und Normhaften (die reproduzierte Norm) und *drittens* den Aspekt des Unbewussten.

Betrachten wir zunächst den ersten Aspekt, so zählt es zu den wesentlichen Funktionen von Ideologien, dass sie den Subjekten, die sie benutzen, »Identifikations- und Wissenspositionen« anbieten (Hall 1989b: 152). Hierbei geht es einmal darum, dass bestimmte ideologische Aussagen über die Welt als »Wahrheiten« gedacht und artikuliert werden können, welche den Sprechenden und ggf. auch den Hörenden als authentisch und originär gelten. Zum anderen ermöglichen sie es den Subjekten, zu einer spezifischen Thematik – etwa der Frage, was eine wünschenswerte Migrationspolitik wäre – eine Haltung einzunehmen und darüber auch ein Selbstbild und mögliche Handlungsoptionen zu entwickeln. In Alltagsgesprächen über Migrationsgesetze sind es mithin rassistische Ideologien, derer sich die Diskutant*innen bedienen, wenn sie auf Basis essentialisierender Argumente für eine rigide Grenzpolitik votieren, weil sie die eigene nationale Identität als von Geflüchteten bedroht betrachten.

Der zweite Aspekte des Transindividuellen verweist auf den Umstand, dass ideologische Aussagen zwar von Individuen getroffen werden, jedoch »nicht von einem individuellen Bewusstsein oder individuellen Absichten« entstammen (ebd.: 151). Hall zufolge ist es nur möglich, Absichten »innerhalb von Ideologien« zu formulieren, da sie den Individuen vorausgehen und die gesellschaftlichen Verhältnisse vorgeben, in denen jene sich bewegen. Hiermit legt er ein spezielles Gewicht auf den Aspekt der Reproduktion rassistischer Ideologien durch das Individuum. Auch Essed betont dies: Rassismus »as a process [...] is routinely created and reinforced through everyday practices« (1991: 2). Greifen in Bühls Beispiel die Studierenden gegenüber einer Person of Color zur pro-

totypisch-alltagsrassistischen Frage nach dem Woherkommen, so ist dies – wie Arndt (vgl. 2012: 148) zeigt – kein Zufall, sondern eine Markierung von Differenz innerhalb eines gesellschaftlichen Machtgefüges, das PoCs das Gefühl selbstverständlicher Zugehörigkeit strukturell verweigert. Es handelt sich zudem um eine alltagskommunikative Reproduktion einer rassistischen Norm, die (stillschweigend) regelt, wie jemand heißen, aussehen oder glauben muss, damit er *fraglos* als deutsch gelten kann.

Damit kommen wir zum letzten Aspekt von Ideologien in Alltagskontexten, nämlich ihrer zumeist unbewussten Gestalt. Hall zufolge sind Ideologien »dann am wirksamsten, wenn uns nicht bewusst ist, dass der Art, wie wir eine Aussage formulieren und zusammenbauen, ideologische Prämissen zugrunde liegen« (1989b: 152). Auch Bühl betont diesen Aspekt:

»Der Alltagsrassismus ist hochgradig von internalisierten Normen geprägt, die als selbstverständlich wahrgenommen werden und in Kommunikationssituationen angewendet werden. Der alltägliche Rassismus reproduziert stets aufs Neue die Spaltung zwischen einem ›Wir‹ und einem ›Ihr‹. Alltagsrassistische Situationen zeichnen sich dadurch aus, dass der rassistisch Dominante die konstruierte Dichotomie verinnerlicht hat, auf der Basis des binären Codes handelt und zumeist unreflektiert die gesetzte Norm exekutiert, die den rassistisch Dominierten die Mächtigkeit seiner sozial konstruierten Nichtzugehörigkeit immer und immer wieder schmerhaft erfahren lässt.« (2017: 269)

Auch wenn alltagsrassistische Äußerungen oder Handlungen durchaus auch intendiert sein können, etwa dann, wenn ein abschätziger Blick, ein ausweichendes Verhalten oder eine offen-rassistische Argumentationsweise an den Tag gelegt werden (vgl. ebd.), so macht rassistische Ideologien letztlich aus, dass sich die Welt in ihren Rahmen als »natürlich so« präsentiert, das Wirken von Ideologien also gleichsam durch Ideologien selbst verschleiert wird. Wenn in Richtung von Migrant*innen – oder vermeintlichen Migrant*innen – im Alltagsgespräch also pauschal die Forderung gestellt wird, sich kulturell zu integrieren, so ist dies innerhalb des Integrationsdiskurses durchaus eine »natürliche«, d.h. plausible Forderung. Aus differenzpolitischer Perspektive stellt sich eine derartige Anspruchshaltung jedoch als generalisierend, verändernd und (implizit) herabsetzend dar. Ideologie im Integrationsdiskurs bewirkt also, dass seine rassistischen Prämissen gemeinhin unerkannt bleiben.

Kommen wir nun zur zweiten Frage nach dem Verhältnis von alltagsrassistischen Phänomenen und den institutionellen und strukturellen Erscheinungsformen von Rassismus. Auch hierzu liefert Hall weiterführende Einsichten. So macht er – in Übereinstimmung mit unserem theoretischen Kernkonzept – deutlich, dass Ideologien eng mit bestimmten gesellschaftlichen Praxen verflochten sind. Er zeigt dies an einem Beispiel aus dem britischen Kontext: »Die ideologische Konstruktion schwarzer Menschen als ein ›Bevölkerungsproblem‹ und die restriktive Polizeipraxis in schwarzen Gemeinden forcieren und untermauern sich gegenseitig.« (Hall 1989b: 153) Hier wird deutlich, was wir oben bereits am Beispiel des Ausländerrechts in Deutschland gesehen haben: die strukturell abgesicherte Produktion von ›Anderen‹ im Innern, denen durch eine spezifische institutionelle Praxis und gesellschaftliche (z.B. rechtliche) Strukturen die Gleichstellung mit autochthonen Bevölkerungsteilen verweigert wird. Auch Bühl liefert ein il-

lustratives Beispiel, das die enge Verbindung von Alltagsrassismus und institutionellem Rassismus verdeutlicht: So seien Forderungen von Lehrer*innen auf Schulhöfen etwa in Berlin nur Deutsch zu sprechen insofern alltagsrassistisch, als sie die bilingualen Kompetenzen der Schüler*innen nicht als Bereicherung, sondern als Defizit betrachten und dies darüber hinaus mit unzureichenden Anstrengungspraxen verbunden ist, bilinguale Sprachkompetenzen aufseiten der Lehrer*innen staatlich-strukturell zu fördern (vgl. 2017: 271).

Mit Leiprecht lässt sich abschließend ergänzen, dass innerhalb alltagsrassistischer Äußerungen »geschlossene« Welt- und Menschenbilder« weniger zu erwarten sind als »ambivalente und widersprüchliche Äußerungen und Haltungen« (2001: 2). Den von Essed bereits betonten Charakter des Routinehaften stellt auch Leiprecht heraus:

»Der Begriff *Alltag* verweist in seiner Verbindung mit *Rassismus* auf Artikulationen, die an ›allen Tagen‹ vorkommen und relativ verbreitet sind und von den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft häufig *nicht* als Rassismus identifiziert werden, sondern als selbstverständlich erscheinen und unhinterfragt hingenommen werden.« (Ebd., Herv.i.O.)

Insgesamt lässt sich festhalten, dass Alltagsrassismus v.a. die alltäglich-praktische Seite von Rassismus umfasst, die trotz ihres vermeintlich unspektakulär-banalen Charakters nicht minder eng an rassistische Ideologien gebunden und mithin gesellschaftlich folgenreich ist. Im Alltagsrassismus werden jene gesellschaftlich verbreiteten, oft stillschweigend akzeptierten sozialen Normen und kollektiven Überzeugungen im Kleinen ausagiert, die im Großen institutionelles Handeln und gesellschaftliche Strukturen nach dem Prinzip der Über- und Unterordnung (vgl. Rommelspacher 1995) regulieren. Alltagsrassistisches Handeln hat seine Ursachen mithin auch nicht in individuellen Kognitionen oder gar Pathologien, sondern muss als Bestandteil gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse angesehen werden. Es ist in seinem Kern transindividuell – oder wie Essed zusammenfasst: »The concept of everyday racism counters the view [...] that racism is an individual problem, a question of ›to be or not be a racist.‹« (1991: 3)

2.2.2.1 Erscheinungsformen von Alltagsrassismus

Alltagsrassismus hat neben seiner kommunikativen Gestalt noch andere Erscheinungsformen. Trotzdem uns insbesondere die alltagsrassistischen Diskurspraxen der Interviewpersonen interessieren, sind weitere derartige Realisierungen v.a. deswegen interessant, weil sie mitunter in den Interviews narrativ reproduziert werden. Um an dieser Stelle ein Beispiel vorwegzunehmen, berichtet die Interviewpartnerin Silvia Manck davon, dass in einer benachbarten Großstadt im Raum Rhein-Ruhr regelmäßig Kulturfeste stattgefunden hätten, bei denen man einen Einblick in das vielfältige Leben der Stadt bekommen konnte:

SM: [...] Wir haben früher [...] so ne Veranstaltungen gehabt, wo die sich vorgestellt haben, wo die n bisschen Kultur gemacht haben. das fand ich immer spannend, also da sind wir auch immer hingegangen (...) und das war schon, war schon gut. [...] (Z 1126-1131).

Erkennen lässt sich hier, dass Manck in dieser knappen Nacherzählung wie selbstverständlich die eben beschriebene ›Wir-‹Sie-‹Dichotomie aufruft, wobei diese von objektivierenden (›n bisschen Kultur gemacht«) und exotisierenden (›fand ich immer spannend«) Elementen getragen wird. Auch wenn Manck hier weder unterstellt werden kann, dass sie diese latente Veränderung gezielt und bewusst vornimmt, noch dass diese ihrer ganz persönlichen Erfahrung entspringt, so zeigt sich in der von ihr rekonstruierten Alltagserfahrung doch eindeutig eine rassistische Bedeutungslogik. Mit Hall lässt sich hier ein Sprechen innerhalb von rassistischen Ideologien feststellen. Gleichzeitig scheint jedoch auch das Ereignis selbst – die Kulturveranstaltung – eine derartige Betrachtungsweise nahezulegen.

Schauen wir in Bühls Übersicht über verschiedene Formen alltagsrassistischer Erscheinungen, so finden sich neben kommunikativen Manifestationen auch folgende: Fest- und Feierkultur, Symbole und Gesten, Werbung, mediale Unterhaltung und Kindererziehung. Da wir auf die medienbezogenen Beispiele medialer Unterhaltung an anderer Stelle bereits eingegangen sind (vgl. Kap. 1.2.3), soll hier nun lediglich ein knappe Ausführung zu den anderen drei Phänomenen erfolgen.

Als Beispiel für die alltägliche Verwendung rassistischer Symbole wählt Bühl die Flagge der »Konföderierten Staaten von Amerika«, die in den US-Südstaaten wie Mississippi und South Carolina noch immer regelmäßig gehisst wird. Da sie historisch untrennbar mit einem Bekenntnis zur Sklaverei verbunden sei, ist sie als klar rassistisches Symbol zu dechiffrieren. Neben ihrer Alltagsverwendung wird sie auch von Gruppen eingesetzt, die sich klar der rechtsextremistischen Ideologie der *White Supremacy* zuordnen lassen (vgl. Bühl 2017: 272). Während die Überzeugung von der Überlegenheit der ›weißen Rasse‹ in weiten Teilen der US-Bevölkerung im Anschluss an die Civil-Rights-Bewegung zurückgedrängt wurde bzw. neue, verstecktere und widersprüchlichere Formen annahm (vgl. Doane 2006: 258f.), lebt sie heute in ökonomischen Strukturen, der Sozial- und Migrationspolitik Donald Trumps (vgl. Vials 2018) sowie in neonazistischen Hassgruppen in besonders brutaler Form weiter.

Als weitere Form nennt Bühl die bereits angesprochene Fest- und Feierkultur, die in Deutschland und anderen Ländern mitunter stark rassistische Züge trägt (vgl. 2017: 273ff.). Besonders bekannte Beispiele sind etwa der niederländische ›Zwarte Piet‹, der ›schwarze Helfer‹ des weißen Nikolaus oder die historische Theaterpraxis des *Black Facing*, die in den USA des 18. und 19. Jahrhunderts zur Maskierung ›weißer‹ Schauspieler*innen in sogenannten *Minstrel-Shows* benutzt wurde. Letztere findet auch heute noch Anwendung, etwa in entsprechender Mode, Othello-Darstellungen oder im Kontext kultureller Aneignungspraxen: Um auf den rassistischen Gehalt solcher Praxen aufmerksam zu machen, startete die US-Studierendenorganisation Students Teaching About Racism in Society (STARS) eine Plakataktion mit dem Slogan ›We're culture, not a costume‹ (vgl. STARS Ohio 2011). In Deutschland gehören neben exotisierenden Kultur- und Folklorefesten etwa auch sogenannte ›Grenzgänge‹, bei denen Dorfgemeinden die Ortsgrenzen abschreiten und mögliche Eindringlinge symbolisch abschrecken – nicht selten in Gestalt eines M* –, zum Programm (vgl. Bühl 2017: 276f.).

In der Kindererziehung schließlich wurde/wird verbreitet auf die Figur des ›schwarzen Mannes‹ zurückgegriffen, der unartige Kinder wahlweise bestraft, entführt oder verschlingt (vgl. ebd.: 281ff.). Heute treiben derlei rassistische ›Kinderschreck‹-

Gestalten, aber auch sympathische ›Fremde‹ in manchen Kinderbüchern noch immer ihr Unwesen, etwa in Geschichten von Hexen, in Wild-West-Abenteuerromanen zwischen ›Weißen‹ und ›Indianern‹ oder in Kinderbuchklassikern wie Michael Endes Jim Knopf oder Astrid Lindgrens Pippi Langstrumpf. Diese Beispiele zeigen, wie über tradierte Mythen, Kinderbücher oder -lieder rassistische Bilder in unterhaltenden bzw. pädagogischen Kontexten vermittelt werden, die Gefahr laufen, als unhinterfragte Wahrheiten internalisiert zu werden. Empirisch lässt sich dies anhand von Studien substantialisieren, die rassistische Vorstellungen bereits bei Kindern jüngsten Alters nachweisen konnten (vgl. Aboud 1988: 29–44).

Nach diesem Überblick alltagsrassistischer Erscheinungsformen, der uns für die anschließende Datenanalyse für etwaige narrative Rekonstruktionen und biographische Verweise der Interviewpartner*innen sensibilisiert, soll nun ein weiterer Aspekt alltagsrassistischer Denk- und Verhaltensweisen vertieft werden, der sich in der etwas polemischen Frage zusammenfassen lässt, welchen konkreten Nutzen ›weiße‹ Menschen eigentlich (unbewusst) daraus ziehen, rassistische Institutionen und Strukturen zu stützen, indem sie diese in ihrem alltäglichen Handeln reproduzieren. Wir wenden uns damit dem Konzept der *ideologischen Vergesellschaftung* zu, wie es von Kalpaka und Räthzel (2017: 62) in Anlehnung an das »Projekt Ideologietheorie« (PIT) (vgl. Rehmann 2008: 153ff.), entwickelt wurde.

2.2.2.2 Ideologische Vergesellschaftung durch Rassismus

Die Rassismusforscherinnen Annita Kalpaka und Nora Räthzel fragen aus der Sicht dieses Konzeptes danach, welche Funktionen Rassismus für die »freiwillige Einordnung« der Menschen in bestehende Herrschaftsverhältnisse hat (vgl. ebd.: 52). Die Tatsache, dass es sich bei Rassismus um ein gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis handelt, haben wir nun bereits ausführlich diskutiert. Allerdings wird in rassismustheoretischer Perspektive dieses Verhältnis als Konstruktion entlang biologischer, ethnischer, kultureller oder religiöser Differenzlinien konzipiert. Kalpaka und Räthzel fragen nun grundsätzlicher danach, wie es kommt, dass Menschen sich freiwillig in ein staatliches Gefüge hineinbegeben, welches weite Teile des kollektiven, aber auch ihres persönlichen Lebens, reguliert. Was bewegt sie dazu, ihre Kompetenzen zum selbstbestimmten gesellschaftlichen Zusammenleben in wesentlichen Punkten an staatliche Instanzen abzugeben (vgl. ebd.: 54f.)? Empirisch betrachtet ist in einer modernen, differenzierten Gesellschaft nun natürlich gar nichts anderes möglich. Der tägliche Gang in den Supermarkt, der Streit mit den Vermieter*innen, die Betreuung und Ausbildung der Kinder, die Pflege der Eltern – all das regelt die bzw. der Einzelne hier nicht selbst, sondern es sind öffentliche Einrichtungen, die die individuelle Existenz sowie den sozialen Zusammenhalt regeln. Kalpaka und Räthzel sprechen an dieser Stelle von »vertikaler Vergesellschaftung« und meinen damit Prozesse, in denen staatliche Akteure (Gesetzgebung, Verwaltungsapparat, Sicherheitsbehörden, öffentliche Wohlfahrt etc.) die gesellschaftliche Integration des Individuums vornehmen, womit sie gleichzeitig dessen potentielle Widerstandskraft gegenüber jenen Strukturen kontrollieren und eindämmen. Sie übernehmen hier die Ideologie-Konzeption des PIT, das jene Prozesse als »entfremdete Vergesellschaftung ›von oben‹« bezeichnet, ohne dabei jedoch die ideologiekritisch-mar-

xistische Lesart eines falschen Bewusstseins zu übernehmen (vgl. Rehmann 2008: 17). Vielmehr geht es auch hier um das gesellschaftspraktische Funktionieren von Ideologie durch hegemoniale zivilgesellschaftliche Institutionen – die von Gramsci so bezeichneten »Hegemonieapparate«, etwa Bildungseinrichtungen, Medien, Wissenschaften, Vereine, Gewerkschaften, Familie, Religion etc. (vgl. Thomas 2015: 71) – ideologische Mächte und Praxisformen. Vergesellschaftung vollzieht sich in der Perspektive des PIT aber auch durch horizontale Prozesse, die sogenannte »Selbstvergesellschaftung« (Rehmann 2008: 157f.), einer Determinierung des Individuums durch Steuerungsprozesse »von oben« wird mithin widersprochen.

»In Opposition zum Vertikalismus des Ideologischen (d.h. die Ableitung aus ›höchsten‹, unhinterfragten Werten) stehen vielfältige ›horizontale‹ Vergesellschaftungsformen, in denen die Individuen ihr Zusammenleben ohne die Dazwischenkunft übergeordneter ideologischer Instanzen regeln und entsprechende soziale Erfahrungen und Kompetenzen entwickeln.« (Ebd.: 158)

Für die empirische Analyse ist es wichtig, die Prozesse vertikaler und horizontaler Vergesellschaftung nicht als abgeschlossene, reine Bereiche zu verdinglichen, vielmehr sollten sie als »Dimension[en] menschlicher Handlungsweisen« verstanden werden, die in der sozialen Wirklichkeit in verschiedenen Mischungsverhältnissen und widersprüchlichen Wechselbeziehungen auftreten. Für die Frage nach der »freiwilligen Einordnung« des Individuums sind sie zentral, da sie einen Möglichkeitsraum individueller Widerständigkeit theoretisch aufspannen. Wir werden zu den Möglichkeiten des Widerstands gegenüber rassistischen Ideologien bzw. Wissenselementen im nachfolgenden Kapitel ausführlicher nachdenken.

Hier interessiert nun erst einmal, welche Rolle jene Gleichzeitigkeit von vertikalen und horizontalen Vergesellschaftungsprozessen für die bzw. den Einzelnen bei der (unterbewusster) Entscheidung spielen, den staatlichen Machtapparat mit seinen Regelungen, Abläufen und Gesetzmäßigkeiten weitestgehend zu akzeptieren. Kalpaka und Räthzel finden darauf verschiedene einleuchtende Antworten (vgl. 2017: 55ff.), die alle auf der Prämissen basieren, dass ein verstaatlichter Zusammenhalt dauerhaft nicht durch Zwang, sondern nur durch die freiwillige Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder gewährleistet werden kann (vgl. ebd.: 61). Wie genau wird diese erzielt?

Zunächst einmal sorge der Staat dafür, dass antagonistische soziale Kräfteverhältnisse durch verschiedene Regulierungspraxen moderiert und damit entschärft werden. Dies führt dazu, dass Konflikte zwischen verschiedenen Gruppeninteressen – bei den Autorinnen sind dies Klasseninteressen – von den Beteiligten als ein Streit auf Augenhöhe betrachtet wird (auch wenn dies *de facto* nicht zutrifft). Ein Beispiel: Durch die Streikgesetzgebung ist es den Arbeitnehmenden in einem kapitalistischen Gesellschaftssystem möglich, innerhalb eines gesetzlich geregelten Rahmens für ihre Interessen zu kämpfen und sich dabei als gleichberechtigt zu erfahren – ohne dass damit jedoch die asymmetrischen Kapitalverhältnisse zwischen ihnen und den Unternehmenseigentümer*innen berührt werden. Die Fixierung in eine inferiore Position wird durch ein Zugeständnis begrenzter Handlungsfreiheit augenscheinlich kompensiert.

Daran schließt die nächste Begründung an, die die freiwillige Einordnung auf eine systemerhaltende Fokusverschiebung zurückführt, die durch ideologische Vergesell-

schaftungsprozesse ›von oben‹ realisiert wird. Anstatt die Ursachen der ungleichen Vermögensverhältnisse zu thematisieren, werden »Lebenspraxen [organisiert], in denen andere Gegensätze als diejenigen, deren Aufhebung systemsprengend wäre, in den Vordergrund rücken« (ebd.: 57). Die Verhandlung von Migration innerhalb eines Interpretationsrahmens des ökonomischen Nullsummenspiels – »wenn die Arbeit haben, steigt bei uns die Zahl der Arbeitslosen« – wäre ein Beispiel für eine derartige thematische Fokusverschiebung. Freiwillige Einordnung basiert mithin auch auf der öffentlichen Ausblendung systemimmanenter Über- und Unterordnungen (vgl. Rommelspacher 1995).

Zusätzlich zeige sich ideologische Vergesellschaftung in der Verfügbarkeit von Werten bzw. allgemeinen Moralvorstellungen, die von allen Parteien angerufen werden können – wie etwa der Wert der Gleichheit – ohne dabei jene herrschenden Machtstrukturen zu problematisieren, die wirklicher Gleichheit entgegenstehen. Indem Gleichheit als universelle Lebensbedingung innerhalb kapitalistischer Strukturen proklamiert wird (etwa in Gestalt gesetzlicher Regelungen sowie unternehmerischer und gewerkschaftlicher Praxen), wird sie ihrer gesellschaftlichen Transformationskraft beraubt, sie wird zu einem »ideologischen Wert«. Kalpaka und Räthzel bezeichnen Vergesellschaftung hier auch als die »Umartikulation von Interessen in nicht hinterfragbare Normen« (ebd.: 59). Dieselben Werte können mithin in gegensätzlicher Weise ausgelegt und in Anspruch genommen werden (vgl. Rehmann 2008: 161).

Hiermit haben wir zunächst lediglich Prozesse der Fremdvergesellschaftung besprochen; an der Stabilisierung des Gesellschaftssystems haben aber auch Prozesse der Selbstvergesellschaftung ihren Anteil – und zwar insofern, als diese in die ideologischen Herrschaftsstrukturen integriert sind. Rehmann zufolge sind »[h]orizontal gerichtete Kräfte und Formen sozialer Kohäsion [...] fortwährend dem Zugriff der ideologischen Mächte ausgesetzt« (2008: 160). Andererseits könne ideologische Macht jedoch auch durch einen Druck ›von unten‹ hergestellt werden. Ein Beispiel für staatliche integrierte Formen der Selbstvergesellschaftung stellen etwa öffentlich finanzierte Nachbarschaftsprojekte dar, mittels derer die Anwohner*innen sich zwar unmittelbar Hilfestellung geben können, dies jedoch innerhalb einer staatlich geförderten Milieu-segregation erfolgt.

Auch die Kultur stellt neben den beiden Vergesellschaftungsformen einen Bereich dar, in den gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse hineinragen. Verstanden als eine Dimension von Lebenspraxen, in der es auch um die Ausprägung und Erhaltung einer individuellen bzw. kollektiver Identität geht (vgl. Kalpaka & Räthzel 2017: 59), ist in ihr prinzipiell auch ein widerständiges Moment angelegt. In der Verschmelzung von kulturellen Lebenspraxen mit gesellschaftlichen Abhängigkeitsstrukturen wird sie jedoch als Identifikations- und Legitimationsfundus in Stellung gebracht. Das Straßenfest einer Subkultur wird etwa dann zu einem Spielfeld gesellschaftsweiter Herrschaftsverhältnisse, wenn sie von kapitalistischen Kräften als Werbeplattform genutzt wird. Innerhalb kultureller sowie selbstvergesellschaftender Praxen nehmen sich Individuen mithin einerseits als eigenständig Handelnde wahr, worin stets auch Selbstermächtigungspotentiale angelegt sind. Gleichzeitig werden diese Dimensionen aber auch von ideologischen Mächten ›von oben‹ durchkreuzt, die bestrebt sind, jenes individuelle Freiheitsgefühl in die eigenen Strukturen systemstabilisierend einzubauen.

Mit dieser knappen Darstellung ideologischer Vergesellschaftungsprozesse haben wir *zwei Zwecke* verfolgt: Zum einen sollte ein theoretisches Konzept eingeführt werden, dass das Alltagshandeln und insbesondere das Alltagssprechen von Personen auf ihre systemintegrierende Dimension hin analysierbar macht. Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen und in der Übertragung auf den Untersuchungsgegenstand des antimuslimischen Rassismus, lässt sich mithin fragen, inwiefern die Interviewpartner*innen sich diskursiver Ideologeme bedienen, die rassistische Institutionen und Praxen (unbewusst) legitimieren und entsprechende Herrschaftsstrukturen mit stabilisieren. Dies lässt sich etwa durch Rekurse auf gesetzliche Regelungen zeigen, in denen rassistisch begründete Antagonismen erhalten bzw. verstärkt werden, in Aktualisierungen von Alibidiskursen, die jene Antagonismen sekundieren bzw. verschleieren, im Aufrufen von Werten, die anstatt Solidarisierungsprozesse anzuregen, sozial-trennende Eigenschaften haben (etwa, indem Normen und Anforderungen im Namen der Gleichheit an ›Muslim*innen‹ formuliert werden, wie dies nicht selten im Zusammenhang mit Geschlechterfragen passiert) oder in evozierten kulturellen Selbst- und Fremdbildern, die einen verändernden bzw. exkludierenden Effekt auf ›Muslim*innen‹ haben (wie z.B. das Selbstbild der säkularen ›westlichen‹ Gesellschaft).

Der zweite Zweck der obigen Ausführungen betrifft den Aspekt möglicher Widerständigkeiten gegenüber Prozessen ideologischer Vergesellschaftung. Kalpaka und Räthzel weisen explizit darauf hin, dass horizontale und kulturelle Aspekte der Vergesellschaftung immer zeitgleich zu vertikalen Vereinnahmungen existieren (vgl. 2017: 62); sie liegen mithin in widersprüchlichen Beziehungen vor. Das PIT dazu: »Die Subjekte werden also nicht darauf reduziert, ›Effekte‹ ideologischer Anrufungen zu sein, ihr Alltagsbewusstsein wird mit Gramsci als widersprüchlich zusammengesetzt begriffen.« (Rehmann 2008: 17) Hier lässt sich erkennen, dass in den alltagskommunikativen Einlassungen der Interviewpartner*innen theoretisch immer auch Momente des Widerstands und der Befreiung von rassistischen Herrschaftsstrukturen existieren. Inwiefern sich dieses tatsächlich empirisch nachweisen lässt, wird Aufgabe der Datenanalyse sein – entsprechende Beobachtungen finden sich im Ergebnisteil dieser Arbeit. Aus theoretischer Perspektive wollen wir die Möglichkeiten eines individuellen Widerstands gegen rassistische Ideologeme im nächsten Kapitel noch einmal ausführlich diskutieren.

2.2.2.3 Möglichkeiten des Widerstands: Alltagsbewusstsein nach Gramsci und Halls Encoding-Decoding-Modell

Dazu wenden wir uns zunächst noch einmal Gramsci und seinem Begriff des *Alltagsbewusstseins* zu. Wir greifen zu diesem Zweck u.a. auf die Diskussion Halls zurück, in der er den analytischen Mehrwert des Theoriegebäudes Gramscis hinsichtlich der Frage erörtert, wie es rechtspopulistischen Ideologien gelingt, breite Teile der Bevölkerung auch dann zu überzeugen, wenn deren politische Agenda nicht mit den Bedürfnissen ihrer Wählerschaft übereinstimmt (vgl. Hall 1989c).

Alltagsbewusstsein nach Gramsci

Wesentlich für die Beantwortung dieser Frage ist ein Verständnis von Alltagsbewusstsein, das jeglichen Essentialismus ablehnt. Gramscis Konzept tut genau das. Weder sei das Alltagsverständnis durch bestimmte Klassenpositionen determiniert noch lediglich den (ideologischen) Einflüssen der aktuellen Zeit und Gesellschaftsstruktur ausgeliefert. Alltagsbewusstsein muss vielmehr als flüchtig, widersprüchlich und zusammenhanglos verstanden werden (vgl. Hall 1989c: 204). Das Subjekt, in dem jenes Alltagsbewusstsein verortet ist, ist für Gramsci ebenfalls mehr als nur durch diskursive Formationen oder ideologische Anrufungen hervorgebracht, wie dies Foucaults frühe Diskurstheorie bzw. Althussters Ideologietheorie konzipiert (vgl. Thomas 2015: 72). Gramsci ging vielmehr »von handlungsfähigen Akteurinnen und Akteuren aus; gerade weil er Interessen nicht allein durch das Verfügen/Nichtverfügen über Produktionsmittel, sondern als in geschichtlichen Prozessen geformt ansah« (Ebd.). Im Alltagsbewusstsein finden verschiedene Erfahrungen und Weltansichten ihren Niederschlag, werden dort interpretiert und verknüpft, reproduziert und in Frage gestellt. Es ist »ein Kampfplatz der gegensätzlichsten Tendenzen« (Rehmann 2008: 87).

Dabei zeigt sich die historische Anbindung des Alltagsbewusstseins insbesondere im Gegensatz »zwischen einem praktischen und einem verbalen Bewusstsein« (ebd.): Gramsci zufolge sei der »aktive Mensch der Masse« einerseits mit einem Bewusstsein ausgestattet, »das in seinem Wirken impliziert ist, das ihn auch wirklich mit all seinen Mitarbeitern bei der praktischen Umgestaltung der Realität verbindet« und einem anderen Bewusstsein, »das er von der Vergangenheit ererbt und ohne Kritik übernommen hat« (Gramsci 1994 [1975/77]: 1384). Hall zufolge wird hierin Gramscis Überzeugung vom »gesellschaftlichen« und zugleich fragmentarischen Charakter von Subjektivität deutlich (vgl. 1989c: 204). Die Persönlichkeit des bzw. der Einzelnen besteht stets aus einer Vielzahl von Identitäten gleichzeitig, die einander nicht selten vollständig widersprechen:

»es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinten Menschengeschlecht zueigen sein wird« (Gramsci 1994 [1975/77]: 1376).

Anstatt also einer dominanten Ideologie – etwa der des Rechtspopulismus oder Rassismus – vollkommen ausgeliefert zu sein und diese lediglich zu reproduzieren, stehen dem Alltagsbewusstsein verschiedene (tradierte) Sinnressourcen zur Verfügung, auf die es in seinem alltäglichen – unreflektierten und flüchtigen – Funktionieren zurückgreift. Gerade hegemoniale Ideologien sind zwar bestrebt darin, das Denken der »Massenmenschen« (s.o.) zu beeinflussen und über einen Konsens freiwillige Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder zur den herrschenden Strukturen herzustellen (vgl. Kap. 2.1.2.4). Auch aufgrund der Tatsache, dass Ideologien selbst aus verschiedenen heutigen und früheren Strömungen bestehen – mithin weder monolithisch-einheitlich noch alternativlos sind – müssen die individuellen kommunikativen Hervorbringungen des Alltagsverständnes, wie sie uns hier interessieren, jedoch stets als aktive (wenn auch im Wesentlichen unreflektierte) Formen der Aneignung verstanden werden.

Den Begriff der Aneignung wollen wir im nachfolgenden Kapitel genauer erläutern. Wir tun dies im Rahmen von Halls populärem *Encoding-Decoding-Modell*, das wir seinem eigentlichen Zweck – den Prozess der Massenmedienkommunikation in einer Orientierung auf die Rezipierenden und deren lebensweltliche Bezüge zu erläutern – entlehnen und auf unseren Forschungsgegenstand übertragen wollen.

Stuart Halls Encoding-Decoding-Modell

Das *Encoding-Decoding-Modell* (2001) wurde von Stuart Hall ursprünglich entwickelt, um linearen und transmissionsorientierten Kommunikationsmodellen einen Ansatz entgegenzuhalten, der die zentralen Momente der Produktion, Distribution, Rezeption und Reproduktion als Bestandteile eines sozial situierten, zirkulären und aufeinander bezogenen Prozesses massenmedialer Sinnstiftung betrachtet. In Halls Konzeptualisierung werden mediale Diskurse nicht lediglich vom Sender zum Empfänger transportiert, sondern sie sind Teil umfassender gesellschaftlicher Vorgänge zur Herstellung gesellschaftlicher Wirklichkeit und sozialer Praxis (vgl. Krotz 2009: 217). Er arbeitet dabei mit verschiedenen theoretischen Referenzen, für uns zentral sind dabei einerseits dessen semiotische Fundierung, andererseits seine neo-marxistische Orientierung. Bevor wir diese nachfolgend erläutern, gilt es zunächst, den Begriff der Aneignung zu definieren, um ihn anschließend im Modell Halls verorten zu können.

Aneignung stellt aus der Perspektive der Cultural Studies einen Prozess dar, durch den sich die Rezipierenden einen Medieninhalt vor dem Hintergrund ihrer persönlichen sowie kollektiv geteilten Lebenswelten zu eigen machen. Laut Hepp handelt es sich genauer um einen

»Vermittlungsprozess, zwischen den in spezifischen Diskursen lokalisierten Medieninhalten einerseits und den ebenfalls diskursiv vermittelten, alltagsweltlichen Lebenszusammenhängen der Nutzerinnen und Nutzer andererseits« (2010: 165).

Das Konzept betont mithin die diskursive Verortung sowohl der Medieninhalte als auch der Alltagswirklichkeiten der Individuen, die in der kommunikativen Verbindung beider selbst aktiv interpretierend ins Geschehen eingreifen. Beide sind für Ideologien durchlässig, die sich als Deutungssysteme in verschiedene Diskurse einschreiben. Aneignung stellt folglich eine sozial situierte, an den Alltag der Leute angebundene Form der (zumeist unbewussten) Auseinandersetzung mit Ideologien dar, die durch Mediendiskurse – im weiteren Sinne aber auch durch andere gesellschaftliche Diskurse und Praxen – vermittelt werden. Im Konzept steckt ein erhebliches Potential zur Widerständigkeit gegenüber hegemonialen Deutungen, das sich aus den lebensweltlichen Zusammenhängen der Individuen speist. In Halls Modell wird dieses Potential im Begriff der Lesarten theoretisch entfaltet.

Treten wir also vor diesem Hintergrund an Halls Encoding-Decoding-Modell heran, so wird mit ihm deutlich, wie sich das Konzept der Aneignung sowohl semiotisch als auch neomarxistisch fundieren lässt. Beginnen wir mit Ersterem, so bestimmt Hall zunächst das zentrale Objekt medialer Aneignungsprozesse: Dabei handelt es sich um Zeichen als Träger kulturell festgelegter – d.h. nicht natürlicher, sondern konventioneller – Bedeutungen. Diese Bedeutungskonventionen werden über sogenannte Codes vermittelt, die die Polysemie sprachlicher Zeichen auf spezifische Lesarten eindämmen

(vgl. 2001: 91). Zeichen und Codes sind dabei den Regeln von Sprache unterworfen. Es handelt sich beim Prozess der Medienaneignung mithin um ein durch und durch diskursives Phänomen – Ereignisse müssen eine diskursive Form annehmen, um über Medien vermittelt und damit letztlich gelesen, verstanden und angeeignet werden zu können – eine Notwendigkeit, die auch Hepp (s.o.) bereits betont hat. Wir wollen das Funktionieren von Zeichen an dieser Stelle nicht weiter vertiefen, tun dies erst etwas später (vgl. Kap. 2.3.1.1). Wichtig ist hier zunächst die grundlegende Einsicht, dass Bedeutungen – ob nun durch Medien, in interpersonalen Gesprächen oder durch andere gesellschaftliche Institutionen vermittelt – stets von Interpretationsprozessen abhängen, die sowohl aufseiten der Produzierenden/Sprechenden als auch aufseiten der Rezipierenden stattfinden. Diese werden zwar von kulturellen Konventionen eingerahmt und oftmals dominiert, lassen jedoch Spielräume für abweichende Deutungen offen.

Darüber hinaus – und nun kommen wir zur zweiten, neo-marxistischen Orientierung seines Modells – macht Hall klar, dass Bedeutungsproduktionen ein zutiefst sozialer sowie konfliktärer Akt sind. Wie wir bereits von Schütz' Lebensweltmodell sowie dessen wissenssoziologischen Nachfolgern wissen, wird Sinn in Alltagskontexten sowohl unter Berufung auf tradierte Erfahrungen als auch im steten Austausch und Abgleich mit Zeitgenoss*innen hergestellt (vgl. Kap. 2.2.1.1). Sinn ist niemals eine isoliert-individuelle Angelegenheit. Kommunikation findet dabei selbstverständlich nicht nur auf interpersonaler Ebene statt – innerhalb sozialer Netzwerke oder halböffentlicher Encounters –, sondern ist heute v.a. medienvermittelt (vgl. Hall 1989b: 155). Hall macht nun einerseits deutlich, dass diese Bedeutungen »can never be finally fixed« (2002: 23, Herv.i.O.), dass sie sich also in einem stetigen Aushandlungsprozess befinden, wobei sein Modell insbesondere die Ver- und Entschlüsselungsprozesse (*Encoding* und *Decoding*) zwischen der produzierenden und der rezipierenden Seite von Mediendiskursen fokussiert. Andererseits erläutert er umfassend, dass jene Diskurse aus sinntragenden Zeichen bestehen, die sich in einem gesellschaftlich situierten Kampf um Bedeutungen befinden (vgl. Hall 2001: 97). Hierin wird seine neo-marxistische, linguistisch gewendete Perspektive deutlich, denn es ist v.a. auch die Ebene der Zeichen und des Diskurses, auf der Ideologien als spezifische Denksysteme operieren. Krotz bringt dies in Bezug auf den gesellschaftlichen Kontext von Bedeutungsproduktionen noch einmal auf den Punkt:

»Es gibt in einer von Macht und Klassengegensätzen strukturierten Gesellschaft hegemoniale und unterschiedliche Arten von antihegemonialen Deutungsweisen – Kommunikation ist also immer ein Kampf um Meinungen und Deutungshoheiten, ebenso, wie Gesellschaft immer ein Kampf der Klassen und längs ihrer jeweiligen Interessen strukturiert ist. Den objektiven Inhalt eines Kommunikats gibt es dementsprechend nicht.« (Krotz 2009: 216)

Krotz spricht hier zwei Aspekte an, die für die theoretische Fundierung und spätere Analyse dieser Arbeit wesentlich sind. Zum einen weist er darauf hin, dass innerhalb von Gesellschaften – und aufgrund globalisierter sozialer Verflechtungen auch gesellschaftsübergreifend – *verschiedene* Ideologien operieren. Es gibt mithin nicht nur *ein* Set aus mentalen Rahmen, Konzepten und Denkbildern (vgl. Hall 2004a: 10), sondern *verschiedene*, mit unterschiedlicher gesellschaftlicher Strahlkraft und Dominanz

(Hegemonie) ausgestattete Ideologien. Diese konzeptionelle Pluralität war Hall besonders wichtig, da andernfalls eine Transformation der bzw. Befreiung von herrschenden Denksystemen nicht möglich wäre. Hall führt damit den Gedanken Gramscis weiter, dass es unterschiedliche Ideologien sind, die im Alltagsbewusstsein – z.T. auf widersprüchliche Weise – arbeiten (s.o.). Für die vorliegende Arbeit ist die Idee der Gleichzeitigkeit diverser, gesellschaftlich wirksamer Ideologien ebenfalls grundlegend. In den zu analysierenden diskursiven Umgangsweisen der Interviewpartner*innen mit antimuslimisch-rassistischen Ideologem wären ambivalente und widerständige Positionierungen (Diskurspraxen) nicht zu beobachten, wenn die theoretische Perspektive ein totalitäres bzw. ausschließlich an Klassenzugehörigkeiten (und anderen sozialen Differenzierungskategorien wie ›Rasse‹ oder Geschlecht) angebundenes Ideologieverständnis einführen würde. Halls Überzeugung, dass »die ›Logiken‹ unterschiedlicher Ideologiegebäude [...] mehrstimmig« sind, dass sie »nicht unbegrenzt offen, aber grundsätzlich plural« sind (1989c: 188), findet hierin seinen Ausdruck.

Der zweite Aspekt schließt unmittelbar daran an und betrifft die Existenz verschiedener Sichtweisen auf Gesellschaft, wie sie sich in den konkreten Artikulationen der Individuen zeigen können. Die gesellschaftliche Existenz verschiedener Ideologien bildet dafür die Voraussetzung, denn, wie Hall an anderer Stelle sagt, »ideologische Aussagen werden vom Individuum getroffen – aber Ideologien entstammen nicht einem individuellen Bewusstsein oder individuellen Absichten« (1989b: 151). Und er führt weiter aus:

»Vielmehr formulieren wir unsere Absichten *innerhalb von Ideologien*. Sie waren vor den einzelnen Individuen da und bilden einen Teil der determinierenden gesellschaftlichen Formen und Verhältnisse, in die die Individuen hineingeboren werden. Wir müssen ›durch‹ die Ideologien hindurch sprechen, die in unserer Gesellschaft wirksam sind, und mit deren Hilfe wir uns auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und unseren Platz darin ›einen Reim machen‹. Von daher ist die Transformation von Ideologien kein individueller, sondern ein kollektiver Vorgang bzw. eine kollektive Praxis. Diese Prozesse wirken überwiegend *unbewusst*, sie folgen kaum bewussten Zielsetzungen. Es sind die Ideologien, die verschiedene gesellschaftliche Bewusstseinsformen produzieren, nicht umgekehrt.« (Ebd.: 151f., Herv.i.O.)

Wir können rassistische Ideologien mit anderen Worten durchaus transformieren, allerdings entstehen entsprechende Widerständigkeiten nicht im singulären Bewusstsein, im einzelnen Individuum. Widerstand ist vielmehr eine Form, bestehende antihegemoniale – antirassistische, solidarische – Ideologien im konkreten Sprechen aufzunehmen und situativ zu aktualisieren.

Die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten von Gesellschaft finden sich in Halls Encoding-Decoding-Modell nun in Gestalt von drei idealtypischen Positionierungen gegenüber dem Medientext (vgl. 2001: 100–104): die dominant-hegemoniale Lesart, die ausgehandelte Lesart sowie die oppositionelle Lesart. Hall denkt mit diesem Entwurf seine semiotische Kernthese konsequent weiter, dass zwischen der Produktion eines Medientextes und dessen Rezeption keine notwendige Symmetrie besteht, es im Gegenteil zu diversen Abweichungen und Verschiebungen kommen kann. Während die dominant-hegemoniale Position nun eine Lesart beschreibt, in der die Rezipierenden die in den Text enkodierte Präferenzdeutung übernimmt – z.B. die Interpretation von see-

notrettenden Maßnahmen an Geflüchteten als Bestandteil illegalen Schleppertums –, besteht die ausgehandelte Lesart sowohl aus adaptiven als auch aus oppositionellen Elementen. Bezogen auf dasselbe Beispiel bedeutet das, dass die Deutung der Rettungsaktion als illegale Handlung im Sinne der europäischen Grenzpolitik als globale, übergeordnete Message zwar übernommen wird (innerhalb eines Diskurses um das »nationale Interesse«, sich vor Zuwanderung zu schützen), in diese Deutung jedoch Ausnahme-regeln eingebaut werden, die mit situativen bzw. partikularen Logiken operieren: So würde parallel dazu die (grundlegend widersprüchliche) Haltung eingenommen werden, dass die universellen Menschenrechte es jeder Person gebieten, Ertrinkende vor dem sicheren Tod zu retten. Hall dazu: »This negotiated version of the dominant ideology is [...] shot through with contradictions, though these are only on certain occasions brought to full visibility.« (2001: 103) In der dritten Lesart schließlich ist es der rezipierenden Person zwar möglich, den präferierten Code im Text zu erkennen. Sie nutzt entsprechend enkodierte Zeichen, löst sie jedoch aus ihren hegemonialen Deutungszusammenhängen heraus und liest sie *gegen den Strich*. Ein Artikel, der Bilder von geflüchteten Menschen benutzt, die als Individuen unkenntlich gemacht wurden und lediglich als bedrohliche ›Masse‹ erscheinen, wird entsprechend als Medienbericht, der rassistischen Repräsentationen Vorschub leistet, dekodiert. Das Potential von Aneignungsprozessen, in hegemoniale Deutungsweisen einzugreifen, sich diesen zu widersetzen und sie umzudeuten, wird gerade am Beispiel der oppositionellen Lesart deutlich.

Wir haben mit Hall nun *theoretisch vorgedacht*, dass es Möglichkeiten des Widerstands gegenüber hegemonialen Ideologien im Kontext medialer Aneignungsprozesse geben kann. Die Frage wäre nun, wie sich dies auf unseren Gegenstand des alltags-kommunikativen Umgangs mit antimuslimischen Ideologemen übertragen lässt. Wir wollen hierzu noch einige kurze Überlegungen anstellen, bevor wir dieses theoretische Teilkapitel mit einer gegenstandsorientierten Zusammenfassung abschließen wollen.

Der theoretische Schlüssel für die *Übertragbarkeit* des Encoding-Decoding-Modells auf alltagskommunikative Zusammenhänge liegt in dessen sozialkonstruktivistischer Ausrichtung. Hall geht davon aus, dass Bedeutungen in der Interaktion zwischen Produzierenden und Rezipierenden einem komplexen Interpretationsprozess ausgesetzt sind. Sie sind kulturell fundiert und in zeitlich-räumliche Kontexte eingelassen, innerhalb derer sie jedoch nie final fixiert werden können. Trotzdem sie für Modifikationen empfänglich sind, ist deren Veränderungsfähigkeit durchaus begrenzt. Hier lassen sich Halls Überlegungen an unsere früheren Ausarbeitungen im Kapitel zur Lebenswelt sowie zur gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit anknüpfen. Wie sowohl Schütz als auch Berger und Luckmann zeigen, ist gesellschaftliche Wirklichkeit, so wie sie im Rahmen intersubjektiv geteilten Lebenswelten erfahren wird, immer schon »vor-arrangiert« (Berger & Luckmann 2013: 24). Im Alltag erscheint sie dem bzw. der Einzelnen als geordnet und »objektiv« – bestehend aus Objektivationen, die lange vor der aktuellen Alltagserfahrung hervorgebracht wurden und ihr daher vorgelagert sind. In alltagskommunikativen Zusammenhängen wird dabei auch eine Sprache verwendet, deren Begriffe fraglos erscheinen (hier kommen die oben erwähnten Bedeutungskonventionen wieder ins Spiel), eben weil sie entsprechend vermittelt (medial, sozialisatorisch) und in kommunikativen Interaktionen reproduziert und stabilisiert wird. Die einzelne Person kann sie daher nicht einfach aus den Angeln heben. Sie braucht da-

für einen Zugang zu alternativen Deutungsmöglichkeiten, zu antihegemonialen Ideologien. Trotz Transformationspotentialen gibt es mithin ein gewisses Übergewicht der existierenden Wirklichkeit – und damit auch der hegemonialen Diskurse über den ›Anderen‹.

An diesem Punkt der relativen Interpretationsoffenheit geraten nun Halls verschiedene, idealtypisch gezeichnete Lesarten wieder in den Fokus. Mit ihnen wird der potentiellen Veränderbarkeit von hegemonialen Ideologien theoretisch Rechnung getragen – und dies eben nicht nur in medienvermittelten, sondern, wie wir oben gezeigt haben, in allen Kommunikationssituationen. Mit Krotz gesprochen: In einer Gesellschaft, die vom Kampf um Meinungen und Deutungshoheiten geprägt ist, lassen sich Sachverhalte auch anders »lesen«. Dies ist keinesfalls auf mediale Aneignungskontexte beschränkt, sondern findet immer dann statt, wenn Kommunikationen sich entfalten.

2.2.3 Zusammenfassung

Ziel des zweiten Theoriekapitels war es, die epistemologische Perspektive der vorliegenden Arbeit zu klären, wobei die Begriffe Lebenswelt, Wirklichkeit, Wissen und Alltag im Zentrum standen. Lebenswelt wurde dabei als Ort subjektiver, dabei stets intersubjektiv geteilter Bedeutungsaushandlungen definiert. Diese vollziehen sich in sozialer Hinsicht am nachhaltigsten in der »Sinnprovinz« des Alltags, wo wir alltägliche Aufgaben und Herausforderungen bestreiten, mit anderen interagieren sowie kleinere und größere Handlungsprobleme lösen. Den Begriff des Wissens haben wir dabei sowohl wissenschaftssoziologisch als auch ideologietheoretisch verortet, wobei dies für die Konzeptualisierung widerständiger Umgangsweisen aufseiten der Interviewpartner*innen folgende Schlüsse zulässt: Erstens entstehen etwaige Modifikationen eines rassistischen Wissens nicht im ideologiefreien Raum. Wie wir mit Hall sehen konnten, sind derlei Transformationen hegemonialer Deutungssysteme innerhalb alltagskommunikativer Kontexte stets als Bestandteil gesellschaftlicher »struggles over meaning« zu verstehen. Individuen *re-interpretieren* hegemoniale Ideologien mithin nicht sozial isoliert, sondern sie tun dies unter Anrufung alternativer – antihegemonialer – Deutungsressourcen, die ihnen aufgrund spezifischer Erfahrungen und Wissensvermittlungen zugänglich sind. Eine Um- bzw. Neudeutung rassifizierender Zuschreibungen findet dabei zwar innerhalb lebensweltlicher Aneignungsprozesse statt, diese Aneignungen haben stets einen sozialen Charakter, weil sie mit Bedeutungsressourcen operieren, die immer auch mit anderen geteilt werden. Bereits bei der Sprache selbst handelt es sich um eine derartige institutionalisierte Objektivation. Zweitens müssen sich derartige »oppositionelle Lesarten« stets gegenüber einem hegemonialen, auf symbolischen Konsensen basierenden Deutungssystemen behaupten. Aufgrund der Integrationsfunktionen gesellschaftlichen Wissens (ideologische Vergesellschaftung) bedeutet dies etwa, zu lebensweltlich-selbstverständlichen Konzepten eine kritische Distanz einzunehmen, sie in ihren Wirklichkeitsdeutungen zu hinterfragen und sich – insofern diese dem Individuum symbolisch zur Verfügung stehen – antihegemonialer Deutungsressourcen zu bedienen.