

Irrungen und Öffnungen des Selbst in einer Kultur der Anpassung. Theoretisches und Beobachtetes über die Subjektivität in der Wissenschaft, heute

1. Theoretisches: Zum fragilen Status der Gegenübertragungsreflexion als ethnografischer Methode

Die Idee, das subjektive Empfinden der Person, die eine ethnografische Feldforschung durchführt, potentiell AUCH als eine Gegenübertragung auf das zu begreifen, was ihr aus dem Untersuchungsfeld entgegen kommt, also: in der Wahrnehmung des forschenden Subjekts potentiell ein Datum *über* das Feld zu sehen – diese Idee ist einfach bestechend!

Vor allem aufgrund der Tatsache, dass es in der ethnografischen Feldforschung das Subjekt mit seinem Wahrnehmen der Wirklichkeit ist, das ganz und gar und unausweichlich im Zentrum der Methodik steht. Insofern wird die Subjektivität hier per Definition als Instrument der Methode eingesetzt – umso seltsamer mutet es an, dass sie dennoch in den Methodenhandbüchern randständig behandelt, herunter gespielt und weg erklärt wird!

Es wäre ja nicht nur Paul Parin in diesem Jahr einhundert Jahre alt geworden, im kommenden Jahr feiert mit Georges Devereux' *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* außerdem auch eine Publikation ihren fünfzigsten Geburtstag, die die Reflexion der Gegenübertragung für die anthropologische Forschung früh als eine Notwendigkeit beschrieb und proklamierte und die ihr inhärente Logik in einer berückenden Klarheit darlegte.

Im Folgenden gehe ich im ersten Teil meines Vortrags in mehreren Punkten der Frage nach, weshalb der Status der Gegenübertragungsreflexion als sozialwissenschaftliche Methode so fragil ist.

(A) Wenn Paul Parin in seinem Vortrag *Erfahrungen mit der Psychoanalyse bei der Erfassung gesellschaftlicher Wirklichkeit* im Zusammenhang der Forschung bei den Agni aufgetretene Phänomene als Gegenübertragungen beschreibt, und damit das hervorhebt, wie er sagt, „was in unserem Buch über die Agni nicht enthalten ist, [...] persönliche Schwierigkeiten, die wir bei der Feldforschung gehabt haben, und dergleichen“, da wird auch deutlich, dass die Reflexion der Gegenübertragung hier dem selben Zweck dient, wie in der psychoanalytischen Therapie: eine Beziehung zu vertiefen, einen analytischen Prozess zu befördern, der, mit Fritz Morgenthaler formuliert, „am Erleben [erfolgt] und [erst sekundär] am Verstehen Gestalt [annimmt].“ (Morgenthaler: Technik, S. 59)

In einem 1992 veröffentlichten Gespräch, das Karl Hoffmann mit Parin geführt hat, bringt er das sehr deutlich zum Ausdruck, wenn er sich von der tiefenhermeneutisch orientierten Sozialpsychologie abgrenzt: „Der Unterschied zu den Sozialpsychologen ist folgender: die Psychoanalytiker glauben, dass im Verlauf der Gespräche eine Falsifikation oder Verifikation erfolgt. Es ist also kein im engeren Sinne hermeneutisches Verfahren, also wie man einen Text ausdeutet, wie es etwa Lorenzer, Leithäuser und Volmerg gemacht haben. Da wird nach vielleicht noch so gescheitern Mustern interpretiert, aber bei der Hermeneutik verändert sich der Text nicht, den man interpretiert. In der Psychoanalyse ist aber jeder einzelne Schritt ein dialogischer Schritt. Da verändert sich was. Es ist also ein bißchen was anderes.“ (Parin im Gespräch mit Karl Hoffmann, in: Fünf Interviews zur Veränderung des Sozialen, Stuttgart: Merz Akademie, S. 155f.)

Beim Lesen von Fritz und Marco Morgenthalers und Florence Weiss' Iatmul-Studie *Gespräche am sterbenden Fluß* fällt derselbe Umgang mit der Gegenübertragung auf: Es geht hier nicht darum, sie als solche als Datum zu verwenden; vielmehr ist sie ein Moment des Prozesses, dessen Beschreibung vor dem Leser das Leben einiger Iatmul entfaltet.

Bei Maya Nadigs *Die verborgene Kultur der Frau* ist die Explikation der Gegenübertragung etwas stärker. Für sie wird hier die nicht-terminologische Bezeichnung „Irritationen“ erfolgreich eingeführt und diese ausdrücklich als ein Mittel der Erkenntnis im ethnografischen Feldforschungsprozeß vorgestellt und gezeigt. (Beziehung zum Subjekt, Subjekt des Feldes, Beziehung zum Feld.) Nadig orientiert sich ja auch an Lorenzer. Aber der Fokus auf das Beziehungshafte überwiegt auch hier in der Darstellung gegenüber dem Hermeneutischen.

(B) Um jenseits der Züricher Ethnopschoanalyse praktizierte Anwendungen der Gegenübertragungsreflexion zu finden, muß man sich auf die Suche machen. Denn es ist bislang keine kanonisierte sozialwissenschaftliche Methode aus ihr geworden. Stattdessen finden sich Spuren, sowohl in der Gegenwart als auch verstreut über die vergangenen vierzig Jahre. Sie führen zu unterschiedlichen Fächern und verschiedenen Personen, die häufig ohne Verbindung zueinander stehen. In anglo-amerikanischen Ansätzen aus jüngerer Zeit findet sich in der Regel gar keine Bezugnahme auf Devereux oder die Züricher Schule; auch finden sich Anwendungen der Methode, die sich nicht auf die Übertragungsbeziehung und noch nicht einmal auf die Psychoanalyse beziehen.

Um nur ein paar dieser Ansätze zu nennen: ...

Psychological Anthropology, USA: Waud Kracke, Gilbert Herdt und Robert Stoller

Volkskunde um 1980: Utz Jeggle, Max Matter, Dietmar Sauer mann

Britische Cultural Studies 70er und 80er Jahre: mit psychoanalytischer Orientierung: Valerie Walkerdine; ohne psychoanalytische Orientierung: Paul Willis

Sozialwissenschaftliche Ansätze, USA, um 1990: mit psychoanalytischer Orientierung: Jennifer Hunt, ohne psychoanalytische Orientierung: Sherryl Kleinman, Kathleen Blee

Jüngere Britische Sozialpsychologie: Wendy Hollway mit Tony Jefferson, Joshua Holmes

Jüngere kulturalanthropologische Ansätze aus den USA: Antonius Robben, Howard Stein, Michael Jackson, Francine Lorimer

Jüngere volkskundliche/europäisch-ethnologische Ansätze: Bernd Rieken; Arbeiten aus dem Umfeld der Tübinger Supervisionsgruppe für Feldforscherinnen

Es handelt sich um einzelne, vereinzelt wirkende Vorstöße, die unternommen werden – um dann wieder zu verschwinden; bis heute hat sich keine Kanonisierung der METHODE ausgebildet.

(C) In seinem Beitrag zu *Ethnopsychanalyse revisited* geht Bernd Rieken dieser Frage im Hinblick auf das Fach Volkskunde/Europäische Ethnologie nach und nennt erstens eine im Fach wirksame, unreflektierte Diskreditierung der Beschäftigung mit dem Psychischen, die eine Folge der nationalsozialistisch korrumpierten Volkskunde darstellt, die mit dem Psychischen beschäftigt war. Als weitere Gründe nennt Rieken die aus dem Minderwertigkeitsgefühl, lediglich ein Orchideenfach zwischen sehr viel mächtigeren Disziplinen zu sein sich ergebende ‚Identifikation mit dem Agressor‘, was die Europäische Ethnologie dem Mainstream bzw. dem Puls der Zeit verpflichtet, dessen derzeitige antiessenzialistisch-konstruktivistisch-kulturdynamische Orientierung quer liegt zu psychoanalytischen Annahmen über den Menschen, die Zeit und Raum übergreifen, wie Rieken es ausdrückt. Und schließlich, drittens, argumentiert Rieken mit Hermann Bausinger, dass die Europäische Ethnologie ein von einem kleinbürgerlichen Habitus geprägtes Fach und deshalb durch die – Zitat Bausinger – ‚Überschätzung des Eigenen, mangelnde Toleranz gegen diejenigen, die nicht dazugehören, fehlende Liberalität gegenüber fremdartig Neuem‘ (Bausinger zitiert nach Rieken, 398) gekennzeichnet sei. Rieken nennt hier Beschränkungen, die das Sich-Einlassen auf die Reflexion unbewußter Prozesse verhindern.

In einem Podiumsgespräch mit Johannes Reichmayr u.a. an der Universität Klagenfurt sowie in seinem Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe von *Kindheit und Mythos – Eine ethnopsychanalytische Studie der Apachen* bringt Paul Parin sein Bedauern darüber zum Ausdruck, dass Bryce Boyer hier ganz auf eine Darlegung seiner Methodik verzichtet, die in

einer langjährigen Feldforschung bestand und auch therapeutische Tätigkeiten umfasste. Diese Beschränkung resultiert in diesem Fall aus den Konventionen des US-amerikanischen Wissenschaftsverständnisses. („Das richtet sich ganz nach dem amerikanischen Wissenschaftsbetrieb.“)ⁱ

Wie bedauerlich der Verzicht auf eine Darstellung des methodischen Vorgehens in Boyers Fall ist, läßt sich daran ermesen, dass Boyer als unkonventioneller und mutiger Analytiker in die Geschichte der Psychoanalyse eingegangen ist, weil er früh eigentlich als unbehandelbar geltende psychotische Patienten erfolgreich in psychoanalytische Behandlung nahm und er ebenso früh die Reflexion der Gegenübertragung als das wesentliche Methodeninstrument der psychoanalytischen Therapie praktizierte und – in diesem Fall auch – postulierte.

(D) Als einen weiteren Schritt auf dem Weg, mögliche Gründe für den fragilen Status zu finden, den die Reflexion der Gegenübertragung der feldforschenden Person auf das Feld in den akademischen Methodendiskussionen besitzt, die vom ethnografischen Forschen handeln, möchte ich auf die Unterscheidung hinweisen, die Lacan im Rahmen seiner, an Foucaults Diskursverständnis als „Regeln, die Objekte in Erscheinung bringen“ beziehungsweise „Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (AdW: 74) angelehnten, aber viel differenzierteren Diskurstheorie zwischen einerseits dem *Diskurs der Universität* und andererseits dem *Diskurs der Psychoanalyse* trifft.

Während im Diskurs der Universität das Begehren vorherrscht, immer mehr wissen zu wollen, und dieses Begehren auf begrifflichen Setzungen, auf Präsuppositionen, mit Thomas Kuhn: auf „Paradigmen“ fußt, die dem Subjekt des Diskurses unbewußt bleiben (auch Foucault thematisiert Diskurse auf dieser Ebene und spricht vom „positive[n] Unbewußte[n] des Wissens [...], eine Ebene, die dem Bewusstsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist“ (OdD, 11 ff.)), im Gegensatz hierzu ist der Diskurs der Psychoanalyse gerade gekennzeichnet, wie es bei Lacan heißt, durch „das Auftauchen einer Wahrheit, die nicht gesagt werden kann, da sie konstituiert wird durch das Sprechen, und man gewissermaßen das Sprechen selbst sagen müsste, was eigentlich das ist, was als Sprechen nicht gesagt werden kann.“ Deshalb sei die analytische Erfahrung nicht entscheidend objektivierbar.ⁱⁱ

Was im Diskurs der Analyse als Wahrheit entsteht, ist das Subjekt in seiner Positionierung, seiner Situierung oder Stellung. Der prozessuale Charakter der Analyse führt dazu, dass sich diese Situierung immer wieder verschiebt und wandelt. Wie bereits gesagt hat Paul Parin diese prozessuale Dynamik der Subjektivität im psychoanalytischen Arbeiten gegen die

Vorstellung von der Psychoanalyse als einer Deutungslehre gesetzt: Diese funktioniere nicht in erster Linie hermeneutisch, sondern sei „ein Hin- und Herprozeß, der Veränderungen bewirkt, die immer einen diachronen, zeitlichen Charakter in sich tragen“ (30).

Kurz: Der identitären Sicherheit, die das Subjekt des Diskurses der Universität darin findet, dass es weiß, es wird immer noch etwas zu wissen geben, und auch weiß, wie es die Wissensgegenstände anzugehen, zu begreifen hat, und zwar gerade deshalb, weil es nicht weiß, dass diese Sicherheit auf einer Setzung beruht, die ihm entgeht, dieser Sicherheit steht im Diskurs der Analyse ein Subjekt gegenüber, das fundamental der Unsicherheit ausgesetzt ist, weil das Medium, in dem es die Wirklichkeit erlebt, darauf ausgerichtet ist, seine Situierung immer wieder erneut infrage zu stellen, sie aufzulösen, zu ersetzen, wieder infrage zu stellen...

(E) Georges Devereux' These in *Angst und Methode*, eine wesentliche Funktion des Methodengebrauchs bestehe darin, die Angst abzuwehren, die daraus entsteht, dass in der Untersuchung menschlichen Verhaltens durch den Menschen die Grenze zwischen Beobachter und Beobachtetem, also das forschende Subjekt, infrage gestellt sei, läßt sich auch als Angst vor einer Subjektivität im Wandel verstehen.

Mario Erdheim und Maya Nadig haben Devereux in dieser Weise verstanden und fortgeführt. 1980 in *Die Zerstörung der wissenschaftlichen Erfahrung durch das akademische Milieu*, indem sie als Ursache der Verhinderung wissenschaftlicher Erkenntnis die Ausklammerung der Reflexion auf libidinös und aggressiv Triebhaftes in der Wissenschaft ausmachen. Und, noch deutlicher, indem sie in einem weiteren wissenschaftskritischen Anlauf bezüglich des wissenschaftlichen Arbeitens differenzieren zwischen einerseits der „Unbewußtheit in der entfremdenden Tendenz“ und andererseits der „Unbewußtheit in der idealisierenden Tendenz“, also der Verzerrung durch Objektivierung oder durch Verklärung. Beide Verfahren dienen der Erzeugung und Aufrechterhaltung von „Größen- und Allmachtsphantasien“ und damit dazu, eine authentische Subjektivität des wissenschaftlichen Forschens zu vermeiden, die einen Wandel in der Subjektivität der forschenden Person beinhalten würde. Diesen Wandel bezeichnen sie als „soziales Sterben“.

– Darin, dass die Reflexion der Gegenübertragung das Subjekt des Forschens nicht einfach nur thematisiert, zeigt, ausstellt, sondern es darüber hinaus auch in seinem Sein tangiert,

scheint mir die Ursache des fragilen Status der Gegenübertragungsreflexion als ethnografischer Methode zu liegen.¹

(F) Die vorgebrachten Erläuterungen, die den fragilen Status der Reflexion der Gegenübertragung im ethnografischen Forschen in der wissenschaftlichen Diskussion erklären sollten, lassen sich auch auf einen Begriff bringen, den Paul Parin aus den ethnopschoanalytischen Forschungen in Westafrika und seinen Erfahrungen mit Patienten in der Züricher Praxis abgeleitet und als begriffliche psychoanalytische Konzeption formuliert und in das Theoriegebäude der Psychoanalyse eingebracht hat – den Anpassungsmechanismus und insbesondere die Anpassung an die Ideologie der Rolle.

Angesiedelt im Ich (wenn man, wie Parin, Freuds zweite Topik der Psyche zugrunde legt, in der zwischen Es, Ich und Über-Ich unterschieden wird, kulturwissenschaftlich würden wir heute wahrscheinlich statt Ich *Selbst* sagen und statt Psyche *Subjekt*), wirken die Abwehrmechanismen das Ich stabilisierend, indem sie, unbewußt ablaufend, „einen relativ konfliktfreien Umgang mit ganz bestimmten gesellschaftlichen Einrichtungen [gewährleisten]. Dadurch sind sie ökonomisch vorteilhaft: Sie entlasten andere Ichapparate und erleichtern es, zu Triebbefriedigungen zu gelangen, die von der Umwelt im Rahmen der entsprechenden Institutionen geboten werden. Narzißtische Befriedigungen treten dabei gegenüber den objektbezogenen in den Vordergrund.“ (Widerspruch, 85)

„Der Preis [...] ist nicht nur die erhöhte Abhängigkeit von der Umwelt, sondern teilweise auch Erstarrung.“ (Ebd., 125) Der Rollenrepräsentanz nicht entsprechende Triebansprüche müßten abgewehrt werden, „auch die Beziehung zu den Objekten von Liebe und Haß muß sich in das geforderte Verhalten einfügen. Man funktioniert in der jeweiligen Institution reibungsloser, hat aber nicht nur ein Stück ‚geistiger Selbständigkeit‘, sondern auch Gefühls- und oft Gewissensfreiheit eingebüßt.“ (ebd.)

Was Parin hier beschreibt, ist ein Selbst, das sich auf ein Außen stützt, das permanent im gesellschaftlichen Außen wirkmächtig sein muß um *für das Subjekt* wirksam zu sein, das entsprechend abhängig von diesem Außen ist.

Entsprechend formuliert Parin als ein Ziel der psychoanalytischen Therapie: „In der Analyse versuchen wir, dem Ich einen Verzicht auf seine unbewußt funktionierenden Anpassungsmechanismen zu ermöglichen, damit es zu einer aktiven Veränderung seiner sozialen Lage fähig ist.“ (111)

¹ Hinzu kommen Besonderheiten des Systems Ubw wie die Primärprozesshaftigkeit, die Umwandlung von Beta-Elementen in Alpha-Elemente, also die eigene Medialität des Unbewußten, auf die man auch in der ethnografischen Gegenübertragungsreflexion stößt und staunt – oder eben Angst bekommt.

Bezogen auf die Institution Wissenschaft kann man davon ausgehen, dass eine Fachrichtung in ihrer Matrix, also ihren Epistemen und Methoden, ihrer Geschichte und ihren Vertretern, dem Diskurs der Universität (Lacan) als ein solches Außen fungieren kann und damit als das, was Parin als Rolle begreift, mit der eine Ideologie verbunden ist, die also eingelassen ist in eine Kultur, die mir ihr einhergeht. Beispielsweise Markus Arnolds (2004) Analyse der Wissenschaftskultur unter dem Gesichtspunkt der ‚Disziplinierung‘ liefert Argumente für ein solches Verständnis von Wissenschaft.ⁱⁱⁱ

Wie ich im Weiteren veranschaulichen möchte, sind im wissenschaftlichen Arbeiten aber auch noch andere Anpassungen als die Anpassung an das Fach und den Diskurs der Universität (Lacan) wirksam.

2. Teilnehmende Beobachtungen an Irrungen und Öffnungen des Selbst im Forschungsprozeß

Im vergangenen Jahr habe ich mich im Zeitraum von einem knappen halben Jahr zu fünf Gesprächen mit einem Ultra-Fußballfan getroffen. Den Beziehungsverlauf, meine Irritationen und Interpretationen habe ich in meinem Beitrag zu *Ethnopschoanalyse revisited* beschrieben.^{iv} Der methodische Ansatz besteht dabei darin, in Anlehnung an die von Maya Nadig *Serie reflexiver Gespräche* genannte Methode zu forschen, also, in Parins Worten, einen Hin- und Her-Prozeß einzugehen und zu halten, so dass sich die Beziehung vertiefen kann. Dieser Prozeß bildet die Grundlage für schließlich vier interpretative Ansätze, zu deren Ausführung ich die manifesten Aussagen des Fans mit meinen Gegenübertragungen und Kategorien aus der wissenschaftlichen Diskussion zu Fantum und speziell zu Fußballfans zusammenführe.

Ich arbeite dabei also so ethnopschoanalytisch, wie es für einen nicht-analytisch Ausgebildeten geht. Aber das können Sie nachlesen. Hier geht es mir um die Vorgeschichte: Zuvor hatte ich mich bereits jahrelang mit Fußballfankultur beschäftigt. Unmittelbar zuvor, indem ich Situationen des Fußballfanseins als solche zu verstehen versucht habe. Und zu Beginn, indem ich beinahe ausschließlich auf mein eigenes Erleben geschaut habe; darauf, wie es *mir* in bestimmten Situationen im Fußballstadion geht. In einem in diesem Jahr in den Berliner Blättern veröffentlichten Artikel beschreibe ich dieses Vorgehen und was sich daraus für Erkenntnisse gewinnen ließen. Konstatieren möchte ich jetzt und hier, dass es lange Zeit gedauert hat, bis ich mich auf eine Forschungsbeziehung eingelassen habe. *Dass ich stattdessen lange von meinem Selbst ausgegangen bin.*

Ich nehme mich hier als Beispiel für eine Tendenz der Selbstbezüglichkeit in den Kulturwissenschaften, die zum Beispiel auch in ethnografischen Strömungen wie der Autoethnografie und der sensuellen Ethnografie zum Ausdruck kommt, die derzeit einflußreich sind.

Um zu verdeutlichen, was ich meine und welche Auswirkungen es hat, vertiefe ich diese Thematik im Weiteren an zwei Beispielen aus meiner Lehr- und Betreuungstätigkeit von Bachelorarbeiten. Sie stehen im Zusammenhang mit einem von mir abgehaltenen zweisemestrigen Seminar, in dem es darum ging, sich mit bestehenden Ansätzen der Pop- und Fankulturforschung zu beschäftigen und diese anzuwenden auf das in einer ebenfalls mit dem Seminar verbundenen Feldforschungsübung entstandene Datenmaterial.

Im ersten Fall führt die Studentin eine teilnehmende Beobachtung beim gemeinsamen Fernsehen – dem Anschauen einer Castingshow – einer Gruppe von jungen Frauen durch, die

sich zu diesem Zeitpunkt wöchentlich zu diesem Zweck trifft und zu der sie auch selbst gehört. In rekonstruktiven Feldforschungsnotizen über diese gemeinsame Unternehmung mit ihren Freundinnen schreibt die Forscherin: „Die Atmosphäre beim gemeinsamen Fernsehen fühlte sich immer familiär und geborgen an. Dies lag vielleicht daran, weil man sich schon länger kannte und man sich in der Gegenwart des jeweils anderen wohl fühlte. Daneben musste man auch keine Angst haben, etwas Falsches zu sagen oder zu machen. Beim Schauen wurde nämlich immer kommentiert und gelästert [...]. Jede äußerte von sich aus ihre Ansicht, ohne groß zu überlegen, wie sie dies und jenes fand. Natürlich kam es dann auch vor, dass man öfters nicht die gleiche Meinung wie die anderen beiden hatte oder zwei die gleiche Meinung teilten und die andere nicht. Jedoch stellte dies nie ein problem dar, es wurde eher immer belächelt und ironisch kommentiert mit Aussagen, wie zum Beispiel ‚Ach, du spinnst doch‘ oder ‚Bist du etwa blind‘. Diese Aussagen wurden jedoch nie persönlich oder verletzend gemeint und aufgenommen. Man konnte sich immer austauschen, was mehr Spaß machte als wenn man alleine schauen würde.“

Die teilnehmende Beobachtung führt die Studentin dann sehr geplant durch, d.h. sie kündigt dies ihren Freundinnen an und protokolliert nicht etwa im Nachhinein, was bei einem Treffen geschah, sondern sie geht mit dem Vorsatz zu einem Treffen, an diesem Tag die Seminarübung durchzuführen und die Situation jetzt also als Feldforscherin zu erleben. Tatsächlich erlebt sie die Situation nun völlig anders. Sie selbst fühlt sich zunächst befangen und fremd, auch deshalb, weil ihre Freundinnen ihre Rolle als Feldforscherin stark thematisieren. Das Verhalten ihrer Freundinnen beim Fernsehen, ihr Lästern über die Teilnehmer*innen der Castingshow, empfindet sie als unfair und falsch. Die Studentin, die sonst gemeinsam mit ihren Freundinnen lästerte, bekommt nun den Eindruck, sie sei selbst der Zielpunkt der Lästerei und würde nun nicht mehr zur Gruppe der Freundinnen gehören. Sie fühlt sich mit den Teilnehmerinnen der Show verbunden, so als seien diese nun ihre Clique. Der Abend geht in einer angespannten Stimmung früher als sonst zu Ende. Im Anschluß finden keine weiteren Treffen mehr statt. Die Studentin versucht, das Material auszuwerten. Hierbei wählt sie Ansätze, die nicht aus dem Diskussionszusammenhang des Seminars und auch nicht aus dem weiteren fachlichen Zusammenhang stammen, sondern auf mich wie zufällig bei Bibliotheksrecherchen gefunden wirken. Diese Kategorien werden auch nicht zur Erläuterung des Feldforschungsmaterials eingesetzt, sie stehen unverbunden neben dessen Wiedergabe. Im Feldforschungsmaterial selbst sind zunächst auch Darstellung und Interpretation stark miteinander verknüpft und es kreist um die Frage, ob es ein Fehler war, die Feldforschungübung im eigenen Freundeskreis durchzuführen. Über mehrere Wochen

arbeiten die Studentin und ich daran, die Feldforschungsnotizen zu vervollständigen und Schritt für Schritt auszuwerten. Den hierfür zentralen Schritt zu machen, die eigene Erfahrung als Datenmaterial über eine bestimmte kulturelle Situation zu begreifen – das gemeinsame Fernsehen als Bestandteil einer Kultur der Clique zu verstehen –, ist für die Studentin kaum zu realisieren. Obwohl das Material immer klarer wird und die wissenschaftliche Literatur, die sie auf meine Empfehlung hin liest und die sie auch als solche, in sich, darzustellen vermag, ein entsprechendes Verständnis des Materials nahelegen, schwenkt der Fokus letztlich immer weg von der Kultur der Clique, für die das Lästern und der Ausschluß eine Funktion besitzen, und hin zu einem Verständnis vom Erlebten und von der Clique, das mit ihr und ihren eigenen freundschaftlichen Beziehungen zu tun hat. Das ändert sich auch nicht entscheidend, nachdem es zu einer Aussprache zwischen den Freundinnen kam.

Ich bringe dieses sicher extreme Beispiel für eine studentische Forschungstätigkeit deshalb, weil es mich lange beschäftigt hat und es meines Erachtens auf Kräfte hinweist, die aus einem Anpassungsmechanismus stammen, der eben nicht wie bei Parin auf eine Rolle ausgerichtet ist, die innerhalb einer Institution liegt. Die Anpassung und die mit ihr einhergehende Abhängigkeit beziehen sich vielmehr auf die Clique. Das Fach, seine begrifflichen Konzeptionen, ich als Lehrer, die methodische Auswertung des Materials – kurz: der Diskurs der Universität scheint den Anpassungskräften, die mit der Clique einhergehen, zwar etwas entgegengesetzt zu können. Aber nichts, das es wirklich mit der Clique aufnehmen könnte.

Im zweiten Beispiel, das ich beschreiben möchte, hat die Studentin vor, vegane Ernährung zum Thema ihrer ethnografischen Forschungsübung zu machen. Am Ende entsteht eine Bachelorarbeit, die nicht Veganismus und stattdessen die Reflexion des Forschungsprozesses zum Gegenstand hat. Der Forschungsprozeß wird dabei wie folgt beschrieben:

Ausgangspunkt ist das Erleben der Forscherin am Arbeitsplatz, einer Bäckerei mit Cafe- und Bistrobetrieb, die auf vegane Backwaren spezialisiert ist. Die Forscherin findet sich hier in einer irritierenden Situation wieder, weil der Verzehr von Fleisch für sie zuvor nie infrage stand und sie mit Vertreter_innen veganer Ernährung zuvor wenig zu tun hatte und wenn, dann handelte es sich um für sie ärgerliche Erfahrungen des Belehrt- und Bevormundet-Werdens. In der Bäckerei ist das anders, für Kolleginnen und Kunden ist vegane Ernährung mit sportlicher Lebensweise verknüpft und damit mit etwas, das auch für die Forscherin alltäglich und wichtig ist. Eine Faszination entsteht, die die Studentin auch als „befremdende Verunsicherung“ (EM, S. 13) bezeichnet. Vor dem Hintergrund der Thematik des Seminars, in dem u.a. die begrifflichen Konzeptionen der Subkulturforschung in den britischen Cultural Studies behandelt wurden, hat sie die Idee, der Veganismus könne sich als eine Subkultur

begreifen lassen, deren Homologie in dem Begehren bestehen könnte, den eigenen Körper, die eigene Leiblichkeit intensiv spürbar zu machen.² Gerade das Konzept der Homologie, das in den Britischen Cultural Studies für das steht, was man den roten Faden einer Subkultur nennen könnte, war in dem Seminar auch für andere Studierende attraktiv. Die Studentin definiert die Konzeption als „inneren Zusammenhang, eine Art kohärenten, unbewussten gemeinsamen Nenner verschiedener Verhaltensweisen und Praktiken der Akteure. [...] Dies war eine erste Vorannahme, die wissenschaftlich noch nicht sehr fundiert, jedoch sehr wichtig für die Vorbereitung meiner ersten empirischen Übung war, die somit einen Rahmen erhielt.“ (EM, S. 8f.)

Ich zitiere diese in der Bachelorarbeit getroffene Aussage, weil ich die Nähe festhalten möchte, die hier zwischen der Funktion der Anwendung des Begriffs der Homologie (einen Rahmen zu schaffen, der einem ermöglicht, forschend tätig zu werden) und der inhaltlichen Bestimmung der Konzeption (als Moment identitätsstiftender subkultureller KOHÄRENZ: einer einleuchtenden Logik der Subkultur, „das logische Zusammenpassen der einzelnen Elemente“, EM, S.) besteht.

Neben der Faszination durch den Gegenstand braucht es, um mit seiner empirischen Forschung beginnen zu können, hier demnach auch die Möglichkeit, sich an etwas Regelmäßigem zu orientieren, in dem Sinne, dass, wie Devereux schreibt, „gewisse Regeln wie die Knochen des Körpers sind: sie ermöglichen die Ausführung zahlreicher willentlicher Bewegungen, aber nur ‚um den Preis‘ eines Verlust an *allgemeiner* Flexibilität, welche letztere allerdings zur Folge hätte, *jede* Möglichkeit irgendeiner Bewegung auszuschließen.“ (NuA, 172)

Die Feldforschungsübung besteht dann im Wesentlichen in einem ausführlichen Treffen und Gespräch mit einer Kollegin aus der Bäckerei, zu dem im Nachhinein differenzierte Notizen angefertigt werden. In der Folge fühlt die Studentin sich „seltsam und unwohl“ (EM, S. 17) und hat „Gewissensbisse“, die den Umstand betreffen, dass sie ihre Kollegin nicht vollständig in Kenntnis über das methodische Vorgehen gesetzt hat, vor allem darüber, nicht nur im Gespräch Informationen zu erheben, sondern auch die eigenen Eindrücke, und zwar von der gesamten Situation, zum Datum zu machen. Sie fühlt sich als „Verräterin“ an der Kollegin. Die Hypothese von der Homologie gibt sie im Zuge erster Codierungen des Materials auf, weil sie ihr nicht mehr einleuchtet (und mir leuchtet ihre Begründung nicht ein, die darin besteht, die Gesprächspartnerin habe Zustände absoluter Erschöpfung abgelehnt..., EM, S.

² Selbstvergewisserung zu Existieren

25). Sie wird selbst Vegetarierin (nicht vegan, aber vegetarisch). In der Methodenreflexion schreibt sie in Anlehnung an Erdheim und Nadig, sie habe den Veganismus nun idealisiert (EM, S. 20). Im Zustand einer „Verunsicherung hinsichtlich meiner Rolle als Forscherin“ (EM, S. 26) erfolgt demnach eine Anpassung an das Feld, in der meines Erachtens eine vorgängige Anpassung an die Kultur der veganen Bäckerei – oder: an ein Alltagsleben, das die Tätigkeit in der Bäckerei umfasst – zum Ausdruck kommt.

In der Lehrveranstaltung, die die ethnografischen Übungen begleitete, konnten die Studierenden ihr rohes Datenmaterial zeigen – die Feldforschungsnotizen selbst sowie auch die Kategorien, die sie daraus ableiteten, ihre Codierungen. Hierzu schreibt die Studentin: „Im Zuge eines Seminars zur Auswertung empirischen Arbeitens diskutierten wir mein codiertes Protokoll, wobei meine Kommilitoninnen von ihren Gefühlen und Assoziationen berichteten, die das Material in ihnen hervorrief. Ich war erstaunt, denn sie betrachteten die Notizen aus einer anderen Perspektive – mit mehr Distanz – und sprachen Aspekte an, die mir nicht aufgefallen waren.“ (EM, S. 27) So ging es in den Rückmeldungen viel um das Thema Gesundheit sowie um Selbstbestimmtheit. „Ich befürwortete den Vorschlag, Selbstbestimmtheit als Metacode einzuführen und fragte mich, warum ich diesen Aspekt nicht schon selbst und viel früher wahrgenommen hatte. Bei der wiederholten Lektüre meines Protokolls nahm ich plötzlich die Präsenz des Wunsches nach selbstbestimmtem Handeln WAHR.“ In der weiteren Ausarbeitung wurde der Wunsch, die Kontrolle zu behalten, zu kontrollieren, was man tat, außerdem noch als ein besonderer Akzent der Selbstbestimmung erkennbar.

Wie im ersten Beispiel werden auch hier die Kräfte erkennbar, die das Subjekt jenseits des Diskurses der Universität stabilisieren und ihre Muskeln spielen lassen als die Beziehungen, in die sie alltäglich eingebunden sind, zum Gegenstand eines Forschungsvorhabens geworden sind. Weshalb beide Studierende überhaupt – und entgegen der Empfehlung des Dozenten – Bereiche ihres eigenen Alltagslebens zum Untersuchungsgegenstand machen, ist eine schwierige Frage, auf die die naheliegendste Antwort lautet: weil sie sich im Bereich der sie stabilisierenden Kräfte bewegen möchten, um so etwas verunsicherndes wie eine ethnografische Feldforschungsübung durchzuführen. Eine Fehleinschätzung, weil eben nicht bedacht wird, dass sich die Beziehungen durch das Erforschtwerden verändern. Aber im Gegensatz zum ersten Beispiel zeigt sich in der raffinierten Lösung, die von der Studentin gewählt wird, indem sie schließlich die Reflexion des Forschungsprozesses zum Thema der Bachelorarbeit macht, dass die Forscherin hier über eine größere Breite an Handlungsoptionen verfügt. Die schafft sie sich durch Stützen, die sie aus dem Bereich des

Diskurses der Universität wählt und die in triangulierender Weise wirksam werden, und dadurch, dass sie ihr Feldforschungsmaterial – und damit auch das Selbst, das sie zum Zeitpunkt des Schreibens respektive des Codierens des Materials war – im Seminar zeigt und durch die Rückmeldungen aus der Seminargruppe in einen Hin- und Her-Prozess mit ihrem eigenen Material hinein kommt. Dieser Prozeß läßt das Feldmaterial zu einem handhabbaren Gegenstand werden und geht maßgeblich mit einer Öffnung der Anpassungen einher, die die bisherige Wahrnehmung des Materials beschränkt hatten. (Tritt an deren Stelle eine neue Anpassung an die Methodik des selbstreflexiven Forschens? Oder ist da etwas anderes entstanden, eine anders das Subjekt konstituierende Identifikation?)

-

Die hier zu beobachtende Bewegung, eine Ver-wicklung in eine Ent-wicklung zu überführen, ist in diesem Fall mit einer Lehrveranstaltung verbunden, in der offen über das Datenmaterial gesprochen werden konnte.

Feldforschungssupervisionsgruppen, wie sie Maya Nadig an der Universität Bremen als ‚Deutungswerkstatt‘ entwickelt und durchgeführt hat; wie sie eine Gruppe von Student_innen Utz Jeggles in der Empirischen Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen entwickelte und nun seit vielen Jahren universitätsunabhängig durchführt; oder wie sie von mir, vor allem am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie an der Universität Graz seit ein paar Jahren angeboten wird, ist noch weit besser dazu geeignet, solche Erkenntnisprozesse zu ermöglichen.

Verknüpft mit dem Ziel, latente Beziehungsdynamiken und Emotionen, die im Material enthalten sind, mittels der spontanen Einfälle von Assoziationen und Gefühlen aus der Gruppe sowie am szenischen Gruppengeschehen selbst zu artikulieren, dient die Methode auch zur Neu-Positionierung der Forschenden gegenüber ihrem Material, also zur Auflösung von Anpassungen, die Erfahrungen in der Feldforschung betreffen. Gegenüber den eigenen Erfahrungen soll insoweit ein reflexives Verhältnis gewonnen werden, dass sie sich als Material behandeln und also auswerten lassen. In meinen Beschreibungen der beiden Bachelorarbeiten wollte ich heute zeigen, dass neben diesen Anpassungen an das Feld auch andere Anpassungen wirksam sind und es auch sie aufzulösen gilt, wenn ein produktives Auswerten des Feldforschungsmaterials gelingen soll. Diese Anpassungen haben wesentliche Aspekte des Alltagslebens der Forschenden zum Gegenstand.

Auf die Methode der Deutungswerkstatt gehe ich heute nicht näher ein, aber in Maya Nadigs und Elisabeth Mauerhofers Beitrag zu *Ethnopsychoanalyse revisited* entsteht ein Eindruck

von der Arbeitsweise. Und gemeinsam mit meinen hier anwesenden Kolleginnen Almut Sülzle, Marion Hamm und Katharina Eisch-Angus habe ich in den vergangenen Monaten einen Sammelband erarbeitet, der die Methode ausführlich vorstellt, und der noch im Laufe des Jahres unter dem Titel *Ethnografie und Deutung – Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens* im Verlag Springer VS erscheint.

Zum Schluß

noch eine Bemerkung zu einem möglichen kulturwissenschaftlichen Interpretationsrahmen meiner Ausführungen. Unsere Welt, die zeitgenössische westliche Kultur, wird – in der soziologischen und europäisch-ethnologischen Fachliteratur – *nicht* unter dem Gesichtspunkt der Anpassung beschrieben. Zentrale Kategorien sind hier – neben Praxis – vielmehr Individualisierung und Selbst. Indem ich verschiedene Formen der Anpassung skizziert habe, wie ich sie im wissenschaftlichen Arbeiten an mir selbst und in der Lehre und Betreuung von Studierenden wahrnehme, möchte ich auch darauf hinweisen, dass unsere Kultur des Selbst wesentlich eine KULTUR DER ANPASSUNG ist, weil das Selbst diese als Identitätsstützen benötigt. Dies näher auszuführen ist hier nicht der Platz und mir auch gar nicht möglich (das müßte eingehend untersucht werden), aber es ist mir aus gegebenem Anlaß ein Anliegen, dies an dieser Stelle und am heutigen Tag zum Ausdruck zu bringen und festzuhalten.

ⁱ „Ich weiß z.B. daß Bryce Boyer zu den Mescalero und Chirikahua Apachen in Neu-Mexico in einem Wohnwagen mit seiner Frau, sie ist Familiensoziologin, hinzog und zwei Jahre dort lebt und eine Art Sprechstunde gehalten hat, wobei er bald die Rolle des Schamanen bekam. Er ist ein sehr guter Analytiker, der viel mit Psychosen und Borderline gearbeitet und geschrieben hat. Er hat jetzt seine Erfahrungen in einem Buch zusammengefaßt, in dem er allerdings die ganze Methodik völlig weggelassen hat. Das Buch trägt den Titel *Folklore und Childhood* und ist eine weit fortgetriebene, differenzierte vergleichende Erforschung der Mythen, und der Kindheitserziehung. Ich habe bisher erst drei Stellen gefunden, an denen er überhaupt erwähnt, daß er mit den Leuten gesprochen hat. Wir haben oft darüber zusammen gesprochen, weil wir zur gleichen Zeit auf dem Gebiet gearbeitet haben aber in der maßgeblichen Publikation ist über die Technik der Gesprächsführung nichts enthalten. Ich glaube, daß er das deshalb ausgelassen getan hat, damit niemand sagen kann: Haben sie die bezahlt oder nicht? Oder: Die kann man doch nicht analysieren. Er hat reine Wissenschaft daraus gemacht, viele Indianerforscher zitiert, genaue Direktbeobachtungen über die Kindheit angestellt usw. Das richtet sich ganz nach dem amerikanischen Wissenschaftsbetrieb. Bei Devereux war das nicht so, er konnte das gar nicht, er hatte das Instrument im Kopf, aber nicht in der Hand. Das ist meine Meinung. Wahrscheinlich würde er mir sehr widersprechen, wenn er da wäre und dem Boyer werde ich das schreiben. Er wird mir wohl zurückschreiben, daß ich noch nie an der Berkeley-Universität gelehrt hätte. Und da hat er ja recht.“ Paul Parin in einem Podiumsgespräch mit Johannes Reichmayr u.a. an der Universität Klagenfurt

ⁱⁱ „Ich weiß nicht, ob Sie so recht begreifen, was das bedeutet. Das bedeutet, dass, wenn wir in diesem Feld etwas in einer bestimmten Weise sagen, dass es dann einen anderen Teil davon geben wird, der, durch ebendieses Sagen, absolut unerbittlich, vollkommen dunkel wird.“ (125/ 94))

ⁱⁱⁱ Einer entsprechende Anpassung an die Ideologie der Rolle kommt heute in den Geistes- und Sozialwissenschaften als Form der Identitätsarbeit eine enorme Bedeutung zu. Und die hierbei wirksame Identifikation – in einem nicht spezifisch psychoanalytischen, sondern weiteren Verständnis – wird durch die Verfahren bewerkstelligt, die auch in vielen anderen kulturellen Feldern Einsatz finden: abwertende Abwertung nach Außen, die innen das Eigene als großartig erscheinen läßt (=Othering); und die Re-Identifikation des Subjekts mit dem Fach mittels einer Dynamik der wiederholten Vernähung des Subjekts, wie sie – nach Lacan – neu in Erscheinung tretende Signifikanten mit sich bringen, die die gesamte Matrix des kulturellen Feldes umordnen (=Stellenwert der Moden und Dogmen in der zeitgenössischen Geistes- und Sozialwissenschaft).

^{iv} Der Kontakt kommt zustande, indem mich Christoph anschreibt, nachdem der Standard einen Artikel über meine Überlegungen zur Ultra-Fußballfankultur unter der Überschrift *Ultras auf der Suche nach der Vaterfigur* veröffentlicht hat. In der Email bedankt sich Christoph für mein Interesse an der Subkultur und beschwert sich zugleich darüber, dass ich alles mögliche nicht richtig sehe. Wir verabreden uns daraufhin und in den ersten beiden Treffen wird mir die Weltanschauung der Ultras präsentiert. Wichtig ist, dass es eine solche Weltanschauung gibt, die aus dezidierten und strikten Ansichten besteht wie der, dass der moderne Fußballsport durch und durch kapitalisiert ist und deshalb das eigentliche, als das die Tradition des Vereins verstanden wird, verloren zu gehen drohe. Nach den Treffen bin ich entnervt und erschöpft. Ich muß die Positionierung, die an und zugleich gegen mich gerichtet ist, aushalten; und vielleicht spüre ich auch etwas von der Anstrengung, die es mit sich bringt sich an die Weltanschauung der Ultras, die voller Dogmen ist, anzupassen.

Bei weiteren Treffen geht es viel um die Kameraderie, die Christoph als Ultra erlebt und die in einem außeralltäglichen sozialen Raum angesiedelt ist; die anderswo ist: in der Kurve und bei befreundeten Ultras in Italien.

Ich sehne mich danach, alltäglichere Formen des Fanseins zu untersuchen – weil ich sie dann besser teilen könnte? weil ich mich danach sehen, sie zu teilen? weil Christoph sich danach sehnt, die Differenz zwischen Alltag und Außeralltäglichkeit zu überbrücken?

Ich versuche mich an der Auswertung des bislang vorliegenden Materials und versuche, Themen zu benennen, Kategorien zu bilden - das gelingt mir nur mit großer Mühe und sie überzeugen mich nicht.

In der Folge reist Christoph nach Italien, um mit dortigen Ultra-Freunden Fußballspiele zu besuchen. Mehrere Treffen kommen nicht zustande, weil Christoph nicht kommt. Ich mache mir Sorgen um ihn, es wird ihm doch in Italien nichts passiert sein! Auch spüre ich, wie in mir ihm gegenüber eine Verunsicherung und Misstrauen aufkommen. Ist er überhaupt ein Ultra oder macht er mir etwas vor? Wer ist er? Kurz vor seiner Abreise hatte er mir noch als Antwort auf die Frage, welches Pseudonym ich für ihn verwenden sollte, geschrieben: „Namen ist mir noch kein passender eingefallen. Aber bitte nenn mich einfach *Ciro*, nach dem verstorbenen Napoli-Tifosi...“ (E-r, 162)

Bei unserem nächsten Treffen konfrontiere ich Christoph mit dem Zwischenergebnis, das mir zu diesem Zeitpunkt am aussagekräftigsten und wichtigsten erscheint und die auch mit einer Gegeübertragungsreaktion verbunden ist, sie ist mir unangenehm, liegt mir im Magen: Ich könne nicht wirklich verstehen, wie er „zugleich ein überzeugter Ultra-Fan sein und die Ultra-Kultur von außen wie ein Sozialwissenschaftler beschreiben könne. Daraufhin kommt Christoph auf die Unterscheidung von Alltag und Ultra-Sein zurück und spricht davon, ein ‚Doppelleben‘ zu führen. Als wesentlich für das Ultra-Sein führt er das Erleben und Zeigen starker Emotionen an. In diesem Zusammenhang beschreibt er eine Szene voller Aggression zwischen Fangruppen, in der sie sich ‚wie Tiere‘ verhalten hätten.“ (Wü 53)

Ich träume von ehemaligen Freunden, die sich in an die Macht angepasst haben, mir jetzt mit viel Autorität ausgestattet erscheinen und sich von mir abwenden; und ich träume auch davon, dass mir eine Person begegnet, die von mir in den Arm genommen und im Arm gehalten werden möchte. Bei unserem folgenden Treffen spreche ich Christoph noch einmal auf die Trennung zwischen Alltagsleben und Ultra-Sein an und es kommt dazu, dass er über seine Familienverhältnisse erzählt – davon, dass er früher mit seiner Mutter und deren Brüdern gemeinsam beim Fußball war und heute nicht möchte, dass seine Mutter ihn in seinem Fansein sieht. Außerdem erzählt er davon, ohne Vater aufgewachsen zu sein.

Im Anschluß an unser letztes Gespräch treffen wir uns unverabredet auf einem Musikfestival als Angehörige zweier Gruppen (er ist im Kreis seiner Ultra-Freunde, ich bin im Kreis meiner Kolleginnen). Ich bin kurz unsicher, fühle mich dann mit dieser Situation aber sehr wohl und habe den Eindruck, dass es ihm ebenso geht.

In meinem Beitrag zu *Ethnopschoanalyse revisited* beschreibe ich dieses Beziehungsgeschehen ausführlicher und werte es im Anschluß unter vier Gesichtspunkten aus.

Die erste Interpretation arbeitet mit der in der Fankulturforschung zentralen Konzeption des serious play: Ultra-Subkultur als hyperdiegetischer Raum, eine quasi-fiktive Welt, die als intermediärer Erfahrungsbereich dient.

Die Gegenübertragung, die hierauf hindeutet, besteht etwa in dem Wunsch, alltäglichere Erscheinungsformen des Fanseins untersuchen zu wollen, und in der Unsicherheit darüber, wer er eigentlich ist, denn im Bereich des intermediären ist man ja nicht erkennbar jemand.

In der zweiten Interpretation skizziere ich eine Positionierung im Modus des symbolischen Gabentausches; die Gegenübertragung, die hierauf hindeutet, besteht etwa in meiner Erschöpfung nach den Treffen und in allem, was mit dem Thema Autorität zu tun hat; mit angreifen und angeriffen werden; hieran knüpft eine dritte Interpretation an, in der es um die Anerkennung der Verschiedenheit geht.

Etwas ausführlicher stelle ich noch die vierte Interpretation des Feldforschungsmaterials vor, in der es um den Wunsch geht, als Subjekt gesehen zu werden

Der in der Forschung zur Fußballfankultur der Ultras vielfach konstatierte Wunsch nach Sichtbarkeit (vgl. Schwier 2009), der bislang nur im Zusammenhang mit dem Auftreten der Ultras als Subkultur in der Situation des Fußballspiels im Stadion verstanden wurde, wird damit im Feldforschungsmaterial zu Christoph in dem Aspekt kenntlich, die Grenze zwischen Subkultur und Alltag überbrücken zu sollen. Nicht als Ultra wird Sichtbarkeit angestrebt, sondern die Ultra-Kultur scheint für ein Subjekt begehrenswert zu sein, das als Subjekt, das unter anderem auch Ultra ist, für Andere sichtbar werden möchte.

Als einen Hinweis auf den Wunsch, als Subjekt erkennbar zu sein, verstehe ich auch die Irritation, die im Traum mit einer kleinen Frau einhergeht, die ich in den Arm nehme, woraufhin sie sagt, das habe sie sich schon immer gewünscht. Im Traum berührt mich das, es gefällt mir. Aber ich spüre auch einen Anspruch, dass ich für die Person da sein soll, der in mir ein Widerstreben auslöst. Ich verstehe das Wohlgefühl wie auch das Widerstreben als Ausdruck für etwas, das mit dem Gesehen-werden-Wollen einhergeht: angeschaut zu werden. Mit einem Winnicottschen Begriff: gehalten zu werden (vgl. Winnicott 1984). Dies muss von einem Gegenüber geleistet werden, die hierfür notwendige Kraft muss aufgebracht werden, damit sich das Gefühl, sichtbar zu sein/gehalten zu sein, im Subjekt einzustellen vermag. Meine Kraft scheint dieser Anspruch in der Forschungsbeziehung zu überlasten.