

Graf, Erich, Otto.  
2013. "Der Fremde bin  
ich selbst." Pp. 19-59  
in: Globale  
Perspektiven auf  
Behinderung, edited by  
Erich Graf, Otto.  
Berlin: epubli.

Stranger than Paradise  
Jim Jarmusch

I put a spell on you  
'cause you're mine  
You better stop the things you do  
I ain't lyin'  
No I ain't lyin'  
Screamin' Jay Hawkins

## **Der Fremde bin ich selbst**

Denkstil und kulturell hergestellte Unbewusstheit im Kontext  
von Forschung zu Behinderungsphänomenen

Erich Otto Graf

### **Abstract**

Unser Denken ist instituiert. Als solches ist es stets kulturell gebahnt und damit der Produktion von kultureller Latenz anheimfallend. Wissenschaft selbst versteht sich als Teil eines universalistischen Denkens, das mit Hilfe seiner Vernunftkonzepte versucht, die Intersubjektivität des von einer WissenschaftlerIn gewussten Wissens herzustellen. Die Erfahrung einer praktischen Vernunft zeigt uns allerdings, dass die Grenzen der intersubjektiven Verständigung in der Matrix von Muttersprache/Fremdsprache und Eigendisziplin/Fremddisziplin sehr schnell erreicht werden. Irritationen und Herrschaftsdiskurse sind ebenso wie Ausgrenzungsrituale Versuche, das ins Wanken geratende Eigene angesichts eines als fremd wahrgenommen Anderen zu bewahren.

## Von den Schwierigkeiten des Behinderungsbegriffs

Die *Sonderpädagogik*, die *special needs education*, die *disability studies* unterscheiden sich in vielem und haben gemeinsam, dass im Zentrum ihres Interesses die Untersuchung von Behinderungssituationen steht.<sup>3</sup> Das eine ist eine traditionelle der geisteswissenschaftlichen Pädagogik entwachsene Universitätsdisziplin in der Tradition der Humboldt'schen Universität. Sonderpädagogik ist eine der vielen Bindestrichpädagogiken, in welche sich erziehungswissenschaftliche Fragestellungen institutionalisiert haben, als sich dieses humboldt'sche Bildungsideal, das freilich stets ein Ideal geblieben war, im Laufe des 19. Jahrhunderts vollends auflöste. Das andere ein im angelsächsischen Raum mit seiner stark empirisch ausgerichteten Erziehungswissenschaft entstandenes Fach, das sich nach dem 2. Weltkrieg schnell ausbreitete, als sich der Sieg und die Hegemonie der USA nicht nur wirtschaftlich und politisch sondern auch ideologisch im so genannten Westen verbreiten konnte, und das letzte bezeichnet *Studien*, und will damit gerade kein Fach sein, sondern etwas, das wenigstens, wenn man seiner lateinischen Wurzel nachgeht, etwas zu tun hat mit *Eifer* und *Bemühen*. *Studies* sind also wissenschaftliche Bemühungen um eine Thematik, sind deswegen grundsätzlich auf ihre Thematik bezogen und tendenziell nicht institutionalisiert. Die *disability studies* sind aus den sozialen Bewegungen der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts um mehr Demokratie und Teilhabe heraus entstanden. In dem Masse allerdings, wie

---

<sup>3</sup> Behinderungssituationen zu benennen und zu untersuchen ist freilich nicht ihr Privileg. Sie teilen diese Aufgabe mit einer ganzen Reihe anderer wissenschaftlichen Disziplinen, wie der Medizin, der Jurisprudenz, der Ökonomie und so weiter. Aber vielleicht sind die drei Namen jene, bei denen sich die Beschäftigung mit den Behinderungsphänomenen am ausdrücklichsten zeigt.

sie wissenschaftliche ernst genommen werden, institutionalisieren sie sich und verlieren ihren *impetus*.<sup>4</sup>

So unterschiedlich die drei Domänen des wissenschaftlichen Bemühens um Behinderung sind, so konvergierend sind sie in der einen Fragen, dass sie sich ihres Gegenstandes nicht wirklich versichern können. Behinderung, *disability* ist nichts, was sich eindeutig und widerspruchsfrei fassen lässt. Das, was als *Behinderung* bezeichnet wird, ist immer kulturell bestimmt und unterliegt deshalb den Veränderungen der kulturellen Codierungen in Raum und Zeit. Die *ICF*, die *International Classification of Functioning, Disability and Health*, ist ein Versuch der WHO dieser Problematik beizukommen.<sup>5</sup> Der grund-

---

<sup>4</sup> In dem Masse, wie soziale Bewegungen anwachsen, entwickeln ihre ExponentInnen immer auch das Bedürfnis, die eigene Situation zu verstehen, und so entstehen denn aus diesen Bewegungen heraus die *studies*, die sich mit zunehmender Etablierung auch in der Bildungsinstitution wieder finden. Die Bildungsinstitution etabliert sie und mit dieser Institutionalisierung verlieren sie regelmässig ihren aufbrechenden Impetus. *L'idée fondatrice* verliert sich in verpunkteten Lehrveranstaltungen und der Eifer und das Bemühen, mit neuem Wissen Welt zu gestalten, verkehrt sich in das Bemühen, die eigene Karriere zu gestalten. Dabei ist zu beachten, dass der jeweiligen Institutionalisierung der *studies* auf dem Fuss die Korruption ihrer *idée fondatrice* folgt, so wie das René Lourau im Kontext der Institutionsanalyse gezeigt hat (vgl. Lourau 1970).

<sup>5</sup> Dieser Umstand erschwert es auch die ICF, International Classification of Functioning, Disability and Health, welche von der WHO in einem globalen Kontext entwickelt worden ist, präzise auf konkrete Behinderungssituationen anzuwenden, da Situationen grundsätzlich nicht kontextfrei sind. Damit sind die konzeptuellen Unschärfen direkt in die Klassifikation eingebaut. Man verfügt nun zwar über ein internationales Klassifikationssystem, das so genial gebaut ist, dass es überall ein wenig etwas anderes bedeuten kann. Das Kalibrierungsproblem ist allerdings nicht in die Entwicklung der Klassifikation selbst eingebaut und ebenso fehlt ihr eine gesellschaftstheoretische Grundlage. Insofern enthält sie einen eurozentrischen Bias, der davon ausgeht, dass die – letztlich in der vorsokratischen Philosophie

legende Mangel dieses Konzeptes besteht darin, dass es nicht in der Lage ist, eine symmetrische Anthropologie zu entwickeln, sondern um es in den Worten von Bruno Latour zu sagen, in einem partikularen Universalismus des Typus von Claude Lévi-Strauss verhaftet bleibt. Dieser ist ein Partikularismus, der zwar die verschiedenen Gesellschaften nicht wertend nebeneinander stellt, sie aber mit einem Naturbegriff konfrontiert und vergleicht, der der typisch europäischen Natur-Kultur-Unterscheidung entnommen ist, welche sich im Zuge des Kolonialismus und der europäischen Hegemonie weltweit als Standard durchgesetzt hat.

Erst das Entwickeln einer symmetrischen Anthropologie würde es erlauben, solcher Widersprüche überhaupt gewahr zu werden (vgl. Latour 1995, S. 141). Im Rahmen einer symmetrischen Anthropologie wird davon ausgegangen, dass es nicht möglich ist *Kultur* zu sagen ohne damit *ex negativo* auch *Natur* formuliert zu haben und *vice versa*. Die Einheit der Analyse ist also die jeweilige *Figuration einer Kultur/Natur*. Auf einen fixen Orientierungspunkt, auf den absoluten Nullpunkt gewissermassen, der es ermöglichte menschliche Selbstdeutung objektiv zu unterscheiden und zu ordnen, muss in diesem Kontext verzichtet werden.

Damit stellt sich die Frage, ob es denn eine vergleichende, weltweite Forschung zu Behinderung geben kann, wenn jene Phänomene, die als Behinderung codiert werden, lokotemporalisiert sind, ohne dass sich dabei die Frage der eurozentrischen Hegemonialisierung stellt. Diese Frage ist nicht einfach mit «ja» oder «nein» zu beantworten. Ein «nein» würde bedeuten, auf eine solche Fragestellung grundsätzlich zu verzichten und

---

Griechenland wurzelnde – Konzeption von Vernunft als anthropologische Gültigkeit beanspruchen könne. Sie führt damit unbewusst die kolonialistische Haltung Europas allen anderen Kulturen gegenüber weiter, nur dass dieses Mal der Kolonialismus nicht mehr manifest ist, sondern latent bleibt.

damit auch auf den Versuch, sich zu verständigen, zu verzichten.

Falls man die Frage aber eher positiv beantwortet, dann wird ein solches Vorhaben nur gelingen können, wenn in die jeweiligen Forschungssettings selbstreflexive Routinen eingebaut sind, welche den Ethnozentrismus der ForscherInnen aufzudecken vermögen, zu analysieren und zu bearbeiten erlauben.<sup>6</sup> Im anderen Fall läuft jede Forschung, die dieses Bemühen nicht auf sich nimmt, Gefahr, in der ethnographischen Beschreibung der Phänomene die verwendeten Begrifflichkeit gewissermassen als Fetisch zu verwenden, welcher das eigene Wissen der Ethnographin vor der Desintegration durch *den Anderen* schützen soll. «Die Objektivität der ethnographischen Sprache ist der Fetisch, der das eigene Wissen vor der Desintegration schützt», sagt Hartmut Böhme (Böhme 2006, S. 455). Das wäre freilich fatal, denn das bei den *Fremden* entdeckte Moment der Irrationalität, wäre dann die Projektion des eigenen vom verwendeten Vernunftbegriff nicht mehr erreichten Irrationalen.

Das in diesem Fall zu wählende Forschungssetting muss in der Lage sein, die in die Latenz verschobenen Postulate der jeweils gewählten Epistemologie über die im Forschungsprozess auftretenden Irritationen zu deuten und damit als Informationen über die Untersuchung<sup>7</sup> und ihren Gegenstand lesbar zu machen. Dies ist ohne Zweifel damit verbunden, dass eine solche Forschung alle der ForscherIn eigenen Selbstverständlichkeiten immer wieder erschüttern und durcheinander bringen

---

<sup>6</sup> Dabei stellt sich als weitere Hürde die Problematik des im europäischen grundlegend angelegten Andozentrismus, bspw. im Vernunftbegriff der Wissenschaft (vgl. Merchant 1987). Wenn man diese Frage allerdings weiterverfolgt, dann gerät man in eine Diskussion um den universalistischen Anspruch der Wissenschaft für ihre Erklärungen erhebt (vgl. Feyerabend 1978 und 1990).

<sup>7</sup> Der Forschungsprozess lässt sich immer als Kontextinteraktion formalisieren (vgl. Graf 2008; zuerst in Graf 1990 formuliert).

wird. Solche Irritationen sind für die Forschenden oft schwer erträglich.<sup>8</sup> Im Sinne eines *re-entry* sind die aus der Reflexion der Irritation gewonnen Einsichten jeweils in die nächste Runde der Untersuchung wieder einzubringen. Der Forschungsprozess, wenn er so angelegt und organisiert ist, dynamisiert damit das Verhältnis von *Forschungskontext* und *Kontext der Forschung* und genau das ist mit dem Verständnis von *Forschung als Kontextinteraktion* gemeint.

Dies gilt für jede sozialwissenschaftliche Untersuchung generell, aber es gilt ganz besonders für jede Untersuchung von Behinderungsphänomenen, da Behinderungsphänomene immer mit dem *Fremden*, dem *Anderen* zu tun haben, sei es dem Fremden in der «eigenen Kultur» oder dem Fremden in der «fremden Kultur», da die Unterscheidung dieser beiden Kulturtypen grundsätzlich eine Kalibrierungsfrage ist. Das genuin Fremde, das die Behinderungssituation erschafft, ist das Eintreten der Erwartungsverletzung, die Erfahrung, dass etwas von dem, das man erwartet, dass es geht, nicht geht.<sup>9</sup> Behinderungsphänomene sind Reaktionen auf den Bruch kultureller Selbstverständlichkeitserwartungen. Die jeweiligen Denkstile entscheiden darüber, welche Erwartungen, wo, wann und wie verletzt sind. Damit wird *Behinderung ent-essentialisiert*, von Körpermerkmalen abgezogen und in ein soziales Verhältnis verschoben.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Maya Nadig berichtet davon (vgl. Nadig 1992).

<sup>9</sup> So formuliert Jan Weisser (2007) in seiner anti-essentialistischen Theorie der Behinderung, Behinderung 1. Die Kalibrierung dieser Erwartungsverletzung (Behinderung 2) wird der lokotemporal geltenden Basis des jeweiligen Konfliktwissens entnommen.

<sup>10</sup> Im Kontext der Arbeiten von Mary Douglas (2004) ist darauf hinzuweisen, dass die Körper kulturell institutionalisiert sind. Auf diesen Aspekt wird weiter unten ausführlicher eingegangen. Historisch interessant ist in diesem Kontext die Arbeit von Loraine Daston und Katherin Park *Wunder und die Ordnung der Natur* (vgl. Daston und Park 2002).

## **Kultur als Ausdruck der menschlichen Natur**

Mit Marshall Sahlins wollen wir Kultur als das Ordnen der Welt mit Hilfe von symbolischen Begriffen verstehen (vgl. Sahlins 2000). Es ist also die Art und Weise, wie Menschen Information, als ein Unterschied, der einen Unterschied macht, organisieren, umwandeln und sich aneignen, welche die Menschen als Mensch so speziell macht (vgl. Jablonska & Lamb 2006, S. 193). Diese symbolische Ordnung befindet sich in einem gewissen Sinne ausserhalb der einzelnen Menschen, sie befindet sich zwischen ihnen und macht sie als Menschen aus, aber ohne diese einzelnen Menschen, die diese symbolische Ordnung leben, ist sie nicht.

Kulturen sind keineswegs homogene Phänomene, aber sie sind Phänomene, die es nur performativ gibt. Die Performativität von Kultur bedeutet mit ihrer Lebendigkeit immer auch ein Oszillieren, ein Schwanken um das, was *symbolische Ordnung* genannt wird. Performanz ist dabei zu verstehen wie *performance* in der Kunst, so wie ein Gespräch gesprochen wird, ein Lied gesungen, eine Theateraufführung aufgeführt, ein Konzert konzertiert wird, so meint *Performanz* immer das *Tun des Tuns*. So wie jede Theateraufführung jedes Mal neu getan wird und deshalb niemals identisch sein kann, mit der Aufführung vom Vortag, so oszilliert das, was wir Kultur nennen.

In diesem Sinne ist die Beobachtung und die Beschreibung von Kultur immer kontingent, auch nach langen und wiederholten Perioden der Beobachtung. Die Ethnographin befindet sich hier immer im Paradox der Heraklits; es ist nicht möglich zwei Mal in den gleichen Fluss zu steigen.<sup>11</sup> Dies ist hier insbesondere zu betonen, weil wir in einer medialisierten Welt leben und das Allermeiste, was wir von dieser Welt wissen,

---

<sup>11</sup> Diesem Paradox entkommt freilich auch die mit standardisierten Instrumenten operierende mit grossen Stichproben arbeitende Forschung nicht. Vorsichtigerweise argumentiert sie deshalb bei ihren Aussagen immer mit Probabilitäten und Irrtumswahrscheinlichkeiten.

durch die Medien vermittelt wissen. «Medien sind strukturell dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas vor die Einbildungskraft zaubern, das *real erlebt* und *als real* erlebt wird: symbolic-and-therefore-real-content (Ian 1993). Diese Als-ob-Struktur gehört der Wirklichkeit an» (Böhme 2006, S. 479). Dies sollte im Kontext der Forschung nicht vergessen gehen, beim Betrachten eines Bildes, eines Films, der Lektüre der eigenen Notizen und bei der Kenntnisnahme der Beiträge anderer ForscherInnen.

Das was wir in unseren Unterlagen vorfinden, auch das, was wir in uns selbst erinnern, ist nicht das, was wir erlebt und beobachtet haben. Forschungsergebnisse sind so gesehen immer durch die Forschenden organisierte und dokumentierte Erinnerungen, die dadurch, dass sie ins Wissenschaftssystem gebracht werden, dort Teil von dessen Gedächtnis werden. Damit werden die Forschungsergebnisse immer auch Teil einer Tradition, welche ja nach dem Bonmot von Umberto Maturana und Francisco Varela eine Art und Weise ist, etwas zu vergessen. Das Neue, das wir entdecken, entdecken wir auf den Hintergründen unserer Wahrnehmung und nur diese erinnern wir. Das, was *performed* und schliesslich *Kultur* genannt wird, lässt sich als Ergebnis eines Tuns im Kontext eines bestimmten *Denkstils* darstellen.

Deshalb ist Bruno Latour zuzustimmen, wenn er sagt «Es gibt keine Kulturen» (Latour 1995, S. 139) und die Problematik auf eine der Grössenordnung, also auf Fragen der *Kalibrierung* der Unterscheidungen zurückführt. Wird die Frage in dieser Hinsicht entwickelt, dann zeigen sich sofort die heuristischen Vorteile der fleck'schen Denkstilsoziologie, die nun die produktiven und die unproduktiven Missverständnisse zwischen verschiedenen Denkstilen angehörenden Performanzen in den Blick zu nehmen erlaubt (vgl. Fleck 1980 (1935)). Deshalb ist der Kulturbegriff daraufhin neu zu fassen. Kulturen lassen sich vielleicht am einfachsten verstehen als relativ träge, eher ver-



änderungsresistente Konglomerate fleck'scher Denkstile. Sie sind Phänomene, die es nur performiert gibt.

Die Denkstilkonglomerate kann man sich so vorstellen, dass sie einer Idiosynkrasie gehorchen, also jeweils einzigartig sind. Dabei teilen sie aber ein Strukturmerkmal. Sie lassen sich entlang ihrer *Trägheit* und entlang ihrer *Temporalität* ordnen. Daraus lässt sich lokotemporal jeweils eine Matrix konstruieren, die sich sowohl für die Beschreibung einzelner Menschen als auch Gruppierungen von Menschen eignet. Die *Denkstilfiguration* hat eine Gestalt derart, dass trägere Denkstile weniger tragen als Rahmen der Orientierung dienen können; sie entfaltet sich entlang einer *Figur/Grund-Differenz* und verfügt jeweils über ihren ganz eigenen Takt. Man kann sich diese Entfaltung als sehr variabel und sehr verschieden vorstellen. In diese Richtung lässt sich eine symmetrische Anthropologie aufbauen, die auf normative Hierarchien zur verzichten in der Lage ist.

Im Rahmen einer symmetrischen Anthropologie bilden alle Kollektive verschiedene Figurationen von Kultur/Natur, die sich im Hinblick auf die Mobilisierung der den Kollektiven angehörenden Momenten, Phänomenen, Menschen und Dingen unterscheiden. Auf diesem Hintergrund lassen sich sehr viele, bisher in der Tendenz getrennte und im Kontext von so genannten Bindestrichpädagogiken abgehandelte Fragen des Wissens und der Praxis inkludieren.<sup>12</sup> So ist es nun möglich Kultur als Selbstdeutung einer Struktur zu erkennen.<sup>13</sup> Jede Kultur kennt für die in ihr regelmässig sich ereignenden Phänomenen normative Erwartungen, deren Eintretens-/ Nichtein-

---

<sup>12</sup> In dieser Hinsicht bietet der von Jan Weisser vorgeschlagene Ansatz einer anti-essentialistischen Theorie der Behinderung den adäquaten Rahmen für die weitere Theoriebildung (vgl. Weisser 2007).

<sup>13</sup> Struktur wird hier als Beobachterkategorie verstanden, mit deren Hilfe eine BeobachterIn im Rahmen ihres eigenen Denkstils bestimmte Prozesse beschreibt, die sie in einem von ihr beobachteten Kollektiv wahrnimmt.

tretensmomente situativ performiert werden. Die Kulturen kennen für Situationen jeweils auch normative Rahmen und soziale Orte. So ist etwa die Körperkontrolle für jede Kultur und die in ihr etwa unterschiedenen Lebensalter anders geregelt. Die Inkontinenz von Kleinkindern erscheint als normal, solche von Zehnjährigen als pathologisch und behandlungsbedürftig. Körper sind immer institutionalisiert (vgl. Douglas 2004).

Als fremd erscheinen dabei die Selbstverständlichkeitserwartungen der anderen. Da sie den eigenen Selbstverständlichkeitserwartungen nicht entsprechen, werden sie an diesen gemessen und erzeugen somit aus der Perspektive der BeobachterIn so genannte Abweichungen. Dabei gerät häufig aus dem Blick, wie stark der eigene Standpunkt und die eigene Sichtweise verabsolutiert werden (vgl. Graf 2008). Wenn wir davon ausgehen, dass die Verortung eines Menschen in einer Kultur auch seinen Blickwinkel aus der diese Kultur, ihr Alltag, die anderen Menschen und so weiter, wahrgenommen werden, beeinflussen, dann ist es naheliegend, dass in Abhängigkeit des Ortes bestimmte Phänomene unterschiedliche kodiert, beziehungsweise gar nicht wahrgenommen werden. Kulturelle Latenz lässt sich auf diese Weise allein schon aus der Differenziertheit einer Kultur ableiten, die immer auch gewisse Zonen ihrer selbst für bestimmte ihrer Mitglieder tabuisiert.<sup>14</sup> Daraus lässt sich eine Gerichtetheit der jeweiligen Wahrnehmung der einzelnen menschlichen Subjekte ableiten, die nicht nur idiosynkratisch angelegt ist, sondern eben auch durch verschiedene kulturelle Parameter gemustert wird. In die Weltkonstruktion durch die Subjekte dieser Konstruktion fließt immer auch ein Stück weit ihre soziale Lage mit ein (vgl. Geiger 1953). Deshalb ergeben sich in den wissenschaftlichen Diskursen immer nur Schnittmengen von verständigbarem und verstehbarem Wissen, weil eben das, was der jeweiligen kulturellen La-

---

<sup>14</sup> Siegfried Bernfeld hat früh auf den «sozialen Ort» der Neurosen hingewiesen (vgl. Bernfeld 1929).

tenz anheimfällt von der Kalibrierung des Unterscheidungsprozesses abhängig ist.

Wenn wir diese Beobachtung etwas verallgemeinern, dann können wir eine soziologische Theorie des sozialen Vorurteils zu Rate ziehen, die Peter Heintz und seine Forschungsgruppe in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts am soziologischen Institut der Universität Zürich anhand einer Vielzahl von empirischen Untersuchungen formuliert hat. Diese Theorie des sozialen Vorteils kommt zum Schluss, dass Strukturen auf Nahsicht hin sozialisieren, was funktional für ihren Erhalt ist. Weitsicht wäre konzeptuell mit dem Überblicken des Handlungsraumes verbunden, sie stellt sich tendenziell dann ein, wenn die Handlungsmöglichkeiten des Handlungsraumes erschöpft sind (vgl. Heintz et al. 1978).

Auf diesem Hintergrund lässt sich postulieren, dass kulturelle Performanz aufgrund der Struktureigenheiten jeder Kultur, stets kulturelle Latenz erzeugt, also Zonen der Kultur, die von bestimmten AkteurInnen, die bestimmte Positionen in der nach Handlungsräumen geordneten Struktur einnehmen, nicht wahrgenommen werden. Solche kulturelle Latenz, also jene Zonen des kulturellen Codes, die aus dem Raster des jeweils operativen Denkstils herausfallen, lassen sich unschwer mit jenen Prozessen verbinden, die der Ethnopschoanalytiker Mario Erdheim mit Prozessen der gesellschaftlichen Produktion von Unbewusstheit bezeichnet hat (vgl. Erdheim 1982).<sup>15</sup>

Die Untersuchung kultureller Phänomene, und wir bezeichnen Behinderungsphänomene als kulturelle Phänomene, unterliegt damit aber einem steten Spiel von Übertragung und Gegenübertragung, da die ForscherIn, welche diese Phänomene untersucht, gar nicht anders kann, als mit den Gegenständen ihrer Untersuchung, die Menschen sind, in Beziehung zu treten, und sich deshalb mit ihnen immer auch verwickelt. Verwicklung ist die Eindeutschung eines Konzepts aus der französischsprach-

---

<sup>15</sup> Zum Konzept des gesellschaftlich Unbewussten, vgl. Fromm (1990).

chigen *analyse institutionelle* und wird dort als *implication* bezeichnet. *Implication* meint also die affektive und emotionale Verwicklung oder Verstrickung der ForscherIn mit ihrem Forschungsgegenstand (andere Menschen), die sie notwendigerweise mit Hilfe ihres eigenen psychischen Apparates bewältigt.<sup>16</sup> Daraus ist als Konsequenz für die ForscherIn ein stetes Achten auf die eigene Reflexivität zu ziehen.

Die Erhöhung der eigenen Reflexivität relativiert den Bezug auf den eigenen denkstilmässig geformten Hintergrund von dem aus die Forschung unternommen wird. Latour und Woolgar empfehlen, in Anlehnung an die Arbeiten von Alfred Schütz, eine Position, die davon ausgeht, dass ihr der untersucht Kontext komplett fremd ist.<sup>17</sup>

Eine der grossen Quellen der Angst aber ist die Angst vor dem Fremden schlechthin. Wie also lassen sich die aus diesen Randbedingungen von Forschung sich ergebenden Fragen in einem produktiven Sinn lösen, ohne dass die angstmachenden Elemente skotomisiert, abgespalten und projiziert werden müssen? Das wird nur dann möglich sein, wenn sich die ForscherInnen einen Zugang zur Technik und zum Wissen der Psychoanalyse verschaffen.<sup>18</sup> Anders gesagt, die Untersuchung von Behinderungsphänomenen muss sich mit der freud'schen Hypothese des Unbewussten auseinandersetzen.

---

<sup>16</sup> Der französische Pädagoge, Soziologe und Institutionsanalytiker René Lourau hat sich mit diesem Aspekt der wissenschaftlichen Forschung während vieler Jahre und in vielen seiner Arbeiten auseinandergesetzt. Besonders interessant in dieser Hinsicht ist seine Monographie «Implication - Transduction» (vgl. Lourau 1997).

<sup>17</sup> «Lynch (1982) points out that our strategy corresponds to Schutz's (1944) recommendation that sociology adopts the perspective of the stranger, whereby the problems of making sense of an alien culture provide insights into those aspects of culture taken for granted by its members» (Latour & Woolgar 1986, S. 278).

<sup>18</sup> Es geht hier um die Psychoanalyse in jenem ursprünglichen Sinne als einer Untersuchungsmethode der Kultur, welche deren unbewusste Anteile mit in die Erklärung der Kultur einbezieht.

## **Die Hypothese des Unbewussten und die Entstehung der Ethnopsychanalyse**

1923 veröffentlicht Sigmund Freud (1856 - 1939) seine Schrift *Das Ich und das Es* (Freud 1923 (1990)) worin er seine Revision des psychoanalytischen Modells entwickelt. Das Konzept des *Es* kannte Freud von Georg Groddeck (1866 - 1934) und Friedrich Nietzsche (1844 - 1900). In der Einleitung rechtfertigt er sich auf eine Art, die typisch ist für Sigmund Freud, der peinlich darauf achtet, dass die Psychoanalyse seine genuine Schöpfung bleibt.<sup>19</sup> In der genannten Schrift präsentiert Sigmund Freud sein neues Strukturmodell der Psyche, das er nun so fasst, dass eine unbewusste Struktur, die Freud *ES* nennt, den Ausdruck der Triebe und Affekte darstellt, welche einem *ÜBERICH* gegenübersteht, in welchem die kulturelleren Werte und Normen aufgehoben sind. Dazwischen, besteht eine Instanz die Freud *ICH* nennt, welche das bewusste Denken, das Selbstbewusstsein eines Menschen darstellt. Das *ICH* folgt einem Realitätsprinzip, während das *ES* hauptsächlich dem Lustprinzip verbunden ist, das die sofortige Erfüllung eines Triebwunsches verlangt, während das *ÜBERICH* alle jene Gebote und Verbote der Kultur repräsentiert, die ein Mensch im Rahmen seines Sozialisationsprozess erlernt hat und die dazu geführt haben, dass er jenes bestimmte *ICH* ausbildete, das macht, dass dieser Mensch der ist, der er ist.

Nimmt man dieses Modell der menschlichen Psyche, das Sigmund Freud hier entwirft, dann enthält es in sich die Relativi-

---

<sup>19</sup> Freud schreibt: «Ich bin sonst immer bereit gewesen, meine Verbindlichkeiten gegen andere Arbeiter anzuerkennen, fühle mich aber in diesem Fall durch keine solche Dankesschuld belastet. Wenn die Psychoanalyse gewisse Dinge bisher nicht gewürdigt hat, so geschah es nie darum, weil sei deren Leistung übersehen hatte oder deren Bedeutung verleugnen wollte, sondern weil sie einen bestimmten Weg verfolgt, der noch nicht so weit geführt hatte. Und endlich, wenn sie dahin gekommen ist, erscheinen ihr auch die Dinge anders als den anderen» (Freud 1923, S. 237).

tät jeder Aussage darüber, wie Menschen im Allgemeinen sind. Es verbietet sich auf dem Hintergrund dieses theoretischen Ansatzes, solche Aussagen zu machen, denn wenn die Hypothese von Freud gilt, dann ist jeder einzelne Menschen und jede menschliche Gruppe und jede menschliche Äusserung ein Phänomen mit einer Geschichte, die sich an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten abspielt. Es lassen sich dann im präzisen Sinn nur Muster von Beziehungsmustern feststellen und vergleichen.

Diese gesellschaftstheoretische Implikation des freud'schen Strukturmodell der menschlichen Psyche ist allerdings im Kontext der *Medizinalisierung* der Psychoanalyse als Methode der Psychotherapie in den Hintergrund getreten. Die mit der Medizinalisierung der Psychoanalyse einhergehenden Kategorienbildungen verdunkeln das aufklärerische heuristische Potenzial dieses kulturwissenschaftlichen Ansatzes.

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich ein medizinalisiertes Verständnis der Psychoanalyse als ihrem Mainstream durchgesetzt. Die Psychoanalyse ist weitgehend auf eine Form der Psychotherapie reduziert worden, die von *PsychiaterInnen* und später auch von *PsychologInnen* als krankenkassenfinanzierte Therapie angeboten wird.

*Psychoanalytisches Wissen* ist allerdings im Gefolge des Erfolgs des Strukturalismus in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in viele *kulturwissenschaftliche Sparten* diffundiert und lässt sich in der Literaturwissenschaft, in der Linguistik, in Geschichte, Erziehungswissenschaft, Ethnologie, in der Rechtswissenschaft, der Organisationssoziologie und vielen anderen kulturwissenschaftlichen Sparten auffinden. Aber bis auf das kleine *Randgebiet der Ethnopsychanalyse* gilt innerhalb der Psychoanalyse die dort gemachte Forschungserfahrung nicht als eine genuin psychoanalytische.

Je institutionalisierter die Psychoanalyse wurde, desto differenter verhielt sie sich gegenüber den Ergebnissen der Anwendung ihrer Erkenntnisse auf die Gegenstände der menschlichen

Kulturen. Die Grundidee der Anwendung des psychoanalytischen Wissens und der psychoanalytischen Technik im genuin kulturwissenschaftlichen Sinne hat sich in jenem Zweig der Ethnologie erhalten, der sich zur Ethnopsychanalyse entwickelt hat. Wenn man will kann man diese Forschungspraxis etwas willkürlich mit Géza Roheim (1891 - 1953) beginnen lassen.<sup>20</sup> Einer seiner erfolgreichsten Schüler war Georges Devereux (1908 - 1985), der als Ethnopsychanalytiker berühmt wurde. Beinahe zeitgleich entwickelte sich ein Zweig der Ethnopsychanalyse nach dem Zweiten Weltkrieg in Zürich um die drei PsychoanalytikerInnen Fritz Morgenthaler (1919 - 1984), Paul Parin (1916 - 2009) und Goldy Parin-Mathey (1911 - 1997). Einer der wichtigen Unterschiede zwischen diesen beiden Strömungen der Ethnopsychanalyse besteht darin, dass Georges Devereux in der Wissenschaft und als Professor fest etabliert war, während die drei ZürcherInnen einen dezidiert linksextremen politischen Hintergrund vertraten, der ihnen eine solche Etablierung aus intrinsischen und aus extrinsischen Gründen verbot. Goldy Parin-Mathey<sup>21</sup> war im *Spanischen Bürgerkrieg* bei den *Internationalen Brigaden* auf der Seite der Republik gegen den franquistischen Putsch und Staatsstreich gestanden. Die beiden Parins hatten im Zweiten Weltkrieg als eine von der *Central Sanitaire Suisse*<sup>22</sup> finanzierte Ärztetequipe ein chirurgisches Feldspital bei der jugo-

---

<sup>20</sup> 1950 erschienen drei Arbeiten von Géza Roheim auf Englisch mit dem Titel «Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious» (vgl. Roheim 1977 (1950)).

<sup>21</sup> Goldy Parin-Mathey weigerte sich zeitlebens am Psychoanalytischen Institut zu unterrichten. Von Schule hielt sie als feministische Anarchistin nichts. Aber sie arbeitete als Psychoanalytikerin und als Forscherin.

<sup>22</sup> Die in der Schweiz während des 2. Weltkriegs verbotene Kommunistische Partei der Schweiz (KPS) musste klandestin im Untergrund arbeiten. Eine ihrer Deckorganisationen war das humanitäre Hilfswerk Centrale Sanitaire Suisse.

slawischen Partisanen Armee Titos betrieben und 1945 bis 1946 arbeiteten sie zusammen mit Fritz Morgenthaler im Spital von Prijedor in Jugoslawien und kehrten 1946 in die Schweiz zurück um sich als PsychoanalytikerInnen ausbilden zu lassen. Ab Mitte der fünfziger Jahre machten sie erste Erfahrungen damit, die Psychoanalyse als Instrument der ethnologischen Feldforschung, vor allem in Westafrika, zu erproben (Parin et al. 1978 und 1983).

Ab den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde diese Tendenz in Zürich durch Mario Erdheim und Maya Nadig (vgl. Nadig 1992) fortgeführt, während für Frankreich Tobie Nathan (vgl. Nathan 1986 und 1988) zu nennen ist.<sup>23</sup>

### **Das kulturell Latente**

Die performierten Bandbreiten jeden Tuns enthalten stets mehr an Bedeutung als die jeweilig aktuellen Codes zu verarbeiten in der Lage sind, deshalb entsteht soziale Latenz. Finales Handeln muss sich fokussieren und die freischwebende Assoziativität eingrenzen. Das einzuüben ist eine der wichtigen Aufgaben der Bildungsinstitution, die deshalb der Disziplinierung und des Zwangs grundlegend nicht entraten kann, wohl aber über Mittel verfügt, sich darüber zu täuschen.<sup>24</sup>

In der Schule spätestens lernt jedes Kind, dass es *jetzt gerade* nicht drankommt, dass es zurückstehen und warten muss, dass es also seinen Impuls etwas mitzuteilen, beizutragen und so weiter, zügeln und aufschieben muss. Die Ketten der Assoziativität werden unterbrochen, die intrinsische Motivation wird

---

<sup>23</sup> Die Aufzählen dieser Namen ist notwendigerweise kontingent. Es sind tatsächlich weit mehr Personen in diese wissenschaftliche Strömung involviert gewesen; ich habe hier eine willkürliche Auswahl getroffen, die das damals existierende Netzwerk nicht vollständig abdeckt.

<sup>24</sup> René Lourau hat darüber in seinem Buch *L'illusion pédagogique* geschrieben (vgl. Lourau 1969).



suspendiert, durch die extrinsische von Lehrperson herrührende ersetzt, während Didaktisierung versucht, den abgerissenen Faden des Intrinsischen wieder anzuknüpfen, dieses Mal aber auf das von der Schule vorgegebene Ziel hin. Das Kind soll schliesslich freiwillig wollen, was die Schule von ihm will, so ist die Logik aller Erziehung aufgebaut und so lässt sich das Leistungsprinzip in der Schule institutionalisieren.

Es kann niemals alles, was eine Kultur – also ein Konglomerat von Denkstilen – ausmacht, ins Bewusstsein gehoben werden. Da wir immer viele sind (vgl. Deleuze & Guattari 1992), steht unser ICH, dem ja die Aufgabe der Realitätsprüfung übertragen ist, stets im Zwang der Entscheidung, die sich am *Widerstandsavis* (vgl. Fleck 1980 (1935)) des Denkstils festmacht.

Soziale Situationen sind grundsätzlich mehrdeutig, weil sie immer Institutionen, menschliche und nicht-menschliche Wesen raumzeitlich bündeln. Die Verhaltenserwartungen in einer Situation sind deshalb auch immer mehrdeutig. Deshalb ist der Rollenkonflikt die Nulllinie des Entscheidens. Ebenso sind die normativen Dichten der Verhaltenserwartungen nicht stabil, sie sind entsprechend der Rollenperformanz – der eigenen und derjenigen der Anderen, die ja interdependent sind – nicht homogen. Das ICH steht also immer in Entscheidungssituationen, welchem aus welchem Denkstil stammenden Impuls, der durch die Triebhaftigkeit genährt ist, es nachzugeben hat.

Jede Kultur organisiert mit ihren Mitteln Vorkehrungen zur Kontrolle der Natur, soziale Orte und soziale Formen die der Erlangung und dem Erhalt von Sicherheit dienen. Eine der zentralen Figuren dabei ist die jeweilige durch die Kultur festgelegte Trennung zwischen Natur und Kultur, zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen (vgl. Douglas 2009).

Der soziale Ort, wo die Trennung zwischen Natur und Kultur nicht mehr aufrechterhalten werden kann, ist der individuelle Tod eines Menschen. Jede Kultur hat ihren besonderen Umgang damit, trifft allenfalls Vorkehrungen, dass die Toten dort

bleiben, wohin sie gegangen sind und nicht mehr zurückkommen und falls die Seelen doch zurückkommen, dann in geläuterter Form oder um sich zu läutern. Diese Rituale und Tabus dienen dazu, die Kontrolle über die Natur aufrechtzuerhalten. Beim Sterben eines Menschen ist dies nicht mehr möglich.

Aber es entstehen in jeder Kultur immer wieder Konstellationen, die der deutsche Philosoph Karl Jaspers (1883 - 1969) als Phänomene von *Grenzsituationen* bezeichnet hat. Die *Grenzsituation*, wie Jaspers sie in seiner Einführung in die Philosophie bestimmt, besteht in der Unberechenbarkeit, die jedem Versuch die Natur zu beherrschen innewohnt und sie kann immer eintreten (Jaspers 1953, S. 23). Aber grundsätzlich gilt, dass wie immer auch diese Trennung von Natur und Kultur ausfällt, dem menschlichen Mischwesen von Natur und Kultur unbekannt und unentdeckbar bleibt, was ihm im Leben alles noch bevorsteht. «Alles Verlässlichwerden beherrschter Natur ist nur ein Besonderes im Rahmen der totalen Unverlässlichkeit. Und der Mensch vereinigt sich zur Gemeinschaft, um den endlosen Kampf aller gegen alle einzuschränken und am Ende auszuschalten; in gegenseitiger Hilfe will er Sicherheit gewinnen» (Jaspers 1953, S. 23). Dass Verlässlichwerden sich als Sonderfall der totalen Unverlässlichkeit darstellt, stellt eine Situation dar, die mit grosser Angst beladen ist.

Jene Phänomene, die in unserer Kultur in ihrem alltäglichen Verständnis mit Behinderung konnotiert sind, sind Performanzen von Grenzsituationen. Die Erwartungsverletzung, welche die Behinderung 1<sup>25</sup> beschreibt, ist immer auf dem Hintergrund dieser totalen Unverlässlichkeit von Natur zu sehen, da

---

<sup>25</sup> Ein Begriff, den Jan Weisser in seiner *antiessentialistischen Theorie der Behinderung* verwendet. Behinderung 1 bezeichnet die unmittelbar wahrgenommene Differenz, dass etwas, von dem man erwartet, dass es geht, nicht geht, während Behinderung 2 das jeweilig historisch zur Verfügung stehende Wissen bezeichnet, welches die Rahmung für die Differenzoperation abgibt, welche zu Behinderung 1 führt (vgl. Weisser 2007).

die jeweils kulturell formulierte Erwartung von der Verlässlichkeit der Natur ausgeht.

Menschliche Kultur besteht nicht nur, aber immer auch im Bemühen der totalen Unverlässlichkeit von Natur Verlässlichkeit abzugewinnen. Technische Errungenschaften, welche die Menschen entwickelt haben, um sich die Natur zu unterwerfen, sie für sich in ihrer Unverlässlichkeit sicherer zu machen, haben etwas vom optimistischen Glauben des *Philobaten*, wie Balint (1959) in seinem Buch *Angstlust und Regression* beschreibt, jenem fröhlichen Optimisten, der im Vertrauen auf seine gute Ausrüstung alle Abenteuer, die zu bestehen er sich aufmacht, erfolgreich besteht; immer solange, bis seine Ausrüstung versagt und er verstört vor dem steht, das zu widerlegen er stets von Neuem angetreten ist und immer wieder antritt: den Beweis, dass es ein Mittel gegen die totale Unverlässlichkeit der Natur gibt. Und dieses Mittel besteht eben in seiner guten Ausrüstung. Diese Ausrüstung ist stets ein Gemenge aus Menschen und nicht-menschlichen Dingen, ein Kollektiv, die Kultur.

Sigmund Freud spricht im Zusammenhang von Kultur davon, dass der Mensch sich zu einer Art Prothesengott mache.<sup>26</sup> Und in diesem Zusammenhang merkt er auch ein paar Seiten später an, dass Schönheit, Reinlichkeit und Ordnung offenbar eine besondere Stellung unter den Kulturanforderungen überneh-

---

<sup>26</sup> «Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht grossartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen. Er hat übrigens ein Recht, sich damit zu trösten, dass diese Entwicklung nicht gerade im Jahre 1930 A. D. abgeschlossen sein wird. Ferne Zeiten werden neue, wahrscheinlich unvorstellbar grosse Fortschritte auf diesem Gebiet der Kultur mit sich bringen, die Gottähnlichkeit noch weiter steigern. Im Interesse unserer Untersuchung wollen wir aber auch nicht daran vergessen, dass der heutige Mensch sich in seiner Gottähnlichkeit nicht glücklich fühlt» (Freud 1999 (1930), S. 451).

men (vgl. Freud 1999, S. 453). Die Institutionalisierung der Ordnung in der Kultur wird direkt, quasi in Analogie zu Kant<sup>27</sup> folgendermassen: «Ähnlich ist es mit der Ordnung, die ebenso wie die Reinlichkeit sich ganz auf Menschenwerk bezieht. Aber während wir Reinlichkeit in der Natur nicht erwarten dürfen, ist die Ordnung vielmehr der Natur abgelauscht; die Beobachtung der grossen astronomischen Regelmässigkeiten hat dem Menschen nicht nur das Vorbild, sondern die ersten Anhaltspunkte für die Einführung der Ordnung in sein Leben gegeben. Die Ordnung ist eine Art Wiederholungszwang, die durch einmalige Einrichtung entscheidet, wann, wo und wie etwas getan werden soll, so dass man in jedem gleichen Falle Zögern und Schwanken erspart. Die Wohltat der Ordnung ist ganz unleugbar, sie ermöglicht dem Menschen die beste Ausnützung von Raum und Zeit, während sie seine physischen Kräfte schont. Man hätte ein Recht zu erwarten, dass sie sich von Anfang und zwanglos im menschlichen Tun durchsetzt und darf erstaunen, dass dies nicht der Fall ist, dass der Mensch vielmehr einen natürlichen Hang zur Nachlässigkeit, Unregelmässigkeit und Unzuverlässigkeit in seiner Arbeit an den Tag legt und erst mühselig zur Nachahmung der himmlischen Vorbilder erzogen werden muss» (Freud 1999, S. 453). Freud argumentiert hier ganz im Zuge der Moderne und ihrem aufgeklärtem kulturellen Relativismus. Die Natur ist präsent, aber sie steht ausserhalb der Kulturen, die alle ein mehr oder

---

<sup>27</sup> Immanuel Kant schreibt am Ende seiner *Kritik der praktischen Vernunft* den berühmt gewordenen Satz: «Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit verhüllt, oder im Überschwenglichen, ausser meinem Gesichtskreise suchen und bloss vermuten; ich sehe vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz» (Kant 1988 (1788), S. 300; vgl. dazu auch Douglas 1991).

weniger adäquates Bild von ihr zeichnen (vgl. Latour 1995, S. 141). Diejenigen Menschen, die zu TrägerInnen von Behinderung 1 werden, verstören das Bild der naturgemässen Ordnung.<sup>28</sup>

Die ihnen angelastete Verstörung der natürlichen Ordnung – sie sind nicht so wie unsereins, denn wir sind so wie wir sind natürlich und damit auch richtig – macht sie zu einem geeigneten Objekt für die Projektion der sadistischen Regungen, die Freud als ein Abkömmling des Todestriebes bezeichnet (vgl. Freud 1999 (1930), S. 481).

Ihre Marginalisierung – ihr Ausschluss im Falle der Euthanasie – ebnet der libidinösen Bindung von Menschenmassen jenes Feld, das nun von «Abweichungen» gereinigt erscheint. So neigt denn die Differenz zwischen Fähigkeiten und Erwartungen je nach aktueller Codierung dazu für die TrägerInnen bestimmter dieser Verhältnisse, je nach Ausmass einer gerade gültigen kulturellen Ordnungen mit ihren dazugehörigen Erwartungen und dem Ausmass der Erwartungsverletzung durch die Performanz dieser Person, zu einer tödlichen Gefährdung zu werden. Sie sind des Lebens bedroht durch diejenigen, die von sich behaupten, dass sie vermeintlich nicht so sind wie sie und sie aus Furcht vor ihrem eigenen möglichen Schicksal verstossen.

Ihr Leben, die Performanz der Grenzsituation, bringt sie an die Grenze der Gesellschaft, an jenen Ort, wo über Leben und Tod entschieden wird.

Die TrägerInnen von Behinderung 1 – sogar, dann wenn wir uns bemühen, sie als situationsbedingt wahrzunehmen – rufen in uns selbst eine Erinnerung daran wach, dass wir genauso gut an ihrer Stelle sein könnten. Diese *Erinnerung der Kontingenz der eigenen Unversehrtheit* erschüttert die Probe der Selbstvergewisserung, denn wir sind ja die, die wir sind, auf-

---

<sup>28</sup> Einen etwas anderen Umgang, wenn gleich keinen menschenwürdigeren beschreiben Lorraine Daston und Katharine Park (vgl. Daston 2002).

grund unserer wechselseitigen Selbstbestätigungen (vgl. Buber 1962).

Damit sind wir auch als ForscherInnen immer Teil der sozialen Netze, die wir selbst untersuchen, durch unsere Untersuchung erst herstellen und durch die Untersuchung in sie verstrickt. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, daran zu erinnern, dass Behinderungssituationen, Situationen sind, die sich im Verhalten zwischen Menschen herstellen über wechselseitige und mactungleiche Erwartungsverletzungen. Ein Mensch kann nur im Verhältnis zu anderen Menschen behindert sein, sich behindert fühlen, sich als behindert oder nicht bezeichnen. Behinderung ist nichts, was einem einzelnen Menschen inhärent sein könnte. Deshalb ist die Untersuchung solcher Situation stets ein mehr oder weniger grosser Eingriff in diese Verhältnisse. Da die Untersuchung der Behinderungssituation nur möglich ist, durch die Anwesenheit einer weiteren Verhaltenserwartung, jener der Rolle der ForscherIn.<sup>29</sup>

Wir können gar nicht anders, denn es ist die Untersuchung der Behinderungssituation die uns in diese Begegnung mit der Behinderungssituation und den darin zu Menschen mit einer Behinderung werdenden Menschen führt.<sup>30</sup> Das, was nicht imaginiert werden kann, das versinkt in der kulturellen Latenz, Unbewusstheit entsteht (vgl. Erdheim 1982, 1988, Nadig 1992, Nadig & Hegener 2004).

---

<sup>29</sup> Die personale Kopräsenz der ForscherIn mit der Situation ist dabei nicht notwendig. Die Rolle der FoscherIn, die es nicht unabhängig von der Institution Wissenschaft geben kann, ist auch dann gegeben, wenn eine online-Befragung durchgeführt wird. Das geht in der Erörterung von Forschungssituationen oft vergessen und kreiert neue soziale Latenz.

<sup>30</sup> In einer interessanten Arbeit verweist Tobie Nathan auf die von der europäischen differente Codierung der künstlichen Befruchtung bei kabyllischen Paaren hin, die er im Rahmen seiner ethnopsychiatrischen Praxis beraten hat (vgl. Nathan 1986).

Die Zugangsverweigerung für jeweilige kulturelle Orientierungssysteme, die zentralen Güter für Menschen eines bestimmten Kontextes enthalten, lässt in solchen projizierenden Konstruktionsprozessen Menschen zu «Behinderten» werden, lässt sich als eine Art *bion'scher Container* (vgl. dazu Britton 1990) verstehen.

Der so genannte Ausschluss ist die Möglichkeit des Einschlusses. Dieser Aspekt geht in der Diskussion leicht vergessen, deshalb ist hier nochmals an Giorgio Agamben und seinen Diskurs über den *homo sacer* als einem Leben das getötet, aber nicht geopfert werden darf, zu erinnern (Agamben 2002). Daraus ergibt sich unmittelbar die prekäre soziale Lage für die zu «*Menschen mit Behinderung*» gewordenen Aktanten, die fortbesteht trotz aller Menschenrechtserklärungen, Antidiskriminierungsverbote und Inklusionsversuche. Ihr prekäres Dasein würde sich nur verbessern können, wenn es einer Kultur gelänge, sich mit dem individuellen Tod zu versöhnen und ihn als Teil des Lebens zu integrieren.<sup>31</sup> Menschen mit Behinderung sind Menschen in deren kultureller Situation die Prekariät an der Kultur teilnehmen zu können, sich unmittelbar ausdrückt.<sup>32</sup>

Das bedeutet aber, dass Forschung auf diesem Gebiet ganz besonders wachsam sein muss, gegenüber der von ihr selbst möglicherweise durch den Forschungsprozess stets hergestellten gesellschaftlichen Unbewusstheit. Damit rücken Fragen des Forschungssettings in den Vordergrund der Überlegungen. Denn in der Art und Weise, wie die ForscherIn ihr Setting konstruiert – und damit sich selbst – liegen die Potentiale und das Unvermögen, sich über diese Aspekte der Behinderungssi-

---

<sup>31</sup> Ob dies möglich ist, darüber ist hier nicht zu spekulieren. Auf jeden Fall würde dies die Zurücknahme vieler Projektionen bedingen, die zur Stabilisierung des lebensweltlichen Alltags beitragen.

<sup>32</sup> Zum Konzept der Prekariät als Regierungsform, vgl. Lorey (2012).

tuation im Laufe einer Forschung bewusst werden zu können oder nicht.

### **Die Konstruktion der ForscherIn**

Forschung im Kontext von Behinderung ist deshalb eine Art des Forschens, die mit einer besonderen Empfindsamkeit zu verbinden ist. Die in diesem Prozess zu «Behinderten» werdenden Menschen reagieren oft zurecht empfindlich, wenn über sie gesprochen wird, ohne dass sie dazu gehört werden. Nicht umsonst war eine der Parolen der Behindertenbewegung in den USA *nothing about us, without us – nichts über uns ohne uns*. Hier tauchen unmittelbar die Fragen der symmetrischen Anthropologie auf, die Latour in seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen* (Latour 1995) diskutiert. Wenn Behinderrungsforschung zu Ausgrenzung und Kolonisierung der Lebenswelten von Menschen in Behinderungssituationen nicht beitragen will, muss sie ihre Ansätze darauf hin entwickeln, dass sie selbstreflexiv werden. Nicht umsonst endet Jan Weisers Anleitung zum Forschen mit den folgenden Sätzen:

«Suche Orte auf, wo Behinderung das Thema ist. Registriere, wer oder was sich versammelt und welche Artikulationen unterdrückt werden. Behandle alle Informationen, die wir voneinander haben, als praktische Frage des Umgangs miteinander. Formuliere die Konflikte, respektive die Widersprüche, welche durch das verfügbare Wissen hervorgebracht werden. (Behinderung (1)). Beobachte, wie über Auswahlprozesse Problemformulierungen entstehen, die den Möglichkeitsraum formieren (Erwartungen), Erwartungsverletzungen schliessen und möglicherweise (un-) günstige Lösungen in Aussicht stellen (Behinderung (2)). Vergleiche die unterschiedlich verteilten Vermögen (Fähigkeiten), etwas zu realisieren und untersuche, wie sie entwickelt werden können (Operationen, Ressourcen). Analysiere, wie in Konflikten Menschen zu



Betroffenen werden und Identitäten entstehen (Zugehörigkeit). Schau dich um und kläre dein Verhältnis zu den Verhältnissen, die du untersuchst» (Weisser 2007, S. 248).

Hier wird Forschung als Kontextinteraktion verstanden und grundlegend selbstreflexiv angelegt. Das Problem jedes Forschungsprozesses liegt darin, dass jede ForscherIn immer nur das wahrnehmen kann, was ihr auffällt. Das Neue kann nur insofern als Neues wahrgenommen werden, als die Flexibilität des performierten Denkstils es zulässt, ist es «zu neu» fällt es aus dem Rahmen des Wahrnehmbaren (vgl. Fleck 2011 (1947)).

Aus diesen Gründen ist der Umgang mit der Angst und ihrer Verdrängung für das Forschen im Bereich von Behinderungssituationen so wichtig. Es geht darum, die in diesen Prozessen auftauchenden Ängste und oft auch aggressiven Verstimmungen, Rückzüge, Verweigerungen, offenen Aggression als Teil des Forschungsvorhabens zu verstehen, als Quelle von Information über den Forschungskontext. Dazu gehört die im Sinne von Georges Devereux postulierte kritische Reflexion der zum Einsatz gebrachten Methodologie (Devereux 1984) und eine systematische Supervision der ForscherInnen während der Dauer ihrer Forschungen.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Dieses Postulat hat nichts mit der gewählten Methode zu tun. Unabhängig jeweils gewählter methodischer Zugänge zum Forschungsfeld, ist eine Supervision hilfreich, um die eigene Gegenübertragungsreaktion der ForscherIn für diese selbst besser verstehbar zu machen. Es geht bei solchen Supervisionsprozessen darum, gemeinsam zu verstehen, wie sich Spannungen aus dem Forschungskontext in den Kontext der Forschung übertragen und entlang welcher Beziehungsmuster agiert werden.

## **Die Verstörung des Denkens beim Denken des Fremden – Denkstilfragen**

Denkstile wechselt man nicht wie schmutzige Wäsche. Sie sind das Ergebnis von sozialisatorischen Prozessen und sind deshalb relativ stabil in die Persönlichkeit einer Person eingelassen. Eine ForscherIn wird im Rahmen ihrer Ausbildung zur Forscherin ein langjähriges Training durchlaufen. Dieses Training enthält formale Aspekte aber auch sehr viele informelle. Ein Denkstil verankert sich in der Person, die ihn anwendet. Ludwik Fleck sagt dazu: «Ein Denkstil besteht, wie jeder Stil, aus einer bestimmten Stimmung und der sie realisierenden Ausführung. Eine Stimmung hat zwei eng zusammenhängende Seiten: sie ist Bereitschaft für selektives Empfinden und für entsprechend gerichtetes Handeln» (Fleck 1980 (1935), S. 130). Ein Denkstil sorgt sowohl für Evidenz als auch für Selbstverständlichkeit. Er wird in einer bestimmten Art und Weise gesehen und bezeichnet, kann also mit zwingender Notwendigkeit nicht etwas anderes sein. Mit anderen Worten, der Denkstil stellt Wahrheit her. Dabei ist allerdings wichtig festzustellen, dass wie Fleck richtigerweise herausstellt: «Auch ist Wahrheit nicht Konvention, sondern im historischen Längsschnitt: denkgeschichtliches Ereignis, im momentanen Zusammenhange: stilgemässer Denkwang» (Fleck 1980 (1935), S. 131). Die Wahrheit ist zwar nicht, wie Heinz v. Foerster ironisch meinte, die Erfindung eines Lügners, sie ist *nur lokotemporal*, anders gesagt, sie kann nach der Auffassung von Ludwik Fleck nichts anderes sein, als das, was im Kontext des Denkstils als jeweils wahr anerkannt wird. Dieser Aspekt ist wichtig, weil er auf die durch den Denkstil erzeugte Latenz verweist, die nicht einfach schnell aufgeklärt und aufgehoben werden kann. Das geht gut, solange sich Aktanten im Bereich geteilter und verwandter Denkstile bewegen. Probleme der Verständigung ergeben sich dort, wo Denkstile aufeinander treffen, die sich nicht besonders gut in einander übersetzen lassen, weil sie in ihren impliziten und expliziten Grundannah-

men ziemlich weit von einander entfernt sind. Folgt man diesen Überlegungen, so ergibt sich als grösseres Problem, dass die Erfahrungen, die Mitglieder eines Denkstils machen und unter einander austauschen, nicht helfen, die blinden Flecken der getanen Forschung aufzudecken. Dies zu tun vermag alleine der fremde Blick, also die Sichtweise der Person, die einen über einen etwas anderen Denkstil verfügt.<sup>34</sup> Es ergeben sich so innerhalb eines Denkstils zwangsweise passive Koppelungen (vgl. Fleck 1980 (1935), S. 133). Über diese durch die passiven Koppelungen ausgeübten Zwänge, ereignen sich die Tatsachen der jeweiligen Denkstile.

«Im Gebietes des Erkennens heisst das *Aviso eines Widerstandes*, der sich der freien Willkürlichkeit des Denkens entgegensetzt: ‚*Tatsache*‘. Es gebührt diesem Widerstandaviso das Adjektivum ‚*denkkollektiv*‘, denn jede Tatsache hat dreierlei Beziehungen zum Denkkollektiv: 1. *Jede Tatsache muss auf der Linie des geistigen Interesses ihres Denkkollektivs liegen*, denn Widerstand ist nur dort möglich, wo ein Streben vorhanden ist. So sind häufig Tatsachen der Ästhetik oder der Rechtslehre keine Tatsachen für die Naturwissenschaften. 2. *Der Widerstand muss im Denkkollektiv als solcher wirken und jedem Teilnehmer als zu erlebende Gestalt vermittelt werden*. In der Erkenntnis erscheint dies als Koppelung der Erscheinungen, die intrakollektiv auf keinen Fall aufzulösen ist (...). Sie scheint als ‚Wahrheit‘ nur ‚logisch‘ oder ‚sachlich‘ bedingt. Erst vergleichende erkenntnistheoretische Untersuchung oder ein einfacher Vergleich nach eintretender Veränderung des Denkstils erlauben die zwangsläufigen Koppelungen einer wissenschaftlichen Behandlung zugänglich zu machen. (...) 3. Die Tatsache muss im Stil des Denkkollektivs ausgedrückt

---

<sup>34</sup> Im Rahmen einer langen Zeitdauer – insgesamt beinahe zehn Jahre – zwischen 1979 und 1999 hatte ich die Gelegenheit, solche Erfahrungen zu machen. Wir liessen damals unsere Kooperation und die Arbeit der einzelnen ForscherInnen supervidieren. Ich habe darüber berichtet in Graf (1990 und 2008).

werden. Die auf diese Weise als ‚denkkollektives Widerstandsavisos‘ definierte Tatsache enthält die gesamte Skala der möglichen Feststellungsarten: vom Schmerzensschrei eines Kindes, das irgendwo hart anstösst, über Halluzinationen eines Kranken bis zum verwickelten System der Wissenschaft.

Nie ist eine Tatsache von anderen vollkommen unabhängig: sie treten entweder als mehr oder weniger zusammenhängendes Gemenge der Einzelavisos auf, oder auch als Wissenssystem, das eigenen Gesetzen gehorcht. Deshalb wirkt jede Tatsache auf viele andere zurück, und jede Veränderung, jede Entdeckung übt eine Wirkung auf ein eigentlich grenzenloses Gebiet: ein entwickeltes, zu harmonischem System ausgebautes Wissen besitzt die Eigenschaft, dass jede neue Tatsache harmonisch alle früheren Tatsachen – wenn auch noch so geringfügig – ändert. Jede Entdeckung ist in diesem Fall eigentlich eine Neuschöpfung der ganze Welt eines Denkkollektivs» (Fleck 1980 (1935), S. 135). Dass diese Funktion von Denkstilen auch ausserhalb der Wissenschaft gilt, darauf hat früh Gregory Bateson in einem anderen Zusammenhang hingewiesen. «Der Praktiker der Magie verlernt seine magische Sicht der Ereignisse nicht, wenn die Magie nicht funktioniert. In der Tat haben die Leitsätze, die die Interpunktion beherrschen, das allgemeine Charakteristikum, sich selbst zu bestätigen» (Bateson 1996, S. 389).<sup>35</sup>

Es stellt sich auf dem Hintergrund dieser theoretischen Befunde die Frage, ob denn eine vergleichende Forschung auf dem semantischen Feld der Behinderung überhaupt möglich ist und wie sie denn aufgrund der festgestellten Verstörungen des Denkens, die sich den dabei stattfindenden Begegnungen zwischen Menschen inhärent gegeben sind, gestaltet werden kann, um nicht in die Fallen der asymmetrischen Anthropologie zu verfallen. Daten, die wir zu Behinderungssituationen erheben,

---

<sup>35</sup> Bateson verweist an dieser Stelle in einer Fussnote auf sein 1951 zusammen mit Jurgen Ruesch geschriebenes Buch *Communication. The Social Matrix of Psychiatry* (vgl. Ruesch & Bateson 1951).

liefern uns also immer auch Informationen über unsere eigenen Selbstverständnisse und über die Analyse der Irritationen als Emergenten des wechselseitigen Übertragungsgeschehens im Forschungsprozess Informationen über unsere eigenen Implikationen. Es ist in diesen Zusammenhängen immer wünschbar, dass die erhobenen Daten durch die Beforschten selbst evaluiert werden.<sup>36</sup>

### **Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften**

Das Konzept des freud'schen Strukturmodells übernimmt der ungarisch-französische Ethnopschoanalytiker. Devereux hat 1967 sein berühmt gewordenes Buch »*From anxiety to method in the behavioral sciences*«, in Deutsch »*Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*« (Devereux 1984) veröffentlicht.

Weston La Barre (1911 - 1996), der als Ethnologe, den *Peyote-Kult* und die *Geistertanz-Religion* bei indigenen Völkern in den USA untersuchte, schreibt im Vorwort zur Studie von Georges Devereux: «Dieses brillante Buch ist ein bedeutender,

---

<sup>36</sup> Die Antwort auf die Frage, wer den wirklich beforstet wurde und wer was evaluieren und rückmelden sollte, stellte sich mir eindringlich bei meiner Publikation über die Institutionsanalyse einer Arbeitserziehungsanstalt (Graf 1988). Sollten die *Insassen* oder der *Staff* eine Datenrückmeldung machen oder nicht? Ich entschied mich letztlich für den *Staff*, und dort für die *Direktion* und die *Leitung* jener Organisationseinheit, die ich untersucht hatte. Während zweier Tagen diskutierte ich mit drei Personen aus dieser Organisation (dem Direktor, dem ärztlichen Leiter und dem Pavillonleiter) Satz für Satz meines Manuskriptes, während ein Arbeitskollege die Diskussion protokollierte. Auf dem Hintergrund dieser Arbeit, konnte ich Rückmeldungen der Leitung der beforsteten Einrichtung mit in den Forschungsbericht aufnehmen. Gleichzeitig war es mir wichtig gegenüber der Einrichtung zu betonen, dass ich der Forscher war und dass ich das letzte Wort haben würde und dass es sich nicht um eine gemeinsam unternommene Forschung handle.

unentbehrlicher und innerhalb der Geschichte der Sozialwissenschaft längst überfälliger Beitrag, denn es verkörpert jenes seltene und beunruhigende Phänomen einer grundlegenden und wirklich umwälzenden Einsicht. Wir müssen darauf gefasst sein, dass es uns keine Ruhe lassen wird» (Devereux 1984, S. 9). Nun hat das Buch die *scientific community* wohl so sehr beunruhigt, dass es gleich wieder vergessen wurde, gewissermassen nach dem Motto: Was ich nicht weiss, macht mir nicht heiss. Seine Rezeption ist über die Jahrzehnte hinweg eine schleichende und schwierige gewesen und seine Grundaussage wird nur in der kleinen *community* der *Ethno-psychoanalytikerInnen* ernst genommen.

In diesem Werk untersucht Georges Devereux, wie *Angstbewältigungsstrategien* der *ForscherInnen* und die *Wahl der Methoden* in einem *diskursiven Zusammenhang* zu sehen sind, in welchem die psychische Struktur der jeweiligen ForscherIn mit dem übrigen institutionellen System, worin sie sich bewegt, von dem sie bewegt wird und das sie performiert, verwoben ist. Damit wird alles, was in der BeobachterIn während des Beobachtens vorgeht und alles das, was in ihr vorgeht, wenn sie die durch die Beobachtung gewonnenen Daten auswertet, das heisst, reinigt, codiert, interpretiert, kurz wissenschaftliche aufarbeitet, selbst zu einem wichtigen Datum der Sozialwissenschaften.

Die verschiedenen methodischen Zugänge, die sich für Forschungsprozesse in den Sozialwissenschaften anbieten, hängen eng damit zusammen, wie die ForscherIn die Trennung zwischen sich und ihrem Forschungsgegenstand herstellt. Je nach der Art und Weise, wie sie dies tut, fallen verschiedene Aspekte des Forschungsprozesses der kulturellen Amnesie des gewählten Denkstils anheim. Beinahe immer passieren bei der Datengewinnung so genannte «Fehler», Fragebogen sind nicht vollständig ausgefüllt, Erinnerungslücken stellen sich, Tonbandgeräte und Videokameras haben nicht funktioniert, Notizbücher lassen sich nicht richtig entziffern, fallen in die Bade-

wanne, ... , es gibt beinahe nichts, was ForscherInnen nicht schon passiert ist, sei es mit den Daten, ihrer Gewinnung, Aufbereitung oder Auswertung und das Gleiche gilt auch für die Manuskripte, die mit einem Mal verschwinden, Festplatten, die die Texte verunstalten, gar löschen.

Das Kollektiv aus ForscherIn und ihren Gegenständen wirkt manchmal von aussen betrachtet ziemlich gestresst. Dass nun genau solche Phänomene, die wir stets als Fehler betrachten, uns Aufschluss über unser Tun geben sollen, das wehren wir zunächst ab, denn wir bestrafen den Überbringer der schlechten Nachricht und neigen deshalb dazu, die Diskursivität des Zusammenhangs abzuschneiden und den «Fehler», der zwar nicht hätte passieren dürfen, nun aber passiert ist, aus dem Forschungszusammenhang auszumerzen. Damit entheben wir uns aber von den Folgen dieser Trennung, auf die Devereux in seinem Buch hinweist. Diese Postulat von Georges Devereux' Arbeit ist am Anfang seines Buches in einem Statement zusammengefasst, das hier zitiert wird:

- «Die wissenschaftliche Erforschung des Menschen
- (1) wird durch die angsterregende Überschneidung von Objekt und Beobachter behindert,
  - (2) was eine Analyse von Art und Ort der Trennung zwischen beiden erfordert;
  - (3) muss die *Unvollständigkeit* der Kommunikation zwischen Objekt und Beobachter auf der Ebene des Bewusstseins kompensieren,
  - (4) muss aber der Versuchung widerstehen, die *Vollständigkeit* der Kommunikation zwischen Objekt und Beobachter auf der Ebene des Unbewussten zu kompensieren,
  - (5) was Angst und infolgedessen Gegenübertragungsreaktionen hervorruft,
  - (6) die wiederum die Wahrnehmung und Deutung von Daten verzerren

(7) und Gegenübertragungswiderstände hervorbringen, die sich als Methodologie tarnen und somit weitere Verzerrungen *sui generis* verursachen.

(8) Da die Existenz des Beobachters, seine Beobachtungstätigkeit und seine Ängste (sogar im Fall der Selbstbeobachtung) Verzerrungen hervorbringen, die sich sowohl technisch als auch logisch unmöglich ausschliessen lassen,

(9) muss jede taugliche verhaltenswissenschaftliche Methodologie diese Störungen als die signifikantesten und charakteristischen Daten der Verhaltenswissenschaft behandeln und

(10) sich die aller Beobachtung inhärente Subjektivität als den Königsweg zu einer eher authentischen als fiktiven Objektivität dienstbar machen,

(11) die eher anhand des real Möglichen zu definieren ist, als anhand dessen, was ‚sein sollte‘.

(12) Ignoriert man diese Störungen oder wehrt sie durch als Methodologie getarnte Gegenübertragungswiderstände ab, so werden sie zu einer Quelle unkontrollierter Irrtümer, obwohl sie, wenn man sie

(13) als elementare und charakteristische Daten der Verhaltenswissenschaft behandelt, gültiger und der Einsicht förderlicher sind als irgendeine andere Art von Datum» (Devereux 1984, S. 18).

Auf diese Behauptung gründet Georges Devereux im Weiteren die Ausführungen in seinem Buch. In diesem Buch nimmt der Umgang mit den durch die Daten ausgelösten Ängsten der ForscherInnen einen grossen Raum ein. In den fünfziger Jahren, als das Buch geschrieben wurde, war es notwendig, dass Georges Devereux stets die Thematik der Objektivität behandelt. Der damals vorherrschende wissenschaftliche Stil ging davon aus, dass die ForscherIn auf jeden Fall jede Form der Verwicklung mit den Objekten ausweichen sollte und ihre Gefühle vollständig zu kontrollieren hätte. Wissenschaftliches Tun bestand nicht zuletzt darin, jede Art von emotionaler Kon-



tamination auf jeden Fall zu vermeiden. Es sollte metaphorisch gesprochen und *Reinraumbedingungen* stattfinden.

Wissenschaft beruht immer auf Beobachten, denn nur durch Beobachtung können Daten gewonnen werden; allerdings ist es so, dass im Zusammenhang der Verhaltenswissenschaft nicht nur die ForscherIn ihre zum Forschungsgegenstand werdenden menschlichen Verhältnisse, also die Menschen, beobachtet, sondern diese auch die ForscherIn. Die ForscherIn und ihr Gegenstand, die Beforschten beobachten sich gegenseitig und sind, da sie als aus Erfahrung lernende Systeme konfiguriert sind, in ihrem Verhalten einander gegenüber von diesen Erfahrungen her stets beeinflusst, was die jeweils nächsten Schritte im Forschungsprozess betrifft. Unabhängig davon ob die ForscherIn es will oder nicht will, sie organisiert Verhältnisse, wenn Menschen zum Gegenstand ihrer forschenden Neugier werden. Hier ist die begriffliche Fassung, welche Georges Devereux dem freud'schen Strukturmodell gegeben hat, interessant, weil es eine dynamische Fassung dieses Modells formuliert, die sich lokotemporal kalibrieren lässt. Devereux sieht dabei das ICH als eine Grenze an, welche das ES vom ÜBERICH trennt (vgl. Devereux 1984, S. 355). Settingfragen werden in diesem Zusammenhang von grosser Bedeutung. Der Wechsel beispielsweise von einer Sprache im Rahmen eines mehrsprachigen Forschungsprojektes in eine andere ist keinesfalls eine Frage, ob ein Instrument wie ein Fragebogen «gut» von der einen in die andere Sprache übersetzt wird. Es ist jeweils zu verstehen, weshalb am einen Ort etwas «so» und an einem anderen «anders» verstanden wird.

### **Politische Implikationen**

Die vergleichende weltgesellschaftlich fundierte Untersuchung von Behinderungssituationen stellt für alle daran Beteiligten eine grosse Herausforderungen dar. Wenn eine solche Forschung sich nicht in den Fallstricken der vielen möglichen

asymmetrischen Anthropologien verfangen will, dann muss sie einen Weg radikaler Aufklärung gehen. Geht sie einen solchen Weg, dann stösst sie unmittelbar an die Grenzen der Aufklärung, so wie Detlev Claussen sie in seinem gleichnamigen Buch beschrieben hat (Claussen 2005). Claussen zeigt dies anhand des sich in der europäischen Kultur als aufklärungsresistent erweisenden Antisemitismus. Was er zum Antisemitismus sagt, gilt genauso für die Analyse von Behinderungssituationen. Im Kontext der Weltgesellschaft zeigt sich nun, dass eine so wie hier entworfen vorgehende Forschung zu Behinderungssituationen, sich daran machen muss, eine symmetrische Anthropologie zu entwickeln. Dies gelingt in der Masse, als es den Forschenden gelingt, einen Denkstil zu entwickeln, in welchem gedacht werden kann, dass die Einheit der Unterscheidung Natur/Kultur ist und dass die Grade der Mobilisierung in den daraus sich gründenden Kollektiven verschieden sind (vgl. Latour 1995, S. 141). Das bedeutet für die ForscherInnen, dass sie die Vorstellung einer fixen Orientierung loslassen müssen. Es kann sie notwendigerweise nicht mehr geben.

Der Fluchtpunkt eines solchen Denkens lässt sich in der *nicht-dualen Philosophie* des österreichischen Philosophen *Josef Mitterer* finden, der vorschlägt, die wissenschaftlichen Fragen als das Zusammentreffen einer Reihe von *Beschreibungen so far* zu verstehen, die es nicht *apriori* zu werten und zu hierarchisieren gilt, um dann gemeinsam zu *Beschreibungen from now on* fortzuschreiten, die in eine neue Situation wieder als *Beschreibungen so far* eingehen (vgl. Mitterer 2010).<sup>37</sup> So nehmen wir immer alles in der *Spannung von «verstanden/nicht-verstanden»* wahr. Die Perspektive überschreitet in der Tat die durch die disziplinären Grenzen bezeichneten Felder des wissenschaftlichen Tuns, in einer nichtdualen Philosophie werden sich mürbe und lösen sich langsam auf, da jede

---

<sup>37</sup> Zur nicht dualistischen Philosophie von Josef Mitterer, vgl. Mitterer (2011a und 2011b).

*Beschreibung so far* der permanenten Infragestellung durch eine *Beschreibung from now on* ausgesetzt ist.

Die Denkstile erweisen sich damit als jene überkommenen Verstandeserwerbungen, die im Denken der Vernunft ziemlich rasch in ihre Gegenteil in Unvernunft sich verwandeln können. Damit ist innerhalb des Diskurses der Vernunft jeweils jener Wendepunkt erreicht, wo der weitere Gebrauch der Vernunft unvernünftig zu werden droht.<sup>38</sup>

«Weiter ist das Denken der Vernunft nur in der Bewegung, die kein Halten oder Aufhören kennt. Der Verstand will in der positiven oder negativen Befestigung verweilen; er will das Eine wissen oder das Nichts oder das Ganze der Lehre besitzen. Vernunft dagegen bewirkt ständig den Umsturz der Verstandeserwerbungen. Sie erstrebt die Einheit nicht als Übersicht des Ganzen, die einem intellektuellen Machtwillen vermöge des bloßen Verstandes täuschend sich zeigt. Sie ist nichts als der Drang des Überwindens und Verbindens. (...) Vernunft ist, im Preisgeben jeder Verstandesfixierung, die Bedingung der Wahrheit» (Jaspers 1984 (1947), S. 117).

Hier schlägt Karl Jaspers den Weg des Denkens einer symmetrischen Anthropologie vor. Sie setzt allerdings eine Radikalität des Denkens voraus, die sogleich wieder Ängste auslöst, weil sie sich stets an der Grenze des Verstehbaren bewegen muss, also immer Gefahr läuft zu straucheln und vom Denken der Vernunft in die Performanz des Wahnsinns zu fallen. An dieser Grenze muss die Untersuchung von Behinderungssituationen stattfinden im Bewusstsein davon, dass die Ausrüstung des Forschungssettings auch versagen kann und die ForscherIn selbst in das Moment der Grenzsituation geraten kann.

---

<sup>38</sup> Horkheimer und Adorno haben schon 1947 nach dem Zivilisationsbruch durch den Nationalsozialismus auf die Dialektik der Aufklärung hingewiesen. Detlev Clausen hat diesen Punkt vertieft.

## Literatur

- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Balint, Michael. 1959. *Angstlust und Regression. Beitrag zur psychologischen Typenlehre*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Bateson, Gregory. 1996. *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Bernfeld, Siegfried. 1929. "Der soziale Ort und seine Bedeutung für Neurose, Verwahrlosung und Pädagogik." *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften* Xv(3/4): 299-312.
- Böhme, Hartmut. 2006. *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Britton, Ronald. 1990. "Keeping things in mind : Bions Theorie vom "Behälter" und dem "Gehaltenen" (container/contained anhand von Falldarstellungen).": Psychoanalytisches Seminar, Zürich.
- Buber, Martin. 1962. *Ich und Du*. Zürich: Buchclub Ex Libris.
- Claussen, Detlev. 2005. *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Daston, Lorraine, Park, Katharine. 2002. *Wunder und die Ordnung der Natur*. Frankfurt am Main: Eichborn.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1992. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve.
- Devereux, Georges. 1984. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Douglas, Mary. 1991. *Wie Institutionen denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2004. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2009. *Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo*. London and New York: Routledge.
- Erdheim, Mario. 1982. *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1988. *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Feyerabend, Paul. 1978. "Das Märchen Wissenschaft : Plädoyer für einen Supermarkt der Ideen." S. 47-70 in *Kursbuch 55. Utopien II, Lust an der Zukunft*. Herausgegeben von Karl Markus Michel und Harald Wieser. Berlin: Rotbuch Verlag.
- . 1990. *Irrwege der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fleck, Ludwik. 1980 (1935). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Theorie vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2011 (1947). "Schauen, Sehen Wissen." S. 390-418 in *Denkstil und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeignisse.*, Herausgegeben von Silvia Werner und Claus Zittel. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frenczi, Sandor. 1966 (1922). "Freuds 'Massenpsychologie und Ich-Analyse'." in *Bausteine zur Psychoanalyse. Band IV: Gedenkartikel, Kritiken und Referat, Fragment*, Herausgegeben von Sandor Ferenczi. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Freud, Sigmund. 1923 (1990). *Das Ich und das ES*. Frankfurt am Main: Fischer.

- . 1999 (1930). "Das Unbehagen in der Kultur." S. 417-506 in *Gesammelte Werke. Bd. XIV. Werk aus den Jahren 1925 - 1931*, Herausgegeben von Sigmund Freud. Frankfurt am Main: Fischer.
- . (1999). "Massenpsychologie und Ich-Analyse." S. 71-161 in *Sigmund Freud. Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Fromm, Erich. 1990. *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten*. Weinheim und Basel: Beltz.
- Geiger, Theodor. 1953. *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*. Stuttgart: Humboldt.
- Graf, Erich Otto. 1988. *Das Erziehungsheim und seine Wirkung. Untersuchungen zu Rollenstruktur und Kommunikationssystem einer Arbeitserziehungsanstalt*. Luzern: Verlag der Schweizerischen Zentralstelle für Heilpädagogik.
- . 1990. *Forschung in der Sozialpädagogik: Ihre Objekte sind Subjekte*. Luzern: Schweizerische Zentralstelle für Heilpädagogik.
- . 2008a. *Forschen als sozialer Prozess. Zur Reflexion von Momenten der Forschung in sozialwissenschaftlicher Forschung*. Luzern: Verlag an der Reuss.
- . 2008b. "Die Verstörung des >gesunden Menschenverstandes< durch die Soziologisierung des Denkens. Zur Kontroverse von Ludwik Fleck mit Izydora Dambaska." S. 175-95 in *Ludwik Flecks vergleichende Erkenntnistheorie. Die Debatte in Przegląd Filozoficzny 1936-1937*, Herausgegeben von Birgit Griesbeck, Graf, Erich, Otto. Berlin: Parerga Verlag.
- Heintz, Peter, Held, Thomas, Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim, Levy, Rene. 1978. "Strukturelle Bedingungen von Sozialen Vorurteilen." S. 321-50 in *Vorurteil: Ergebnisse Psychologischer und Sozialpsychologischer Forschung*, Herausgegeben von Anitra Karsten. Darmstadt.

- Jablonka, Eva, Lamb, Marion J. 2006. *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge: The MIT Press.
- Jaspers, Karl. 1984 (1947). *Von der Wahrheit*. Zürich: Ex Libris.
- Kant, Immanuel. 1998 (1788). "Kritik der praktischen Vernunft." S. 101-302 in *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Latour, Bruno. 1995. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Latour, Bruno, Woolgar, Steve. 1986. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lorey, Isabell. 2012. *Die Regierung der Prekären*. Wien - Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Lourau, René. 1969. *L'illusion pédagogique*. Paris: Epi.
- . 1970. *L'Analyse institutionnelle*. Paris: Les éditions de minuit.
- . 1997. *Implication – Transduction*. Paris: Anthropos.
- Max, Horkheimer, Adorno, Theodor W. 1984. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Merchant, Carolyn. 1987. *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck).
- Mitterer, Josef. 2010. "»Über Interpretation«." S. 286-96 in *Die Dritte Philosophie. Kritische Beiträge zu Josef Mitterers Non-Dualismus*, Herausgegeben von Alexander Riegler, Weber, Stefan. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- . 2011a. *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- . 2011b. *Die Flucht aus der Beliebigkeit. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 2011*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Nadig, Maya. 1992. *Die verborgene Kultur der Frau. Ethno-psychoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexico*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Nadig, Maya, Hegener, Wolfgang. 2004. "Konstruktionen sind im aktiven Handeln entstanden, und wir sind nicht nur Opfer, die von der herrschenden Kultur, die sich globalisiert, erschlagen und zu etwas Farblosem geklont werden." *Forum: Qualitative Social Research* 5(3):14.
- Nathan, Tobie. 1986. *La folie des autres: Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Dunod.
- . 1988a. *Les enfants d'Astarté (couples maghrébins candidats à l'insémination artificielle par donneur)*. Paris: Dunod.
- . 1988b. *Psychoanalyse païenne: Essais ethnopsychanalytiques*. Paris: Dunod.
- Parin, Paul. 1983. *Die Weissen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Parin, Paul, Morgenthaler, Fritz, Parin-Matthèy, Goldy. 1978. *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Róheim, Géza. 1977 (1950). *Psychoanalyse und Anthropologie. Drei Studien über die Kultur und das Unbewusste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Ruesch, Jürgen, Bateson, Gregory. 1995. *Kommunikation: Die soziale Matrix der Psychiatrie*. Heidelberg: Carl-Auer Verlag.



- Sahlins, Marshall. 2000. "'Sentimental Pessimism' and Ethnographic Experience." Pp. 158-202 in *Biographies of Scientific Objects*, edited by Lorraine Daston. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Weisser, Jan. 2007. "Für eine antiessentialistische Theorie der Behinderung." *Behindertenpädagogik* 46(3/4): 237-49.