

Norbert Schröer, Volker Hinnenkamp,
Simone Kreher, Angelika Pofertl (Hrsg.)

Lebenswelt und Ethnographie

Beiträge der 3. Fuldaer Feldarbeitstage

2./3. Juni 2011



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2012, Oldib-Verlag, Essen
www.oldib-verlag.de
Waldeck 14
45133 Essen
www.oldib-verlag.de

Herstellung: Pressel Druck, Remshalden

ISBN 978-3-939556-33-6

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung,
die über den Rahmen des Zitatrechtes bei vollständiger Quellenangabe hin-
ausgeht, ist honorarpflichtig und bedarf der schriftlichen Genehmigung des
Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
01 <i>Heinrich Bollinger</i> „Rauchzeichen“.....	15
02 <i>Anne Honer</i> Die Bedeutung existenziellen Engagements.....	21
03 <i>Anne Honer</i> Anne auf dem Amt. Ein Cultural Clash.....	31
04 <i>Alexa Maria Kunz, Tilo Grenz, Paul Eisenwicht</i> Die Kunst des forschenden Handelns: Tagungsbericht zu den 3. Fuldaer Feldarbeitstagen.....	39
Track 1 (Neue) Forschungsfelder für die Lebensweltanalytische Ethnographie	
05 <i>Werner Nothdurft</i> Soziale Räume – Video-Erkundungen in soziale Lebensräume Erste Überlegungen und Arbeiten aus der Werkstatt.....	59
06 <i>Maud Hietzge</i> Subjektivierung durch Bewegungskultur Aktivitäten von Peers in schulischen Lebenswelten.....	67
07 <i>Angelika Pofnerl</i> Lebensweltanalytische Ethnographie und die „Kosmopolitisierung“ des Sozialen: Anmerkungen zur Globalisierungsforschung.....	85
08 <i>Gudrun Lachenmann</i> „Globale Ethnographie“ und die Rechtfertigung entwicklungssoziologischer/sozialanthropologischer Forschung im Alltag.....	101
09 <i>Volker Hinzenkamp</i> Alltagserzählungen in Situationen lebensweltlicher Mehrsprachigkeit.....	119

- 10 *Elisabeth Schilling*
Zerfrante Karrieren: Subjektiver Karriereerfolg und Wohlbefinden älterer Arbeitnehmerinnen.....135
- 11 *Simone Kreber, Eva Marr*
Vorstellungen von einem »guten Leben« in sozial ungleichen Lebenswelten: Impressionen lebensweltanalytischen Arbeitens mit Kindern.....149
- 12 *Diana Lengensdorf*
Ereignen, erleben und erfahren: Potenziale einer Soziologie der Praktiken zur Analyse von Lebenswelten.....167
- 13 *Almut Zwengel*
Seinen Weg gehen: Integrationsvorstellungen lokaler Experten.....179

Track 2

Methodische Potenziale und Grenzen der Lebensweltanalytischen Ethnographie

- 14 *Darius Zifonun*
Autoethnographie als Alternative? Der Fall einer gescheiterten Seminarteilnahme.....195
- 15 *Berthold Oelze*
Die Einbeziehung der Erste-Person-Perspektive in der phänomenologischen Sozialforschung.....203
- 16 *Jo Reichertz*
Vom verführerischen Gesang der Spielautomaten oder: Wie kann man Faszination in Feldstudien erfassen?.....217
- 17 *Norbert Schröer, Richard Bettmann, Ulrich Leifeld, Anandita Sharma*
Protointerpretative Horizontverschmelzung: Zur Bildung einer 'gemeinsamen Mitspielkompetenz' in einer multiperspektivischen Interpretengruppe.....231
- 18 *Thorsten Benkel*
Devianz und Lebenswelt: Der Kreislauf von Wissen, Erfahrung und Subjektivität – am Beispiel eines Rotlichtmilieus.....243

- 19 *Christoph Maeder, Achim Brosziewski*
Das Gesetz des Wiedersehens: Irritationen der Lebenswelt durch die ethnographische Beschreibung.....257
- 20 *Andrea Leipold*
SOWieDAheim: Ambivalenzen einer Lebenswelt von besonderen Gästen und besonderen Gastgeberinnen.....271
- 21 *Michaela Pfadenhauer*
Dabeisein ist (nicht) alles: Das Logbuch als technische Erweiterung der Lebensweltanalytischen Ethnographie?285

Track 3

Fundamentale Herausforderungen der Lebensweltanalytischen Ethnographie

- 22 *Bernt Schnettler, Bernd Rebstein*
Migranten vereint – 'lebensweltanalytisch fokussiert': Ansätze der Verknüpfung von lebensweltanalytischer und fokussierter ethnographischer Exploration im Migrationsmilieu.....297
- 23 *Verena Foth, Johanna Trautner, Lisa Zens*
Irritierende Höflichkeiten: Ansatz einer lebensweltanalytischen Ethnographie in Ghana.....313
- 24 *Thomas S. Eberle, Verena Rebitzke Eberle*
„Alles war ohne Inhalt, ohne Bedeutung“ – Der Umgang mit den Folgen einer Hirnblutung.....325
- 25 *Thomas Beer, Christine Keller*
„Hallo, hallo, wo bin ich?“
Emotionsorientierte Kommunikationsansätze im Umgang mit Menschen mit Demenz.....345
- 26 *Ronald Hitzler*
Am Ende der Welt? Zur Frage des Erlebens eines Menschen im Wachkoma.....355
- 27 *Henry Annette Grewe*
Wachkoma: Deutungsmuster eines irritierenden Phänomens.....367

Vorwort

Norbert Schröer, Angelika Pofert,
Simone Kreher, Volker Hinnekamp

28	Ansgar Herkenrath	
	Von der Lebenswelt eines Menschen im Wachkoma: Grenzen Lebensweltanalytischer Ethnographie und die Chancen therapeutischer Begleitung.....	379
29	Frank Mürcher	
	Grenzen und Möglichkeiten Lebensweltanalytischer Ethnographie im Kontext von Wachkoma.....	387
30	Beate Littig	
	Auf Stöckelschuhen: Zur Praxeografie des Tango-Tanzens.....	395
31	Tobias Boll	
	Mediengebundene Lebenswelten und Beobachten mit anderen Augen.....	411
32	Werner Schneider	
	Lebensweltanalytische Ethnographie und Dispositivanalyse: Theoretische und methodische Anmerkungen zur Forschungspraxis am Lebensende.....	425
33	René Gründer	
	Riskiertes Verstehen: Lebensweltanalytische Religionsethnografie alternativreligiöser Gemeinschaften am Beispiel der 'Asatru'.....	445
Der Blick auf das Eigene – der Blick auf das Andere:		
Zwei Plenarvorträge		
34	Hans-Georg Soeffner	
	Der Eigensinn der Sinne.....	461
35	Hubert Knoblauch	
	Die Anderen und die Fremden oder: Die zwei Seiten der Ethnographie.....	475
	Autorenangaben.....	489

Begreift man Gesellschaft als eine durch handelnde Subjekte konstruierte Wirklichkeit, dann ist diese Wirklichkeit erst erfasst, wenn der jeweils relevante gesellschaftliche Bezugsrahmen von den Sinnsetzungsprozessen der Handelnden her nachgezeichnet ist. Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung sind demzufolge zuerst die alltäglichen wechselseitigen Versteheleistungen der handelnden Subjekte.

Die Lebensweltanalytische Ethnographie trägt dem Postulat der *subjektiven Interpretation* in besonderer Weise Rechnung. Eine lebensweltanalytisch arbeitende Sozialforscherin ist gehalten, sich auf ihr Feld so weit es ihr möglich ist und so weit es ihr vertretbar erscheint, also mit all ihrer Erfahrungsfähigkeit einzulassen. Gerade die Datenerhebung erfolgt dann aus einer praktischen (temporären) Mitgliedschaft heraus. Erst über ein *existentielles Engagement* gewinnt die Sozialforscherin die Chance zur Beschreibung ihres Feldes aus einer adäquaten Innensicht, nur so eröffnet sich die Möglichkeit zu einer tatsächlichen Übernahme der Akteursperspektive. Es geht der lebensweltanalytisch arbeitenden Ethnologin also nicht einfach um eine detailgenaue Dokumentation beobachtbaren Handelns in einem bestimmten Feld. Es geht ihr im Kern immer um die Sichtbarmachung der feldspezifischen Erfahrungs- und der subjektiven Sinnsetzungsprozesse, von denen ausgehend Beobachtetes erst als Handeln in einem bestimmten Feld erkennbar wird. Wenn die Sozialforschung im Anschluss an Alfred Schütz das Postulat der subjektiven Interpretation ins Zentrum rückt, dann – so das Credo der Lebensweltanalytischen Ethnographie – sollte eine sozialwissenschaftliche Feldforschung nicht als teilnehmende Beobachtung, sondern als beobachtende Teilnahme angelegt sein.

Dieses hier nur angedeutete Konzept einer Lebensweltanalytischen Ethnographie ist von Anne Honer seit Mitte der 1980er Jahre entwickelt worden. Als Schülerin und Mitarbeiterin von Thomas Luckmann mit der phäno-

- Kitwood, Tom (2008). Demenz. Der personenzentrierte Ansatz im Umgang mit verwirrten Menschen. (Unter Mitarbeit von Christian Müller-Hergl. 5., erg. Auflage, deutschsprachige Ausgabe). Bern [etc.]: H. Huber
- Kluge, Susanne & Kelle, Udo (Hrsg.) (2001). Methodeninnovation in der Lebenslaufforschung. Integration qualitativer und quantitativer Verfahren in der Lebenslauf- und Biographieforschung. Weinheim & München: Juventa
- Mey, Günter & Mruck, Katja (2009). Methodologie und Methodik der Grounded Theory. In: Kempf, Wilhelm & Kiefer, Markus (Hrsg.). Forschungsmethoden der Psychologie. Zwischen naturwissenschaftlichem Experiment und sozialwissenschaftlicher Hermeneutik. Berlin: Regener, S. 100-152
- Richard, Nicole (2001a). Wertschätzende Begegnungen – Integrative Validation (IVA). In: Dürrmann, Peter (Hrsg.). Besondere stationäre Dementenbetreuung II. Hannover: Vincentz Verlag, S. 56-61
- Richard, Nicole (2001b). Basale Stimulation und Integrative Validation®. In: Dürrmann, Peter (Hrsg.). Besondere stationäre Dementenbetreuung II. Hannover: Vincentz Verlag, S. 62-63
- Richard, Nicole (2003). Die innere und äußere Erlebniswelt von Menschen mit Demenz. Integrative Validation. URL <http://www.integrative-validation.de>
- Richard, Nicole (2004). Demenz, Kommunikation und Körpersprache – Integrative Validation® (IVA). In: Tackenberg, Peter & Abt-Zegelin, Angelika (Hrsg.). Demenz und Pflege. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Mabuse-Verlag, S. 142-148
- Richard, Nicole (2010). „Sie sind sehr in Sorge“: Die Innenwelt von Menschen mit Demenz gelten lassen. In: Curavita Fachzeitschrift, 2(10), S. 4-9
- Strauss, Anselm L. & Corbin, Juliet M. (1996). Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz

Am Ende der Welt? Zur Frage des Erlebens eines Menschen im Wachkoma

Para mi compañera

Ronald Hitzler

1. Phänomenologie des Erlebens

Absichten und Wünsche von Menschen im Zustand „Wachkoma“ zu erfassen, stellt mit ihnen befasste Personen vor erhebliche, mitunter kaum bzw. nicht lösbare Deutungsprobleme, denn wie etwa Meinolfus Strätling und andere (2005: 28) schreiben, lässt „beispielsweise auch das scheinbare 'Lächeln' auf dem Gesicht [...] eines chronisch 'apallischen' Patienten keineswegs einen auch nur ansatzweise hinreichend sicheren Rückschluss auf dessen tatsächliches Wohlbefinden, auf seinen objektiven Leidensdruck, auf etwaige Bewusstseins- oder Willensinhalte, auf Selbstwahrnehmung oder Interaktion [...] zu.“ Infolgedessen werden Menschen im Zustand „Wachkoma“ – variierend mit dem ihnen jeweils zugeschriebenen Ausmaß an 'Restbewusstsein' – quer durch die für sie zuständigen Instanzen (des Rechts-, des Fürsorge-, des Versicherungswesens usw.) und durch die mit ihnen face-to-face befassten Personengruppen (das sind insbesondere Mediziner, Therapeuten, Pflegekräfte, Betreuer, Angehörige) stark verminderte bis fehlende Fähigkeiten der Selbstbestimmung und Selbststeuerung attestiert, denn die alltägliche Gewissheit der „Reziprozität der Perspektiven“ (Schütz 2010) wird beim Umgang mit ihnen zumindest erheblich irritiert bzw. zu meist unterminiert – vor allem, weil sich die sinnverstehende Deutung und Interpretation von Äußerungen eines Menschen im Zustand „Wachkoma“ typischerweise eben *nicht* interaktionsbegleitend „kommunikativ validieren“

lässt (wie wir das im 'normalen', schwatzhaften Miteinander gewohnt sind). Diese sinnverstehende Deutung ist vielmehr unabdingbar dem nicht-koma-tösen Beobachter bzw. (Quasi-)Interaktanten auferlegt, der das, was er zu erkennen vermeint, lediglich anhaltend beobachten und reflektieren und mit den Erkenntnissen (bzw. Vermutungen) anderer Beobachter bzw. (Quasi-)Interaktanten von Menschen im Zustand „Wachkoma“ abgleichen kann.

Eine im strengen Sinne verstandene Phänomenologie dessen zu versuchen, wie ein Mensch im Wachkoma (seine) Welt erlebt, wäre mithin widersinnig. Denn Datum *phänomenologischer* Deskription und Analyse kann bekanntlich nichts anderes sein, als das seine Aufmerksamkeit auf sich ziehende Erleben (d.h. die Erfahrung) des Phänomenologen selber (vgl. Hitzler 2005). In diesem Verstande befasse ich mich hier mit der phänomenologischen Analyse eines Aspekts der Lebenswelt im Rahmen einer lebensweltanalytischen Ethnographie (vgl. Honer bereits 1989 und z.B. 2000) in einer Pflegeeinrichtung für Phase-F-Patienten (vgl. dazu Hitzler 2010a), die ihrerseits Teil ist einer von der DFG geförderten methodisch komplexen Rekonstruktion, der aus dem Deutungsmuster „Wachkoma“ resultierenden typischen Trajektstruktur (vgl. Grewe & Hitzler 2010).

Phänomenologie *beginnt* sozusagen mit der Frage „Was erlebe ich da eigentlich?“¹ Dann klammere ich alles, was ich 'zufällig' mit meinem Erleben je verbinde, nach und nach aus, bis ich den Eindruck habe, das Phänomen in reiner Form, reduziert also auf das ihm unabdingbar Wesentliche, vor meinem 'geistigen Auge' zu haben. Diesen Eindruck versuche ich zu variieren, d.h. vor allem: ich versuche, ihm andere Erlebensannahmen gegenüber zu stellen und ihn dergestalt reflektierend zu falsifizieren. Was trotz aller Falsifikationsversuche als essentielles Erleben letztendlich *bleibt*, ist – jedenfalls für mich – sozusagen unbestreitbar. Es ist evident.

Weil das, was 'jetzt' evident ist, durch neue Einsichten – auch für mich – wieder in Frage gestellt werden kann, hat es sich in der Tradition von Alfred Schütz und Thomas Luckmann als ausgesprochen fruchtbar erwiesen, phänomenologische Deskription und Analyse des Erlebens nie als reine Introspektion bzw. in einer solipsistischen Haltung durchzuführen, sondern stets mit allem abzugleichen, was von anderen zu dem 'gesagt' wurde und wird, was je Gegenstand (m)einer phänomenologischen Befasstheit ist. Und jede je

¹ Begriffen wird dieses Erleben also tatsächlich in Begriffen, die das Erleben etikettieren und damit in seiner jeweiligen Typik identifizierbar, differenzierbar und kommunizierbar machen.

vermeinte Voraussetzungslosigkeit einer Einsicht muss weiter und immer wieder in Frage gestellt werden. (Nur) diese Falsifizierbarkeit phänomenologischer Evidenz unterscheidet diese von Glaubensartikeln bzw. von 'phänomenologisierenden' Glaubenslehren.

2. Wissen über Wachkoma

Diese Vorbemerkungen sollten deutlich gemacht haben, dass die Antwort auf meine titelgebende Frage selbstverständlich *nicht* aus einem Wissen resultiert, das über das hinausginge, was 'man' (im Diskurs einschlägig befasster Personen) über Zustände oder gar Befindlichkeiten von Menschen im Wachkoma – derzeit – zu wissen meint. Im Gegenteil, mein Wissen bleibt erklärtermaßen hinter dem zurück, was andere Personen als *ibr* einschlägiges Wissen deklarieren: Ich weiß sozusagen nur 'aus zweiter Hand', was Schulmediziner aufgrund ihrer Expertise wissen. Ich weiß aber ebenso nur 'aus zweiter Hand', was Beziehungsmediziner aufgrund *ibrer* Expertise wissen. Ich weiß nur 'aus zweiter Hand' auch um die Wissensbestände von Therapeuten und Pflegekräften in unterschiedlichen Kontexten der Versorgung und Betreuung von Menschen im Wachkoma. Ich weiß nur 'aus zweiter Hand', was Juristen, was Politiker, was Journalisten, was Vertreter von Sozialämtern und Versicherungen und was Lobbyisten von Betroffenen-Vereinigungen wissen. Selbst das, was Betreuer und Angehörige von den Menschen im Wachkoma wissen, um die ihnen zu tun ist, weiß ich nur ganz punktuell und fallspezifisch. Genau genommen weiß ich, was ein von Amts(gerichts) wegen mit der Betreuung beauftragter Angehöriger (so) weiß.²

Wie also sollte *ich*, jedenfalls in einem strengen Sinne, *wissen*, was ein Mensch im Wachkoma erlebt? Ich maße mir gewiss nicht an, Antworten zu haben oder auch nur zu suchen auf Fragen wie die, ob der Mensch, um den es mir hier geht, am Ende *seiner* Welt sei. Ich weiß – wie gesagt: 'aus zweiter Hand' –, dass es, unter Fachleuten ebenso wie unter den 'Menschen auf der

² Diese Spezifizierung ist wichtig, weil es sowohl Angehörige gibt, die nicht mit der Betreuung (früher: Vormundschaft) betraut sind (und deshalb wesentlich weniger Mitsprache-, Auskunfts- und Entscheidungsrechte haben), als auch als es Betreuer gibt, die nicht Angehörige des Menschen im Zustand „Wachkoma“ sind. Es gibt auch Betreuer, die ihr reguläres Einkommen daraus beziehen, dass sie sich um dreißig oder mehr „Fälle“ kümmern, und die dementsprechend weder die Zeit, noch die intrinsische Motivation dazu haben bzw. aufbringen können, sich über das je zu Erledigende hinaus intensiv ihren einzelnen „Fällen“ zuzuwenden.

Straße', einerseits nicht wenige gibt, die sich sicher sind, dass Menschen im Wachkoma kaum mehr sind als atmende Fleischberge, dass es unter Fachleuten und unter sogenannten Angehörigen (mehr als unter den 'Menschen auf der Straße') andererseits aber auch viele gibt, die sich sicher sind, dass Menschen im Wachkoma eine eben menschenmögliche und mithin eigenwertige Lebensform verkörpern.³ Was ich also weiß, das ist vor allem, dass es über Menschen im Wachkoma widerstreitende – und teilweise *heftig* widerstreitende – Ethnotheorien gibt.

Gleichwohl – oder gerade deshalb – ist *mir* über den Zustand „Wachkoma“ nicht *mehr* gesichertes Wissen zuhanden als über einen Menschen, der tot ist. Die Definition des Todes ebenso wie die des Wachkomas – bzw. medizinisch genauer: des apallischen Syndroms oder, international, des vegetative state (vgl. Jennett 2002) – resultiert in unserer Gegenwartsgesellschaft aus der Prüfung und Bewertung von Mess-Ergebnissen auf der Basis von als einschlägig relevant gesetzten Daten durch hierfür als befugt geltende Akteure. Darüber hinaus finde ich in Ex-post-Erzählungen von Menschen, die 'zurückgekehrt' sind aus einem Zustand, der als „Wachkoma“ diagnostiziert (bzw. zum Teil auch nur als ein solcher vermutet) war, so wenig intersubjektiv kontrollierbares Wissen über das Wachkoma, wie ich in den Berichten von sogenannten „Nahtoderfahrungen“ (vgl. Knoblauch 1999 sowie die Beiträge in Knoblauch & Soeffner 1999) intersubjektiv kontrollierbares Wissen über den Tod finde. D.h., so genannte Wachkoma-Berichte gehören m.E. strukturell zum gleichen Genre, wie die von „Nahtoderfahrungen“.

Das Wissen, das *ich* habe, ist zum einen also das, was ich zum Phänomen „Wachkoma“ von einschlägig befassten Personen höre, sehe und lese. Zum anderen ist es das, was ich von *meinem* Erleben im Umgang mit dem Menschen im Wachkoma, um den mir zu tun ist, registriere und sinnhaft deute. Hierfür allerdings bietet die Funktion und Position des betreuenden Angehörigen nachgerade ideale Bedingungen: Dauerbeobachtungen des Menschen im Zustand „Wachkoma“ sind so gut wie jederzeit problemlos möglich. Und

³ Gerade weil ich auf Erlebensdaten als betreuender Angehöriger rekurriere, erlege ich mir als Phänomenologe maximal mögliche epistemologische Skepsis auf gegenüber der 'Gefühligkeit', die dem betreuenden Angehörigen typischerweise nicht nur quasi-naturwüchsig eignet, sondern die – im Gegensatz zur 'mitleidslosen' diagnostisch-therapeutischen Semantik der Schul- bzw. Biomedizin – auch ganz massiv das Feld des Pflege-, Therapie-, Angehörigen- und Beziehungsmediziner-Diskurses kennzeichnet, und die unüberhörbar – und sogar unübersehbar – sowohl die Redeweisen als auch die händischen Praktiken der Belegschaft der von uns ethnographierten Einrichtung prägt.

die Dauerbeobachtungen wiederum können nahezu problemlos kommunikativ (v.a. verbal-kommunikativ) abgeglichen werden – mit den Pflegekräften und Therapeuten sowie mit anderen Besuchern *dieses* Menschen im „Wachkoma“, darüber hinaus aber auch mit den Angehörigen anderer Bewohner der Einrichtung sowie mit der einschlägigen Fach- und Betroffenheitsliteratur. Diese Funktion und Position schafft aber wenigstens ebenso günstige Bedingungen für Selbstbeobachtungen und Selbstreflexionen des Forschers als einem in das (zunächst einmal als ausgesprochen ereignisarm erscheinende) Geschehen in verschiedener Hinsicht stark involviertem Subjekt.

3. Spezifika der alltäglichen Lebenswelt

Wenn nach dem Ende der Welt zu fragen, in einem strengen (d.h. nicht metaphorischen oder metaphysischen) Sinne, folglich nur die *von mir* erlebte Welt betreffen kann, es hier aber gewiss nicht um *meine* Befindlichkeit geht, dann ist erläuterungsbedürftig, was mit 'Welt' denn überhaupt gemeint sein soll oder kann.

Nun: Der Mensch hat keine andere Welt als die, die er erlebt. '*Die Welt*' *schlechthin*, gedacht als das Insgesamt dessen, was ist, war und sein wird, kann per Definition nur von einem als allmächtig und ewig gedachten Gott erlebt werden. '*Die Lebenswelt*' hingegen bezeichnet in der Tradition, in der ich stehe, das Insgesamt des Erlebens des *Menschen*.⁴ In Frage steht dabei allerdings immer wieder, ob die Lebenswelt dem Menschen *schlechthin* oder nur dem in bestimmter Weise 'qualifizierten' Menschen eignet – nämlich dem normalen, hellwachen, erwachsenen Menschen. Ich folge insbesondere Thomas Luckmann (vgl. z.B. 1980a) – und der dessen Deutung hierin nochmals pointierenden Anne Honer (vgl. z.B. 2003 und 2011: 11ff) – und betrachte als *exklusiv* dem normalen, hellwachen, erwachsenen Menschen gegeben nicht die Lebenswelt als solche, sondern 'nur' die *alltägliche* Lebenswelt. Folglich neige ich dazu, das menschliche Erleben als *nicht* per se an

⁴ Ein Mensch erlebt, was er wahrnimmt – und was er wahrzunehmen meint bzw. glaubt. *Und* er erlebt, was er sich vorstellt. Das ist so banal, dass wir zumeist gar nicht darauf achten, dass wir *stets* etwas erleben. Wenn wir uns unserem Erleben zuwenden, machen wir Erfahrungen. Wenn wir den Eindruck haben, *dass* wir etwas erleben, dann erleben wir in aller Regel etwas vom normalen Erleben Unterschiedenes. Das vom normalen Erleben unterschiedene Erleben wird uns zum Erlebnis. Sinnhaft abgrenzbare Zusammenhänge von Erlebnissen wiederum bilden vom alltäglichen Erleben unterschiedene, besondere bzw. genauer: besondere *Erlebniselten* (vgl. Hitzler 2008).

spezifische Qualifikationen gebunden zu verstehen, sondern lediglich davon auszugehen, dass die je *aktuelle Situation* eines *nicht* normalen, *nicht* hellwachen und/oder *nicht* erwachsenen Menschen eine (im Sinne von Schütz 2003) eben nicht-*alltägliche* ist.

Nun ist die alltägliche Lebenswelt aber, wie Anne Honer (2011: 12) schreibt, „der aus pragmatischen Gründen 'ausgezeichnete' Wirklichkeitsbereich der Lebenswelt.“ Solche pragmatischen Gründe sind z.B., dass wir in die Alltagswelt intersubjektiv erkennbar körperlich eingreifen können, dass unser Handeln auf intersubjektiv erkennbare Widerstände stößt, dass wir in der Alltagswelt – und *nur* in der Alltagswelt – intersubjektiv erkennbar mit anderen interagieren und kommunizieren können (vgl. dazu Schütz & Luckmann 2003: 29). „Und wegen dieser besonderen pragmatischen Bedeutung“, so schreibt Anne Honer (2011: 12) weiter, „setzt die mundanphänomenologische Beschreibung der Lebenswelt auch an bei der *alltäglichen* Welterfahrung [...]“ Das wiederum impliziert, dass es eben nicht darum geht, über die nicht-alltägliche Lebenswelt des Menschen im Wachkoma zu spekulieren, sondern darum, zu klären, *wie* der im augenscheinlich anderen Bewusstseinszustand des Wachkomas befindliche Mensch in der alltäglichen Lebenswelt des nicht im Wachkoma befindlichen Menschen auch für den methodischen Skeptiker *intersubjektiv erkennbar* erlebt werden kann. Denn Intersubjektivität ist – als eine selbstverständliche Gewissheit des alltäglichen Weltglaubens – eben eine der konstitutiven Qualitäten der sozialen Struktur der alltäglichen Lebenswelt (vgl. Schütz & Luckmann 2003: 98ff).⁵

In der *alltäglichen* Lebenswelt ist Intersubjektivität der Grund für nachgerade alles, was wir tun und lassen. Denn in der „natürlichen Einstellung des Alltags“ (Schütz & Luckmann 2003: 31) gehen wir nicht nur ganz fraglos da-

⁵ Daraus erklärt sich z.B. jene in einem Brief vom 1. Januar 1956 an Aron Gurwitsch zu findende Feststellung von Alfred Schütz, dass Engel *keine* Lebenswelt haben (vgl. Schütz & Gurwitsch 1985: 363f) – jedenfalls dann nicht, wenn man sich Engel so vorstellt, wie Thomas von Aquin sie in seiner „Engelslehre“ (in der „Summa Theologiae“) beschreibt: Engel haben keine Lebenswelt, weil sie keine Lebewesen, keine lebenden Organismen sind, sondern Gedanken eines Gottes, die zu Taten werden. Und der als allmächtig und ewig gedachte Gott hat keine Lebenswelt, weil er Welt schlechthin hat. Engel haben teil am allgegenwärtig Ewigen. Sie sind *keine* Subjekte, sondern Teile des göttlichen Ganzen. So verstandene Engel können mithin – entgegen vielerlei romantisierenden Phantasien – auch weder einsam sein, noch können sie Gemeinsamkeit erfahren. Tote sind entweder engelsgleich und haben teil an einer ewigen Allseligkeit. Oder sie sind eben tot. Jedenfalls können Tote – ebenso wie Engel – Elemente der Lebenswelten lebender Menschen sein. Sie können aber, weil sie eben keine Lebewesen (mehr) sind, keine Lebenswelt haben.

von aus, dass andere Menschen ebenso wie wir selber körperlich existieren, vor uns existiert haben und – *ceteris paribus* – auch nach uns existieren werden, dass diese Menschen ein Bewusstsein (so ähnlich) wie wir selber haben, dass für sie die Dinge (prinzipiell) so sind, wie für uns selber, dass sie diese Dinge auch so ähnlich 'sehen' wie wir (jedenfalls so sehen würden, wären sie an unserer Stelle), dass das, was wir tun, sich irgendwie auf sie auswirkt, so wie sich das, was sie tun, auch irgendwie auf uns auswirkt, und schließlich, dass wir prinzipiell zueinander in (eine) Beziehung treten können. Folglich glauben wir auch, dass wir uns zwar vielleicht nicht über (alle) strittigen Fragen verständigen, dass wir uns aber grundsätzlich wechselseitig verständlich machen, dass wir also irgendwie miteinander *kommunizieren*⁶ können.

4. Das Problem der Konstitution des Anderen

Die präzise Frage, die ich in diesem Beitrag stelle, ist also gar nicht die danach, ob ich „am Ende der Welt“ bin, sondern die danach, ob mir „das Ende einer meine Lebenswelt mit konstituierenden Intersubjektivitätserfahrung“ auferlegt ist. Denn tatsächlich steht bei dem, was mich hier beschäftigt, gewiss nicht die Welt und steht auch nicht meine Lebenswelt *schlechthin* in Frage. In Frage steht 'lediglich' *ein* Element *einer* – wenn auch essentiellen – Dimension meiner Lebenswelt: In Frage steht die Konstitution des Anderen, der wiederum mich zwar nicht im strengen Sinne konstituiert, der mich aber in dem Sinne 'beglaubigt', dass ich mir auch selber als glaubhaft erscheine. Bei dem, worum es mir hier geht, wird allerdings – anders als ich es als Ausgangsproblem phänomenologischer Intersubjektivitätstheorien⁷ kenne – nicht der Andere *schlechthin* zweifelhaft, sondern der *konkrete* Andere, um den mir zu tun ist.

Damit aber ist *mein* analytisches Ausgangsproblem ein (augenscheinlich fundamental) anderes als bei der generalisierten Frage nach Intersubjektivität: Ich weiß nicht, ob es *den* – konkreten – Anderen (als alter ego und nicht nur

⁶ Dass mit „kommunizieren“ selbstverständlich weit mehr impliziert ist als „verbalisieren“, muss in diesem Kontext eigentlich nicht weiter betont werden – auch wenn sowohl Thomas Luckmann (z.B. zwischen Luckmann 1980b und 2002a/b) als auch Hubert Knoblauch (vgl. z.B. 1995 und 2010) dazu neigen, andere Formen des Kommunizierens am Rande ihres Wegs zu einer 'neuen' sprach- und sprechfokussierten Wissenssoziologie zurückzulassen.

⁷ Um hier nur die mir präsentesten Autoren phänomenologischer Intersubjektivitätstheoretiker zu nennen: Husserl, Heidegger, Luckmann, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Gurwitsch, Schütz, Theunissen, Waldenfels und Srubar.

als anderen individuellen Organismus), um den mir zu tun ist, für mich *als einem solchen* alltäglich erkennbar gibt. Ich scheine also weniger mit dem Problem zu tun zu haben, das *gemeinhin* unter dem Etikett „Intersubjektivität“ verhandelt wird, sondern weit eher in einer Situation zu sein wie ein Gläubiger, der sich fragt, ob es nicht nur überhaupt so etwas wie einen, sondern ob es *seinen* Gott gibt. Vor dieser Frage wird typischer Weise die Suche nach und das Deuten von Zeichen im Sinne von Epiphanien, d.h. nach und von als solchen glaubhaften Verweisen auf Transzendentes, zu einem virulenten, wenn nicht gar zu einem vitalen Anliegen. Nur fokussiert sich im Umgang mit dem Menschen im Zustand „Wachkoma“ die Sehnsucht nach Gewissheit nicht auf einen gegenüber jeglicher alltagsverständlichen Wahrnehmung *abwesenden* Gott (vgl. Körtner 2000), sondern auf einen *in situ anwesenden* menschlichen Körper.

Banaler Weise ist es also tatsächlich der Verlust an Kommunikation⁸, der mich an eine Grenze führt, die, wenn auch nicht *das*, so doch *ein* Ende meiner Lebenswelt anzuzeigen scheint: Jenes Ende, das aus dem Zusammenbruch einer – bestimmten – Intersubjektivität resultiert und damit ein – relatives – Alleingelassensein aufzuerlegen scheint. Irritierender Weise aber ist auch dieses Ende für mich eben so wenig *gewiss*, wie es dieser Andere 'aktuell' ist – zunächst einmal deshalb, weil an der *physischen Präsenz* dieses Menschen kein Zweifel besteht, und weil ich seine *psychische Absenz* 'lediglich' daraus erschließe, dass a) manche Fachleute mir auf diagnostische Verfahren verweisende Gründe nennen und Erklärungen geben für „fehlendes (Selbst-)Bewusstsein“ und b) ich selber keine für mich als methodischem Skeptiker hinlänglich sicheren Indikatoren erkennen kann dafür, dass dieser menschliche Organismus einen 'Anderen wie ich', dass er also eine *Person*⁹ appräsentiert.

⁸ Zweifelhaft werden eben auch so basale Kommunikationsformen wie willentliche körperliche Äußerungen. Unwillkürliche körperliche Appräsentationen von Befindlichkeiten als „Kommunikation“ zu bezeichnen konfundiert m.E. Kommunikation und Interpretation (vgl. dazu Hitzler 2010).

⁹ Analytisch nützlich ist hier Helmuth Plessners Differenzierung zwischen Zuständen, in denen ein Mensch zwar die Kontrolle über seinen Körper, nicht aber die Kontrolle über sich als *Person* verliert, einerseits und Zuständen, in denen er nicht mehr *Person* ist, andererseits: „*Unbeantwortbare* und nicht *bedrohende* Lagen ... erregen *Lachen* oder *Weinen*. Der Mensch kapituliert als Leib-Seele-Einheit, d.h. als Lebewesen, er verliert das Verhältnis zu seiner physischen Existenz, aber er kapituliert nicht als *Person*. Er verliert nicht seinen Kopf.“ (Plessner 1982a: 276). Hingegen: „*Unbeantwortbare* und zugleich *bedrohende* Lagen erregen *Schwindel*. Der Mensch kapituliert als *Person*, er verliert den Kopf. Symptome, die vom Drehschwindel her bekannt sind, wie Schweißausbrüche, Übelkeit, Erbrechen und Ohnmacht [...]“ (Plessner 1982a: 275). D.h.,

Diese Ungewissheitslage erfahre ich allerdings keineswegs als schlicht gegeben und statisch, sondern als fragil, als immer wieder zweifelhaft. (Die Ungewissheit ist also keineswegs gewiss, vielmehr ist sie ihrerseits ungewiss.)

Zum einen, darauf habe ich ja eingangs schon hingewiesen, widersprechen Gegen-Expertisen den (mir 'an sich' plausibel erscheinenden) Befunden der zuvor genannten Fachleute. Zum anderen und vor allem impliziert die Feststellung, ich vermöge keine *für mich* hinlänglich sicheren Indikatoren zu erkennen dafür, es bei dem Menschen, um den mir zu tun ist, mit einem Anderen zu tun zu haben, zwar tatsächlich, dass ich keine für mich *hinlänglich sicheren* Indikatoren zu erkennen vermag. Diese Feststellung impliziert jedoch *nicht*, dass ich *überhaupt keine* Indikatoren erkennen zu können vermeine dafür, es im konkreten Fall *doch* mit einem Anderen zu tun zu haben¹⁰ – mit einem Anderen, der mental vielleicht nicht *mehr* zu leisten vermag (oder, um in ein anderes Diskursmilieu zu wechseln, meinetwegen auch: der nicht mehr mentale Leistung *zeigen* mag), als ein primitives, vielleicht nicht mehr als sozusagen neonatal-analoges Nachahmungsverhalten.¹¹ Aber wie wir aus ein-

„bei Lachen und Weinen verliert zwar die menschliche Person ihre Beherrschung, aber sie bleibt *Person*, indem der Körper gewissermaßen für sie die Antwort übernimmt.“ Aber „wenn der Mensch in Fällen von Einengung, Trübung oder Ausschaltung seines Bewusstseins [...] die Herrschaft über sich verliert [...] wird die menschliche Einheit der Person zerstört.“ (Plessner 1982a: 237; vgl. auch 1982b: 442).

¹⁰ Das ließe sich bei Bedarf mit einer Reihe von Beispiel-Anekdoten illustrieren [z.B. habe ich bei mehreren Besuchen bemerkt, dass A. dann, wenn A. insgesamt entspannt war und ich in kurzer Distanz vor A.s Gesicht einfache Dinge leise, eindringlich artikulierend und einige Male das Gleiche wiederholend gesagt habe, A. den Blick nicht abwendet (was A. sonst zumeist tut, wenn ich A. zu nahe komme), sondern mich (meistens nur mit dem linken Auge) anschaut und nach kurzer Zeit anfängt, ebenfalls den Mund zu bewegen, als wolle A. artikulieren und/oder das, was ich tue, nachahmen.] Und für die Annahme, dass ich mich in dem, was ich dabei konstatiere, nicht (jedenfalls zumeist nicht) täusche, habe ich ebenfalls nicht nur für mich plausible, sondern auch gegenüber kritischen Nachfragen erwiesenermaßen hinlänglich plausibilisierbare Gründe – gestützt unter anderem auf inzwischen mehr als zwei Jahre Erfahrung mit dezidiert skrupulöser, in Teilen qua Video-Aufzeichnung 'kontrollierter' Beobachtungen (vgl. dazu Hitzler 2012). – Dass es sich z.B. bei den erwähnten Mundbewegungen von A. nicht um Automatismen gehandelt hat, kann ich, qua Applikationen mikroanalytischer Gesichtsstudien (vgl. Ekman 2003), inzwischen recht zuverlässig identifizieren.

¹¹ Für die in der vorhergehenden Fußnote thematische Anekdote erkenne ich prinzipiell zwei Deutungsoptionen: 1. Ich habe etwas wahrgenommen, was eine kommunikative Intention des Menschen, um den mir zu tun ist, intendiert hat („will mit mir reden“). 2. Ich habe ein nicht-reflexives Nachahmungsverhalten wahrgenommen. – Für die erste Interpretation sehe ich aufgrund meines gesamten Fall- und Kontextwissens und meiner bisherigen Beobachtungen und Deutungen – derzeit jedenfalls – keine Plausibilität. Bei der zweiten Interpretation stehe ich mit Blick auf einschlägige Literatur naheliegender Weise vor der Frage, welche 'Qualität' von Nachahmungsverhalten hier für mich wahrnehmbar geworden ist – nur die sogenannten

schlägigen Studien und wie nicht wenige von uns aus dem Umgang mit *anderen* als normalen und erwachsenen und hellwachen und menschlichen Wesen wissen, ist Nachahmungsverhalten – und sei es noch so primitiv – auch der *Anfang* – und vielleicht auch schon die ganze Fülle – einer (anderen) Art des (per Definition *kommunikativen*) Zusammenlebens von Ego und Alter.

Literatur

- Allport, Gordon (1955). *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*. New Haven: Yale University Press
- Allport, Gordon (1968). *The Person in Psychology*. Boston: Beacon Press
- Ekman, Paul (2003). *Gefühle lesen*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag
- Grewe, Henny Annette & Hitzler, Ronald (2010). *Deutungsmuster „Wachkoma“*. Eine projektfokussierte Trajektanalyse. Fulda & Dortmund: Förderantrag an die DFG
- Hitzler, Ronald (2005). *Die Beschreibung der Struktur der Korrelate des Erlebens*. In: Schimank, Uwe & Greshoff, Rainer (Hrsg.). *Was erklärt die Soziologie?* Berlin: Lit, S. 230-240
- Hitzler, Ronald (2008). *Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten*. In: Raab, Jürgen; Pfadenhauer, Michaela; Stegmaier, Peter; Dreher, Jochen & Schnettler, Bernt (Hrsg.). *Phänomenologie und Soziologie*. Wiesbaden: VS, S. 131-140
- Hitzler, Ronald (2010). *Ist da jemand? Über Appräsentationen bei Menschen im Zustand „Wachkoma“*. In: Keller, Reiner & Meuser, Michael (Hrsg.). *Körperwissen*. Wiesbaden: VS, S. 69-84
- Hitzler, Ronald (2010a). *Einen Zugang (er)finden. Der Umgang mit Menschen im Zustand „Wachkoma“ als Anwendungsfall lebensweltanalytischer Ethnographie*. Dortmund & Berlin: Ms. eines Vortrags

„scheinbaren“ oder eben mitunter auch die „echten“ Nachahmungsverhaltens (vgl. Allport z.B. 1955 und 1968)? Bei der hier im Rahmen des Beitrags von mir apodiktischer als in meiner interpretativen Auseinandersetzung mit meinen einschlägigen Wahrnehmungen zurückgewiesenen bzw. zurückgestellten Lesart Nr. 1 wäre von einem *Ende* der meine Lebenswelt mit konstituierenden Intersubjektivitätserfahrung selbstverständlich überhaupt keine Rede mehr. Aber auch Lesart Nr. 2 betont selbst im einfachsten Fall eines völlig primitiven, ursprünglichen Nachahmungsverhaltens m.E. zumindest nachdrücklich das Fragezeichen im Titel dieses Beitrags: Mit dem als „Wachkoma“ gedeuteten Zustand erworbener Geistesschwäche (und körperlicher Behinderung) ist unabweisbar eine vorgängige 'Normalität' intersubjektiver Wahrnehmung bzw. genauer: der Wahrnehmung einer Intersubjektivität zu Ende gegangen. Das impliziert aber keineswegs zwingend, dass sich keine *zweite Normalität* gelingenden Miteinanders aufbauen könnte.

- Hitzler, Ronald (2012). *Grenzen der Entblößung – oder: Was nutzen Bilder, die man nicht zeigen darf oder will*. In: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.). *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der DGS 2010 in Frankfurt am Main. Band 2 (CD-Rom)*. Wiesbaden: VS [im Druck]
- Honer, Anne (1989). *Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie*. In: *Zeitschrift für Soziologie (ZfS)*, 18(4), S. 297-312
- Honer, Anne (2004). *Lebensweltanalyse in der Ethnographie*. In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines (Hrsg.). *Qualitative Forschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 194-204
- Honer, Anne (2003). *Lebenswelt*. In: Bohnsack, Ralf; Marotzki, Winfried; Meuser, Michael (Hrsg.). *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung*. Opladen: Leske + Budrich, S. 110-112
- Honer, Anne (2011). *Kleine Leiblichkeiten*. Wiesbaden: VS
- Jennett, Bryan (2002). *The Vegetative State*. Cambridge: Cambridge University Press
- Knoblauch, Hubert (1995). *Kommunikationskultur*. Berlin: de Gruyter
- Knoblauch, Hubert (1999). *Berichte aus dem Jenseits*. Freiburg: Herder
- Knoblauch, Hubert (2010). *Die kommunikative Wende*. In: ders. (Hrsg.). *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK (2. Aufl.), S. 171-206
- Knoblauch, Hubert & Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.) (1999). *Todesnähe*. Konstanz: UVK
- Körtner, Ulrich H. J. (2000). *Der verborgene Gott*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Luckmann, Thomas (1980a). *Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben*. In: ders. (Hrsg.). *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn [etc.]: Schöningh, S. 9-55
- Luckmann, Thomas (1980b). *Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation*. In: ders. (Hrsg.). *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn [etc.]: Schöningh, S. 93-121
- Luckmann, Thomas (2002a). *Der kommunikative Aufbau der sozialen Welt und die Sozialwissenschaften*. In: ders. *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK, S. 157-182
- Luckmann, Thomas (2002b). *Das kommunikative Paradigma der 'neuen' Wissenssoziologie*. In: ders. *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK, S. 201-210
- Plessner, Helmuth (1982a). *Lachen und Weinen*. In: ders. *Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 201-388
- Plessner, Helmuth (1982b). *Ausdruck und menschliche Existenz*. In: ders. *Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 435-445
- Schütz, Alfred (2003). *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*. In: ders. *Theorie der Lebenswelt 1 (ASW V.1)*. Konstanz: UVK, S. 177-248

- Schütz, Alfred (2010). Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: ders. Zur Methodologie der Sozialwissenschaften (ASW IV). Konstanz: UVK, S. 329-442
- Schütz, Alfred & Gurwitsch, Aron (1985). Briefwechsel 1939-1959. München: Fink
- Schütz, Alfred & Luckmann, Thomas (2003). Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK
- Strätling, Meinolfus et al. (2005). Die gesetzliche Regelung der Patientenverfügung in Deutschland. Eine interdisziplinäre Analyse rechts- und gesellschaftspolitischer Gestaltungsspielräume im Spannungsfeld zwischen ärztlicher und sozialer Fürsorge, Respekt vor der Selbstbestimmung des Patienten, Schadensvermeidung und Lebensschutz. In: Medizinethische Materialien, Heft 162. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik e.V.

Wachkoma

Deutungsmuster eines
irritierenden Phänomens

Henny Annette Grewe

Von jeweils einhunderttausend gesetzlich Krankenversicherten in Deutschland leben Schätzungen zufolge etwas mehr als zehn im Wachkoma (Zieger 1998). Damit entspricht das Wachkoma den Prävalenzkriterien in der EU für „seltene Leiden“.¹ Dennoch wird es in der wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Diskussion nirgends unter diesem Etikett thematisiert. Menschen im Wachkoma entbehren damit den Status einer für Betroffene anderer seltener Erkrankungen deklarierten Benachteiligung innerhalb der Gesundheitsversorgung. Sie profitieren daher bislang auch nicht von den Forschungs- und Versorgungsprogrammen auf Bundes- und EU-Ebene, die eben dieser gesundheitlichen Benachteiligung entgegenwirken sollen.

Menschen im Wachkoma überleben heute oft zwischen drei und acht, in Einzelfällen sogar mehr als 40 Jahre (vgl. Hagel & Rietz 1998; Jennett 1993, 2002). Ihre Überlebenszeit hängt von der Art und von der Schwere der zur Hirnschädigung führenden Grunderkrankung, von biologischen Einflussfaktoren der Betroffenen (wie Alter und bestehenden Begleiterkrankungen) und nicht zuletzt von Umfang und Qualität der ihnen gewährten medizinischen, therapeutischen und pflegerischen Leistungen ab.

¹ Die europäische Kommission definiert „Seltene Leiden“ („rare diseases“) als Erkrankungen, an denen weniger als fünf von 10.000 Menschen in der europäischen Union leiden; vgl. http://ec.europa.eu/health/rare_diseases/policy/index_en.htm. Zur Übersicht über seltene Erkrankungen in Europa, vgl. <http://www.orpha.net/consor4.01/www/cgi-bin/?lng=DE>.