Standards standardisierter und nichtstandardisierter Sozialforschung

Ronald Hitzler | Paul Eisewicht

Lebensweltanalytische Ethnographie

– im Anschluss an Anne Honer

BELTZ JUVENTA

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel,
http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-4485-0

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

1 Die Ausgangsbasis

Lebensweltanalytische Ethnographie verstehen wir – ganz im Sinne von Anne Honer[1] – vor allem als *Ethnographie*, d.h. als investigative (aufspürende), explorative (erkundende) und interpretative (deutende) Beschreibung von Arten und Weisen menschlichen Miteinanders (vgl. Douglas 1976). Denn als „lebensweltanalytisch" bzw. ursprünglich als „lebensweltlich" deklariert hat Honer (z.B. 2000, S. 195) *eine* Variante von Ethnographie unter einer Reihe anderer.[2] Was die lebensweltanalytische Ethnographie gegenüber anderen ethnographischen Ansätzen spezifisch kennzeichnet, das ist die dezidierte Bezugnahme auf die mundan-phänomenologische Lebensweltanalyse[3], wie sie – in protosoziologischer Absicht (vgl. Luckmann 1991 und 1993) – v.a. von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (2003) in den „Strukturen der Lebenswelt" vorgeschlagen worden ist. Ohne diese protosoziologische Absicht in Frage zu stel-

1 In dieser Schrift schließen wir dezidiert an Anne Honers Arbeiten an – auch dadurch, dass wir vielfach, mehr oder weniger direkt, auf Publikationen von ihr und mit ihr (insbesondere auf Honer/Hitzler 2015) zurückgreifen und ihre einschlägigen Denkspuren weiterzuverfolgen und weiterzugehen versuchen. Zwar wissen wir nicht, ob sie *alle* unsere ‚Neuerungen' goutiert hätte. Aber wir hoffen, dass wir uns auch dort, wo wir ein paar Schritte weitergehen als sie, nicht gänzlich verirrt haben.

2 Vgl. z.B. Honer 1989 und 1993a. – Einer begriffskritischen Einrede von Hans-Georg Soeffner folgend, hat sie später der Etikettierung „lebensweltanalytisch" zugestimmt, selber aber eher Formulierungen wie „Lebensweltanalyse in der Ethnographie" verwendet (Honer 2000). – Zu Anne Honers *methodologisch-methodischen* Überlegungen siehe z.B. Honer 1989, 1993a, 1993b, 1999 sowie Hitzler/Honer 1984, 1988a, 1991, 1994, 2003 und Honer/Hitzler 2015; *empirisch* gearbeitet hat Anne Honer v.a. in solchen „Erfahrungsbereichen" wie dem von Bodybuildern, von Alkoholhelfern, von Heimwerkern, von Reproduktionsmedizinern, von Patienten und von Dementenbetreuern (vgl. zu all diesen Themen z.B. die Beiträge in Honer 2011; zu Heimwerkern auch Hitzler/Honer 1988b). Bezugnehmend darauf z.B. Soeffner 2012, sowie Beiträge in Schröer et al. 2012, in Poferl/Reichertz 2015, in Hitzler/Gothe 2015 und in vom Lehn/Hitzler 2015; siehe auch http://hitzler-soziologie.de/WP/anne-honer.

3 Nachgerade alle in den und für die Sozialwissenschaften ‚heute' relevante Phänomenologie *ist* – explizit sowohl von der Transzendental- als auch von der Existenzialphänomenologie abgegrenzte – *Mundanphänomenologie* (vgl. Hitzler/Eberle 2000). Sie dient zum einen der Klärung der Voraussetzungen der Möglichkeiten und Bedingungen des angemessenen Betreibens der Sozialwissenschaften. Zum anderen fundiert sie als Verfahren zur ‚Reinigung' jeglichen Gegenstands von zufälligen Anhaftungen, also als Beschreibung der Strukturen der Korrelate des Erlebens (wobei Erleben Wahrnehmungen *und* Vorstellungen umfasst), eben auch die empirische Sozialforschung – jedenfalls in deren (explorativ-)interpretativer Form.

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

len, besteht im Hinblick auf das Betreiben von Ethnographie „die Bedeutung der Lebensweltanalyse (jedoch) vor allem darin, dass wir mit ihr die Chance verbessern, Welt(en) wenigstens annäherungsweise so zu rekonstruieren, wie die Menschen sie erfahren, statt der Welt, wie sie nach Meinung des Soziologen[4] aussieht. Die Welt des Soziologen kann selbstverständlich ebenfalls von Interesse sein, aber dann eben als Welt des Soziologen – und nicht als scheinbar ‚objektive' Welt" (Honer 2000, S. 199). Dementsprechend annoncieren wir mit diesem Beitrag zur Reihe „Standards standardisierter und nichtstandardisierter Sozialforschung" ein phänomenologie*basiertes* Forschungskonzept, das empirisch stark deskriptiv orientiert ist – und zwar genuin an dem, wie Menschen die Welten erleben, in denen sie leben, statt an sogenannten a-tergo-Ursachen dessen, was Menschen tun oder lassen. Denn (zumindest) „*bevor* man Phänomene aus Faktoren erklärt oder nach Zwecken deutet, ist", so Helmuth Plessner (1982a, S. 229), „in jedem Fall der Versuch angezeigt, sie in ihrem ursprünglichen Erfahrungsbereich zu verstehen."[5]

Unser ethnographisches Anliegen gilt also der Beschreibung von Welt(an)sichten. Welt(an)sichten anderer Menschen sind nicht unmittelbar zugänglich. Mittelbar zu erkennen meinen wir sie – in alltäglichen ebenso wie in (den meisten) außeralltäglichen Einstellungen – in Appräsentationen, also in Verweisen des uns je Gegenwärtigen auf uns aktuell oder prinzipiell nicht Gegenwärtiges (vgl. z. B. Schütz/Luckmann 2003, S.634ff; Luckmann 2007c, S. 100; Soeffner 2010, S. 26ff). Teilhabe an dem, was Menschen tun, für die wir uns interessieren, erhöht u.E. die Chance beträchtlich, die Angemessenheit der Deutung(en) von Appräsentationen zu kontrollieren – allerdings unter der Bedingung, dass die Teilhabe selber analytisch reflektiert wird. Eben dazu rekurrieren wir im Rahmen unserer ethnographischen Arbeit auf die (mundan-)phänomenologische Lebensweltanalyse: Lebensweltanalyse setzt genuin an beim Erleben und bei den Erfahrungen des forschen-

4 Mit einer – von ihr ironisch gemeint gewesenen – Ausnahme (Honer 1994) hat Anne Honer in ihren Arbeiten stets das generische Maskulinum verwendet. Auch hierin sehen wir uns ihr verpflichtet und behalten diese pragmatische Lösung gendergerechter Vertextung hier bei.

5 Schon Mitte der 1930er Jahre hatte Edmund Husserl (1954) in einem Vortrag konstatiert, die entscheidende Ursache der „Krisis der Europäischen Wissenschaften" liege darin, dass die Protagonisten des Szientismus vergessen hätten, dass alle Wissenschaft in der Lebenswelt gründet. Das lebensweltliche Apriori der Wissenschaften aufzuklären, war für Husserl dementsprechend der Weg, um die ‚Krise' der Wissenschaften zu beheben. Denn erst wenn das „Sinnfundament" der Lebenswelt (wieder) freigelegt ist, werden, so Husserl, die wissenschaftlichen Idealisierungen nicht mehr reifiziert, und die Wissenschaften können zu einem adäquaten methodologischen Selbstverständnis gelangen (vgl. Eberle 1999; Marx 1987, S. 95ff).

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

den Subjekts[6] und ‚reinigt' sie im eidetischen Vollzug von idiosynkratischen ‚Anhaftungen'. Generiert wird dergestalt ein abstrakter Typus subjektiv gemeinten Handlungssinns (vgl. Schütz 2004a passim), der sozusagen als Bezugsgröße dazu dient, den Sinn und die Bedeutung dessen, was andere tun, für die wir uns interessieren, deutend zu verstehen.

Methodologisch führt das dementsprechend vom pseudo-objektivistischen *Über-Blick* (nicht nur) der konventionellen Soziologie – über die Köpfe der Akteure – weg und hin zum mühevollen *Durch-Blick* sozusagen durch die Augen der Akteure hindurch, denn „das Festhalten an der subjektiven Perspektive ist die einzige, freilich auch hinreichende Garantie dafür, dass die soziale Wirklichkeit nicht durch eine fiktive, nicht existierende Welt ersetzt wird, die irgendein wissenschaftlicher Beobachter konstruiert hat" (Schütz 2010b, S. 286). Mit Blick darauf hat Schütz zeitlebens am Problem einer ‚sicheren' philosophischen Basis verstehender Sozialwissenschaften gearbeitet. Dieses Anliegen hat er bereits 1932 in seinem ersten systematischen Werk, „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt" (Schütz 2004a), deklariert und durch alle biographischen Wirrungen hindurch auch konsequent weiterverfolgt (zum Lebenswerk vgl. Endreß 1999 und 2006). Ausgangs- und Bezugspunkt dabei war für ihn Max Webers Definition der Soziologie als einer "Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will" (Weber 1972, S. 1). Verstanden werden soll gemäß Weber der (typischerweise) „subjektiv gemeinte Sinn", den die Handelnden mit ihrem Handeln verbinden. Folgerichtig erkennt Schütz das Hauptproblem einer methodologischen Grundlegung der Sozialwissenschaften darin, den Sinnsetzungs- und Sinndeutungsprozess sowie die stufenweise Konstitution menschlichen Wissens zu analysieren.

Dieser von Schütz erkannte Bedarf an einer phänomenologischen Fundierung der Sinn-Deutung resultiert aus der ‚schlichten' Einsicht, dass Handeln sich *weder* beobachten, *noch* ‚sicher' erfragen, sondern nur erleben und erfahren lässt, da „es sich beim Handeln um eine Bewusstseinsleistung und nicht um eine objektive Kategorie der natürlichen Welt handelt" (Schütz/

6 Thomas Eberle (2013, S. 196) beschreibt das ausgesprochen einfühlsam: "What do I see, hear, touch, smell and taste? Which phenomena do I perceive and how is their meaning or sense constituted? What is their mode of givenness: spatially, temporally, in terms of typicality and relevance? Are they distinct or vague, general or concrete, anonymous or personal, strange or familiar? Which connotations are activated by my biographically determined, subjective stock of knowledge at hand? Which assumptions are involved when constituting the phenomena of my life-world? What happens if they are bracketed and reduced step by step? If we perceive not just objects but other human beings our assumptions and intentionalities are more complex…"

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

Luckmann 2003, S. 454). Das heißt, genau genommen weiß (letztlich) nur der Handelnde, *ob* er handelt. Ob wer handelt, stets auch weiß, *dass* er handelt, ist – zumindest dann, wenn damit *explizites* Wissen gemeint ist – möglicherweise eine zu starke Annahme.[7] Ganz sicher jedoch handelt, wer *weiß*, dass er handelt. Er – und tatsächlich letztlich *nur* er – weiß überdies, woraufhin er handelt, woraufhin er gehandelt hat und ob bzw. inwiefern das, was er sich damit eingehandelt hat, dem (hinlänglich) entspricht, was er erhandeln wollte; und er weiß vielleicht sogar, *weshalb* er gehandelt hat bzw. *warum* er so und nicht anders gehandelt hat, denn „was das Handeln vom Verhalten unterscheidet, ist ... das Entworfensein der Handlung, die durch das Handeln zur Selbstgegebenheit gelangen soll" (Schütz 2004a, S. 157). Das bedeutet allerdings keineswegs, dass er sich für all dieses Wissen interessieren, geschweige denn, dass er sich dazu oder darüber Gedanken machen oder gar äußern müsste. Und noch weniger bedeutet das, dass andere Menschen – aufgrund welcher Erinnerungen, Theorien oder Offenbarungen auch immer – nicht der *Meinung* sein könnten, sie wüssten besser als der Handelnde selber, ob und gegebenenfalls woraufhin und/oder weshalb er handelt.

Besser zu wissen, was sie tun bzw. welchen Sinn ihr Tun hat, als die Akteure selber, betrachten wir also keinesfalls als Anliegen bzw. als Aufgabe lebensweltanalytischer Ethnographie. Unsere Aufgabe als lebensweltanalytisch interessierte Ethnographen sehen wir vielmehr in der dezidiert affirmativen Explikation des in seiner Typik rekonstruierbaren impliziten Handlungssinns und in der ‚Übersetzung' der expliziten Wissensbestände der je von uns untersuchten Akteure. Das, was wir zur und bei der Bewältigung dieser Aufgabe tun, im Rahmen dieses Buches nachvollziehbar zu machen, erfordert zunächst die Klärung einiger methodologischer Fragen und im Weiteren dann eine komprimierte Erläuterung der wesentlichen Methoden unserer Arbeiten im Feld und am Schreibtisch. Um zu zeigen, wie lebensweltanalytische Ethnographie empirisch angewandt werden kann, greifen wir auf zwei Beispiele aus unser beider je eigenen Forschung zurück. Zum Schluss diskutieren wir, welche Konsequenzen aus der Arbeit an der Bewältigung der im Anschluss an Anne Honer selbstgestellten Aufgabe für die Rolle des lebensweltanalytisch interessierten Ethnographen resultieren (können).

7 Legt man hingegen die lebensweltanalytische Aufschichtung des subjektiven Wissensvorrats von Schütz/Luckmann (2003, S. 149-251) zugrunde, bezieht also das Rezeptwissen, das Gebrauchswissen, die Fertigkeiten und schließlich auch die Grundelemente in den Begriff des Wissens mit ein, dann steht außer Frage, dass wer handelt – zumindest irgendwie – auch weiß, dass er handelt.

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

2 Die Methodologie

2.1 Lebensweltanalyse

Der Begriff „Lebenswelt" im hier gebrauchten Sinne bezeichnet das Korrelat menschlicher Welterfahrung. Er ist von Edmund Husserl in dessen Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" als Korrektiv gegen die Reflexionslosigkeit der positivistischen Wissenschaften in die philosophische Grundlagendiskussion eingeführt worden.[8] Husserl hat beabsichtigt, damit eine Art Meta-Wissenschaft zu begründen, die nicht in den Reigen der anderen Disziplinen integriert werden kann, sondern die diesen vielmehr ein reflexives Fundament liefert (vgl. Husserl 1954, § 73) – und zwar dadurch, dass gegen den – hinsichtlich seiner Vermessungsakribie und seiner technisch-technologischen Umsetzungen überaus erfolgreichen, erkenntnistheoretisch jedoch naiven – Objektivismus wissenschaftlicher Betätigung die „leistende Subjektivität" wiedergewonnen wird: durch eine systematische, methodisch kontrollierte Rückbesinnung auf die Lebenswelt als der allen reflektierenden Deutungen vorausliegenden Welt, wie sie dem erlebenden Subjekt gegeben und vorgegeben ist. „Lebenswelt" kann man dementsprechend ausschließlich vom konkreten subjektiven Bewusstsein ausgehend beschreiben – als selbstverständlichen, „unbefragten" Boden sowohl jeglichen alltäglichen Erlebens und Handelns[9] als auch jeden Träumens, Phantasierens und Theoretisierens.[10] Erfassen lässt sich Lebenswelt weder mittels eines Modells von ‚Außen versus Innen', noch mit

8 Insofern ist er, wie Aron Gurwitsch in einem Brief an Schütz bemerkt hat, auch als „polemischer Begriff" intendiert gewesen (vgl. Schütz/Gurwitsch 1985, S. 358-362).

9 Die *alltägliche* Lebenswelt ist „der aus pragmatischen Gründen ‚ausgezeichnete' Wirklichkeitsbereich der Lebenswelt" (Honer 2011, S. 12). Solche pragmatischen Gründe sind z. B., dass wir in die Alltagswelt intersubjektiv erkennbar körperlich eingreifen können, dass unser Handeln auf intersubjektiv erkennbare Widerstände stößt und dass wir in der Alltagswelt – und *nur* in der Alltagswelt – intersubjektiv erkennbar mit anderen interagieren und kommunizieren können (vgl. Schütz/Luckmann 2003, S. 29).

10 Analytisch lassen sich neben der alltäglichen drei grundlegende, universalhistorisch vorfindliche, nicht-alltägliche Arten von Einstellungen zur Welt unterscheiden (vgl. Schütz 2003a): 1. die *träumende* Einstellung. Träumen tun wir – um nur den augenfälligsten Unterschied aufzuzeigen –, im Gegensatz zur Alltagswelt, unabdingbar *alleine*: Wir teilen unseren Traum mit niemandem (wir teilen ihn allenfalls danach aus der Erinnerung *mit*). Im Traum verändern sich unsere Kriterien dafür, was unter welchen Umständen relevant ist, und auch die erlebte Abfolge von Ereignissen kann im Traum z. B. ganz anderen Regelmäßigkeiten folgen

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

Hilfe sozialzeitlicher und räumlicher Messungen. Sie ist weder etwas, worin das Subjekt eingesperrt ist, noch etwas, worin es herumirrt. Lebenswelt meint eher den Wahrnehmungs-, Orientierungs- und Handlungshorizont des Subjekts. Sie existiert nicht ohne das Subjekt, und das Subjekt existiert nicht ohne sie. Das Subjekt *ist* aber nicht seine Lebenswelt, es *hat* sie. Sein Verhältnis zu ihr und zu sich ist – um Plessner (1981a, S. 360ff) zu zitieren – bestimmt durch die „exzentrische Positionalität" des Subjekts, durch den „doppeldeutigen Charakter" von dessen Existenz in den Modi der Orientierung in der gelebten Zeit, im Erfahrungs- und Handlungsraum, im konkreten Umgang mit den Dingen und dem Zeug, mit der eigenen Leiblichkeit und mit anderen (als solchen vermeinten) Subjekten.

Erkenntnistheoretisch ambitionierte Phänomenologen[11] versuchen nun, auf dem Wege kontrollierter Abstraktion die fundierenden Schichten von

als in der Alltagswelt. Andere Formen der Erfahrung eröffnen sich 2. in der *phantasierenden* Einstellung. In unseren Phantasien können wir gleichsam entschweben oder versinken: beim Spielen z. B., oder in der religiösen Ekstase bzw. der religiösen Verzückung, oder bei Tagträumereien usw. Und von der phantasierenden hinlänglich abgrenzbar ist 3. die *theoretische* Einstellung. In der Theorie wird das pragmatische Interesse des Alltags (das stets diktiert wird von der Notwendigkeit, ‚irgendwie' sein Leben zu leben) abgelöst von einem rein kognitiven Interesse, von dem Interesse, einen Sachverhalt nicht praktisch zu bewältigen, sondern ihn zu analysieren. Theoretisieren ist also eine lebensunpraktische (nicht etwa lebensuntaugliche) Einstellung. Denn die theoretische Einstellung ist *die* Einstellung, in der wir gänzlich uninteressiert daran sind, uns den pragmatischen Notwendigkeiten zuzuwenden – außer in dem Sinne eben, dass wir diese Notwendigkeiten praktisch distanziert zur Kenntnis nehmen und darüber nachdenken. Eine theoretische Haltung einzunehmen heißt demnach, die Lebensinteressen, die unser alltägliches Handeln leiten, einzuklammern.

11 Maurice Natanson (vgl. 1963, S. 273) zufolge sind alle Theorien „phänomenologisch" zu nennen, die soziale Handlungen vom Bewusstsein und von der subjektiven Bedeutung her zu erfassen suchen. – Literaturnotorisch sind vor allem drei traditionelle Formen der (im weiteren Sinne husserlianischen) Phänomenologie: I. *Transzendentalphänomenologen* betrachten das entleiblichte, entweltlichte (d. h. das enträumlichte, entzeitlichte und entsozialisierte), existenzenthobene und damit „reine" bzw. eben transzendentale „Bewusstsein von" (allem Sein als Korrelat des Bewusstseins) als Endpunkt phänomenologischer Reduktionen. – II. *Existenzialphänomenologen* wenden gegen die Transzendentalreduktion kritisch ein, dass Bewusstsein von etwas zumindest die Tatsache der Existenz voraussetze; dass also jene aller Konkretion entkleidete Form von Existenz zu klären sei, welcher eben Bewusstsein (von etwas) eigne. Terminologisch wird in dieser Tradition dann alles, was kein (erkennbares) Bewusstsein hat, als schlicht „seiend", alles, was Bewusstsein (von etwas) hat, als „existierend" bezeichnet. Bereits der Begriff „Existenz" impliziert hier also Bewusstsein von etwas. Existenzialphänomenologen sehen, vereinfacht formuliert, den Endpunkt phänomenologischer Reduktionen im non-egologischen, präreflexiven Bewusstsein (von etwas). – III. *Mundanphänomenologen* schließlich betrachten ein immer schon in der Welt lebendes Subjekt und dessen mithin auch unabdingbar weltbezogenes Bewusstsein (letztlich: von dieser Welt) als plausiblen Endpunkt phänomenologischer Reduktionen. Für sie endet die Frage nach voraussetzungsloser Erkenntnis bei Ego inmitten von Alter Egos und anderem (d. h. von *non* Alter Egos) in seiner Welt, die terminologisch gefasst ist eben als „Lebenswelt". Auch dieses welterlebende Ego ist phänomenologisch

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

Bewusstseinsprozessen abzutragen, die universalen Strukturen subjektiver Konstitutionsleistungen aufzudecken und so mittels vielfältiger Reduktionen zum „Reich ursprünglicher Evidenzen" (Husserl 1954, S. 130), zum Apriori der Geschichte, zu völlig abstrakten, unwandelbaren Grundstrukturen des menschlichen Welt-Erlebens – wie dessen zeitliche, räumliche und soziale Dimensionierung, wie den Aufschichtungen von Wissensformen, wie Relevanzsetzungen und Typisierungen, Handeln und Handlungen, Transzendenzen und Transzendenzbewältigungen, usw.[12] – vorzudringen, um „die historisch objektivierten Sinnstrukturen einer Kultur und Gesellschaft ... in eine alle Teilkulturen, Gesamtkulturen und Epochen übergreifende ‚universale' menschliche Hermeneutik zu übersetzen" (Luckmann 1989, S. 35).[13]

Mit diesem von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (2003) begonnenen mundanphänomenologischen ‚Unternehmen', universale Strukturen des menschlichen Welterlebens aufzudecken, soll – basierend auf der Grundannahme, dass alle gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit aufruht auf der subjektiven Orientierung *in* der Welt und auf dem sinnhaften Aufbau der *sozialen* Welt – eine Formalsprache („mathesis universalis" – Luckmann, z. B. 1979) entwickelt werden, mittels derer sich multiple sozialwissenschaftliche Daten (im weitesten Sinne) aufeinander beziehen lassen. Die Entwicklung dieser Universalmatrix ist bislang allenfalls ansatzweise geleistet bzw. eher erst begonnen worden. Wenn und in dem Maße wie das ‚Unternehmen' – das am ehesten wie eine Art von ‚Parallelaktion' zur Mathematisierung des Universums in den Naturwissenschaften begriffen werden kann – jedoch gelingt, lässt sich idealerweise klären, in Bezug worauf je (historisch-empirisch) konkrete Lebenswelten sich letztendlich gleichen, ähneln und unterscheiden. Dieser, von Thomas Luckmann (z. B. 1991 und 1993) als „Protosoziologie" bezeichneten, methodo-

seiner Konkretionen zu entkleiden. Zu klären ist demnach also, unter welchen Voraussetzungen das erlebende Ego generalisiert werden kann. Zu klären ist im Weiteren, was die allgemeinsten Strukturen dessen sind, *wovon* das maximal generalisierte Bewusstsein Bewusstsein ist. – Eine intensive und konstruktive Auseinandersetzung mit der sogenannten „Neuen Phänomenologie" ist sicher geboten, jedoch kein Anliegen im Rahmen dieser Schrift.

12 Diese Grundstrukturen der Lebenswelt sind jedem Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort gegeben. Auf der Basis dieser invarianten Vor-Gegebenheiten erleben sich Menschen in ihren sozio-historisch variablen Lebenswelten. Das heißt, prinzipiell erlebt sich zwar jeder Mensch in seiner besonderen, im strengen Sinne *einmaligen* Lebenswelt. Gleichwohl scheinen die je individuell konkreten Lebenswelten nur *relativ* verschieden zu sein.

13 Damit liegt sozusagen auf der Hand, „dass diese Ebene der conditio humana sehr abstrakt ist. Sie transzendiert Zeit und Raum und bringt daher die historisch konkreten Bedeutungssysteme in ihrer Relativität nicht zum Ausdruck" (Berger/Kellner 1984, S. 69). Sie ist die primordiale Sphäre, der selbstverständliche, unbefragte Boden sowohl jeglichen alltäglichen Handelns und Denkens als auch jeden wissenschaftlichen Theoretisierens und Philosophierens.

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

logischen Grundlagenarbeit[14] liegt die Annahme zugrunde, dass die multiplen Lebenswelten faktisch verschieden, aber eben nur *relativ* verschieden sind, weil – und damit beginnt dann die ‚eigentliche' soziologische Arbeit – Menschen Teile ihres Erlebens appräsentieren und als Erfahrungen kommunizieren und dergestalt die Sinngehalte ihres Erlebens (in vielgestaltigen komplizierten Prozessen) aufeinander abstimmen. Dadurch entstehen Gewissheiten (in) der *alltäglichen* Lebenswelt (z. B. die der „Reziprozität der Perspektiven"), auf die zumindest hellwache, normale Erwachsene zur Bewältigung ihrer Existenz-Probleme typischerweise in typischer Art und Weise zurückgreifen. Dementsprechend ist die Alltagswelt gegenüber den anderen Sub-Sinnwelten (des Träumens, des Phantasierens, des Theoretisierens) mundanphänomenologisch denn auch bestimmt als *einzige* Intersubjektivität ermöglichende pragmatische Bewusstseinsspannung (vgl. Schütz 2003a).

Vice versa ist Intersubjektivität in der *alltäglichen* Lebenswelt der Grund für nachgerade alles, was wir tun und lassen. Denn in der „natürlichen Einstellung des Alltags" (Schütz/Luckmann 2003, S. 31) gehen wir nicht nur ganz fraglos davon 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* können. Intersubjektivität – als eine selbstverständliche Gewissheit des alltäglichen Weltglaubens – ist folglich eine der konstitutiven Qualitäten der

14 Dabei geht es auch tatsächlich um nichts anderes als um eine Grundlagenarbeit – und (mit Dank für diesen Hinweis an Thomas S. Eberle) nicht etwa bereits um das, worauf eidetische Beschreibungen konkreten Erlebens abzielen (zum Letzteren vgl. Kap. 3.2.2 Phänomenologie). Seit den 1970er Jahren wird die Relevanz dieser Grundlagenarbeit zu einer mundanphänomenologischen Protosoziologie bzw. zu einer Methodologie verstehender Sozialwissenschaften intensiv diskutiert – beginnend etwa mit Maurice Natanson, Thomas Luckmann und Harold Garfinkel; im deutschsprachigen Raum forciert – exemplarisch – von Hansfried Kellner, Richard Grathoff und Hans-Georg Soeffner, von Ilja Srubar, Elisabeth List und Thomas S. Eberle. Die meisten der gegenwärtig an der Diskussion um „Phänomenologie und Soziologie" beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind versammelt in dem gleichnamigen, von Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher und Bernt Schnettler (2008) herausgegebenen Band zum einschlägigen „state of the art" im deutschsprachigen Raum.

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

sozialen Struktur der alltäglichen Lebenswelt (vgl. Schütz/Luckmann 2003, S. 98ff).[15] Und wegen dieser besonderen pragmatischen Bedeutung setzt die mundanphänomenologische Beschreibung der Lebenswelt eben auch an bei der *alltäglichen* Welterfahrung – um sie analytisch dann jedoch auf das Insgesamt des Erlebens des Menschen hin zu überschreiten.[16]

Phänomenologisch gesehen ist jede Welt, die nicht eine im Sinne dieser strukturellen Bestimmung *erlebte* Welt ist, die also nicht *Lebens*welt ist, eine Fiktion – z. B. eine des galileisch-kopernikanisch-newtonschen Paradigmas (vgl. Luckmannn 2007a), das grundlegend ist für das, was ‚modern' denkende Menschen typischerweise für ‚objektiv richtig' halten. Teil einer symptomatisch modernen Lebenswelt ist also auch der Glaube daran, zumindest im Prinzip (alles) Wissen erlangen zu können, das der galileisch-kopernikanisch-newtonschen Erkenntnistheorie entspricht. Die evidente Relevanz des – Husserl und Schütz zufolge genuin egologischen – Lebenswelt-Konzepts für die Soziologie und die Ethnographie besteht folglich vor allem darin, dass es das (in sich nicht begründete bzw. begründbare) Thomas-Theorem („If men define situations as real, they are real in their consequences" – Thomas/ Thomas 1928, S. 572) epistemologisch fundiert (und zwar entgegen der eher sozialbehavioristischen Denkweise von William I. und Dorothy S. Thomas selber), denn es weist das *Erleben* bzw. die getätigte bzw. akzeptierte *Bestimmung* („Definition") von Sachverhalten – und eben nicht irgendeine (sozusagen von außen vermeinte) ‚Objektivität' von Sachverhalten – als für die Wahrnehmung einer Situation und für deren (Handlungs-)Konsequenzen konstitutiv aus. „Situa-

15 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, S. 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, selber keine Lebenswelt haben.

16 Lebende Organismen erleben, was ihnen ihre Sinnesorgane zu erleben ermöglichen. Zumindest Menschen erleben mehr als das, was zu erleben sie wahrnehmen. Unser Erleben 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: besonderte *Erlebniswelten* (vgl. Hitzler 2008).

Leseprobe aus: Hitzler/Eisewicht, Lebensweltanalytische Ethnographie,
ISBN 978-3-7799-4485-0, © 2016 Beltz Verlag, Weinheim Basel

tion" selber impliziert dabei je *aktuelles* Erleben, das das Subjekt stets unweigerlich vor die – zumeist völlig routinemäßig beantwortbare – Frage stellt, was (hier und jetzt) eigentlich los sei bzw. vor sich gehe.[17]

Aus dem Nucleus der Situationsdefinition heraus entwickelt sich dann – aus Sicht jedenfalls des auf Mundanphänomenologie rekurrierenden Soziologen (vgl. Knoblauch 1996) – (erkenntnis-),*logisch*' die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Berger/Luckmann 1969). Empirisch hingegen findet jede Situationsdefinition – wie *alles* Handeln – selbstverständlich *in* der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit bzw. in gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeiten statt. Habitualisierungen, Typisierungen, Institutionalisierungen, Funktionalisierungen, Legitimationen, Sozialisationen usw. sind nur einige der begrifflichen Grundbausteine bei der Rekonstruktion der damit implizierten, hochkomplexen ‚Dialektik' von Externalisierungen, Objektivationen und Internalisierungen. Wissenssoziologisch gesehen geht es dabei wesentlich darum, zu verstehen, wie Bedeutungen entstehen und fortbestehen, wann und warum sie „objektiv" genannt werden können, und wie sich Menschen die gesellschaftlich objektivierten Bedeutungen wiederum *deutend* aneignen, aus diesen objektivierten Bedeutungen ihre je subjektiven Sinnhaftigkeiten herausbrechen und dadurch wiederum an der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit mitwirken.

2.2 Wirklichkeits(re)konstruktionen

Wirklichkeitskonstruktionen sind, darauf hat schon William I. Thomas (1931; vgl. auch 1965) hingewiesen, nichts anderes als (relative) Konsense. Denn auch wenn das, was wir individuell wissen, empirisch vor allem aus

17 Jean Paul Sartre (1991) bezeichnet als „Situation" das in Beziehung auf die Verwirklichung eines Entwurfs dem Bewusstsein als Gegebenheit erscheinende Sein. Strukturell verstanden ist Situation also, worauf Bewusstsein sich als Widerständigem bezieht: Mein *aktueller* Platz, meine *aktualisierte* Vergangenheit, mein Körper *jetzt*, meine *jetzt* erlebte Umgebung, mein *aktuelles* Wissen um meinen Tod und – in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse – auch mein ‚Nächster' bzw. in der – weniger pathetischen – Terminologie von Schütz/Luckmann (2003, S. 98 ff): mein Mitmensch (und andere *jetzt* für mich relevante Zeitgenossen). Und auch Erving Goffman (1977, S. 16) fragt in einem ziemlich (existenzial-)phänomenologischen Sinn danach, wie unsere Situationserfahrungen strukturiert sind bzw. wie wir sie organisieren, um auf dieser Basis dann die soziologische Frage zu stellen, wie Menschen in *sozialen* Situationen handeln und sich verständlich machen, wie sie ihr Handeln und ihre Handlungen wechselseitig wahrnehmen und wie sie sie aufeinander abstimmen; kurz: welche Interaktionsordnungen sich im gesellschaftlichen Leben erkennen lassen. – Zu einem im weiteren Sinne phänomenologisch fundierten Situations-Konzept vgl. auch Bahrdt 1996. – Insgesamt vgl. auch Hitzler 1999.