

Aus diesen Gründen eignet sich das Konzept der Lebensführung in besonderer Weise für die vorliegende Untersuchung und wird daher in der Folge weiterentwickelt und für eine Analyse der gemeinschaftlichen Lebensführungspraktiken, die im Zentrum der empirischen Analyse stehen, fruchtbar gemacht.

10. Gemeinschaftliche Lebensführung²

Aus den Darstellungen des Konzepts der alltäglichen Lebensführung ergibt sich sowohl hinsichtlich der Forschungsfragen, die in dieser Arbeit aufgerufen werden, als auch hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes der Bedarf einiger Modifikation und Weiterentwicklungen. Dabei ist es notwendig, den Fokus von der individuellen Perspektive der alltäglichen Lebensführung hin zu den Bedingungen, Strukturen und Prozessen einer gemeinschaftlichen Lebensführung zu verschieben. Es geht somit darum, weniger die Vermittlungsleistung des Individuums zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Sphären als vielmehr die Entstehung und Entwicklung gemeinschaftlicher Praktiken der Lebensführung in den Blick zu nehmen.

10.1 Forschungsstand zur gemeinschaftlichen Lebensführung

Erste Ansätze zur theoretischen Konzeptualisierung gemeinschaftlicher Lebensführung wurden überwiegend anhand von Forschungen zur familialen Lebensführung entwickelt (vgl. Jürgens 2001, Grundmann/Wernberger 2014, Jurczyk 2014, 2018, Wernberger 2017). Bereits 2001 wies Kerstin Jürgens darauf hin, dass sich im familiären Alltag die Lebensführungen der Familienmitglieder verschränkten und eine Perspektive, die einzelne Individuen in den Blick nimmt, immer relevante Aspekte ausblende. So sei die »konsequente Subjektorientierung [...] ohne Zweifel die Stärke des Münchener Forschungsansatzes, jedoch, wenn es um die Analyse binnenfamilialer Interaktion geht, gleichzeitig auch ihr primäres Defizit« (Jürgens 2001: 37), da alltägliche Lebensführung letztlich als »individuelles Projekt« verstanden werde.

Als Konsequenz führt sie das Konzept der *familialen Lebensführung* ein, »verstanden als Prozess der alltäglichen Verschränkung individueller Lebensführungen innerhalb der Familie« (ebd.). Die familiale Lebensführung fungiert dabei als zweite Ebene der Lebensführung. »[W]ährend die »erste Ebene« eindeutig auf der

2 Teile dieses Kapitels wurden auf der Tagung »Transformationen alltäglicher Lebensführung« am Deutschen Jugendinstitut im März 2018 vorgestellt und in einem daraus resultierenden Sammelband veröffentlicht (vgl. Görden/Grundmann 2020). Sie wurden für den vorliegenden Text überarbeitet und neu eingebettet.

Ebene des Individuums angesiedelt ist, erfasst die ›zweite Ebene‹ die primäre Sozialform der alltäglichen Lebensführung: ihre Verankerung und Funktionsweisen im direkten sozialen Kontext« (ebd.). Die familiäre Lebensführung sei dabei mehr als die Summe ihrer Teile, vielmehr entstehe durch die Verschränkung der Lebensführung etwas »Drittes« (ebd.: 38). Es wird »eine gemeinsame Wirklichkeit konstruiert« (ebd.), wie Jürgens im Anschluss an Berger und Kellner feststellt. Im Unterschied zur individuellen Lebensführung müssen in der familialen Lebensführung nunmehr nicht nur die diachronen Lebensbereiche, sondern auch die Lebensführungen der beteiligten Personen miteinander verschränkt werden. Die Verschränkung der Lebensführungen gehe dabei weit über die Kernfamilie hinaus. Im Laufe der Zeit vermischten sich die sozialen Netze der einzelnen Familienmitglieder immer mehr, was zu einer (partiellen) Hybridisierung der Lebensführungen führe (vgl. ebd.: 45). Diese kann jedoch sehr unterschiedlich ausgestaltet sein. So lassen sich mit Jürgens idealtypisch sehr eng verzahnte und weitgehend parallele Formen der familialen Lebensführung unterscheiden (vgl. ebd.: 49). Dabei wird deutlich, dass sich hinter ein und derselben Lebensform – in diesem Fall dem bürgerlichen Familienmodell – sehr unterschiedliche Lebensmuster verbergen können (vgl. ebd.: 51). Unabhängig von der konkreten Ausgestaltung werde die gemeinsame Lebensführung oftmals zum »Kitt« (vgl. ebd.: 44), der die Paare zusammenhält – mehr noch als Ideale von Liebe und Partnerschaft. Darüber hinaus würden im Rahmen der familialen Lebensführung auch soziale Ungleichheiten reproduziert. Zum einen indem die kulturellen, materiellen und sozialen Ressourcen der Individuen durch die gemeinsame Lebensführung verknüpft werden und zum anderen indem im Rahmen der Lebensführung gesellschaftliche Geschlechterverhältnisse (re-)produziert werden (vgl. ebd.: 46).

Der Ansatz der familialen Lebensführung, wie ihn Jürgens einführt, bietet einen guten Ausgangspunkt, um sich mit Fragen der gemeinschaftlichen Lebensführung tiefergehend zu beschäftigen. Er ermöglicht es, die gemeinschaftliche Lebensführung und ihre Genese in den Blick zu nehmen und schafft damit auch Anschlussmöglichkeiten zu sozialisationstheoretischen und sozialkonstruktivistischen Überlegungen, wie sie im Rahmen der konstruktivistischen Sozialisationsforschung (vgl. Grundmann 1999, 2006, 2015) formuliert werden, die die parallele Entwicklung von Individuen sowie Beziehungen und sozialen Ordnungen als Folge von Sozialisationsprozessen konzipieren, die sich im Rahmen von Sozialbeziehungen entfalten (vgl. Grundmann 2015: 166ff.).

Neben diesen grundlegenden theoretischen Weiterentwicklungen des Konzeptes der alltäglichen Lebensführung bleibt der starke Fokus auf die beteiligten Individuen in Jürgens' Ansatz jedoch weitgehend bestehen. So etwa wenn sie attestiert, dass die Paarbeziehung »ohne Zweifel eine Konstruktion der beteiligten Individuen ist« (Jürgens 2001: 39), bzw. dass die familiäre Lebensführung als »Arbeitsleistung des Paares« (ebd.: 47) oder gar als Kompetenz, als »Fähigkeit, die aus un-

terschiedlichen Lebensbereichen erwachsenen Anforderungen zu bewältigen und gleichzeitig soziale Anpassungsfähigkeit und Kompatibilität herzustellen« (ebd.: 56), verstanden werden kann. Weniger thematisiert werden dagegen die konkreten Lebensbedingungen der Personen, ihre Materialitäten und ihre sozialökologische Einbettung, die die Eigenständigkeit der Konstruktionsleistung infrage stellen könnten. Darüber hinaus verwundert es, dass Jürgens den eingeschlagenen Weg nicht konsequent zu Ende geht. Dann würde nämlich deutlich, dass eine kollektive Konstruktion von Lebensführung nicht die Ausnahme, sondern vielmehr die Regel darstellt, da in allen Lebensbereichen, sei es in der Familie, im Freundeskreis oder im Beruf, Lebensführungen verschränkt werden, wenn auch mitunter nur partiell (vgl. z.B. Hahnmann 2014: 68ff.).

Die grundlegenden Überlegungen von Jürgens zur familialen Lebensführung wurden in den folgenden Jahren vor allem von Karin Jurczyk weiterentwickelt (vgl. Schier/Jurczyk 2008, Jurczyk 2014, 2018). Sie schließt dabei an theoretische Entwicklungen in der Soziologie infolge des Practical Turns an (vgl. Jurczyk 2014: 120), der bezogen auf Familie mit Begriffen, wie »Doing Family« (ebd.: 120), »Doing Boundary« (ebd.: 124) oder »Doing Family Time« (ebd.: 125) verbunden ist. Diese theoretischen Überlegungen verbindet sie mit dem Konzept der Lebensführung und konzipiert Familie als »Herstellungsleistung« (ebd.: 124). Der Kerngedanke ist dabei, dass man Familie nicht hat, sondern sie vielmehr herstellen muss (vgl. ebd.: 117). Es geht weniger um allgemeine Strukturen, Haltungen oder gar individuelle Einstellungen, sondern vielmehr um »konkretes Tun, um ›Praxis‹« (ebd.: 119).

An dieser Stelle setzt der Begriff des Doing Family an. Jurczyk bemerkt, dass in den seit den Frühen 2000er Jahren eine Vielzahl von Arbeiten entstanden sind, die sich mit der Frage beschäftigen, wie genau Familie hergestellt wird. Die Konstruktion von Familie – so ein Ergebnis dieser Arbeiten – ist dabei nicht immer »zielgerichtet, intentional und geplant, sondern häufig beiläufig« (Schier/Jurczyk 2008: 11). So seien etwa »[g]roße Teile des Beziehungsaustausches zwischen Eltern und Kinder – etwa Zuhören und Trösten – [...] eingebunden in alltägliche Routinen« (Jurczyk 2014: 126). Darüber hinaus ist für diese Perspektive wichtig, dass nicht nur vermeintlich gelingende Produktion von Familie in den Blick genommen wird. Vielmehr ist Familie hier immer ein Produkt der Interaktion der beteiligten Akteure. Ein »»Un-Doing Family«« gibt es nicht, wie Jurczyk es auf den Punkt bringt (ebd.: 119).

Im Rahmen der Verbindung praxistheoretischer Überlegungen mit dem Konzept der alltäglichen Lebensführung definiert Jurczyk familiäre Lebensführung als

»Verschränkung von Handlungen und Handlungsmustern, als Vollzug gemeinsamer Aktivitäten, als Abstimmung und Aushandlung von Aktivitäten und Interessen, als (Nicht-)Übereinstimmung von Gender-, Familien- und Elternschaftskonzepten und Deutungsmustern, als Verteilung von Ressourcen sowie von Macht-

und Entscheidungsbefugnissen, die zwischen den familialen Akteuren ausbalanciert werden müssen oder die gegebenenfalls auch hierarchisch verfügt werden« (ebd.: 122).

Eine besondere Komplexität im Vergleich zur individuellen Lebensführung liege darin, dass »familiale Aktivitäten immer nur einen Teil der Aktivitäten der einzelnen Individuen ausmachen und es immer nur begrenzte Schnittmengen von individueller und familialer Lebensführung gibt« (ebd.: 122). Diese Komplexität wird noch weiter erhöht, wenn man berücksichtigt, dass nicht nur die Kernfamilie, sondern auch Freunde und Nachbarn und sogar öffentliche Akteure, wie etwa Fachkräfte von Betreuungs- und Bildungseinrichtungen, als Ko-Produzenten des Doing Family agieren und auf diese Weise auf die familiale Lebensführung einwirken (vgl. Jurczyk 2018: 148f.).

Eine wichtige Rolle für die familiale Lebensführung spielen darüber hinaus sogenannte »family practices«, die von Jurczyk als »intime Praktiken in Bezug auf Zeit, Raum, Körper und Emotionen« (Jurczyk 2014: 119) definiert werden. Sie unterscheidet dabei zunächst drei Grundformen der Herstellung von Familie (vgl. ebd.: 128f.), die in späteren Arbeiten zu zwei Typen verdichtet werden: das Vereinbarkeits- und Balancemanagement, das »vielfältige organisatorische, logistische Abstimmungsleistungen der Familienmitglieder« (Jurczyk 2018: 146) und die damit verbundenen Praktiken umfasst sowie die »*sinnhafte Konstruktion eines gemeinschaftlichen Beziehungsgefüges*« (ebd.: 147, Hervorhebungen im Original), die neben Prozessen der Inklusion und Exklusion, auch die Herstellung eines Gemeinschaftsgefühls sowie die Inszenierung von Familie beinhaltet.

Die Herstellung von Familie im Rahmen der familialen Lebensführung erfolgt dabei in verschiedenen Handlungsdimensionen und Handlungsmodi. Die *Handlungsdimensionen* entleiht Jurczyk dem ursprünglichen Konzept der alltäglichen Lebensführung. Dabei wird postuliert, dass »Alltag vor allem zeitlich, räumlich, sachlich (d.h. hinsichtlich der Arbeitsgegenstände), sozial (d.h. hinsichtlich der Arbeitsteilung), medial (d.h. hinsichtlich der Nutzung von Hilfsmitteln), emotional sowie kognitiv (d.h. hinsichtlich des Wissens und der Wahrnehmungen) strukturiert ist« (Jurczyk 2014: 129). Bezüglich der *Handlungsmodi* unterscheidet Jurczyk zwischen routiniertem und überwiegend unbewusstem Tun, bzw. Praxis und intentionalem, mitunter strategischem Handeln (vgl. ebd.: 130). Damit schließt sie in gewisser Weise an die klassische Unterscheidung von Weber ([1922] 1972: 12) zwischen traditionalem und zweckrationalem Handeln an. Entsprechend werden anschließend auch *Routinen*, verstanden als vorherrschende, gewohnheitsmäßige Handlungen im Alltagsleben, und *Rituale*, definiert als normierte Handlungsabläufe, die das Alltagshandeln symbolisch absichern, als wichtige Alltagspraktiken eingeführt (vgl. Jurczyk 2014: 130f.). Die Trennung zwischen intentionalem Handeln und routinierten Praktiken ist aus handlungstheoretischer Perspektive zwar plausibel, erscheint

jedoch aus praxistheoretischer Perspektive als ein falscher Gegensatz. Hier geht es nicht allein um eine Betonung der Bedeutung von Routinen, sondern vielmehr um eine grundsätzliche Verschiebung der Perspektive vom Akteur zur Praktik. So wären im Sinne der meisten praxistheoretischer Ansätze sowohl Routinen als auch Reflexivität und Intention ein Teil von Praktiken (vgl. Shove 2012: 103, Schürmann 2014: 218ff., Alkemeyer et al. 2015: 27).

Die Betonung der Bedeutung intentionaler Handlungen ist bei Jurczyk (vgl. 2014), wie es scheint, weniger die Folge theoretischer, sondern vielmehr zeitdiagnostischer Überlegungen. Infolge von Prozessen der Ent-Traditionalisierung und der Individualisierung – so ihr Argument – sei es zu einer »doppelte[n] Entgrenzung« (ebd.: 122) von Arbeit und Familie gekommen. Während im Bereich der Erwerbsarbeit eine Erosion des Normalarbeitsverhältnisses und die Zunahme a-typischer Beschäftigungen zu beobachten seien, werde im Bereich der Familie das männliche Ernährermodell immer mehr durch eine Vielzahl unterschiedliche Formen »geschlechtsbezogener Erwerbsarrangements« (ebd.: 124) ersetzt. Diese Entwicklungen entfalten Jurczyk zufolge ambivalente Wirkungen. Zum einen würden die Freiheitsgrade der Individuen erhöht, andererseits komme es zugleich zu einer Verstärkung von Unsicherheiten, indem traditionelle Familienarrangements, aber auch kollektive Zeitinstitutionen wie Feierabend und Wochenende infrage gestellt würden (vgl. ebd.: 125). Es existiere somit zugleich ein »Recht auf« als auch ein »Zwang zu einem selbstständig geführten Leben« (ebd.: 123, Hervorhebungen im Original). Familie werde infolge dessen zunehmend zum »Projekt« (ebd.: 117):

»[Z]entrale Annahme des Konzepts von Familie als Herstellungsleistung [ist], dass die Intentionalität und Reflexivität von Handlungen in und als Familie zunimmt. Bewusste, geplante und gezielte Aktivitäten und Entscheidungen als Modus familialen Handelns scheinen unter heutigen Arbeits- und Lebensbedingungen immer unverzichtbarer zu werden, um ein Familienleben überhaupt zu ermöglichen.« (Jurczyk 2018: 150)

Da Familien immer weniger an traditionelle Arrangements und die damit verbundenen Routinen und Rituale anschließen könnten, »entwickeln und erproben Familien neue Praktiken, verstetigen und ritualisieren diese Schritt für Schritt« (Jurczyk 2014: 126). Aus praxistheoretischer Perspektive wäre hier zu fragen, ob Familien tatsächlich neue Praktiken herstellen oder nicht vielmehr an bestehende gesellschaftliche Praktiken anschließen. Wenn zum Beispiel eine Familie beginnt, regelmäßig gemeinsam Brettspiele zu spielen, »um sich als Familie erfahren und Gemeinsamkeit zu inszenieren« (Jurczyk 2018: 150), so entwickeln sie keine neue Praktik, sondern reproduzieren zunächst einmal die bestehende Praktik des Brettspiels, auch wenn diese Reproduktion in der Folge wiederum Einfluss auf die gesellschaftliche Bedeutung der Praktik nehmen kann. Es wird deutlich, dass Zeitdiagnose und theoretische Perspektive im Rahmen des Konzepts der Familie

als Herstellungsleistung in Konflikt kommen, der dann weitestgehend einseitig in Richtung Zeitdiagnose aufgelöst wird.

Zusammenfassend arbeitet Jurczyk infolge der Verknüpfung von praxistheoretischen Überlegungen mit dem Konzept der Lebensführung verschiedene interessante Aspekte familialer Lebensführung heraus. Indem sie Familie als »System mit Eigenlogik und Eigensinn« (Jurczyk 2014: 127) konzipiert, stärkt sie die konzeptionelle Eigenständigkeit der familialen Lebensführung gegenüber den individuellen Lebensführungen der Familienmitglieder. Dabei wird auch die besondere Komplexität familialer Lebensführung deutlich, die sich aus der Vielzahl der Beteiligten Akteure und ihrer multiplen Einbindung in unterschiedliche soziale Welten ergibt, auch wenn nicht ganz deutlich wird, in welchem Verhältnis die familiäre Lebensführung und die einzelnen dyadischen Verbindungen (wie etwa Vater-Mutter, Mutter-Tochter etc.) (ebd.: 132) zueinander stehen. Eine Reduzierung familialer Lebensführung auf die Prozesse und Praktiken, an denen alle Familienmitglieder beteiligt sind, erscheint jedenfalls nicht sinnvoll, da die einzelnen Dyaden starke Interdependenzen untereinander und mit der familialen Lebensführung aufweisen. Aus diesem Grunde erscheint es zielführender, sie als Teil der familialen Lebensführung zu analysieren. Indem Jurczyk hervorhebt, dass familiäre Lebensführung nicht nur von den Familienmitgliedern, sondern auch von weiteren Akteuren abhängig ist, ermöglicht sie schließlich eine konzeptionelle Berücksichtigung der sozialen Umwelt und einen Anschluss an sozialökologische Überlegungen (vgl. hierzu Bronfenbrenner 1981, Grundmann/Lüscher 2000a).

Zugleich bleibt der Fokus der Analyse – wie auch schon bei Jürgens (vgl. 2001) – auf die Akteure und ihre »aktiven Gestaltungsleistungen« (Schier/Jurczyk: 2008: 10) gerichtet, durch die Familie hergestellt wird. Dabei stehen explizite Familienpraktiken im Zentrum der Analyse (vgl. Jurczyk 2014: 119). Die ganze Bandbreite von alltäglichen Praktiken, ihre Konstellation und ihre Bedeutung für die familiäre Lebensführung kommen nicht in den Blick. Auch die Materialität der familialen Lebensführung, die Bedeutung von Materialien und Körpern, wird zwar zu Beginn angedeutet, jedoch nicht konsequent in das Konzept eingearbeitet. Dagegen wird in Folge zeitdiagnostischer Überlegungen ein starker Fokus auf Intentionalität und Reflexivität gelegt, was im Widerspruch mit den theoretischen Grundlagen zu liegen scheint. Eine weitere offene Frage, die mit der Akteurszentrierung verbunden ist, ist die nach dem »Ort« der familialen Lebensführung. Während als der Ort der *alltäglichen, individuellen* Lebensführung »das permanent Handlungsfelder überschreitende Individuum [eingeführt wird], das eingebunden ist in unterschiedliche soziale Sphären« (ebd.: 121), bleibt der Ort der *familialen* Lebensführung offen. Da an der familialen Lebensführung per Definition mehr als ein Individuum beteiligt ist, kann der Ort hier eben nicht das einzelne Individuum sein. Eine mögliche Lösung besteht darin, die gelebten sozialen Praktiken, als Ort der familialen

Lebensführung einzusetzen und auf diese Weise eine Perspektivenverschiebung auch hinsichtlich dieser Frage zu vollführen.

Einen etwas anderen Weg als Jürgens und Jurczyk wählen Matthias Grundmann und Angela Wernberger (vgl. 2014). Zwar heben auch sie die Bedeutung des konkreten Tuns für eine gemeinschaftliche Lebensführung, fokussieren dabei jedoch weniger die Ebene der einzelnen Individuen, sondern vielmehr die Beziehungsebene zwischen ihnen. Sie argumentieren, dass jegliche Form der Familie sich in einem »gemeinschaftlichen Tun« konstituiert (ebd.: 10). Dieses gemeinschaftliche Tun richtet sich dabei nicht nur auf das »Vereinbarkeits- und Balancemanagement« des Zusammenlebens oder die »sinnhafte Konstruktion eines gemeinschaftlichen Beziehungsgefüges« (Jurczyk 2018: 146f.), sondern explizit auch auf die »Kultivierung des geteilten Lebensraums« (Grundmann/Wernberger 2014: 10). Auf diese Weise wird eine Anschlussfähigkeit an die Dimension der Materialität hergestellt, hier in Form der interdependenten Wechselbeziehung zwischen Mensch und Umwelt, und damit auch an die ökologischen und materiellen Auswirkungen der Lebensführung, die für die Nachhaltigkeitsforschung von so großer Bedeutung sind (vgl. Littig 2017: 13).

Zugleich findet sich bei Grundmann und Wernberger eine Übertragung und Erweiterung der Überlegungen zur familialen Lebensführung auf (intentionale) Gemeinschaften, indem sie Familie als Gemeinschaft und Gemeinschaft als Familie diskutieren (vgl. Grundmann/Wernberger 2014). Dabei wird auch das enge, kleinfamiliäre Konzept von Privatheit infrage gestellt, indem ähnlich wie auch bei Jurczyk dargelegt wird, dass Familie immer eine Konstruktion und damit vielfältiger ist als klassische Familienbilder es implizieren (vgl. ebd.: 12f.). Daraus leiten die Autor*innen eine Forschungsperspektive ab, die nicht darauf ausgerichtet ist, »Familienleistungen und das Funktionieren im Alltag über die Bewältigung von Familienaufgaben zu bestimmen, sondern das zu suchen, was im alltäglichen Miteinander angelegt ist« (ebd.: 15).

Eine Perspektive, die explizit auf gemeinschaftliche Lebensführung bezogen ist, formulierte Grundmann (vgl. 2011) bereits einige Jahre zuvor. Ausgehend von einer Kritik an der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit analysiert er Lebensführungspraktiken in intentionalen Gemeinschaften. Dabei werden die Ebenen von Privatheit und Öffentlichkeit als »gleichursprünglich in den gelebten Erfahrungen von Menschen in Gemeinwesen« (ebd.: 276) und somit als in der konkreten Lebenspraxis verbunden betrachtet.

Im Rahmen dieser Lebenspraxis, existiere eine dialektische Beziehung von individueller und kollektiver Lebensführung. Hinsichtlich der Lebensführung in den intentionalen Gemeinschaften führt Grundmann drei Dimensionen ein, die für die Entwicklung der Lebensführung eine besondere Rolle spielen:

1. »Die Gestaltungsoptionen der Lebensführung, die sich aus dem Zusammenspiel von Handlungsressourcen und Handlungszielen ergeben,
2. Restriktionen der Lebensführung und deren Bewältigung, wobei vor allem das Verhältnis von Handlungsressourcen und Handlungszwängen in den Blick gerät, sowie
3. die Realisierbarkeit von Handlungszielen, die über die strukturellen Zwänge (z.B. Knappheit oder Konkurrenz) und Freiheiten (durch Ergänzungen individueller Fähigkeiten, basale Existenzsicherung) zu bestimmen ist, die personale Handlungsressourcen einschränken oder aber erweitern können.« (Ebd.: 283)

Indem die Bedeutung der Verfahren und Rahmenbedingungen, die eine bestimmte Lebensführung ermöglichen, in den Blick genommen werden, eröffnet Grundmann eine Möglichkeit, eine individualistische Perspektive einzuhegen, ohne dabei die Gestaltungsansprüche und -wünsche der Individuen und der Gemeinschaften aus den Augen zu verlieren (vgl. ebd.: 277). Darüber hinaus ist durch die Einbeziehung der Gestaltungsoptionen und -restriktionen auch ein Anschluss der Frage der Lebensführung an Gerechtigkeitsdiskurse um Verwirklichungschancen und damit an die soziale Dimension der Nachhaltigkeit möglich (vgl. Kapitel 6.1). Lebensführung und gesellschaftliche Teilhabe, so zeigt Grundmann, sind eng miteinander verwoben (vgl. ebd.: 298). Schließlich wird im Rahmen der Analysen eine Erweiterung des Begriffs der (gemeinschaftlichen) Lebensführungspraktiken deutlich. Während die Praktiken der familialen Lebensführung bei Jurczyk noch überwiegend auf spezifische Praktiken der Fürsorge, der Beziehungspflege, der Alltagsorganisation und vor allem der Herstellung von Familie ausgerichtet sind (vgl. Jurczyk 2014: 119), umfassen die von Grundmann analysierten Lebensführungspraktiken in intentionalen Gemeinschaften eine wesentlich größere Bandbreite (vgl. Grundmann 2011: 285ff.). Eine solche Perspektive ist in Bezug auf Fragen der Nachhaltigkeit hilfreich, da die Analyse der Auswirkungen der Lebensführung – wie bereits deutlich wurde – immer bezogen auf alle (alltäglichen) Praktiken der Lebensführung hin analysiert werden sollte. Die Arbeiten von Grundmann bieten also gute Anschlussmöglichkeiten für die weitere Analyse, auch wenn es notwendig erscheint, die Konzeption von Praktiken noch weiter zu systematisieren und die Analyse stärker theoretisch zu fundieren.

10.2 Gemeinschaftliche Lebensführung aus praxistheoretischer Perspektive

Um eine theoretisch fundierte Konzeption gemeinschaftlicher Lebensführung zu entwickeln, die in der Lage ist auf die Leerstellen der bisherigen Konzepte zu reagieren, schließt diese Untersuchung nicht nur auf die beschriebenen Arbeiten zur familialen Lebensführung, sondern insbesondere auch an neuere praxistheoreti-

sche Überlegungen an (vgl. Schatzki 1996, Reckwitz 2003, Shove et al. 2012, Schäfer 2016a, Hui et al. 2017a). Hierzu werden zunächst einige praxistheoretische Grundlagen eingeführt und anschließend eine Übertragung dieser Überlegungen auf Fragen der gemeinschaftlichen Lebensführung vorgenommen, um auf diese Weise ein praxistheoretisch angereichertes Konzept gemeinschaftlicher Lebensführung zu entwickeln.

Praxistheorien fordern eine subjektorientierte Konzeption von Lebensführung heraus, indem sie die Bedeutung von Materialität, Routine und implizitem Wissen hervorheben (vgl. Reckwitz 2003: 289ff.). Aus dieser Perspektive ist Lebensführung zwar auch von individuellen Entscheidungen und Motiven, aber noch vielmehr von Habituskonstruktionen, geteilten Bedeutungen sowie materiellen und sozialen Arrangements abhängig. Somit führen im Rahmen der alltäglichen Lebensführung nicht in erster Linie die Individuen, sie wird vielmehr stark durch soziale Prozesse und Praktiken geprägt, in die die Individuen eingebettet sind. Demnach wäre die vermeintlich individuelle Lebensführung vielmehr als spezifische Praktiken-Materialitäten-Arrangements (vgl. Schatzki 2016: 33) zu verstehen. Die einzelnen Elemente der Praktiken, bzw. der Lebensführung werden dabei zwar von den Träger*innen (vgl. Reckwitz 2003: 291) aktiv verbunden, diese Verbindung erfolgt jedoch überwiegend nicht-intentional, sodass Individuen nur einen eingeschränkten Zugriff auf die Gestaltung ihrer Lebensführung haben (vgl. ebd.: 296). Dies impliziert eine Dezentrierung des Individuums, bzw. des Subjekts im Rahmen einer praxistheoretisch angereicherten Konzeption (gemeinschaftlicher) Lebensführung. Auf diese Weise wird es auch möglich die Lebensführung genauer hinsichtlich der Praktiken zu differenzieren, die dabei realisiert werden, und somit auch die Auswirkungen der Lebensführung für eine nachhaltige Entwicklung in den Blick zu nehmen. Die eingenommene Perspektive möchte dabei die Bedeutung und Relevanz subjektorientierter Konzeptionen von Lebensführung nicht grundsätzlich infrage stellen. Dennoch erscheint eine Fokusverschiebung hinsichtlich des Erkenntnisinteresses dieser Untersuchung sinnvoll.

10.2.1 Theoretische Grundlagen moderner Praxistheorien

Praxistheoretische Theorieansätze haben in den letzten Jahren in der Soziologie, aber auch in anderen Sozialwissenschaften immer weiter an Bedeutung gewonnen. Sie treten mit dem Ziel an, einige zentrale soziologische Dichotomien zu überwinden, indem sie versuchen mithilfe eines modifizierten Basisvokabulars, »zwischen Struktur und Handlung, einer Regel und ihrer Anwendung, der Makro- und der Mikroperspektive sowie zwischen Gesellschaft und Individuum« (Schäfer 2016b: 11) zu vermitteln. Die Lösungsansätze sind hierbei vielfältig. Bislang handelt

es sich bei Praxistheorien³ – wie bereits der Plural in der Bezeichnung impliziert – weniger um einen festen theoretischen Block, eine homogene, in sich konsistente und widerspruchsfreie Theorie, sondern vielmehr um eine »heterogene, aber dennoch definierbare Theoriebewegung« (ebd.: 9), die sich durch verschiedene Gemeinsamkeiten, aber vor allem dadurch auszeichnen, wogegen sie sich abgrenzt (vgl. Reckwitz 2003: 284).

Im Gegensatz zu anderen gesellschafts- und sozialtheoretischen Ansätzen stellen Praxistheorien soziale Praktiken in den Mittelpunkt soziologischer Analysen. Sie folgen somit dem Aufruf von Anthony Giddens, der in der Einführung seiner Theorie der Strukturierung dazu anregt, nicht die Erfahrungen individueller Akteure oder die Existenz sozialer Totalitäten, sondern vielmehr »social practices ordered across space and time« (Giddens 1986: 2) zum zentralen Untersuchungsgegenstand sozialwissenschaftlicher Analyse zu machen. Neben Giddens werden auch Pierre Bourdieu und Jean Lave zu den Praxistheoretiker*innen der ersten Stunde – der sogenannten ersten Generation der Praxistheoretiker*innen – gezählt (vgl. Hui et al. 2017b: 1). Der aktuellen, zweiten Generation werden unter anderen Theodore Schatzki, Andreas Reckwitz, Silvia Gherardi, Elizabeth Shove, Mika Pantzar und Matt Watson sowie Stephen Kemmis zugeordnet (vgl. ebd.). Reckwitz zufolge handelt es sich bei Praxistheorien um eine spezifische Form der Kulturtheorien oder auch sozialkonstruktivistischen Theorien, die sich dadurch auszeichnen, wo sie das Soziale lokalisieren (vgl. Reckwitz 2003: 287). In Abgrenzung zu strukturalistischen Theorien, die das Soziale auf der Ebene der subjektübergreifenden Strukturen verorten sowie zweck- und normorientierten Handlungstheorien, die das Soziale als Produkt individueller Akte, bzw. auf der Ebene sozialer Regeln festmachen, konstruieren Kulturtheorien die Frage nach dem Ort des Sozialen als »Frage nach dem Ort des Kulturellen, des Sinnhaft-Symbolischen« (ebd.: 288). Doch nicht alle Kulturtheorien sind Reckwitz zufolge Praxistheorien. Theorien der sozialen Praxis zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie das Soziale nicht wie andere Kulturtheorien im (kollektiven) menschlichen Geist (Mentalismus) oder in einem Konglomerat von Texten und Symbolen (Textualismus) verorten, sondern vielmehr in sozialen Praktiken (vgl. ebd. 289).

Eine wichtige Gemeinsamkeit der Theorien der sozialen Praktiken liegt laut Reckwitz darin, dass sie die Bedeutung von Materialität, impliziten Wissensformen und Routinen hervorheben (vgl. ebd.: 289ff.). Auf diese Weise beziehen sie

3 Anstelle von Praxistheorien, wäre es auch möglich von Theorien sozialer Praktiken oder Praktikentheorien zu sprechen, da es in vielen Ansätzen eher um Praktiken geht, die ins Zentrum der soziologischen Betrachtung gerückt werden (vgl. Schatzki 1996, 2016; Shove et al. 2012). Da der Begriff Praxistheorie jedoch im deutschen Sprachraum verbreitet und üblich ist, wird er auch in der Folge beibehalten.

Position gegen die »Rationalismen und Intellektualismen anderer Sozial- und Kulturwissenschaften« (ebd.: 290). Die *Materialität* kann sich dabei in zwei grundlegenden Instanzen ausdrücken: den Körpern und den Artefakten (vgl. ebd.). Auf diese Weise solle die simple, aber fruchtbare Einsicht rehabilitiert werden, »dass Praktiken nichts Anderes als Körperbewegungen darstellen und dass Praktiken in aller Regel einen Umgang von Menschen mit ›Dingen‹, ›Objekten‹ bedeuten, was jedoch weder im Sinne eines Behaviorismus noch eines Technizismus zu verstehen ist« (ebd.). Während die Artefakte als Gegenstände verstanden werden, »deren sinnhafter Gebrauch [...] Bestandteil einer sozialen Praktik [ist] oder die soziale Praktik selbst darstellt« (ebd.: 291), verweist der Bezug zu Körpern auf die »Inkorporiertheit von Wissen« und die »Performativität« des Handelns (ebd.: 290). Dabei werden Praktiken immer als »skillfull performances« von kompetenten Körpern« (ebd.) konzipiert.

Ein solches Verständnis ist auch mit der wichtigen theoretischen Kategorie des *impliziten Wissens* verbunden (vgl. ebd.: 291ff.). In Abgrenzung zu anderen sozialtheoretischen Ansätzen, die die Intentionalität (*homo oeconomicus*), die Normativität (*homo sociologicus*) oder die Bedeutung symbolischer Schemata (Kulturalismus) ins Zentrum stellen, werde Handeln in Praxistheorien in erster Linie als »wissensbasierte Tätigkeit begriffen, [...] als Aktivität, in der ein praktisches Wissen, ein Können im Sinne eines ›know how‹ und eines praktischen Verstehens zum Einsatz kommt« (ebd.: 292). Dies bedeutet nicht, dass andere Elemente (z.B. Intentionalität, normative Kriterien, symbolische Schemata) keine Rolle spielen, aber dass sie im Rahmen von Praxistheorien modifiziert und neu eingebettet werden müssen (vgl. ebd.: 291f.).

Die Betonung von *Routine* verweist Reckwitz zufolge schließlich auf das Spannungsfeld zweier Strukturmerkmale von Praktiken: Routinisiertheit auf der einen und Unberechenbarkeit auf der anderen Seite, wobei ersterer ein besonderes Gewicht eingeräumt wird, da der »Sozialwelt die basale Eigenschaft der Routinisiertheit« (ebd.: 294) zukommt, sobald man sie als ein Netzwerk sozialer Praktiken ansieht. Die Unberechenbarkeit, die der Routinisiertheit gegenübersteht, ließe sich vor allem mit der »relativen ›Offenheit‹ für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs« (ebd.) erklären.

Doch was genau sind soziale Praktiken? Welche Rolle kommt den Individuen in der theoretischen Konzeption zu? Und wie lassen sich soziale Praktiken von zum Teil synonym verwendeten Begriffen, wie etwa Praxis, Gewohnheit, Routine, Verhalten oder Tun unterscheiden?

Konzeptionen sozialer Praktiken

Reckwitz definiert soziale Praktiken als »ein typisiertes, routiniertes und sozial ›verstehbares‹ Bündel von Aktivitäten« (ebd.: 289), »als know-how abhängige und

von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltenen Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ›inkorporiert‹ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ›verwendeten‹ materiellen Artefakten annehmen« (ebd.).

Der Sozialphilosoph Theodore Schatzki hebt darüber hinaus zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen des Praktikbegriffs hervor (vgl. Schatzki 1996: 88ff.). Auf der ersten Bedeutungsebene lassen sich Praktiken als »a temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and sayings« (ebd.: 89) definieren. Es handelt sich somit um ein Geflecht aus verschiedenen Verhaltensweisen, die sich im Zeitverlauf entfalten und räumlich verstreut sind. Besonders betont er in der Folge die Verbindung der unterschiedlichen »doings and sayings«.⁴ Dabei unterscheidet er drei zentrale Formen der Verbindung: »(1) through understandings, for example, what to say and do; (2) through explicit rules, principles, precepts, and institutions; and (3) through what I will call ›teleoaffective‹ structures embracing ends, projects, tasks, purposes, beliefs, emotions, and moods« (ebd.). Praktiken werden somit als durch kollektives Wissen, Regeln oder Ziele zusammengehaltene Arrangements unterschiedlicher Tätigkeiten definiert. Die zweite Bedeutungsebene des Begriffs verweist weniger auf die Praktik als analytische Einheit, sondern vielmehr auf die konkrete Ausführung: »performing an action or carrying out a practice« (ebd.: 90). Diese Bedeutungsebene benennt »das fortlaufende Geschehen als Kern menschlichen Lebens mittels eines stetigen Stroms von Aktivitäten und erinnert uns daran, dass Existenz ein Sich-Ereignen ist, dass die Form eines unaufhörlichen Durch- und Ausführens annimmt« (ebd.: 91, Übersetzung B.G.).

Vergleichbare Konzeptionen der beiden zentralen Bedeutungsebenen findet sich – unter variierenden Begrifflichkeiten – auch bei anderen Praxistheoretiker*innen. So betont Stefan Hirschhauer (2016: 46), dass es wichtig sei, zwischen Praxis und Praktiken analytisch zu differenzieren. Während der Begriff der *Praxis* »den körperliche[n] Vollzug sozialer Phänomene« bezeichnet, markiert der Begriff der *Praktik*

»bestimmbare Formen dieses Vollzugs: Typen von Aktivitäten, Weisen des Handelns, Verhaltensmuster, Interaktionsformen. Menschliches Handeln und Verhalten – d.h. Praxis – findet also im Rahmen von Praktiken statt, d.h. im Rahmen von kulturell vorstrukturierten *ways of doings*, deren Verlaufsmuster in die sich Handelnde bei ihrem Tun verwickeln.« (Ebd., Hervorhebungen im Original, siehe auch Reckwitz 2002: 249)

4 Hirschhauer (2016) weist darauf hin, dass »sayings« strenggenommen keine distinkte Kategorie, sondern vielmehr eine spezifische Form der »doings« sind und kritisiert Schatzkis Hervorhebung der »sayings« in seiner bekannten Definition als linguistisch (ebd.: 55).

Elizabeth Shove, Mika Pantzar und Matt Watson (2012: 7) beschreiben die Differenz von Praktiken und Praxis anhand des Begriffspaars »practice as entity« und »practice as performance«, was sie am Beispiel des Skateboardfahrens verdeutlichen. Dieses existiert zum einen als soziales Phänomen (*entity*), über das gesprochen werden kann, als soziales Schema, das verschiedene Elemente (das Skateboard, bestimmte Orte, eine Reihe von Kompetenzen subkulturelle Bedeutungen etc.) beinhaltet. Zum anderen existiert Skateboardfahren aber auch als spezifischer Akt, als konkretes Tun, durch den das Schema ausgefüllt und (re-)produziert wird (*performance*) (vgl. ebd.).

Die unterschiedlichen Bedeutungsebenen sozialer Praktiken sind zwar analytisch differenzierbar, jedoch eng miteinander verwoben. So argumentiert Schatzki (1996: 90): »Each of the linked doings and sayings constituting a practice is only in being performed. Practice in the sense of do-ing, as a result, actualizes and sustains practices in the sense of nexus of doings«. Oder, in den Worten von Shove et al.:

»It is through performance, through the immediacy of doing, that the ›pattern‹ provided by the practices-as-an-entity is filled out and reproduced. It is only through successive moments of performance that the interdependencies between elements which constitute the practice as entity are sustained over time.« (Shove et al. 2012: 7)

Mit Schatzki (vgl. 1996) lassen sich darüber hinaus grundsätzlich zwei Formen von Praktiken, bzw. *practices-as-entity* unterscheiden. Als »dispersed practices« (ebd.: 91), zu Deutsch zerstreute Praktiken, bezeichnet Schatzki sehr grundlegende Praktiken, die in unterschiedlichen Bereichen des sozialen Lebens relevant sind. Beispiele hierfür sind ihm zufolge etwa Praktiken der Beschreibung, der Ordnung, der Erklärung oder der Vorstellung. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei »integrative practices« (ebd.) (integrative Praktiken) um komplexere Formen, die in spezifischen Bereichen des sozialen Lebens zu finden sind und für diese konstitutiv sein können. Beispiele hierfür sind Praktiken des Kochens, der Lehre oder der Erholung, aber auch religiöse Praktiken oder Geschäftspraktiken (vgl. ebd.: 98ff.).

Doch welche Elemente sind für Praktiken konstitutiv? Während die Definitionen von Schatzki eher eine Kombination unterschiedlicher Aktivitäten impliziert, die durch Verstehen, Regeln oder auch Institutionen verbunden sind, geht Reckwitz (vgl. 2002) einen Schritt weiter, indem er erneut die Bedeutung materieller Elemente und (impliziten) Wissens hervorhebt. Ihm zufolge besteht eine Praktik aus »mehreren vernetzten Elementen: Formen körperlicher Aktivitäten, Formen mentaler Aktivitäten, ›Dinge‹ und ihre Nutzung, ein Hintergrundwissen in Form von Verstehen, Knowhow, emotionale Zustände und motivationalem Wissen« (ebd.: 249, Übersetzung B.G.). Die Existenz einer Praktik, verstanden als »Block« dieser Elemente, »beruht notwendigerweise auf der Existenz und der spezifischen

Vernetzung dieser Elemente und kann nicht auf irgendein einzelnes dieser Elemente reduziert werden« (ebd.: 250, Übersetzung B.G.). Gleichzeitig wird die Praktik als Muster durch vielfältige und oftmals einzigartige Ausführungen reproduziert (vgl. ebd.). Auf diesen Überlegungen aufbauend entwickeln Shove et al. (vgl. 2012) eine Heuristik, die dabei hilft, verschiedene Bestandteile von Praktiken zu differenzieren. Ihnen zufolge bestehen soziale Praktiken im Wesentlichen aus drei zentralen Elementen – »materials«, »meanings« und »competences« –, die von Praktikern oder Träger*innen der Praktik aktiv integriert werden (ebd.: 14). Materialien umfassen dabei unter anderem Dinge, aber auch Technologien und materielle Entitäten. Auch die Bedeutungen einer Praktik können vielfältig sein. In dieser Kategorie werden unter anderem symbolische Bedeutungen, Ideen und Ansprüche versammelt. Kompetenzen beinhalten schließlich Techniken, Know-how, Fähigkeiten und Ähnliches (vgl. ebd.).

Die Rolle der Subjekte in Praxistheorien

An dieser Stelle zeigt sich deutlich eine der Perspektivenverschiebungen, die durch die Praxistheorien im Vergleich zu Handlungstheorien, aber auch im Vergleich zu den bisherigen Konzeptionen von alltäglicher und gemeinschaftlicher Lebensführung vorgenommen wird und mit der Bedeutung und Konzeption der Subjekte und ihrem Platz in dieser Theorieschule zusammenhängt. Anstatt sie als (rationale) Akteure ins Zentrum ihrer Analyse zu stellen, kommt den Subjekten in Praxistheorien eine neue Rolle zu. Sie werden als »bodily and mental agents« (Reckwitz 2002: 250) konzipiert, die als Träger*innen sozialer Praktiken in der konkreten Situation die Elemente einer Praktik verbinden. Dabei sind sie nicht nur Träger*innen bestimmter »Muster körperlichen Verhaltens, sondern auch routinierter Wege des Verstehens, des Know-hows und des Begehrens« (ebd., Übersetzung B.G.), die als Qualitäten der Praktiken und nicht als Qualitäten der Individuen konzipiert werden. Shove et al. (vgl. 2012: 7) betonen, dass eine solche Konzeption eine radikale Abkehr von konventionellen Ansätzen darstellt, in denen Wissen und Ziele als individuelle Eigenschaften konzipiert werden. Entsprechend sind sowohl Individualität als auch Soziale Ordnung das Ergebnis sozialer Praxis (vgl. Schatzki 1996: 13).⁵ Gleichzeitig besitzen die Subjekte eine gewisse Autonomie, die jedoch stets in Praktiken eingebettet ist:

»As carriers of a practice, they are neither autonomous nor the judgmental dopes who conform to norms: They understand the world and themselves, and use know-

5 An dieser Stelle zeichnen sich Anschlussmöglichkeiten zu sozialkonstruktivistischen Sozialisationstheorien (vgl. Grundmann 1999, 2006, 2015) ab. Etwa hinsichtlich der wechselseitigen Konstruktionsprozesse von Ontogenese und Soziogenese (vgl. Grundmann 1999: 26ff.) oder der Bedeutung der konkreten Handlungsvollzüge für die Sozialisation (vgl. Grundmann 2015: 169ff.).

how and motivational knowledge, according to the particular practice.« (Reckwitz 2002: 256)

Subjekte werden von Reckwitz im Anschluss an Simmel als »Kreuzungspunkte« einer Vielzahl von Praktiken konzipiert (vgl. Reckwitz 2003: 296): »the ›individual‹ consists in the unique crossing of different mental and bodily routines ›in‹ one mind/body and in the interpretative treatment of this constellation of ›crossing‹« (Reckwitz 2002: 257).⁶ Als notwendige Ergänzung kann argumentiert werden, dass Individuen nicht nur als temporäre Kreuzungspunkte zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern vielmehr auch als Speicher vergangener Kreuzungen und vergangener Praxen fungieren. Dies lässt sich auf Sozialisationsprozesse zurückführen, bei denen durch die konkrete Praxis sowohl die Subjekte (*Ontogenese*) als auch die soziale Welt und die mit ihr verbundenen Praktiken (*Soziogenese*) reproduziert und dabei immer auch verändert werden (vgl. Grundmann 1999: 26ff., 2015: 166ff., siehe auch Abbildung 5). Dabei schreibt sich die Ausführung von und die Partizipation an Praktiken ganz direkt in die Körper der Subjekte ein. So werden etwa durch die Reproduktion von Sportpraktiken die Muskeln der Träger*innen trainiert, was sich zu einer Veränderung der Körperstruktur führt. Ein weiteres Beispiel wäre ein Unfall, der sich in Form einer Narbe direkt in die Haut des Individuums einschreibt. Doch nicht nur der Körper, auch das Gehirn fungiert als Speicher. Hier werden, so ließe sich argumentieren, durch die Reproduktion von Praktiken neue Verknüpfungen und neuronale Anschlüsse geschaffen, die sich unterscheiden, je nachdem welche Praktiken ausgeführt werden. Wie im Anschluss an die Überlegungen von Welzer (vgl. 2012: 12f.) festgehalten werden kann, werden Subjekte auf diese Weise auch zu Träger*innen sozial geteilter »mentaler Infrastrukturen«, historisch spezifischer Vorstellungen von Glück, Freiheit und gutem Leben, die sich in ihrem Habitus niederschlagen. Gleiches gilt auch für die Soziogenese. Durch die Reproduktion sozialer Praktiken durch die Träger*innen wird die soziale Welt verändert und modifiziert. Das Verhältnis von Praktiken und Individuen lässt sich mit Hilmar Schäfer folgendermaßen zusammenfassen:

»Praktiken bestehen bereits, bevor der/die Einzelne handelt, und ermöglichen dieses Handeln ebenso wie sie es strukturieren und einschränken. Sie werden nicht nur *von uns* ausgeführt, sie existieren auch *um uns herum* und historisch *vor uns*. Sie zirkulieren unabhängig von einzelnen Subjekten und sind dennoch davon abhängig, von ihnen ausgeführt zu werden.« (Schäfer 2016b: 12, Hervorhebungen im Original)

6 Die Eigenschaft der Individuen als »Kreuzungspunkt« verschiedener sozialer Praktiken impliziert zugleich die Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Welten. Für die Frage, welche Folge eine solche Heterogenität für Individuen, aber auch für gesellschaftliche Machtverhältnisse haben kann, vgl. die »theory of multiple membership« von Susan Leigh Star (1990).

Praktiken, Gewohnheiten und Routinen

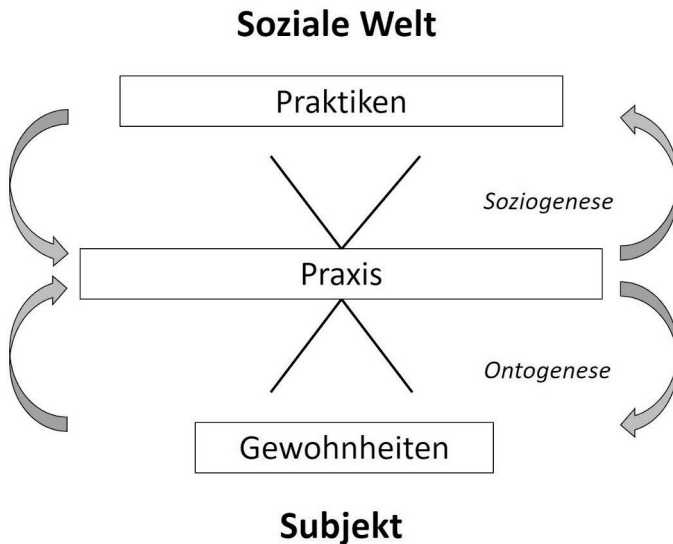
Nachdem nun einige grundsätzliche Charakteristika und Differenzierungen von Praktiken und ihres Verhältnisses zum Subjekt eingeführt wurden, wird in der Folge die Frage diskutiert, in welchem Verhältnis die Begriffe der Praxis und der Praktik zu den verwandten Begriffen *Gewohnheit* und *Routine* in stehen. Dabei ist zunächst festzustellen, dass der Begriff Gewohnheiten (Habits) in den letzten Jahren in konsumwissenschaftlichen Studien – oftmals mit einem Bezug zu Fragen der Nachhaltigkeit – eine verstärkte Aufmerksamkeit erfährt (vgl. z.B. Warde/Southern 2012: 6ff., siehe auch Kapitel 7.2). Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass mit der Zeit deutlich geworden ist, dass Gewohnheiten von klassischen Konzepten der Konsumforschung kaum berücksichtigt werden (vgl. Warde/Southern 2012: 7), sie jedoch – insbesondere auch für Fragen der Nachhaltigkeit – zentral sind (vgl. ebd.: 1f.).⁷ Zugleich existiert eine Vielzahl von Definitionen, die stark von den theoretischen Konzepten abhängig sind, die zur Erklärung herangezogen werden (ebd.: 7). In behavioristischen und Rational-Choice-Ansätzen werden Gewohnheiten oftmals als störende Einflüsse oder Hürden interpretiert, die Individuen davon abhalten, rational zu entscheiden (vgl. ebd.: 8). Eine solche Definition erscheint jedoch deutlich zu kurz zu greifen, da sie Gewohnheiten externalisiert und dem eigentlichen Tun entgegenstellt. In Abgrenzung zu diesen dominanten Ansätzen argumentiert Shove (vgl. 2012) auf Grundlage praxistheoretischer Überlegungen für eine fundamentale Verschiebung der Perspektive. Mithilfe eines Gedankenexperiments stellt sie die Frage nach der Entstehung von Gewohnheiten gewissermaßen auf den Kopf, indem sie nicht von den Individuen, sondern vielmehr von den Gewohnheiten ausgeht und fragt, wie diese passende Träger*innen rekrutieren (vgl. ebd.: 100). Gewohnheiten werden dabei als Praktiken definiert, »die wiederkehrend sind und ständig von passenden, engagierten Praktiker*innen reproduziert werden« (ebd.: 103, Übersetzung B.G.). Menschen werden in dieser Perspektive zu »Kreaturen – im Sinne von Sklaven – der gewohnheits-verlangenden Praktiken, deren Träger*innen sie sind« (ebd.: 101, Übersetzung B.G.).

An dieser Stelle wird in Abgrenzung zu Shove jedoch eine sozialisationstheoretisch informierte Definition von Gewohnheit vorschlagen, die obgleich im Rahmen eines praxistheoretischen Ansatzes, die Gewohnheit stärker dem Individuum

7 Schon Max Weber, der oftmals für seine zweck- und wertrationalen Handlungskonzepte herangezogen wird, verweist darauf, dass der überwiegende Teil unseres Verhaltens unbewusst und routiniert erfolgt: »Das streng traditionale Verhalten steht – ganz ebenso wie die rein reaktive Nachahmung [...] – ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ›sinnhaft‹ orientiertes Handeln überhaupt nennen kann. Denn es ist sehr oft nur ein dumpfes in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize. Die Masse alles eingelebten Alltagshandelns nähert sich diesem Typus.« (Weber [1922] 1972: §2)

zugehörig verortet und Gewohnheiten gewissermaßen als individuelle Entsprechungen sozialer Praktiken (as entities) interpretiert (vgl. Abbildung 5). Grundmann (vgl. 2015: 169ff.) zeigt in seinem Ansatz von Sozialisation als Beziehungspraxis, dass zwischen der Entwicklung von Subjekten (Ontogenese) und sozialer Ordnung/Welt (Soziogenese) eine dialektische, reziproke Beziehung besteht. Im Anschluss an diese Überlegungen ist es möglich, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus praxistheoretischer Perspektive genauer zu bestimmen. In diesem Sinne sind Gewohnheiten sich wiederholende Verhaltensschemata von Subjekten. Diese sind jedoch nicht unabhängig von sozialen Praktiken, sondern vielmehr ein Teil davon. Soziale Praktiken können nur sozial entstehen und bestimmt werden. Zugleich existieren jedoch auch auf individueller Ebene Verhaltensregelmäßigkeiten, die individuell und interindividuell stark variieren können. Diese entstehen zwar durch die Einbindung der Subjekte in soziale Praktiken, der individuell spezifische Vollzug wirkt jedoch auch auf die Entwicklung der Praktiken zurück. Gewohnheit verweist in diesem Sinne auf die individuelle Variation, die sich innerhalb einer sozialen Praktik formiert. Eine solche Konzeptualisierung verweist auf die reziproke Beziehung zwischen Gewohnheiten, Praktiken und Praxis.

Abbildung 5: Das Verhältnis von Gewohnheiten, Praktiken und Praxis (eigene Darstellung)



Auf Grundlage dieser Überlegungen ist es möglich, Gewohnheiten und Praktiken mithilfe von sozialisationstheoretischen Konzepten zu verbinden. Wie in Ab-

bildung 5 sehr schematisch dargestellt, formt die konkrete Ausführung, die Praxis, sowohl die Praktik als auch die Träger*innen von Praktiken, bzw. ihre Gewohnheiten und ihren Habitus (vgl. Bourdieu 2013: 277ff.).⁸ Darüber hinaus öffnet sich durch eine solche Konzeption auch die Möglichkeit, (bewusste) Versuche der Einflussnahme auf Gewohnheiten im Rahmen der alltäglichen Lebensführung theoretisch abzubilden. Hierfür ist die von Gregor Bongaerts eingeführte Unterscheidung zwischen Gewohnheit und Routine hilfreich (vgl. Bongaerts 2007: 257ff.). Auf Grundlage eines Vergleichs der theoretischen Konzepte Bourdieus Habitus (*Gewohnheit*) und der Habitualisierung von Berger und Luckmann (*Routine*) verweist Bongaerts auf »unterschiedliche Aneignungsmodi ›impliziten‹ Wissens« (ebd.: 249). Während Routine ein »ursprünglich bewusst trainiertes Handeln bezeichnet, [beruhen Gewohnheiten] gerade auf der Aneignung von Verhaltensweisen, die nicht das Bewusstsein im Sinne eines Entwurfs, Ziels oder Plans durchlaufen haben müssen« (ebd.: 256). In diesem Sinne, wären Routinen somit spezifische Formen von Gewohnheiten. Und zwar solche, die auf intentionale Eingriffe, auf »Antrainieren«, zurückzuführen sind. Dies ist für eine Konzeption nachhaltiger Lebensführung relevant, da auf diese Weise die aktiven Versuche nachhaltigkeitsorientierter Individuen und Gruppen berücksichtigt werden können, ihre Lebensführung nachhaltiger zu gestalten, ohne die vorangestellten praxistheoretischen Überlegungen zu vernachlässigen.

Bündel sozialer Praktiken

Nachdem nun die theoretische Konzeption sowie verschiedene Facetten einzelner Praktiken vorgestellt wurden, stellt sich abschließend die Frage nach der Beziehung derselben und den Verbindungen zwischen ihnen. Schäfer (vgl. 2016b: 11) weist darauf hin, dass in Praxistheorien Handlungen nicht isoliert, sondern vielmehr im Zusammenhang perspektivieren, den Schatzki (2001: 11) als »field of practices«, bzw. als »total nexus of interconnected human practices« bezeichnet. Dies führt dazu, dass die »Identität einer Praxis« nur in ihrem Verhältnis zu anderen Praktiken bewertet werden kann (vgl. Schäfer 2016b: 11). Ähnlich argumentiert auch Reckwitz (2003), indem er die »relative Veränderungsoffenheit« der Praxis unter anderem darauf zurückführt, dass »in der sozialen Welt nicht einzelne diskrete ›soziale Praktiken‹ isoliert vorkommen, vielmehr bildet die soziale Welt *lose gekoppelte Komplexe* von Praktiken, die häufig nur bedingt und widerspruchsvoll aufeinander abgestimmt oder gegeneinander abgegrenzt sind« (ebd.: 295, Hervorhebung im Original).

Trotz dieser frühen theoretischen Markierung dieses Aspektes lässt sich feststellen, dass sich eine große Zahl der empirischen praxistheoretischen Arbeiten

8 Hier bestehen auch Anschlussmöglichkeiten zu der Konzeption von Individuen als Kreuzungspunkte sozialer Praktiken (s.o. und vgl. Reckwitz 2002: 257).

bislang vor allem mit einzelnen Praktiken, ihrer Entstehung oder ihrer spezifischen Genealogie beschäftigt haben und weniger mit dem Verhältnis zwischen Praktiken (so z.B. Hand et al. 2005, Pantzar/Shove 2010, Warde 2013). Erst in den letzten Jahren wurde der Fokus verstärkt auf die Verbindungen von Praktiken gelegt (vgl. z.B. Hui et al. 2017a). Shove et al. (vgl. 2012: 36) argumentieren auf der Grundlage ihrer Überlegungen zu den drei zentralen Elementen von Praktiken – Kompetenzen, Bedeutungen und Materialien –, dass sich diese Elemente nicht nur zu einzelnen Praktiken verbinden, sondern auch als Brücken zwischen unterschiedlichen Praktiken fungieren. Neben der Verbindung einzelner Praktiken lassen sich aber auch komplexere Formen von Vernetzung beschreiben, die eine Vielzahl von unterschiedlichen Praktiken zusammenbinden. Diese werden gewöhnlich als Bündel oder Komplexe bezeichnet. Bündel sind Shove et al. zufolge »loose-knit pattern based on the co-location and co-existence of practices« (ebd.: 81). Komplexe sind dagegen »stickier and more integrated combinations, some so dense that they constitute new entities in their own right« (ebd.).

Es finden sich in unterschiedlichen praxistheoretischen Konzepten Ansätze für eine Analyse solcher Entitäten. So setzt sich etwa Schatzki (vgl. 1996: 198ff.) mit der Frage auseinander, wie kleinere (Familie, Vereine, Netzwerke etc.) und größere (Ökonomie, Bewegungen, soziale Systeme etc.) soziale Gebilde (»social formations«)⁹ aus praxistheoretischer Perspektive erfasst werden können. Den Begriff soziale Gebilde nutzt er dabei in einem sehr allgemeinen Sinne, »um jeden beliebigen Zusammenschluss der Koexistenz zu kennzeichnen, der die Leben von zwei oder mehr Personen umfasst« (ebd.: 199, Übersetzung B.G.). Soziale Gebilde werden dabei als »Scheiben oder Subkonfigurationen des gesamten Labyrinths vernetzter Praktiken [verstanden], die das soziale Feld konstituieren« (ebd.: 200, Übersetzung B.G.). Ganz ähnlich argumentieren bereits in den frühen 1990er Jahren Jean Lave und Etienne Wenger (vgl. 1991) im Rahmen ihrer Arbeiten zum »situated learning« und damit verbunden den »communities of practice«. Communities of practice werden von ihnen als »Set von Beziehungen zwischen Personen, Aktivitäten und der Welt über Zeit und im Verhältnis mit anderen tangentialen und überlappenden Praxisgemeinschaften« (ebd.: 98, Übersetzung B.G.) definiert. Im Gegensatz zu Schatzkis Konzept sozialer Gebilde, zeichnet sich der Ansatz von Lave und Wenger vor allem durch die stärkere Berücksichtigung von Individuen aus. Sie versuchen eine allgemeine Theorie des Lernens zu entwickeln, innerhalb derer Lernen nicht simplizistisch als einseitiger Vermittlungsprozess verstanden wird, sondern vielmehr als »integraler und nicht trennbarer Aspekt sozialer Praktiken« (ebd.: 31, Übersetzung B.G.). Lernen wird in der Folge nicht mehr als individueller Prozess,

9 Schatzki bezieht sich dabei explizit auf den deutschen Begriff der sozialen Gebilde, der ihm zufolge von vielen deutschen Soziolog*innen vor und auch nach dem zweiten Weltkrieg genutzt wurde (ebd.: 199). Entsprechend wird dieser in der Folge verwendet.

sondern als »Beteiligung an der sozialen Welt« (ebd.: 34, Übersetzung B.G.) konzipiert, die vor allem über die Anbindung an Praxisgemeinschaften realisiert wird. Diese wiederum »bestehen aus und sind abhängig von einer Mitgliedschaft, einschließlich ihrer charakteristischen Biografien/Verläufe, Beziehungen und Praktiken« (ebd.: 55, Übersetzung B.G.).

Als dritter zentraler theoretischer Bezugspunkt können die Überlegungen von Rahel Jaeggi (vgl. 2015) herangezogen werden, die sich auf Grundlage praxistheoretischer Überlegungen intensiv mit dem Begriff der Lebensform auseinandersetzt. In ihrem Ansatz verweist der Begriff auf »eine kulturell informierte ›Ordnung menschlicher Koexistenz‹, die ein ›Ensemble von Praktiken und Orientierungen‹ sowie ihre institutionelle Manifestation und Materialisierung umfasst« (ebd.: 16, Übersetzung B.G.). Ihr Verständnis geht dabei weit über die sozialen Formationen und die Praxisgemeinschaften hinaus, indem sie sich weniger auf die konkreten Fälle, sondern vielmehr auf Typen der Lebensgestaltung, wie etwa die bürgerliche Kleinfamilie, fokussiert (vgl. ebd. 21f). Lebensformen werden dabei als Lösungsinstanzen für gesellschaftliche Problemlagen verstanden, die sich zu bestimmten Zeitpunkten entwickeln (vgl. ebd.: 21). Ganz ähnlich argumentiert Reckwitz (2003: 295), wenn er Lebensformen als Praxiskomplexe beschreibt, »in denen Praktiken etwa in einer kulturellen Klasse, einem Milieu oder einer kulturellen Bewegung so miteinander zusammenhängen, dass sie die gesamte Lebens- und Alltagszeit der beteiligten Subjekte strukturieren«.

Nachdem nun einige wichtige Grundlagen moderner Praxistheorien eingeführt wurden, werden diese theoretischen Überlegungen in der Folge mit dem Konzept der alltäglichen Lebensführung verbunden, um auf diese Weise eine praxistheoretisch angereicherte Konzeption gemeinschaftlicher Lebensführung als sensibilisierendes Konzept für die empirische Analyse zu entwickeln.

10.2.2 Eine praxistheoretisch angereicherte Konzeption gemeinschaftlicher Lebensführung

Im Anschluss an die praxistheoretischen Grundlagen kann gemeinschaftliche Lebensführung zunächst grundlegend als Bündel sozialer Praktiken definiert werden. Zugleich ist es jedoch nötig die gemeinschaftliche Lebensführung weiter hinsichtlich der Begriffe »soziale Gebilde«, »community of practice« und »Lebensform« zu verorten. Dabei lässt sich feststellen, dass die ersten beiden Begriffe sehr ähnliche Phänomene beschreiben und somit als weitestgehend äquivalent angesehen werden können, auch wenn sie rein begrifflich noch stärker mit organisatorischen sozialen Einheiten, wie beispielsweise einem Wohnprojekt, verbunden sind und weniger die Dynamik sozialer Wirklichkeit hervorheben als es der Begriff der Lebensführung tut. Der Begriff der Lebensform hebt dagegen sehr viel stärker auf die typische Form ab, also die Ausprägung, die eine Lebensführung annimmt. In

Anschluss an Rahel Jaeggi (vgl. 2015) kann gemeinschaftliches Wohnen als neue Lebensform interpretiert werden, die versucht, auf die ökologischen (Klimawandel, Umweltzerstörung) und sozialen Probleme (Ungleichheit, Vereinzelung etc.) aktueller Gesellschaften zu reagieren und Lösungen anzubieten, die von den anderen Lebensformen (z.B. der bürgerlichen Kleinfamilie) nicht geleistet werden können, während der Begriff der Lebensführung die konkrete Ausgestaltung und den Vollzug derselben fokussiert.

Hinsichtlich einer praxistheoretischen Konzeption gemeinschaftlicher Lebensführung können drei Ebenen differenziert werden. Diese gehen auf die Unterscheidungen bei Shove et al. (vgl. 2012: 81) (Praktik – Bündel – Komplex) oder auch bei Schatzki (vgl. 2016: 33) (Praktik – Materialitäten-Arrangement – Bündel – Konstellation) zurück und bieten die Möglichkeit die unterschiedlichen Praktiken und Praktikenbündel der gemeinschaftlichen Lebensführung differenziert zu analysieren:

Erstens, die Ebene der einzelnen Praktiken. Diese können identifiziert und geordnet werden. Außerdem ist es möglich, die einzelnen Praktiken, ihre Elemente und Entwicklung fokussiert in den Blick zu nehmen. Auf der zweiten Analyseebene werden die Bündelungen von verschiedenen Praktiken zu Praxisbereichen analysiert. Dabei stellen sich etwa die Fragen, welche Praktiken sich wie verbinden und welche Gründe hierfür zu finden sind. Mit welchen sozio-materiellen Arrangements sind die Praktikenbündel verbunden, welche Bewohner*innen partizipieren an ihnen und welche Verbindung besteht zur soziale-ökologischen Umwelt? Die dritte Ebene bezieht sich schließlich auf die Ebene der gemeinschaftlichen Lebensführung in ihrer ganzen Breite. Dabei lässt sich fragen, wie die gemeinschaftliche Lebensführung konzipiert und von anderen Praktikkomplexen differenziert werden kann, wie genau sie ausgestaltet ist oder auch welche Bedeutung einzelne Praktiken oder Praktikenbündel für die gemeinschaftliche Lebensführung haben. Es ist zu berücksichtigen, dass die Ebenen in der empirischen Realität nicht trennscharf sind, sondern sich überlappen und gegenseitig hervorbringen. Es handelt sich somit nicht um voneinander getrennte, distinkte Ebenen des Sozialen, die klar voneinander abgrenzbar sind, sondern um eine Differenzierung, die dazu beitragen soll die komplexe Wirklichkeit aufzubrechen und handhabbar zu machen. Die Differenzierung ist somit heuristisch und nicht ontologisch (vgl. ebd.: 30ff.).

Die gemeinschaftliche Lebensführung in den Wohnprojekten lässt sich in der Folge hinsichtlich der einzelnen Praktiken und Praktikenbündel weiter ausdifferenzieren. Sie setzt sich unter anderem aus Praktiken der Selbstverwaltung und Organisation, Beziehungs- und Gemeinschaftspraktiken sowie Praktiken des Konsums zusammen. Darüber hinaus haben auch Praktiken der politischen Partizipation und des freiwilligen Engagements sowie Erwerbs- und Ausbildungspraktiken eine Relevanz für die Lebensführung in den gemeinschaftlichen Wohnprojekten (vgl. Kapitel 15). Es wird jedoch im Laufe der Analyse noch zu klären sein,

in welchem Verhältnis sie in der Empirie genau zu den Wohnprojekten stehen, da sie sowohl als Teil der Lebensführung in den Wohnprojekten, zugleich aber auch als Teil anderer sozialer Gebilde in Erscheinung treten können. Versteht man gemeinschaftliche Lebensführung als Bündel sozialer Praktiken, so stellen sich im Anschluss die Fragen danach, wie diese genau ausgestaltet sind, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, welche Relevanz den materiellen und sozialen Arrangements und geteilten Bedeutungen zukommt, welche Rolle geteilte Bedeutungen und Ideologien sowie den Subjekten der gemeinschaftlichen Lebensführung, den einzelnen Bewohner*innen, in der theoretischen Konzeption zukommt.

Da Materialitäten eine wichtige Rolle für soziale Praktiken spielen, erscheint es sinnvoll, diese auch in der Konzeption gemeinschaftlicher Lebensführung zu berücksichtigen. Sie sind relevant, da gemeinschaftliche Lebensführung als Bündel sozialer Praktiken stark mit »materieller Arrangements« (Schatzki 2013: 32) verbunden ist und »Ebbe und Flut von etablierten und neuen Praktiken aus der komplexen Einlagerung von Aktivitäten, materiellen Arrangements und Praktiken entstehen« (ebd.: 37, Übersetzung B.G.). Diese Einsicht impliziert für die Untersuchung der gemeinschaftlichen Lebensführung in Wohnprojekten die Notwendigkeit einer vergleichenden Analyse unterschiedlicher materieller Arrangements und ihrer Verbindungen mit sozialen Praktiken. So können etwa die räumlichen Bedingungen (z.B. die Existenz eines Gemeinschaftsraumes oder architektonische Aufteilung der Projekte) ermöglichend oder verhindernd auf die Realisierung spezifischer Praktiken und Praktikenbündel wirken. Aber nicht nur die Architektur und das materielle Arrangement des Gebäudes sind relevant für einzelne Praktiken und die Lebensführung als Ganzes. Vielmehr können – wie in der Analyse deutlich werden wird – auch die Einführung neuer materieller Artefakte und die damit verbundene (Re-)Konfiguration des materiellen Arrangements innerhalb des Gebäudes einen großen Einfluss auf die Realisierung und Entwicklung sozialer Praktiken entfalten. Dabei ist es stets unsicher, inwieweit solche Interventionen tatsächlich zur Realisierung spezifischer Praktiken führen und welche nicht-erwarteten Nebenfolgen sie entfalten.

Während in praxistheoretischen Arbeiten vor allem die Relevanz von materiellen Arrangements hervorgehoben wird, verweisen sozialkonstruktivistische Ansätze stärker auf die Bedeutung sozialer Institutionen, wie Rollen, Normen oder Regeln (vgl. Berger/Luckmann [1966] 2000: 49ff.). Diese regulieren und kontrollieren soziale Praxis, indem sie Verhaltensmuster aufstellen, die das Verhalten »in eine Richtung lenken, ohne ›Rücksicht‹ auf die Richtungen, die theoretisch möglich wären. Dieser Kontrollcharakter ist der Institutionalisierung als solcher eigen.« (Ebd.: 58). Soziale Institutionen entstehen laut Peter Berger und Thomas Luckmann infolge von Sozialisationsprozessen im Rahmen konkreter Praxis. Die Entstehung erfolgt dabei in mehreren Schritten: Zunächst werden Verhaltensweisen von Individuen habitualisiert. Anschließend werden sie reziprok typisiert, dann institutio-

nalisiert und schließlich im Laufe der Zeit objektiviert, sodass sie dem Menschen »als äußeres zwingendes Faktum gegenüberstehen« (ebd.: 62). Um eine Vernachlässigung dieser Aspekte der sozialen Wirklichkeit und ihrer Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung sozialer Praktiken vorzubeugen, erscheint es sinnvoll, sie an dieser Stelle einzuführen und mit der praxistheoretischen Perspektive zu integrieren.

Aus praxistheoretischer Perspektive können soziale Institutionen, analog zu Materialitäten, als wichtiger strukturierender Teil der Lebensführung und als Kreuzungspunkte innerhalb des Bündels sozialer Praktiken verstanden werden, die die Inklusion einzelner Praktiken sowie Konfiguration des Bündels entscheidend beeinflussen. Darüber hinaus ist wichtig, dass sie nicht unabhängig von den materiellen Arrangements sind, sondern eng mit diesen verflochten, beispielsweise indem sich bestimmte Rollen oder Regeln auf bestimmte Materialitäten beziehen oder in materiellen Artefakten festgehalten werden. Um dies zu verdeutlichen und für die Bedeutung von sozialen Institutionen zu sensibilisieren, wird im Folgenden, in Erweiterung von Schatzki Konzeption materieller Arrangements (vgl. Schatzki 2013: 32), der Begriff der *sozio-materiellen Arrangements* verwendet.

Ein weiterer wichtiger Aspekt besteht darin, dass die sozio-materiellen Arrangements der Lebensführung, ebenso, wie die Lebensführung selbst, nicht statisch zu denken sind, sondern sich vielmehr in einem konstanten Fluss der Reproduktion befinden (vgl. ebd.: 39). Dies bedeutet allerdings keinesfalls, dass es keine Stabilität gäbe, aber die »Persistenz von Bündeln im Laufe der Zeit ist [...] eine Art Einheit in Differenz« (ebd., Übersetzung B.G.). Das Überdauern einer Praktik, bzw. eines Bündels sozialer Praktiken basiert Schatzki zufolge auf den Aktivitäten, die sie umfasst, der Stabilisierung seiner zeitlich-räumlichen Infrastrukturen sowie dem Bestehen desselben oder ähnlichen materiellen Arrangements (vgl. ebd.: 40).

Neben der sozio-materiellen Konfiguration der Projekte selbst ist auch die Einbettung der gemeinschaftlichen Lebensführung in ihre sozialökologische Umwelt in die Analyse miteinzubeziehen. Neben der Verbindung zu anderen Praktiken und Praktikenbündeln erscheinen hierbei vor allem die Verbindungen zu (öffentlichen) Infrastrukturen von Bedeutung (vgl. Shove et al. 2015: 274, Shove 2016: 242, Cass et al. 2018: 160, Shove et al. 2019: 3). Für eine Konzeptualisierung dieser Einbettung erscheint es hilfreich, auf sozialökologische Überlegungen zurückzugreifen, die bereits in früheren Arbeiten zur alltäglichen und familialen Lebensführung eine Rolle gespielt haben (vgl. z.B. Jurczyk 2014: 122). Eine zentrale Erkenntnis der sozialökologischen Sozialisationsforschung besteht in der Einsicht, dass Individuen in vielfältige sozialökologische Umwelten eingebunden sind (vgl. Grundmann/Lüscher 2000b: 9). Überträgt man diese Überlegungen auf die Eingebundenheit von gemeinschaftlichen Wohnprojekten in den sozialen Raum der Stadtgesellschaft, eröffnet sich ein komplexes Feld von unterschiedlichen Umweltfaktoren und Anschlusspunkten (vgl. Görger/Wendt 2018: 276).

Während die sozialökologische Sozialisationsforschung mit einem klassischen Mehrebenenmodell arbeitet (vgl. Grundmann et al. 2000: 28, Görden/Wendt 2018: 73ff.), ist diese Konzeption aus praxistheoretischer Perspektive neu einzuordnen. So argumentiert Schatzki (2016: 30), dass sich neuere Praxistheorien durch eine »flache Ontologie« des Sozialen auszeichnen. Das bedeutet, dass Praxistheorien davon ausgehen, dass alle sozialen Phänomene – eben auch komplexe soziale Phänomene, wie Organisationen, Macht, Wissenschaft oder Staaten – als Konstellation oder Komplexe sozialer Praktiken verstanden oder darauf zurückgeführt werden können. Die »Orte des Sozialen bestehen aus Bündeln von Praktiken und materiellen Arrangements [...]. Die Gesamtheit dieser Bündel bildet das Plenum in dem sich alle sozialen Phänomene ereignen.« (Ebd.: 33) Sie liegen alle auf der gleichen Realitätsebene. Aus diesem Grund ist es aus praxistheoretischer Perspektive nicht sinnvoll unterschiedlichen ontologische Ebenen einzuführen (vgl. ebd.: 30ff.). Trotz dieser grundlegenden Annahmen erscheint es sinnvoll, zwischen sozialen Phänomenen und ihrer Umwelt zu differenzieren, eingedenk, dass sie sich auf der gleichen Realitätsebene befinden. Allerdings zeigt sich die Umwelt dann weniger in Form von einzelnen Akteuren, sondern vielmehr in einem komplexen Netz sozialer Praktiken und Praktikenbündeln, was in der weiteren Analyse berücksichtigt werden muss.

Eng mit den sozio-materiellen Arrangements der gemeinschaftlichen Lebensführung verbunden sind geteilte Ideologien, Ziele und Bedeutungen, wie Gemeinschaft, Nachhaltigkeit oder Gerechtigkeit, die im Rahmen der gemeinsamen Praxis (re-)produziert werden. Auch sie stehen mit der gelebten sozialen Praxis in einem dialektischen Verhältnis. Sie sind zum einen Produkt der Praxis und wirken andererseits auf die gemeinschaftliche Lebensführung zurück und richten diese mit aus. Aus Perspektive der Nachhaltigkeitsforschung sind sie auch deshalb relevant, da in vielen klassischen Untersuchungen der Nachhaltigkeitsforschung eine Verbindung zwischen ideologischen Vorstellungen oder auch ökologischen Einsichten und einer nachhaltigeren Lebenspraxis hergestellt werden (vgl. Kapitel 7.1). Ob sich diese These aufrechterhalten lässt und wie ihre Rolle genau ausgestaltet ist, wird im Laufe der Analyse in den Blick genommen.

Schließlich spielen auch die Subjekte für eine gemeinschaftliche Lebensführung eine wichtige Rolle. Dies klingt aus einer Perspektive der alltäglichen Lebensführung, die aufgrund ihrer Verankerung in der Subjektorientierten Soziologie ganz selbstverständlich die Bedeutung der Individuen hervorhebt, erst einmal wenig überraschend. Wenn das Individuum, bzw. das Subjekt jedoch im Rahmen einer praxistheoretischen Reformulierung der Lebensführung dezentriert wird, ist die Frage, welche Rolle es spielt erklärungsbedürftig. Wie bereits deutlich wurde, treten Individuen, bzw. Subjekte aus praxistheoretischer Perspektive weniger als rationale und unabhängige Akteure, sondern vielmehr als Träger*innen und Kreuzungspunkte vielfältiger sozialer Praktiken ins Blickfeld. Als »unique crossings«

(Reckwitz 2002: 251) unterschiedlicher sozialer Praktiken bringt jedes Subjekt eine unterschiedliche Kombination von Praktiken und Gewohnheiten, aber auch spezifische, mit diesen Praktiken verbundene Formen impliziten Wissens und Know-hows sowie Vorstellungen von Freiheit, Glück und gutem Leben, die infolge von Sozialisationsprozessen in seinen »mental Infrastrukturen« (Welzer 2011) verankert sind, in die gemeinschaftliche Lebensführung ein und gestaltet sie auf diese Weise mit. Dies geschieht jedoch überwiegend nicht intentional, sondern durch die Partizipation an einer »community of practice« (vgl. Lave/Wenger 1991: 29) im Rahmen der gemeinschaftlichen Lebensführung.

Darüber hinaus scheint es auch an dieser Stelle bedeutsam, dass sich die sozio-materielle Konfiguration der Praktiken-Bündel und damit auch die Zusammensetzung der Bewohner*innen in dauerhaftem Fluss befinden. Dies verweist auf die Bedeutung von Ein- und Auszügen von Bewohner*innen und die Konsequenzen für die Wohnprojekte. Hilfreich erscheinen in diesem Kontext die Überlegungen von Lave und Wenger zur Partizipation in »communities of practice« (Lave/Wenger 1991: 116). Die Autor*innen richten ihr Augenmerk auf das Verhältnis von »newcomers« und »oldtimers« und verweisen darauf, dass

»legitimate peripheral participation is far more than just a process of learning on the part of the newcomers. It is a reciprocal relation between persons and practice. This means that the move of learners towards full participation in a community of practice does not take place in a static context. The practice itself is in motion.« (Ebd.)

Dies bedeutet, dass die Einführung und Beteiligung neuer Praktiker*innen in eine bestehende soziale Formation nicht nur die *newcomer* sondern auch die *oldtimer* und die sozialen Praktiken beeinflusst. Somit lässt sich festhalten, dass die spezifische Zusammensetzung der Bewohner*innen der Wohnprojekte für die Ausgestaltung der gemeinschaftlichen Lebensführung höchst relevant ist, da sie die spezifische Konfiguration des Praktiken-Bündels beeinflusst. Für die Untersuchung gemeinschaftlicher Wohnprojekte heißt dies, dass es bedeutsam ist, die Bewohner*innen, ihre Zusammensetzung im Wohnprojekt und deren Entwicklung gemeinsam mit den sozio-materiellen Arrangements und den sozialen Praktiken in den Blick zu nehmen und dabei auch die Sozialisationsprozesse zu berücksichtigen, die dabei eine Rolle spielen.

Gemeinschaftliche Lebensführung lässt sich somit zusammenfassend als komplexes Bündel aus sozialen Praktiken, sozio-materiellen Arrangements, Bedeutungen und Praktiker*innen verstehen, die sich im stetigen Fluss befinden, ohne jedoch zwangsläufig instabil zu sein. Dieses komplexe Beziehungsgefüge gilt es in der Analyse in den Blick zu nehmen und aufzuschlüsseln.