

Alltag als Konstante der Erfahrung

Stefan Groth

Preprint. Erscheint als: Groth, Stefan. „Alltag als Konstante der Erfahrung?“ In Erfahrung – Kulturanalytische Relationierungen, herausgegeben von Barbara Siefert und Martina Röthl, 27–43. Münster: Waxmann, 2023.

Verdächtiger Alltag

In ihrer Ausgabe vom 14. April 1968 berichtete die Sonntagsbeilage der *New York Times* von einer ungewöhnlichen Polizeifahndung in Hartford, Connecticut (Higdon 1968). Mehrere Streifenwagen beteiligten sich an der Suche nach einem flüchtigen Fußgänger, der sich durch sein Verhalten verdächtig gemacht hatte. Einige Tage vorher war bereits ein anderer Passant wegen desselben ‚Vergehens‘ mit einem Bußgeld belegt worden. Was war passiert? Die beiden Männer hatten die Aufmerksamkeit von Polizei und Anwohner:innen erregt, weil sie etwas taten, das nur wenige Jahre später alltäglich werden würde: Sie gingen joggen. Der Anblick schnell laufender und sportlich gekleideter Männer war 1968 in den Straßen der Wohngegenden Hartfords so ungewöhnlich – und eben nicht alltäglich –, dass dies zunächst als Vergehen eingeordnet wurde. Laufen als Sport war großteils beschränkt auf Laufbahnen in Sportstadien, auf organisierte Volks- und Waldläufe (Lutz 1989) oder Wettbewerbe wie den *Boston Marathon*, auf den der mit dem Bußgeld belegte Läufer aus dem *New York Times Magazine* hintrainierte. Etwas mehr als zwanzig Jahre später schreibt der Empirische Kulturwissenschaftler Wolfgang Kaschuba in der Zeitschrift *Sportwissenschaft* von der „Versportlichung der Alltagskultur“. „Sportivität“ sei, so Kaschuba, zu „Leitwert“ und „Normalität“ geworden (Kaschuba 1989: 154). Für schnell laufende Menschen auf der Straße gab es damit nicht mehr nur die Erklärungen, dass sie es eilig hätten oder sich dem Zugriff der Polizei entziehen wollten. Im Wahrnehmungsparadigma einer solchen ‚Sportivität‘ verweisen Bewegungsablauf und Bekleidung von Sportler:innen direkt auf die bekannte Aktivität des Joggens, die nunmehr nicht mehr erklärungsbedürftig ist. Jogger:innen werden als Jogger:innen erkannt, die meisten Betrachter:innen können die Sportart aus eigener Erfahrung nachvollziehen oder zumindest bezüglich möglicher Beweggründe und Funktionen einordnen.

Die Alltäglichkeit des Sports jenseits des Profisports hat sich inzwischen potenziert. Ins Fitnessstudio zu gehen, Yogakurse zu besuchen, zu joggen oder sich durch Apps bei Sportübungen anleiten zu lassen ist für viele Menschen zum Teil

alltäglicher Routinen geworden. Sport durchdringt alltägliche Praktiken auf ganz unterschiedlichen Ebenen: In den (sozialen) Medien werden nicht nur Sportprodukte beworben, sondern auch ein bestimmter Lifestyle und eine Ästhetik der Sportlichkeit; urbane Großveranstaltungen wie Marathons, Triathlons oder Radrennen ziehen Tausende Teilnehmer:innen und Zuschauer:innen über das Versprechen nicht-alltäglicher Erfahrung in die Städte; Sportvereine, Gesundheitsbehörden und andere Institutionen organisieren Kampagnen, die zum Sporttreiben anregen sollen; Krankenkassen belohnen Kund:innen, die durch Smartphone-Apps oder die Teilnahme an Kursen nachweisen können, dass sie über den Sport Vorsorge betreiben; Sportuhren, Schrittzähler und andere technische Hilfsmittel sind zu Massenprodukten geworden, die nicht mehr nur Leistungssportler:innen vorbehalten sind – sie verleihen der Erfahrung des Sporttreibens eine quantifizierende, teils spielerische Qualität. Fitness ist zu einem gesellschaftlichen Leitbild geworden (Graf 2013), das sich nicht nur als Bestandteil fest definierter Formate – Sportvereine, Sportveranstaltungen, Schul- oder Betriebssport – finden lässt. Anstatt sich, so lässt sich zuspitzend formulieren, dafür rechtfertigen zu müssen, Sport zu treiben und joggen zu gehen, muss man gegenwärtig begründen, warum man keinen Sport treibt. Jogger:innen und andere Sportler:innen werden als alltäglich wahrgenommen, Joggen und andere Formen des Freizeitsports sind zum Alltag vieler Akteur:innen geworden – und die Erfahrung des Sports ist ebenso veralltäglicht.

Doch was heißt es in diesem Zusammenhang eigentlich, von der *Alltäglichkeit* des Sports oder genereller noch vom *Alltag* zu sprechen? Und wie hängt dies zusammen mit dem Begriff der *Erfahrung*, dem in Bezug auf den Freizeitsport die doppelte Bedeutung zukommt, Sport zum einen als gewohntes oder ungewohntes Element der eigenen Lebenswelt zu *erfahren* und zum anderen im praktischen Vollzug des eigenen Sporttreibens *Erfahrungen zu machen*? Im Folgenden soll es zur Beantwortung dieser beiden Fragen zunächst darum gehen, sich dem Begriff des Alltags anzunähern und einige seiner Dimensionen zu erschließen. In einem zweiten Schritt wird erörtert, wie sich der Begriff der Erfahrung zum Alltag verhält und welche Aspekte dieses Verhältnisses sich aus einer empirisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive ergeben.

Alltag als Thema und Gegenstand

Es lässt sich nur sinnvoll von Alltag, Alltäglichkeit oder Alltagskultur sprechen, wenn damit auch eine Abgrenzung gegenüber etwas anderem vollzogen wird: Was also gehört zum Alltag und was nicht? Die Antwort scheint zunächst naheliegen, ergibt sich doch bereits aus der Zusammensetzung des Begriffes und entspricht auch einer Reihe von Definitionen des Alltags: *Alltäglich* ist, was jeden Tag passiert oder passieren kann, ohne als sonderlich bemerkenswert, ungewöhn-

lich oder unnatürlich wahrgenommen zu werden (vgl. z. B. Lipp 1993; Tschofen 2006; Oldörp 2001; Greverus 1983; Crane-Seeber 2011). Das *everyday life* und das *vie quotidienne* finden Tag für Tag statt, wiederholen sich und verlaufen nach denselben oder ähnlichen Mustern. Ist dies bereits hinreichend, um den Begriff des Alltags einzugrenzen? Ein Blick auf kulturelle Chiffren über den Alltag kann hier weiterführen: Der ‚graue Alltag‘ ebenso wie die Rede davon, ‚dem Alltag zu entkommen‘ deuten darauf hin, dass das Gewohnheitsmäßige und Routinisierte nicht nur das Versprechen von Stabilität und Kontinuität in sich trägt, sondern zudem die Gefahr von Langeweile und Eintönigkeit. Auch die Rede vom ‚Arbeitsalltag‘ verweist auf wiederkehrende Abläufe, und dies zumeist mit negativen Konnotationen der Tristesse und des Zwangs, dem sich zu entziehen nur punktuell möglich wird – an Wochenenden etwa oder in Urlauben. Doch inwiefern kann von solchen Alltagen noch ausgegangen werden, inwiefern spiegelt ein monotoner und repetitiver Arbeitsalltag die Lebensrealität wider? Neben die Nine-to-five-Berufe, in denen sich ein Arbeitstag vom anderen nicht sonderlich unterscheidet, sind schließlich ganz unterschiedliche Formen getreten: von der Zeitarbeit, dem Home-Office und flexiblen Beschäftigungen bis hin zur projektförmigen Arbeit (Groth et al. 2019), die sich eben nicht durch Vorhersagbarkeit und Konstanz auszeichnen, sondern Flexibilität und Kreativität von Arbeitnehmer:innen voraussetzen. Auch historisch betrachtet sind stabile und routinisierte Normalarbeitsverhältnisse eher die Ausnahme im Vergleich zu von Unsicherheiten und Wandel geprägten Formen der Arbeit. So kann der Alltag der Arbeit viele unterschiedliche Formen annehmen. Wiewohl der ‚graue Alltag‘ oder der ‚Alltagstrott‘ also einen Mangel an Varianz und eine große Erwartbarkeit von Tagesabläufen und Interaktionen beinhalten können, so sind sie doch wandelbar und dynamisch, unsicher und kontingent. Die ähnlich verlaufenden Muster des Alltags können entsprechend sehr variabel sein. Allein Routine und Wiederholung scheinen demnach nicht auszureichen, um den Alltag zu bestimmen.

Die alltagssprachlichen Bezüge auf den Alltag implizieren jeweils auch Differenzkategorien, die Hinweise geben können, was nicht-alltäglich ist: Beim Arbeitsalltag sind dies der Feierabend, Wochenenden und Feiertage, beim ‚grauen Alltag‘ ist es etwa der Urlaub als Fluchtpunkt. Gegen eine solche Unterscheidung zwischen Alltag und jeweiliger Differenzkategorie spricht, dass sich die Empirische Kulturwissenschaft sowohl mit Feiertagen als auch mit Freizeit und Urlaub ausgiebig beschäftigt hat. Dagegen, dass etwa der Urlaub als Differenzkategorie oder ‚Gegenwelt‘ zum Alltag taugt, gibt es treffende Argumente, die die Volkskundler Konrad Köstlin und Ueli Gyr dazu bringen, von „Urlaub als Alltag“ (Köstlin 1995) oder vom „Reisealltag“ (Gyr 1988) zu sprechen. Köstlin und Gyr zeigen auf, dass in den Sphären des Urlaubs Alltagserfahrungen reproduziert werden, die im normalen ‚entfremdeten‘ Alltag nicht mehr ohne weiteres möglich sind: Ein routinisierter Tagesablauf einschließlich der Pflege von Ritualen wie das morgendliche Zeitung-

lesen oder der freizeitliche Besuch des Strandes oder von Sehenswürdigkeiten, der Aufbau und die Pflege nachbarschaftlicher und familialer Beziehungen durch abendliche Geselligkeit und gemeinsame Unternehmungen – dies sind Elemente, die einen „authentischen“ Alltag (Köstlin 1995: 4) im Urlaub scheinbar erst ermöglichen. Wenn sich solche Elemente des Alltags im Urlaub reproduzieren und die „ritualisierten Ausbrüche“ in den Urlaub „längst veralltäglicht“ sind (ebd.: 9), dann „scheinen die Merkmale der Unterscheidung zwischen Urlaub und Nichturlaub aufgebracht zu sein“ (ebd.: 3–4). Die Erwartbarkeit von Erfahrungen, auch wenn diese sich durch eine scheinbare Unerwartbarkeit und die Produktion nicht-alltäglicher Erfahrungen auszeichnet, macht den Großteil des gegenwärtigen Tourismus aus. Urlaub und Reisen sind durchaus alltäglich, insbesondere in Zeiten von ‚Billigfliegern‘ und Wochenend-Städtetrips. Zumindest aber eignen sie sich nur schlecht als Differenzkategorie zum Alltag. Zudem ist Urlaub auf ganz spezifische Art veralltäglicht, indem er permanent medial verfüg- und erfahrbar ist. Entsprechende TV-Formate, Plattformen wie Instagram sowie persönlichere digitale Kommunikationskanäle ermöglichen den ständigen Zugriff auf Urlaubserfahrungen, auch wenn es nicht die eigenen sind. Die fernen Urlaubswelten werden so nicht nur als nachgelagerte Erzählungen greifbar (die sorgsam aufbereitete Diashow im Familienkreis mit einer Selektion von Urlaubsbildern), sondern als inszenierte Alltage, deren Detaillierung über Videotelefonie und erweiterbare Timelines oder Fotostreams unmittelbar und entgrenzt ist. Zu jeder Zeit kann sich so ein genaues Bild von (fast) jedem Urlaubsort gemacht werden, inklusive entsprechender Urlaubsgeschichten aus einer Vielzahl von Perspektiven.

Diese mediale Veralltäglichtung trifft zu einem gewissen Grad auch auf Fest- und Feiertage zu, den *dies festi* in Abgrenzung zu den nicht-festlichen *dies profesti*. Im christlichen Kalender sind z. B. Weihnachten und Ostern herausragende Ereignisse, deren zeitliche und räumliche Expansion oftmals kritisiert wird: In Supermärkten beginnen die Weihnachtsvorbereitungen im Oktober, für das Osterfest finden sich bereits im März die entsprechenden Produkte in den Regalen. Der Kulturoziologe Wolfgang Lipp spricht in diesem Zusammenhang vom Fest als „Dauereinrichtung“ (Lipp zit. nach Köstlin 1995: 9–10), das seine jeweilige Besonderheit zwar erhält, zugleich jedoch veralltäglicht wird. Und auch aus einer anderen Perspektive lassen sich Feiertage nur schlecht vom Alltag unterscheiden: In ihrer Rückbindung an sakrale und säkulare Rituale sind sie in einem Maße routinisiert und erwartbar (inklusive des Fernsehprogramms, der Familienkonflikte und des Speiseplans), wie es für den ambivalenten Alltag in der „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) kaum zutrifft. Jenseits des rituellen Kalenders sind die einzigartigen und nicht-alltäglichen Erlebnisse wie Hochzeit und Geburt (in bemerkenswert geringerem Ausmaß der Tod) derart medial vermittelt, dass sie täglich in ihrer medialen Reproduktion erfahrbar sind. Auch hier sind es TV-Formate und unterschiedliche Social-Media-Kanäle, die diese Ereignisse detailliert begleiten. Sie sind zwar

als *subjektive* Erfahrungen nicht alltäglich, als Ereignis aber nachvollziehbar. Überdies liegen z. B. mit Geburtsvorbereitungskursen Formate vor, in denen Erwartbarkeiten abgesteckt und Unsicherheiten durch die Vermittlung von Kenntnissen möglicher oder wahrscheinlicher, jedenfalls aber größtenteils routinisierter Abläufe reduziert werden.

Alltag und Normalität

Die beiden Ereignisse Geburt und Hochzeit sind noch in einer anderen Hinsicht Alltag: Für Hebammen, Krankenpfleger:innen und Ärzt:innen ebenso wie für Hochzeitsfotograf:innen, Pfarrer:innen und Standesbeamte:innen sind Geburt und Hochzeit gerade keine Gegenwelt oder Differenzkategorie, sondern aus ihrer *individuellen Perspektive* alltäglich. Hiermit ist ein Punkt angesprochen, der für die Beschäftigung mit dem Alltag wesentlich ist: Lässt sich von einem *gemeinsamen* und *geteilten* Alltag ausgehen? Für wie viele Menschen muss etwas – z. B. bestimmte Erfahrungen – alltäglich sein, um zum Alltag zu zählen? Um *wessen* Alltag geht es also, wenn die Empirische Kulturwissenschaft Alltagskulturen erforscht? Besonders deutlich wird die Tragweite dieser Fragen durch ein Beispiel des Politikwissenschaftlers Jesse Crane-Seeber. Zum Alltag schreibt er das, was uns bereits weiter oben als geläufige Definition begegnet ist: „What makes an occurrence or practice ‚everyday‘ is the extent to which it is unremarkable, taken-for-granted, or ostensibly natural“ (Crane-Seeber 2011: 450). Crane-Seeber beschäftigt sich allerdings nicht mit Praktiken wie Sport, Essen oder dem Weg zur Arbeit, sondern mit *counter-insurgency combattants*, also mit Soldat:innen. Für diese ist das Schießtraining, die Bereitschaft für einen Kampfeinsatz und die Erfahrung solcher Einsätze selbst Alltag – Dinge, die im alltagssprachlichen Gebrauch aber gerade nicht als alltäglich verstanden werden. Und wie sieht es aus mit den „Unterwelten der Kultur“ (Maase et al. 2003), mit Devianz (Becker 1991) als ‚abweichendem Verhalten‘, mit Subkulturen und mit gesellschaftlich Marginalisierten? Phänomene wie Flucht oder Obdachlosigkeit etwa scheinen zunächst nicht alltäglich zu sein, aus der Perspektive von Betroffenen sind sie aber vielfach nicht lediglich vorübergehende Ausnahmezustände, sondern andauernder Alltag, einschließlich täglicher Routinen. So kann auch vom „Fluchtalltag“ (Scherschel 2008: 78) oder von Alltag und „Alltagsbewältigung“ von Obdachlosen (Kipp 2013; Schenk 2018) gesprochen werden.

Im Begriff vom Alltag steckt eine Vorstellung von *Normalität*: Wird etwas als selbstverständlich, natürlich oder gewöhnlich verstanden, dann werden dabei mögliche Abweichungen impliziert und Abgrenzungen gezogen. Eine solche Herstellung von Differenz betrifft nicht nur andere Sphären oder ‚Gegenwelten‘ zum eigenen Alltag, sondern auch Unterschiede zu anderen Akteur:innen und deren Verhalten. Diese werden aus dem Bereich des gesellschaftlichen Alltags verdrängt

oder als deviant gekennzeichnet und stigmatisiert. Alltäglichkeit kann dabei z. B. das sein, was statistisch ‚normal‘ und Mehrheitsphänomen ist (Waldschmidt 1998) oder was gesellschaftlich als vorherrschende Normalität (Link 2013) gilt. Dazu gehören historisch fundierte Aushandlungen über Normalität und Vorstellungen des Alltäglichen, die über den Einzelnen hinausgehen: Die beiden Jogger kamen mit der Polizei in Konflikt, weil ihre alltägliche Praxis des Sporttreibens 1968 in Hartford nicht alltäglich war und in der Wahrnehmung von Polizist:innen und Anwohner:innen auf ein deviantes und nicht-alltägliches Verhalten verwies. Damit ist die Frage danach, um wessen Alltag es geht, bereits etwas eingegrenzt: Gingen wir von unzählig vielen Alltagen von Akteur:innen aus, die ganz unterschiedlich gestaltet sein können – also: ein Alltag pro Person –, dann verlöre der Begriff an Schärfe und würde beliebig. Es ließe sich beispielsweise nicht mehr sinnvoll von Alltagskultur sprechen. Auf der anderen Seite würde ein Verständnis von Alltag als das, was mehrheitlich als gewöhnlich und normal verstanden wird, Ausgrenzungen und Stigmatisierungen reproduzieren und nicht hinterfragen. Daher ist es an dieser Stelle wichtig, zwischen existierenden Normalitätsvorstellungen des Alltags und der empirisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive zu unterscheiden, die sich für Alltage interessiert. Es kommt damit eine Reihe weiterer Fragen in Bezug auf den Alltag in den Blick: Wie werden Alltag und Vorstellungen von Normalität hergestellt? Wie wird ausgehandelt, was zum Alltag gehört und was nicht? Welche Elemente spielen dabei eine Rolle? Wer ist an solchen Aushandlungen beteiligt, wer wird ausgeschlossen? Wessen Alltage werden ignoriert? Und: Wie ist es dazu gekommen und welche geschichtlichen Entwicklungen haben dazu beigetragen, dass Alltage so sind, wie sie sind?

Die Soziologin Teresa Koloma Beck hat in ihren Forschungen am Beispiel des Bürgerkriegs in Angola untersucht, wie unterschiedliche Akteur:innen vorgehen, um Zonen des Alltags und Normalität in Krisensituationen herzustellen, und auf welche Ressourcen sie dabei zurückgreifen. Alltag hat dabei, so Koloma Beck, eine stabilisierende Funktion und kann als Orientierungspunkt und Quelle der Resilienz dienen (Koloma Beck 2012: 15). Eine ähnliche Annahme über solche Funktionen des Alltags wird in der Forschung von Martina Klausner et al. über eine Sozialpsychiatrie sichtbar: Über die „Alltagssimulation“ in einer psychiatrischen Klinik soll eine „Re-Routinisierung des aus den Fugen geratenen, selbstverständlichen Alltags“ für Patient:innen letztlich zur Gesundung führen (Klausner et al. 2015: 226). Die Einübung des Alltags ist hier eine Möglichkeit, mit Umbrüchen und Krisen umzugehen und diese zu überwinden. Auch die Arbeiten Katrin Amelangs zu „transplantierten Alltagen“ (2014) und Carolin Ruthers zu „Alltag mit Prothese“ (2018) illustrieren, wie Patient:innen nach der Organspende oder Amputation ihre Alltage neu erarbeiten müssen. Diese ganz unterschiedlich gelagerten Krisen- und Umbruchmomente führen zu einer weiteren Frage: Wie lange dauert es, bis etwas zum Alltag wird? Wann ist etwas Ausnahmezustand, wann Alltag?

Kann auch der Ausnahmezustand oder die Abwesenheit von Alltag nach der obigen Definition – von Selbstverständlichkeit, Normalität und Routine – zum Alltag werden? In der Humanitarismus-Forschung etwa wird eine Verschiebung konstatiert: weg von der Annahme, dass humanitäre Hilfe im Ausnahmezustand (*exceptionalism*) geleistet wird, und hin zur Sichtweise, dass Krise zur *new normality* und damit auch zum Alltag geworden ist (Hilhorst 2018). Es ändern sich dann auch die damit verbundenen Hilfsansätze, bei denen nicht mehr die Intervention von außen im Zentrum steht, sondern die Anleitung zum Umgang mit Krise und zur Resilienz vor Ort. Und schließlich sind wir mit diesen Beispielen bei der oben bereits gestellten Frage: Nach welchen Kriterien wird hier Alltägliches von Nicht-Alltäglichem unterschieden? Und was bleibt jetzt noch jenseits des Alltags? Als Zwischenfazit lässt sich hier festhalten: Alltag lässt sich nur schwer als *spezifischer Gegenstands- oder Teilbereich* von Gesellschaft bestimmen, der sich sinnvoll, das heißt entlang klarer Kriterien, von anderen nicht-alltäglichen Phänomenen abgrenzen lässt. Ist Alltag das, was jeden Tag passiert oder passieren kann, ohne als sonderlich bemerkenswert, ungewöhnlich oder unnatürlich wahrgenommen zu werden, dann kann darunter eine Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven fallen. Letztlich kann so – je nach Akteur:in oder Gruppe, die betrachtet wird – alles zum Alltag werden. Für gegenwärtige Gesellschaften ist also eigentlich alles irgendwie alltäglich, es kommt nur darauf an, wen man wann und wo fragt oder betrachtet.

Unscharfer Alltag, unscharfe Erfahrung

Die aus der Unschärfe resultierende Mehrdeutigkeit, Anschlussfähigkeit und Offenheit des Begriffes mag den Erfolg des Konzeptes erklären, nicht nur in der Fachgeschichte der Empirischen Kulturwissenschaft, sondern auch in denen anderer Disziplinen, die sich mit dem Alltag beschäftigen. Der Versuch, den Alltag auf die oben umrissene Weise zu bestimmen, läuft jedoch Gefahr, beliebig zu werden. Dieser Einwand gegen den Alltagsbegriff ist verschiedentlich formuliert worden, insbesondere auch von Norbert Elias. Dieser beleuchtet die Verwendung in der Soziologie, in der das Konzept in den 1970er Jahren besonders populär war. Elias argumentiert, dass „die Gemeinsamkeit des variabel gebrauchten Begriffs mehr in dem Negativen liegt [...] als in den positiven Bedeutungen“ des Alltags. Die „scheinbare Einheit im Gebrauch des Alltagsbegriffs“ beruht, so vermutet Elias, „mehr auf der gemeinsamen Ablehnung von zuvor herrschenden Theorieentwürfen [...] als auf einem neuen, einheitlichen Theorieentwurf oder auch nur auf dem Bemühen darum“ (Elias 1978: 22). Damit ist eine theoretische Seite des Begriffs angesprochen, die im weiteren Verlauf mit Bezug auf den Begriff der Erfahrung Thema ist. Wenn mit der Hinwendung zum Alltag kein *positiver* (im Sinne von Elementen, die sich zum Alltag hinzuzählen lassen) Gegenstands- oder Teilbereich von Gesellschaft gemeint wird, dann können damit stattdessen theoretische

(und im Anschluss daran auch methodologische) Perspektiven beschrieben werden, die Annahmen über den Alltag und dessen Gegenparts enthalten.

Solche Theorien verwenden ‚Alltag‘ und ‚Erfahrung‘ als *termini ad quem*, also als Begriffe, die *auf etwas* hingedacht werden und die in einem Aussagesystem eine bestimmte Funktion erfüllen. Dies ist z. B. bei solchen Theorieentwürfen der Fall, die nicht auf eine Theorie des Alltags oder der Alltagserfahrung beschränkt sind, sondern für sich in Anspruch nehmen, größere gesellschaftliche Zusammenhänge zu erklären oder erkenntnistheoretische Annahmen zu treffen. Solche Theorien müssen sich nicht zwangsläufig am Gegenstand (hier: an der Alltagserfahrung) orientieren, sondern können diesen auch als Negativfolie zu etwas anderem oder als theoretische Setzung nutzen. Das bedeutet zum einen, dass Theorien, in denen der Alltag eine Rolle spielt, sich letztlich nicht zwingend konkret mit Alltagsphänomen auseinandersetzen müssen, auch nicht in ihrer empirischen Umsetzung. Zum anderen heißt dies, dass unterschiedliche Theorien etwas ganz anderes meinen können, wenn sie den Alltagsbegriff nutzen. Diese Nutzungsarten müssen nicht miteinander kompatibel sein, auch wenn sie auf den ersten Blick ganz ähnlich erscheinen. Hinzu kommt, dass es mit dem ‚Alltag‘ verwandte Begriffe gibt, die auf unterschiedliche Weise theoretisch grundiert werden: Die Begriffe ‚Lebenswelt‘, ‚Normalität‘ oder eben ‚Erfahrung‘ verweisen etwa – je nach Theorie – auf Konzeptualisierungen, die sich mit einem Verständnis von ‚Alltag‘ überschneiden. Sie können, ebenso wie ein Fokus auf ‚Praktiken‘ oder die Einnahme einer ‚Mikroperspektive‘, in identischen Forschungsansätzen münden und sind entscheidend dafür, was – theoretisch begründet – alles zum Alltag zählt und was nicht. Wie im weiteren Verlauf zu zeigen sein wird, ist dabei vielfach zentral, was als Gegenstück oder ‚Gegenwelt‘ zum Alltag verstanden wird.

Diese Unschärfe in der Begriffsverwendung trifft – für die Empirische Kulturwissenschaft – in weiten Teilen auch für den Begriff der ‚Erfahrung‘ zu, der nicht systematisch bearbeitet und auf seine unterschiedlichen Dimensionen hin befragt worden ist. Eher lässt sich ein vielschichtiger Gebrauch konstatieren, der auf einige zentrale Arbeiten über die beiden Begriffe rekurriert, die diese in Ansätzen auch systematisieren. Der weitere Verlauf meines Beitrags ist gegliedert in vier kürzere Abschnitte, die sich jeweils mit einer Dimension der Kopplung von Alltag und Erfahrungen beschäftigen und dabei auf meine bisherigen Ausführungen zum Alltagsbegriff zurückgreifen: Erstens geht es um Differenzkategorien zu Alltag und Erfahrung, zweitens um den Status der Erfahrung im Alltag, drittens um Skalierung und Skalierbarkeit von Alltag und Erfahrung und viertens um Persistenz und Emergenz von Alltag und Erfahrung. Diese vier Dimensionen ergeben sich aus epistemologischen Setzungen, methodischen Zugängen, ideengeschichtlichen Fokussierungen und/oder thematischen Zusammenhängen. Sowohl beim Alltags- wie auch beim Erfahrungsbegriff ist diese Vielschichtigkeit eine zentrale

Schwierigkeit von Bezügen auf dieselben – ganz besonders auch deshalb, da Erfahrung sowohl *Gegenstand* wie auch *Methode* sein kann.

Differenzkategorien zu Alltag und Erfahrung

„Alltag“ ist in der Empirischen Kulturwissenschaft kein spezifischer Gegenstands- oder Teilbereich von Gesellschaft, der sich sinnvoll von anderen nichtalltäglichen Phänomenen abgrenzen lässt. Frühere Abgrenzungen des Alltags etwa von Festtagen, Institutionen, politischen Prozessen, Makrostrukturen oder einer ‚gesamtgemeinschaftlichen Ordnung‘ sind sowohl explizit kritisiert als auch durch die Forschungspraxis und durch die Hinwendung zu Phänomenen abgelöst worden, die sich im Rahmen eines klassischen ‚Kanons‘ nicht unter der Kategorie ‚Alltag‘ subsumieren lassen. Mit der Hinwendung zum Alltag oder zur Lebenswelt wird stattdessen eine methodologische Perspektive beschrieben, die sich einer positiv bestimmten Sphäre zuwendet. In dieser kann sich – je nach spezifischem Ansatz oder Verständnis – subjektiven Deutungen und Praktiken als *Erfahrung* auf unterschiedliche Art und Weise angenähert werden. Wie oben ausgeführt, bleibt die Differenzkategorie zum Alltag, die diesen in negativer Bestimmung von *etwas anderem* abgrenzt, zumeist unbestimmt. Theoriegeschichtlich stellt sich dies mit Blick auf den Begriff der ‚Erfahrung‘ anders dar, wenn man einen der zentralen Bezugspunkte der empirisch-kulturwissenschaftlichen Alltagsforschung betrachtet: In der Phänomenologie Edmund Husserls hat man es mit einer Abgrenzung von *unmittelbarer* Erfahrung und Lebenswelt zu Metaphysik und abstrakter Wissenschaft zu tun – dies kann als erkenntnistheoretischer Impuls und Kritik an wissenschaftlicher Erkenntnis verstanden werden, die von lebensweltlicher Erfahrung abgekoppelt sei. Husserl geht es um die vorwissenschaftliche Erfahrung und damit um die Phänomene des menschlichen Bewusstseins, die in der Krise der Wissenschaft zugunsten objektivierender und theoretisierender Ansätze aus dem Blick geraten seien: „Im Gegensatz zum Ideal der Objektivität, das in den modernen Wissenschaften zur Norm der Erkenntnis wurde, werden in der Horizonthaftigkeit von Erkenntnis gerade die Perspektivität der Welterfahrung und die Anbindung an ein Subjekt hervorgehoben“ (Muckel/Grubitzsch 1993: 122). Ohne auf die näheren erkenntnistheoretischen Implikationen von Husserls Ausführungen eingehen zu können, ist für den Zusammenhang von Alltag und Erfahrungen hier die Unterscheidung zwischen der unmittelbaren Erfahrung der Lebenswelt und dem Versuch der objektiven Beschreibung in den Wissenschaften zentral.

Bei Alfred Schütz, dessen Theorie in der Rezeption des Alltagsbegriffes häufig als Fortführung der Arbeiten Husserls dargestellt wird, ist die Differenzkategorie und damit auch der mögliche Begriff der Erfahrung ein anderer. Zwar geht es auch Schütz in *Strukturen der Lebenswelt* analog zu Husserl um Alltag als „vorwissen-

schaftliche Wirklichkeit“ (Schütz/Luckmann 2003: 25). Er führt in Abgrenzung zur Lebenswelt jedoch zusätzlich zu wissenschaftlichen Theoriewelten weitere „manigfaltige Wirklichkeiten“ (Schütz 1971) mit je spezifischen Modi der Erfahrung ein: Träume und Tagträume etwa, Drogenerfahrungen, Religion, Hypnose, therapeutische Erfahrungen oder Erfahrungen bei pathologischen organischen Veränderungen. Der „Natürlichkeit“ und dem „common sense“, von dem Schütz spricht, werden hier andere „geschlossene Sinnbereiche“ (ebd.: 266–267) als Erfahrungsmodi mit eigenem Raum- und Zeiterleben und eigenen Wahrheitskriterien entgegengesetzt. Hiermit ist bereits eine Vielzahl von Fragen aufgeworfen, die eine solche Konstituierung des lebensweltlichen Modus der *Common-Sense*-Erfahrung betreffen. Schütz vertritt einen interpretativen Relativismus, der Aussagen über konkrete Lebenswelten auf bestimmte Konstellationen von Akteur:innen beschränkt, die durch frühere Erfahrungen geprägt und intersubjektiv sinnhaft sind (und in diesem Sinne auch die Genese von Erfahrung betreffen). In der Hinsicht, dass Schütz auch an den *Strukturen* der Lebenswelt interessiert ist, die in unterschiedlichen Lebenswelten münden können, steht er ebenso für einen strukturellen Universalismus, bei dem Alltag und Lebenswelt der Stellenwert eines „sozialontologische[n] Fundament[s]“ (Gugutzer 2017: 155) zukommt und bei dem es insbesondere um die Herausarbeitung invarianter Strukturmerkmale geht. Was also, um dies zuzuspitzen, ist ‚normale‘ Erfahrung einer vorwissenschaftlichen Wirklichkeit?

Das betrifft nun zum einen die Skalierung von Alltag und Erfahrung, also die Fragen, inwieweit beide in konkreter Empirie greifbar gemacht und generalisiert werden können – und inwieweit Forschungen zu einzelnen Lebenswelten über diese hinausweisen. Zum anderen ist damit der Begriff der ‚Selbstverständlichkeit‘ ins Feld geführt. Bei Schütz und bereits bei Husserl geht es um das, was als selbstverständlich und problemlos gegeben wahrgenommen wird, und zentral ist hier ein Modus der ‚selbstverständlichen‘ oder ‚problemlosen‘ Erfahrung in spezifischen Lebenswelten. Wenn Konrad Köstlin vom „Ende“ und vom „Zerfall der Selbstverständlichkeiten“ schreibt (Köstlin 1967) oder Utz Jeggle konstatiert, dass das „Gewohnte problematisch“ (Jeggle 1999: 81) wird, dann lässt sich dies als eine Zeitdiagnose lesen, nach der, um sich auf Reinhart Koselleck (2000) zu beziehen, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont derart auseinanderdriften, dass aus den geschichtlich sedimentierten Erfahrungen und den Erfahrungen der eigenen Lebenswelt keine Erwartungen mehr über die Zukunft abgeleitet werden können. Folgt man etwa Rebecca Bryant und Daniel Knight in ihrer *Anthropology of the future* (2019), ist dieses Verhältnis inzwischen so dramatisch, dass zum Teil selbst der kommende Tag nicht aus den Erfahrungen der Lebenswelt antizipiert werden kann. Und auch in anderer Hinsicht ist die Frage nach den Selbstverständlichkeiten insofern eine aktuelle, als die von Schütz eingeführten Qualitäten „geschlossener Sinnbereiche“ (1971: 266–267) in gegenwärtigen Diskussionen, etwa über

Fake News und epidemiologische Expertise, auf eine Diversifizierung von Aufmerksamkeitsfokussen, Zeit- und Raumerleben und Wahrheitskriterien hinweisen – und damit eben auch darauf, dass die Rede von der ‚Natürlichkeit‘ der Erfahrung des Alltagslebens problematisch geworden ist. Vom *Common Sense* im Kollektivsingular zu sprechen ist entsprechend nicht so einfach möglich. Hier geht es, um dies auseinanderzuhalten, zum einen bei Schütz um einen Idealtypus der Erfahrung innerhalb der Strukturen der Lebenswelt, der in seiner einzelnen Ausprägung räumlich und zeitlich spezifisch ist und dabei durchaus ambivalent sein kann; zum anderen, und dies ist ein Punkt, den Jeggler für die Volkskunde betont, um die empirische Erfahrung der ambivalenten Erfahrung. So kann entsprechend die Differenzkategorie in der idealtypischen Setzung eines spezifischen Erfahrungsmodus bestehen, der sich in einer spezifischen Instanziierung durch Zerfall und Unsicherheit auszeichnet. Damit sind nun aber mindestens zwei weitere Dimensionen angesprochen: (1) der Status der Erfahrung im Alltag und (2) die Frage nach Persistenz und Emergenz von Alltag und Erfahrung.

Zum Status der Erfahrung im Alltag

Geht es der Phänomenologie Husserls und zum Teil auch Schütz' um die Beschreibung invarianter Strukturmerkmale – also die Strukturen der Alltagswelt –, so sind bei beiden doch Erfahrungen *die unhintergehbaren* Elemente oder, so Christian Ferencz-Latz, „grundsätzliches Richtmaß der Erkenntnis“ (2019: 942). Alltagserfahrungen sind hier die ‚letzte Instanz‘, es gilt ein ‚Apriori‘ der Lebenswelt. Im Gegensatz dazu steht ein zweiter Rezeptionsstrang des Alltagsbegriffes in der Empirischen Kulturwissenschaft, der sich an den Arbeiten Henri Lefebvres (1974), Georg Lukács' und Agnes Hellers (1978) orientiert.¹ Alltagsleben und – notwendigerweise – Erfahrung im Alltag werden hier als entfremdet oder psychopathologisch verzerrt verstanden. In einem der zentralen Beiträge zum Alltagsbegriff zitiert Carola Lipp Agnes Heller mit ihrem Verständnis von Alltag als Konstrukt einer „Generation der Entfremdung“ (Lipp 1993: 5). Bei Ina-Maria Greverus ist in der Folge von einer Gegenüberstellung von (entfremdetem) Alltag und Kultur zu lesen, die bis zu einem gewissen Grad auch eine Unterscheidung von entfremdeter und nicht-entfremdeter Erfahrung impliziert (Greverus 1983). Bei Utz Jeggler ist Alltag die „Grunddimension menschlicher Erfahrung überhaupt“, die jedoch in materialistischer Sichtweise schichtspezifisch verstanden wird (Jeggler 1999: 123). Hier ist also Erfahrung nicht unhintergebar oder letzte Instanz, sondern verweist auf soziokulturelle Zustände und Prozesse; sie ist zudem nicht isoliert oder isolierbar, sondern eingebunden in sozioökonomische Lebensumstände, die als

¹ Diese Darstellung richtet sich an den zentralen Rezeptionslinien des Alltagsbegriffs in der Empirischen Kulturwissenschaft aus. Sie ist in diesem Sinne nicht zwingend, sondern mit Bezug auf die Kopplung von Alltag und Erfahrung naheliegend.

materielle Voraussetzungen des Alltagslebens verstanden werden – das zeigt sich unter anderem auch in den Bemühungen um eine Alltagsgeschichte, die Alltagserfahrungen historisch verortet.

Die Sicht auf Erfahrung unterscheidet sich in diesen Ansätzen grundsätzlich und bestimmt, was, ausgehend von erforschten Erfahrungen, über Lebenswelten ausgesagt werden soll (und kann). Geht es zum einen um die Analyse subjektiver und kulturell eingebetteter Erfahrungen, steht zum anderen der Versuch im Vordergrund, deren soziohistorische Genese zwar anzuerkennen, aber auszuklammern, um allgemeine Strukturmerkmale herauszupräparieren. Dieser Unterschied im Status von Erfahrung geht aber über eine mögliche Konfrontation zwischen phänomenologischen und marxistischen oder materialistischen Ansätzen hinaus. So ist sie etwa auch Thema im Positivismusstreit der deutschen Soziologie, in dem es *auch* um den Status von Erfahrungen im Rahmen einer Erkenntnistheorie ging. Zentral steht hier die Frage danach, ob es Beobachtungstatsachen gibt – die Position des kritischen Rationalismus – oder ob Phänomene jeweils auch über sich hinausweisen. Erfahrungen werden hier zum Ausgangspunkt von Empirie, aber nicht als ‚letzte Instanz‘ oder ‚Beobachtungstatsache‘ begriffen. Stattdessen wird nach deren Gewordensein als soziale und geschichtliche Phänomene gefragt, die nicht isoliert werden können. Adorno spricht hier auch von einer „Phänomenalität zweiten Grades“ (Adorno 2003: 320), um deutlich zu machen, dass Erfahrungen auch Prozessen der Genese unterliegen. Sie werden nicht einfach gemacht, sondern sind mitbestimmt von gesellschaftlichen Verhältnissen und stehen notwendigerweise in Beziehung zu etwas anderem. Die Deutung von Erfahrung wird hier beschrieben als „das Vermögen, des Gewordenseins oder der stillgestellten Dynamik in den Phänomenen innezuwerden“ (Adorno zit. nach Ferencz-Flatz 2019: 943). Wohlgemerkt geht es hier dann aber nicht um eine Rekonstruktion subjektiver Erfahrung – also um ein subjektives Sinnverstehen, das nachvollzieht, wie Erfahrungen gemacht und in Beziehung zu biographischen oder psychologischen Entwicklungen gesetzt werden –, sondern um den Versuch, aus den Alltagserfahrungen auf deren gesellschaftliche Bedingungen und Genese zu folgern – als objektives Sinnverstehen.

Zur Skalierung von Alltag und Erfahrung

In dieser Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Sinnverstehen liegt ein weiterer wesentlicher Aspekt von Alltag und Erfahrung: die Frage, inwieweit Alltagserfahrungen über den spezifischen Fall hinaus skaliert werden können – es geht also auch um die Reichweite von Erfahrung. Mit einer Ausdifferenzierung des Alltagsbegriffes, die nicht mehr nur idealtypische Verlaufsformen des Alltags wie das Nine-to-five-Arbeitsschema oder andere routinisierte Formen kennt, geht eine unendliche Vielzahl unterschiedlicher Alltage einher, die über

die Erfahrungen anderer derart medialisiert sind, dass (je nach eingenommener analytischer Perspektive) selbst vom Alltag von Soldat:innen in Afghanistan oder vom Alltag der Geburt gesprochen werden kann. Das verweist darauf, dass Alltag *und* Erfahrung interpersonal und subjektiv sind. Auch etwa die Alltagswelten obdachloser Frauen (Kipp 2013) sind in ihrer Marginalität nicht zu trennen von ihren gesellschaftlichen Bedingungen. Jedoch ist aus analytischer Perspektive der Status, der den entsprechenden Alltagserfahrungen zugesprochen wird, entscheidend dafür, inwieweit sie sich auch verallgemeinern lassen – auch wenn die Einsicht geteilt wird, dass Erfahrungen durch gesellschaftliche Prozesse geformt oder sozial geworden sind. Geht es also um ein, etwa an Schütz orientiertes, subjektives Sinnverstehen, das Erfahrungen als letzte Instanz begreift, dann bedeutet dies für Abstraktionsverfahren etwas anderes als bei einem objektivem Sinnverstehen, nach dem Einzelfälle bereits dadurch auf die Allgemeinheit bezogen sind, dass in ihnen Aspekte des gesellschaftlichen Ganzen aufscheinen, die über konkrete Erfahrungen hinausgehen. Dies erfordert jeweils spezifische Verfahren, die zum einen versuchen, vom Subjekt aus und ausgehend von subjektiven Erfahrungen soziale Ordnung zu verstehen (Schütz oder Husserl); zum anderen ist es notwendig, diese subjektiven Erfahrungen als „Phänomenalität zweiten Grades“ (Adorno) oder als interdependente Phänomene zu verstehen und deren soziale Genese und Relation zu anderen Phänomenen zu beleuchten.

Eine ähnliche Differenz findet sich im Übrigen auch zwischen der Ethnomethodologie und der erklärenden Soziologie Pierre Bourdieus, bei denen sich subjektive Binnensichten auf der einen und strukturierende Struktur auf der anderen Seite gegenüberstehen und methodisch sehr unterschiedliche Schlüsse provozieren – von Krisenexperimenten bis hin zum Einbezug quantitativer Verfahren. Der Status, der der Erfahrung zugesprochen wird, bringt entsprechend schwerwiegende Konsequenzen mit sich. Dies trifft auch und besonders für den Bezug auf Praxistheorien zu, in denen etwa Ordnungsebenen von Mikro, Meso und Makro aufgegeben werden (Knorr Cetina 2001; Hirschauer 2014) zugunsten der Fragen, wie konkrete Situationen (der Erfahrung) miteinander verknüpft sind – und wie sich aus den einzelnen Situationen dann größere Kontexte ergeben, die konventionell als Makrokontexte verstanden werden.

Zur Persistenz und Emergenz von Alltag und Erfahrung

Zurück zu den Selbstverständlichkeiten, zu Zerfall und Unsicherheit. Teresa Koloma Beck zeigt am Beispiel des Bürgerkriegs in Angola nicht nur, wie Alltag inmitten von Krise hergestellt wird, sondern auch, wie dabei normalisierte Erfahrungsmuster konstituiert werden (Koloma Beck 2012). Diese Erfahrungsmuster sind zwar alles andere als normal in dem Sinne, in dem wohl Husserl oder Schütz von ‚Natürlichkeit‘ sprechen. Sie weisen jedoch in zugegebenermaßen

krasser Art auf Persistenz und Emergenz von Alltag und Erfahrung hin, oder, wie Tanja Bogusz das ausdrückt, auf Reproduktion und Neubildung von Sozialstrukturen, die lebensweltlich *gleichzeitig* stattfinden und gerade dadurch komplex, kontingent und nicht-antizipierbar sind (vgl. Bogusz 2009: 219). Das soziale Werden ‚normaler‘ oder ‚normalisierter‘ Erfahrung bei Krisen und Brüchen scheint mir eine sehr lohnende Forschungsperspektive zu sein, bei der es aber umso wichtiger wird, Alltags- und Erfahrungsbegriff im Verhältnis zueinander zu bestimmen – bezüglich Differenzkategorien, Status von Erfahrung, Skalierbarkeit und Medialisierung und letztlich von Persistenz und Emergenz und ihren wechselseitigen Bezügen.

Aus der Empirischen Kulturwissenschaft heraus argumentiert, liegt hier ein qualitativer Zugang nahe, der jedoch, will er nicht bei individuierten Erfahrungshorizonten stehenbleiben, ein objektives Sinnverstehen zum Einsatz bringen und klären muss, welcher Status spezifischer Erfahrung beigemessen wird. Es scheint mir ebenso lohnend zu sein, der Ausdifferenzierung des Alltagsbegriffes auch eine Ausdifferenzierung des Erfahrungsbegriffes zur Seite zu stellen: Es gibt eine Vielzahl möglicher Alltage, die in ihrer Vielzahl auch medialisiert und anderen als Möglichkeit verfügbar sind. Und auch Erfahrungen sind in einem derart hohen Maß medienvermittelt, pluralisiert, kompliziert sowie räumlich und zeitlich entkoppelt, dass sie nicht mehr oder nur sehr schwer in einzelne Erfahrungssituationen zu separieren sind. Die Annahme der Intersituativität der Erfahrung, wie sie Stefan Hirschauer kursorisch vorschlägt (2014: 121), macht dies sehr deutlich. Zudem zeigt diese, dass die Vorstellung ‚normaler‘ Modi der Alltagserfahrung relational konstituiert ist, sich also immer auf andere Situationen der Erfahrung beziehen muss. Reproduktion und Neubildung vollziehen sich nach einer solchen Sichtweise nicht in Bezug auf *Strukturen*, sondern in Bezug auf andere Situationen der Erfahrung. „Das Gewohnte wird“ dann insofern „problematisch“ (Jeggle 1999: 81), als Widersprüche zwischen solchen Situationen deutlich werden, die aber eben nicht über die Rekonstruktion subjektiver Erfahrung erschlossen werden können, sondern über ein objektives Sinnverstehen, das das gewordene Zusammenkommen von Situationen in ihrer jeweiligen Spezifik, in ihrer Historizität und in ihrer sozialen Eingebettetheit in den Blick nimmt. Alltag ist dann, als Ausblick und um zum Beginn dieses Beitrages zurückzukommen, insofern eine positiv bestimmbare Sphäre, als spezifische Akteur:innen *Alltagserfahrungen* und Praktiken zu anderen Akteur:innen in Beziehung setzen und damit sozusagen Alltag aus sedimentierten und im Vollzug befindlichen Situationen rekrutieren und aktualisieren. Ein objektives Sinnverstehen von Erfahrungen erfordert dann zweierlei: den Nachvollzug spezifischer Situationen der Erfahrung im subjektiven Modus *und* den Nachvollzug, wie solche Situationen zu anderen in Beziehung gesetzt sind und somit – im Sinne ihrer sozialen Genese – zu Intersituationen geworden sind.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003. GS 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt a. M.
- Amelang, Katrin. 2014. *Transplantierte Alltage: zur Produktion von Normalität nach einer Organtransplantation*. Bielefeld.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.
- Becker, Howard Saul. 1991. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York.
- Bogusz, Tanja. 2009. Erfahrung, Praxis, Erkenntnis. Wissenssoziologische Anschlüsse zwischen Pragmatismus und Praxistheorie – ein Essay. In *Sociologia Internationalis* 47/2: 197–228. doi: <https://doi.org/10.3790/sint.47.2.197>.
- Bryant, Rebecca und Daniel M. Knight. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge.
- Crane-Seeber, Jesse. 2011. Everyday Counterinsurgency. In *International Political Sociology* 5/4: 450–453. doi: https://doi.org/10.1111/j.1749-5687.2011.00145_3.x.
- Elias, Norbert. 1978. Zum Begriff des Alltags. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 20: 22–29.
- Ferencz-Flatz, Christian. 2019. Zur Funktion des Vortheoretischen bei Adorno. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67/6: 930–951. doi: <https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0069>.
- Graf, Simon. 2013. Leistungsfähig, attraktiv, erfolgreich, jung und gesund: Der fitte Körper in post-fordistischen Verhältnissen. In *Body Politics* 1/1: 139–157.
- Greverus, Ina-Maria. 1983. Alltag und Alltagswelt: Problemfeld oder Spekulation im Wissenschaftsbetrieb? In *Zeitschrift für Volkskunde* 79/1: 1–14.
- Groth, Stefan, Sarah May und Johannes Müske, hrsg. 2019. *Vernetzt, entgrenzt, prekär? Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Arbeit im Wandel*. Frankfurt a. M.
- Gugutzer, Robert. 2017. Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie. In *Zeitschrift für Soziologie* 46/3: 147–166. doi: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2017-1009>.
- Gyr, Ueli. 1988. Touristenkultur und Reisealltag. Volkskundlicher Nachholbedarf in der Tourismusforschung. In *Zeitschrift für Volkskunde* 84: 224–239.
- Heller, Agnes. 1978. *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, hrsg. von Hans Joas. Frankfurt a. M.
- Higdon, Hal. 1968. Jogging Is an In Sport. In *New York Times Magazine*, 14. April 1968.
- Hillhorst, Dorothea. 2018. Classical humanitarianism and resilience humanitarianism: making sense of two brands of humanitarian action. In *Journal of*

International Humanitarian Action 3/1: 15. doi: <https://doi.org/10.1186/s41018-018-0043-6>.

- Hirschauer, Stefan. 2014. Intersituativität. Teleinteraktionen und Koaktivitäten jenseits von Mikro und Makro. In *Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft: 109–33. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110509243-008>.
- Jeggle, Utz. 1999. Alltag. In *Grundzüge der Volkskunde*, hrsg. von Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff und Martin Scharfe, 81–126. Darmstadt.
- Kaschuba, Wolfgang. 1989. Sportivität: Die Karriere eines neuen Leitwertes. In *Sportwissenschaft* 19/2: 154–71.
- Kipp, Almut. 2013. Sozialraumorientierung und ‚Alltagsbewältigung‘ obdachloser Frauen. In *„Alltagswelten“ obdachloser Frauen: Theaterpädagogik als Methodik der (Re)Integration*, hrsg. von Almut Kipp, 44–116. Herbolzheim. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-86226-916-7_4.
- Klausner, Martina, Milena Bister, Jörg Niewöhner und Stefan Beck. 2015. Choreografien klinischer und städtischer Alltage: Ergebnisse einer ko-laborativen Ethnografie mit der Sozialpsychiatrie. In *Zeitschrift für Volkskunde* 111/2: 214–235. doi: <https://doi.org/10/ggqcpw>.
- Knorr Cetina, Karen. 2001. Objectual Practice. In *The practice turn in contemporary theory*, hrsg. von Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina und Eike von Savigny, 184–197. New York.
- Koloma Beck, Teresa. 2012. *The Normality of Civil War: Armed Groups and Everyday Life in Angola*. Frankfurt a. M.
- Koselleck, Reinhart. 2000. ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien. In *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 349–375. Frankfurt a. M.
- Köstlin, Konrad. 1967. *Sicherheit im Volksleben*. München.
- Köstlin, Konrad. 1995. Wir sind alle Touristen – Gegenwelten als Alltag. In *Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag*, hrsg. von Christiane Cantau, 1–12. Münster.
- Lefebvre, Henri. 1974. *Kritik des Alltagslebens*. Band 1. München.
- Link, Jürgen. 2013. *Versuch über den Normalismus: wie Normalität produziert wird*. Göttingen.
- Lipp, Carola. 1993. Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts. In *Zeitschrift für Volkskunde* 89/1: 1–33.
- Lipp, Wolfgang. 1989. Feste heute. Animation, Partizipation und Happening. In *Das Fest*, hrsg. von Walter Haug und Rainer Warning, 663–683. München.

- Lutz, Ronald. 1989. Volkslauf in der Bundesrepublik Deutschland: Wurzeln, Wandlungen, Tendenzen. In *Zeitschrift für Volkskunde* 85/2: 188–205.
- Maase, Kaspar, Bernd Jürgen Warneken und Hermann Bausinger, hrsg. 2003. *Unterwelten der Kultur: Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln.
- Muckel, Petra und Siegfried Grubitzsch. 1993. Untersuchungen zum Begriff der ‚Lebenswelt‘. In *Psychologie und Gesellschaftskritik* 17/3–4: 119–139.
- Oldörp, Christine. 2001. Alltag mit verfließenden Rändern. In *Vokus* 11/2: 74–101.
- Ruther, Carolin. 2018. *Alltag mit Prothese: zum Leben mit moderner Medizintechnologie nach einer Beinamputation*. Bielefeld.
- Schenk, Britta-Marie. 2018. Eine Geschichte der Obdachlosigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. In *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68/25–26: 23–29.
- Scherschel, Karin. 2008. Prekäres Leben, prekäre Forschungslage – Zur Notwendigkeit einer integrierenden Perspektive auf Fluchtmigration. In *Von „Neuer Unterschicht“ und Prekariat*, hrsg. von Claudio Altenhain, Anja Danilina, Erik Hildebrandt, Stefan Kausch, Annekathrin Müller und Tobias Roscher, 77–94. Bielefeld. doi: <https://doi.org/10.14361/9783839410004-004>.
- Schütz, Alfred. 1971. Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, hrsg. von Alfred Schütz, 237–298. Den Haag.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann. 2003. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz.
- Tschofen, Bernhard. 2006. Vom Alltag: Schicksale des Selbstverständlichen in der Europäischen Ethnologie. In *Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltags seit 1945*, hrsg. von Olaf Bockhorn, Margot Schindler und Christian Stadelmann, 91–102. Wien.
- Waldschmidt, Anne. 1998. Flexible Normalisierung oder stabile Ausgrenzung: Veränderungen im Verhältnis Behinderung und Normalität. In *Soziale Probleme* 9/1: 3–25.