

Working Paper
№ 5 | August 2021

Mentalities Matter

**Sozial-ökologische Mentalitäten
und ihre Bedeutung in post-fossilen
Transformationen**

**Dennis Eversberg, Martin Fritz, Jana Holz, Philip Koch,
Lilian Pungas & Matthias Schmelzer**

Zitiervorschlag: Eversberg, Dennis, Martin Fritz, Jana Holz, Philip Koch, Lilian Pungas und Matthias Schmelzer (2021): „Mentalities Matter. Sozial-ökologische Mentalitäten und ihre Bedeutung in post-fossilen Transformationen“. Working Paper Nr. 5, Mentalitäten im Fluss (flumen), Jena. DOI ([10.22032/dbt.49142](https://doi.org/10.22032/dbt.49142))

Impressum

Copyright für diesen Text:

Dennis Eversberg, Martin Fritz, Jana Holz, Philip Koch, Lilian Pungas und Matthias Schmelzer

Redaktion: Jana Holz, Philip Koch

Lektorat: Solveig Selzer

Satz & Layout: Judith Kiss

Alle Working Paper sind frei erhältlich unter <http://www.flumen.uni-jena.de/publikationen/> sowie https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00049005

Friedrich-Schiller-Universität Jena * Institut für Soziologie

BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss. Vorstellungswelten in modernen bio-kreislaufbasierten Gesellschaften (flumen)“

Humboldtstr. 34 * 07743 Jena * T: +49 (0) 3641 945037 * flumen@uni-jena.de

www.flumen.uni-jena.de

ISSN 2702-1750 (online)

ISSN 2702-1742 (print)

Die BMBF-Nachwuchsgruppe Mentalitäten im Fluss (flumen) erforscht aus soziologischer und historischer Perspektive, wie sich Mentalitäten in post-fossilen Transformationen verändern und welche Folgen dabei für die Erwerbsstruktur der Gesellschaft zu erwarten sind.

Es besteht heute kein Zweifel mehr, dass moderne Gesellschaften zukünftig ohne die klimaschädlichen und begrenzten fossilen Rohstoffe werden auskommen müssen. Als eine Alternative wird die Bioökonomie gesehen, in der Rohstoffe und Energie auf der Grundlage von nachwachsenden Stoffen pflanzlicher und tierischer Herkunft hergestellt werden.

Nicht nur die Rohstoffe verändern sich, sondern auch die gesamte Logik des Wirtschaftens: Fossil basierte Ökonomien sind lineare Durchflusswirtschaften: von der Förderung und Verarbeitung über den Verbrauch bis hin zur Entsorgung der unbrauchbaren Reststoffe. Bio-basiertes Wirtschaften dagegen arbeitet mit Stoffen, die sich zyklisch immer wieder neu reproduzieren müssen. Ihre Produktion kann nicht beliebig gesteigert werden, sondern unterliegt den natürlichen Begrenzungen ‚kreisförmiger‘ Stoff- und Energieflüsse.

Die Entstehung einer linearen, auf Kohle und Öl basierenden Wirtschaft hat die Arbeitswelt radikal verändert und war an bestimmte Wertorientierungen, Einstellungen und gemeinsame Vorstellungswelten der Menschen gebunden. Diese Mentalitäten unterscheiden sich zwischen sozialen Gruppen, und sie stehen mit dem Übergang zu bio-basierten Formen des Wirtschaftens erneut vor einem Wandel. Sie entwickeln sich parallel zu den Veränderungen der Stoff- und Energieströme, die der Wirtschaft zugrunde liegen – sie sind: Mentalitäten im Fluss.

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung



FRIEDRICH-SCHILLER-
UNIVERSITÄT
JENA



flumen
MENTALITÄTEN
IM FLUSS

Eversberg, D.; Fritz, M.; Holz, J.; Koch, P.; Pungas, L.; Schmelzer, M.: *Mentalities Matter. Sozial-ökologische Mentalitäten und ihre Bedeutung in post-fossilen Transformationen. [Mentalities Matter. Social-Ecological Mentalities and their significance in post-fossil transformations]*

Abstract

It is widely agreed that a post-fossil transformation towards an economy based on renewable energies and bio-based material sources is inevitable and that this will bring fundamental changes for modern societies. However, these changes are so far mostly imagined in terms of technological innovations and reconfigurations of productive processes and infrastructures. What is receiving much less attention are questions pertaining to how post-fossil transformations will (have to) affect and reshape the modes of living, or patterns of everyday practices, as well as the mentalities, or habits of perception, evaluation and action, that are no less shaped by 200 years of fossilism.

This paper introduces our approach of a relational socio-ecological research on mentalities, which we propose as a necessary addition to existing research on post-fossil transformation processes that enables a systematic focus on these two dimensions.

It discusses the concept of mentalities as our theoretical starting point, sketching its origins in the tradition of German sociology, and provides it with a more solid theoretical foundation by drawing on Pierre Bourdieu's theory of practice with its concept of habitus. To (re-)introduce an ecological dimension into the Bourdieuan conceptual framework, we propose a number of extensions to it, by engaging with different strands of debate in socio-ecological research, including those on societal nature relations, the material, institutional and mental infrastructures of societies founded on fossil-driven economic growth and the dynamics of externalization and inequality underlying the modes of living enabled by that growth. As a result, we suggest a "socio-ecological update" to Bourdieu's practice theory, linking it up to those debates through the concept of „social relations with nature“, and the construction of a „space of social relations with nature“ in analogy and addition to the space of social (class) relations.

Keywords

mentalities, habitus, relational socio-ecological research on mentalities, societal nature relations, social relationships with nature, fossilism, growth, modes of living, mental infrastructures, social-ecological transformation

Eversberg, D.; Fritz, M.; Holz, J.; Koch, P.; Pungas, L.; Schmelzer, M.: Mentalities Matter. Sozial-ökologische Mentalitäten und ihre Bedeutung in post-fossilen Transformationen.

Abstract

Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass eine Transformation hin zu einer post-fossilen Wirtschaft auf Grundlage erneuerbarer und bio-basierter Energien und Ressourcen unvermeidlich ist, und dass dies grundlegende strukturelle Veränderungen in modernen Gesellschaften verlangt. Diese Veränderungen werden jedoch bislang vor allem als technologische Innovationen und Umgestaltungen von Produktionsprozessen und Infrastrukturen verstanden. Weitaus weniger beachtet werden dagegen die Fragen, wie sich post-fossile Transformationen auf die gegenwärtig verbreiteten Lebensweisen bzw. typischen Muster von Alltagspraktiken sowie auf die Mentalitäten bzw. Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsgewohnheiten der in diesen Gesellschaften lebenden Menschen auswirken (müssen), die ihrerseits nicht minder von 200 Jahren Fossilismus geprägt sind. Dieses Working Paper stellt unseren Ansatz einer relationalen sozial-ökologischen Mentalitätsforschung vor, den wir als notwendige Ergänzung zur bestehenden Forschung über postfossile Transformationsprozesse vorschlagen, um diese beiden Dimensionen systematisch in den Blick zu nehmen. Es erörtert zunächst den Mentalitätsbegriff als konzeptionellen Ausgangspunkt, skizziert seine Ursprünge in der Tradition der deutschen Soziologie und gibt ihm eine solidere theoretische Grundlage, indem es ihn in Pierre Bourdieus Theorie der Praxis mit ihrem Habituskonzept verankert. In Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Debattensträngen der sozial-ökologischen Forschung (u.a. zu gesellschaftlichen Naturverhältnissen, den materiellen, institutionellen und mentalen Infrastrukturen fossiler Wachstumsgesellschaften und den Dynamiken von Externalisierung und Ungleichheit, die den entsprechenden Lebensweisen zugrunde liegen) schlagen wir eine Reihe von Erweiterungen vor, durch die sich die relationale Praxistheorie für sozial-ökologische Fragen sensibilisieren lässt. Hiervon ausgehend schlagen wir ein "sozial-ökologisches Update" von Bourdieus Praxistheorie vor, das sie mit dem Konzept der "sozialen Naturbeziehungen" und der Konstruktion eines "Raums der sozialen Naturbeziehungen" in Analogie und Ergänzung zum Raum der sozialen (Klassen-)Beziehungen an diese Debatten anschließt.

Schlagworte

Mentalitäten, Habitus, relationale sozial-ökologische Mentalitätsforschung, gesellschaftliche Naturverhältnisse, soziale Naturbeziehungen, Fossilismus, Wachstum, Lebensweisen, mentale Infrastrukturen, sozial-ökologische Transformation

Kurzbiografien

Dennis Eversberg ist Soziologe und Leiter der BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss“ (flumen) am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Kontakt: dennis.eversberg@uni-jena.de

Details: <https://www.flumen.uni-jena.de/dr-dennis-eversberg/>

Martin Fritz ist Soziologe und arbeitet als Postdoc in der BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss“ (flumen) am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Kontakt: martin.fritz@uni-jena.de

Details: <https://www.flumen.uni-jena.de/dr-martin-fritz/>

Jana Holz ist Doktorandin in der BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss“ (flumen) am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Kontakt: jana.holz@uni-jena.de

Details: <https://www.flumen.uni-jena.de/jana-holz-m-a/>

Philip Koch ist Soziologie und Doktorand in der BMBF-Nachwuchsgruppe "Mentalitäten im Fluss - flumen" (flumen) an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Kontakt: philip.koch@uni-jena.de

Details: <https://www.flumen.uni-jena.de/philip-koch-m-a/>

Lilian Pungas ist Doktorandin in der BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss“ (flumen) am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Kontakt: lilian.pungas@uni-jena.de

Details: <https://www.flumen.uni-jena.de/lilian-pungas-m-a/>

Matthias Schmelzer ist Wirtschaftshistoriker, arbeitet als Postdoc in der BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss“ (flumen) am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena und beim Konzeptwerk Neue Ökonomie.

Kontakt: matthias.schmelzer@uni-jena.de

Details: <https://www.flumen.uni-jena.de/dr-matthias-schmelzer/>

Inhalt

| | |
|---|-----------|
| 1 Einleitung | 5 |
| 2 „Mentalitäten“ als Forschungsgegenstand | 8 |
| 2.1 Mentalities matter..... | 8 |
| 2.2 Kurze soziologische Begriffsgeschichte von „Mentalitäten“..... | 13 |
| 3 Bourdieu: Mentalitäten und Habitus als Ensembles von Dispositionen | 24 |
| 3.1 Habitus oder Mentalität als das <i>inkorporierte Soziale</i> | 24 |
| 3.2 Habitus als Konzept der relationalen Soziologie: Die drei Ebenen des sozialen Raums..... | 30 |
| Der Raum der sozialen Positionen..... | 32 |
| Dispositionen: Der „Raum der Arten des Habitus“ oder der Mentalitäten..... | 34 |
| Positionierungen: Der Raum der Praktiken oder „Lebensstile“..... | 39 |
| Relationale Mentalitätsforschung: Eine Herausforderung..... | 43 |
| 4 Erweiterungen: Wie Mentalitäten als sozial-ökologische zu verstehen sind | 47 |
| 4.1 Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse..... | 47 |
| 4.2 Fossilismus und Steigerungszwang: Wie die Energieform die Gesellschaftsform bestimmt..... | 54 |
| 4.3 Materielle, institutionelle und mentale Infrastrukturen..... | 62 |
| 4.4 Externalisierung, Reproduktion, Natur: Zum Verhältnis von Innen und Außen..... | 65 |
| 5 Relationale sozial-ökologische Mentalitätsforschung – einige Prinzipien | 70 |
| 6 Fazit: Ein sozial-ökologisches Update für die Praxistheorie | 79 |
| Literatur | 84 |

1 Einleitung

Angesichts von Klimakatastrophe, Biodiversitätsverlust und anderen sozial-ökologischen Krisen sind heute die Wissenschaft und die meisten politischen und gesellschaftlichen Akteure von Parteien über Verbände bis hin zu Unternehmen einig: In den nächsten Jahrzehnten wird eine post-fossile Transformation hin zu einer auf erneuerbaren Energien und bio-basierten Rohstoffquellen basierenden Wirtschaft unumgänglich sein (WBGU 2011; Schneidewind 2018; European Commission 2019; kritisch: Brand 2016b). Auch in spezifischeren Debatten wie denen um Klimaschutz (IPCC 2018), Energiewende (Abramsky 2010) oder Bioökonomie (Albrecht u. a. 2012; BMBF 2014; European Commission 2018) wird immer wieder hervorgehoben, dass diese Transformation sich nicht auf technische Innovationen und den Umbau einzelner Wirtschaftszweige beschränken, sondern grundlegende strukturelle Veränderungen moderner Gesellschaften verlangen wird. Dies betrifft nicht nur die Ebene der materiellen und institutionellen Infrastrukturen, sondern auch die alltäglichen Praxismuster oder *Lebensweisen* sowie die Denkgewohnheiten, Einstellungen und Haltungen oder *Mentalitäten* der Menschen. Zu einem besseren Verständnis dieser beiden bisher nur wenig analysierten Dimensionen post-fossiler Transformation – Lebensweisen und Mentalitäten – möchten wir mit dem Ansatz einer relationalen sozial-ökologischen Mentalitätsforschung einen sozialwissenschaftlichen Beitrag leisten. Ziel dieses Working Papers ist es zu erklären, was wir unter „Mentalitäten“ verstehen, unseren Ansatz in seinen Grundzügen vorzustellen und aufzuzeigen, wie er helfen kann, die Begrenzungen der bisher üblichen Zugangsweisen zu Fragen einer sozial-ökologischen Transformation zu überwinden. Wir analysieren basierend auf Pierre Bourdieus Habitus-theorie und soziologischen Mentalitätskonzepten, wie sich Forschungen zu gesellschaftlichen Naturverhältnissen und sozial-ökologischen Transformationen hin zu einer *relationalen sozial-ökologischen Mentalitätsforschung* erweitern lassen.

Indem wir uns auf diese Konzeption des Habitus als eines Ensembles inkorporierter sozialer Strukturen beziehen, wollen wir zu einer doppelten Erneuerung beitragen: Einerseits geht es darum, den auf ökologische Fragen zunächst nicht ohne weiteres anwendbaren soziologischen Zugang Bourdieus hin zu einer Theorie des ‚inkorporierten Sozial-Ökologischen‘ zu erweitern. Andererseits ermöglicht die Einführung Bourdieuscher Konzepte in die sozial-ökologische Transformationsforschung eine differenzierte Betrachtung von Strukturen und Prozessen bei verschiedenen sozialen Gruppen, wo bisher zumeist entweder die gesamtgesellschaftliche oder die individuelle Perspektive im Fokus stehen.

Mentalitäten definieren wir provisorisch als die Orientierungen, Werthaltungen, Zukunftsvorstellungen oder Weltbilder, Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Handlungsgewohnheiten, die sich im Laufe des Lebens in Verarbeitung der an einem be-

stimmten Ort in der Gesellschaft gemachten Erfahrungen körperlich und seelisch ablagern und ihrerseits das gesellschaftliche Handeln der Menschen formen. Sie fristen als Gegenstand einer an sozial-ökologischen Transformationsprozessen interessierten sozialwissenschaftlichen Forschung bislang zu Unrecht eher ein Schattendasein. Zwar gibt es eine seit Jahrzehnten etablierte, außerordentlich breite Forschung zum „Umweltbewusstsein“ der Bevölkerung (BMU/UBA 2019; BMUB/UBA 2017; Scholl u. a. 2015; Preisendörfer 1999) und bestimmter sozialer Gruppen (BMU 2018; BMU/UBA 2020; Wippermann u. a. 2009). Allerdings stützt sich diese Forschung meist einseitig auf Skalenkonstruktions- und -messverfahren in psychologischer Tradition, vor deren Hintergrund die untersuchten Einstellungen vor allem als klar messbare, scharf abgrenzbare Einzeldimensionen interessieren, deren systematische Zusammenhänge und typische soziale Einbettungen allenfalls wenig differenziert erfasst werden (Beiser-McGrath/Huber 2018; Hamann u. a. 2016; Iosifidi 2016). Oder sie wurzelt in einem analytischen, vor allem an eindeutig nachweisbaren kausalen Zusammenhängen zwischen Merkmalen und Variablen(-komplexen) interessierten sozialwissenschaftlichen Zugang (Bruderer Enzler/Diekmann 2015; Diekmann/Franzen 2019; Diekmann/Preisendörfer 2016; Franzen/Meyer 2004). Dieser sieht die Handelnden als ökonomisch rationale Akteure und hat daher keinen ausgeprägten Sinn für die unterschiedlichen, eng mit sozialen Unterschieden verbundenen Arten der Wahrnehmung, Bewertung und praktischen Bearbeitung der Welt, um die es uns mit dem Mentalitätsbegriff geht.

Mentalitäten lassen sich nur *relational* analysieren. Denn es handelt sich um umfassende, nur in ihren wechselseitigen Unterschieden und in ihrer Verbindung mit sozialen Nähe- und Distanzverhältnissen, Solidaritäten und Abgrenzungen zu verstehende Formen von (kognitiven, affektiven und praktischen) Verhältnissen zu sich selbst, zur Gesellschaft und zu Natur. Das erfordert im Unterschied zu den genannten kausal-analytischen und quantitativ-psychologischen Ansätzen ein relationales Verständnis des Gegenstands: Zum einen müssen Mentalitäten als die Gesamtheit und das Muster der Beziehungen zwischen den 'einzelnen' Dimensionen der Einstellungen einer Person oder Gruppe begriffen werden. Zum anderen zielt ein relationales Verständnis darauf ab zu verstehen, dass und wie kollektive und individuelle Mentalitäten sich immer in der Auseinandersetzung mit und im Verhältnis zu anderen, ähnlichen wie konträren Mentalitäten bilden und verändern, und daher auch immer zuerst in ihren Ähnlichkeiten und Unterschieden beschrieben und begriffen werden müssen.

In unserer Forschung im Rahmen der BMBF-Nachwuchsgruppe „Mentalitäten im Fluss“ (*flumen*) erforschen wir die mentalen Voraussetzungen und Konsequenzen von Transformationsprozessen, in denen bisher vorrangig auf fossiler Basis operierende (lokale und regionale) Wirtschaften verstärkt zu bio-basierten Verfahren und Produkten übergehen. Wir verstehen diese Übergänge zu einer Bioökonomie, die ganz unterschiedliche Formen und Verläufe annehmen können (Hausknost u. a. 2017), als

*sozial-ökologische Transformationen*¹ (Brand 2016a; Brand/Wissen 2017b; Görg u. a. 2017): Wenn eine Gesellschaft ihre Ressourcen- und Energiebasis – ganz oder teilweise – von fossilen, aus dem Boden gewonnenen und in ihrer Förder- und Durchsatzrate bislang immer weiter steigerbaren Quellen umstellt auf bio-basierte, sich zyklisch reproduzierende, durch biologische Wachstumsraten, Umweltbedingungen und limitierte Flächen begrenzte Ausgangsstoffe, dann bedeutet das in jedem Fall weitreichende Veränderungen. Nicht nur in der Wirtschaftsweise, die zum Beispiel nicht mehr ohne weiteres auf dauerhaftes kumulatives Wachstum angelegt sein kann, sondern auch in den gesellschaftlich verbreiteten Lebensweisen und den Macht- und Herrschaftsverhältnissen. In anderen Worten: „Bioökonomie“ bedeutet, in welcher denkbaren Variante auch immer, einen grundlegenden Umbau des Stoffwechsels der Menschen mit der Natur (Giampietro 2019; Krausmann/Fischer-Kowalski 2010) und eine Neuausrichtung der *gesellschaftlichen Naturverhältnisse* (Becker/Jahn 2006; Görg 1999).

Wir wollen in diesem Papier somit Folgendes umreißen: Zuerst diskutieren wir als unseren begrifflichen und theoretischen Ausgangspunkt den Begriff der Mentalität, erläutern unsere Fragestellung und diskutieren soziologische Ansätze, die Mentalitäten analysieren (Kap. 2). Daraufhin führen wir die für die Erforschung von Mentalitäten besonders gut ausgerüstete relationale Praxistheorie Pierre Bourdieus ein, die jedoch – aus zu erläuternden Gründen – für die Untersuchung sozial-ökologischer Fragen erweitert werden muss (Kap. 3). Um Wege aufzuzeigen, wie sie für eine solche Forschung nutzbar gemacht werden kann, gehen wir auf verschiedene Schwachstellen ein, die die Bourdieusche Soziologie im Umgang mit den uns interessierenden Fragen von Naturbeziehungen und sozial-ökologischen Transformationen aufweist, und schlagen in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Debattensträngen zu diesen Themen eine Reihe von Erweiterungen vor, durch die sich die relationale Praxistheorie für sozialökologische Fragen sensibilisieren lässt (Kap. 4). Auf dieser Grundlage benennen wir eine Reihe von Konsequenzen für den Ansatz einer gezielt erweiterten

1 Forschungen zu sozial-ökologischen Transformationen sind so zahlreich wie das Verständnis und die Verwendung des Begriffs (siehe Kapitel 4). Wir folgen Brands (2016) Aufruf, ein analytisches Verständnis des Begriffs der ‚sozial-ökologischen Transformation‘ anzuwenden, damit werden die Verschränkungen des Sozialen mit dem Ökologischen hervorgehoben. Normative Vorstellungen, die sich auf eine bestimmte sozial-ökologische Transformation oder Zukunftsgestaltung beziehen, zum Beispiel im Sinne einer postfossilen Wirtschaft und Gesellschaft, bezeichnen wir hingegen als ‚ökosozial‘. Ebenso gibt es eine ausgesprochen vielschichtige und komplexe Debatte zu „Natur“, „Naturverhältnissen“ und deren jeweiligem epistemischen und ontologischen Status. Ohne hierzu in die Tiefe gehen zu wollen, erscheint es uns hilfreich hervorzuheben, dass wir uns mit Natur und Naturverhältnissen aus der Perspektive der relationalen Soziologie beschäftigen – wir interessieren uns für das Verhältnis zwischen Gesellschaft, Individuum und Natur. Aus dieser Perspektive lässt sich Natur nur als vergesellschaftete Natur verstehen, Gesellschaft nur in ihren Beziehungen zur Natur (vgl. zu diesen Diskussionen u.a. Görg 1999; Becker/Jahn 2005 sowie Kapitel 4.1.).

relationalen sozial-ökologischen Mentalitätsforschung, mit dem wir selbst in unserer Forschung arbeiten, und stellen diesen als „sozial-ökologisches Update“ der Bourdieuschen Praxistheorie zusammenfassend vor (Kap. 5). Das Fazit schließlich schlägt einen Bogen zurück zu den Fragen der Gestaltung einer postfossilen Transformation und fasst die Erkenntnisse des Working Papers zusammen.

2 „Mentalitäten“ als Forschungsgegenstand

2.1 Mentalities matter

In programmatischen Dokumenten und wissenschaftlichen Debatten zur Bioökonomie ist die Einsicht in deren hohe transformative Reichweite zumindest als Intuition durchaus präsent. Häufig wird in der wissenschaftlichen Debatte betont, dass der anstehende Übergang weg von endlichen fossilen Ressourcen und hin zu regenerativen biologischen Rohstoffen als stofflich-energetischer Grundlage des Wirtschaftens eine gesellschaftlich äußerst konsequenzenreiche Tatsache sei (Albrecht u. a. 2012: 9f.; Langeveld u. a. 2010: 18ff.; McCormick/Kautto 2013: 2589f., 2601; Pietzsch 2017: 148). Auch in politischen Konzeptpapieren heißt es, dass dies Veränderungen bedeute, die „tief in die Grundlagen industrialisierter Gesellschaften ein[greifen].“ (BMBF 2014: 4; vgl. auch BMEL/BMBF 2020: 6; Europäische Kommission 2012: 3).

Es liegt auf der Hand, dass von einer so weitreichenden Transformation auch die Ebene der Mentalitäten nicht unberührt bleiben wird. Weniger offensichtlich ist aber vielleicht, warum dies ein relevanter Forschungsgegenstand sein soll: Ist die Frage, wie der Übergang zur Bioökonomie zu gestalten ist, nicht in erster Linie eine technische Herausforderung, für die es zwar wichtig ist, Akzeptanz zu schaffen, für die aber die Art und Weise, wie Menschen darüber denken und fühlen, letztlich egal ist, weil die technische und wirtschaftliche Machbarkeit entscheidend sind? Sind nicht, wenn es um einen ganz grundlegenden Umbau des Wirtschaftssystems geht, die Wahrnehmungen und Gefühle unterschiedlicher sozialer Gruppen oder Klassen im Hinblick auf diesen Umbau letztlich Widerspiegelungen ihrer jeweiligen sozialen Lage und der von ihr bestimmten Interessen? Geht es bei der Frage, welche Transformation sich durchsetzt, auch um wirtschaftliche und politische Macht, die von diesen Wahrnehmungen und Gefühlen weitgehend unabhängig ist und zudem über die Mittel verfügt, sie im eigenen Interesse zu manipulieren? Oder, aus der Gegenrichtung gefragt: Ist all das nicht viel zu pessimistisch gedacht, und es geht vor allem darum, positive Visionen des Wandels in den Vordergrund zu stellen? Könnten von diesen ökologisch nachhaltigen und sozial gerechten Visionen, die im Ergebnis für alle vorteilhaft wären, auch alle überzeugt werden, würden sie nur in geeigneter Weise allgemein bekannt gemacht, mit guten Argumenten begründet und in praktischen Experimenten vorgelebt?

Als Entgegnung auf solche Fragen mag ein aktuelles Beispiel geeignet sein. Wir schreiben diese Zeilen in besonderen Zeiten: Die Welt wird seit mehr als einem Jahr mit der Coronavirus-Pandemie von einer drastischen Zuspitzung sozial-ökologischer Krisenphänomene² heimgesucht. Die Wucht dieser Krise lässt in verschiedenen Gesellschaften ganz unterschiedliche Effekte und Reaktionen zum Vorschein treten. Sie bedeutet einen Schock auf vielfältigen Ebenen, in besonderer Weise für Menschen in den wohlhabenden demokratischen Gesellschaften Mitteleuropas, die seit langem daran gewöhnt sind, dass sich die eigene Verwundbarkeit und die existenzielle Abhängigkeit von Menschen untereinander und von der Natur weitgehend technologisch-pharmakologisch beherrschen und alltagspraktisch ausblenden lassen. Um eine extrem hohe Zahl von Toten und einen Zusammenbruch des Gesundheitssystems abzuwenden, verhängt die Politik Maßnahmen, die auf eine zwar vorübergehende, aber überaus radikale Veränderung des Umgangs der Menschen mit Natur (Hygienevorschriften, Einschränkung des Aufenthalts im Freien, von Arbeit, Reisen und Verkehr) und miteinander (Abstand, Masken, Versammlungs- und Kontaktverbote) zielen. An den unterschiedlichen Reaktionen auf diese temporären, aber wiederkehrenden Ausnahmesituationen lässt sich die mentale Dimension sozial-ökologischer Veränderungsprozesse, um die es uns hinsichtlich der postfossilen Transformation in diesem Paper geht, soziologisch fast wie unter Laborbedingungen untersuchen: Unterschiede in der Wahrnehmung und im Umgang mit sozial-ökologischen Krisensituationen kamen in ungewohnt deutlicher Form zum Ausdruck, ebenso wie die erhebliche Bedeutung, die ihnen als sozialen Phänomenen eigenen Rechts zukommt.

Während zu Beginn der Krise im Frühjahr 2020 in Deutschland Schulen geschlossen, Veranstaltungen und Treffen aller Art verboten wurden und in den Medien auf (beinahe) allen Kanälen unablässig vor der Gefahr gewarnt und auf die Einhaltung der Regeln zur Eindämmung des Virus gedrungen wurde, nutzten dennoch viele das schöne Wetter des beginnenden Frühlings, um sich in Parks und Cafés zu treffen oder feierten sogar, in offener Missachtung der im Interesse der Allgemeinheit und der Solidarität mit gefährdeten Bevölkerungsteilen ausgesprochenen behördlichen Anweisungen, „Corona-Partys“, um sich gezielt anzustecken und die Erkrankung, die sie für sich selbst als ungefährlich einschätzten, „hinter sich zu haben“. Nach der Zeit eines relativ übergreifenden und zentral umgesetzten Lockdowns in allen Bundesländern, zeigten sich bereits ab Mitte 2020 in den frühen Debatten um eine Rücknahme der verschiedenen Maßnahmen unterschiedliche Prioritätensetzungen: Ob (und unter welchen Bedingungen) beispielweise nun zunächst Möbelhäuser wie in Nordrhein-Westfalen, Speisewirtschaften oder Sportstudios geöffnet werden sollten. Politisch, medial und in Gesprächen im Freundes- und Familienkreis werden seit nunmehr einem Jahr immer wieder Unterschiede in der Wahrnehmung und im Umgang mit

2 Zur zoonotischen Pandemie als Symptom sozialökologischer Krisen vgl. Malm (2020), Wallace (2020), Vidal (2020) und Robbins (2012).

der Pandemie deutlich und erzeugen Streit, Uneinigkeit und Unsicherheiten. Angela Merkel streitet unaufhörlich mit den Ministerpräsident:innen der Länder um die richtigen Maßnahmen; mögliche positive Wirkungen für die Anerkennung systemrelevanter Berufe – die bisher ausgeblieben sind – wurden in den Medien und Talkshows rauf und runter diskutiert. Bei jeder Begegnung im Bekanntenkreis muss neu entschieden werden: Wird es nur ein Hallo aus der Ferne, umarmt man sich ganz ungeniert, trifft man sich nur draußen, ist es für die befreundeten Eltern in Ordnung, wenn man ihr Kind auf den Arm nimmt, etc.? Zuvor fraglos gültige unausgesprochene Übereinkünfte sind plötzlich neu auszuhandeln und die dabei teils scharf divergierenden Haltungen der Beteiligten führen bisweilen zu offenen Konflikten – nicht nur im privaten Bereich, sondern auch immer deutlicher gesellschaftlich: Während klare Mehrheiten die verordneten Maßnahmen als wissenschaftlich begründet und politisch legitim anerkennen und in Umfragen konsistent für angemessen erklären, radikalisiert sich ein kleinerer Teil der Bevölkerung zusehends in seiner Fundamentalopposition. Diese liegen teils in persönlichen ökonomischen Interessen begründet, stützen sich argumentativ aber zunehmend auf Leugnung der Fakten, pseudowissenschaftliche Gegenargumente aus dubiosen Quellen und verschwörungstheoretische Schuldzuweisungen. Hier brechen Haarrisse in und zwischen sozialen Milieus auf, die zuvor latent gewesen waren und alltagspraktisch keine Rolle spielten, nun aber virulent werden: Dass der Nachbar oder die Schwägerin eigenwillige impfkritische Ansichten vertraten oder abseitigen esoterischen Vorstellungen anhängen, mochte tolerierbar gewesen sein, solange man das Thema im Gespräch am Gartenzaun oder der Kaffeetafel vermied – nun aber, da sie die Notwendigkeit von wissenschaftlich unisono für erforderlich erklärten Maßnahmen zum Selbst- und Fremdschutz gegen eine gefährliche Krankheit stur leugnen und selbst angesichts besorgniserregend ansteigender Fallzahlen und drohender Überlastung der Krankenhäuser auf Versammlungen ohne Masken und Abstand beharren, ist dieses pragmatische alltagspraktische Einverständnis nicht mehr zu retten. Nun, da der Graben, der sie von den Ansichten der Mehrheit trennt, nicht mehr zu überbrücken ist, werden Mentalitäten dieser Art als irreduzibles, durch rationale Aufklärung oder technische Maßnahmen nicht zu lösendes Problem offenkundig.

An diesen Unterschieden und Konflikten im Umgang mit der Coronavirus-Pandemie lassen sich mentale Bruchlinien, Widerstandspotenziale und Konfliktfelder aufzeigen, denen sich auch weniger drastisch einschneidende und auf längere Dauer angelegte sozial-ökologische Transformationen zu stellen haben werden. Wie heute schon immer wieder im Kontext der Energiewende zu beobachten, werden auch konkrete Schritte im Zuge einer post-fossilen Transformation mit solchen Phänomenen konfrontiert sein: Einige Menschen werden nicht einsehen, warum sie anders handeln sollten, sich gegen die gefühlte Einschränkung ihrer Freiheiten wehren oder durch Aufklärung und Informationen seitens der Behörden aufgrund spezifischen Medienkonsums nicht in gleichem Maße wie andere Bevölkerungsgruppen erreichbar sein

oder sich aufgrund ihrer finanziellen oder beruflichen Position nicht dazu in der Lage sehen, die gleichen Anpassungs- und Selbstbeschränkungsleistungen zu erbringen wie andere.

An diesen Beispielen zeigen sich einerseits die Unterschiede zwischen verschiedenen Mentalitätstypen und andererseits auch deren Zusammenhänge mit unterschiedlichen Positionen in der Sozialstruktur, die den Menschen jeweils bestimmte Sichtweisen auf die Welt nahelegen. Neben den beschriebenen Widerständen sind auch andere Umgangsweisen mit der Situation präsent: die bedingungslose Zustimmung zu den verordneten Maßnahmen, solidarisches Verhalten innerhalb von Nachbarschaften oder die aus unterschiedlichen Richtungen formulierten Forderungen nach Öffnung und Rücknahme der Einschränkungen. Dieses Nebeneinander von Widerständen und Zustimmung ist Ausdruck unterschiedlicher grundlegender Haltungen zur menschlichen wie außermenschlichen Natur und unterschiedlicher Vorstellungen eines angemessenen gesellschaftlichen Umgangs mit diesen. Sprich: Hier werden unterschiedliche sozial-ökologischer Mentalitäten deutlich. Ihre kollektiv-biografischen, erfahrungsbasierten Bestimmungsgründe sind zu befragen.

Das Beispiel der Pandemie zeigt: Wenn eine Gesellschaft ihre Sozial- und Naturbeziehungen verändern will oder muss, dann sind sowohl Widerstände wie auch unterstützende Kräfte und sich im Prozess ergebende eigenlogische Veränderungsprozesse auf mentaler Ebene zu erwarten. Diese lassen sich weder mit Verweis auf den passiven Mitvollzug technischer Entwicklungen oder rein sekundäre Effekte von Machtverhältnissen noch auch auf eine als allen gleichermaßen zugänglich vorgestellte Fähigkeit und Bereitschaft zu rationalen, weitsichtig-universalistischen Überlegungen gehorchenden Entscheidungen ‚wegerklären‘. Vielmehr bedürfen sie als eigenlogischer Teil der in Rede stehenden gesellschaftlichen, sozial-ökologischen Veränderungen einer gesonderten sozialwissenschaftlichen Untersuchung.

Das tritt am Fall des virusbedingten Ausnahmezustands besonders augenscheinlich zutage, gilt aber für die Erforschung der Begleit- und Folgeerscheinungen der im Zuge der notwendigen Defossilisierung der Gesellschaft anstehenden sozial-ökologischen Transformationen, wie auch der möglichen mentalen Infrastrukturen post-fossiler Gesellschaften, in sogar noch größerer Dringlichkeit. Die Corona-Pandemie zeigt auch: Sozial-ökologische Transformationen sind komplexe soziale Prozesse, in denen sich eine Vielzahl unterschiedlicher Handlungsmotivationen mischen, die auf unterschiedlichste sozial spezifische Arten und Weisen erlebt und verarbeitet werden und dadurch selbst mentale Transformationen in Gang setzen, die ihrerseits zu unerwarteten neuen – widerständigen oder unterstützenden – Praktiken führen können. Es bedarf also einer sozial differenzierten Betrachtungsweise, die die Bedeutung von Mentalitäten dafür, wie verschiedene Bevölkerungsgruppen vorgeschlagene oder tatsächlich eintretende Veränderungen der Sozial- und Naturverhältnisse und ihrer eigenen Lebensumstände bewerten, miteinbezieht. Veränderungen bringen Widerstände

hervor – und für dauerhafte Veränderungen, wie sie im Zuge der notwendigen Defossilisierung der Gesellschaft anstehen werden, gilt dies vermutlich in noch größerem Ausmaß als wir es seit einem Jahr beobachten können.

Dieser aktuelle Exkurs weist aber auch auf die Mehrdimensionalität und die relationale Einbettung des Gegenstands „Mentalität“ hin:

- 1 Als mehrdimensionale Einstellungsmuster haben Mentalitäten kognitive (*Wahrnehmungen*), normative (Überzeugungen) und affektive (*Gefühle*) sowie präreflexiv-routinemäßige (*Gewohnheiten*) Dimensionen;
- 1 Wahrnehmungen, Überzeugungen, Affekte und Gewohnheiten sind zudem einer bestimmten, übergeordneten Logik nach aufeinander bezogen;
- 1 diese übergeordnete Logik ihrerseits entspricht, als eine Art praktisch gezogene Lehre, der im Laufe des Lebens in einer bestimmten sozialen Lage – und im Unterschied zu sowie in Abgrenzung von anderen solchen Lagen – gemachten Erfahrungen, sie ist also sozial spezifisch und von der Stellung innerhalb sozialer Beziehungen bestimmt;
- 1 als an dieser spezifischen sozialen Erfahrung gebildete innere Haltung leitet die Mentalität – vermittelt durch rational und normativ geleitete Entscheidungen, affektive Vorlieben und bloße Gewohnheit – ihrerseits das Handeln ihrer Träger:innen an, durch das sie sich ebenfalls wieder innerhalb des Geflechts sozialer Beziehungen positionieren und dieses mit hervorbringen;
- 1 und schließlich beinhalten die Beziehungen, innerhalb derer sich Mentalitäten herausbilden und die sie aktiv mit hervorbringen, auch die soziale Beziehung zu Natur, die in unterschiedlichen sozialen Lagen sehr unterschiedliche Formen annimmt und mit ganz verschiedenen Mustern naturbezogener sozialer Praktiken einhergeht (Eversberg 2020b).

Das also sind nach unserem Verständnis Mentalitäten: **Sozial spezifische Komplexe von Wahrnehmungs-, Bewertungs-, Empfindungs- und Handlungsneigungen – oder Dispositionen. Diese sind unter einer bestimmten Klasse sozialer Existenzbedingungen, also einer bestimmten Position gegenüber anderen und der Natur erworben worden und sie leiten ihrerseits einen bestimmten Typ von praktischen Positionierungen im Verhältnis zur Gesellschaft, zur Natur und zum eigenen Selbst an.**

Auf derart relationale Weise verstanden gibt es Mentalitäten nur im Plural. Weil sie sich immer in Beziehungen, durch Nähen und Abgrenzungen, bilden, bestehen innerhalb eines gemeinsamen sozialen Bezugsraums immer Unterschiede, Bruchlinien und Konflikte, und diese verlaufen nie deckungsgleich mit Unterschieden sozio-struktureller Kategorien wie Geschlecht oder Alter. Damit ist unsere Begriffsverwendung auch scharf abzugrenzen gegen ein eher alltagssprachliches Verständnis von „Mentalität“ als der zugeschriebenen Haltung oder Einstellung ganzer Nationen

(im Sinne unterschiedlicher „Nationalcharaktere“, die z.B. „fleißig“ oder „gemütlich“, „ordentlich“ oder „chaotisch“ seien), Generationen (im Sinne von Unterstellungen des Typs „die junge Generation“ habe eine „Konsummentalität“) oder Geschlechter (im Sinne von Zuschreibungen einer „männlichen Kontroll-“ oder einer „weiblichen Sorgementalität“): All das sind simplifizierende und häufig schlicht falsche Zuschreibungen, die selten mehr als Stereotype transportieren und für eine Mentalitätsforschung mit wissenschaftlichem Anspruch hinderlich sind. Sie gilt es bewusst im eigenen Denken außer Kraft zu setzen, um mit wissenschaftlichen Mitteln die tatsächlich relevanten Unterschiede erkennbar zu machen.

Indem wir Mentalitäten stattdessen als Bündel von *Dispositionen* fassen, die sich in typischen sozialen *Positionen* ausbilden und ebenso typische *Positionierungen* anleiten, verorten wir unser Mentalitätsverständnis in unmittelbarer Nähe zu Bourdieus Begriff des *Habitus*. Dieser adressiert in ganz ähnlicher Weise die „ganze innere und äußere Haltung“ (Vester u. a. 2001: 24). Wir folgen einer bis auf Theodor Geiger (1972) zurückgehenden Tradition in der deutschen Soziologie, indem wir Mentalitäten im Sinne von Bourdieus Habituskonzept verstehen (Vester u. a. 2001: 167). Und wir stützen uns zudem auch theoretisch und methodisch zentral auf Bourdieus relational-praxeologische Soziologie. Den Begriff der Mentalität halten wir jedoch für anschlussfähiger und daher besser geeignet für eine Intervention in die Diskussion um sozial-ökologische Transformationen.

Was hieraus folgt, und was es bedeutet, den Bourdieuschen Ansatz um die ihm nicht per se gegebene Sensibilität nicht nur für soziale Macht- und Herrschafts-, sondern auch für soziale Naturbeziehungen zu erweitern und ihn somit für eine *sozial-ökologische Mentalitätsforschung* tauglich zu machen, wollen wir in den folgenden Kapiteln umreißen.

2.2 Kurze soziologische Begriffsgeschichte von „Mentalitäten“

Aus unserer Sicht sollten Sozialwissenschaftler:innen gesellschaftliche Prozesse, Veränderungen und Konflikte nicht einfach aus als gegeben angenommenen Strukturen (Produktionsweisen, Herrschaftsverhältnissen, dem Staat) ableiten, sondern in der empirischen Komplexität ihrer inneren Dynamiken zu verstehen suchen. Wer so auf Gesellschaft blickt, kommt nicht ohne eine Vorstellung davon aus, wie Menschen zu *Subjekten* werden: Also zu aktiv Handelnden, die nie einfach nur strukturell vorgegebenen Handlungslogiken folgen, sondern immer auch in irgendeiner Weise eigenständig oder widerständig sind, die sich in ihren Vorstellungen und Handlungsmotiven nicht gleichen, völlig Unterschiedliches wollen, sich deshalb ständig aneinander reiben und in Konflikt geraten. Ohne Subjekte in diesem Sinne würde „Gesellschaft“ als die widersprüchliche und dynamische Veranstaltung, die sie ist, schlicht nicht stattfinden. Der Begriff der „Mentalität“ steht für *eine* Art und Weise, mit dieser Anforderung umzugehen, die in der (deutschen) Soziologie durchaus Tradition hat. Er

schleppt aber aus eben dieser Tradition heraus auch Belastungen mit, derer man sich bewusst sein muss, um reflektiert mit ihnen umgehen zu können, nicht in Fallen zu tappen und in der Lage zu sein, seine Schwächen durch den Bezug auf andere Traditionen ausgleichen zu können.

Wir wollen hier keinen auch nur annähernd umfassenden Überblick über Varianten und die Geschichte von Subjekttheorien in der Soziologie, geschweige denn in angrenzenden Disziplinen, geben oder auch nur die Geschichte des Mentalitätsbegriffs im Detail ausleuchten. Einige wenige Schlaglichter auf für unseren Ansatz wichtige Referenzpunkte in der Geschichte der Soziologie werden genügen müssen, um anzudeuten, welche Relevanz der Begriff hat und welche seiner Eigenschaften auch für die Erforschung der mentalen Dimension von sozialökologischen Transformationen wichtig sind. Trotz theoretischer und begrifflicher Schwächen halten wir am Mentalitätsbegriff fest, da wir diesen aufgrund seiner Anschlussfähigkeit als gut geeignet betrachten für eine Intervention in die Diskussion um sozial-ökologische Transformationen. Unsere Verwendung von ‚Mentalität‘ ist theoretisch und methodisch zentral auf Bourdieus relational-praxeologische Soziologie gestützt.

Es mag verwundern, aber zum begrifflichen Kernbestand der deutschsprachigen Soziologie hat „Mentalität“ im Grunde nie gehört. In den klassischen Schriften von Tönnies, Simmel und Weber kommt das Wort praktisch nicht vor. Eine mehr oder weniger kohärente soziologische Begriffstradition ist eher in Frankreich erkennbar, wo der Terminus seit etwa der vorherigen Jahrhundertwende zuerst von Émile Durkheim verwendet wurde, um „das vage Terrain der Sozial- und Gruppenpsychologie“ (Raulff 1987: 60; vgl. Gebhardt/Kamphausen 1994: 14) zu erschließen. In diesem Kontext diente er teils eher dazu, ethnisierende Zuschreibungen wissenschaftlich aufzuladen (Durkheim 1915), wurde aber zugleich zur Inspiration für den wohl breitesten und bekanntesten Strang der Mentalitätsforschung und -debatte: die von der Annales-Schule (Bloch, Febvre, LeGoff, Duby) begründete „Mentalitätsgeschichte“. Diese Forschungsrichtung, die ihre Hochphase in den 1980er und frühen 1990er Jahren erlebte, rekonstruierte kollektive Vor- und Einstellungsstrukturen aus historischem Material, auch unter Einbeziehung ganz neuartiger Quellen. Auch wenn diese Forschungsarbeiten grundlegend neue Erkenntnisse über die Vorstellungen und Praktiken früherer Epochen hervorbrachten, wurde ihnen nicht nur aus soziologischer Sicht immer wieder vorgehalten, dass es ihnen nicht gelinge, ihren Gegenstand begrifflich und analytisch angemessen trennscharf zu fassen (Flaig 2011; Gebhardt/Kamphausen 1994: 15; Graus 1987).

Trotzdem er den Begriff als solchen nicht verwendete, kann im deutschen Kontext **Max Weber** als wichtiger Klassiker zum soziologischen Verständnis von Mentalitäten gelten. In der *Protestantischen Ethik* (Weber 1965 [1920]) beschrieb er mit dem „kapitalistischen Geist“ eine Grundhaltung und Handlungsorientierung *bestimmter* – in diesem Falle religiös definierter – sozialer Gruppen. Weber analysierte also etwas, was

es im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft nur im Plural geben kann und was sich immer durch seine Unterschiede und Abgrenzungen zu anderen solchen Orientierungen definiert. In jener Schrift, aber auch in anderen Studien zur Religionssoziologie (Weber 2005, 1989), operiert er immer wieder mit Begriffen wie „Geist“, „Gesinnung“ oder „Ethik“, um diese handlungsstrukturierenden kollektiven Haltungen oder Einstellungsmuster zu beschreiben. In Auseinandersetzung mit Kritiken an seinem Werk verwendete Weber später auch verstärkt den Begriff des „Habitus“, um eine deutlichere Abgrenzung der hier gemeinten Denk- und Handlungsgewohnheiten gegenüber dem Bereich der „Ideen“ zu markieren (Gebhardt/Kamphausen 1994: 16) – eine Begriffswahl, an der sich später auch Bourdieu orientierte.

Werner Sombart (1888 [1913]) sprach in seinem Buch *Der Bourgeois* noch konsequenter als Weber vom „kapitalistischen Geist“, beharrte aber seinerseits darauf, dass auch dieser selbst keineswegs als einheitlich und durch den Glauben einer bestimmten Gruppe geprägt verstanden werden könne. Vielmehr, so Sombart, trete dieser „Geist“ historisch in unterschiedlichen Formen auf und gehe auf die Handlungsgewohnheiten ganz unterschiedlicher, bei ihm nicht religiös, sondern sozio-ökonomisch, also nach der Art ihres Erwerbs bestimmter Gruppen (Freibeuter, Kaufleute, Kriegsherren) zurück. Dennoch hob auch Sombart zumindest zwei zentrale Dimensionen oder Mentalitätszüge hervor, durch die sich eine kapitalistische, genauer: *bürgerlich*-kapitalistische Mentalität auszeichne (ebd.: 110ff.): Zum einen den kalkulatorischen *Rationalismus*, also die Neigung zur durch nichts als vernünftige Abwägung von Zwecken und Mitteln angeleiteten Organisation des eigenen Tuns und Lebens. Und zum anderen die Einstellung der Ökonomisierung, des Sparens und gezielten Investierens, die durch die Zweckbestimmung des Tuns auf den *Erwerb*, also auf Erhalt und Ausbau der eigenen (eben dadurch zum *Kapital* avancierenden) Mittel angeleitet sei. Beide sind nur zu verstehen als Dispositionen von Wirtschaftssubjekten, die an einem Markt und innerhalb einer verrechtlichten Wirtschaftsordnung miteinander konkurrieren. Der Rationalismus und die „Rechenhaftigkeit“ (ebd.: 129ff.), auf dem er beruht, erlauben es, alle verfügbaren Substanzen und Eigenschaften als abstrakte Ressourcen zu behandeln und allein im Hinblick darauf zu betrachten, ob und wie sie zur Gewinnung eines Wettbewerbsvorteils beitragen können, und die Neigung zum Sparen und Investieren zielt auf die Maximierung dieses Vorteils. Die bürgerliche „Mentalität“, so man sie denn mit Sombart so nennen dürfte, hat also zumindest zwei unterscheidbare (und von ihm auch noch weiter in Teilaspekte auseinander gelegte) Dimensionen oder „Züge“.

Ungeachtet der teils scharf ausgetragenen Differenzen zwischen Sombart und Weber ist bei beiden klar, dass die genannten mentalen Strukturen als historisch geworden und als etwas gleichermaßen Kollektives wie sozial Spezifisches zu verstehen sind: Es handelt sich weder um zufällige, persönlich-idiosynkratische Neigungen noch um mechanisch-reflexhafte Reaktionen auf gesellschaftliche Existenzbedingungen. Men-

talitäten sind Orientierungen, die sich über lange Zeiträume und in Auseinandersetzung mit der spezifischen Situation einer sozialen Gruppe im Verhältnis zu anderen herausbilden und dabei eine relative Stabilität und Eigenlogik entwickeln. Und: Mentalitäten sind auch in einem solchen klassisch-soziologischen Verständnis nicht eindimensional oder monolithisch, sondern setzen sich aus analytisch zu unterscheidenden Einzelbestandteilen zusammen.

Der einzige deutschsprachige Klassiker der Soziologie, der explizit mit einem systematisch ausgearbeiteten Begriff von Mentalität operierte, war in den frühen 1930er Jahren **Theodor Geiger** in seiner Studie *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes* (Geiger 1972 [1932]). Ähnlich wie Weber unterschied er zwischen (reflektiert-verbalisierten) Ideen (oder bei ihm: „Ideologien“) einerseits und gewohnheitsmäßig-praxisimmanenten habituellen Strukturen – eben Mentalitäten – auf der anderen Seite. Den bei Weber wie Sombart eher untergeordneten Gesichtspunkt der sozialen Spezifik indes wendete er zur eigentlichen Pointe des Begriffs, indem er eine gemeinsame Mentalität zum entscheidenden Merkmal jener „sozialen Blocks“ erklärte, die er „Schichten“ nannte (Geiger 1972: 4f.). So machte er Mentalitäten als Kategorie einer Sozialstrukturanalyse nutzbar:

Das Element der Mentalität ist im Begriff der Schicht schon enthalten, denn die Schicht ist ein Bevölkerungsteil, dem eine typische Mentalität zugeschrieben wird. [...] Die Mentalität einer Schicht kann als unmittelbar motiviert (wenn auch nicht strikte verursacht) durch die für den entsprechenden Bevölkerungsteil beobachteten Merkmale der objektiven Lage verstanden werden (ebd., 78f.)

Da ihm als Datengrundlage seines makrosoziologischen Versuchs lediglich erwerbsstatistische Daten über Umfang und Entwicklung der verschiedenen Berufsgruppen einerseits und soziologische sowie sozialhistorische Einzelstudien zu den Mentalitäten der verschiedenen Gruppen oder Klassen andererseits zur Verfügung standen und er Annahmen über diese nur aus jenen ableiten konnte, blieb Geiger darauf verwiesen, diese „Schichten“ in letzter Instanz dennoch durch ihre sozioökonomische Zusammensetzung zu definieren: Der ‚alte Mittelstand‘ etwa umfasste für ihn selbständige Handwerker, Kleinhändler und Teile der Bauernschaft, der ‚neue Mittelstand‘ dagegen die ihren Status auf Bildung stützenden Beamten, Angestellten und freien Berufe. Geiger konstruierte diese und andere Kategorien „aszendierend“ (aufsteigend) durch Zusammenfassung von einander in Stellung und Mentalität ähnelnden Einzelberufen. Und er stellte begründete Annahmen über den Zusammenhang ihrer jeweiligen sozialen Lagen und ihres Bewusstseins auf. So gelangte er zu einem damals einmaligen Gesamtbild der Sozialstruktur, aus dem er am Vorabend des Nationalsozialismus durchaus hellsichtige, auch aus heutiger Sicht noch (oder wieder) lesenswerte zeitdiagnostische Einsichten ableitete (ebd.: 106ff.).

Geiger war mit seinem methodischen Herangehen und insbesondere mit dem Be-

griff der Schicht Wegbereiter für spätere Ansätze der schichtungssoziologischen Sozialstrukturanalyse (Bolte/Hradil 1984; Geißler 2008, 1985; Groß 2008). Meistens wurden Schichten hier jedoch in erster Linie als typische sozioökonomische Lagen verstanden, sein Verständnis von Mentalitäten spielte dabei kaum noch eine Rolle. Im Hinblick auf diese liest sich Geiger allerdings – gerade wenn man die sehr begrenzten Datenquellen und methodischen Möglichkeiten berücksichtigt, die ihm zur Verfügung standen – in manchen Hinsichten wie ein Vorläufer der Bourdieuschen Soziologie. So erinnert sein Anspruch an die „Erforschung der Schichten und Klassen“, dass sie sich als „Kritik des standortgebundenen Geistes“ verstehen müsse, bereits deutlich an Bourdieus beharrliche Mahnungen zur soziologischen Reflexivität. Und Geigers Bestimmung von Mentalität als „subjektiver Geist“, „geistig-seelische Haltung“, „Geistesverfassung“ und „Lebensrichtung“ (Geiger 1977: 77f.) erinnert schon stark an Bourdieus Verständnis des Habitus als System verinnerlichter Dispositionen – auch wenn der von Bourdieu zentral betonte Aspekt der *Körperlichkeit* dieser Dispositionen angesichts dieser stark von Webers und Sombarts „Geist“-Semantik beeinflussten Formulierungen eher in den Hintergrund tritt und sich nur in Geigers Charakterisierung der Mentalität als „Haut“ (im Gegensatz zur Ideologie als „Gewand“) andeutet. Ein wenig wie eine um vier Jahrzehnte verfrüht gelieferte methodische Anleitung für Bourdieus Vorgehen in der Studie *Die feinen Unterschiede* liest sich schließlich auch Geigers Forderung, Mentalitätsforschung müsse

bei den Symptomen beginnen, die das äußere Leben des Menschen darbietet. [...] Lebenshaltung, Gewohnheiten des Konsums und der sonstigen Lebensgestaltung, Freizeitverwendung, Lesegeschmack, Formen des Familienlebens und der Geselligkeit – tausend Einzelheiten des Alltagslebens bilden im Ensemble den Typ des Lebensduktus, und dieser ist Ausdruck der Mentalität (Geiger.: 80).

Mentalitäten als innere Dispositionen drücken sich demnach in praktischen Positionierungen aus, die Geiger als „Symptome“ beschreibt – die Lebensweise oder der „Lebensduktus“ erscheint also als das Syndrom dieser Einzelsymptome, in dem wiederum das Syndrom der jeweiligen „Totalmentalität“ seinen Ausdruck findet: „Totalmentalitäten sind Befunde, in die jeweils eine größere Zahl von Mentalitätszügen eingeht“ (ebd.: 80). Das Verinnerlichen kollektiver Erfahrungen, der (wenn auch noch schematisch gedachte) Zusammenhang zwischen sozialer Position, praktischer Positionierung und mentaler Disposition, der Syndromcharakter: Ein Großteil der Eigenschaften des späteren Bourdieuschen Habituskonzepts waren in Geigers Mentalitätsbegriff bereits vorweggenommen.

Ein weiterer einflussreicher Zugang zum Verständnis des Zusammenhangs sozialer und mentaler Strukturen geht auf **Norbert Elias** zurück. In seinem 1939 erstmals erschienenen Werk „Über den Prozeß der Zivilisation“ beschreibt Elias die Entstehung und Entwicklung der menschlichen Zivilisation als eine kontinuierliche,

gewissermaßen überhistorische und eigenlogische Tendenz hin zu zunehmender Integration und Interdependenz in den menschlichen Beziehungen. Die Entwicklung von Gesellschaften, Elias spricht von *Soziogenese*, vollzieht sich aus seiner Sicht über sehr lange Zeiträume hinweg durch eine fortwährende Vergrößerung sozialer Gefüge, die durch die Erweiterung gegenseitiger Identifikation der Menschen untereinander erreicht wird, die er Integration nennt. „Gesellschaft“ ist somit selbst als Prozess zu verstehen. In der Untersuchung dieses Prozesses betrachtet Elias nicht das Handeln oder Denken von Individuen, sondern Struktur und Beziehungen von *Figurationen*. Figurationen sind laut Elias kleinere und größere soziale Gebilde, die sich jeweils aus einer Anzahl heterogener Elemente zusammensetzen und nur in der Gesamtschau auf die komplexen, oft spannungsreichen oder widersprüchlichen Beziehungen jener Elemente verstanden werden können. In diesem Sinne ist der Begriff der Figuration skalunenabhängig; er kann sich ebenso gut auf die Makroebene der „Gesellschaft“ (als Gesamtgestalt der Beziehungen ihrer Teilgruppen) beziehen wie auf die Mentalität Einzelner (als Gesamtgestalt der Beziehungen zwischen ihren verschiedenen Einstellungen). Elias spricht in diesem Zusammenhang von den „*homines aperti*“ (Elias 1978, S. 121) – Menschen, die in dem Sinne einander gegenüber ‘offen’ sind, dass sie letztlich allein aus der Dynamik ihrer Bindungen an andere heraus als Individuen Kontur gewinnen und die es daher auch nur im Plural, als genuin gesellschaftliche, gibt. Diese relationale Konzeption des Sozialen sollte später die Bourdieusche Soziologie stark beeinflussen – Elias’ Begriff der Figuration hat wohl mit Bourdieus Feldbegriff mehr gemein als mit dem des Systems, mit dem er oft fälschlicherweise mehr oder weniger gleichgesetzt wurde.

Auch Elias spricht nicht explizit von Mentalitäten, und doch lässt sich sein Verständnis der Soziogenese im Zivilisationsprozess auch als Modell der Transformation von Mentalitäten lesen. Elias wird nicht müde zu betonen, dass Soziogenese zugleich immer auch kollektive *Psychogenese* sei: Der langfristigen Konstitution von „Gesellschaft“ als Prozess der Herausbildung immer längerer „Interdependenzketten“ korrespondiere notwendigerweise die Ausbildung von an die Anforderungen der gegenseitigen Angewiesenheit angepassten Denk- und Persönlichkeitsmustern bei den Individuen. Durch die größere Komplexität der sozialen Gebilde werden laut Elias Mechanismen wie gesteigerte Selbstkontrolle und Gewaltlosigkeit nötig, um die Interdependenz aufrechtzuerhalten und weiter vertiefen zu können. Der Zivilisationsprozess habe seinen Ursprung in den ersten menschlichen Gemeinschaften gehabt, für die die Vergrößerung ihrer sozialen Integration eine entscheidende Strategie war, um ihre Überlebenschancen zu erhöhen, und habe seither schrittweise über alle geschichtlichen Epochen hinweg den Menschen immer größere Identifikation mit anderen Individuen und immer größere Selbstkontrolle abverlangt (Elias 1978).

Norbert Elias liefert mit dem Zivilisationsprozess einen Ansatz, um die Entstehung von Gesellschaften als Herrschaftsbeziehungen zu erklären, wie etwa Nationalstaaten

als großes soziales Gefüge oder Gesellschaft an einem monarchischen Hof als sozialer Mikrokosmos. Es geht ihm vor allem darum, die Komplexität solcher Figurationen und die unhintergehbare Abhängigkeit selbst scheinbar allmächtiger Akteure wie der absolutistischen Herrscher:innen aufzuzeigen. Die zentrale These ist, dass Individuen und Gesellschaft nicht getrennt voneinander untersucht, geschweige denn verstanden werden können, weil beide Elemente eines fortdauernden Prozesses sind. Dies begründet die Wichtigkeit von Elias' Arbeit für die Erforschung und Geschichte von Mentalitäten sowie deren Veränderbarkeit. Sein Beharren auf der Relationalität alles Sozialen mittels des Begriffs der Figuration kann hierfür als wegweisend verstanden werden. Auch wenn Elias theoretisch begründet, dass Mentalitäten im Plural gedacht werden müssen, kann er dies in seiner recht monolithischen und teleologisch anmutenden Konzeption des Zivilisationsprozesses als überhistorischer Globaltendenz schwer einhalten. Das wird noch dadurch verstärkt, dass Elias' Studie in ihrer methodisch und durch die Quellenlage bedingten Konzentration auf die Analyse von Verhaltensmaßgaben für die „weltlichen Oberschichten des Abendlandes“ (Elias 1976, Bd. 2) auch eher geeignet ist, den Eindruck je *einer* ‚epochentypischen‘ Mentalität für die unterschiedlichen Etappen der Psychogenese zu erzeugen. So richtig es ist, auf die *allgemeinen* psychogenetischen Prägekräfte einer Epoche zu verweisen, so sehr ist es doch in soziologischer, an der Erkundung der Veränderbarkeit von Figurationen interessierter Perspektive erforderlich, seine Behauptung einer universellen Entwicklungsrichtung der immer weiteren Steigerung von Interdependenz und Komplexität zu hinterfragen. Und eine soziologische Betrachtung braucht auch ein Instrumentarium zur Erfassung der gesellschaftlichen Unterschiede, Ungleichheiten und Spaltungen, von denen Mentalitäten ebenso geprägt werden, sowie der empirischen Variationsbreite der Mentalitäten, die das bedingt.

Einen Beitrag zu eben dieser empirischen Ausdifferenzierung leistete kurz nach dem Zweiten Weltkrieg die – in anderer Hinsicht einem ähnlich monolithischen, wenn auch negativ aufgeladenen Geschichtsbild verhaftete – exilierte **Frankfurter Schule**. Zusammen mit einer Gruppe von Sozialpsycholog:innen aus Berkeley legte **Theodor W. Adorno** 1950 die hierzulande als *Studien zum Autoritären Charakter* bekannte Arbeit *The Authoritarian Personality* vor (urspr. Adorno et al. 1950, dt. Adorno 1973). Das Buch dokumentiert umfangreiche, vom *American Jewish Committee* geförderte Forschungsarbeiten, deren Ziel es war, mit Mitteln der empirischen Sozialforschung und der Sozialpsychologie die mentalen Grundlagen der Anfälligkeit großer Bevölkerungsteile in den USA für faschistische Ideologien offenzulegen. Es beginnt mit folgendem Satz:

Die Untersuchungen, über die hier berichtet wird, waren an der Hypothese orientiert, daß die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Überzeugungen eines Individuums häufig ein umfassendes und kohärentes, gleichsam durch eine ‚Mentalität‘ oder einen ‚Geist‘ zusammengehaltenes Denkmuster bilden, und daß dieses Denkmuster Ausdruck verborgener Züge der individuellen Charakterstruktur ist (Adorno 1973: 1).

Auch wenn der zentrale Begriff, mit dem die in den *Studien* erforschten mentalen Strukturen bezeichnet werden, der des „Charakters“ bleibt, wird an dieser prominenten Stelle doch in durchaus programmatisch zu lesender, aber nirgends durch Literaturverweise kenntlich gemachter Art auf die oben skizzierten soziologischen Traditionen Bezug genommen. Und auch im Weiteren ist im Text immer wieder von der „vorurteilsvollen“ oder „potentiell faschistischen Mentalität“ die Rede – der Begriff wird in den von Adorno selbst verfassten Kapiteln (in denen der anderen Autor:innen kommt er fast nicht vor) synonym mit dem Charakterbegriff ebenso wie mit dem des „Persönlichkeitssyndroms“ verwendet. Dass der mit der deutschen Soziologie wohlvertraute Adorno sich auf diesem begrifflichen Terrain sehr bewusst bewegte, darf vorausgesetzt werden. Die große Innovation der *Studien zum Autoritären Charakter* war, dass hier Mentalitäten nicht (wie bei Geiger) qualitativ-induktiv aus sozioökonomischen Positionen abgeleitet, sondern mit Fragebogenerhebungen und qualitativen Interviews direkt erfasst und selbst zum Gegenstand der Typisierung gemacht wurden. Dies hing einerseits mit dem Erkenntnisinteresse zusammen, das eben nicht sozialstrukturanalytischer, sondern politisch-psychologischer Art war. Zugleich lag es aber auch am methodisch-disziplinären Ansatz der Berkeley-Gruppe, der stark an Verfahren und Theorien aus der Psychologie orientiert und weder auf Repräsentativität angelegt noch an der gesellschaftstheoretischen Einordnung der Befunde interessiert war. Hierin war sich Adorno mit der Forschungsgruppe nicht einig, wie auch hinsichtlich der aus den Erkenntnissen zu ziehenden, im Buch diplomatisch verpackten Schlussfolgerungen (Gordon 2016; Wiggershaus 1988: 390ff., 454ff.; Ziege 2019). So war es ihm vor dem Hintergrund des materialistischen Anspruchs der zeitgleich zusammen mit Max Horkheimer ausgearbeiteten kritischen Zivilisationstheorie wohl unangenehm, dass ein Rückbezug der Erkenntnisse zu den charakterologischen Typen auf die jeweiligen Positionen im gesellschaftlichen Gefüge unterblieb – selbst eine systematische Darstellung oder Diskussion der sozialstrukturellen Merkmale der den einzelnen Typen zugeordneten Personen blieb aus. In verschiedenen im Buch enthaltenen Andeutungen versuchten er und Horkheimer (der ein Vorwort zur Originalausgabe verfasste) sich von einer ‚psychologistischen‘ Lesart der Studie zu distanzieren, der zufolge sich Faschismus aus Einstellungen erklären lasse. Demgegenüber betonten Adorno und Horkheimer die gesellschaftliche Determiniertheit der festgestellten Charakterstrukturen – ein Entwurf Adornos für ein Schlusskapitel, der diese Position explizit markierte (Adorno 2019), schaffte es aber aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über diese Frage nicht in das Buch. Vor diesem Hintergrund lässt sich aber Adornos Rückgriff auf den Mentalitätsbegriff, durch den er sich von seinen psychologischen Mitautor:innen subtil absetzte, auch als ein Versuch lesen, mit der Wahl eines Begriffs, der seiner Tradition nach die festgestellten oder ‚gemessenen‘ Einstellungen mit typischen sozialen Lagen in Verbindung brachte, den Anspruch einer materialistischen Erdung der Befunde terminologisch zumindest nicht ganz aufzugeben.

Neu und innovativ war an der *Authoritarian Personality*, dass mit Techniken der psychologischen Skalenkonstruktion und der auf ihr basierenden Typenbildung auf den damaligen methodischen *state of the art* zurückgegriffen wurde: Einzelne Züge des „potentiell faschistischen Charakters“ wurden als psychologische Skalen konstruiert und so ‚mess‘- und vergleichbar gemacht (Adorno 1973: 37–104). Dadurch ließen sich unterschiedliche Varianten des Verhältnisses der Ausprägungen dieser Faktoren zueinander analysieren. Diese unterschiedlichen Konstellationsmuster – sortiert nach hohen und niedrigen Ausprägungen der Werte auf der sogenannten „F-Skala“ in „vorurteilvolle“ und „vorurteilsfreie“ Typen – wurden, je nachdem welche weiteren Eigenschaften hinzukamen, als unterschiedliche Varianten autoritärer und nicht-autoritärer „Syndrome“ verstanden. Adorno konnte diese Syndrome in einem synthetisierenden Kapitel anhand des qualitativen Interviewmaterials plastisch beschreiben. Dabei gab er sich größte Mühe, ihre fließenden Übergänge und den dynamischen Charakter der Typisierung gegen mögliche reifizierende Lesarten, die sie als trennscharfe, klar voneinander abgrenzbare und als irgendwie ‚substantiell‘ verschiedene charakterliche Formen fehlinterpretieren würden, hervorzuheben. Die vielfachen dahingehenden Mahnungen und Vorsichtsregulative, die Adorno in jenem Kapitel „Typen und Syndrome“ (Adorno 1973: 303–359) ausspricht, können für derartige Untersuchungen bis heute Gültigkeit beanspruchen. Das Frankfurter Institut knüpfte nach der Rückkehr aus dem Exil an die mit der Berkeley-Gruppe entwickelte Methodik nicht mehr ernsthaft an und wandte sich anderen, mit der theoretischen Perspektive aus der Sicht der Forschenden besser vereinbaren Methoden zu (Fahrenberg/Steiner 2004). Eine gesellschaftstheoretisch interessierte Mentalitätsforschung kann aber bis heute Wichtiges von den *Studien zum autoritären Charakter* lernen. Besonders wichtige Lektionen für heutige Forschungen lassen sich gerade aus dem distanzierten, kritisch-reflektierenden Umgang Adornos mit dem empirischen Material gewinnen sowie aus seiner ausgesprochen vorsichtigen, nie den Blick auf die gesellschaftliche Totalität verlierenden Vorgehensweise bei der Typisierung, die in seiner Verwendung des Syndrombegriffs ihre Verdichtung fand.

In den folgenden Jahrzehnten wurde der Begriff der Mentalität in der deutschen Soziologie nur noch vereinzelt ernsthaft als begriffliches Instrument aufgegriffen, sei es in Studien in der Weberschen Tradition (Honigsheim 1961) oder in eher auf Geiger rekurrierenden industriesoziologischen Studien zur „Angestelltenmentalität“ (Braun/Fuhrmann 1970). Gerade in der Forschung zum Arbeitsbewusstsein, die vor allem Geiger in mancher Hinsicht vieles zu verdanken hatte, setzte sich als Instrument zur Erfassung der nicht explizit ideologischen, sondern praktisch-gewohnheitsmäßigen Aspekte des Alltagsbewusstseins zunehmend der (hier noch eher an Weber als an den noch kaum bekannten Bourdieu anknüpfend) als theoretisch geeigneter angesehene Habitusbegriff durch (Kudera u. a. 1983). Eine wieder stärker von Geiger inspirierte, systematischere Rolle nahm er erst wieder in den Arbeiten der Hannoveraner Gruppe um **Michael Vester** ein, die sich ab den 1980er Jahren um eine eng an Bourdieu ori-

enterte Neubegründung einer habitus- und mentalitätssensiblen Sozialstrukturanalyse in gleichzeitiger Abgrenzung von der damals einflussreichen Schichtungssoziologie bemühte (Vester u. a. 2001).

Arbeiten, in denen dem Mentalitätsbegriff ein zentraler Stellenwert zukam, gab es in jüngster Zeit nur noch wenige: Zu nennen wären hier zum einen **Peter Alheit**, der ihn im Rahmen eines relationalen Ansatzes nutzt. Seine vergleichenden Forschungen zu „Mentalitätsräumen“ in benachbarten Regionen des deutsch-polnisch-tschechischen Grenzgebiets orientieren sich dabei an Elias' Figurationssoziologie. Anstatt im Detail einzelne „Mentalitätstypen“ zu beschreiben, stellt er den Vergleich der Gesamtfigurationen der mentalen Orientierungsmuster in den jeweiligen Regionen in den Vordergrund, so dass der „Mentalitätsraum“ als eine Art Kartierung bestimmender Elemente in den kollektiven Vorstellungswelten der Menschen in den jeweiligen Regionen verstanden werden kann (Alheit 2012). Alheit unterscheidet zwischen einer historischen (*longue durée*, mentale Strukturen als Effekt langfristiger, generationenübergreifender kollektiver Erfahrung), einer interaktiven (relationale Konstituierung von Mentalitäten im Verhältnis zu anderen) und einer biographischen Dimension (individuelle Erfahrung, durch die nationale, ethnische, geschlechtliche, Klassen- und andere Unterschiede immer vermittelt sind) von Mentalität (Alheit 2009: 27f.). Dabei grenzt er sich aus seiner neo-eliasianischen Perspektive von Bourdieu ab, weil dieser zu wenig die unterschiedlichen historisch gewordenen Figurationen nationaler Mentalitätsräume als zentrale Determinante des gegenwärtig Beobachteten beachte (Alheit 2009: 29). Hier ließe sich freilich kritisch fragen, ob ein solches Vorgehen nicht mit der Relativierung des Fokus auf die Beziehungen, Unterschiede und Spannungen *innerhalb* einer jeden untersuchten Figuration gerade die zentrale Stärke des Mentalitätsbegriffs fallenlässt und damit im Ergebnis geeignet sein kann, tief im Alltagsbewusstsein verankerte und daher sehr mächtige, soziologisch aber unhaltbare Vorstellungen von „nationalen Mentalitäten“ zu bestätigen – auch gegen die eigentlichen Intentionen der Forschenden.

Ein zweites neueres Beispiel sind **Winfried Gebhardt und Georg Kamphausen**, die sich in einer vergleichenden Studie über „Zwei Dörfer in Deutschland“ (1994) explizit auf den Mentalitätsbegriff stützen. Sie räumen allerdings direkt einleitend ein, dieser sei

eher dunkel, verwaschen und unpräzise, fußt eher auf Spekulationen über die Existenz von kollektiven Merkmalen denn auf begründetem Wissen, stütz[e] sich eher auf Emotionen und Werturteile denn auf nüchternen Sachverstand (13).

Dennoch versuchen sie in Auseinandersetzung mit den genannten Klassikern sowie phänomenologischen und wissenssoziologischen Ansätzen einen anspruchsvollen, empirisch operationalisierbaren Mentalitätsbegriff zu formulieren. Mentalitäten sind demnach „eingelebte Sinngewißheiten [...], die in der Regel die unreflektierte

Grundlage allen sozialen Handelns im alltäglichen Lebensvollzug bilden“ (18) und denen Persistenz und Stabilität auch angesichts beschleunigten sozialen Wandels zukomme:

Mentalitäten sind also nur zu verstehen als die Summe eingelebter, routinierter, über Generationen hinweg stabiler Glaubensüberzeugungen und Sinngefühle mit alltäglicher Handlungsrelevanz, die sich in stereotypisierten und ritualisierten Glaubensgefühlen, Überzeugungen, Urteilen und Vorurteilen, Fremd- und Selbstbildern und affektuellen Normierungen Ausdruck verschaffen (20).

Als meist unreflektiertes „Alltagswissen“ gäben Mentalitäten intuitive Orientierung, ohne aber das Handeln im Alltag durch erforderliche Reflexionsschleifen belasten zu müssen. Weil ihr Bezugsraum die alltägliche „Nahwelt“ ist, müssten sie zudem keineswegs kongruent sein mit „politischen Einstellungen oder allgemeinen ethischen Werthaltungen“ (19) – also dem, was Geiger als „Ideologie“ von ihnen abgegrenzt hatte. „Werte- und Wertwandelforschung und Mentalitätsforschung“, so folgern die Autoren, „sind deshalb etwas grundsätzlich verschiedenes“ (19).³

In allen Phasen seiner hier kurz umrissenen Geschichte war der Mentalitätsbegriff Gegenstand von durchaus berechtigter Kritik, deren mögliche Einfallsbreite sich auch an den beiden letztgenannten Beispielen erahnen lassen. Neben der Kritik an seinen mitunter essentialisierenden Verwendungsweisen (Bourdieu 1990: 20, 96, 2000b: 50f., 72; Graus 1987: 10) beziehen sich Einwände oft auf seine – auch von Gebhardt und Kamphausen ja offensiv eingeräumte – mangelnde Präzision. So problematisiert der Althistoriker **Egon Flaig** den Begriff der Mentalität in seiner verbreiteten geschichtswissenschaftlichen Verwendung als zu unscharf. Er schlägt als genauere Heuristik eine Unterscheidung zwischen (diskursiv-expliziten, politisch verhandelten und umstrittenen, relativ leicht wandelbaren) *Meinungen*, (diffus-vorbewussten, symbolisch vermittelten und schwer verbalisierbaren) *Vorstellungen* und (stark körperlich verinnerlichten, kaum wandelbaren, nur praktisch zum Ausdruck gebrachten) *Haltungen* vor (Flaig 2011: 357). Anders als der der Mentalität sei der (Bourdieuische) Habitusbegriff offen genug, um diese unterschiedlichen Grade der körperlichen Verinnerlichung und reflexiven Zugänglichkeit von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsdispositionen angemessen erfassen zu können. Dem möchten wir letztlich gar nicht widersprechen: Wie auch der unklare Status des Begriffs bei Vester et al. zeigt, lässt sich beides nur schwer auseinanderhalten. Wir sehen deshalb auch keinen

³ Das sehen wir, indem wir uns auf Bourdieus Habitusbegriff stützen, nicht völlig, aber doch ein Stück weit anders. Zwar lassen sich politische Haltungen, etwa Parteipräferenzen, nicht umstandslos aus Habitusdispositionen ableiten, doch gibt es auch hier durchaus typische Entsprechungsmuster und Grenzen der gegenseitigen Kompatibilität, oder anders gesagt: es besteht eine tendenzielle *Homologie* des Raums der habituellen Dispositionen mit dem der politischen Positionierungen.

Grund dafür, eine völlig theoretische Eigenständigkeit des Mentalitätsbegriffs gegen das faktisch weitgehend deckungsgleiche, in vieler Hinsicht aber theoretisch besser ausgearbeitete Konzept des Habitus beanspruchen zu wollen. Auch wenn wir also in unserer Arbeit den für eine soziologisch weniger versierte Öffentlichkeit anschlussfähigeren Terminus „Mentalitäten“ nutzen und uns dabei auch auf die Lehren aus der hier rekonstruierten Geschichte dieses Begriffs stützen, so lässt sich dieser letzten Endes doch stets als *Stand-In* für das Wort „Habitus“ lesen.

3 Bourdieu: Mentalitäten und Habitus als Ensembles von Dispositionen

Wie nun wird das, was wir „Mentalitäten“ nennen, in der Bourdieuschen Soziologie verstanden, und worin bestehen die Unterschiede dieses Verständnisses gegenüber anderen Ansätzen? Worin bestehen die Vorteile des Habitusbegriffs, wenn es darum geht, sozial-ökologische Fragen soziologisch zu untersuchen, und welche Probleme stellen sich bei diesem Unterfangen? An welchen Stellen muss Bourdieus Theorie erweitert oder revidiert werden, um auch soziale Beziehungen mit Natur angemessen erfassen zu können?

3.1 Habitus oder Mentalität als das *inkorporierte Soziale*

Der Begriff des Habitus bezeichnet im Bourdieuschen Verständnis die als Gewohnheiten (*habits*) des Wahrnehmens, Denkens, Empfindens und Handelns verinnerlichten sozial spezifischen Handlungsschemata: die von den im Laufe des Lebens in einer bestimmten sozialen Position gemachten Erfahrungen *strukturierten*, als „gesamte innere und äußere Haltung“ (Vester u. a. 2001: 24) körperlich abgelagerten und als unmittelbar praktisches, keiner bewussten Reflexion bedürftiges Handlungswissen das soziale Agieren der Akteure *strukturierenden* „inkorporierten sozialen Strukturen“ (Bourdieu 1982: 730). Der Habitus ist also das selbst sozial erworbene Prinzip der Mitwirkung eines sozialen Akteurs an der praktischen Reproduktion wie der Veränderung des Sozialen. Was diese Konzeption von den verschiedenen oben diskutierten Begriffen von Mentalität in mehr oder weniger deutlicher Form absetzt, ist vor allem die Betonung ihrer *Körperlichkeit*, ihres multidimensionalen Charakters als „System“ oder *Syndrom* von Dispositionen und die grundlegende *Relationalität* des Verständnisses des Sozialen, in die sie sich einbettet.

Körperlichkeit

Dass Bourdieu in seiner Soziologie den – durchaus auch in Weberscher Tradition stehenden – Habitusbegriff aufnahm, ist auch als Abgrenzung gegen kognitivistische Soziologien zu verstehen, die bewusst oder stillschweigend einen Dualismus von „Körper und Geist“ unterstellen. Bourdieus Habitus-Theorie basiert auf der An-

nahme, dass diese Unterscheidung überwunden werden muss: Dispositionen sind durch Erfahrung körperlich verinnerlichte Schemata, die Handlungen hervorbringen, welche immer – selbst bei rein kognitiv erscheinenden Tätigkeiten wie dem Denken – eine physische Dimension haben beziehungsweise immer auf die biologische Intaktheit des Körpers und die laufende Deckung seiner Bedürfnisse angewiesen sind. Hier kommt die in der Moderne häufig vernachlässigte, aber unhintergehbare Existenz des Menschen als eines biologischen Naturwesens zum Ausdruck.

Eine dualistische Vorstellung lässt sich Webers und Sombarts Rede vom „kapitalistischen Geist“ zumindest unterstellen, und sie ist auch in einem strikt wörtlich genommenen Mentalitätsbegriff (der ja von lat. *mens* = Seele, Geist abgeleitet ist) in der Tat implizit enthalten: „Während der Habitus die *Grundhaltung* beschreibt, bezeichnet Mentalität nur einen Teil von ihm, vor allem die ‚mentalen‘ *Einstellungen* und nicht zuletzt die moralischen *Vorstellungen*“ (Vester et al. 2001: 167) – also eben das ‚Geistige‘, nicht aber das Körperliche. Eine solche – ohnehin reichlich ungenaue – Abgrenzung kann aber schon in dieser Formulierung nicht überzeugen, haben doch Ein- und Vorstellungen, insbesondere moralischer Art, unlegbar eine emotionale Komponente, die wir fraglos *körperlich* erleben: Moralische Empörung etwa äußert sich oft unübersehbar auch auf der Ebene der körperlichen Haltung oder *Hexis*, die hier ja gerade von der Mentalität abgegrenzt werden soll. Kurz: solche Versuche der Trennung des Untrennbaren nicht mitzumachen, Bourdieu beim Verwerfen des Dualismus zu folgen und „Mentalität“ folglich kurzerhand als deckungsgleich mit „Habitus“, also als konstitutiv körperlich zu verstehen, scheint uns der einzige gangbare Weg. Die Dispositionen des Habitus – oder der Mentalität – umfassen also nicht nur innere Einstellungen und Weltbilder, sondern eben auch Körperhaltungen, Mimik und Gestik sowie den Sprachgebrauch als leiblichen Ausdruck der biografischen Erfahrungen.

Insofern dem Körper in Bourdieus Theorie eine so zentrale Bedeutung zukommt, bietet sich zwar prinzipiell eine Anknüpfungsmöglichkeit für die Berücksichtigung von Natur und den materiellen und energetischen Voraussetzungen des sozialen Lebens. Bei aller Betonung der Körperlichkeit des Habitus kommt aber gerade diese Dimension des „Naturzwangs“ (Horkheimer/Adorno 1947: 19) als niemals durch technische oder andere Mittel der Beherrschung zu überwindende, sondern lediglich durch veränderte Formen seiner gesellschaftlichen Vermittlung, einem rationalen Umgang zuführende basale Existenzbedingung menschlichen Lebens (Becker/Jahn 2006; Görg 2008, 1999), bei Bourdieu allzu kurz. Anknüpfen lässt sich hier an eine lange Tradition feministischer und ökologischer Kritik am besonders seit der Neuzeit wirkmächtigen Dualismus von Geist und Körper. Dieser Kritik nach gilt das cartesianische Weltbild als ideologisches Grundmuster und Ursprung der Widersprüche der kapitalistisch-steigerungsorientierten Moderne sowie als zentrale Denkvoraussetzung des Strebens nach technisch-wissenschaftlicher Beherrschbarkeit der Welt (Jochum 2017;

Merchant 1980). Bourdieu indes bleibt hier soziozentrisch: Er kritisiert die moderne kapitalistische Gesellschaft und ihre sozialen Verwerfungen aus einer an Weber wie Marx anknüpfenden Perspektive auf soziale Beziehungen als *Klassenbeziehungen*, ohne sich dabei jedoch in nennenswertem Ausmaß Gedanken über die Beziehungen der sozialen Akteure oder Klassen zur „äußeren Natur“ zu machen. Hier gilt es, den Bourdieuschen Ansatz zu erweitern und für sozial-ökologische Fragestellungen anschlussfähig zu machen (s. Kap. 4 unten).

Mehrdimensionalität, „Syndrom“ von Dispositionen

Wie Menschen die Welt wahrnehmen, bewerten und in ihr handeln, ist Ausdruck verinnerlichter Erfahrung, die damit zugleich inkorporierte *gesellschaftliche* Geschichte ist und als solche durch ihre ‚intrasubjektive‘ Wirksamkeit die Gestaltung der gesellschaftlichen Zukunft prägt. Die Erfahrungen, die Menschen in bestimmten sozialen Positionen machen, schreiben sich im Laufe des Lebens in ihre Körper als *Dispositionen* oder Neigungen ein, die Welt auf bestimmte Weise zu sehen, Dinge und Vorstellungen auf bestimmte Weise zu bewerten, bestimmte Formen sozialer Beziehungen einzugehen, bestimmte Handlungsweisen zu praktizieren und für normal zu halten – und damit eben auch aktiv eine bestimmte Welt (mit-)hervorzubringen. Die Dispositionen des Habitus sind damit, in einer vielzitierten Bourdieuschen Wendung (Bourdieu 1982: 279f., s. auch 1987: 97ff.; Eversberg 2014b: Kap. 5), *strukturierte strukturierende Strukturen*:

Der Habitus ist ein ‚inneres Gesetz‘, welches größtenteils die Antwort ist auf die früh geübte Anpassung an äußere Zwänge: Habitusformen sind Systeme von dauerhaften Dispositionen, welche übertragbar sind; das bedeutet, dass eine Disposition, welche z.B. in der Schule erworben wurde, sich im Straßenverkehr zu aktualisieren vermag. Als erworben sind diese Dispositionen strukturierte Strukturen. Insofern sie jedoch die entscheidende Voraussetzung für unser Handeln sind, sind sie strukturierende Strukturen; unsere erworbenen Dispositionen strukturieren nämlich unsere Praktiken und unsere Wahrnehmungen. Sie sind Schemata für unsere Reaktionen auf soziale Situationen (Flaig 2011: 360).

Das also ist gemeint, wenn die Dispositionen des Habitus als „inkorporierte soziale Strukturen“ bezeichnet werden, und es ist genau diese Einsicht in die Zentralität des inkorporierten Sozialen für Reproduktion wie Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die als der wirkliche Kern der Bourdieuschen relationalen Soziologie gelten kann.⁴ Was mit dieser Einsicht theoretisch wie methodisch anzufangen ist, ergibt sich daraus jedoch nicht von selbst, und wie noch zu sehen sein wird, halten wir

⁴ Gleiches kann mit Fug und Recht auch für die (ebenso gesellschaftlichen) Naturverhältnisse angenommen werden – hierfür freilich interessierte sich Bourdieu nicht weiter. Es wird darauf zurückzukommen sein.

einige von Bourdieus Schlussfolgerungen keineswegs für zwingend.

Das beginnt schon bei der Frage, wie sich die Dispositionen, aus denen sich der Habitus zusammensetzt, zu diesem als Ganzem verhalten. Bourdieu demonstriert eine sozialtheoretische Wendigkeit, wenn er die Mehrdimensionalität des Habitus und seine Zusammengesetztheit aus unterschiedlichen, voneinander unterscheidbaren und jeweils auf bestimmte Bereiche von Erfahrung zurückführbaren Dispositionen erkennt. Gleichzeitig aber gibt er diese Wendigkeit im Grunde direkt wieder auf, indem er immer wieder darauf beharrt, den Habitus als „System von dauerhaften und übertragbaren Dispositionen“ (Bourdieu 1987: 98) bzw. als einheitliches „*Erzeugungsprinzip*“ wie „*Klassifikationssystem*“ (Bourdieu 1982: 277, Hervorhebung im Original) von Praktiken zu verstehen. Das ist eine gegenüber der reinen Annahme der Inkorporation des Sozialen in Form von Handlungsschemata ein ganzes Stück weiter gehende, weil von vornherein ein sehr hohes Maß an Kohärenz dieser Schemata untereinander unterstellende Formulierung. Diese Neigung zur Betonung der Kohärenz und des Systemhaften bei Bourdieu liegt wohl in der Ausarbeitung des Habitusbegriffs in Auseinandersetzung mit den bäuerlichen Gesellschaften des spätkolonialen Algeriens und des Béarn sowie der französischen Industriegesellschaft der 1960er Jahre begründet (Rehbein/Saalmann 2009: 112–115). Im Blick auf heutige Verhältnisse gibt es gute Gründe, sie kritisch zu sehen (Ebrecht 2002; Hradil 1989; Lahire 2010, 2003; Schäfer 2011: 78) und zumindest nicht unhinterfragt als Normalfall anzunehmen. Es ist auch möglich, und erscheint uns angemessen, Habitus oder Mentalität als ein Ensemble oder Bündel von Einstellungen, Haltungen, Bewertungen usw. zu verstehen, ohne von vornherein davon auszugehen, dass diese grundsätzlich und immer übertragbar seien und sich untereinander widerspruchsfrei zu einem „System“ fügten – im Gegenteil: In flexibel-kapitalistischen Gesellschaften spricht vieles für eine erhebliche Fragmentierung der Erfahrungswelten und damit für ein stark angestiegenes Maß an Inkohärenz der Dispositionen großer Bevölkerungsteile (Eversberg i.E., 2014b). Umgekehrt gilt es, diese Annahmen aber auch nicht im Stile des Individualisierungsparadigmas rundweg zu verwerfen, sondern es eben zu einer empirisch zu klärenden Frage zu machen, wie kohärent oder auch widersprüchlich die Dispositionen unterschiedlicher Mentalitätstypen sind und wie stark sie feldübergreifend wirksam werden. Besser als der Begriff des Systems eignet sich als Metapher daher an dieser Stelle das von Adorno vorgeschlagene Konzept des Syndroms⁵: So wie sich in der Medizin einzelne Symptome in typischer Weise zu einem Syndrom kombinieren, verdichten sich hier

5 „Methodologisch bedeutet diese spannungsgeladene Vieldimensionalität einen grundlegenden Bruch mit der herkömmlichen Erhebung und Messung von einzelnen Merkmalen, Einstellungen oder Mentalitätszügen. Stattdessen kommt es auf den Typus, d.h. auf die ‚Relationen‘ zwischen den einzelnen Habituszügen an. Daher folgt die typenbildende Habitusanalyse der von Adorno entworfenen Methodologie der Syndrombildung [...] Erst das vollständige Bündel oder Syndrom von Einstellungen macht einen Typus aus“ (Vester 2002: 81).

einzelne Dispositionen zu einem typischen Ganzen, das wir als Mentalität bezeichnen und dessen Gestalt ebenso gut wie durch eine einheitliche Logik auch gerade durch seine Gespaltenheit oder Widersprüchlichkeit gekennzeichnet sein kann – ironischerweise sprach Bourdieu kurz vor seinem Tod gerade mit Blick auf sich selbst von einem „gespaltenen Habitus“ („*habitus clivé*“) (Bourdieu 2002; s. dazu auch Bennett 2007; Friedman 2016). Dieser Raum für das Anerkennen von Widersprüchlichkeit scheint gerade im Hinblick auf sozial-ökologische Fragen entscheidend – ein Feld, auf dem seit langer Zeit bei großen Teilen der Bevölkerung notorische Widersprüchlichkeiten zwischen geäußerten Überzeugungen und dokumentierten Praxismustern diagnostiziert werden (Alcock u. a. 2017; Diekmann/Preisendörfer 2016; Moser/Kleinhüchelkotten 2017).

Relationalität

Damit ist eine weitere für ein an Bourdieu orientiertes Verständnis von Habitus oder Mentalität bedeutende Differenzierung angesprochen, nämlich die zwischen den analytischen Ebenen der sozialen *Positionen* („Struktur“), der *Dispositionen* („Habitus“) und der *Positionierungen* („Praxis“) (Bourdieu 1976: 139ff., 1987: 97ff., 1998: 17). Diese Einteilung als solche entspricht in etwa der auch für die deutschsprachige Milieuforschung bestimmenden Unterscheidung zwischen der „objektiven“ Ebene der materiellen Lebensbedingungen oder sozialen Lagen (Positionen), der „subjektiven“ Dimension der inneren Einstellungen (Dispositionen) und der zwischengelagerten Instanz der „Lebensstile“ der sozialen Milieus – kollektiv sinngebender Praxismuster, in denen Menschen in ähnlichen sozialen Lagen auf typische Weise zwischen äußeren Bedingungen und individuellen Ansprüchen vermitteln (Hradil 1987: 165f.; Vester 1994: 134)⁶. Das entscheidende Differenzierungsmerkmal des Bourdieuschen

6 Auch Bourdieu verwirft den Begriff der Lebensstile nicht, sondern verwendet ihn aktiv, um hervorzuheben, dass auch solche Praxismuster, die aus der Not geboren sind und als praktisch alternativlose Bewältigungsstrategien in von Mangel und Zwang geprägten Situationen erscheinen, von den Akteuren selbst oftmals eben nicht als bloß erzwungen erlebt werden, sondern als Ausdruck einer an ihren Lebensbedingungen aktiv und gewollt gebildeten Präferenz, einer bewussten „Entscheidung für das Notwendige“ (Bourdieu 1982: 585ff.). Hierin drückt sich für Bourdieu die enge Homologie – wenn auch, wie er beharrt, nicht Determiniertheit – zwischen äußeren Lebensbedingungen und verinnerlichten Schemata des Habitus, genauer: des Geschmacks, aus:

Resultat der Inkorporierung der Struktur des sozialen Raumes in der Gestalt, in der diese sich mittels der Erfahrung einer bestimmten Position innerhalb dieses Raumes aufdrängt, stellt dieses Klassifikationssystem in den Grenzen des ökonomisch Möglichen und des Unmöglichen (deren Logik es tendenziell reproduziert) die Grundlage der den immanenten Regelmäßigkeiten einer Soziallage angepassten Praxisformen dar. Auf dieses System geht die fortwährende Umwandlung der Notwendigkeit in Strategien, der Zwänge in Präferenzen zurück wie auch die von mechanischer Determinierung freie Erzeugung aller für die klassifizierenden und klassifizierten *Lebensstile* konstitutiven ‚Entscheidungen‘, deren Sinn bzw. Wert sich aus ihrer spezifischen Position im Rahmen eines Systems von Gegensätzen und Wechselbeziehungen herleitet. Da selbst nur zur Tugend

Herangehens besteht in diesem Zusammenhang in seinem Insistieren auf einer *relationalen Epistemologie* (Bourdieu 1989: 15f.; Beaufays 2009; Vandenberghe 1999; Vester 2002; Wacquant 2006: 36f.). Ein relationales Verständnis von Mentalität oder Habitus ist eng verbunden mit einer räumlichen Konzeption des Sozialen. Es unterscheidet sich von herkömmlichen Konzepten der Einstellungsforschung dadurch, dass es seinen Gegenstand nicht durch Messung, sondern durch Kartierung zu erfassen sucht: Es zentriert nicht auf das Individuum oder auf als Ansammlungen von Individuen verstandene Gruppen, deren jeweils unterschiedliche Einstellungs- und Praxismuster auf frei gebildete, rein subjektive „Präferenzen“ zurückgeführt werden könnten und die sich in ihrer behaupteten substanziellen Unterschiedlichkeit einfach beschreibend nebeneinanderstellen ließen („Typ A bevorzugt diese Praxis, Typ B neigt zu jenen Vorlieben“). Vielmehr geht es darum, die Gesamtstruktur der materiellen wie symbolischen Macht-, Verteilungs- und Kräfteverhältnisse zu rekonstruieren, aus denen sich der soziale Raum aufspannt, und aufzuzeigen, wie in jeder der unterschiedenen Mentalitäten diese Gesamtstruktur als von einem bestimmten sozialen Ort aus erfahrene in Gestalt verinnerlichter Dispositionen präsent ist. Erst aus ihrer Verortung innerhalb dieser Gesamtstruktur oder Figuration, aus den wahrgenommenen, gefühlten und praktisch „inszenierten“ Nähen und Distanzen, Abgrenzungen und Gemeinsamkeiten gegenüber anderen heraus lassen sich spezifische Mentalitäts- oder Praxismuster angemessen verstehen. Das bedeutet auch, in den Beziehungen zwischen den drei Ebenen von Sozialstruktur, Mentalität und Praxis nicht nach ausrechenbaren Kausalitäten in der einen oder anderen Richtung zu suchen, sondern die Gleichgesetzlichkeiten (*Homologien*) wie logischen Brüche (*Heterologien*) zu rekonstruieren, die aus ihren komplexen Wechselwirkungen resultieren.

Auch wenn ein solches Vorgehen, wie in Bourdieus *feinen Unterschieden*, nicht umhinkommt, unterschiedliche soziale Gruppen, Kategorien oder Typen (in seinem Fall etwa Bürgertum, Kleinbürgertum und „Volksklassen“ nebst ihren jeweiligen Teilfraktionen) zu unterscheiden und ihren Einstellungen und Praktiken nach zu beschreiben, so geht es dabei doch in erster Linie darum, dieser Beschreibung Hinweise auf die (äußeren wie als Dispositionen verinnerlichten) *Beziehungen* zu entnehmen, aus denen die jeweiligen sozial typischen Praktiken ihren Sinn beziehen, und die Beschreibung der Akteure und ihrer Merkmale nicht substanzialisierend als objektivistische Fremdzuschreibung, sondern lediglich als Mittel zur Analyse der von ihnen besetzten sozialen Orte innerhalb dieser Beziehungen zu begreifen (Bourdieu 1989: 16). Das soziologische Erkenntnisinteresse richtet sich also darauf, sicht- und nach-

erhobene Not, will es fortwährend aus der Not eine Tugend machen und drängt zu ‚Entscheidungen‘, die der gegebenen sozialen Lage, aus der es hervorgegangen ist, im Vorhinein angepaßt sind (Bourdieu 1982: 285).

Inwiefern diese Annahmen und die abgeleiteten terminologischen Entscheidungen auch unter heutigen Bedingungen noch haltbar sind, wird noch zu diskutieren sein.

vollziehbar zu machen, welche Konstellationen und Kräfteverhältnisse sich aus der Gesamtheit dieser Beziehungen im *Raum der sozialen Positionen* und im *Raum der Praktiken*⁷ sowie in den Spannungsverhältnissen der sozial typischen Dispositionen („Raum der Arten des Habitus bzw. der generativen Formeln“, Bourdieu 1982; vgl. auch Schäfer u. a. 2019) ergeben und wie diese sich in den spannungsreichen Verhältnissen zwischen diesen Raumebenen kontinuierlich verändern.

3.2 Habitus als Konzept der relationalen Soziologie: Die drei Ebenen des sozialen Raums

Bourdieu beschreibt die Beziehungen zwischen den drei eben unterschiedenen Ebenen von Sozialstruktur, Praxis und Habitus im Schlusskapitel der *feinen Unterschiede* so:

Die dadurch eine materialistische Theorie der Erkenntnis geschaffen zu haben wännen, daß sie Erkenntnis auf einen passiven Aufnahmeprozess, einen Widerspiegelungsakt reduzieren, damit tatsächlich aber nur, wie bereits Marx in den Feuerbach-Thesen bedauernd vermerkt, die ‚tätige Seite‘ des Erkennens dem Idealismus überlassen, vergessen in der Tat, daß jede und zumal jede Erkenntnis von sozialer Welt einen spezifische Denk- und Ausdrucksschemata ins Werk setzenden Konstruktionsakt darstellt und daß zwischen sozialer Lage und Praxisformen oder Vorstellungen sich die strukturierende Tätigkeit von Akteuren schiebt, diese also keineswegs nur reflexhaft auf Stimuli reagieren, vielmehr auf Appelle wie Drohungen einer Welt antworten, deren Sinn sie selbst mit geschaffen haben. Nur handelt es sich bei dieser strukturierenden Tätigkeit auch nicht, wie der intellektualistische und antigenetische Idealismus so gern möchte, um ein System universeller Formen und Kategorien, sondern um die inkorporierten Schemata, die im Verlauf der kollektiven Geschichte ausgebildet und vom Individuum in seiner je eigenen Geschichte erworben, sowohl in praxi wie für die Praxis funktionieren (und nicht zu Zwecken reiner Erkenntnis) (728f.).

Abbildung 1 veranschaulicht das Bourdieusche Verständnis dieser Zusammenhänge. Im Zentrum stehen als (durch die soziale Lage) strukturierte und (die Praxis) strukturierende Strukturen die Dispositionen des Habitus. Auf diesen drei Analyseebenen untersucht eine relationale Soziologie im Anschluss an Bourdieu das Soziale in seiner räumlichen Struktur, und auf jeder Ebene lassen sich unterschiedliche typische Muster der Ausprägungen jeweils als mehr oder weniger kohärentes Ensemble beschreiben: Im Fall der sozialen Positionen sind dies die Klassen bzw. Klassenfraktionen, im Fall der Dispositionen sind es die Habitusformen oder Mentalitäten und die vom

⁷ Bourdieu spricht hier vom „Raum der Lebensstile“ (1982: 212f., 277) sowie, an anderer Stelle und im Hinblick auf feldspezifische Praktiken, vom „Raum der Positionierungen“ (Bourdieu 1999).

Habitus generierten praktischen Positionierungen kristallisieren sich zu Lebensstilen heraus. Die von den Pfeilen suggerierte primäre „Wirkrichtung“ markiert dabei deutlich den strukturalistischen Einschlag von Bourdieus Position – in Bourdieus eigenem Diagramm (1982: 280) fehlt sogar jeder grafische Hinweis auf Rückwirkungen der Praxis auf Sozialstruktur und Habitus.

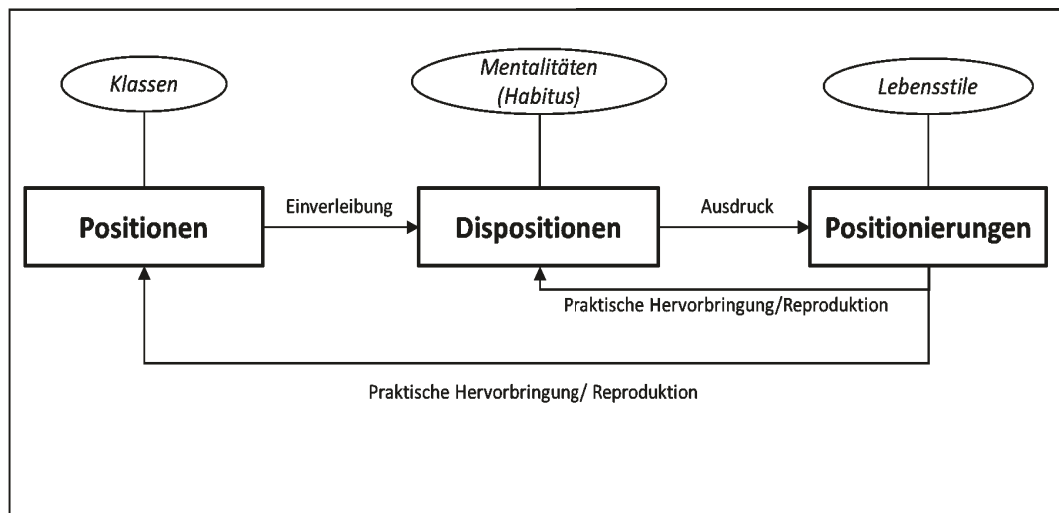


Abbildung 1: Elemente und Prozesse in Bourdieus relationaler Soziologie (vgl. auch Bourdieu 1982: 280)

Im Anschluss an Bourdieu sind in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe von Methoden und Verfahren für eine relationale Sozialstrukturforschung entwickelt und angewendet worden, die die Beziehungen auf und zwischen diesen Ebenen des sozialen Raums systematisch zu rekonstruieren sucht (vgl. z.B. Vester et al. 2015; Lange-Vester und Bremer 2006; Oesch 2006; Bennett et al. 2009; Vester 2011; Brake et al. 2013; Oesch 2013; Savage et al. 2013; Vester und Weber-Menges 2014; Flemmen et al. 2017). Qualitativ wird dabei meist mit Material aus Interviews und Gruppendiskussionen bzw. -werkstätten gearbeitet, das hermeneutisch ausgewertet wird (Bremer 2004; Bremer/Teiwes-Kügler 2014; Teiwes-Kügler/Lange-Vester 2018), quantitativ werden Befragungsdaten mit relationalen multivariaten Verfahren wie der Clusteranalyse und der multiplen Korrespondenzanalyse (MCA) ausgewertet (Bennett u. a. 2009; Bühlmann u. a. 2012; Denord u. a. 2011; Eversberg 2020c; Lebaron 2008; Roux u. a. 2008; Vester u. a. 2015).

Welche Methode auch immer zum Einsatz kommt: Darstellungen des sozialen Raums beruhen auf bewussten und methodisch angeleiteten Akten der *Konstruktion*

des Forschungsgegenstands durch die Forschenden (Blasius u. a. 2019; Bourdieu 1989; Bourdieu u. a. 2011: 37ff.). Wie auch anderen Formen der Kartographie liegen ihnen Entscheidungen über die Auswahl und Relevanz der darzustellenden Zusammenhänge zugrunde, die ausgehend vom jeweiligen Erkenntnisinteresse getroffen werden – und zwar so, dass die aufzuzeigenden Relationen am besten deutlich werden. Hiermit grenzt sich die Bourdieusche Soziologie von einseitig objektivistischen Zugängen ab, die das Soziale rein objektiv abbilden zu können beanspruchen. Zugleich bricht die Konstruktion des sozialen Raums als Gegenstand im Forschungsprozess aber auch bewusst mit dem Alltagsbewusstsein und Selbstbild der Akteure, indem sie bewusst nach Kategorien verfährt, die, aus der Gesamtschau auf die verfügbaren Informationen über soziale Positionen, Dispositionen und praktische Positionierungen gewonnen, dem Alltagsbewusstsein der Akteure enthoben sind und diesem nicht selten widersprechen. Der „heuristische Wert“ der so gewonnenen „abstrakte[n] Darstellung“ liegt für Bourdieu genau darin, dass sie „auf einen Blick und simultan die Totalität von Positionen sichtbar macht [...], die von den Akteuren selbst weder in ihrer Gesamtheit noch in ihren vielfältigen Wechselbeziehungen jemals wahrnehmbar sind“ (Bourdieu 1982: 277).

Der Raum der sozialen Positionen

Der Raum der sozialen Positionen ist das, was im gängigen soziologischen Sprachgebrauch als „Bourdiescher Sozialraum“ bekannt ist und üblicherweise in einem zweidimensionalen Raumschema dargestellt wird, in dem auf der vertikalen Achse der soziale Status verschiedener Akteure oder Klassenfraktionen, ihre Stellung innerhalb der sozialen Hierarchie, und auf der Horizontalen der Grad abgetragen wird, zu dem ihr jeweiliger Status sich auf kulturelle (Wissen, Bildung) oder auf materielle (Besitz) Ressourcen stützt, oder anders gesagt: ihre Stellung innerhalb gesellschaftlicher Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse. Zentral für die Konstruktion dieses Raums ist das Bourdieusche Konzept des *Kapitals*: Bildung, Wissen und Fähigkeiten, aktiv angeeignete Kulturgüter, aber auch soziale Beziehungen oder die von anderen gewährte symbolische Anerkennung sind für Bourdieu ebenso wie das materielle Vermögen Formen von „akkumulierter Arbeit“ (Bourdieu 1983), die auf jeweils spezifische Weise Zugang zu Möglichkeiten und sozialem Einfluss ermöglichen und über die verschiedene gesellschaftliche Klassen(fraktionen) in unterschiedlichem Maße und unterschiedlicher Zusammensetzung verfügen und aus deren Verteilung sich die gesamtgesellschaftliche Struktur sozialer Ungleichheiten ergebe.⁸ Auf der vertikalen

⁸ Tatsächlich wird dies nach Bourdieus Darstellung noch verkompliziert durch die differenzielle Wirksamkeit der verschiedenen Kapitalsorten je nach dem sozialen *Feld*, in dem sie zur Geltung gebracht werden sollen (Bourdieu 1982: 191–193). Diese zusätzliche Komplexitätsebene lassen wir hier außen vor. Zwar wäre es theoretisch durchaus angemessen, von einem Feld der sozial-ökologischen Lebensweisen oder einem Feld der Auseinandersetzungen um sozial-ökologische Transformation zu

Raumachse verteilen sich also von oben nach unten die Klassen nach ihrem jeweiligen Gesamtvolumen an Kapitalien, „von den am reichhaltigsten mit ökonomischem und kulturellem Kapital ausgestatteten bis zu den unter beiden Aspekten am stärksten benachteiligten“ (Bourdieu 1982: 196), während sich auf der Horizontalen auf jeder Hierarchieebene unterschiedliche *Fraktionen* der (Ober-, Mittel-, Unter-) Klassen „mit jeweils unterschiedlicher *patrimonialer Struktur*, d.h. unterschiedlichem Umfang der einzelnen Kapitalsorten innerhalb des Gesamtkapitals“ (ebd.: 197) unterscheiden lassen. Hier von *Klassen* zu sprechen (und nicht etwa von „Schichten“ oder einfach „sozialen Gruppen“) ist deshalb angemessen, weil der Begriff der Klasse in der Marx-schen Tradition, auf die Bourdieu sich hier – wenn auch in heterodoxer Weise – bezieht, selbst relational gedacht ist: Klassen lassen sich nie angemessen anhand ihrer ‚absoluten‘ Eigenschaften beschreiben, sondern nur anhand ihrer Stellung im Verhältnis zu anderen Klassen innerhalb der Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen (Herrschaft, Ausbeutung, Arbeitsteilung...). Zu diesem Zweck verortete Bourdieu die verschiedenen Berufsgruppen entsprechend ihrer Ausstattung mit unterschiedlichen Kapitalien entlang beider Achsen, um deren wechselseitige NÄHEN und DISTANZEN synoptisch sichtbar zu machen (s. Abbildung 2), und fuhr dann fort, jeweils verschiedene benachbarte Berufsgruppen als Klassenfraktionen zusammenzufassen (etwa die unternehmerischen Positionen des oberen rechten Quadranten als „dominante“ und die höheren kulturellen und künstlerischen Berufe oben links als „dominierte Fraktion der herrschenden Klasse“ (Bourdieu 1982: 396) sowie weiter unten im Raum verschiedene Teilfraktionen des – „absteigenden“, „exekutiven“, „neuen“ – Kleinbürgertums (Bourdieu 1982: 532ff.). Bourdieus zentrales Interesse richtete sich auf die Offenlegung der Gesamtstruktur der Verhältnisse zwischen diesen Klassenfraktionen, die sich nicht nur durch die Zusammensetzung ihrer Kapitalien, sondern auch durch ihre kollektive Geschichte und soziale Bewegungsrichtung (auf- und absteigende, stagnierende oder sich modernisierende Fraktionen) unterscheiden⁹, und er warnte davor, seine Analyse der typischen kulturellen Vorlieben der Fraktionen der herrschenden Klasse falsch zu verstehen als „Beschreibung der verschiedenen Lebensstile dieser Fraktionen, statt als eine Analyse der Verortungen im Raum der Positionen der Macht – was ich das Feld der Macht nenne“ (Bourdieu 1989: 16).

sprechen. Da aber alle Lebensweisen eine sozial-ökologische Dimension aufweisen, wären alle sozialen Akteure den Effekten dieses Feldes ausgesetzt, und alle Grundsorten von Kapital spielten in diesem Feld proportional eine Rolle (oder in an Bourdieu angelehnten Worten: Es ist ein Schauplatz gesamtgesellschaftlicher Klassenkämpfe), so dass hier durch die Einführung des Feldbegriffs außer zusätzlicher Komplexität wenig gewonnen wäre.

⁹ Laut Bourdieu gehört noch eine dritte, selten in den grafischen Abbildungen gezeigte, Dimension zum Feld der sozialen Positionen: die Zeit. Durch sie wird erfasst, wie sich Ausmaß und Zusammensetzung der Kapitalsorten von Generation zu Generation ändern, etwa indem die Bildungsgrade und Berufe der Eltern (oder Kinder) in die Analyse einbezogen werden (vgl. Bourdieu 1987, S. 195-209) – Prozesse des sozialen Aufstiegs und Abstiegs oder der Immobilität bzw. Kontinuität werden so sichtbar.

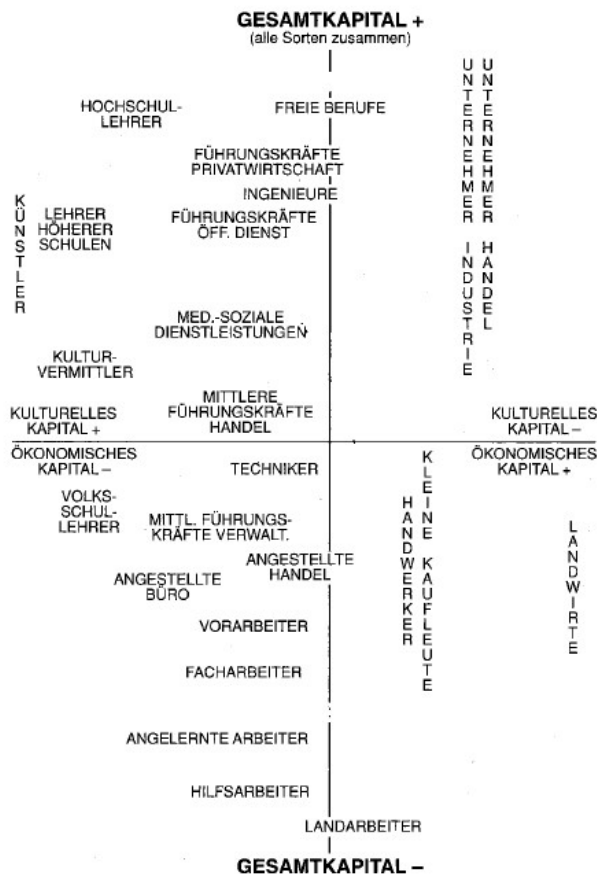


Abbildung 2: Raum der sozialen Positionen mit exemplarischen Berufsgruppen (nach Bourdieu 1998: 19, von uns bearbeitet)

Dispositionen: Der „Raum der Arten des Habitus“ oder der Mentalitäten

Für Bourdieu ist die soziale (Klassen-)Position innerhalb der Gesamtfiguration der Beziehungen im sozialen Raum maßgeblich für die Gestalt der kollektiven Erfahrungsräume, innerhalb dessen sich die sozial typischen Dispositionen der Akteure ausbilden, also jene grundlegenden Orientierungen und Wertvorstellungen, Empfindensweisen, Vorlieben und Haltungen, die Menschen im Laufe ihrer Biografie zur „zweiten Natur“ werden. Dispositionen sind einerseits innere Zustände und Haltungen wie beispielsweise Einstellungen gegenüber politischen Themen, moralische Vorstellungen, das Zeit- und Zukunftsbewusstsein sowie im Sinne der relationalen Soziologie auch Gefühle der Zuneigung oder Ablehnung gegenüber anderen sozialen Gruppen. Die Dispositionen graben sich aber andererseits auch äußerlich wahrnehmbar in Körperhaltungen, Mimik und Gestik sowie den Sprachgebrauch ein. Die kör-

perliche Verankerung von Dispositionen, die im Laufe der Zeit durch Wiederholung und Praxis in typischen sozialen Situationen sich vollziehende Inkorporierung, führt zu einer Stabilität und Dauerhaftigkeit der Dispositionen, die Bourdieu (Bourdieu 1987: 116f., 1982: 238, 496) mit dem Begriff *Hysteresis* bezeichnet (vom griechischen „hysteros“: hinterher, später): Strukturierte Klassen von Existenzbedingungen bringen ebenso strukturierte Habitusformen hervor, die durch ihre relative Dauerhaftigkeit selbst strukturierend wirken. Dadurch, dass sie sich im Zuge geteilter, klas-sentypischer Erfahrungen bilden, werden sie zudem zur Grundlage einer „Welt des Alltagsverstands“, innerhalb derer die von diesen Dispositionen strukturierten Handlungen allen Beteiligten unmittelbar einsichtig und nachvollziehbar und damit jeder Begründungs- oder Rechtfertigungspflicht enthoben sind, und in der sich geteilte Dispositionen und diese bestätigende Handlungen unablässig gegenseitig verstärken. So funktioniert der Habitus auch als effiziente ‚Abkürzung‘ in der Verständigung: Die von ihm ohne Notwendigkeit bewusster Reflexion hervorgebrachten Werke oder Handlungen können ebenso präreflexiv auch verstanden, dekodiert werden (Bourdieu 1987: 108f.). Der Klassenhabitus ist also für Bourdieu das inkorporierte Korrelat kollektiv geteilter Erfahrungen und das Erzeugungsprinzip sozial typischer Praktiken (Bourdieu 1987: 112). Auch wenn die Habitus der Individuen derselben Klasse oder Gruppe nicht *identisch*, sondern *homolog* seien, begründe der Klassenhabitus doch durch das ihm eigene selektive „Meidungsverhalten“ gegenüber abweichenden, seine Stabilität gefährdenden Tatsachen und Situationen eine Tendenz zur Bildung relativ homogener (Klassen-)Milieus (ebd.: 113f.).

Jedem dieser klassen(fraktions)spezifischen Habitus entspricht eine „generative Formel“ (Bourdieu 1982: 214), also ein die von ihm hervorgebrachten Praktiken strukturierendes Prinzip, das zugleich die Logik der Beziehungen der jeweiligen Klasse oder Fraktion zu anderen Fraktionen zum Ausdruck bringt. Im Grunde lässt sich auf dieser Raumebene ganz ähnlich typologisch verfahren wie auf der des Raums der sozialen Positionen – was Bourdieu zwar als Möglichkeit andeutet, selbst aber nicht umsetzt.¹⁰ Stattdessen schreibt er den typischen Habitusformen der unterschiedlichen Klassen und ihrer Fraktionen jeweils generative Prinzipien zu – den herrschenden Klassen die Neigung zur Distinktion, zur mehr oder weniger subtil zum Ausdruck gebrachten Abgrenzung nach unten, dem Kleinbürgertum das „beflissene“ oder prä-tentiöse Streben nach Aufstieg und den Unterklassen den „Notwendigkeitshabitus“, die Neigung zum Sich-Abfinden mit der eigenen untergeordneten Position und zur

10 Vester et al. (2015) gehen mit ihrer Typologie sozialer Milieus diesen Weg und argumentieren auf der Linie von Bourdieus Annahme einer engen Homologie von Klassenstruktur und Mentalitäten, auf diese Weise zugleich eine Analyse der Sozialstruktur geliefert zu haben. Hier fließen Raum der sozialen Positionen und Raum der Arten des Habitus ein Stück weit ineinander. Eversberg (2020c, 2020b) entwickelt ebenfalls eine Typologie unterschiedlicher (sozial-ökologischer) Mentalitäten und relationiert diese durch Verortung im Raum der sozialen Positionen, nimmt aber nicht in Anspruch, damit auch Klassenfraktionen beschreiben zu können.

Umwertung der Not in eine Tugend. Wiewohl sich diese Dispositionen und die von ihnen angeleiteten sozialen Beziehungspraktiken als *strategisch* beschreiben lassen, betont Bourdieu, dass sie damit noch nicht als bewusst-intentional gelten können – die Distinktion gegenüber sozial schlechter Gestellten und die praktische Verfolgung der Verteidigung der eigenen privilegierten Position etwa setzten sich oft ganz wie von selbst durch:

Hinter all dem muß also kein expliziter Drang nach Absetzung stecken; in der Regel genügt eine in bürgerlicher Erziehung erworbene Gestimmtheit, Unverträglichkeit gegenüber Lärm oder zu nahem Körperkontakt, damit sich im Arbeits- oder Freizeitbereich ein Wechsel vollzieht und man sich den im fraglichen Moment gerade selteneren Objekten und Aktivitäten zuwendet (Bourdieu 1982: 388).

Typisch bürgerliche Distinktion bestehe gerade nicht in aktiver, gezielter Abwehr, sondern in Formen „der Eleganz ohne Streben nach Eleganz und der Distinktion ohne Absicht zur Distinktion“ (ebd.).

Auf der horizontalen Achse – Vester et al. haben dies deutlicher systematisiert – lässt sich ausgehend von Bourdieu ein Kontinuum von autoritären über hierarchiegebundene und eigenverantwortliche bis hin zu avantgardistischen Dispositionen beschreiben, das sich auf den verschiedenen „Etagen“ der sozialen Hierarchie in jeweils spezifischer Form ausbildet (s. Abbildung 3). An dieser Darstellung wird indes auch eine systematische Schwierigkeit bei der Konzeptualisierung des Raums der Mentalitäten deutlich, die sich durch verschiedene Prozesse des von der flexibel-kapitalistischen Modernisierung getriebenen sozialen Wandels über die letzten Jahrzehnte verschärft hat, nämlich das Problem der sich abschwächenden Homologie zwischen diesem Raum und dem Raum der sozialen Positionen. Vesters Darstellung beansprucht ja praktisch, beide Räume zugleich darzustellen – die hier unterschiedenen Milieus sind sowohl als Klassenfraktionen als auch als Habitustypen gemeint. Das ist einerseits instruktiv, weil es auf die wichtige Einsicht verweist, dass Unterschiede zwischen „Klassenfraktionen“ sich nicht rein objektivistisch aus materiellen Lagen ableiten lassen, sondern als alltagsweltlich relevante Abgrenzungen ihre Wurzeln in langfristigen, über viele Generationen reichenden Mentalitätstraditionen haben. Vester et al. verknüpfen diese sozialen Beziehungslogiken oder Klassenkulturen deshalb auch nur noch lose mit bestimmten Berufsgruppen und verweisen auf die faktische berufliche Heterogenität der Milieus.

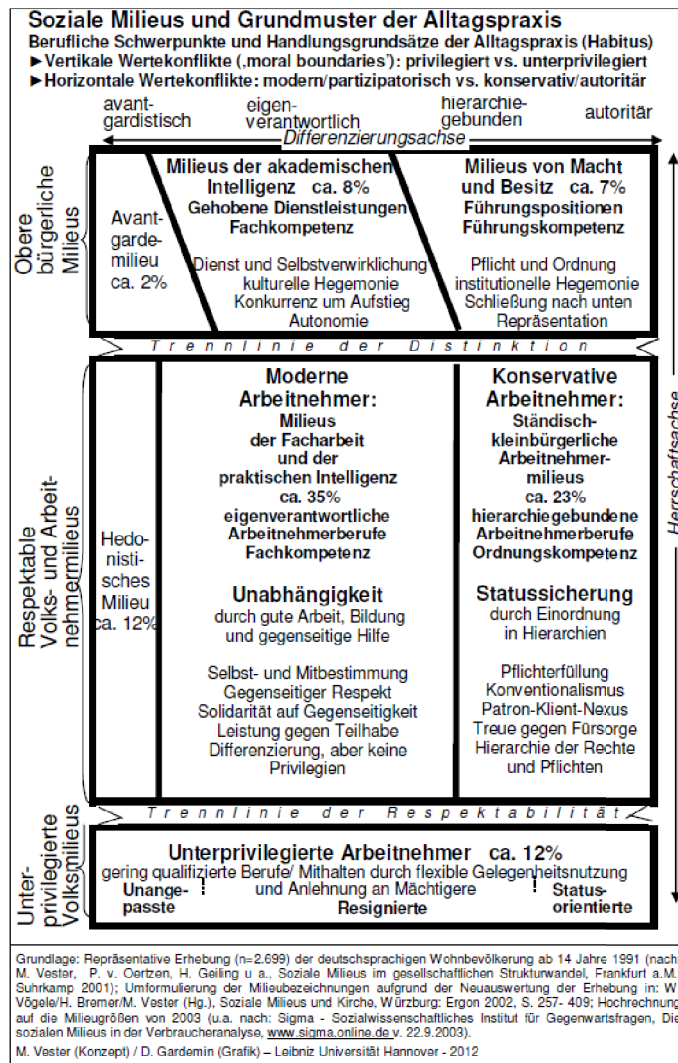


Abbildung 3: Generative Prinzipien der Habitus der sozialen Milieus nach Vester et al. (2001) im Raum der sozialen Milieus – aus Vester (2012: 5)

Damit wird zwar an der Annahme festgehalten, dass sich Dispositionen im Laufe des Lebens durch (sozial spezifische) Erfahrungen bilden, die soziale Spezifik wird aber nicht direkt an den ‚objektiven‘ beruflichen Positionen festgemacht, sondern bezieht sich eher auf die Logik der sozialen Beziehungen im Elternhaus im sozialen Nahfeld von Kindern und Jugendlichen. Eine ähnliche Funktion hat bei Bourdieu

selbst das Beharren auf der Bedeutung kollektiver Geschichte für die relativen Gemeinsamkeiten des Bewusstseins verschiedener Klassenfraktionen – er bildet Letztere zwar letztlich aus Berufsgruppen, orientiert sich dabei aber nicht an der Logik von deren Arbeit als angenommener mentalitätsprägender Erfahrung, sondern an deren kollektiven sozialen „Laufbahnen“ über die Generationen hinweg. So seien z.B. die Dispositionen der „dominierten Fraktion der herrschenden Klasse“ von der Erfahrung des Ausgeschlossenseins von und durch deren herrschende Fraktion und von lange geübten Praktiken der Herausforderung von deren Dominanz geprägt, während sich die Dispositionen der Fraktionen des Kleinbürgertums wesentlich danach unterscheiden lassen, ob es sich um auf- oder absteigende Berufsgruppen handelt. So oder so: Unterstellt werden bei Bourdieu wie Vester et al. ausdifferenzierte, aber in ihren Dispositionen relativ homogene „Klassenmilieus“, die sich relativ klar in bestimmten Teilbereichen des Raums der sozialen Positionen verorten lassen, so dass der Raum der Positionen und der Raum der Dispositionen als weitgehend homolog erscheinen. Diese Annahme gilt es unter flexibel-kapitalistischen Bedingungen durchaus nicht rundweg zu verwerfen, aber doch kritisch zu prüfen, weil im Kontext verbreiteter entstandardisierter bis fragmentierter Biografien und der stark gestiegenen Bedeutung virtueller Erfahrungswelten (soziale Medien, Computerspiele etc.) im Erleben der Welt gerade durch junge Menschen weder der berufliche noch der familiäre Kontext weiterhin als Quelle von kollektiv geteilten und ausreichend kohärenten Erfahrungen vorausgesetzt werden können, als dass sich daran grundsätzlich geteilte Dispositionen ausbilden könnten. In welchen sozialen Teilbereichen dies möglicherweise nach wie vor der Fall ist und in welchen nicht sowie ob und ggf. wie sich in Letzteren neue Formen von insbesondere digital vermittelter Erfahrung und neue kollektiv geteilte Dispositionen ausbilden und damit auch neue, sich mit den fortbestehenden alten verschränkende Distinktionen und Hierarchien entstehen, ist eine offene, empirisch zu klärende Frage.

Weniger plausibel erscheinen Versuche, den Raum der Dispositionen losgelöst von dem der Positionen allein auf der Grundlage von Mentalitätsdimensionen zu konstruieren. So werden in der ländervergleichenden Forschung oft Abbildungen verwendet, in denen die Achsen Wertvorstellungen repräsentieren – z.B. Traditionalismus oder Selbstverwirklichung in den „cultural maps“ von Inglehart (2005) – und die Positionen der Länder anhand der durchschnittlichen Ausprägungen der dort Befragten bei diesen Wertvorstellungen eingetragen sind. Dieses Vorgehen ist nicht nur in der Reduzierung von in sich komplexen und von Konflikten durchzogenen Gesellschaften auf einen abstrakten virtuellen Durchschnitt extrem reduktionistisch, sondern eignet sich für einen mentalitätsorientierten Ansatz generell nur eingeschränkt. Zwar lassen sich die in solchen Studien unterschiedenen „Wertedimensionen“ im Bourdieuschen Theoriekontext als Dispositionen interpretieren, und diese können durchaus auch mit den von Bourdieu wie Vester et al. (2015) aufgewiesenen Unterscheidungen entlang der vertikalen und horizontalen Raumachsen korrelieren. Zum einen wird aber eine

Reduktion auf zwei Achsen der multidimensionalen Komplexität von Habitus und Mentalitäten nicht gerecht. Und zum anderen erscheint es uns auch angesichts von Zweifeln hinsichtlich der Stärke der Homologie zwischen dem Raum der sozialen Positionen und dem Raum der Mentalitäten nicht angebracht, die Annahme der Prägung der Dispositionen durch die Erfahrung der sozialen Welt *von einem spezifischen sozialen Ort aus* schlechthin über Bord zu werfen und auf eine Relationierung beider Räume vollständig zu verzichten. Es bleibt sinnvoll, sich dem Raum der Mentalitäten wie bei Vester et al. mit *typologischen* Verfahren, also durch die Unterscheidung von Mentalitätstypen oder -syndromen, zu nähern und diese dann anhand ihrer typischen Verortung im Raum der Positionen miteinander in Beziehung zu setzen – lediglich die Erwartung scharfer Abgrenzungen zwischen und eng geknüpfter sozialer Zusammenhänge ‚innerhalb‘ der Typen gilt es zu relativieren: Im Einzelfall mögen sich relativ kohärente „Milieus“ mit großen habituellen Ähnlichkeiten erkennen lassen, häufiger aber werden lose, lediglich statistisch feststellbare Gemeinsamkeiten und fließende Übergänge sein.

Positionierungen: Der Raum der Praktiken oder „Lebensstile“

Die dritte Ebene des sozialen Raums ist der Raum der Praktiken oder „Raum der Lebensstile, bzw. die Verteilung der Praktiken und Merkmale, welche für den Lebensstil, in dem sich eine jeweilige soziale Lage niederschlägt, konstitutiv sind“ (Bourdieu 1982: 214). Auch wenn Bourdieu den Habitus als Vermittlungsinstanz zwischen sozialer Position und Praktiken denkt (s. Abbildung 1), verweist diese Formulierung ein weiteres Mal auf das starke strukturalistische Element in Bourdieus Sicht auf den sozialen Raum. Dennoch betont er an anderer Stelle, dass dies nicht deterministisch zu verstehen sei: Praktiken seien weder aus den aktuellen Umständen, auf die sie sich beziehen, noch aus den generativen Schemata des Habitus einfach ableitbar, sondern entstünden immer nur aus dem Zusammentreffen und der Wechselwirkung beider – ihre Erklärung verlange also den wissenschaftlich-reflektierten Nachvollzug der Operationen, die der Habitus aus seiner praktischen Logik heraus vollzieht. Wie die Strukturen der äußeren sozialen Welt ist auch der Habitus akkumulierte Geschichte, und in Funktion des in ihm Akkumulierten entfalten sich die kreativen Akte, die er hervorzubringen in der Lage ist (Bourdieu 1987: 105). Daher werden diese kreativen Akte auch nie in den luftleeren Raum hinein ausgeübt, sondern zielen stets in ein sozial auf bestimmte Weise strukturiertes, den Handelnden auf praktisch-körperliche Weise stets sehr präsenten Feld unterschiedlicher Praktiken hinein: Sie sind stets *Positionierungen*, die Zugehörigkeiten und Abgrenzungen, Selbst- und Fremdbilder, Wertorientierungen und Haltungen zur umgebenden Welt zum Ausdruck bringen – unabhängig davon, ob die Handelnden dies bewusst beabsichtigen. Analog zum Raum der Positionen und dem der Dispositionen lässt sich also im Hinblick auf die Praktiken von einem „Raum der Positionierungen“ (Bourdieu 1999, s. auch, 1998:

17, 20)¹¹ sprechen.

Eine Positionierung ist nach Bourdieu der Akt „...der ‚Wahl‘, die die sozialen Akteure in den unterschiedlichsten Praxisbereichen treffen, beim Essen oder beim Sport, bei der Musik oder in der Politik usw.“ (Bourdieu 1998, S. 17, Hervorhebungen im Original). Bourdieu hat das Wort „Wahl“ in Anführungszeichen gesetzt, weil viele Positionierungen tatsächlich nicht Gegenstand einer freien und bewusst getroffenen Wahl sind, sondern auf Gewohnheiten und verinnerlichten Normen beruhen oder durch die Umstände erzwungen sind, sich also ohne jede aktive Entscheidung aus den Gegebenheiten der jeweiligen sozialen Position einerseits, der nach Ausdruck strebenden Mentalität andererseits ergeben.

Praktiken sind systematisches, „strukturiertes“ Produkt der inkorporierten Schemata des Habitus, und daher neigen sie dazu, ihrerseits relativ kohärente und stabile Muster zu bilden, an denen sich die jeweilige „generative Formel“ ablesen lässt (distinktiver Luxuskonsum, bewusst gewählte Askese, „Entscheidung für das Notwendige“...). Die im alltäglichen Handeln ständig vollzogenen Positionierungen, wie etwa die am Morgen angelegte Kleidung, die ‚Wahl‘ des Verkehrsmittels für den Weg zur Arbeit, die gewohnheitsmäßig verzehrten Speisen und Getränke oder die bevorzugten Freizeitbeschäftigungen – all diese konkreten, einzelnen Handlungen verdichten und bündeln sich zu übergeordneten Praxismustern, die von den durch die sozialen Positionen ihrer Träger*innen eröffneten Möglichkeiten abhängen und innerhalb dieser durch deren Habitus strukturiert werden. Bourdieu spricht hier von „Lebensstilen“, die im „Raum der Lebensstile“ (1982: 212f., 277ff.) – oder der „repräsentierte[n] soziale[n] Welt“ (ebd.: 278) ebenfalls relational aufeinander bezogen seien und eine Gesamtfiguration bildeten, die denen im Raum der Positionen und im Raum der Dispositionen wiederum homolog sei: Der „Lebensstil“ ist ihm ein Syndrom von Praktiken wie der Habitus ein Syndrom von Dispositionen und die Klassenlage ein Syndrom sozialer Merkmale ist. Auch wenn Bourdieu mit dem Begriff des Lebensstils ausdrücklich nicht beabsichtigte, diesen als bewusst und gezielt geübte Praxis der (Selbst-)Stilisierung zu beschreiben (Bourdieu 1982: 278f.), fordert der Begriff als solcher aus unserer Sicht doch regelrecht zu solchen Fehllektüren auf. Daran ist Bourdieu selbst nicht ganz unschuldig, hatte er doch gerade im Hinblick auf die ihn in den *feinen Unterschieden* primär interessierende herrschende Klasse mit dieser Charakterisierung tatsächlich besonders Praktiken der ästhetischen Bewertung und

11 Bourdieu verwendet diesen Ausdruck in den *feinen Unterschieden* nicht, erst Jahre später spricht er in den *Regeln der Kunst* (Bourdieu 1999) im Hinblick auf die Werke der Akteure des literarischen Feldes von einem „Feld der Positionierungen“. In diesem Kontext kann er von einem deutlich höheren Maß an bewusster Überlegung hinter den jeweiligen Positionierungsakten ausgehen – im Sinne seiner Verwendung von Begriffen wie „Strategien“ oder eben auch „Lebensstil“, die keinen bewussten Willen zur Stilisierung voraussetzt, scheint es uns aber angemessen, die Rede von der Praxis als Positionierung auf diese Art und Weise zu verallgemeinern.

(Selbst-)Stilisierung in Handlungsfeldern im Auge, in denen zwar Klassenunterschiede als Strukturierungsprinzipien wirksam sind, die (zumindest formale) Gestaltungsfreiheit der sozialen Akteure aber recht weit geht, ästhetische Präferenzen also tatsächlich handlungsleitend sein können (kulturelle und musische Vorlieben, bevorzugte Sportarten, Ernährung). Das enthält zwar den wertvollen Hinweis, dass auch solche Praktiken, zu denen vor dem Hintergrund der eigenen Klassenlage keine reale Alternative besteht, mit der Zeit oft aktiv zur Präferenz gemacht werden, hat aber dennoch einer Tendenz zur Überbetonung des ästhetisch-kommunikativen Aspekts alltäglicher Praktiken Vorschub geleistet, die sich später in der neueren Lebensstilforschung durchsetzte. Die Rede vom „Lebensstil“ war hier oft ein Vehikel, den Aspekt der freien Wahl, mit der Individuen sich für bestimmte Aktivitäten, Güter und Personen entscheiden, einseitig in den Vordergrund zu rücken und die Rolle von Gewohnheiten, Normen, Zwängen und anderen Handlungsmotivationen herunterzuspielen. In jedem Fall aber verleitet sie dazu, die unter diesem Begriff zusammengefassten Praktiken in erster Linie als Wahlakte konsumierender Marktakteure zu betrachten, denen grundsätzlich unterschiedliche Optionen zur Verfügung stehen und die sich bewusst zwischen diesen entscheiden. Daraus abgeleitete politische Handlungsempfehlungen zielen dann oftmals darauf ab, diesen die zu ihren Lebensstilen passenden „Angebote“ machen zu wollen.

Angesichts dieses auf der Naturalisierung von Marktbeziehungen und konsumtiven Selbstverhältnissen beruhenden anthropologischen Ballasts scheint es uns nicht unproblematisch, dass der Begriff des Lebensstils gerade in den Debatten um die uns interessierenden sozial-ökologischen Dimensionen von Mentalitäten und Praktiken bis heute kaum hinterfragt verwendet wird – auch von jenen, die diesen Implikationen kritisch gegenüberstehen (Brand u. a. 2003, 1998; Eichenauer u. a. 2017; Reusswig/Greisberger 2008; Rink 2013; Schipperges u. a. 2018).

Zwischen einer fleischintensiven und einer vegetarischen Ernährungsweise mag heutzutage eine nicht ökonomisch erzwungene, sondern tatsächlich eine weitgehend ästhetischen Vorlieben oder moralischen Empfindungen folgende Wahl möglich sein, Fair-Trade-Produkte hingegen kann sich wegen der höheren Preise unabhängig von den eigenen Vorlieben nicht jede:r leisten. Und wer in der Reihenhaussiedlung am Stadtrand wohnt und in der Innenstadt im Büro arbeitet, mag die Entscheidung für Auto, Fahrrad oder Bus als Transportmittel zur Arbeit (auch) als Ausdruck eines eigenen Stils sehen können – wer aber auf den Bus als einzige erschwingliche Option angewiesen ist oder fernab öffentlicher Verkehrsanbindungen auf dem Dorf lebt, folgt nicht notwendigerweise subjektiven Präferenzen (auch wenn sich diese oft der normativen Kraft des Faktischen anpassen), sondern tut oft genug schlicht das einzig Praktikable. Auch die Gültigkeit von Bourdieus Annahme, dass über lange Zeit geübte Praktiken sich gewissermaßen automatisch zur subjektiven Präferenz mauserten, wäre auch unter den heutigen Bedingungen und für die einzelnen Mentalitätstypen erst

einmal nachzuweisen. Eben deshalb scheint es uns in diesem Zusammenhang passender, den nicht nur von den oben angesprochenen Implikationen freien, sondern auch umfassenderen und im Blick auf die Handlungsmotivationen der Akteure neutraleren Begriff der *Lebensweise* zu verwenden.

Für Bourdieu ist der Raum der Lebensstile dem Raum der sozialen Positionen wiederum direkt homolog – in dem berühmten Gesamtschema des sozialen Raums aus den *feinen Unterschieden* legt er beide mit unterschiedlichen Farben wie bedruckte Klarsichtfolien übereinander, so dass die idealtypischen Zusammenhänge zwischen Berufsgruppen oder Einkommensklassen einerseits und kulturellen, sportlichen oder kulinarischen Vorlieben andererseits erkennbar werden (Bourdieu 1982: 212f.). Hohen sozialen Positionen korrespondieren demnach hochkulturelle, als anerkannt geltende Formen des Kulturkonsums (Oper, Malerei, Schach, Tennis), benachteiligten Lagen dagegen populäre und volkskulturelle Ausdrucksformen; am linken Rand ballen sich Praktiken und Erzeugnisse, deren Genuss ein hohes Maß an Kenntnissen voraussetzt, am rechten dagegen schlichte bis kitschige oder (weiter oben) auch protzige Formen der Vergnügung. Die Konstruktionsprinzipien dieses Raumbilds legt Bourdieu nicht recht offen. Besser nachvollziehbar ist seine Darstellung der „Varianten des herrschenden Geschmacks“ (ebd.: 409), die auf einer genauer beschriebenen multiplen Korrespondenzanalyse beruht (ebd.: 405-416) und gewissermaßen eine Vergrößerung der oberen Mitte des Gesamtschemas darstellt. Die Homologie der beiden Räume wird hier nachgewiesen, indem auf der Basis einer Reihe von Fragen zu kulturellen Vorlieben und ästhetischem Empfinden ein dreidimensionaler Raum konstruiert wird, dessen erste zwei Dimensionen den beiden Achsen des Raums der sozialen Positionen entsprechen. Dies wird aufgezeigt, indem die Teilbereiche, in denen sich unterschiedliche Teilfraktionen der herrschenden Klasse vorrangig verorten, in den so konstruierten Raum eingezeichnet werden – wobei sich genau die Struktur der relativen Positionen aus der Darstellung des Raums der sozialen Positionen (s. oben, Abbildung 2) reproduziert. Die jeweils in den entsprechenden Teilbereichen verorteten Praktiken lassen sich demgemäß als Elemente des „Lebensstils“ der jeweiligen Berufsgruppe identifizieren. Ein vergleichbares Vorgehen in der Konstruktion des Raums der Positionierungen – allerdings unter Einbezug von Daten zu sozial-ökologisch relevanten Praktiken statt zu Kulturpräferenzen – erscheint auch in der Bearbeitung unserer Fragestellungen sinnvoll. Ob sich der so konstruierte Raum jedoch in vergleichbarer Weise mit dem Raum der sozialen Positionen zur Deckung bringen lässt, oder ob die Abschwächung der Homologien zwischen den Raumebenen dazu führt, dass die Entsprechungen zwischen den jeweiligen Achsen weniger eindeutig ausfallen, bleibt wiederum empirisch zu klären.

Relationale Mentalitätsforschung: Eine Herausforderung

Wie wir gesehen haben, ist es weit mehr als eine begriffliche Entscheidung, Mentalitäten unter Bezug auf Bourdieus Konzeption des Habitus relational zu verstehen. So verstanden kann Mentalitätsforschung sich nicht darauf zurückziehen, Muster von Einstellungen und Haltungen als ihren (eng verstandenen) Gegenstand beschreibend oder messend erfassen und vergleichen zu wollen. Vielmehr muss sie sich auf die Vielfalt und Komplexität jener Relationen einlassen, in die diese Einstellungen und Haltungen als soziologischer Erkenntnisgegenstand notwendig eingebettet sind.

Das bedeutet zunächst, das Konzept der Mentalität – wie das des Habitus – als in sich relational zu verstehen: als verinnerlichte Repräsentanz sozialer Beziehungsstrukturen, die ihrerseits nur als Struktur der Beziehungen der Dispositionen zu verstehen ist, in die sich die Erfahrung jener Beziehungen körperlich eingeschrieben hat. Es gilt also (mit Bourdieu) zu fragen, wie unterschiedliche Mentalitäten in sich strukturiert sind, welche Dispositionen sich in ihnen wie zusammenfügen, was das Prinzip oder die „generative Formel“ dieses Zusammenwirkens ist – aber auch (über Bourdieu hinaus), ob dieses Prinzip als einheitliches, kohärentes beschrieben werden kann oder als in sich widersprüchlich verstanden werden muss, wobei sich die Anschlussfrage stellt, wie die Widersprüche jeweils subjektiv vermittelt werden können und wie sie sich in Praktiken umsetzen.

Ferner verlangt ein relationales Mentalitätsverständnis, sich den Beziehungen zwischen verschiedenen Formen oder Typen von Mentalität auf eine Art und Weise zu nähern, die weder objektivistisch ein „Schubladensystem“ substanzialisierender Kategorien oder „Gruppen“ entwickelt, in die Einzelne schlicht eingeordnet werden könnten, noch umgekehrt subjektivistisch jede systematisierende Unterscheidung zugunsten der bloßen Rekonstruktion und Beschreibung von Selbstzuschreibungen einzelner Akteure verwirft. Es ist notwendig, Typen oder Syndrome zu unterscheiden und in ihren jeweiligen Merkmalen zu beschreiben – aber eben nicht, um damit statische Abziehbilder von „Gruppen“ zu zeichnen, sondern um die Rekonstruktion der Struktur der Beziehungen zwischen den relativen Positionen zu ermöglichen, deren Eigenschaften sich nur durch die Analyse der Eigenschaften der sie bekleidenden Akteure hindurch erfassen lassen. In der Analyse verschiedener Mentalitäten geht es mithin um das Verständnis des größeren Ganzen (der Figuration), innerhalb dessen sie verortet sind. Diese erschließt sich (mit Bourdieu) durch die Fragen, welche Logiken und Prinzipien der Abgrenzung oder Unterscheidung als Dispositionen in den verschiedenen Mentalitäten inkorporiert sind, welche sozialen Unterschiede und Abgrenzungen diese markieren und wie sie sich damit innerhalb der Gesamtfiguration des Raums der Mentalitäten verorten. Hieran schließt sich die Frage an, welche Kräfte sich dabei auf die Reproduktion oder Stabilisierung dieser Gesamtfiguration oder umgekehrt auf ihre Transformation richten – und, hierin über Bourdieus starke Annahmen zur reproduktiven Kraft des Habitus hinaus, ob zu einem gegebenen Zeitpunkt die Kräfte

der Beharrung oder aber jene der Veränderung das größere Gewicht haben.

Und schließlich heißt Mentalitäten relational zu verstehen auch, sie eben nicht als isoliert untersuchbaren Gegenstand, oder: als isoliert von einem umfassenderen soziologischen Zugang zu betrachten, sondern die Beziehungsstruktur im rekonstruierten Raum der Mentalitäten stets auf ihre wechselseitigen Beziehungen mit den entsprechenden relationalen Strukturen sowohl des Raums der Positionen als auch des Raums der Positionierungen oder Lebensweisen zu befragen. Dass diese Beziehung sich nicht mehr ohne weiteres als direkte Homologie beschreiben lässt, wie Bourdieu es für die industrielle Klassengesellschaft Frankreichs in den 1960er und frühen 1970er Jahren noch konnte, sondern komplizierter, vermittelter geworden ist, darf dabei kein Anlass sein, den Anspruch auf Rekonstruktion der systematischen Beziehungen zwischen Positionen in der Sozialstruktur, Mentalitäten und Lebensweisen im Interesse der Aufdeckung der damit verbundenen Macht- und Herrschaftsverhältnisse schlechterdings aufzugeben. Diese Beziehungen mögen weniger offensichtlich sein als früher – zufällig sind sie deshalb noch lange nicht.

Sich unter Bezug auf Bourdieu mit Fragen sozial-ökologischer *Transformation* zu befassen, setzt freilich auch voraus, die in seinem Verständnis des Habitus als grundsätzlich kohärentem „System von Dispositionen“ sowie in der Unterstellung weitreichender Homologien zwischen den Wirklichkeitsschichten von Sozialstruktur, Habitus und Praxis eingebauten starken Annahmen über die Neigung des Sozialen zur (Selbst-)Reproduktion aufzubrechen. Für unser Anliegen erscheint es daher angemessen, die Beziehungen der drei Ebenen etwas anders akzentuiert zu denken: nicht so sehr als Kausalkette „Struktur -> Habitus -> Praxis“, wie durch die Darstellung in Abbildung 1 (sowie bei Bourdieu 1928: 280) suggeriert, sondern stärker zentriert auf die *Praxis* als immer dynamisches, nie einseitig determiniertes Moment der (reproduktiven oder transformativen) Reaktualisierung des Sozialen im Aufeinandertreffen objektiverter und inkorporierter sozialer Strukturen (Abbildung 4). Die Praxis ist „Ort der Vermittlung von gesellschaftlichen Strukturen und individuellen, kreativen Handlungen“ (Bittlingmayer 2000: 94) – und zwar sowohl in dem Sinne, dass das vom Habitus generierte Handeln als *modus operandi* in durchaus kreativer Weise dazu beiträgt, die Objektivität der sozial gegebenen Handlungsbedingungen als *opus operatum* mit zu erzeugen, als auch in der umgekehrten Richtung, indem die äußeren Bedingungen dem *modus operandi* stets mehr oder weniger enge Leitplanken setzen, so dass die in der Praxis gelebte Erfahrung sich in durchaus weder frei gewählter noch vollständig determinierter, wohl aber von den gesellschaftlichen Existenzbedingungen geprägter Form als *opus operatum* bestimmter Dispositionen dem Körper einschreibt.

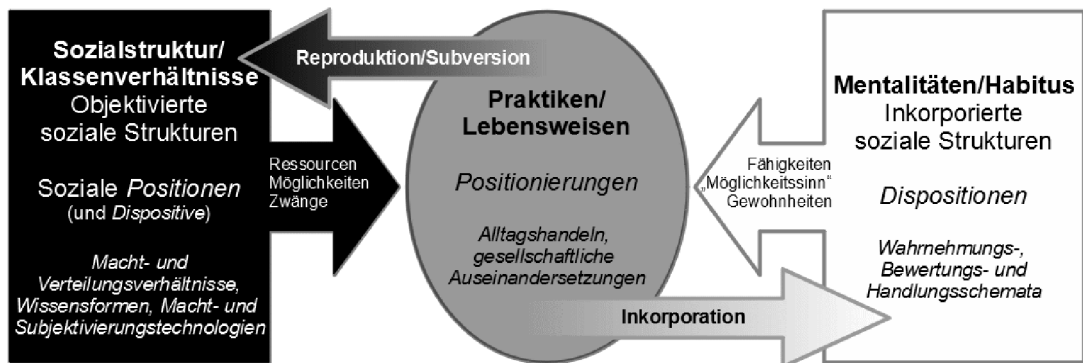


Abbildung 4: Praxis als Ort der wechselseitigen Hervorbringung von objektivierten und inkorporierten sozialen Strukturen

Diese Neujustierung und ihre hier gewählte grafische Darstellung sollen keineswegs so missverstanden werden, als sollte damit der Charakter der Dispositionen als Verinnerlichung einer bestimmten Position in der Sozialstruktur geleugnet werden – wohl aber darauf hinweisen, dass diese Inkorporation des Sozialen selbst nicht anders gedacht werden kann denn als Ergebnis von Praxis. „Die Habitualisierung wird von vielen Interpreten als bloße Verinnerlichung der sozialen Struktur gedeutet, was nicht ganz zutrifft. [...] Eine Ableitung des Habitus aus der sozialen Struktur ist nicht möglich“ (Rehbein/Saalmann 2009: 115f.): „Objektive Strukturen“ können nicht durch ihr reines Dasein subjektive Strukturen erzeugen, sondern nur auf dem Wege ihrer Manifestation in Praxis, also des Sich-Abarbeitens an den Subjekten und der Subjekte an ihnen im alltäglichen wie institutionalisierten Handeln. Und umgekehrt sind Praktiken eben nicht bloßer ‚mechanischer‘ Ausdruck von Dispositionen, nicht das bloße reaktive Produkt des Habitus unter Bedingungen der verfügbaren Ressourcen, der strukturell gegebenen Möglichkeiten und der jeweils situativen Zwänge, sondern: aktive *Positionierungen*, in denen sich die Dispositionen sowohl als gewohnheitsmäßige (damit aber noch nicht automatisch funktionale oder reproduktive) Handlungen ausdrücken, wie auch als kreative Fähigkeiten oder als – auch ohne jede bewusste Reflexion wirksamer – Sinn für das Mögliche aktive Interventionen in die soziale Welt anleiten, die selbst – stabilisierend oder transformativ – auf die äußeren Strukturen zurückwirken können.

Die Rede vom „Raum der Lebensstile“ in den *feinen Unterschieden* hebt den Charakter der Praktiken als *Ausdrucksformen* der inkorporierten sozialen Strukturen hervor, in denen bestehende soziale Unterschiede und Abgrenzungen in erster Linie reaktualisiert und bekräftigt werden. Die später in Bezug auf das literarische Feld gewählte Formulierung vom „Feld der Positionierungen“ (Bourdieu 1999) oder die Rede von der „Position, die jemand bezieht“ (Bourdieu 1998: 17, 20) unterstellen demgegenüber eine stärker gestaltende Kraft der Praxis: Als *Positionierung* streben die vom

Habitus hervorgebrachten Praktiken nicht nur Selbstdarstellung an, sondern auch die aktive Beeinflussung und Gestaltung des Feldes, in das sie zielen, also letztlich des Raums der Positionen, der Macht- und Ressourcenverteilung.

Durch diese nur leichte Rekonzeptualisierung des Verhältnisses der drei Ebenen, die uns den zentralen *theoretischen* Annahmen Bourdieus gegenüber durchaus treu zu bleiben scheint, kommt jedoch, zumal in einem Kontext strukturell ‚entstandardisierter‘ (deshalb aber, das sei betont, noch lange nicht ‚individualisierter‘) Adressierungs- und Einbindungsweisen der Einzelnen als Arbeitende und Konsumierende, ein höherer Grad an Variabilität (wenn auch nicht an Zufälligkeit) in die wechselseitige Konstitution der Strukturen der drei Teilräume hinein. Zudem wird es denkmöglich, dass die Homologieverhältnisse zwischen ihnen sich (in statistischer Hinsicht) abschwächen, ohne dass sie irrelevant würden – im Gegenteil, die Macht- und Verteilungsverhältnisse zwischen den sozialen Klassen werden eben dadurch umso schwerer hinterfragbar, dass ihr objektives Fortbestehen durch die Veränderungen in den Räumen der Praktiken und der Mentalitäten verschleiert wird.

Für unser Anliegen aber ist dieser Raum für Variabilität wichtig, denn eine sozial-ökologische Mentalitätsforschung muss sich ja ganz zentral für gesellschaftliche Transformationsprozesse interessieren. Das bedeutet nicht, dass deshalb Mentalitäten zum zentralen Gegenstand gesellschaftlicher Veränderungsversuche politischer und pädagogischer Art werden sollten. Aber es ist zentral, die Bedeutung von Mentalitäten – in dem umfassenden hier diskutierten Sinne – für sozial-ökologische Transformationsprozesse zu verstehen. Wenn Mentalitäten, wie hier aufgezeigt, ein Ergebnis spezifischer Erfahrungen sind, dann muss es vor allem darum gehen, die objektiven Strukturen zu verändern, innerhalb derer die jeweiligen Erfahrungen gemacht werden. Und diese bestehen nicht nur aus den sozialen, aus dem kollektiven Handeln der Subjekte hervorgegangenen Phänomenen wie Machtverhältnissen, Institutionen oder Normen, sondern auch den materiellen Infrastrukturen und bio-physischen Voraussetzungen der Gesellschaft.

Diese Strukturen sind seit zweihundert Jahren aufgebaut auf etwas, was in Zukunft nicht mehr in dem scheinbar unerschöpflichen Maße wie bisher zur Verfügung stehen kann: auf fossiler Energie. Seit ca. 1800 hat sich die weltweite Wirtschaft von einer fast ausschließlich auf erneuerbaren, biologischen Ressourcen basierenden ‚prämodernen Bioökonomie‘ zu einer weit überwiegend auf Kohle, Öl und Gas beruhenden fossilen Wirtschaft entwickelt. Die Frage, welche Dynamiken, Potenziale und vor allem Risiken sich im Hinblick auf die ökologischen Abhängigkeiten von Gesellschaften daraus ergeben, wird im folgenden Kapitel diskutiert. Dabei wird auch dargelegt, wie sich die massenhafte Nutzung von fossiler Energie als zentrale Rahmenbedingung sozialer Erfahrung im Verlauf der fossilen Epoche historisch auf Entstehung und Transformation von Mentalitäten ausgewirkt und ‚fossile Mentalitäten‘ hervorgebracht hat, die sich schließlich zu den heute vorherrschenden Formen

sozialer Naturbeziehungen entwickelt haben. Zu verstehen, wie diese Veränderungen der gesellschaftlichen Naturverhältnisse auf materiell-energetischer und infrastruktureller Ebene von Menschen wahrgenommen und verarbeitet wurden und wie diese Erfahrungen neue Formen der Wahrnehmung, Bewertung und des Umgangs mit Natur hervorbrachten ist entscheidend dafür, erfassen zu können, von welchen Mentalitätstransformationen auch eine künftige Transformation zu einer ‚nachmodernen‘, post-fossilen Bioökonomie begleitet sein wird. Die Bourdieusche Theorie allein kann dies nicht leisten, sondern sie bedarf hierfür einer Reihe von Erweiterungen.

4 Erweiterungen: Wie Mentalitäten als sozial-ökologische zu verstehen sind

Aufbauend auf Bourdieu und ähnlichen sozialstrukturanalytischen Ansätzen hat sich die soziologische Forschung Kompetenzen darin erarbeitet, Ungleichheiten und Macht- und Herrschaftsverhältnisse zwischen verschiedenen sozialen Gruppen und Akteuren zu analysieren. Die sozialwissenschaftliche Forschung zu sozial-ökologischen Transformationen dagegen widmet sich in zahlreichen Forschungsvorhaben Problemstellungen, Veränderungsprozessen und Zielvorstellungen einer sozialeren und ökologischeren Gesellschaft (Adler 2018; Barth u. a. 2018; Becker/Jahn 2006; Brand 2017; Delina 2019; Elsen 2015; Schachtschneider/Adler 2010). Beide Forschungsstränge befruchten sich bisher allerdings nur in Ansätzen. In einer sozialstrukturanalytischen Perspektive kommen teils zentrale Aspekte, die die *gesamte* Gesellschaft prägen und (wenn auch unter unterschiedlichen Bedingungen) von *allen* Akteuren als erlebte Selbstverständlichkeiten inkorporiert werden, kaum in den Blick (Eversberg 2014b: 123–126, 130–132). So lassen sich zwar die unterschiedlichen Lebensweisen in einer Gesellschaft analysieren, weniger aber die genauen Spezifika der gesamtgesellschaftlich wirkenden ökonomischen, ökologischen und sozialen Relationen und Zwänge, die deren gemeinsamen Rahmen bilden. Andererseits verfügen zahlreiche Ansätze der sozial-ökologischen Transformationsforschung kaum über ein Instrumentarium zur Erfassung der Unterschiede in Position, Positionierungen und Dispositionen verschiedener Teile der Bevölkerung. Im Folgenden möchten wir verschiedene Theorieelemente vorstellen, von denen wir meinen, dass sie dazu beitragen können, die aus sich heraus zunächst soziozentrische Bourdieusche Perspektive um ein angemessenes Verständnis sozialer Beziehungen *mit Natur* zu ergänzen und so zu einer genuin *sozial-ökologischen* Mentalitätsforschung zu erweitern.

4.1 Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse

Es geht uns darum, Konflikte zwischen und Veränderungen von Mentalitäten im Zuge sozial-ökologischer Transformationsprozesse zu untersuchen. Den Begriff der ‚sozial-ökologischen Transformation‘ verwenden wir dabei zunächst nicht primär in

einem normativen oder politisch-strategischen Sinne, sondern analytisch (Görg et al. 2017: 3). Sozial-ökologische Transformationsprozesse sind in diesem Sinne nicht per se wünschenswerte Umbrüche zu größerer Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit, sondern der Begriff erfasst jegliche umfassende Rekonfiguration der gesellschaftlichen Naturverhältnisse. Gerade auch im Hinblick auf den Gegenstand ‚Bioökonomie‘ lässt sich mit der Hilfe eines solchen analytischen Transformationsbegriffs, wie etwa Hausknost et al. (2017) zeigen, die Diversität, Widersprüchlichkeit und Umkämpftheit der verschiedenen denkbaren Transformationspfade hin zu stärker bio-basierten Formen des Wirtschaftens in ihren sozialen wie sozio-natürlichen Dimensionen diskutieren: Die Frage ist nicht „sozial-ökologische Transformation – ja oder nein?“, sondern „welche Transformation?“, und nicht jeder transformative Entwurf ist notwendigerweise auf eine gerechtere und/oder nachhaltigere Welt gerichtet. Im Entwurf von Hausknost et al. bestehen neben der in Politik und öffentlicher Wahrnehmung bestimmenden, auf grünes Wachstum durch biotechnologische „Innovation“ zielenden hegemonialen Konzeption von Bioökonomie („Sustainable Capital“) demnach auch alternative Pfade: Diese beruhen konträr zu jener Vision auf fundamentaler Skepsis gegen Wachstum und Biotechnologie und setzen entweder auf suffiziente Praktiken („Eco-Retreat“), oder auf eine politisch gesteuerte und auch mit Hilfe von Biotechnologie vorangebrachte Transformation, die mit der Wachstumslogik bricht („Planned Transition“), oder sie streben zwar Wachstum an, wollen dies aber statt durch Biotechnologie durch die Förderung agrarökologischer Verfahren erreichen („Eco-Growth“). Diese verschiedenen denkbaren, diskutierten und als beispielhafte Praktiken vorhandenen Varianten bio-basierten Wirtschaftens lassen sich analysieren als – umstrittene, umkämpfte, oft widersprüchliche – Konzepte zur Neuausrichtung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse (Becker/Jahn 2006; Görg 2003, 1999): Was verhandelt wird, sind Veränderungen des gesellschaftlichen Stoffwechsels mit der Natur, und unterschiedliche sozial spezifische Naturbeziehungen bedingen auch unterschiedliche Vorstellungen und Orientierungen im Hinblick darauf, wohin diese sich verändern können und sollen.

Nicht nur für die gesellschaftliche Produktionsweise, sondern auch für Lebensweisen und Mentalitäten „sind die komplexen Verhältnisse zur materiell-stofflichen Umwelt von absolut zentraler Bedeutung“ (Görg 2008: 477), und Veränderungen dieser Verhältnisse haben Veränderungen auf allen drei dieser Ebenen zur Voraussetzung wie zur Folge. Die Rede von den „*gesellschaftlichen* Naturverhältnissen“ soll zum Ausdruck bringen, dass weder ‚Gesellschaft‘ noch ‚Natur‘ unabhängig von der je anderen Seite des Verhältnisses betrachtet werden können – es also eine unvergesellschaftete Natur ebenso wenig gibt wie eine von Natur unabhängige Gesellschaft –, beides aber auch nicht für ununterscheidbar erklärt oder aufeinander reduziert werden darf, sondern in dieser unaufhebbaren wechselseitigen Vermitteltheit begriffen werden muss (Becker/Jahn 2006; Malm 2018). Dem zugrunde liegt die (auf Hegel und insbesondere Marx zurückgehende) Einsicht, dass dieses wechselseitige Vermittlungsverhältnis den Cha-

rakter „eines durch Arbeit [...] vermittelten gesellschaftlichen ‚Stoffwechsels‘ mit der Natur als Grundbedingung menschlichen Lebens“ hat (Görg 2008: 477). Natur kann aus dieser Perspektive von in Gesellschaft lebenden Menschen immer nur als „vergesellschaftete Natur“ verstanden werden, denn sie muss zunächst in sprachlichen, kulturellen und/oder wissenschaftlichen Formen gefasst werden, um überhaupt erkannt zu werden, und sie ist zudem zunehmend auch unausweichlich eine durch menschliches Handeln technisch und ökonomisch transformierte Natur. Das bedeutet zum einen, dass es in jeder historischen Gesellschaftsformation bestimmte hegemoniale Dispositionen der Wahrnehmung, Bewertung und handelnden Bearbeitung von Natur gibt – einer bestimmten Gestalt des Stoffwechsels mit der Natur entspricht auch eine gesellschaftlich bestimmende Sicht- und Handlungsweise in sozial-ökologischer Hinsicht. Zum anderen ist menschliches soziales Handeln nie ‚natureutral‘, ebenso wie die von Menschen unberührte, unvergesellschaftete Natur ein romantischer Mythos ist – und zwar nicht nur mit Blick auf die offensichtliche Naturausbeutung moderner Gesellschaften, sondern auf jede menschliche Sozialform überhaupt. Dass dies so ohne Einschränkung auch schon für die Jungsteinzeit und die Zeit noch vor den Anfängen von Sesshaftigkeit und Ackerbau Geltung beanspruchen kann, hat James C. Scott in beeindruckender Art und Weise in seinem Buch *Die Mühlen der Zivilisation* (Scott 2019) gezeigt.

Die Frankfurter Schule griff den Gedanken des Stoffwechsels auf und kritisierte bereits in den 1920er Jahren zeitgenössische Emanzipations- und Fortschrittsbestrebungen für ihre Verstricktheit in eine Logik gesellschaftlicher Verhältnisse, die von der fortschreitenden Ausweitung der Ausbeutung und Beherrschung von Natur nicht zu trennen waren – ohne diesen jedoch eine „prämoderne Utopie einer Einheit mit der Natur“ als angestrebtes Gegenbild gegenüber zu stellen (Görg 2008: 478). Die „Hoffnung auf einen gesellschaftlichen Fortschritt als Perfektionierung der Naturbeherrschung“ (ebd.) ist bis heute zentraler Teil des hegemonialen Selbstverständnisses moderner Gesellschaften – und der aus der Verfügbarkeit von Kohle und Öl gespeiste Glaube, dass sich Wachstum auf Dauer stellen lasse, hat sich immer wieder als hiervon faktisch untrennbar erwiesen. Die herrschaftsförmigen gesellschaftlichen Naturverhältnisse, so schließt Görg hieraus, folgten notwendig aus dem Bestreben zur Aufrechterhaltung herrschaftsförmiger gesellschaftlicher Verhältnisse (patriarchaler, klassenmäßiger, kolonialer Art) und spiegelten diese letztlich nur wider, weshalb der entscheidende Hebel zur Herstellung von weniger zerstörerischen Naturverhältnissen und zur Bewältigung der ökologischen Krise im Abbau gesellschaftlicher Herrschaft liege (ebd.).

Forschungen zu den gesellschaftlichen Naturverhältnissen in dieser und verwandten Traditionen (Dorninger/Hornborg 2015; Görg u. a. 2017; Krausmann/Fischer-Kowalski 2010; Pichler u. a. 2017; Scheidel/Schaffartzik 2019) beschäftigen sich vor diesem Hintergrund mit der engen Verwobenheit sozialer und sozio-natürlicher

Verhältnisse und suchen in einer integrierten „sozio-metabolischen“ Perspektive zu zeigen, wie diese sich wechselseitig bedingen. Anders als etwa bei Mitchell steht hier nicht letztlich die Vorstellung im Hintergrund, dass die Materialität der bearbeiteten Natur (also etwa eines Energieträgers) über die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, sondern umgekehrt sind auch die Machtverhältnisse zwischen denen, die ein Interesse an der einen oder der anderen Form der Naturnutzung haben, entscheidend dafür, wie sich Naturverhältnisse im Allgemeinen und Energiesysteme im Besonderen transformieren. Der in gesellschaftlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen bestimmte Zweck der Naturnutzung ist letztlich wegweisend für deren Form und die Verteilung der Lasten wie der Gewinne, politische Festlegungen heute bestimmen mithin über die Gestalt nicht nur der Naturverhältnisse, sondern auch der Gesellschaft in der Zukunft (Görg et al. 2017: 10). Kurz: sozial-ökologische Transformation ist keine technische, sondern eine eminent politische Frage, sie hängt entscheidend ab von den in einer konkreten historischen Situation gegebenen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen. Diese spielen in der – vor allem politikwissenschaftlichen – Forschung zu den gesellschaftlichen Naturverhältnissen auch eine wichtige Rolle, allerdings üblicherweise aus einer an Gramsci orientierten hegemonietheoretischen Perspektive, die sich auf das Neben- und Gegeneinander unterschiedlicher „Hegemonieprojekte“ und die Konstellation der kollektiven und institutionellen Akteure richtet, die diese verfechten (Brand/Görg 2008; Göttfert 2012; Haas 2017; Wullweber 2004). Aus dieser Sicht sind etwa die in den offiziellen Bioökonomiestrategien der letzten zwei Jahrzehnte propagierten Strategien einer durch biotechnologische Innovationen getriebenen bio-basierten Wachstumsstrategie klar als Ausdruck eines von Teilen der politischen Eliten und der Wirtschaft getragenen, durch den zunehmenden Druck der Klimakrise begünstigten größeren Hegemonieprojekts unter dem Banner des „grünen Wachstums“ oder der „ökologischen Modernisierung“ (Krüger 2013) zu verstehen. Dieses hat gegenüber dem von anderen Industriebranchen und einigen Regierungen nach wie vor getragenen Projekt eines fossilistischen „Weiter so“ in den letzten Jahren deutlich an Einfluss gewonnen, zuletzt hat sich mit dem „Green Deal“ auch die EU-Kommission klar dazu bekannt. Diese Unterscheidungen sind analytisch hilfreich und erlauben es auch, die Koalitionen der organisierten Akteure, die hinter den jeweiligen Projekten stehen, recht genau zu umreißen. Die genaueren Differenzierungen der Orientierungen, die diese Projekte an ihrer sozialen Basis tragen und zur gesellschaftlich wirksamen Kraft werden lassen – eben der unterschiedlichen sozial-ökologischen Mentalitäten verschiedener Bevölkerungsteile – bleiben einer solchen Perspektive bislang aber eher verschlossen. Ebendies aber kann eine an Bourdieu geschulte Mentalitätsforschung leisten, und ebendies braucht es auch, um eine realistischere Einschätzung der Möglichkeiten post-fossiler Transformationen zu entwickeln. Denn auch wenn Mentalitäten einerseits Produkt der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sind und diese Verhältnisse ihnen deshalb in der Regel als orientierende Leitplanken gewissermaßen eingebaut sind, ist andererseits die Frage,

ob sich gesellschaftliche Machtverhältnisse so verschieben, dass weitreichende Transformationen denkbar werden, doch auch entscheidend davon abhängig, ob diese Leitplanken für einen ausreichend großen Teil der Bevölkerung brüchig geworden, grundlegende Veränderung also auch mental zur Option geworden ist. Ist das der Fall, so können Wähler:innenmehrheiten oder starke soziale Bewegungen entscheidenden Druck für Weichenstellungen auch gegen die Interessen mächtiger Eliten entfalten (Koch 2020) – ist es aber nicht der Fall, so kann das hartnäckige Festhalten an von einer überholten, nicht mehr haltbaren Realität geprägten Denk- und Handlungsmustern dringend notwendige Veränderungsprozesse selbst da noch blockieren, wo sich die Einsicht in deren Notwendigkeit längst durchgesetzt hat (Blühdorn 2019; Lessenich 2016).

Die Debatte um die gesellschaftlichen Naturverhältnisse ist aber noch in einem weiteren Sinne instruktiv, und zwar weil sie vergangene Transformationen der gesellschaftlichen Naturverhältnisse in unterschiedlichen Stadien kapitalistischer Vergesellschaftung mit den Mitteln der Regulationstheorie als Übergänge zwischen unterschiedlichen Formen der Regulation dieser Verhältnisse zu fassen sucht (Brand/Görg 2001; Görg 2003; Wullweber 2004). Diese Blickrichtung betont die Tatsache, dass moderne, kapitalistische Naturverhältnisse nicht konstant sind, sondern dialektisch-dynamisch, dass sie sich in periodischen, nicht einfach materiell determinierten, sondern aus gesellschaftlichen Auseinandersetzungen resultierenden Transformationen erneuern und stabilisieren. Die Aufmerksamkeit hat sich also nicht auf die scheinbare Stabilität einer historischen Periode zu richten, sondern die innere Widersprüchlichkeit der für sie charakteristischen Logik kapitalistischer Akkumulation ebenso wie ihrer politischen Regulierung zu entschlüsseln, um diejenigen Kräfte erkennbar zu machen, mit denen jedes Regime durch sein Funktionieren zugleich die Saat seiner Überwindung hervorbringt. Als Transformationen der gesellschaftlichen Macht- und Klassenverhältnisse hatte Bourdieu diese Regimeübergänge durchaus im Blick – er beschrieb in den *feinen Unterschieden* die „Umstellungsstrategien“ der gesellschaftlich mächtigen Klassen, die in der Phase des organisierten Kapitalismus des 20. Jahrhunderts ihre Machtpositionen zunehmend weniger auf Eigentum an Produktivvermögen und stärker auf die Monopolisierung exklusiver Bildungstitel stützten, und auch die erneuten Umstellungen, mit denen sie in den 1970er Jahren auf die Demokratisierung des Zugangs zu höherer Bildung reagierten (Bourdieu 1982: 210ff.; s. auch Bourdieu u. a. 1981). Die relationale Soziologie verfügt also durchaus über ein Instrumentarium zur Erfassung der sozialen, ‚infrainstitutionellen‘ Ebene der Logiken, denen die Reproduktion der sozialen Verhältnisse ebenso wie ihre Infragestellung in unterschiedlichen kapitalistischen Regimes folgt, sie kann nachzeichnen, in welche Veränderungen auf der Ebene des sozialen Wettbewerbs sich ein solches Regime übersetzt und wie dies wiederum zu Transformationen des Regimes selbst beiträgt (zur Wahlverwandtschaft der Regulationstheorie mit der Bourdieuschen Soziologie s. Boyer 2008). Was ihr fehlt, ist erneut das Verständnis davon, dass es hierbei nicht nur

um Veränderungen der sozialen Macht- und Konkurrenzbeziehungen geht, sondern dass die Einsicht in den Charakter kapitalistischer Regimes als Formen der Organisation und Regulation gesellschaftlicher Naturverhältnisse verlangt, diese dialektischen Stabilisierungs- und Destabilisierungsprozesse auch als Transformationen der sozialen Naturbeziehungen in den Blick zu nehmen. Relational-soziologisch ist also danach zu fragen, wie sich im Kontext eines historischen Regimes durch die etwa von Mitchell beschriebenen Veränderungen der Energie- und Ressourcenbasis und die dadurch ermöglichten, mit technologischen und politischen Mitteln herbeigeführten Veränderungen der Lebensweisen – etwa der Mobilität, des Wohnens, der Ernährung – auf die Denk-, Fühl- und Handlungsgewohnheiten der verschiedenen sozialen Gruppen ausgewirkt haben und welche Destabilisierungen und transformativen Bestrebungen – auf höherer Abstraktionsebene gesprochen: welche alternativen Hegemonieprojekte – aus der Durchsetzung dieser Lebensweisen und ihrer sozial-ökologischen Folgen resultierten. Für die soziologische Erforschung sozial-ökologischer Mentalitäten hat das zwei Konsequenzen:

Erstens muss sie sich die besondere historische Situation vergegenwärtigen, also das spezifische Regime gesellschaftlicher Naturverhältnisse, innerhalb dessen die Mentalitäten sich bilden und transformieren. Regulationstheoretisch wird hier mit Blick auf die jüngere Vergangenheit von einem Übergang von „fordistischen“ zu „post-fordistischen“ Formen der Regulation der Naturverhältnisse gesprochen, wobei Erstere von einer Agrarpolitik der Standardisierung und Industrialisierung im Zeichen der „Grünen Revolution“, Letztere dagegen von der Inwertsetzung des Wissens der „Life Sciences“ durch Patentierung von Verfahren der Manipulation von Leben auf einer basal-molekularen Ebene bestimmt seien (Brand/Görg 2008; Görg/Brand 2003; Wullweber 2004). So wichtig dieser Prozess ist, ist es aus Sicht der hier verfolgten Fragestellungen eine – nicht zuletzt der politikwissenschaftlichen Perspektive geschuldete – Engführung der Frage der Naturverhältnisse. Um die Vielfalt der Dimensionen des – oft hoch vermittelten – praktisch-alltäglichen Handelns in Bezug auf Natur (Mobilität, Wohnen, Essen, Arbeit, persönliches und politisches Engagement, Versorgung mit Gebrauchsgütern) und ihre regelhaften Muster und Transformationen angemessen erfassen zu können, scheint es uns brauchbarer, von einem inzwischen in die Krise geratenen *flexibel-kapitalistischen* Regime zu sprechen, das in seinem dominierenden Modell der Sozial- wie auch der Naturbeziehungen auf der immer *kleinteiligeren* Zerlegung und Wiederzusammensetzung von lebendiger Materie wie menschlicher Arbeit, auf dem Streben nach immer *kurzfristigeren* Produktions- und Lieferzyklen und auf der *Lösung dauerhafter Bindungen* im Interesse jederzeitiger Chancen zur Neuorientierung hin auf vorteilhaftere Alternativen beruht (Eversberg 2014a, 2016, 2020b). Letzteres führt zur Reorganisation ökonomischer Beziehungen – und damit auch der indirekten Beziehungen zur ökonomisch genutzten Natur – in Form marktvermittelter *Ketten* und *Netzwerke*, entlang bzw. innerhalb derer alle beteiligten Akteure unter dem Zwang stehen, den möglichst effizienten Transfer von natürlichen

Ressourcen und Arbeit von den Peripherien des Weltmarkts in seine Zentren zu gewährleisten (Eversberg i.E.). Weil die abstrakte Logik der flexiblen, also kleinteiligen, kurzfristigen und bindungsarmen, Rationalisierung gegenüber den konkreten Belastungsgrenzen der dabei in Anspruch genommenen Natur und der arbeitenden Menschen indifferent ist, führt dieses Regime auf globalem Maßstab zu fortschreitender Übernutzung und sukzessiver Zerstörung von Ökosystemen, sozialen und sozio-natürlichen Beziehungen (Eversberg i.E.; Hornborg 2020, 2019). Es ist dieser globale Gesamtkontext, in den die Menschen, mit deren Mentalitäten und Lebensweisen sich unsere Forschung beschäftigt, auf in vielen Hinsichten unterschiedliche, in manchen Dimensionen aber auch gemeinsame Art und Weise eingebunden sind: als Angehörige einer Gesellschaft, die als Ganze am mächtigen, empfangenden Ende der Ketten und Netzwerke steht und in der deshalb die Verfügung über eine Vielzahl von Ressourcen und Technologien zur Normalität gehört, die die Handlungsmöglichkeiten ihrer Nutzer:innen enorm erweitern und die nur durch die Aneignung fremder Arbeit und Natur in Beziehungen des ökologisch ungleichen Tauschs (Bunker 1988; Dorninger/Hornborg 2015; Hornborg 2013, 2009, 2001) überhaupt breit verfügbar gemacht werden konnten. Wohnen im Eigenheim im Vorort, Automobilnutzung, Videostreaming, hoher Fleischkonsum, Flugreisen – all das beruht auf Beziehungen der Aneignung und des ungleichen Tauschs, die es mitsamt ihrer ökologisch zerstörerischen und sozial schädlichen Konsequenzen andernorts in der Analyse hiesiger Lebensweisen und der auf ihrer Erfahrung als alltäglicher Normalität gebauten Mentalitäten stets mitzudenken gilt. Dass das flexibel-kapitalistische Regime *in der Krise* ist, ergibt sich dabei daraus, dass die negativen sozialen, vor allem aber ökologischen Nebenfolgen inzwischen in Gestalt von Klimakrise, Biodiversitätsverlust, eskalierenden Ungleichheiten, Lärm- und Feinstaubbelastung usw. nicht mehr ignoriert werden können, zudem von erstarkenden sozialen Bewegungen in den politischen Raum getragen werden – und die sie verursachenden Produktions- und Lebensweisen damit auch immer häufiger nicht mehr bruchlos als Normalität erfahren werden können. Dies gilt umso mehr für jene Teile der Bevölkerung auch hierzulande, die selbst darauf angewiesen sind, durch Verausgabung ihrer Arbeitskraft die Möglichkeiten anderer zu vergrößern und die von deren Lebensweise verursachten Lasten zu internalisieren. Die sozial-ökologisch relevanten Praktiken oder Positionierungen im Raum der Lebensweisen sind also nicht ‚unschuldiges‘ Ergebnis von durch ebenso unschuldige, umstandslos legitime Präferenzen geleiteten individuellen Entscheidungen, sondern immer auch Ausdruck von sozialer Herrschaft und Naturbeherrschung, und deren Erfahrung schreibt sich durch die Praktiken hindurch ihrerseits den Mentalitäten ein.

Hieraus ergibt sich als *zweite* Konsequenz die Anforderung, die empirisch vorfindlichen Unterschiede und Abgrenzungen von Mentalitäten und Lebensweisen nicht nur als Ausdruck sozialer Distinktion und Konkurrenz zu begreifen – wie in von Bourdieu inspirierten Studien bislang auch da üblich, wo sie sozial-ökologische Fragen in den Blick nehmen (Horton 2003; Neckel 2018) –, sondern zugleich auch als

unterschiedliche, keineswegs immer frei gewählte Weisen der Bezugnahme auf Natur zu begreifen, die sich aus ebenso unterschiedlichen sozial spezifischen Formen der Einbindung in das Gesamt der gesellschaftlichen Naturverhältnisse ergeben. Etwas anders gesagt: Es gilt nach einem Verständnis davon zu streben, wie sich die in den alltagspraktischen Mustern der Lebensweisen verdichteten (Nutzungs-, Ausbeutungs-, Bearbeitungs-, aber auch Schutz- und Sorge-) Beziehungen mit Natur mit den von Bourdieu ins Zentrum gestellten sozialen Nähe- und Distanz-, Macht- und Konkurrenzbeziehungen verschränken. Neben den Raum der sozialen Beziehungen, in dem sich Akteure mit dem von ihren Dispositionen angeleiteten Handeln positionieren, tritt damit ein *Raum der sozialen Naturbeziehungen*, der technologisch, ökonomisch und politisch vermittelten Beziehungen zu Natur, in dem sie, angeleitet von ihren sozial-ökologischen Mentalitäten, gleichermaßen Position beziehen. Die Struktur dieses Raums, der sich seinerseits in den Raum der sozial-ökologischen Mentalitäten und den der sozial-ökologischen Lebensweisen aufgliedern lässt, gilt es zu rekonstruieren, um die Homo- und Heterologien, Entsprechungen und Diskrepanzen zwischen den sozialstrukturellen Positionen der Akteure, ihren sozial-ökologischen Dispositionen und ihren praktischen Positionierungen im Raum global vermittelter sozio-natürlicher Beziehungen erfassen zu können. Dabei ist zu erwarten, dass sich in den empirisch feststellbaren Diskrepanzen die aus der Umweltbewusstseinsforschung wohlbekannten Diagnosen des Auseinanderfallens zwischen geäußerten ökosozialen Einstellungen und gleichzeitig persistent nicht-nachhaltigen Praktiken (Blühdorn 2019; Caruana u. a. 2016; Juvan/Dolnicar 2014; Kennedy u. a. 2009; Pattie u. a. 2003) bestätigen lassen – aber nicht wie in solchen Studien oft üblich als Pauschal-diagnose, sondern als spezifischer, für bestimmte Bevölkerungsteile typischer Spezialfall dieses Zusammenhangs, neben dem sich eine Reihe weiterer, für andere soziale Gruppen nicht minder typischer Entsprechungen oder Nicht-Entsprechungen zwischen Mentalität und Praxis nachweisen lassen werden.

4.2 Fossilismus und Steigerungszwang: Wie die Energieform die Gesellschaftsform bestimmt

In Ergänzung zur bis hierher entwickelten soziologischen Perspektive sind zunächst Theorieelemente notwendig, welche die Naturverhältnisse einer auf fossiler Energiebasis wirtschaftenden, kapitalistischen Gesellschaft der Analyse zugänglich machen und es erlauben, Fragen nach dem Zusammenhang zwischen (Post-)Fossilismus und Mentalitäten zu stellen. Ein Debattenstrang, der dabei hilfreich ist, sind historische Analysen des gesellschaftlichen Einflusses von bestimmten Energieträgern. Eingebettet in die neuere Perspektive der „energy humanities“ (Boyer 2014; Szeman und Boyer 2017b; Szeman, Wenzel und Yaeger 2017) und motiviert durch die aktuellen Auseinandersetzungen um Klimawandel und Energiewende sind in den letzten Jahren Analysen erschienen, die unterschiedliche Aspekte der umfassenden und tiefgreifenden Prägung heutiger Gesellschaften durch die sie antreibenden fossilen Brennstoffe

in den Vordergrund rücken. Diese zeigen, wie grundlegend moderne Gesellschaften durch die Verfügbarkeit eines praktisch unbegrenzten Vorrats von Energie – der so nur durch fossile Brennstoffe bereitzustellen war – beeinflusst sind:

To be modern is to depend on the capacities and abilities generated by energy (...). We are citizens and subjects of fossil fuels through and through, whether we know it or not. And so any meaningful response to climate change will have to tarry with the world and the people that have been made from oil (Szeman und Boyer 2017a: 1).

Obwohl fossile Rohstoffe heute allgegenwärtig sind – von den Plastikverpackungen der Lebensmittel über die Allgegenwart von Verbrennungsmotoren bis hin zu geopolitischen Spannungen um Ölfelder – spielten sie in den großen Erzählungen über die Moderne lange Zeit kaum eine Rolle. Dies gilt sowohl für ökonomische Analysen – wie die Analyse von Mirowski (1989) beeindruckend aufzeigt (s. auch Georgescu-Roegen 1971) – als auch für sozialwissenschaftliche Theorien und Zeitdiagnosen (Cottrell 2009; Debeir, Deléage und Hémery 1989) oder für die Gegenwartsliteratur (Ghosh 2017). Treffend fasst der US-Historiker Bob Johnson (2014: xxix) zusammen: „[W]e industrial peoples have preferred to keep our energy dependencies out of sight.“ Dies ist umso erstaunlicher, als neuere empirische Analysen zeigen, wie umfassend die vorherrschenden Lebensweisen¹² durch fossile Brennstoffe geprägt sind: Von der Art des Wirtschaftens (McNeill 2000; Osterhammel 2009) über die körperliche und psychische Verfassung der Menschen (Johnson 2019) bis hin zur Kunst (Lord 2014) und menschlichen Werten (Morris 2015) – die Verfügbarkeit von scheinbar unendlichen Mengen an Energie sowie die spezifischen stofflichen Eigenschaften der fossilen Energieträger (hohe Energiedichte, quasi-universelle Verwendbarkeit, Lager- und Transportfähigkeit) haben jede Pore der sozialen Existenz der Mehrheit der Menschen durchtränkt – besonders in den früh industrialisierten – und damit ‚fossilisierten‘ – Ländern des globalen Nordens, aber zunehmend auch global.

Besonders einschlägig sind in diesem Zusammenhang Argumente, die das, was „Moderne“ ausmacht, in den Kontext von Energie, genauer: fossiler Energie, stellen. Sie machen klar, dass zu den historischen Faktoren, die als Voraussetzungen für Aufklärung, technologischen und gesellschaftlichen Fortschritt und die damit einhergehenden Errungenschaften wie sozialstaatliche Sicherheiten, demokratische Mitbestimmungsrechte und politische Freiheiten gelten, an prominenter Stelle auch die praktisch unbegrenzte Verfügbarkeit von Energie für die sich modernisierenden

12 Wir sprechen von Lebensweisen im Plural um deutlich zu machen, dass auch wenn die imperiale Lebensweise (Brand/Wissen 2017) global strukturbildend, aber eben auch nur für Teile der Gesellschaften real zugänglich ist, auch subalterne, von der imperialen Lebensweise im engeren Sinne ausgeschlossene oder marginalisierte Lebensweisen heute häufig – aber nicht immer – stark fossil geprägt sind.

Gesellschaften eine zentrale Rolle spielt(e). Wie Dipesh Chakrabarty in seinem viel zitierten Artikel *The climate of history* argumentierte, sind die meisten der heute für viele als selbstverständlich geltenden Freiheiten energieintensiv: „The mansion of modern freedoms stands on an ever-expanding base of fossil fuel use“ (2009: 208).

Der politische Einfluss fossiler Energieträger wurzelt jedoch tiefer als nur in der Verfügbarkeit von immer weiter wachsenden Mengen an Energie – auch wenn diese ausgesprochen entscheidend sind (Smil 2019). Der Rückgriff auf fossile Energien hat – als eine Art ideologischer Wirkung – immer stärker auch den Inhalt politischer Ideen und den Raum politischer Diskurse bestimmt (Szeman und Boyer 2017b: 151). Besonders eindrücklich hat dies der politische Theoretiker und Historiker des Mittleren Ostens Timothy Mitchell in seinem Buch *Carbon Democracy* (2011) herausgearbeitet. In diesem zeigt er, wie die geologischen, geografischen, stofflichen und logistischen Spezifika des Energieträgers Kohle im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert die Entstehung moderner Massendemokratien und die Herausbildung steigender Wohlfahrtserwartungen in der Breite der Bevölkerung beförderten, während der Aufstieg des in all diesen Dimensionen deutlich anders strukturierten Öls in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Schwächung von Demokratie und von sozialdemokratischer Wohlfahrtsstaatspolitik sowie den Aufstieg des Neoliberalismus begünstigte (Mitchell 2011, 2009). Weil die Kohle unter Einsatz von viel menschlicher Arbeitskraft unter Tage gefördert und über weite Strecken per Eisenbahn und Schiff transportiert werden musste, sei ihre Lieferkette ausgesprochen anfällig für Störungen durch Besetzungen und Streiks gewesen, was den Arbeitenden große Macht über den Produktionsprozess bescherte. Das stärkte die Streikmacht von Arbeitenden in Bergbau und Transport, auf deren aktive Kooperation die Abbau- und Vertriebsunternehmen angewiesen waren. Es war diese gesteigerte Macht der Arbeitenden in den Schlüsselsektoren der privaten (Bergbau-) wie öffentlichen (Eisenbahn-)Wirtschaft, so Mitchell, die es deren politischen Organisationen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert möglich machte, echte Massendemokratien und sozialdemokratische Programme im Sinne der Arbeitenden durchzusetzen. Die Kohle als Energiebasis prägte, so Mitchell, auf dreifache Weise moderne Mentalitäten: Einerseits statteten ihre materiellen Spezifika (Härte, Gewicht, Vorkommen unter Tage) und die Anforderungen ihres Abbaus die Beschäftigten mit Potentialen an Autonomie und Primärmacht aus (durch die nicht zentral zu beaufsichtigenden Tätigkeiten unter Tage und die Zentralität bestimmter Berufsgruppen für das Transportsystem Eisenbahn), die auch auf politischer Ebene in dieser Phase in Demokratisierungsgewinne (allgemeines Wahl-, Demonstrations- und Streikrecht) umgemünzt werden konnten. Andererseits war die durch die Energie der Kohle ermöglichte großmaßstäbliche Produktion und folglich breite und preiswerte Verfügbarkeit von Waren und Dienstleistungen für die mit modernen Demokratien einhergehenden Erwartungen steigenden materiellen Wohlstands mitverantwortlich. Und drittens argumentiert Mitchell, dass auch „die Wirtschaft“ selbst, als neu entstehendes Objekt der Wirtschaftswissenschaften seit

den 1930er Jahren, eine Form von „Petroknowledge“ war. Erst auf der Basis des materiell fluiden und unbegrenzt sprudelnden Öls sei es möglich geworden, sich „die Wirtschaft“ als eine in sich geschlossene Totalität von Strömen ebenso fluiden, ökonomische ‚Energie‘ repräsentierenden Geldes vorzustellen, innerhalb derer sich die Beziehungen zwischen Produktion, Verteilung und Konsum innerhalb nationaler Grenzen regeln bzw. regeln lassen. Diese abstrakte, alle ökonomischen Beziehungen in Flüsse des universellen Äquivalents Geld auflösende Betrachtungsweise löste die ältere Sicht ab, in der ökonomische Prozesse als physikalische Stoff- und Energieströme konzeptualisiert worden waren, woraus sich ganz selbstverständlich Grenzen des Wachstums ergaben (Schmelzer 2016). Im Gegensatz dazu konnten die neuen Messgrößen wie das BIP, die auf „die Geschwindigkeit und Häufigkeit, mit der Papiergeld den Besitzer wechselte“ abzielten, scheinbar grenzenlos expandieren, ohne von physischer oder territorialer Endlichkeit begrenzt zu sein (Mitchell 2011: 139, 1998). Der Aufstieg des modernen Wachstumsparadigmas in den Nachkriegsjahrzehnten war aufs engste mit der billigen und scheinbar unendlichen Verfügbarkeit von Energie verwoben (Dale 2012; Johnson 2014; Schmelzer 2015; Smil 2020) – diese stellte die ökonomisch und gesellschaftlich nur wenig mitreflektierte Basis des „1950er Syndroms“ (Pfister 1995) dar, des schnellen Anstiegs von Wohlstand bei gleichzeitiger starker Beschleunigung von Umweltverbrauch (Steffen et al. 2015). Allerdings erodierten laut Mitchell die demokratisierenden Wirkungen des Energieträgers Kohle mit dem von Großbritannien und den USA strategisch geförderten Aufstieg von Öl und Gas während des gleichen Zeitraums. Denn Öl ließ sich an nur wenigen Orten – vor allem in kolonialen und postkolonialen Staaten – und mit Einsatz von sehr viel Kapital und relativ wenig Arbeitskraft fördern sowie auf wenig streikanfällige Weise in Pipelines oder riesigen Tankern transportieren. Kam es etwa in irakischen Pumpstationen dennoch zu Streiks, so ließen sich diese mit Gewalt niederschlagen, ohne dass eine möglicherweise protestbereite Öffentlichkeit in den Herkunftsländern der verantwortlichen Firmen davon Notiz nehmen konnte. Im Ergebnis wurde die politische Macht der Beschäftigten deutlich geschwächt – sowohl in den Förderländern als auch in den das Öl importierenden Nationen (Mitchell 2011). Auch die Verschiebungen vom fordistischen Wohlfahrtsstaat hin zum neoliberalen oder flexiblen Kapitalismus seit den 1970er Jahren lassen sich aus dieser Sicht als Folge davon deuten, dass die in Zeiten der Kohle errungenen Demokratisierungsgewinne in der Nachkriegszeit nicht weiter ausgebaut werden können, die Einkommen deshalb nicht mehr ausreichend gestiegen waren und so der private Konsum im Norden als notwendiger Treiber der Expansion eingebrochen war. Gesellschaftliche Konflikte in den 1960er und 1970er Jahren sowie die Ölkrise von 1973 waren also eine Folge der Schwächung der Beschäftigtenmacht durch Umstieg aufs Öl, nicht ihre Ursache (Mitchell 2011). Und die krisenhafte Entwicklung nach der Ölkrise, als westliche Wohlstandssteigerungen nicht mehr durch billige Energie automatisch gesichert werden konnten, stellte auch die Souveränität von Staaten als Garanten dieses Wohlstands in Frage (Graf 2014).

Basierend auf Mitchells Analyse lässt sich auch eine tentative Deutung in Bezug auf den Wandel hegemonialer Mentalitäten in der Zeit seit den 1960er Jahren formulieren. Wenn es stimmt, dass in den 1950ern die Demokratisierungs- und Wohlstandsversprechen des kohlebasierten Regimes noch wirkmächtig und überzeugend waren, aber in den folgenden Jahrzehnten für immer mehr Menschen nicht eingehalten werden konnten, dann waren die Bewegungen und Streiks der 1960er und 70er Jahre auch Versuche, sie dennoch einzuklagen, weil die eigene absehbare, eher stagnierende Zukunft Enttäuschung dieser Ambitionen versprach. Gleichzeitig stellte sich für Wirtschaft und Politik gerade in der Krise die dringende Anforderung, die Wohlstands- und Konsumerwartungen der Leute trotz allem erneut zu befeuern. Dies aber war unter Bedingungen nachhaltig geschwächter Lohnabhängigenmacht nicht mehr durch staatliche Umverteilung zu erreichen, sondern sollte durch Versprechen des Aufstiegs durch individuelle Eigeninitiative und „Unternehmergeist“ erreicht werden. Weil kollektive Arbeitendenmacht keine Option mehr war, erschien steigender Wohlstand nur durch individuellen Aufstieg in der Konkurrenz mit anderen oder durch private Verschuldung im Hoffen auf künftigen persönlichen Erfolg erreichbar. Diese indirekt durch den Umstieg aufs Öl hervorgebrachte soziale Konstellation förderte also strukturell *kompetitive* und *spekulative*, auf Risikobereitschaft und sozialen Wettbewerb ausgerichtete Mentalitäten. Daneben wuchs mit steigendem Anteil des Öls an der Energieversorgung, mit der Normalisierung des Automobilität und dem gleichzeitigen graduellen Verschwinden der kohlebasierten Infrastruktur aus dem Erleben auch die Gewöhnung an die Externalisierung der eigenen Energiebedarfe – das Öl kam eben von woanders, die Bedingungen seiner Bereitstellung waren ein Problem anderer Leute, aber es war billig und erweiterte die eigenen Handlungsräume erheblich. Überspitzt gesagt war der ölbasierte fossile Kapitalismus damit eine sozio-natürliche Ordnung, die in den Ölimportländern systematisch die Herausbildung kompetitiver, risikoaffiner und externalisatorischer, also an die Nutzung externer, leicht verfügbarer Energie und an das Abwälzen der negativen Begleiterscheinungen auf andere und die Natur gewöhnter Mentalitäten beförderte (vgl. dazu auch Lessenich 2016; Huber 2013; Eversberg 2021).

Während also in dieser Sichtweise schon die materiellen Eigenschaften fossiler Brennstoffe sich sehr direkt auf die Entstehung moderner, mit Demokratie und Wohlfahrtsstaat verbundener Mentalitätsstrukturen auswirkten (und verwandte Arbeiten dies auch für andere Dimensionen moderner Mentalitäten wie Gleichheit oder Partizipation in Anspruch nehmen, vgl. z.B. Morris 2015), verorten andere Analysen die zentralen Ursachen für Mentalitätsverschiebungen eher in der spezifischen Gesellschaftsform des fossilen Kapitalismus. Während die erste Sichtweise also Energie als unabhängige Variable setzt, von deren Veränderungen die abhängige Variable der Mentalität maßgeblich bestimmt wird, betont eine solche Perspektive den umgekehrten Zusammenhang: Sie schreibt den Veränderungen auf politischer und kultureller Ebene eine stärkere Eigendynamik zu und kritisiert eine Sicht, in der Mentalitäten

einfach als abhängige Phänomene des eigentlich determinierenden Energiesystems erscheinen. So ließe sich auch gegen Mitchells doch recht deterministisch anmutende Argumentation einwenden, dass er Energie als Faktor für Aufstieg und Fall der Sozialdemokratie in Europa und den USA über-, ökonomische, soziale und kulturelle Faktoren hingegen unterbewerte.

Spezifisch zu dieser Sicht auf die Rolle fossiler Brennstoffe kommt ein einschlägiger Beitrag vom schwedischen Humanökologen Andreas Malm (2016) mit seinem Buch *Fossil Capital*. Darin analysiert Malm die Durchsetzung der Dampfmaschine als Antriebstechnologie und die dadurch ermöglichte Entstehung des fossilen Kapitalismus in der britischen Baumwollindustrie im ausgehenden 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er kommt nach eingehendem Quellenstudium zu dem ebenso überraschenden wie überzeugenden Ergebnis, dass die spezifisch moderne, abstraktsteigerungsorientierte Form des kapitalistischen Wirtschaftens (und eine entsprechende steigerungsorientierte Mentalität) nicht auf der Basis fossiler Energie entstand (auch wenn diese hervorragend dazu passt), sondern sich zunächst bereits auf der Basis „erneuerbarer“ Ressourcen, vor allem der Wasserkraft entwickelte.

Malm richtet sich in seiner Argumentation gegen vielfach wiederholte und sehr populäre Erklärungen, die argumentieren, dass die Produktivität menschlicher Gesellschaften, und damit auch Wachstum, Fortschritt und Moderne, durch das Land und die nur vermittelt über das Land verfügbare Energie begrenzt seien. Jede Landfläche produziert über die aktuelle Photosynthese nur eine bestimmte Menge an Energie – und diese Energie, so dieses von Malm als „Ricardianisch-Malthusianisch“ charakterisierte Paradigma, könne nur bis zu einem bestimmten Maße gesteigert werden. Erst fossile Brennstoffe, so beispielsweise Wrigley (2010: 174), böten eine „Chance, dem Ricardianischen Fluch zu entkommen“, weil menschliche Gesellschaften so auf den Speicher alter Photosynthese zugreifen und dadurch der Begrenzung durch die verfügbare Landfläche entfliehen könnten. Die Entwicklung der Dampfmaschine und die Nutzbarmachung der Kohlekraft liege damit am Ursprung der kapitalistischen Industrialisierung. Diese Sichtweise hat nicht zuletzt wegen ihrer retrospektiven grundsätzlichen Richtigkeit – die kontinuierliche Steigerung der Energiebasis moderner Gesellschaften bis auf ihr heutiges Ausmaß wäre ohne fossile Brennstoffe offenkundig nicht denkbar gewesen – viele Anhänger:innen gefunden (besonders eindrücklich die Thesen zum „unterirdischen Wald“ von Sieferle 1982; s. auch Pomeranz 2000). Malm zeigt jedoch, dass die Vorstellung, kapitalistische Produktion habe sich *als Folge* der Entdeckung und Entwicklung und letztlich Durchsetzung der Kohlekraft durchgesetzt, nicht mit der historischen Realität übereinstimmt. Vielmehr entwickelte sich die kapitalistische Industrie bis in die 1830er Jahre auf der Basis von Wasserkraft. Und der in jener Phase eingetretene Schwenk vom Wasser hin zu Kohlekraft und Dampfmaschine war keine Folge begrenzter Verfügbarkeit oder zu hoher Preise von Wasserkraft – im Gegenteil: Wasser war, wie Malm nachweist, in diesen Hinsichten

bei weitem überlegen. Entscheidend, so Malm, waren zwar die stofflichen Eigenschaften der Kohle, dies aber in ganz anderer Hinsicht: Die mit Kohle betriebene Dampfmaschine habe es den Industriellen nämlich durch die von der Transportfähigkeit der Kohle bedingte räumlich und zeitlich (anders als das Wasser) flexible Anwendbarkeit ermöglicht, sich in Arbeitskämpfen gegenüber den Arbeitenden entscheidende Machtvorteile zu verschaffen, gezielt in städtischen, von hoher Arbeitskräftekonkurrenz geprägten Umgebungen zu produzieren und so die Mehrwertproduktion zu steigern (Malm 2013). Diese Analyse verdeutlicht – das sei nur am Rande bemerkt – ein weiteres Argument gegen die These von Mitchell und anderen, dass die Energiesysteme Gesellschaft und Mentalitäten entscheidend und einseitig prägen: Denn auch wenn einige Beschäftigte im Bergbau und bei der Eisenbahn durch den Einsatz von Kohleenergie an Macht gewannen, wie Mitchell aufzeigt, wurden andere, beispielsweise in den frühkapitalistischen Schlüsselindustrien wie der Baumwollverarbeitung, durch den Umstieg von Wasser auf Kohle entscheidend entmächtigt. Kohle war also nicht nur Ermöglicherin von Streikmacht und Katalysator von Demokratisierung, sondern auch gleichzeitig Verursacherin gegenläufiger Entwicklungen in anderen Bereichen, und es war eben nicht einfach ihr Einsatz, der Demokratisierungsgewinne ermöglichte, sondern vielmehr war es zuvor gerade das entscheidende Motiv ihrer Verwendung gewesen, solche zu verhindern.

Kohle – und es spricht vieles dafür, dies auf andere fossile Energieträger zu erweitern – ist eine Energieform, die auf perfekte Art und Weise zu den kapitalistischen Verwertungsinteressen passte, und damit auch zu einer mit dem kapitalistischen Wirtschaften verbundenen, auf die Herstellung abstrakter Raum-Zeitlichkeit abzielenden Mentalität. Doch hatte sich diese Mentalität, wie Malm (2013; 2016) zeigt, bereits *vorher* entwickelt und zur Herausbildung eines voll entwickelten steigerungsorientierten Produktionssystems beigetragen, das nun lediglich noch von Wasser auf Kohle umgestellt werden musste, um die exponentielle Expansionsdynamik der folgenden zwei Jahrhunderte freizusetzen. Durch Kohlekraft konnte kapitalistische Produktion im abstrakten Raum – dem „Raum der Akkumulation“ (Lefebvre 1991) – operieren: jetzt konnte da produziert werden, wo Arbeitskräfte im Übermaß vorhanden und Löhne wegen der Konkurrenz zwischen ihnen niedrig waren (und nicht mehr nur da, wo Wasser ausreichend vorhanden war, Arbeitskräfte aber durch gute Löhne und Arbeitsbedingungen von der Ansiedlung überzeugt werden mussten). Durch Kohlekraft konnte kapitalistische Produktion zudem in abstrakter Zeit operieren, die Produktion konnte nun völlig unabhängig von natürlichen Rhythmen, den Jahreszeiten, dem Wetter und sogar von Nacht und Tag stattfinden (Postone 1993; Thompson 1963).

Diese und vergleichbare Analysen (Dale 2017) zeigen zweierlei: Zum einen, dass kapitalistische Mentalitäten sich bereits vor der Durchsetzung der Kohlekraft entwickelt hatten und dieser vorgelagert sind – eine Orientierung auf kontinuierliche exponentielle Profitsteigerung sowie das Verlangen nach möglichst weitgehender Abstraktion

und Überwindung von konkreten zeit-räumlichen und sozial-ökologischen Hürden der Akkumulation sind nicht als „fossile Mentalität“, sondern als *kapitalistisch-steigerungsorientierte* Mentalität richtig bezeichnet. Zum anderen zeigen diese Analysen aber auch, dass kapitalistische Industrie mittelfristig nur mittels praktisch unbegrenzt verfügbarer fossiler Energie exponentiell expandieren konnte und kann. Während bioökonomische Energiequellen konkret und zeit-räumlich gebunden sind, sind fossile Energiequellen abstrakte Energie: sie können fast an jedem Ort und fast zu jeder Zeit für fast jeden Zweck und in fast jeder Quantität genutzt werden. Auf solche abstrakte Energie ist das seiner Logik nach notwendig auf immer weitere Expansion angewiesene kapitalistische Wirtschaften, Mentalität hin oder her, seit der Durchsetzung der Kohle unabweisbar angewiesen (Smil 2019). Entscheidend für den Expansionszwang ist das in der Form kapitalistischer Vergesellschaftung über Tauschwert, Markt und Konkurrenz angelegte Prinzip der Vergesellschaftung durch Abstraktion, diese braucht jedoch eine entsprechende abstrakte Energiequelle, um fortzuwähren und erfolgreich zu sein (zu fossilen Mentalitäten vgl. Büttner/Schmelzer 2021).

Besonders aufschlussreich werden diese historischen Analysen vor dem Hintergrund von sozial-metabolischen Studien, die Art und Ausmaß der umzustellenden Stoffströme im Übergang zu einer postfossilen Bioökonomie für moderne Ökonomien und Gesellschaften untersuchen. Als Begründer eines solchen biophysikalischen Ansatzes zur Analyse der Wirtschaft gilt der rumänisch-amerikanische Mathematiker und Ökonom Nicholas Georgescu-Roegen, der zugleich den Begriff „Bioeconomics“ als Bezeichnung für dieses Forschungsfeld prägte. Er argumentierte in seinem Buch *The Entropy Law and the Economic Process* von 1971, dass alle wirtschaftlichen Vorgänge notwendigerweise in physikalische und biologische Prozesse eingebunden seien und daher die Grenzen, die sich aus physikalischen Gesetzen – vor allem dem Entropiegesetz – ergäben, nicht ignorieren könnten. Der ökonomischen Wissenschaft warf er daher eine wirklichkeitsuntaugliche Fixierung auf wirtschaftliches Wachstum vor, die sich auf Blindheit gegenüber den energetischen Begrenzungen gründe. Auch technologischer Fortschritt und nicht-fossile Energiequellen (wie Sonne, Wind, Wasser oder Biomasse) könnten das Entropiegesetz langfristig nicht aushebeln, vor allem da die Ressourcen begrenzt seien (Georgescu-Roegen 1971; Altvater und Mahnkopf 2007; Kallis 2018). Aus dieser Analyse leitete er ab, dass aus physikalischer Sicht weder eine dauerhaft wachsende noch selbst eine stagnierende Wirtschaft langfristig ohne Zerstörung der Lebensgrundlagen möglich seien, sondern dass wegen der entropischen Natur allen Wirtschaftens auf lange Sicht nur eine Wirtschaft möglich sei, die im Laufe der Zeit immer weniger Energie und Material verbraucht (Georgescu-Roegen 2011; vgl. dazu auch Daly 1992). Neuere empirische Analysen in dieser Tradition zeigen, dass eine postfossile Ökonomie, die Kohle, Öl und Gas durch biologische Ressourcen zu ersetzen suchte, materiell-energetisch notwendigerweise mit dem Festhalten an der ökonomischen Steigerungsorientierung im Konflikt stehe (Giampietro 2019; Hausknost u. a. 2017; Krausmann/Fischer-Kowalski 2010; Scheidel/Schaffartzik 2019).

Sie bestätigen damit umwelthistorische Arbeiten, die seit vielen Jahren auf den engen Zusammenhang zwischen Steigerungsorientierung, fossilen Energien und der Zerstörung der Biosphäre hingewiesen haben (z.B. McNeill 2003).

Die Befunde der historischen Analysen des Zusammenhangs zwischen Moderne und fossilen Brennstoffen sowie der sozial-metabolischen Analysen ergeben zusammen ein grundlegendes Dilemma: Die auf Abstraktion von Raum, Zeit, Arbeit und Energie beruhende expansive Form der Vergesellschaftung, die sich mit Hilfe fossiler Brennstoffe verallgemeinern konnte, ermöglichte über mehr als zwei Jahrhunderte dauerhaftes Wachstum und steigenden Wohlstand, trieb untrennbar davon aber zugleich auch die zerstörerische Dynamik der globalen Erwärmung voran. Sie ist integraler Bestandteil des Prozesses der Moderne, der auch erhebliche Emanzipationsfortschritte gebracht hat – und uns, als moderne Subjekte und moderne Gesellschaften, grundlegend geformt hat. Die Frage ist also folgende: (Wie) lassen sich die menschlichen Gewinne der Moderne von der zerstörerischen Steigerungslogik entkoppeln und auf postfossiler und biobasierter Basis sichern und ausbauen (Dörre u. a. 2012; Schmelzer/Vetter 2019; Sommer/Welzer 2014)? Wie also ist so etwas wie eine „moderne bio-kreislaufbasierte Gesellschaft“ denkbar, die sich vom permanent ansteigenden linearen Durchfluss fossiler Energie lossagt und darauf einlässt, mit Ressourcen zu wirtschaften, deren Verfügbarkeit stets begrenzt ist und deren Reproduktion einer eigenen, nur begrenzt technologisch modifizierbaren zyklischen Zeitlichkeit folgt? Auf welchen Prinzipien müsste sie beruhen, welche Mentalitäten würden dem entsprechen – und lassen sich empirisch heute Hinweise darauf finden, dass diese irgendwo schon existieren?

4.3 Materielle, institutionelle und mentale Infrastrukturen

Die über zwei Jahrhunderte gewachsene, von der fossil angetriebenen Steigerungslogik bis ins Innerste geprägte Gesellschaftsordnung heutiger kapitalistischer Gesellschaften stützt sich auf über diesen langen Zeitraum hinweg gewachsene Infrastrukturen materieller (z.B. Autobahnen, Wasserversorgungsnetzwerke, Supermärkte) und institutioneller (Organisationsformen, Einrichtungen, Regelungen und Gesetze) Art. Aber nicht nur diese sind in ihrer langfristigen Genese eng verknüpft mit der ständigen Verfügbarkeit von fossilen Energieträgern: Das gleiche gilt nicht minder für die Formen und Gewohnheiten des Wahrnehmens, Empfindens und Handelns – kurz: die Mentalitäten, die für die Menschen in diesen Gesellschaften über den gleichen Zeitraum hinweg zur gleichsam natürlichen Selbstverständlichkeit geworden sind.

Um dies zu unterstreichen, hat Harald Welzer (2011) mit seinem Begriff der ‘mental-Infrastrukturen’ eine diskursive Wegmarke für die kritische Debatte zum Wirtschaftswachstum gesetzt und eine starke Metapher in die Diskussion über die Transformationspotenziale moderner Gesellschaften eingeführt. Welzers These ist, dass die Ursachen für die Stabilität und anhaltende Dynamik von Wachstumsgesellschaften in

der Bedeutung der Dimension der mentalen Infrastrukturen zu suchen und zu finden sind. Er gründet diese These auf Norbert Elias' Postulat der Einheit von Sozio- und Psychogenese: Die Formen der Innenwelt der Menschen sind demnach von gesamtgesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen wie der Entstehung des Kapitalismus oder des Fossilismus nicht zu trennen. Welzer zeigt in einer historischen Argumentation vor allem mit Fokus auf das 19. Jahrhundert auf, dass sich wegen dieser Parallelität „die Wachstumsidee nicht nur in Wirtschaft und Politik verankert [hat], sondern auch im psychischen Aufbau der Menschen, die in den entsprechenden Gesellschaften aufwachsen“ (2011: 17). Laut Welzer sind somit Lebenswelten „nicht nur durch materielle und institutionelle Infrastrukturen bestimmt, sondern auch durch mentale“ (ebd.: 12).

Eine Infrastruktur ist dabei zu verstehen als etwas tief Verankertes, über längere Zeit und mit Kräfteinsatz Geschaffenes, sie ist stark realitätsprägend und praxislenkend – und nur schwer und langsam veränderbar. Neben den eben angesprochenen materiellen und institutionellen, also „gebaute[n] oder in Regularien und Verfahren gegossene[n] Infrastrukturen“ (ebd.: 27), werden die alltäglichen Handlungsräume von Menschen nicht minder stark durch das geprägt, was Welzer die mentalen Infrastrukturen nennt: Über lange Zeiträume hergestellte Strukturen des Denkens und Empfindens, eingeschliffene Routinen, Gewohnheiten der Wahrnehmung, Bewertung und des Handelns. Als mentale Infrastruktur lässt sich das bezeichnen, was durch gesellschaftliche Anstrengungen zur gefühlten Normalität gemacht worden ist. Sie ist zum Großteil präreflexiv (also Teil des Habitus), ihr zu folgen ist „keine Frage von Wahl und Entscheidung“, sondern sie ist die „massiv so-seiende Welt“ (Welzer 2011: 32). Sie ist Selbstverständlichkeit, auch wenn nicht alle mentalen Infrastrukturen in gleichem Maße in den Köpfen und Körpern aller Menschen in einer Gesellschaft verankert sind. Eine Mentalität, die von einem Großteil der Bevölkerung geteilt wird und mit den institutionellen und materiellen Infrastrukturen übereinstimmt bzw. von diesen gestützt oder gefördert wird, übersetzt sich in eine mentale Infrastruktur. Sie ist somit eine hegemoniale Struktur, die über einen längeren Zeitraum hinweg gewachsen ist, sich verankert hat und andere, alternative oder subalterne Weisen des Wahrnehmens und Handelns dominiert. Mentale Infrastrukturen lassen sich daher in den Termini von Bourdieu als gesamtgesellschaftlich dominante Dispositionen begreifen.¹³ In Welzers Vorstoß ist die soziale Differenziertheit einer sozialstrukturanalytischen Perspektive zu vermissen, wie sie ausgehend von Bourdieu möglich ist. Auch wenn er seine These in der historischen Analyse vor allem anhand der Gewohnheiten und Selbstführungspraktiken von Angehörigen der bürgerlichen Klasse des globalen

13 Auf die gesellschaftlich dominanten *Dispositive* (Foucault) hingegen, die aus materiellen, institutionellen und diskursiven Infrastrukturelementen zusammengesetzten Komplexe von Rahmenbedingungen, Regeln und Festsetzungen, die das Handeln von Seiten der objektivierten sozialen Strukturen her strukturieren und damit ebenfalls hegemoniale Wirkungen entfalten, geht Welzer weniger ein.

Nordens begründet, so zielt seine These der mentalen Infrastrukturen doch eher undifferenziert auf eine scheinbar gesamtgesellschaftliche Ebene – die Darstellung neigt immer wieder dazu, die *hegemoniale* Mentalität als *allgemeine* Mentalität zu überhöhen.

Das Entscheidende an den mentalen Infrastrukturen der Gegenwart ist für Welzer gerade ihr Beitrag zur Naturalisierung von Wachstum als Normalzustand: „Die institutionellen Infrastrukturen regulieren das Wachstum, die materiellen manifestieren es, die mentalen übersetzen es in die lebensweltliche Praxis“ (Welzer 2011: 14). Ähnlich argumentiert Christoph Sanders (2016: 132), der als vorherrschende mentale Infrastrukturen solche „tief verinnerlichte[n] Vorstellungen von einem guten Leben und Haltungen“ identifiziert, „die unser Handeln auf Wachstum und Steigerung ausrichten“ (ebd).

Die hegemonialen mentalen Strukturen der fossil getriebenen Wachstumsgesellschaft sind demnach geprägt durch und angepasst an die einer permanenten Aufwärtsbewegung entsprechende Zeitlichkeit der gesellschaftlichen Nutzung fossiler Energie. Sie gehen daher ebenso mit einer steigerungsorientierten Zukunftsvorstellung einher – und nicht beispielsweise mit einer zyklischen, generationalen Orientierung am „Kommanden“, wie sie Bourdieu in seinen frühen Arbeiten über die traditionale kabyllische Gesellschaft beschreibt (Bourdieu 2010, 2000a, 1976). Weil der Zugriff auf stetig steigende Mengen fossiler Energie den Zugriff auf sie eröffnet hat, erscheint Zukunft unter modernen kapitalistischen Bedingungen nicht länger als hinzunehmendes und zu bewältigendes Schicksal, für das es *vorzusorgen* gilt, sondern als aktiv gestaltbare Verlängerung der Gegenwart, die nicht im eigenen Interesse durch gezielte *Investitionen* von Zeit und Aufwand zu beeinflussen sich als selbst verschuldetes Versäumnis des jeweiligen Akteurs darstellt. Eine Lebensführung der aktiven und methodischen Vorausplanung nach einem ökonomischen Kalkül erlaubt damit – in erheblichem Maße unterstützt durch den Zugriff auf fossile „Energiezuschüsse“ (Tainter 2006) – ein historisch nie gekanntes Maß an empfundener Kontrolle über die Zukunft, das den Akteuren wegen der Vermitteltheit und hegemonialen Selbstverständlichkeit dieses Zugriffs als alleinige Frucht ihrer klugen Investitionen und ihrer „harten Arbeit“ erscheint. Die biophysikalische Unhaltbarkeit der materiellen und institutionellen Infrastrukturen zu thematisieren, die diesen Zugriff ermöglichen, wird deshalb nicht nur als Angriff auf die Voraussetzungen der eigenen Überlebenssicherung empfunden, sondern, einschneidender noch, als Relativierung oder sogar Negierung der Selbsterzählungen von erbrachter „Lebensleistung“, über die sich Menschen in einer Wettbewerbsgesellschaft legitimieren – und so wird die auf fossilem Fundament gebaute Mentalität ihrerseits zur widerstandsfähigen, nur mit großem Aufwand umzubauenden Infrastruktur. Welzer schlussfolgert denn auch, dass es unabdingbar sei, sich über „diese Qualität der mentalen Infrastrukturen“ bewusst zu werden, „wenn man sich daran machen möchte, sie zu verändern“ (Welzer 2011: 32). Diese Schluss-

folgerung korrespondiert mit der Bourdieuschen These von der Trägheit oder *Hysteresis* des Habitus, seiner Beharrlichkeit und nur langsamen Veränderbarkeit auch unter gewandelten Bedingungen. Die Auseinandersetzung mit den in einer Gesellschaft hegemonialen, eng mit ihrer Energiebasis und den von ihr abhängigen materiellen und institutionellen Infrastrukturen verbundenen, als allgemeiner *Common Sense* nur schwer hinterfragbaren Strukturen des Denkens, Empfindens und Handelns beleuchtet allerdings eine Dimension dieser Beharrlichkeit, die Bourdieu wegen seines (berechtigten) Fokus auf die Unterschiede zwischen spezifischen „Klassenhabitus“ eher entgangen war, deren Verständnis aber zentral ist, um zu begreifen, wie sich gesellschaftliche Naturverhältnisse in Mentalitäten und Lebensweisen übersetzen. Um deren sozial spezifische Variationen und Differenzen sowie die daraus entstehenden Konflikte angemessen zu erfassen, ist wiederum die differenzierende Betrachtungsweise im Sinne Bourdieus unverzichtbar.

Durch die Erweiterung der Bourdieuschen Perspektive um eine Reflexion auf die hegemonialen, kollektive Dispositionen bildenden Effekte von Energieregimen – und allgemeiner: gesellschaftlichen Naturverhältnissen – lässt sie sich um das Wissen über bereits geschehene Transformationen auf dieser sozio-metabolischen Ebene und ihre Auswirkungen ergänzen, um die Dynamik solcher Transformationsprozesse besser verstehen zu können. Die Unterscheidung zwischen ‚materiell‘, ‚institutionell‘ und ‚mental‘ nehmen wir als sinnvolle Heuristik zur Erfassung der Ebenen, auf denen sich sozial-ökologische Transformationen abspielen, ebenfalls für unsere Forschung mit. Gerade die mentale und die konkret materielle, über die Ressourcenverfügbarkeit hinausgehende Ebene sind im bisherigen Diskussion zu sozial-ökologischer Transformation oft unterbeleuchtet – und gerade dem Zusammenspiel und der Wechselwirkung dieser beiden Ebenen nähern wir uns mit dem Forschungsinteresse an sozial-ökologischen Mentalitäten an.

4.4 Externalisierung, Reproduktion, Natur: Zum Verhältnis von Innen und Außen

Eine weitere zu überwindende Begrenzung einer an Bourdieu orientierten Perspektive tritt dann auf, wenn Beziehungen zwischen Menschen und Gruppen innerhalb eines zu eng definierten sozialen Raums oder Feldes untersucht werden. Dadurch werden die außerhalb dieses Beziehungsraums liegenden sozialen wie sozio-natürlichen Voraussetzungen analytisch abgeschnitten. Auf diese Weise geraten drei miteinander zusammenhängende Dimensionen aus dem Blick: 1. die Dependenzbeziehungen zwischen Globalem Norden und Globalem Süden, 2. Sorgearbeit und 3. die Natur selbst als Grundlage allen Lebens und materielles Medium, in dem sich soziales Handeln vollzieht. Im Folgenden werden sie in ihrer wechselseitigen Bedingtheit erläutert und Möglichkeiten aufgezeigt, wie sie für ein sozial-ökologisches Verständnis von Mentalitäten fruchtbar gemacht können.

Sozialräume sind Teilräume innerhalb globaler Beziehungsnetzwerke. Bleibt dies unreflektiert, werden auch die vielfachen Abhängigkeiten der reichen Gesellschaften des Globalen Nordens von der Arbeit und den Ressourcen der ärmeren Gesellschaften des Globalen Südens nicht zum Analysegegenstand gemacht. Dieses Problem lässt sich grundsätzlich noch innerhalb des Bourdieuschen Theorierahmens mittels seines Feldbegriffs lösen, indem die betrachteten, z.B. nationalen oder regionalen Settings bewusst als Teilräume eines transnationalen, „weltgesellschaftlichen“ Sozialraums verstanden und ihre spezifische Form der Einbettung in denselben mitgedacht werden. Zum anderen aber, und das ist gravierender, werden die Praktiken des intensivierten Zugriffs auf fossile oder ökosystemische Ressourcenquellen für die Deckung menschlicher Bedürfnisse und des Abwälzens der Folgeschäden auf natürliche Senken nicht zum Gegenstand der soziologischen Analyse gemacht. Das Verhältnis zu Natur bleibt somit bei Bourdieu auch in dieser Hinsicht fast gänzlich außen vor. Ähnlich verhält es sich mit der Sorgearbeit, welche meist von Frauen erledigt und häufig außerhalb regulärer Erwerbsarbeit stattfindet. Sie stellt sowohl in den globalen Verhältnissen als auch innerhalb der reicheren Gesellschaften selbst einen blinden Fleck dar und findet auch im Bourdieuschen Sozialraum, der maßgeblich auf der Zugehörigkeit zu erwerbsmäßig ausgeübten Berufen basiert, kaum Berücksichtigung.

Es scheint uns also notwendig, die relationale Analyse von Mentalitäten und Lebensweisen systematisch um die globalen und multidimensionalen sozialen und sozio-metabolischen Aneignungs-, Ausbeutungs- und Abhängigkeitsbeziehungen zu erweitern.

Stephan Lessenich (2016) hat in diesem Zusammenhang den Begriff „Externalisierungsgesellschaften“ geprägt: Die Kosten der (Re)Produktion sowie der in diesen Gesellschaften hegemonialen „imperialen Lebensweise“ (Brand/Wissen 2017a) werden demnach nicht nur auf gewisse Bevölkerungsgruppen (bspw. Frauen mit Migrationshintergrund im Care-Sektor) oder auf zukünftige Generationen, sondern schon in der Gegenwart auf ärmere Gesellschaften sowie auf die Natur abgewälzt. Die Letzteren müssen diese Lasten wiederum zusätzlich internalisieren, meist ohne davon profitieren zu können. Diese elementare Macht- und Herrschaftsdimension muss eine relationale Mentalitätsforschung, die sich ernsthaft als sozial-ökologische verstehen will, berücksichtigen.

Lessenich kritisiert mit dem Begriff der Externalisierungsgesellschaft nicht nur die Selbstverständlichkeit des Zugriffs auf die von „außen“ zur Verfügung gestellten Energien, seien diese außermenschlich-natürlichen (Treibstoffe, Nahrung) wie auch menschlichen (von anderen verausgabte Arbeit, Dienstleistungen, Sorgepraktiken) Ursprungs. Lessenich zufolge wird innerhalb einer Externalisierungsgesellschaft die Möglichkeit zur Ausbeutung nach einem Mechanismus „sozialer Schließung“ (Weber) auf die Mitglieder bestimmter Gruppen beschränkt. Somit sind Ausbeutung und soziale Schließung beide essentiell für den *Modus Operandi* einer Externalisierungsgesellschaft (Lessenich 2016: 99). Darüber hinaus manifestieren sie sich auch in so-

genannten „horizontalen“ Beziehungen *innerhalb* der meisten Externalisierungs- und Internalisierungsgesellschaften, beispielsweise beim geschlechtersegregierten Verhältnis von Produktions- und Reproduktionsarbeit.

Lessenich fragt, wie eine derart ungerechte und zerstörerische Form der Problemverarbeitung gesamtgesellschaftlich funktionieren und aufrechterhalten werden kann – und zwar gerade in Gesellschaften, die sich Gleichheit und zunehmend auch Nachhaltigkeit explizit auf die Fahnen geschrieben haben. Über Mechanismen der „Auslagerung“, „Abspaltung“ und „Umlenkung“, so seine Antwort, betreibe die Externalisierungsgesellschaft ein sogenanntes „Psychoprogramm“: Einerseits werden die sozialen und ökologischen Kosten der eigenen Praxis auf ein soziales wie natürliches ‚Außen‘ abgewälzt, zu dem man lediglich hoch vermittelte, abstrakte Beziehungen unterhält, andererseits wird in einem verdoppelnden Bewältigungsakt die aus dem grundsätzlichen Wissen darum resultierende psychische Belastung „vom kollektiven Gefühlsleben abgetrennt und ins Jenseits der gesellschaftlichen Wahrnehmung verschoben“ (Lessenich 2016: 94). Die Herrschaftsstrukturen und Konkurrenzmechanismen einer vom abstrakten Prinzip des Markts beherrschten Gesellschaft bescheren den Individuen dabei die Lage, faktisch externalisieren zu *müssen*, wollen sie nicht im Wettbewerb ‚den Kürzeren ziehen‘ – und legitimieren somit den Externalisierungshabitus selbst, was wiederum die ganze Bandbreite der Ausbeutungsbeziehungen dauerhaft zementiert: Man externalisiert nicht nur, weil man es kann, sondern weil man anders ‚nicht kann‘ (Lessenich 2016: 100).

Gestützt auf die Weltsystemtheorie und ihr analytisches Raster von Zentrum und (Semi-)Peripherie erläutert Lessenich (2016: 97), dass die möglichen Lebensweisen an einem ‚Ort‘ (oder in einem sozialen Feld) der Weltsozialstruktur mit einer Vielzahl anderer, gewissermaßen komplementärer Lebensweisen andernorts zusammenhängen. Die Externalisierungsgesellschaften sind also auch in dieser Hinsicht nur aus relationaler Perspektive angemessen zu verstehen, insofern sie auf Internalisierungsgesellschaften und auf ein zur Aufnahme der abgewälzten Lasten zur Verfügung stehendes ‚Gegenüber‘ angewiesen sind.

Diese „Abnahme der abgewälzten Lasten“ findet aber ebenso *innerhalb* einer Externalisierung- als auch in einer Internalisierungsgesellschaft statt. Dies wird beispielsweise in verschiedensten ökofeministischen Grundkonzepten thematisiert und problematisiert. Feministische Ökonom:innen weisen seit Langem auf ein Defizit der etablierten Wirtschaftstheorien hin: Sorgearbeit und Natur als Sphären der Internalisierung seien sogenannte „blinden Flecken“ und würden durch das wachstumsorientierte kapitalistische Wirtschaftsparadigma systematisch entwertet (Perkins 2007, 228). Rosa Luxemburg schrieb schon im Jahr 1913, dass ein nichtkapitalistisches (und abgewertetes) Außen eine unabdingbare Voraussetzung für Akkumulation und Wachstum im Kapitalismus sei. Externalisierung und Ausbeutung könnten demnach nur dann stattfinden, wenn ein abgewertetes oder entwertetes Außen („Globaler Süden“, Natur,

unbezahlte Sorgearbeit) existiere, das als Gegenpol bereit sei oder gezwungen werde, das Externalisierte wiederum zu internalisieren.

Die Trennung zwischen Externalisierung und Internalisierung ist mit der strukturellen Trennung zwischen Produktion und Reproduktion vergleichbar – in beiden Fällen ist das Eine ohne das Andere nicht zu denken, sie bedingen sich gegenseitig, werden aber in der kapitalistischen Verwertungslogik nicht gleich behandelt. Nach dem „ICE-Modell“ von Jochimsen und Knobloch (1997, 109) sind die beiden Sphären, die den industriellen Produktionsprozessen (I – industrial production) zugrunde liegen, einerseits die ökologischen Prozesse (E – ecological processes) und andererseits die unbezahlte Sorgearbeit (C – caring activities). In Anlehnung an das „ICE-Modell“ haben Dengler und Strunk (2018, 163) gezeigt, wie die Sichtbarkeit der monetarisierten Ökonomie und die Unsichtbarkeit ökologischer Prozesse sowie Sorgearbeit durch eine strukturelle Trennung zwischen der produktiven und der reproduktiven Sphäre konstituiert und verfestigt werden.

Diese künstliche Trennung, die das Eine auf- und das Andere abwertet, hat zerstörerische Folgen: Der Kapitalismus ist auf die Trennung von Produktions- und Reproduktionssphäre angewiesen, denn sie ermöglicht der produktiven Sphäre, die reproduktive Sphäre systematisch auszubeuten. Damit verursacht die kapitalistische Wirtschaftsweise nicht nur Umweltzerstörung sowie die Unterdrückung und Prekariisierung großer Teile der Weltbevölkerung, sondern zerstört auf lange Sicht auch seine eigene Basis, weil seine Produktivität auf reproduktiven Funktionen wie Kindererziehung, Erholung, Altenpflege und das Nachwachsen von biologischen Ressourcen angewiesen ist (O’Hara 1997; Mies 2014).

Reproduktion ist auf die Erhaltung und Regeneration der Lebensgrundlagen ausgerichtet und findet meist in der nicht-monetarisierten, unsichtbaren, privaten Sphäre statt (Biesecker und Hofmeister 2010, 1709). Die nicht gewinnorientierte und unbezahlte Reproduktionsarbeit wird überwiegend von Frauen jenseits des Marktes, oft als Teil des Haushaltes, geleistet. Des Weiteren sind es meistens die ebenfalls vornehmlich weiblichen Beschäftigten, häufig mit Migrationshintergrund oder People of Color, die in der Pflegebranche in prekären Beschäftigungsverhältnissen arbeiten sowie vergleichsweise niedrige Löhne und nur eine geringe gesellschaftlichen Anerkennung erhalten.

In einer relationalen sozial-ökologischen Mentalitätsforschung braucht es mithin einen Weg, Externalisierungs- und Internalisierungspraktiken systematisch als Formierungsbedingungen und Ausdrucksformen sozial-ökologischer Dispositionen zu erfassen. In unserer oben in Kapitel 3 vorgestellten Konzeption des Zusammenwirkens von Positionen, Dispositionen und Positionierungen sind es die Praktiken, in denen eine Vermittlung zwischen verinnerlichten Haltungen und äußeren Anforderungen stattfindet. In ihnen nehmen Akteure, strukturiert durch ihre Dispositionen, aktiv

auf die (wie ihnen bewusst ist) *so-seiende* Welt Bezug, und durch sie werden ihre Dispositionen zugleich aber auch von jenem So-Sein geformt. Es ist also der Blick auf die sozial-ökologisch relevanten Praktiken (Wohnen, Erwerbstätigkeit, Mobilität, Ernährung, Erwerb und Verbrauch von Gütern), durch den sich erschließen lässt, wie sich Menschen in einer Externalisierungsgesellschaft zu entfernten Anderen und zu Natur in Bezug setzen. In diesen Praktiken manifestieren sich auch verschiedene Formen der externalisierten oder internalisierten Sorgearbeit. Das freilich verlangt, sich die häufig global verzweigten und/oder geschlechtersegregierten Relationen und Netzwerke von sozialen und sozio-natürlichen Beziehungen bewusst zu machen, mit denen die diversen als selbstverständlich hingegenommenen Vollzüge des Alltags verknüpft sind. Die Gesamtmuster dieser Praktiken lassen sich dann in ähnlicher Weise wie jene der Dispositionen als „Syndrome“ verstehen, die jeweils einen bestimmten sozial spezifischen „Möglichkeitsraum“ beschreiben, der in je unterschiedlichem Ausmaß und auf unterschiedliche Weise durch Externalisierungs-, zu gewissen Anteilen aber auch durch Internalisierungsbeziehungen geprägt sein kann.

Hiermit schließen wir auch an die Verwendung des Lebensweisebegriffs durch Ulrich Brand und Markus Wissen (2017a) an, die im Hinblick auf die in Externalisierungsgesellschaften hegemonialen Praktiken von „imperialer Lebensweise“ sprechen. Mit ihrem Begriff wollen sie erstens sichtbar machen, dass die vorherrschenden Muster von Alltagspraxen im Globalen Norden (aber auch größer werdender Bevölkerungsanteile im Globalen Süden) sowie die ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen und internationalen Kräfteverhältnisse „imperial“ sind, d.h. asymmetrische globale Verhältnisse und Herrschaft über Natur und Menschen erzeugen, reproduzieren und verstetigen (ebd.: 13). Zweitens geht es ihnen darum, zu zeigen, wie diese imperiale, auf Externalisierung gebaute Lebensweise, obwohl sie für globale Krisenphänomene wie Klimawandel und vertiefte Ungleichheiten ursächlich ist, paradoxerweise zur Stabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse im globalen Norden beiträgt, indem sie es erlaubt, soziale Konflikte hier ohne Umverteilung des Reichtums, aber auf Kosten Dritter und der Natur einigermaßen zu befrieden. Drittens beschreiben Brand und Wissen, wie dieses global ungerechte und nicht-nachhaltige Arrangement dabei ist, seine „Geschäftsgrundlage“ zu verlieren (ebd.: 14): Da Praxismuster und Gewohnheiten, die einen überproportionalen Zugriff auf Natur und Arbeitskraft voraussetzen, nur aufrechterhalten werden können, wenn andere auf ihren proportionalen Anteil verzichten, kommt es unausweichlich zu Verteilungs- und Ressourcenkonflikten. Denn mit zunehmender Ungleichheit und eskalierender ökologischer Krise sind diese anderen zunehmend weniger bereit, auf ihren Teil zu verzichten bzw. selbst in steigendem Maße auf diesen angewiesen, um ihre Existenzgrundlage zu sichern. Dabei spitzen sich verschiedene ökologische Verteilungskonflikte um die übrigbleibenden knappen Ressourcen mehr und mehr zu (Martínez- Alier 1997).

Im Unterschied zum Lebensstilbegriff schließt für Brand und Wissen der Begriff der

Lebensweise die *Produktionsweise* mit ein – sie beziehen sich explizit auf „den Alltag – das Produzieren und Konsumieren“, dessen eingeübte Muster (hierin ganz Bourdieusch gedacht) auch deshalb schwer zu verändern seien, weil sie die „Schwelle der bewussten Wahrnehmung oder gar der kritischen Reflexion“ kaum überschritten (ebd: 13). Diese Verwendung des Lebensweisebegriffs im Singular betont erneut die strukturellen, gesamtgesellschaftlichen und zum großen Teil von der Produktionsweise erzwungenen Praxismuster. Der Begriff der imperialen Lebensweise verhält sich damit zu dem von uns verwendeten Begriff *unterschiedlicher, sozial spezifischer Lebensweisen* ähnlich wie der Begriff der gesellschaftlichen Naturverhältnisse zu dem der sozialen Naturbeziehungen: Ersteres bezieht sich jeweils auf die abstrakt-gesamtgesellschaftliche Ebene, Letzteres auf die spezifisch-subjektive, alltäglich-soziale Ebene.

Der Unterschied liegt vor allem im analytischen Fokus: Sozial-ökologische Mentalitätsforschung zielt darauf ab, die in diesen Debatten bislang eher unterbelichteten sozialen Unterschiede der Vorstellungen und Alltagspraxen zu untersuchen. Externalisierungsgesellschaft, ökofeministische Ansätze und imperiale Lebensweise stellen in diesem Unterfangen den größeren Rahmen dar, in dessen Kontext die selbst in Macht- und Herrschaftsbeziehungen eingebetteten Unterschiede zwischen konkreten Lebensweisen, die sich in der Forschung unterscheiden lassen, interpretiert werden müssen: Die Muster der Alltagspraxen der verschiedenen Gruppen sind nicht alle gleichermaßen ‚imperial‘, sie sind ungleich stark auf Externalisierung gebaut, aber sie alle sind Produkt der sozialen und mentalen Verhältnisse sowie mentalen, institutionellen und materiellen Infrastrukturen einer Gesellschaft, deren hegemoniales Naturverhältnis ein dominantes und ausbeuterisches und deren bestimmende Lebensweise eine imperiale ist. Sie lassen sich gemäß dem Bourdieuschen relationalen Ansatz nur durch ihre wechselseitigen Beziehungen innerhalb dieser Gesamtordnung verstehen.

5 Relationale sozial-ökologische Mentalitätsforschung – einige Prinzipien

In diesem Paper haben wir diskutiert, wie einerseits eine an Bourdieu orientierte relationale Soziologie sozial-ökologischer Mentalitäten neue Perspektiven für die sozial-ökologische Forschung eröffnen kann und welcher Erweiterungen durch Konzepte dieser Forschung sie ihrerseits bedarf, um auch die sozialen Beziehungen mit Natur angemessen erfassen zu können. Hierzu möchten wir in diesem Kapitel einige Punkte festhalten und verdeutlichen, wie sich diese auf die Perspektive und Forschungspraxis einer relationalen sozial-ökologischen Mentalitätsforschung auswirken.

Bringing Nature back in: Die Notwendigkeit eines sozio-metabolischen Blicks

Natur und die materiellen wie energetischen Voraussetzungen aller sozialen Beziehungen und Strukturen finden in der relationalen Soziologie Bourdieuscher Prägung

bisher kaum Beachtung, ihre soziale Bedeutung in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften ist in den Begrifflichkeiten von Habitus, Feldern und sozialem Raum nur schwer fassbar. Dies könnte – ein stückweit paradoxerweise – daran liegen, dass Bourdieu seine relational-strukturelle Perspektive und insbesondere die zentrale Konzeption des Habitus in seinen frühen Arbeiten in der Auseinandersetzung mit der traditionellen kabyllischen Gesellschaft in Algerien sowie der bäuerlichen Gesellschaft des Béarn in Frankreich entwickelte. Gerade für das praxistheoretische Verständnis der kabyllischen Kosmologie war das Verhältnis der bäuerlichen Gesellschaft zur Natur von zentraler Bedeutung, und Bourdieu ging in seiner späteren theoretischen Reflexion in dem Buch *Sozialer Sinn* (Bourdieu 1987: 352–467) auch ausführlich auf die strukturierende Bedeutung natürlicher Abläufe und Zusammenhänge für die kollektiven Dispositionen der kabyllischen Landbevölkerung ein. In ausführlichen, material- und anekdotenreichen Beschreibungen und einer Reihe homolog strukturierter Diagramme analysierte er detailliert das zyklische Zeitbewusstsein einer von den astronomischen, klimatischen und biologischen Rhythmen des Tagesablaufs, des agrarischen Jahreszyklus und der familiären Reproduktion geprägten Gesellschaft und die Vielzahl der religiös und magisch überformten Riten, die sie in der praktischen Auseinandersetzung mit den Naturkräften ausbildete. In seinen späteren Studien zur französischen Klassengesellschaft und ihren Teilfeldern allerdings war von Natur keine Spur mehr – wohl deshalb, weil diese sich, gestützt auf den stetig anschwellenden linearen Fluss von Kohle und Öl, über ihre Abhängigkeit von Natur weit weniger Sorgen machen musste und in den praktischen Vollzügen der allermeisten ihrer Mitglieder auch in viel geringerem Maße alltäglich ihren Kräften ausgesetzt war. Zudem interessierte sich Bourdieu für die natürlichen Rhythmen vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer kulturellen Überformung, er betonte die praktisch-logische Verselbständigung der ritualisierten Praxen der Kabyllen gegenüber den Naturkräften, an die sie ursprünglich Anpassungen gewesen waren. Wenn schon dort eine tendenzielle Autonomie des Kulturellen gegenüber dem Natürlichen zu beobachten gewesen war, warum sollte dann in der Betrachtung einer Gesellschaft, die sich der praktischen Angewiesenheit auf Natur in ihrem kollektiven Bewusstsein weitgehend entledigt hatte, ein relevanter Gegenstand für die Soziologie liegen? Im Kontrast zur kabyllischen zyklischen Logik der Wiederkehr des Immergleichen und den darin aufgehobenen ‚natürlichen‘ Gegensätzen weiblich/männlich, Winter/Sommer, Nacht/Tag, innen/außen und feucht/trocken stellte sich die Klassengesellschaft des 20. Jahrhunderts als eine des verallgemeinerten sozialen Wettbewerbs um einflussreiche Positionen und Mittel gesellschaftlichen Einflusses (Kapitalien) dar, durch deren historisch-evolutionär entstandene, homologe Teilfelder sich der (primäre) Gegensatz zwischen den beides monopolisierenden Herrschenden und den von beidem ausgeschlossenen Beherrschten zog sowie (davon abgeleitet) der zwischen herrschenden (ökonomischen) und beherrschten Formen von Kapital und diesem korrespondierenden Positionen (Bourdieu 1982: 195ff.). Die Zeitlichkeit dieses Raums ist keine zyklische, sondern

(das bleibt eher implizit) eine der kollektiven linearen Bewegung nach links und oben im Raum. Aus sozio-metabolischer Perspektive war diese Linearität offenkundig ermöglicht durch die Verfügbarkeit steigender Mengen an fossil (und nuklear) bereitgestellter Energie und aus anderen Teilen der Welt importierter Waren samt darin enthaltener Arbeit – aus der von Bourdieu angewandten Sicht auf den sozialen Raum als national abgegrenzten blieb ihm dies allerdings verborgen. Eine relationale sozial-ökologische Mentalitätsforschung muss dieses Implizite explizit machen, indem sie die sozio-metabolischen Voraussetzungen und Konsequenzen der unterschiedlichen sozial typischen Praktiken oder Lebensweisen der Akteure innerhalb des betrachteten sozialen Raums aufzeigt, vergleicht und in einem globalen Horizont im Hinblick auf ihre Nachhaltigkeit und Verallgemeinerbarkeit hinterfragt. Dazu gilt es zu zeigen, welche unterschiedlichen Lebensweisen unter den Akteuren im Forschungsfeld verbreitet sind, in welchem Ausmaß und welcher Form diese auf den vermittelten Zugriff auf Natur und Arbeit anderer angewiesen sind, wie sich deren jeweilige sozial-ökologische „Fußabdrücke“ unterscheiden – und mit welchen Unterschieden des Zeitbewusstseins, der Wahrnehmung und affektiven Bewertung von Natur, der Vorstellungen von Gerechtigkeit, kurz: der sozial-ökologischen Mentalitäten dies einhergeht. So wird sichtbar, dass moderne Gesellschaften trotz der für sie strukturprägenden fossilen Steigerungslogik durchaus nicht so einheitlich in ihrer wettbewerblich-wachstumsfixierten Orientierung sind wie von Bourdieu implizit unterstellt, und dass ihre Bevölkerungen nicht durchgängig auf dieselbe Weise von dieser profitieren, auf sie angewiesen sind und sie als strukturierendes Prinzip ihrer Handlungen verinnerlicht haben: Es gibt nicht nur hegemoniale, sondern auch untergeordnete und alternative Lebensweisen und ebenso alternative oder marginale Mentalitäten, die in der Auseinandersetzung um die mögliche Gestalt kommender sozial-ökologischer Transformationen eine wichtige Rolle spielen könnten.

Vermittlungen: Die Zentralität indirekter Beziehungen

Die Kombination der relationalen Soziologie mit den oben diskutierten sozial-ökologischen Forschungsansätze macht deutlich, dass jede Gesellschaft und alle sozialen Beziehungen nicht nur rein bio-physikalisch vom Stoffwechsel mit der Natur und von der Energiezufuhr von „außen“ abhängig sind, sondern darüber hinaus auch in ihren symbolischen und mentalen Strukturen von ihren praktischen Beziehungen zu Natur geformt werden. Diese Einsicht verlangt ein adäquateres Verständnis der Naturverhältnisse komplexer kapitalistischer Gesellschaften. Hierzu gehört nicht nur eine Reflexion auf die Einbindung des betrachteten sozialen (Teil-)Raums in globale Macht- und Aneignungsverhältnisse, sondern zugleich auch eine stärkere Beachtung der Rolle von ökonomischen und technologischen Formen der *Vermittlung*, die das Eingehen und Aufrechterhalten derart indirekter, dem sinnlichen Erleben weitgehend entzogener Beziehungen mit Natur überhaupt erst ermöglichen: eine relationale Soziologie der Naturbeziehungen braucht

einen Blick dafür, wie materielle Infrastrukturen (Autobahnen, Ölraffinerien, Pipelines, industrielle Produktionsanlagen, Minen, landwirtschaftliche Betriebe, Dienstleistungseinrichtungen usw. usf.) sowie institutionelle Arrangements, die es erlauben, diese miteinander in komplexen Wertschöpfungsketten zu verbinden (Märkte, Geld, Gesetze, Verträge...) es ermöglichen, in sehr banalen, unscheinbaren alltäglichen Praktiken indirekt auf Natur und Arbeit aus der ganzen Welt zuzugreifen, um eigene Wünsche und Ziele zu bedienen – und dafür, was es für die Beziehungen innerhalb des jeweiligen sozialen (Teil-)Raums bedeutet, dass dies Normalität ist.

Mit der Aussparung der Vermittlungen, über die in komplexen, global vernetzten modernen Gesellschaften abstrakte, indirekte Sozial- und Naturbeziehungen hergestellt werden, geht die fehlende Diskussion von Externalisierungspraktiken in der relationalen Soziologie Bourdieus einher: Ausbeutung, Aneignung und das Abwälzen negativer Effekte erschließen sich ihr zunächst nur, solange sie sich in den Machtverhältnissen innerhalb des betrachteten sozialen Raums abspielen. Abhelfen lässt sich dem durch einen sozio-metabolisch und global-soziologisch informierten Blick auf Praktiken, der diese nicht allein als Ausdruck individueller Präferenzen oder Distinktionsbedürfnisse betrachtet, sondern auch in ihren sozialen und ökologischen „Fernwirkungen“ in Raum und Zeit.

Relationalität: Mentalitäten gibt es nur im Plural

Für die sozial-ökologische (Transformations-)Forschung bietet eine von Bourdieu inspirierte Mentalitätsforschung neue Anknüpfungspunkte, um zu verstehen, warum es ein so schwerer und langwieriger Prozess ist, eine Transformation der Gesellschaft nach den Prinzipien ökologischer Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit zu erreichen. Indem sie sich auf die Bourdieusche Konzeption des Habitus stützt, nimmt sie eine Mittelposition zwischen den im Feld der sozialwissenschaftlichen Umweltforschung gängigen mikro- und makrotheoretischen Ansätzen ein. Mit den auf der Mikroebene argumentierenden Ansätzen, die sich wie etwa die umweltpsychologische Forschung auf individuelles Handeln fokussieren, teilt sie das Interesse dafür, wie sich Einstellungen in Praxis übersetzen, und entnimmt ihnen mitunter wichtige methodische Anregungen, kann sich auch auf ihre Datenquellen beziehen (Eversberg 2020a). Sie kann aber bei ihren Verfahren und Perspektiven nicht stehen bleiben, weil dies hieße, die gesellschaftlichen Bestimmungsfaktoren der betrachteten Einstellungen und Handlungen nicht angemessen zu berücksichtigen (vgl. Koch 2020). Mit den Makrotheorien wie beispielsweise der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse beharrt sie deshalb darauf, dass jede Analyse konkreter Mentalitäten den Kontext gesamtgesellschaftlicher, globaler und sozio-metabolischer Strukturen und Prozesse berücksichtigen muss, geht aber umgekehrt wiederum über sie hinaus, indem sie danach fragt, wie sich diese in sozial spezifische Praktiken umsetzen.

Der Sinn von Bourdieus Konzept des Habitus ist es, den im alltäglichen und allzu

oft auch im wissenschaftlichen Verstand verankerten Dualismus der Instanzen „Individuum“ und „Gesellschaft“ zu transzendieren und aufzuzeigen, dass „individuelle“ Dispositionen und Lebensweisen ebenso *soziale* Produkte sind wie umgekehrt „gesellschaftliche“ Verhältnisse sich stets nur durch die Praktiken der sozialen Akteure konstituieren und reproduzieren können (s. Abb. 4 in Abschnitt 3.3). Dabei sind die von Akteuren in ähnlichen sozialen Positionen erfahrenen typischen Muster von Praktiken (oder Lebensweisen) geeignet, bei ihnen ebenso typische Dispositionen hervorzubringen. Mentalitäten sind deshalb sozial spezifisch und relational – es gibt nicht *eine* „Externalisierungsmentalität“ oder eine fossile Mentalität der imperialen Lebensweise, die es im Rahmen einer Nachhaltigkeitstransformation zu überwinden gälte – auch wenn dies teilweise durch eine oberflächliche Lesart von Argumenten aus der Diskussion um sozial-ökologische Transformation nahegelegt wird. Vielmehr gibt es verschiedene Mentalitäten unterschiedlicher sozialer Gruppen, die auf variierende Weisen zueinander in Beziehung stehen: Die Sichtweisen und Zielsetzungen mächtiger Gruppen behalten die Überhand über die der weniger mächtigen, Modernisierungsgegner:innen wollen bestehende Verhältnisse konservieren und arbeiten gegen die Interessen und Initiativen der Modernisierungsbefürworter:innen, Externalisierer:innen verteidigen ihre Lebensweisen gegen jene, die die Internalisierung des Ausgelagerten und Verdrängten einfordern, von ökonomischen Sorgen geplagte Gruppen fühlen sich zwischen den gesellschaftlichen Fliehkräften hin- und hergerissen oder ganz abgehängt, Koalitionen für oder gegen transformativen Wandel zerfallen oder bilden sich neu. Es ist also nicht *eine* angeblich gesellschaftlich vorherrschende Mentalität, sondern diese differenzierte und dynamische Landschaft unterschiedlicher Mentalitäten *in ihrer Gesamtheit*, in ihrer übergeordneten Figuration, die bislang geeignet gewesen ist, eine solche Transformation im Ergebnis nicht zuzulassen.

Die Untersuchung von Mentalitäten im Plural eröffnet der sozial-ökologischen Forschung also einen differenzierten Blick auf komplexe soziale Strukturen und Dynamiken. So kann ein tieferes, auch politisch relevantes, Verständnis von sozial-ökologischen Konflikten um beispielsweise den Klimawandel, die Bioökonomie oder auch ganz konkret einer lokalen Auseinandersetzung um z.B. kommunale Verkehrspolitik oder den Ausbau von Windkraftanlagen gewonnen werden.

Sozial- und Naturbeziehungen in der sozial-ökologisch erweiterten Praxistheorie

Die immer wieder gebrauchte Wendung vom „Sozial-Ökologischen“, das sollte auch deutlich geworden sein, darf nicht als additive Aneinanderreihung normativer Ansprüche missverstanden werden, sondern bezeichnet einen analytisch zu durchdringenden inneren Zusammenhang: Jede Praxis hat sowohl soziale als auch ökologische Implikationen, beide lassen sich empirisch gar nicht sauber trennen, und Einstellungen und Praxen im Bereich der Sozial- wie der Naturbeziehungen bedingen einander und formen sich gegenseitig. Die typischen Formen der mentalen wie praktischen Bezugnahme auf Natur im Umgang mit denjenigen gesellschaftlichen Vermittlungen,

die den Akteuren Zugang zu ihr verschaffen – oder anders gesagt: ihre sozial-ökologischen Positionierungen – bezeichnen wir in Anknüpfung an die Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse als *soziale Naturbeziehungen* (vgl. Abbildung 5). Weil Menschen mit außermenschlicher Natur zwar Resonanz-, aber keine responsiv-inter-subjektiven Beziehungen unterhalten können, bilden sich soziale Naturbeziehungen in erster Linie in Analogie zu den Erfahrungen der Akteure in ihren jeweiligen Positionen innerhalb des Gesamtgeflechts der sozialen Beziehungen (Eversberg 2020b): So gehen die für mächtige und einflussreiche soziale Positionen typischen Erfahrungen von Selbstwirksamkeit und Kontrolle über das Handeln anderer oft einher mit einem ebenso auf aktive Gestaltung angelegten Verhältnis zur Natur, welches sich entweder in einem Bemühen um Schutz und Fürsorge ausdrücken kann (z.B. Engagement für Naturschutz) oder in Beherrschung, Kontrolle und Ausbeutung (dominante, bewusst rücksichtslose Naturbeziehung). Sind die erfahrenen sozialen Beziehungen hingegen eher gekennzeichnet von gegenseitiger Hilfe, der Eingebundenheit in kollektive Zusammenhänge sowie Abhängigkeit von anderen bis hin zu eigener Machtlosigkeit in den sozio-ökonomisch am stärksten benachteiligten Positionen, so gestalten sich auch die sozialen Naturbeziehungen in entsprechender Weise: Manche versuchen hier nach holistischen Prinzipien zu handeln, messen dem eigenen Selbst nicht so viel Bedeutung bei und sehen sich und menschliche Gesellschaften als Teil der Natur, der sich nicht zur Herrschaft über die anderen Teile aufschwingen soll oder darf. Andere dagegen nutzen die Möglichkeiten, die ihnen durch die gewährte Partizipation an einer von Externalisierung geprägten Lebensweise eingeräumt sind, um ihre Gefühle der sozialen Ohnmacht durch Erlebnisse der Kontrolle über Natur (etwa beim Auto- oder Motorradfahren) zu verdrängen und sich hierüber mit den sozial Mächtigeren identifizieren zu können (Eversberg 2020b). Diese Unterschiede in der grundlegenden Struktur der sozialen Beziehungen mit Natur erschließen sich erst im Abgleich zwischen den Lebensweisen der entsprechenden Akteure einerseits – also der Art, wie sie sich ganz praktisch zu Natur ins Verhältnis setzen – und ihren sozial-ökologischen Mentalitäten – also ihren kognitiven und affektiven Bezugnahmen auf reale oder imaginierte Natur – andererseits. Dabei können Lebensweise und Mentalität jeweils kohärent sein – z.B. bei benachteiligten Gruppen, die aufgrund materiellen Mangels sparsam leben und dies in einer Art ökologischem Notwendigkeitshabitus zur Tugend erklären – oder sich widersprechen – etwa bei stark proökologisch eingestellten hoch gebildeten Klassenfraktionen, deren sozialer Status ihnen Praktiken mit sehr hohem Naturverbrauch nicht nur leicht zugänglich, sondern qua Normalisierung und Konformitätsdruck auch zur nur schwer vermeidbaren Standardoption macht (Eversberg 2020b; Moser/Kleinhüchelkotten 2017). Diese Kohärenzen und Widersprüchlichkeiten zu kennen ist im Hinblick auf Möglichkeiten und Grenzen post-fossiler Transformationen wichtig, schlagen sie sich doch in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Mentalitätstypen auf beiden Seiten des sozial-ökologischen Transformationskonflikts nieder und wirken sich so auf den Verlauf dieses Konflikts aus.

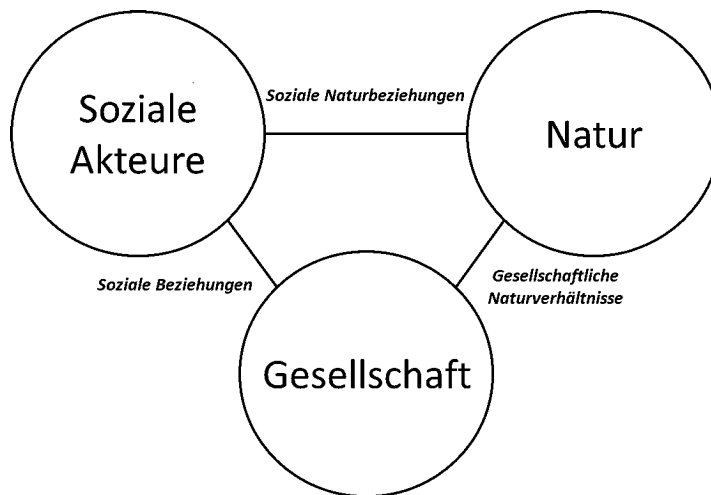


Abbildung 5: Schematische Darstellung möglicher Beziehungen zwischen sozialen Akteuren, Gesellschaft und Natur

Im Ausgang unserer Diskussion sozial-ökologischer Ansätze und der Lektionen, die eine von Bourdieus relationaler Soziologie ausgehende Mentalitätsforschung aus ihnen ziehen kann, lassen sich abschließend die oben in Abschnitt 3.3. dargestellten grundlegenden Annahmen sozial-ökologisch reformulieren. In den Abbildungen 5 und 6 ist schematisch dargestellt, wie die in Abbildung 4 veranschaulichten Ebenen und Wechselwirkungen unter Berücksichtigung der vorgeschlagenen Erweiterungen neu gefasst werden können, um die Bedeutung von Natur, die vermittelnde Funktion von Infrastrukturen und Technologien sowie die globalen Aneignungs- und Externalisierungsbeziehungen angemessen mit einzubeziehen.

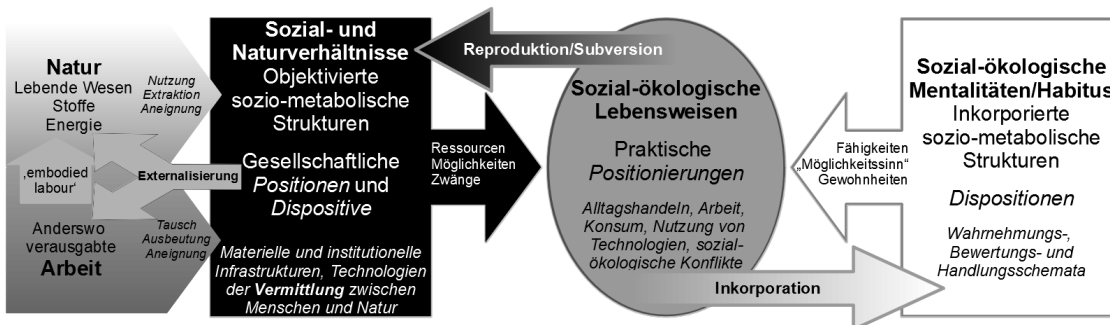


Abbildung 6: Sozial- und Naturbeziehungen in der sozial-ökologisch erweiterten Praxistheorie

Entscheidend ist, dass zu den drei zuvor unterschiedenen Ebenen (Positionen, Dispositionen, Positionierungen) am linken Rand jenseits der gesellschaftlichen (Makro-) Strukturen noch eine globale und sozio-metabolische Ebene hinzutritt, die sich der praktischen Erfahrung der Akteure weitgehend entzieht und in deren in und durch diese Erfahrung verinnerlichten Dispositionen daher nur als ‚unausgesprochene Voraussetzung‘ präsent sein kann. Daran wird zugleich deutlich, dass die materiellen und institutionellen Infrastrukturen und Technologien der (von Bourdieu terminologisch gemiedenen) *Gesellschaft*, ihre Sozial- und Naturverhältnisse, Funktionen der *Vermittlung* erfüllen, die für diese Abstraktheit und Indirektheit der praktischen Beziehung zu Natur und zu entfernten Anderen zentral sind. Die Praxis, deren übergreifende Muster sich als *sozial-ökologische Lebensweisen* beschreiben lassen, verliert auch in dieser Sicht nicht ihren zentralen Stellenwert für die Genese von Mentalitäten, und sie bleibt auch der Ort, an dem diese stabilisierend oder destabilisierend auf die gesellschaftlichen Strukturen zurückwirken. Die Positionierungen der Akteure reproduzieren einerseits die gesellschaftlichen Verhältnisse: Wenn sie viel Auto fahren, wird auch eine entsprechende Verkehrsinfrastruktur vorgehalten, deren Vorhandensein wiederum dazu führt, dass in Zukunft noch mehr Auto gefahren wird. Andererseits erzeugen diese sozial-ökologischen Praktiken Dispositionen, welche an die vorhandenen Institutionen und Normen angepasst sind, z.B., um beim Auto zu bleiben, dass eine hohe individuelle Mobilität als gut und richtig angesehen wird, dass häufiges Reisen und Pendeln als normal gelten oder dass Autos als Symbol der Freiheit und Statusobjekte betrachtet und entsprechend gepflegt und präsentiert werden (Sachs 1990).

Weil aber jede Praxis in einem von Dispositionen angeleiteten Umgang der Akteure immer auch mit Infrastrukturen und Technologien besteht *und* diese nicht auf das Produkt der so zu verstehenden, dem Sozialraum ‚innerlichen‘ Praxis zu reduzieren sind, sondern eben auch durch die dem sinnlichen Zugriff der Akteure entzogene Aneignung von Arbeit und Natur andernorts¹⁴ zustande kommen, löst sich der Schein der relativ problemlosen praktischen Beeinfluss- und Veränderbarkeit der objektivier-

14 Die natürlich ihrerseits analytisch genauso gut als Praxis, als sinnlich menschliche Tätigkeit verstanden werden kann, vom Standpunkt der am jeweiligen Ort beteiligten Akteure folglich auf die rechte Seite der Darstellung gehören würde. Ebenso ist die Darstellung der Externalisierung als doppelter Pfeil nach links eine bewusste, aus dem Blick auf reiche europäische Gesellschaften heraus vorgenommene Vereinfachung – tatsächlich sind Externalisierungs- und Internalisierungsgesellschaften selbstverständlich nicht sauber zu trennen, finden in *jedem* konkreten gesellschaftlichen Setting sowohl Externalisierungs- als auch Internalisierungspraktiken auch als unvermittelte, sinnlich erfahrbare statt. Entscheidend ist aber, dass das ‚Mischungsverhältnis‘ in der direkten Erfahrung je nach gesellschaftlicher Position sowohl innerhalb des auf nationaler Ebene beschreibbaren als auch im abstrakt-globalen sozialen Raum sich drastisch unterscheidet, so dass die vermittelnden gesellschaftlichen Strukturen von Markt, Staat und Technologie im einen Fall tendenziell oder überwiegend als *ermöglichende*, weil Externalisierung erlaubende, oder als *räuberische und repressive*, weil Internalisierung erzwingende erlebt werden.

ten Strukturen durch die Akteure, den das zuvor entwickelte Schemata erzeugt haben mag, nun weitgehend auf. Anders gesagt: Durch die Erweiterung der Praxistheorie um die diskutierten, für eine adäquate Erfassung von Naturverhältnissen erforderlichen theoretischen Elemente erhält der von Bourdieu weitgehend verworfene Begriff der *Gesellschaft* notwendigerweise ein neues Gewicht. Die Schwerkraft deren bestehender, aus über lange Zeit kumulierter Materie, Arbeit und Energie erzeugter und daher nur mit erheblichem Aufwand zu ändernder Infrastrukturen wird akzentuiert, so dass diese gewissermaßen zum zweiten Zentrum der Darstellung neben der Praxis avancieren. Wie die Praxis zwischen objektivierter und inkorporierter Gesellschaft vermittelt, ist Ersterer eben selbst nur angemessen als Konglomerat von *Vermittlungsinstanzen* (oder Dispositiven) zu begreifen, die die sinnliche Tätigkeit, Arbeit, Praxis von Menschen überall und die dabei praktisch angeeignete Natur indirekt miteinander verbinden, indem sie sie zu Teilen eines (tendenziell) globalen gesellschaftlichen Ganzen machen, das überall gleichermaßen (wenn auch nicht in gleicher Weise) Wirkungen entfaltet. Die Art wie sich Subjekte und soziale Gruppen durch ihre nunmehr als sozial-ökologisch zu bezeichnenden Lebensweisen positionieren, wirkt sich über diese Vermittlungen auf Ökosysteme und auf die Lebensbedingungen der von ihnen abhängigen Menschen aus: Stark auf fossile Rohstoffe angewiesene Praktiken bedingen die Zerstörung von Naturräumen, gehen mit dem Risiko von Umweltverschmutzung einher (z.B. durch havarierende Öltanker oder undichte Pipelines) und tragen zur globalen Erderwärmung und Klimakatastrophe bei. Dennoch reproduzieren sich die in der fossilen Ära entstandenen Infrastrukturen, Normen und Institutionen auf ständig ausgeweiteter Skala weiter, weil sich die von ihnen angeleiteten ressourcen- und emissionsintensiven Lebensweisen als in der Struktur der Dinge angelegte, ihnen ganz materiell „eingebaute“ Normalität weitgehend ungeachtet der Einstellungen und Sichtweisen der Einzelnen in ihrem Handeln durchsetzen (Moser/Kleinhückelkotten 2017).

Die Rede von „objektivierten Strukturen“ soll dabei bewusst die qua schierem Gewicht ausgeübte Macht der historisch verausgabten oder angeeigneten „toten“ Arbeit und Natur betonen, die zu Dingen wie Bauten, Verkehrsnetzwerken, Produktionsanlagen, politischen und administrativen Institutionen, Wissensbeständen und Einrichtungen der Wissensproduktion, Geldvermögen usw. usf. geronnen ist. Dieses materiell-institutionell „So-Seiende“ erlegt sich den sozialen Akteuren in ihrer Praxis auf – nicht nur als äußerer Zwang, sondern auch als in langer persönlicher und kollektiver Erfahrung mit diesem Zwang verinnerlichte Selbstverständlichkeit, als „mentale Infrastruktur“, und zudem noch durch die verschiedenen Arten und Weisen, auf die sie ihre Lebensgrundlage und ihren sozialen Status auf Anteile stützen, die sie an diesem monumentalen Volumen an aufgetürmter toter Arbeit und Natur halten, anders gesagt: den verschiedenen *Kapitalien*, mit denen sie aus Bourdieuscher Sicht ausgestattet sind. Kapital in jeder der von Bourdieu unterschiedenen Sorten – ökonomisch, kulturell, sozial, symbolisch – ist also keine Substanz, die sich besitzen lässt, sondern

ein Anspruch auf einen Anteil am laufenden Output jener komplexen globalen Gesamtheit. Indem sie im Interesse sozialen Aufstiegs ihre Kapitalien zu mehren oder zur Verhinderung eines Abstiegs deren Wert zu verteidigen suchen, machen sich die Akteure von ständiger weiterer Ausweitung dieser gesellschaftlichen Strukturen, also von immer weiterer Aneignung von Arbeit und Natur, abhängig. Diese in der Objektivität der Dinge verankerte Macht der gesellschaftlichen Vermittlungsstrukturen kann sie als ein letztlich kaum überwindbares Hindernis für jegliche Transformation erscheinen lassen und kann allzu leicht zu Vorstellungen von Statik oder Monolithik verleiten. Dennoch: Gesellschaft ist in diesem Verständnis, eben weil sie unweigerlich auf Praxis aufruft, immer Prozess, *Vergesellschaftung*. Kommen die Praktiken, durch die sie sich reproduziert, zum Erliegen, so verliert aller statische Reichtum seinen Wert, weil es nichts mehr gibt, worauf er Anspruch gewährt.

6 Fazit: Ein sozial-ökologisches Update für die Praxistheorie

Dieses Working Paper hat gleichzeitig mehrere Zwecke: Wir haben den Begriff der Mentalitäten, wie wir bei ihm in unserer BMBF-Nachwuchsforschungsgruppe „flumen – Mentalitäten im Fluss“ verwenden, definiert, historisch eingeordnet und mit Bezug auf aktuelle, verwandte Forschungsfelder so erweitert, dass dieses Verständnis von Mentalitäten für die Erforschung sozial-ökologischer Transformation genutzt werden kann. Der Rückbezug auf die Anfänge der Mentalitätsforschung und die Fundierung auf Bourdieus relationaler Praxistheorie sowie der Einbezug neuerer Konzepte wie mentaler Infrastrukturen und gesellschaftlichen Naturverhältnissen ermöglichte eine Synthese dieser Ansätze als Theorie des inkorporierten Sozial-Ökologischen.

Mit diesem Ansatz erkennen wir einerseits an, dass Mentalitäten – wie es das Bild der physischen und mentalen Infrastrukturen verdeutlicht – über Jahrzehnte und teilweise Jahrhunderte gewachsene, schwerfällige, sich permanent reproduzierende und schwierig zu verändernde gesellschaftliche Strukturen sind. Andererseits ermöglicht dieser Ansatz aber auch, in sozial-ökologischen Praktiken sowie den dahinterliegenden Mentalitäten und Lebensweisen auch transformatives Potenzial für grundlegende Veränderungen sichtbar und verstehbar zu machen, wie wir besonders in Kapitel 5 herausgearbeitet haben.

Dabei muss stets der Charakter der Praktiken im Auge behalten werden, denn: Transformationen sind offensichtlich nicht a priori mit einem Wandel hin zu weniger Naturverbrauch und mehr sozialer Gerechtigkeit gleichzusetzen. Bisher waren sogenannte ‚systemimmanente‘ Transformationen die Regel. Als solche bezeichnen wir Transformationen, bei denen sich im Endeffekt Praktiken durchsetzen, die netto zur Ausweitung der gesellschaftlichen Gesamtaktivität und zum Ausbau ihrer Strukturen

beitragen, also noch mehr Arbeit und Natur in die Prozesse der Vergesellschaftung einspeisen. Sobald bestimmte auch scheinbar ökologische Praktiken als „Wachstumsmöglichkeiten“ gesehen werden, erscheinen sie vielen Akteuren in einer steigerungsorientierten Gesellschaft als attraktiv und erhalten politische Förderung. *Subversive* Praktiken und Lebensweisen, die Aneignung und Externalisierung eben nicht auszuweiten, sondern zu begrenzen oder vermeiden zu suchen, bleiben für Einzelne und Gruppen ebenfalls möglich. Allerdings stellt sich *a fortiori* die Frage ihrer Wirksamkeit. Denn die in einer von manchen Akteuren angestrebten sozial-ökologischen Transformation zu ändernden Strukturen sind sehr viel mehr als das kollektive Produkt der Handlungen vieler Einzelner. Und sie ruhen oft in weit größerem Maßstab auf der Extraktion und Aneignung von Arbeit und Natur von ‚außen‘. Dazu kommt noch, dass ebendiese Tatsache sich den Akteuren wegen der vielfachen Vermittlungsinstanzen, die dieses Geschehen von ihrer direkten Erfahrung trennt, systematisch verschließt. Hierfür ist ironischerweise gerade der naive Glaube daran ein deutlicher Ausdruck, dass die gesellschaftlichen Strukturen, Natur- und Machtverhältnisse nichts anderes seien als das Ergebnis der Summe ‚unserer‘ Handlungen, und dass sie deshalb auch einfach zu ändern seien, indem alle ihr Handeln änderten.

Aus dieser Perspektive wird also die Schwerkraft, Stabilität und Widerstandsfähigkeit jener viel beschworenen gesellschaftlichen Strukturen deutlich, die mit unvorstellbar großem kumuliertem historischem und heute beispiellos großem laufendem Aufwand an Naturverbrauch und Arbeitseinsatz geschaffen wurden und aufrechterhalten werden. Mentalitäten sind, hierauf verweist ja die Rede von den „mentalinen Infrastrukturen“, infolge ihrer Genese aus dem stetigen Abarbeiten an ihnen oft und in vieler Hinsicht selbst Teil dieser Strukturen (selbst wenn sich die Akteure selbst keine Rechenschaft davon ablegen und vom Gegenteil überzeugt sind).

Im Hinblick auf die Möglichkeit sozial-ökologischer Transformationen und insbesondere von Übergängen zu post-fossilen, bio-basierten Formen des Wirtschaftens kann es aus dieser theoretisch begründeten Sicht zunächst einmal nicht verwundern, dass die Debatte um die Bioökonomie bislang dominiert ist von einer bestimmten Sichtweise, nämlich einer auf die Wachstumspotentiale von Biotechnologie zentrierten optimistischen Perspektive, aus der heraus die immer kleinteiligere, ‚flexible‘ Verfügbarmachung eines zunehmend breiteren Repertoires an Organismen, Stoffwechselprozessen und sogar molekularen Einzelbausteinen und die Mobilisierung der größtmöglichen Mengen von Biomasse zur Integration in eine dadurch weiter wachsende Wirtschaft als erfolversprechender Transformationspfad erscheint (Eversberg/Holz 2020). Die sozio-metabolische Perspektive zeigt allerdings zugleich auf, dass auf diesem Wege die Ungleichheiten und Nicht-Nachhaltigkeiten der über lange Zeit auf der Basis von quasi beliebig verfügbarer fossiler Energie und in ungleichem Tausch angeeigneter Arbeit und Natur errichteten linear-steigerungsorientierten Wirtschaftsweise absehbar eben nicht überwunden, sondern im Gegenteil noch weiter vertieft

zu werden drohen, weil mit der Eigenlogik der immer weiteren Ausweitung nicht gebrochen wird. Auf ebendiesem Bruch laufen, konsequent durchdacht, die diversen „sozial-ökologischen“, auf agroökologischen Verfahren und Suffizienzprinzipien beruhenden Alternativvorschläge an den heterodoxen Rändern der Bioökonomiedebatte hinaus. Deren persistente Marginalität erscheint angesichts der hier diskutierten gesellschaftstheoretischen und -diagnostischen Erkenntnisse ebenfalls wenig erstaunlich.

Dies spricht dafür, dass die hier zunächst theoretisch entwickelte Perspektive einer sozial-ökologischen Mentalitätsforschung, die die Bourdieusche relationale Perspektive um einen sozio-metabolischen Zugang erweitert, um auch die sozialen Naturbeziehungen erfassen können, im Hinblick auf die soziale Dimension der Voraussetzungen, möglichen Triebkräfte und Hemmnisse ebenso wie der wahrscheinlichen Auswirkungen post-fossiler Transformationen einige Diagnosefähigkeit besitzt. Dies verlangt allerdings, sie auch in qualitativen wie quantitativen empirischen Forschungen zur Anwendung zu bringen, um zu einem genaueren Verständnis der Rolle sozial-ökologischer Mentalitäten und Lebensweisen im Zuge solcher transformativer Prozesse zu kommen. Mit Blick auf die in unserer qualitativen Forschung im Zentrum stehenden konkreten Praktiken bio-basierten Wirtschaftens in bestimmten lokalen und regionalen Kontexten sowie auf die Lebensweisen der daran beteiligten Menschen ist dabei zu fragen, was sich im Einzelnen durchsetzt: Stärken z.B. zunehmende Erfahrungen sozial-ökologischer Krisenphänomene am eigenen Leib und das alltägliche Erleben lokaler Experimente und Projekte mit agrarökologischen Verfahren Tendenzen hin zum Hinterfragen von Externalisierung und zu nachhaltigen und global verallgemeinerbaren Praktiken, die sich in graduellen Mentalitätsveränderungen niederschlagen und darüber auch zu größerer Unterstützung für weiterreichende, politische Reformen führen? Stärken andererseits Versprechen kontinuierlichen künftigen Wachstums durch Biotechnologie und Biomassennutzung gerade das Festhalten an der auf fossiler Grundlage entstandenen linear-steigerungsorientierten Vorstellungswelt und Lebensweise, für die gerade solche Reformforderungen deshalb als Bedrohung empfunden werden, und motivieren dagegen ein verstärktes Bestreben nach Absicherung des eigenen Lebensstandards und Verteidigung des Werts der eigenen Kapitalien, was auf die Konservierung und weitere Vertiefung von Externalisierungsbeziehungen hinausläuft? Oder geschieht beides in unterschiedlichen Kontexten oder Bevölkerungsteilen parallel, so dass es zu einer Polarisierung kommt (Eversberg 2020a)?

Die Klärung dieser Fragen verlangt in jedem Fall die genaue Untersuchung der wechselseitigen Zusammenhänge zwischen sozial-ökologischen Mentalitäten oder *Dispositionen* (als Grundlage der Vorstellungen, die Menschen sich überhaupt von einer post-fossilen Zukunft zu machen in der Lage sind), sozial-ökologischen Lebensweisen oder *Positionierungen* (als Mustern von Praktiken, in denen sie sich, vermittelt über Technologien und Institutionen, mit anderen Menschen und Natur in Beziehung

setzen) und der *Positionen* der unterschiedlichen Akteure im Verhältnis zu anderen Akteuren wie zu den Institutionen und Technologien, die sie auf abstrakt-vermittelte Art und Weise in Beziehung zu Natur und Menschen anderswo auf der Welt setzen. Entgegen dem Anschein der strukturellen Determiniertheit durch die Schwerkraft der fossilistisch errichteten und auf ständige weitere Expansion angelegten gesellschaftlichen Strukturen behalten die Praktiken der Akteure doch immer eine relative Autonomie. Praktiken bleiben in vieler Hinsicht aktiv gestaltbar, und dafür, wie diese Gestaltung geschieht, bleiben Mentalitäten und die in ihnen angelegten Grenzen, aber auch Offenheiten des Denkmöglichen entscheidend.

Ob es zu einem weitreichenden sozial-ökologischen Wandel kommen kann, ist also nicht nur von technischen Möglichkeiten abhängig, sondern auch davon, welche kollektiv getragenen Vorstellungen sich soziale Akteure von der gesellschaftlichen Zukunft machen können. Und es hängt davon ab, ob es gelingt, diese Vorstellungen auch in nicht lediglich lokal-praktisches, sondern auch *politisches Handeln* münden zu lassen, das sich auf einen Umbau der übergeordneten gesellschaftlichen Strukturen (also nicht nur der Praxis, sondern auch ihrer Rahmenbedingungen und Fernwirkungen) im Interesse von Nachhaltigkeit und global gerechter Verteilung von Möglichkeiten und Belastungen richtet.

Sozial-ökologische Mentalitäten sind deshalb ein wichtiger Faktor für sozial-ökologische Transformationen. Dass es auch in einer gesellschaftlichen Transformationsdebatte wie der um die Bioökonomie weitreichende, visionäre Vorschläge eines solchen Umbaus gibt, ist selbst Ausdruck davon, dass ungeachtet aller Schwerkraft des Bestehenden Mentalitäten existieren, aus denen heraus dieser als vorstellbar und wünschenswert erscheint. Soll es zu dem beispiellos schnellen und umfangreichen gesellschaftlichen Strukturwandel kommen, den eine erfolgreiche Überwindung der ökologischen Krise nach einhelliger Meinung der Wissenschaft erfordern wird (IPCC 2018), so ist die Erforschung sozial-ökologischer Mentalitäten hierfür von kaum zu überschätzender Bedeutung. Und zwar nicht, um pädagogisch oder mit anderen sozialtechnologischen Mitteln manipulierend auf sie einwirken zu können. Sondern um sichtbar zu machen, aus welchen ganz unterschiedlichen Erfahrungen und Motivlagen heraus Menschen an den unterschiedlichsten weltgesellschaftlichen Orten heute bereits einen grundlegenden Wandel der gesellschaftlichen Naturverhältnisse wünschen oder zumindest als notwendig anerkennen. Dies kann es ermöglichen, Vorschläge, Anknüpfungspunkte und Strategien für einen solchen Wandel zu benennen, der einerseits durchgreifend genug wäre, um diese historisch neue Herausforderung zu bewältigen, andererseits aber global ausreichend demokratische Unterstützung erhalte, um auch im Konflikt mit den strukturell verankerten fossilen Steigerungsimperativen und um den unvermeidbar extrem hohen monetären Preis, den er mit sich brächte, durchsetzbar zu sein. Zugleich lassen sich durch eine solche Forschung auch Gegenkräfte identifizieren und einer politischen Bearbeitung zugänglich machen, die

diesem Wandel im Weg stehen. Das betrifft nicht nur die offenkundig gegnerischen Mentalitäten von Bevölkerungsteilen, die sich in Verteidigung ihrer Interessen aktiv gegen transformatorische Intentionen wenden. Wichtiger sind gerade jene Widerstände und Hemmnisse, die sich in den Lebensweisen auch der Befürworter:innen einer Transformation als nicht-nachhaltige, den Ansprüchen der Akteure widersprechende Praxismuster manifestieren – aber eben nicht reduktionistisch als „Verlogenheit“ der Akteure, sondern nur als Effekt der von den gesellschaftlichen Vermittlungsmechanismen ausgehenden, direkt-situativen wie in die Mentalitäten eingeschriebenen Zwänge zur Partizipation am auf Steigerung gepolten gesellschaftlichen Geschehen angemessen verstanden werden können.

Literatur

Abramsky, Kolya (Hg.) (2010): Sparking a worldwide energy revolution: social struggles in the transition to a post-petrol world. Oakland/CA: AK Press.

Adler, Frank (2018): Einstiege in eine demokratische Postwachstums-Transformation. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 31/4, 61–70.

Adorno, Theodor W. (1973): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W./Sanford, R. Nevitt/Frenkel-Brunswik, Else/Levinson, Daniel (1950): The authoritarian personality. *Studies in prejudice*. New York: Harper.

Adorno, Theodor W. (2019): Bemerkungen zu ›The Authoritarian Personality‹. In: ders.: Bemerkungen zu ›The Authoritarian Personality‹ und weitere Texte. Suhrkamp: Berlin, 21–70.

Albrecht, Stephan/Gottschick, Manuel/Schorling, Markus/Stirn, Susanne (2012): Bio-Ökonomie - gesellschaftliche Transformation ohne Verständigung über Ziele und Wege? (Nr. 27). BIOGUM-Forschungsbericht Hamburg: Universität Hamburg.

Alcock, Ian/White, Mathew P./Taylor, Tim/Coldwell, Deborah F./Gribble, Matthew O./Evans, Karl L./Corner, Adam/Vardoulakis, Sotiris/Fleming, Lora E. (2017): 'Green' on the ground but not in the air: Pro-environmental attitudes are related to household behaviours but not discretionary air travel. In: *Global Environmental Change* 42, 136–147.

Alheit, Peter (2012): Zwischen den Kulturen: allgemeine und speziellere Anmerkungen zu einer qualitativen Komparatistik. In: *Zeitschrift für Qualitative Forschung* 13/1/2, 77–92.

Alheit, Peter (2009): Bildungsmentalitäten: ein Vergleich der überraschenden Entwicklung in drei postsozialistischen Gesellschaften. *Kulturen der Bildung: Beiträge zum 21. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE)*. Opladen [u.a.]: Budrich, 25–43.

Altwater, Elmar, Mahnkopf, Birgit (2007): Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Barth, Thomas/Jochum, Georg/Littig, Beate (2018): Nachhaltige Arbeit - die sozial-ökologische Transformation der Arbeitsgesellschaft befördern. In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society* 27/1, 127–131.

Beaufays, Sandra (2009): Relation (relation). In: Fröhlich, Gerhard, Rehbein, Boike (Hg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 206–209.

Becker, Egon/Jahn, Thomas (2006): *Soziale Ökologie: Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*. Frankfurt am Main: Campus.

Beiser-McGrath, Liam F./Huber, Robert A. (2018): Assessing the relative importance of psychological and demographic factors for predicting climate and environmental attitudes. In: *Climatic Change* 149/3, 335–347.

Bennett, Tony (2007): *Habitus Clivé: Aesthetics and Politics in the Work of Pierre Bourdieu*. In: *New Literary History* 38/1, 201–228.

Bennett, Tony/Savage, Mike/Silva, Elizabeth/Warde, Alan/Gayo-Cal, Modesto/Wright, David (2009): *Culture, Class, Distinction*. London: Routledge.

Biesecker Adelheit/Hofmeister Sabine (2010): 'Focus: (Re) productivity: Sustainable relations both between society and nature and between the genders'. In: *Ecological Economics* 69, 1703-1711.

Bittlingmayer, Uwe H. (2000): *Askese in der Erlebnisgesellschaft?: Eine kultursoziologische Untersuchung zum Konzept der „nachhaltigen Entwicklung“ am Beispiel des Car-Sharing*. Wiesbaden: VS Verlag.

Blasius, Jörg/Lebaron, Frédéric/Roux, Brigitte Le/Schmitz, Andreas (Hg.) (2019): *Empirical Investigations of Social Space. Methodos Series*. Basel: Springer International Publishing.

Blühdorn, Ingolfur (2019): *Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit: Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet. X-Texte zu Kultur und Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.

BMBF (2014): *Bioökonomie als gesellschaftlicher Wandel - Konzept zur Förderung sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Forschung für die Bioökonomie*. Berlin: Bundesregierung.

BMEL/BMBF (2020): *Nationale Bioökonomiestrategie. Kabinetttvorlage, 15.01.2020*. Berlin: Bundesregierung.

BMU (Hg.) (2018): *Zukunft? Jugend fragen! Nachhaltigkeit, Politik, Engagement – eine Studie zu Einstellungen und Alltag junger Menschen*. Berlin: BMU.

BMU / UBA (Hg.) (2020): *Zukunft? Jugend fragen! Dessau-Roßlau: Umweltbundesamt*.

BMU / UBA (2019): *Umweltbewusstsein in Deutschland 2018*. Dessau-Roßlau: Umweltbundesamt.

BMUB/UBA (2017): *Umweltbewusstsein in Deutschland 2016. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage*. Berlin: BMUB.

- Bolte, Karl Martin/Hradil, Stefan (1984): Soziale Ungleichheit in der Bundesrepublik Deutschland. Opladen: Leske Budrich.
- Bourdieu, Pierre (2010): Algerische Skizzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2000a): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2000b): Pascalian meditations. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1999): Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1990): The Logic of Practice. London [et al.]: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1989): Social Space and Symbolic Power. In: Sociological Theory 7/1, 14–25.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital - kulturelles Kapital - soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.), Soziale Ungleichheiten. Göttingen: Schwartz, 183–198.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Boltanski, Luc/de Saint Martin, Monique/Malidier, Pascale (1981): Titel und Stelle: über die Reproduktion sozialer Macht. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude (2011): Soziologie als Beruf: Wissenschaftstheoretische Voraussetzung soziologischer Erkenntnisse. Berlin: Walter de Gruyter.
- Boyer, Dominic (2014): Energopower: An Introduction. In: Anthropological Quarterly 87/2, 309–33.

- Boyer, Robert (2008): Pierre Bourdieu, a theoretician of change? The view from Régulation Theory. In: Ebner, Alexander und Beck, Nikolaus (Hg.), *The Institutions of the Market: Organisations, Social Systems, and Governance*. Oxford: Oxford University Press, 348–397.
- Brand, Karl-Werner (2017): *Die sozial-ökologische Transformation der Welt: Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Campus.
- Brand, Karl-Werner/Fischer, Corinna/Hofmann, Michael (2003): *Lebensstile, Umweltmentalitäten und Umweltverhalten in Ostdeutschland*. UFZ-Bericht/UFZ-Umweltforschungszentrum Leipzig-Halle. Leipzig: UFZ-Umweltforschungszentrum Leipzig-Halle GmbH.
- Brand, Karl-Werner/Poferl, Angelika/Schilling, Karin (1998): Umweltmentalitäten. Wie wir die Umweltthematik in unser Alltagsleben integrieren. In: de Haan, Gerhard, Kuckartz, Udo (Hg.), *Umweltbildung und Umweltbewußtsein: Forschungsperspektiven im Kontext nachhaltiger Entwicklung*; Opladen: Leske Budrich.
- Brand, Ulrich (2016a): How to Get Out of the Multiple Crisis? Contours of a Critical Theory of Social-Ecological Transformation. In: *Environmental Values* 25/5, 503–525.
- Brand, Ulrich (2016b): “Transformation” as a New Critical Orthodoxy: The Strategic Use of the Term “Transformation” Does Not Prevent Multiple Crises. In: *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society* 25/1, 23–27.
- Brand, Ulrich/Görg, Christoph (2008): Post-Fordist governance of nature: The internationalization of the state and the case of genetic resources – a Neo-Poulantzian perspective. In: *Review of International Political Economy* 15/4, 567–589.
- Brand, Ulrich/Görg, Christoph (2001): The Regulation of the Market and the Transformation of the Societal Relationships with Nature. In: *Capitalism Nature Socialism* 12/4, 67–94.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017a): *Imperiale Lebensweise: zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*. München: Oekom verlag.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017b): Social-Ecological Transformation. In: Richardson, Douglas, Castree, Noel, Goodchild, Michael E., Kobayashi, Audrey, Liu, Weidong, Marston, Richard A. (Hg.), *International Encyclopedia of Geography*. Chichester: Wiley, 1–9.
- Braun, Siegfried/Fuhrmann, Jochen (1970): *Angestelltenmentalität: berufliche Position und gesellschaftliches Denken der Industrieangestellten; Bericht über eine industriesoziologische Untersuchung*. Soziologische Texte. Neuwied am Rhein: Luchterhand.

Bremer, Helmut (2004): Von der Gruppendiskussion zur Gruppenwerkstatt: ein Beitrag zur Methodenentwicklung in der typenbildenden Mentalitäts-, Habitus- und Milieuanalyse. Münster: LIT Verlag.

Bremer, Helmut/Teiwes-Kügler, Christel (2014): Habitusanalyse als Habitus-Hermeneutik. In: ZQF – Zeitschrift für Qualitative Forschung 14/2.

Bruderer Enzler, Heidi/Diekmann, Andreas (2015): Environmental Impact and Pro-Environmental Behavior: Correlations to Income and Environmental Concern. ETH Zurich Sociology Working Paper Nr. 9. ETH Zurich, Chair of Sociology.

Bühlmann, Felix/David, Thomas/Mach, André (2012): The Swiss business elite (1980–2000): how the changing composition of the elite explains the decline of the Swiss company network. In: *Economy and Society* 41/2, 199–226.

Büttner, Melissa/Schmelzer, Matthias (2021): Fossile Mentalitäten. Zur Geschichte der fossilen Durchdringung moderner Vorstellungswelten. Working Paper der BMBF-Nachwuchsgruppe „flumen“. Jena: Friedrich-Schiller-Universität.

Bunker, Stephen G. (1988): *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*. University of Chicago Press.

Caruana, Robert/Carrington, Michal J./Chatzidakis, Andreas (2016): Beyond the Attitude-Behaviour Gap: Novel Perspectives in Consumer Ethics: Introduction to the Thematic Symposium. In: *Journal of Business Ethics* 136/2, 215–218.

Chakrabarty, Dipesh (2009): The Climate of History: Four Theses. In: *Critical Inquiry* 35/2, 197–222.

Cottrell, Fred (2009): *Energy & Society (Revised): The Relation Between Energy, Social Change, and Economic Development*. Bloomington: Authorhouse.

Dale, Gareth (2017): Seventeenth-century origins of the growth paradigm. In: Borowy, Iris, Schmelzer, Matthias (Hg.), *History of the Future of Economic Growth. Historical roots of current debates on sustainable degrowth*. London and New York: Routledge, 27–51.

Dale, Gareth (2012): The growth paradigm: a critique. In: *International Socialism* 134, 55–88.

Daly, Herman E. (1992): *Steady-State Economics*. London: Earthscan.

Dath, Dietmar/Kirchner, Barbara (2012): *Der Implex: sozialer Fortschritt ; Geschichte und Idee*. Berlin: Suhrkamp.

Debeir, Jean-Claude/Deléage, Jean-Paul/Hémery, Daniel (1989): *Prometheus auf der Titanic: Geschichte der Energiesysteme*. Frankfurt am Main: Campus.

- Delina, Laurence L. (2019): *Climate Actions: Transformative Mechanisms for Social Mobilisation*. Cham: Springer International Publishing.
- Dengler Corinna/Strunk Birthe (2018): 'The Monetized Economy Versus Care and the Environment: Degrowth Perspectives On Reconciling an Antagonism'. In: *Feminist Economics* 24: 160-183.
- Denord, François/Hjellbrekke, Johs/Korsnes, Olav/Lebaron, Frédéric /Le Roux, Brigitte (2011): Social capital in the field of power: the case of Norway. In: *The Sociological Review* 59/1, 86–108.
- Diekmann, Andreas/Franzen, Axel (2019): Environmental Concern: A Global Perspective. In: Mayerl, Jochen, Krause, Thomas, Wahl, Andreas, Wuketich, Marius (Hg.), *Einstellungen und Verhalten in der empirischen Sozialforschung: Analytische Konzepte, Anwendungen und Analyseverfahren*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 253–272.
- Diekmann, Andreas/Preisendörfer, Peter (2016): Umweltbewußtsein und Umweltverhalten in Low- und High-Cost-Situationen. In: *Zeitschrift für Soziologie* 27/6, 438–453.
- Dorninger, Christian/Hornborg, Alf (2015): Can EEMRIO analyses establish the occurrence of ecologically unequal exchange? In: *Ecological Economics* 119, 414–418.
- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2012): *Soziologie - Kapitalismus - Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1915): „L'Allemagne au-dessus de tout“: la mentalité allemande et la guerre. Paris: A. Colin.
- Ebrecht, Jörg (2002): Die Kreativität der Praxis Überlegungen zum Wandel von Habitusformationen. In: Ebrecht, Jörg, Hillebrandt, Frank (Hg.), *Bourdieu's Theorie der Praxis: Erklärungskraft — Anwendung — Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag, 225–241.
- Eichenauer, Eva/Meyer-Ohlendorf, Lutz/Reusswig, Fritz (2017): *Lebensstile in der Energiewende. Meilenstein-Report (Meilensteinreport des Projekts „Energiekonflikte - Akzeptanzkriterien und Gerechtigkeitsvorstellungen in der Energiewende“)*. Potsdam: Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung.
- Elias, Norbert (1978): Universal features of human society. In ders., *What is Sociology?* New York: Columbia University Press, 105-133.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elsen, Susanne (2015): Die Kunst des Wandels: Ansätze für die ökosoziale Transformation. München: Oekom.

Europäische Kommission (2012): Innovation für nachhaltiges Wachstum: eine Bioökonomie für Europa. Brüssel: Europäische Union.

European Commission (2019): The European Green Deal (COMMUNICATION FROM THE COMMISSION TO THE EUROPEAN PARLIAMENT, THE EUROPEAN COUNCIL, THE COUNCIL, THE EUROPEAN ECONOMIC AND SOCIAL COMMITTEE AND THE COMMITTEE OF THE REGIONS). Brussels: European Commission.

European Commission (2018): A sustainable Bioeconomy for Europe: Strengthening the connection between economy, society and the environment. Brussels: European Commission.

Eversberg, Dennis (2021): From Democracy at Others' Expense to Externalisation at Democracy's Expense: Property-based Personhood and Citizenship Struggles in Organized and Flexible Capitalism. In: Anthropological Theory, online unter <https://doi.org/10.1177/1463499620977995>.

Eversberg, Dennis (2020a): Bioökonomie als Einsatz polarisierter sozialer Konflikte? Zur Verteilung sozial-ökologischer Mentalitäten in der deutschen Bevölkerung 2018 und ihren Unterstützungs- und Widerstandspotentialen gegenüber Bioökonomie als gesellschaftlichem Wandel. Working Paper Nr. 1 der BMBF-Nachwuchsgruppe „flumen“. Jena: Friedrich-Schiller-Universität.

Eversberg, Dennis (2020b): The social specificity of societal nature relations in a flexible capitalist society. In: Environmental Values, online unter <https://doi.org/10.3197/096327120x15916910310581>.

Eversberg, Dennis (2020c): Who can challenge the imperial mode of living? The terrain of struggles for social-ecological transformation in the German population. In: Innovation: The European Journal of Social Science Research 33/2, 233–256.

Eversberg, Dennis (2016): Precarity and Dividuality in Flexible Capitalism. prework.eu. <http://prework.eu/pl/blog/precarity-and-dividuality-flexible-capitalism>.

Eversberg, Dennis (2014a): Die Erzeugung kapitalistischer Realitätsprobleme: Wachstumsregimes und ihre subjektiven Grenzen. In: WSI-Mitteilungen 67/7, 528–535.

Eversberg, Dennis (2014b): Dividuell aktiviert. Wie Arbeitsmarktpolitik Subjektivitäten produziert. Labour Studies. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus.

Eversberg, Dennis / Holz, Jana (2020): Empty Promises of Growth: The Bioeconomy and its multiple Reality Checks. Working Paper Nr. 2 der BMBF-Nachwuchsgruppe „flumen“. Jena: Friedrich-Schiller-Universität.

- Fahrenberg, Jochen/Steiner, John M. (2004): Adorno und die autoritäre Persönlichkeit. In: *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 56/1, 127–152.
- Flaig, Egon (2011): Habitus, Mentalitäten und die Frage des Subjekts: Kulturelle Orientierungen sozialen Handelns. In: Jaeger, Friedrich, Liebsch, Burkhard (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: J.B. Metzler, 356–371.
- Franzen, Axel/Meyer, Reto (2004): Klimawandel des Umweltbewusstseins?/Climate Change in Environmental Attitudes?: Eine Analyse des ISSP 2000. In: *Zeitschrift für Soziologie* 33/2, 119–137.
- Friedman, Sam (2016): Habitus clivé and the emotional imprint of social mobility. In: *The Sociological Review* 64/1, 129–147.
- Gebhardt, Winfried/Kamphausen, Georg (1994): *Zwei Dörfer in Deutschland: Mentalitätsunterschiede nach der Wiedervereinigung*. Opladen: Leske Budrich.
- Geiger, Theodor (1972): *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziologische Gegenwartsfragen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Geißler, Rainer (2008): *Die Sozialstruktur Deutschlands. Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Geißler, Rainer (1985): Die Schichtungssoziologie von Theodor Geiger: Zur Aktualität eines fast vergessenen Klassikers. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie: KZfSS* 37/3, 387–410.
- Georgescu-Roegen, Nicolas (2011): *From Bioeconomics to Degrowth: Georgescu-Roegen's „New Economics“ in Eight Essays*. Herausgegeben von Mauro Bonaiuti. New York: Routledge.
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971): *The entropy law and the economic process*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ghosh, Amitav (2017): *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giampietro, Mario (2019): On the Circular Bioeconomy and Decoupling: Implications for Sustainable Growth. In: *Ecological Economics* 162, 143–156.
- Gordon, Peter E. (2016): The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump. *boundary 2*. <https://www.boundary2.org/2016/06/peter-gordon-the-authoritarian-personality-revisited-reading-adorno-in-the-age-of-trump/> [letzter Zugriff 25.03.2021].

Görg, Christoph (2008): Gesellschaftliche Naturverhältnisse. In: PERIPHERIE–Politik• Ökonomie• Kultur 28/112.

Görg, Christoph (2003): Regulation der Naturverhältnisse: zu einer kritischen Regulation der ökologischen Krise. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Görg, Christoph (1999): Gesellschaftliche Naturverhältnisse. Einstiege: Grundbegriffe der Sozialphilosophie und der Gesellschaftstheorie. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Görg, Christoph/Brand, Ulrich (2003): Post-Fordist Societal Relationships with Nature: The Role of NGOs and the State in Biodiversity Politics. In: Rethinking Marxism 15/2, 263–288.

Görg, Christoph/Brand, Ulrich/Haberl, Helmut/Hummel, Diana/Jahn, Thomas/Liehr, Stefan (2017): Challenges for Social-Ecological Transformations: Contributions from Social and Political Ecology. In: Sustainability 9/7, 1045.

Göttfert, Claus (2012): Gesellschaftliche Naturverhältnisse und hegemoniale Tendenzen der biobasierten Ökonomie am Beispiel niederländischer Politiken. Wien: Uni Wien.

Gottschlich Daniela/Bellina Leonie (2017): Environmental justice and care: critical emancipatory contributions to sustainability discourse. In: Agriculture and Human Values 34, 941-953.

Graus, František (1987): Mentalität: Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung. In: Graus, František (Hg.), Mentalitäten im Mittelalter: methodische und inhaltliche Probleme, Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. 9–48.

Groß, Martin (Hg.) (2008): Neuere Ansätze der Schicht- und Klassentheorie. Klassen, Schichten, Mobilität: Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag, 41–88.

Graf, Rüdiger (2014): Öl und Souveränität: Petroknowledge und Energiepolitik in den USA und Westeuropa in den 1970er Jahren. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.

Haas, Tobias (2017): Die politische Ökonomie der Energiewende: Deutschland und Spanien im Kontext multipler Krisendynamiken in Europa. Energiepolitik und Klimaschutz. Energy Policy and Climate Protection. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Hamann, Karen / Baumann, Anna / Löschinger, Daniel (2016): Psychologie im Umweltschutz: Handbuch zur Förderung nachhaltigen Handelns. München: Oekom.

Hausknost, Daniel/Schriebl, Ernst/Lauk, Christian/Kalt, Gerald (2017): A Transition to Which Bioeconomy? An Exploration of Diverging Techno-Political Choices. In: Sustainability 9/4, 669.

- Honigsheim, Paul (1961): Katholizismus und kapitalistische Mentalität in der nordfranzösischen Textilindustrie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* : KZfSS 13/4, 685–701.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido-Verlag.
- Hornborg, Alf (2020): Machines as manifestations of global systems: Steps toward a sociometabolic ontology of technology. In: *Anthropological Theory*, online unter <https://doi.org/10.1177/1463499620959247>.
- Hornborg, Alf (2019): Colonialism in the Anthropocene: the political ecology of the money-energy-technology complex. In: *Journal of Human Rights and the Environment* 10/1, 7–21.
- Hornborg, Alf (2013): The thermodynamics of imperialism: toward an ecological theory of unequal exchange. In: Paul, Darel E., Amawi, Abla (Hg.), *The theoretical evolution of international political economy: a reader*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 340–348.
- Hornborg, Alf (2009): Zero-Sum World: Challenges in Conceptualizing Environmental Load Displacement and Ecologically Unequal Exchange in the World-System. In: *International Journal of Comparative Sociology* 50/3–4, 237–262.
- Hornborg, Alf (2001): *The Power of the Machine: Global Inequalities of Economy, Technology, and Environment*. Rowman Altamira.
- Horton, Dave (2003): Green distinctions: the performance of identity among environmental activists. In: *The Sociological Review* 51, 63–77.
- Hradil, Stefan (1989): System und Akteur. Eine empirische Kritik der soziologischen Kulturtheorie Pierre Bourdieus. In: *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, 111–141.
- Hradil, Stefan (1987): *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft: von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*. Opladen: Leske Budrich.
- Huber, Matthew T. (2013): *Lifeblood: oil, freedom, and the forces of capital*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Iosifidi, Maria (2016): Environmental awareness, consumption, and labor supply: Empirical evidence from household survey data. In: *Ecological Economics* 129, 1–11.
- IPCC (2018): *Global Warming of 1.5°C: Summary for Policymakers (IPCC Special Report)*. Incheon: Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Jochimsen Maren/Knobloch Ulrike (1997): Making the Hidden Visible: The Importance of Caring Activities and Their Principles for Any Economy. In: *Ecological Economics* 20, 107-112.

- Jochum, Georg (2017): »Plus Ultra« oder die Erfindung der Moderne: zur neuzeitlichen Entgrenzung der okzidentalen Welt. Global studies. Bielefeld: transcript.
- Johnson, Bob (2014): Carbon Nation: Fossil Fuels in the Making of American Culture. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Johnson, Bob (2019): Mineral Rites: An Archaeology of the Fossil Economy. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Juvan, Emil/Dolnicar, Sara (2014): The attitude–behaviour gap in sustainable tourism. In: *Annals of Tourism Research* 48, 76–95.
- Kallis, Giorgos (2018): Degrowth. Newcastle upon Tyne: Agenda Publishing.
- Kennedy, Emily Huddart/Beckley, Thomas M./McFarlane, Bonita L./Nadeau, Solange (2009): Why We Don't „Walk the Talk“: Understanding the Environmental Values/Behaviour Gap in Canada. In: *Human Ecology Review* 16/2, 151–160.
- Koch, Max (2020): Structure, action and change: a Bourdieusian perspective on the preconditions for a degrowth transition. In: *Sustainability: Science, Practice and Policy* 16/1, 4–14.
- Krausmann, Fridolin/Fischer-Kowalski, Marina (2010): Gesellschaftliche Naturverhältnisse: Energiequellen und die globale Transformation des gesellschaftlichen Stoffwechsels. Inst. of Social Ecology, IFF-Fac. for Interdisciplinary Studies. Klagenfurt: Klagenfurt Universität.
- Krüger, Timmo (2013): Das Hegemonieprojekt der ökologischen Modernisierung. In: *Leviathan* 41/3, 422–456.
- Kudera, Werner/Ruff, Konrad/Schmidt, Rudi (1983): Blue collar, white collar, grey collar?: zum sozialen Habitus von Arbeitern und Angestellten in der Industrie. In: *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung* 34/2, 201–227.
- Lahire, Bernard (2010): The plural actor. Oxford [u.a.]: Polity.
- Lahire, Bernard (2003): From the habitus to an individual heritage of dispositions. Towards a sociology at the level of the individual. In: *Poetics: journal of empirical research on culture, the media and the arts* 31/5, 329–356.
- Langeveld, Hans/Sanders, Johan/Meeusen, Marieke (Hg.) (2010): The biobased economy: biofuels, materials and chemicals in the post-oil era. London: Earthscan.
- Lebaron, Frédéric (2008): Central bankers in the contemporary global field of power: a ‘social space’ approach. In: *The Sociological Review* 56, 121–144.
- Lefebvre, Henri (1991): The Production of Space. Malden/MS: Wiley-Blackwell.

- Lessenich, Stephan (2016): *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. München: Hanser Berlin.
- Lord, Barry (2014): *Art & Energy: How Culture Changes*. Washington, DC: American Alliance Of Museums.
- Luxemburg, Rosa (1985): *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*. In: dies., *Gesammelte Werke*, Bd, 5.
- Malm, Andreas (2020): *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. London: Verso.
- Malm, Andreas (2018): *The progress of this storm: nature and society in a warming world*. paperback first published. London: Verso.
- Malm, Andreas (2016): *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso.
- Malm, Andreas (2013): *The Origins of Fossil Capital: From Water to Steam in the British Cotton Industry*. *Historical Materialism* 21/1, 15–68.
- Martínez-Alier, Joan (1997). *Conflictos de distribución ecológica*. In: *revista andina* 15/1, 41–66.
- Martínez-Alier, Joan (2002). *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, London: Edward Elgar Publishing.
- McCormick, Kes/Kautto, Niina (2013): *The Bioeconomy in Europe: An Overview*. In: *Sustainability* 5/6, 2589–2608.
- McNeill, John Robert (2000): *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York: W.W. Norton & Company.
- Merchant, Carolyn (1980): *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Mies, Maria (2014): *Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour*. London: Zed Books.
- Mirowski, Philip (1989): *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, Timothy (2011): *Carbon democracy: political power in the age of oil*. London: Verso.
- Mitchell, Timothy (2009): *Carbon democracy*. In: *Economy and Society* 38/3, 399–432.

- Mitchell, Timothy (1998): Fixing the Economy. In: *Cultural Studies* 12/1, 82–101.
- Morris, Ian (2015): *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*. Princeton: Princeton University Press.
- Moser, Stephanie/Kleinhüchelkotten, Silke (2017): Good Intentions, but Low Impacts: Diverging Importance of Motivational and Socioeconomic Determinants Explaining Pro-Environmental Behavior, Energy Use, and Carbon Footprint. In: *Environment and Behavior* 50/6, 626–656.
- Neckel, Sighard (2018): Ökologische Distinktion. Soziale Grenzziehung im Zeichen von Nachhaltigkeit. In: *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umriss eines Forschungsprogramms* 59–76.
- O’Hara Sabine U. (1997): Toward a sustaining production theory. In: *Ecological Economics* 20, 141-154.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck.
- Pancevski, Bojan/Meichtry, Stacy/Fontdegloria, Xavier (2020): A Generational War Is Brewing Over Coronavirus. In: *Wall Street Journal*, 19.3.2020.
- Pattie, Charles/Seyd, Patrick/Whiteley, Paul (2003): Citizenship and Civic Engagement: Attitudes and Behaviour in Britain. In: *Political Studies* 51/3, 443–468.
- Perkins, Patricia E. (2007): Feminist ecological economics and sustainability. In: *Journal of Bioeconomics* 9, 227-244
- Pfister, Christian (Hg.) (1995): *Das 1950er Syndrom: der Weg in die Konsumgesellschaft*. Bern: Paul Haupt.
- Pichler, Melanie/Schaffartzik, Anke/Haberl, Helmut/Görg, Christoph (2017): Drivers of society-nature relations in the Anthropocene and their implications for sustainability transformations. In: *Current Opinion in Environmental Sustainability*, Open issue, part II 26–27, 32–36.
- Pietzsch, Joachim (2017): *Bioökonomie für Einsteiger*. Berlin: Springer.
- Pomeranz, Kenneth (2000): *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton University Press.
- Postone, Moishe (1995): *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preisendörfer, Peter (1999): *Umwelteinstellungen und Umweltverhalten in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag.

- Raulff, Ulrich (Hg.) (1987): *Mentalitäten-Geschichte: zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin: Wagenbach.
- Rehbein, Boike/Saalman, Gernot (2009): *Habitus (habitus)*. In: Fröhlich, Gerhard, Rehbein, Boike (Hg.), *Bourdieu-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 110–118.
- Reidegeld, Eckart (2014): *Nachhaltige Forstwirtschaft und Holzsparkunst – Frühe Formen des Umgangs mit Ressourcenknappheit*. In: *Leviathan* 42/3, 433–62.
- Reusswig, Fritz/Greisberger, Herbert (2008): *Energie als Stilfrage? Lebensstile und ihre Bedeutung für den gesamtgesellschaftlichen Energieverbrauch*. In: *Wissenschaft&Umwelt interdisziplinär* 11, 196–203.
- Rink, Dieter (2013): *Lebensstile und Nachhaltigkeit: Konzepte, Befunde und Potentiale*. Berlin: Springer.
- Robbins, Jim (2012): *The Ecology of Disease*. in: *The New York Times*, 14.7.2012.
- Roux, Brigitte Le/Rouanet, Henry/Savage, Mike/Warde, Alan (2008): *Class and Cultural Division in the UK*. In: *Sociology* 42/6, 1049–1071.
- Sachs, Wolfgang (1990): *Die Liebe zum Automobil: ein Rückblick in die Geschichte unserer Wünsche*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schachtschneider, Ulrich/Adler, Frank (2010): *Green New Deal, Suffizienz oder Ökosozialismus?: Konzepte für gesellschaftliche Wege aus der Ökokrise*. München: Oekom.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm/Seibert, Leif-Hagen/Tovar Simoncic, Adrián (2019): *Habitus as the “Third Layer”: Qualitative Data Analysis by Habitus Analysis*. In: Blasius, Jörg, Lebaron, Frédéric, Le Roux, Brigitte, Schmitz, Andreas (Hg.), *Empirical Investigations of Social Space, Methodos Series*. Cham: Springer International Publishing, 411–428.
- Schäfer, Hilmar (2011): *Bourdieu gegen den Strich lesen. Eine poststrukturalistische Perspektive*. 63–85.
- Scheidel, Arnim/Schaffartzik, Anke (2019): *A socio-metabolic perspective on environmental justice and degrowth movements*. In: *Ecological Economics* 161, 330–333.
- Schipperges, Michael/Holzauer, Brigitte/Scholl, Gerd (2018): *Umweltbewusstsein und Umweltverhalten in Deutschland 2016, Vertiefungsstudie: Sozial-ökologischer Wandel – Anschlussfähigkeit und Engagement-Potenziale (Nr. 73/2018)*. UBA Texte. Dessau-Roßlau: Umweltbundesamt.

- Schmelzer, Matthias (2015): The growth paradigm: History, hegemony, and the contested making of economic growthmanship. In: *Ecological Economics* 118, 262–71.
- Schmelzer, Matthias (2016): *The hegemony of growth: the OECD and the making of the economic growth paradigm*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmelzer, Matthias/Vetter, Andrea (2019): *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Schneidewind, Uwe (2018): *Die Große Transformation: Eine Einführung in die Kunst gesellschaftlichen Wandels*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Scholl, Gerd/Gossen, Maike/Holzauer, Brigitte/Schipperges, Michael (2015): *Umweltbewusstsein in Deutschland 2014. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage*. Berlin/Dessau-Roßlau: BMUB/UBA.
- Scott, James C. (2019): *Die Mühlen der Zivilisation: eine Tiefengeschichte der frühesten Staaten*. Berlin: Suhrkamp.
- Sieferle, Rolf Peter (1982): *Der unterirdische Wald: Energiekrise und industrielle Revolution*. München: Beck.
- Smil, Vaclav (2019): *Growth: From Microorganisms to Megacities*. Cambridge/MS: MIT Press.
- Sombart, Werner (1988): *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte der modernen Wirtschaftsmenschen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sommer, Bernd / Welzer, Harald (2014): *Transformationsdesign. Wege in eine zukunftsfähige Moderne*. München: Oekom.
- Steffen, Will/Broadgate, Wendy/Deutsch, Lisa/Gaffney, Owen/Ludwig, Cornelia (2015): The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. In: *The Anthropocene Review* January 16, 1–18.
- Szeman, Imre/Boyer, Dominic (2017a): Introduction: On the Energy Humanities. In: dies.: *Energy Humanities: An Anthology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1–13.
- Szeman, Imre/Boyer, Dominic (2017b): *Energy Humanities: An Anthology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Szeman, Imre/Wenzel, Jennifer/ Yaeger, Patricia (2017): *Fueling Culture*. New York: Fordham University Press.
- Tainter, Joseph A. (2006): Social complexity and sustainability. In: *Ecological Complexity* 3/2, 91–103.

- Teiwes-Kügler, Christel/Lange-Vester, Andrea (2018): Das Konzept der Habitus-Hermeneutik in der typenbildenden Milieuforschung. In: Müller, Stella, Zimmermann, Jens (Hg.), *Milieu – Revisited. Forschungsstrategien der qualitativen Milieuanalyse*. Wiesbaden: Springer VS, 113–155.
- Thompson, Edward Palmer (1963): *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- Vandenbergh, Frédéric (1999): “The Real is Relational”: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu’s Generative Structuralism. In: *Sociological Theory* 17/1, 32–67.
- Vester, Dr Michael (2012): *Kurze Beschreibung der sozialen Milieus* (Kurzbericht, erstellt für die Rosa-Luxemburg-Stiftung). Hannover: Leibniz-Universität.
- Vester, Michael (2002): Das relationale Paradigma und die politische Soziologie sozialer Klassen. In: Bittlingmayer, Uwe H., Eickelpasch, Rolf, Kastner, Jens, Rademacher, Claudia (Hg.), *Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus*. Opladen: Leske + Budrich, 60–121.
- Vester, Michael (1994): Die verwandelte Klassengesellschaft. Modernisierung der Sozialstruktur und Wandel der Mentalitäten in Westdeutschland. In: *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*. Frankfurt am Main: Campus, 129–166.
- Vester, Michael/Oertzen, Peter von/Geiling, Heiko/Herrmann, Thomas/Müller, Dagmar (2015): *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel: zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vester, Michael/Oertzen, Peter von/Geiling, Heiko/Herrmann, Thomas/Müller, Dagmar (2001): *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vidal, John (2020): „Tip of the iceberg“: is our destruction of nature responsible for Covid-19? in: *The Guardian*, 18.3.2020.
- Wacquant, Loïc J.D. (2006): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu, Pierre, ders., *Reflexive Anthropologie*. 17–93.
- Wallace, Rob (2020): Notes on a novel coronavirus. MR Online. <https://mronline.org/2020/01/29/notes-on-a-novel-coronavirus/> [letzter Zugriff 29.03.2021].
- WBGU (2011): *Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation; Hauptgutachten. Welt im Wandel*. Berlin: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung für Globale Umweltveränderungen (WBGU).

Weber, Max (2005): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften und Reden 1911 - 1920. In: ders: Gesamtausgabe, Abt. 1, Schriften und Reden. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1989): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus; Schriften 1915 - 1920. Max Weber Gesamtausgabe, Abt. 1. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1965): Die protestantische Ethik. München: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag.

Welzer, Harald (2011): Mentale Infrastrukturen: wie das Wachstum in die Welt und in die Seelen kam. Schriften zur Ökologie. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Wiggershaus, Rolf (1988): Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. München: dtv.

Wippermann, Carsten/Flaig, Berthold Bodo/Calmbach, Marc/Kleinhüchelkotten, Silke (2009): Umweltbewusstsein und Umweltverhalten der sozialen Milieus in Deutschland. Dessau-Roßlau: Umweltbundesamt.

Wullweber, Joscha (2004): Umkämpfte Natur: Genetische Ressourcen als Medium der Kapitalakkumulation. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 34/135, 245–261.

Ziege, Eva-Maria (2019): Einleitung der Herausgeberin. Bemerkungen zu ›The Authoritarian Personality‹ und weitere Texte. Berlin: Suhrkamp Verlag, 7–20.

