

Reiner Keller

Michel Maffesoli

Eine Einführung



52

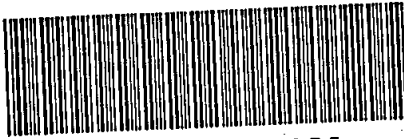
MQ
2700
K29

 UVK

521MQ2700 K 29

Reiner Keller
Michel Maffesoli

UB Augsburg



08800003179275



Reiner Keller

Michel Maffesoli

Eine Einführung

UVK Verlagsgesellschaft mbH



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

ISBN 13: 978-3-89669-528-4

ISBN 10: 3-89669-528-2

© UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2006

Einbandgestaltung: Susanne Weiß, Konstanz

Einbandfoto: Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Michel Maffesoli

Druck: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

UVK Verlagsgesellschaft mbH
Schützenstr. 24 · D-78462 Konstanz
Tel. 07531-9053-0 · Fax 07531-9053-98
www.uvk.de

K-061006 z

Inhalt

Vorbemerkung.....	7
1. Biografischer Hintergrund	10
2. Die Diagnose der Postmoderne.....	23
3. Zentrale Werkeinflüsse	36
3.1 Philosophisch-soziologische Grundmotive	36
3.2 Kollektive Erregung.....	41
3.3 Die Bedeutung des Imaginären.....	52
4. Epistemologie und Methodologie.....	62
4.1 Fühlende Vernunft und verstehende Soziologie.....	62
4.2 Relativistische Phänomenologie sozialer Formen.....	69
5. Formanalysen postmoderner Sozialität.....	78
5.1 Macht und Gewalt.....	78
5.1.1 Die promethische Kontrollwelt der Moderne	82
5.1.2 Das Böse in der Postmoderne.....	91
5.2 Das Alltagsleben: Widerspenstige Sozialität.....	93
5.2.1 Ewige Augenblicke: Der Un-Sinn des Sozialen.....	95
5.2.2 Rituale des Alltags.....	98
5.3 Die Wiederkehr des Dionysos.....	100
5.4 Postmoderne Stammes-Kultur: Sozialität im Zeichen der »aisthesis«.....	106
5.4.1 Architektonik des Neo-Tribalismus	106
5.4.2 (Religiöse) Gemeinde.....	108
5.4.3 Der Gestaltwandel des Politischen.....	110
5.4.4 Homo Aestheticus: Die Logik der Fusion	113
5.5 Die Wanderer zwischen den Stammes-Welten.....	120
6. Wirkungsgeschichte und Kritik.....	123
Literatur.....	127

Vorbemerkung

Der französische Soziologe Michel Maffesoli entwirft seit Ende der 1970er-Jahre in zahlreichen Büchern eine postmoderne Soziologie der postmodernen Gesellschaften. Im Zentrum seiner Arbeiten steht die These des gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandels von einer modernen, rationalistisch-individualistisch verfassten Gesellschaftsformation zu einer postmodernen sozialen Konfiguration, die primär durch temporäre Gefühls- und Erlebensbeziehungen, also flüchtige Vergemeinschaftungsprozesse in Gruppen bestimmt ist. Er spricht diesbezüglich in seinem international wohl erfolgreichsten Buch von der »Wiederkehr der Stämme in den postmodernen Massengesellschaften« (Maffesoli 1988). Damit verbindet Maffesoli ein entschiedenes Plädoyer für eine neue, »einführend-verstehende«, »romantische« und »situationistische« Soziologie. Dies wäre eine Soziologie, welche der sinnlichen Erfahrung, den Gefühlen, den nicht-rationalen und imaginären Momenten des sozialen Zusammenhaltes Rechnung trägt. Die Einführung stellt neben der Person die Werkentwicklung und die zentralen Argumente dieses Denkers vor, der von sich sagt: »Ich bin ein ruheloser Umherwanderer, zusätzlich wohl auch Soziologe, vor allem aber ein Gesellschaftsschnüffler« (Maffesoli 2004d).¹ Abschließend erfolgt eine kritische Würdigung der wichtigsten Thesen.

Teile dieser Arbeit beruhen auf meiner an der Universität Bamberg bei Ulrich Beck und Christoph Lau im Anschluss an einen einjährigen Studienaufenthalt in Frankreich verfassten Diplomarbeit über »*Das ästhetische Paradigma in der Soziologie von Michel Maffesoli. Ein exemplarischer Vergleich deutscher und französischer Theorien der Gegenwart*« (Keller 1988). Darin hatte ich die Auseinandersetzung auf die vergleichende Diskussion der Thesen des »Neo-Tribalismus« und der damals frischen »Individualisierungsthese« von Beck konzentriert. Für die Zwecke dieser Einführung wurde die Erläuterung der Position von Michel Maffesoli vollständig überarbeitet und durch den Einbezug der seither erschienenen

1 Im Vortrag »Éloge de la raison sensible«, 23. 11. 2004 in Toulouse (grep-mp.org/conferences/Parcours-15-16/raison-sensible.htm; Zugriffsdatum 8.3.2006).

Schriften bis hin zu seiner letzten Buchveröffentlichung (Maffesoli 2006) aktualisiert. Mein soziologisches Wirken hatte mich zwischenzeitlich in Arbeitskontexte geführt, die keine Zeit ließen, die Beschäftigung mit Entwicklungen innerhalb der französischen Soziologie fortzusetzen. Dass ich jetzt wieder daran anknüpfe, verdankt sich nicht zuletzt der Ermunterung und dringlichen Bitte von Stephan Moebius, dem ich mein damaliges Manuskript für seine Untersuchungen zur Verfügung gestellt hatte und der seinerseits seit einigen Jahren wichtige Beiträge zur Vermittlung französischer Soziologien in den deutschen Sprachraum leistet (Moebius 2006; Moebius 2005; Moebius/Peter 2004).

Tatsächlich wird – trotz der erfreulichen Bemühungen einiger Verlage und des großen Engagements Einzelner – nach wie vor allenfalls ein Bruchteil der soziologischen Produktion in Frankreich im deutschsprachigen Raum rezipiert (und umgekehrt). Dies gilt nicht nur für die Arbeiten von Michel Maffesoli, von dem in deutscher Sprache bislang eine frühe Buchveröffentlichung (Maffesoli 1986) und einige verstreute, dem Werkverständnis überwiegend nicht eben förderliche Aufsätze erschienen sind. Anfang der 1990er-Jahre gestartete Verlagsprojekte, eine Übersetzung der erwähnten Studie über das »Zeitalter der Stämme« zu veranlassen, wurden bisher nicht umgesetzt. Um die Zugangsmöglichkeiten zu erleichtern, enthält das Literaturverzeichnis deswegen Hinweise auf englischsprachige Übersetzungen. Meine Darstellung folgt den französischen Originalausgaben; die Zitate wurden von mir aus dem Französischen übersetzt.²

Das angesprochene Problem der selektiven Bekanntheit französischer Soziologien im deutschsprachigen Raum betrifft direkt die vorliegende Einführung. So liegt das Werk wichtiger Referenzautoren von Maffesoli – bspw. die Arbeiten von Gilbert Durand, Edgar Morin, Georges Balandier oder Jean Duvignaud –

2 In verschiedenen englischsprachigen Soziologie-Zeitschriften sind seit den 1980er-Jahren Aufsätze von Maffesoli erschienen. Außerdem liegen die meisten seiner Bücher u.a. in italienischer, spanischer, portugiesischer und japanischer Übersetzung vor – auch wenn das hier nicht unbedingt weiterhelfen mag. Einen aktuellen Überblick über Veröffentlichungen und Übersetzungen enthält die Bibliografie auf der Webseite des von Maffesoli geleiteten »Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien« (CEAQ) in Paris (www.ceaq-sorbonne.org/; Zugriffsdatum 17.2.2006).

nicht oder nur rudimentär in deutscher Sprache vor, ganz abgesehen von den empirischen Studien jüngerer Soziologinnen und Soziologen, die an den von Maffesoli entworfenen Analyserahmen anknüpfen und bspw. über die Technoszene, Drogenmilieus, Jugendbanden und musikalische oder sexuelle Szenen arbeiten. Deswegen wurden am Ende des ersten Kapitels ein paar Erläuterungen zu erwähnten Personen eingefügt, die mir für das Verständnis notwendig erscheinen. Die Bibliografie gibt zudem einige Hinweise auf theoretische und empirische Studien, die an Maffesoli anschließen.

Die Einführung ist in sechs Kapitel gegliedert. *Zunächst* gehe ich auf den biografischen Hintergrund und die wissenschaftliche Karriere von Michel Maffesoli ein. Im *zweiten* Kapitel stelle ich im Überblick seine Diagnose der postmodernen Gesellschaften vor. Das *dritte* Kapitel beschäftigt sich mit den Werkbezügen. Darin erläutere ich die wichtigsten sozialwissenschaftlichen Theoreme und Traditionen, an die Maffesoli anschließt. Das *vierte* Kapitel präsentiert die erkenntnistheoretische und methodologische Grundposition seiner »postmodernen« und »verstehenden« Soziologie. Das anschließende *fünfte* Kapitel stellt Maffesolis Analysen postmoderner »Formen der Vergemeinschaftung« vor. Abschließend diskutiere ich im *sechsten* Kapitel Reichweite und Probleme dieses »ästhetischen Paradigmas« einer »Soziologie als Kunst« (Maffesoli 1987).

Meine damalige Diplomarbeit war den deutsch-französischen Freundinnen und Freunden gewidmet, die sie (und mich) begleitet haben und dies zum Teil bis heute tun. Diese Widmung möchte ich hier gerne bekräftigen und auf Christoph Lau ausdehnen, der nicht nur vor längerer Zeit meine ersten Gehversuche in der französischen Soziologie tatkräftig unterstützte, sondern mir auch während der letzten Jahre in der ihm eigenen Großzügigkeit und Gelassenheit den notwendigen Raum zum Schreiben ließ. Michel Maffesoli danke ich für die Bereitschaft, über sein Leben und Arbeiten Auskunft zu geben und mich bis zum Abschluss der vorliegenden Einführung auf dem Laufenden zu halten. Brigitte Ploner, Michael Ernst und vor allem Sasa Bosancic haben zuverlässig diverse Hintergrundaufgaben bei der Vorbereitung der Buchpublikation übernommen. Auch ihnen danke ich dafür.

1. Biografischer Hintergrund

Es ist eine ungewöhnliche und unwahrscheinliche Karriere: Michel Maffesoli wurde im November 1944 im südfranzösischen Graissessac (Department Hérault), einem kleinen Dorf in den Cevennen, geboren.³ Er ist Kind einer »halben« Einwandererfamilie. Der Großvater väterlicherseits stammte aus Norditalien, seine Großmutter väterlicherseits kam aus Algerien, aus der Kabylei. Beide lernten sich in Algerien kennen, wanderten 1910 nach Frankreich ein und ließen sich in Graissessac nieder, wo dann sein Vater geboren wurde. Maffesolis Mutter dagegen entstammte einer in der Region alteingesessenen französischen Familie. Die Gegend um Graissessac war stark durch den lokalen Untertage-Kohlebergbau geprägt. Zahlreiche Einwanderer aus den unterschiedlichsten Herkunftsländern hatten dort ihr Auskommen gefunden. Im Dorf lebten neben den französischen Familien Immigranten u.a. aus Spanien, Italien, Polen oder der früheren Tschechoslowakei. Der dörfliche Alltag und das Milieu, in dem Maffesoli aufwächst, standen unter dem alles beherrschenden Eindruck der Kohlegruben und des Bergarbeiterlebens. Sein Vater und viele männliche Verwandte arbeiteten seit ihrer Jugend im Stollen. Zu den bleibenden Erinnerungen an diese Zeit gehört das plötzliche Heulen der Sirenen, die einen Unfall, ein Unglück ankündigen: »In my childhood, the sound of the bell brought every woman, dressed in black, to the coal mine to organize immediate funerals.« (Maffesoli 2005a: 200) Auch sein Vater wurde zweimal gefährlich verletzt; er starb später an Staublunge.

Zur Kindheitserfahrung und zum Dorfleben gehören aber auch das gemeinsame Feiern und die Feste, in denen die Familien die Härte, Grausamkeit und Unsicherheit der Tagesarbeit verges-

3 Vgl. allgemein zu den Ausführungen dieses Kapitels das zu seinem 60sten Geburtstag erschienene Porträt in der französischen Tageszeitung *Libération* (Poncet 2004), die Maffesoli gewidmete Festschrift (Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien 2004) mit zahlreichen persönlichen Erinnerungen und Werkkommentaren sowie das 1997 aufgezeichnete Film-Interview »*Conversation ordinaire avec Michel Maffesoli*« (Regie: Martine Lany-Bayle, équipe Transforma, sciences de l'éducation, Universität Nantes 2000). Zusätzlich stütze ich mich auf ein von mir im März 2005 mit Michel Maffesoli geführtes Interview.

sen. Es handelt sich so um ein schicksalhaftes Wechselspiel zwischen der Mühsal und Tragik des Arbeitslebens und wiederkehrenden kleinen und großen, mehr oder weniger ritualisierten Glücksmomenten im kollektiven Feiern, der damit verbundenen Euphorie und Gemeinschaftserfahrung im Kreis der »einfachen Leute«. Maffesolis späteres soziologisches Programm steht unter dem Eindruck dieser frühen Erfahrungen – es will ihnen einen »würdigen« Platz auf der soziologischen Agenda verschaffen.⁴ So schreibt er:

»Everything surely began on the steps of my native village, Graissessac, with its paradoxical mixture of the noonday sun and the blackness of the mined coal, of the tribute daily paid to Prometheus by this duty bound man who was my father, an underground miner, and of the collective festival that seized the village each year, feast of the Holy Beard. (...) It seems to me that the source of my reflection is the astonishing mystery of social vitality, which I have called »sociality, the essential social force that resists the imposition of various powers, economic, political, and symbolic, that characterize everyday life.« (Maffesoli 2005a: 196f)⁵

Maffesolis wissenschaftlicher Werdegang lässt nahezu alles vermissen, was in Frankreich zum klassischen Verlauf einer Intellektuellenkarriere gehört. Die Herkunft aus der Provinz teilt er gewiss mit einigen anderen, diejenige aus dem Milieu der einfachen Leute nicht zuletzt mit Pierre Bourdieu. Aber er wird keine der renommierten Eliteschulen des Landes besuchen und auch nach seinem Studium keineswegs die üblichen Passagen – bspw. die Unterrichtsjahre an einer Provinzschule – absolvieren. Nach dem Besuch des Gymnasiums Henri IV – nicht dem berühmten, auf die Elitehochschule École Normale Supérieure vorbereitenden in Paris, sondern demjenigen im südfranzösischen Béziers – und einem kürzeren Aufenthalt in Lyon, wo er Propädeutik und Literaturwissenschaften studiert, beginnt Maffesoli 1967 das Studium

4 In dieser Hinsicht besteht eine Affinität zu der von Maffesoli in seinen frühen Arbeiten wiederholt zitierten klassischen Studie von Richard Hoggart (1957) über den Alltag der britischen Arbeiterklasse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

5 Vgl. dazu auch die Widmung, die Maffesoli seinem Buch über den »Schatten des Dionysos. Beitrag zu einer Soziologie des Orgasmus« voranstellte: »Zum Andenken meines Vaters, der, von Beruf Stollenarbeiter, seit seinem 14. Lebensjahr der prometheischen Ideologie einen hohen Tribut entrichtet hat.« (Maffesoli 1986)

der mittelalterlichen Philosophie und der Soziologie an der Universität Straßburg. Zu seinen Lehrern zählen Lucien Braun, ein Spezialist für die Philosophie und Mystik des Mittelalters und das Werk von Martin Heidegger, sowie der Konfliktsoziologe und Max Weber-Kenner Julien Freund.⁶ Zusätzlich belegt er an der protestantischen Fakultät Religionsgeschichte.

Es ist die Zeit der Studentenunruhen und des politischen Auf-
ruhrs. In Straßburg spielen die Situationisten eine wichtige Rolle. Die *Situationistische Internationale* war eine in der Tradition von Dadaismus und Surrealismus stehende, aus der *Lettristischen Internationalen* hervorgegangene anarchistische Aktionsgruppe von Avantgardekünstlern und Intellektuellen, die von 1957-1972 bestand. Guy Debord gilt als ihre zentrale Figur. In gesellschaftskritischen Pamphleten und theoretischen Manifesten schlossen die Situationisten u.a. an Ideen der deutschen Rätebewegung der 1920er-Jahre, an Positionen des französischen *Collège de Sociologie* um Georges Bataille und an marxistische Gesellschaftskritiker wie Ernst Bloch, Herbert Marcuse oder Henri Lefèbvre an. Mit spektakulären Aktionen und einflussreichen Slogans – »Niemals Arbeiten!«, »Unter dem Pflaster – der Strand«, »Verboten ist verboten!« – proklamierten sie in Absetzung von den klassischen marxistisch-politischen Bewegungen ein Programm der Erzeugung von »revolutionären Situationen« im Alltag. Darin lassen sich viele Elemente der von Henri Lefèbvre verfolgten marxistischen »*Kritik des Alltagslebens*« (Lefèbvre 1977) wiederfinden. Insbesondere die von Lefèbvre entworfene »Theorie der Momente« nahm Argumente des Situationismus vorweg.⁷

6 Am Ende des vorliegenden Kapitels sind Hinweise zu den erwähnten, für die wissenschaftliche Laufbahn von Michel Maffesoli wichtigen Personen angefügt, sofern davon ausgegangen werden muss, dass sie im deutschen Sprachraum weniger bekannt sind.

7 Vgl. dazu auch Kapitel 3. Henri Lefèbvre (1901-1991) war von 1962 bis 1965 Professor für Soziologie in Straßburg, danach in Paris-Nanterre. Zum Situationismus vgl. Marcus (1992: 167ff). Maffesoli bezieht sich in seinen frühen Arbeiten immer wieder auf Lefèbvre, auch wenn er dessen marxistisch-kritische Position ablehnt. Vgl. zu Lefèbvre Meyer (1973) sowie Lefèbvre (1972); zu seinen Beziehungen zu Dada, Surrealismus und Situationismus Marcus (1992: 146ff; 198ff), zu Friedrich Nietzsche, Ernst Bloch und Martin Heidegger auch Meyer (1973); zur Rolle von Bataille für die situationistische Bewegung Marcus (1992: 411ff).

Den situationistischen Manifesten von Guy Debord (*»Die Gesellschaft des Spektakels«*, 1967) und Raoul Vaneigem (*»Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen«*, 1967) entspricht im studentischen Milieu der Straßburger Universität das weit darüber hinaus rezipierte Pamphlet *»Über das Elend im Studentenumfeld, betrachtet in seinen ökonomischen, politischen, psychologischen, sexuellen, und vor allem intellektuellen Aspekten«* aus dem Jahre 1966. Maffesoli teilt zwar nicht die von Debord (1978) in der *»Gesellschaft des Spektakels«* formulierte Entfremdungskritik (Maffesoli 1979a: 134ff), sympathisiert ansonsten jedoch mit den anarchistischen und libertären Ideen und bewegt sich in Zirkeln, die dies auch leben: *»We said then that »someone who speaks about revolution without changing everyday life has a corpse in his mouth.«* (Maffesoli 2005a: 198) Er pendelt in dieser Zeit häufig zwischen Straßburg und Heidelberg, wo er mit Vertretern des SDS befreundet ist, und beschäftigt sich mit dem deutschen Rätekommunismus im Umfeld von Rosa Luxemburg oder Otto Rühle. Mit anderen Studierenden gibt er die – nur in einer Nummer erscheinende – Zeitschrift *»Conseillistes«* (*»Räte«*) heraus.⁸ Im März 1969 heiratet er Hélène Strohl, mit der er später vier Töchter haben wird.

Straßburg leistet noch in anderer Weise Starthilfe für deutsch-französische Grenzgänge. Maffesoli liest dort 1967 *»Sein und Zeit«* von Martin Heidegger; im Jahre 1969 fährt er mit Lucien Braun, der mit Heidegger befreundet ist, nach Heidelberg, um sich Heideggers letzten öffentlichen Vortrag anzuhören. Über Julien Freund lernt er die Werke von Max Weber und Georg Simmel kennen; Freund macht ihn auch mit Charles Hauter bekannt, einem ehemaligen Assistenten von Simmel, der ja wenige Jahre bis zu seinem Tode eine Professur für Philosophie in Straßburg inne hatte. Das verstärkt Maffesolis Interesse an Simmels Soziologie. 1971 absolviert er bei Braun und Freund seine Studienabschlussprüfung in Philosophie und Soziologie mit einer Arbeit über *»Explications et modification. La technique chez Marx et Heidegger«*

8 Vgl. dazu die verstreuten Hinweise in der bereits erwähnten Festschrift (Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien 2004). Vgl. zu den Bezügen zwischen dem Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS), den Situationisten, der Rätebewegung und den Theorien von Ernst Bloch, Herbert Marcuse oder Henri Lefebvre die Studie von Bock (1976: 170-280).

(Maffesoli 1971). Danach wechselt er auf eine Assistentenstelle an das Institut für Stadtforschung der *Université Pierre Mendès Frances* in Grenoble. Dort arbeitet er über die Alltagskultur der einfachen Leute. Aus diesen vorwiegend historischen Studien entsteht 1973 seine Doktorarbeit und daraus wiederum sein erstes, 1976 erscheinendes Buch über die »*Logique de la domination*« (»Logik der Herrschaft«). Schon der Titel des Buches verweist nicht auf eine empirische Analyse von (politischen) Herrschaftsverhältnissen, sondern auf die »Funktionslogik« von Herrschaft als Phantasma der »Beherrschung« oder »Kontrolle« von Menschen, Dingen, Naturprozessen und Gesellschaftsentwicklungen, d.h. des geschichtlichen Prozesses oder DER Geschichte. So werde die Epoche der ungezügelter ökonomischer Ausbeutung in der Gegenwart durch eine Kontrollgesellschaft, einen Totalitarismus der planenden und kalkulierenden Vernunft, der Formierung des uniformen »eindimensionalen Menschen« (Herbert Marcuse), der generalisierten Warenförmigkeit des Lebens und der allumfassenden »Rationalisierung« (Max Weber) der Welt abgelöst. An die Seite des Wirtschaftsingenieurs trete der Sozialingenieur.⁹ Die örtlichen, seit vielen Jahren die Stadtpolitik in Grenoble bestimmenden Sozialisten sind ihm Paradebeispiele einer solchen Haltung, der man mit Anarchie und Situationismus begegnen müsse:

»It was a time for drifting around the city at night, for denouncing all those who claimed to speak in the name of others, to make people happy against their will. I have always been true to this »anarchistic, »situationist« sensitivity.« (Maffesoli 2005a: 199)

Gegen die rationalistischen Momente gerade der marxistischen Tradition, aber durchaus im ideengeschichtlichen Kontext und auch in weitgehender Übereinstimmung mit philosophisch-marxistischen (»hegelmarxistischen«) Strömungen untersucht Maffesoli deswegen die Funktionsweise des Imaginären, der menschlichen Vorstellungskraft, die in Gestalt von Utopien oder Ideologien ein nicht auf ökonomische Kausalität reduzierbares Antriebsmoment geschichtlicher Rebellionen und Revolten gegen die »*Logik der Herrschaft*« darstellt.

9 Vgl. dazu weiter unten Kapitel 5.1.

In den Jahren in Grenoble entstehen dauerhafte enge Freundschaften mit anderen Randgängern der französischen Soziologie, insbesondere mit Jean Baudrillard,¹⁰ Gilbert Durand, Edgar Morin und Pierre Sansot. Maffesoli verfasst in dieser Zeit seine Habilitationsschrift zum Thema »*La dynamique sociale*« (»Die gesellschaftliche Dynamik«, Maffesoli 1978); im Juni 1978 ist sie fertig. Daraus entstehen in schneller Folge die nächsten Bücher: »*La violence totalitaire*« (»Die totalitäre Gewalt«, 1979b), in dem die Herrschaftsanalyse des ersten Buches fortgeführt wird, und insbesondere »*La conquête du présent*« (»Die Eroberung der Gegenwart«, 1979a), in dem die Themen und Ausrichtungen seiner zukünftigen Veröffentlichungen programmatisch eingeführt werden. In der Gutachterkommission, welche die *Thèse* abnimmt, sitzen der Soziologe und Afrikaexperte Georges Balandier sowie die Soziologen Jean Duvignaud, Julien Freund und Pierre Sansot. Gilbert Durand leitet das Verfahren.

Nach sechs Jahren in Grenoble wechselt Maffesoli 1978 auf Einladung von Julien Freund – zu dem er in seiner Studentenzeit ein eher angespanntes Verhältnis hatte und mit dem ihn nun eine freundschaftliche oder zumindest respektvolle Beziehung verbindet – zurück nach Straßburg auf eine Stelle als Maître-Assistant.¹¹ Er übernimmt die Leitung des dortigen Instituts für Konfliktforschung als Nachfolger Friends, der vorzeitig aus dem Universitätsbetrieb ausscheidet. Doch schon kurze Zeit danach, im Jahre 1981, wird er mit Unterstützung seines Mentors Gilbert Durand sowie derjenigen von Georges Balandier und Louis-Vincent Thomas an die Pariser *Sorbonne* – die »*Université René Descartes*« (Paris V) – auf den renommierten Lehrstuhl für Soziologie berufen, den vor langer Zeit Emile Durkheim inne hatte.

10 Der Soziologe, Philosoph und Schriftsteller Jean Baudrillard (geb. 1929), mit dem Maffesoli seit Anfang der 1970er-Jahre befreundet ist und auf den er sich oft bezieht, dessen Nihilismus er jedoch eine optimistische Version der Gesellschaftsdiagnose gegenüberstellt, arbeitete in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre als Assistent bei Henri Lefebvre in Paris an einer marxistischen Zeichen- und Konsumtheorie. Das Werk von Baudrillard ist in deutscher Übersetzung zugänglich; er wurde deswegen nicht in die Liste am Ende des Kapitels aufgenommen. Vgl. zum Überblick Junge (2004).

11 Eine Art selbstständig lehrender Oberassistent auf einer Lebenszeitstelle.

In den folgenden Jahren publiziert Maffesoli nicht zur zahlreiche Artikel und in regelmäßig kurzen Abständen seine Bücher, sondern er entfaltet auch soziologische Aktivitäten in vielerlei Hinsicht. So leitet er seit Anfang der 1980er-Jahre zunächst mit Gilbert Durand, später dann alleine das internationale *Centre de Recherche sur l'Imaginaire* am *Maison des Sciences de l'Homme* (MSH) in Paris und gibt ab 1988 dessen Zeitschrift, die »*Cahiers de l'Imaginaire*« heraus. 1982 gründet er mit Georges Balandier das *Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien* (CEAQ) an der Sorbonne. Mit der unter seiner Herausgeberschaft stehenden soziologischen Zeitschrift »*Sociétés*« schafft er sich und seinen Mitarbeitern ein eigenes Publikationsorgan, das um verschiedene Buchreihen ergänzt wird.¹²

Am CEAQ bestehen gegenwärtig Arbeitsgruppen zur Anthropologie des Körpers (*Groupe de Recherche sur l'Anthropologie du Corps et ses Enjeux*, GRACE), zur Technik im Alltag (*Groupe de Recherche sur la Technique et le Quotidien*, GRETECH), zur verstehenden und phänomenologischen Soziologie (*Groupe d'Étude des Sociologies Compréhensives et Phénoménologiques*, GESCOMP), zur Soziologie des Imaginären (*Groupe d'Étude sur le Mythe et le Monde Imaginal*, GEMMI), zu aktuellen Musikszenen (*Groupe de Recherche et d'Étude sur la Musique et la Socialité*, GREMES), zur Mode (*Groupe d'Étude sur la Mode*, GEMODE), zu städtischen Sozialräumen (*Groupe d'Étude sur l'Espace et la Socialité*, GRES) und zur soziologischen Bildanalyse (*Groupe de Recherche sur l'Image en Sociologie*, GRIS) sowie ein Seminar zum französisch-brasilianischen Austausch (*Séminaire Franco-Brésilien*, SFB).¹³

12 Bspw. die Reihe »*Sociologies au quotidien*« im Pariser Verlag *Librairie des Méridiens*, in der Studien über Georges Bataille, Lebensgeschichten und die biografische Methode, Jugendbanden, die Autos knacken oder auch die erste Arbeit von Jean-Claude Kaufmann u.a.m. erschienen sind. Jüngere Untersuchungen, die unmittelbar an Maffesoli anschließen, beschäftigen sich bspw. mit der Techno-Szene (Hampart-zourmian 2004, Mabillon-Bonfils/Pouilly 2003), riskanten Körperpraktiken (Sirot 2005), Konversionen zum Buddhismus (Mathé 2005), der Medienpräsenz von Berlusconi (Susca 2006), Theorien der Exklusion (Xiberras 1998) oder Drogenkonsum (Xiberras 1989). Vgl. dazu und zu weiteren Untersuchungen die Bibliografie am Ende der vorliegenden Einführung.

13 Vgl. die Web-Seite www.ceaq-sorbonne.org. Zu den neueren Studien, die am CEAQ durchgeführt wurden, gehören bspw. die »*Étude sur un Atlas des expériences des villes numérisées dans le monde*« im Auftrag der Stadt Paris, die Einrichtung des »*Observatoire sur les usages des nouvelles technologies de l'information et de la communication dans la ville*« im Auftrag der Europäischen Union, die Untersuchung über die »*Tribus et terri-*

In den frühen 1980er-Jahren organisiert Maffesoli mit Georges Balandier die ersten größeren Soziologiekongresse in Frankreich (Balandier/Maffesoli 1981, 1982). Er insistiert schon zuvor auf der Bedeutung des soziologischen Werkes von Georg Simmel und fördert dessen Verbreitung in Frankreich, veranlasst die Übersetzung wichtiger Texte u.a. von Alfred Schütz, Peter Berger und Thomas Luckmann («*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*») und weiteren Protagonisten einer theoretisch gehaltvollen qualitativen Sozialtheorie und -forschung ins Französische. Er wirkt als Herausgeber einer neuen Taschenbuchausgabe von Emile Durkheims klassischer Studie über «*Die elementaren Formen des religiösen Lebens*», zu der er ein langes Vorwort verfasst, und streitet entschieden für qualitative und interpretative Vorgehensweisen in der Soziologie. Maffesoli wird auch Vizepräsident des 1893 von René Worms gegründeten *Institut International de Sociologie* und mit Anthony Giddens u.a. Mitglied der Jury zur Verleihung des seit Anfang der 1990er-Jahre existierenden *Europäischen Preises für Soziologie (Amalfi-Preis)*. Zahlreiche Vortragsreisen führen ihn in alle Welt, insbesondere aber nach Brasilien, Korea und Japan, nach Italien, Spanien und in die USA, in Deutschland wiederholt nach Freiburg.

Gleichzeitig avanciert er zu einem bekannten Kommentatoren des Zeitgeschehens, der Artikel für die französischen Tageszeitungen *Le Monde* und *Libération* schreibt. Vor dem Hintergrund der frühen und in soziologischer Wendung bis heute beibehaltenen Sympathie für Situationismus, Anarchismus und libertäres Denken vertritt Maffesoli durchgehend auch in seinen öffentlichen Interventionen einen strikt a-politischen Standpunkt.¹⁴

Seine Bücher werden mehrfach mit Preisen bedacht. So erhält er im Jahre 1990 den *Prix de l'Essai André Gautier* für sein Buch «*Au*

toires de la nuit parisienne» für Ricard S.A., die Studie über «*Les imaginaires fondateurs des marchés parisiens de plein-air*» für die Stadt Paris, die Untersuchung über «*Le resurgissement du baroque contemporain dans les imaginaires de consommation festive*» für Chivas Whisky oder die Studie über die «*Imaginaires fondateurs de la masculinité d'aujourd'hui*» für Armani Parfums.

14 Generell plädiert er für ein »libertäres Denken«, das Abstand zu allen politischen Lagern hält. Dazu gehört auch die entschiedene Distanzierung von der politischen »Neuen Rechten« in Frankreich (vgl. Maffesoli 1985a: 246).

creux des apparences« (etwa: »Im Hohlraum der äußeren Erscheinungen«; Maffesoli 1990). Wenig später wird ihm der *Grand Prix pour les Sciences Humaines* (Prix Moron für Philosophie) der *Académie Française* für sein Buch »*La transfiguration du politique*« (»Der Gestaltwandel des Politischen«, Maffesoli 1992) verliehen. Im Jahre 2003 erhält er den Orden eines *Chevalier der französischen Ehrenlegion*. Außerdem trägt er die Titel eines *Officier des Arts et lettres* und eines *Chevalier du mérite*.¹⁵ Im Oktober 2005 erfolgt seine Nominierung für den *Conseil d'Administration* der französischen staatlich finanzierten Forschungsorganisation CNRS.¹⁶ An der mexikanischen *Universidad de las Américas Puebla* wird ihm zu Ehren im April 2006 ein »Lehrstuhl Michel Maffesoli« eingerichtet.

Kurzporträts vorangehend erwähnter Personen

Der 1920 geborene französische Ethnologe, Anthropologe und Soziologe **Georges Balandier**, seinerseits Schüler von *Michel Leiris*, der dem *Collège de Sociologie* angehörte, arbeitete zunächst über afrikanische Gesellschaften und setzte sich für deren Befreiung von den Kolonialmächten ein. Im Zeitkontext der 1950er-Jahre vergleichsweise revolutionär war sein Interesse für die Gegenwart der afrikanischen Gesellschaften und ihr Verständnis als dynamische Kulturen, das sich von demjenigen der herkömmlichen Ethnologie stark unterschied. Dabei ging es ihm bspw. um Stämme und Stammeskulturen nicht als verschwindende Relikte, sondern als aktiv gesuchte Widerstandsorte gegen die kapitalistische Durchdringung des afrikanischen Alltags.

15 Die Aufnahme in die seit mehr als zweihundert Jahren bestehende Ehrenlegion ist die höchste Auszeichnung, die in Frankreich für weitreichende militärische oder zivile Verdienste um die französische Gesellschaft verliehen wird. Sie beginnt mit dem Ritterstatus (»châlier«) und kennt dann noch die Grade des Offiziers und des Kommandanten sowie zwei weitere Ehrenggrade. Der nationale Verdienstorden (»mérite«) wurde 1963 durch Charles de Gaulle begründet. Er wird für besondere Verdienste um Frankreich verliehen und kennt ebenfalls die erwähnten Grade. Der »Ordre des Arts et des Lettres« besteht seit 1957 und wird im Auftrag des französischen Kulturministeriums für besondere Verdienste im Bereich der kulturell-literarischen Schöpfungen in Frankreich und in der ganzen Welt verliehen und ist ebenfalls in drei Grade untergliedert.

16 Das sorgte bei einigen Sittenwächtern der »ernsten« französischen Soziologie für Aufregung, wie ähnlich auch schon die von Maffesoli betreute soziologische Doktorarbeit der Astrologin Elisabeth Tessier im Sommer 2001. Maffesoli hat darauf mit einer kleinen Polemik reagiert, in der er die Aufregung um seine Person mit der medialen Hysterie um die Vogelgrippe vergleicht (Maffesoli 2005b; vgl. auch die Einleitung in Maffesoli 2006).

Später arbeitete er an einer »dynamischen Soziologie« und Kulturanthropologie des Politischen und des Alltäglichen, des Spannungsverhältnisses zwischen Ordnung und Dynamik/Veränderung in der Gegenwart bzw. den modernen europäischen Gesellschaften. Dazu zählen etwa die Konflikte der Ein- und Ausschließung, Phänomene der Herrschaft und Ausbeutung, die Ungleichheiten, die Komplexität und die immer prekäre Stabilität bzw. Verletzbarkeit, gegenwärtig auch der permanente »Bewegungszwang« der globalisierenden Moderne. Balandier war ab 1962 Professor für Soziologie an der Pariser Sorbonne und lange Zeit Herausgeber der *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Mit Michel Maffesoli gründete er Anfang der 1980er-Jahre das *Centre de Recherche sur l'Actuel et le Quotidien* CEAQ.¹⁷

Lucien Braun war seit Mitte der 1960er-Jahre bis zu seiner Emeritierung Professor für Philosophie in Straßburg. Die Schwerpunkte seiner Arbeit lagen in den Bereichen der mittelalterlichen Mystik, der Ikonographie der Philosophie und in der Geschichte der Philosophiegeschichte; er schrieb bspw. über Paracelsus und übersetzte dessen Werke ins Französische. Braun war mit Martin Heidegger befreundet und gehört zu den Vermittlern von Heideggers Werk nach Frankreich; umgekehrt machte er Heidegger mit dem Werk französischer Denker, etwa mit demjenigen von Michel Foucault oder Jacques Derrida, bekannt.¹⁸

Bei dem 1921 geborenen, ebenfalls in der französischen Résistance aktiven Soziologen und Anthropologen **Gilbert Durand**, einem der wichtigsten Mentoren von Maffesoli, handelt es sich um einen Schüler des französischen Philosophen und Wissenschaftstheoretikers Gaston Bachelard und des Religionswissenschaftlers Henri Corbin, der vor allem über den Islam arbeitete.¹⁹ Von 1962 bis zu seiner Emeritierung war er Professor für Soziologie und Kulturanthropologie in Grenoble. Durand publizierte im Anschluss an Bachelards poetisch-phänomenologische Arbeiten 1960 eine umfangreiche Studie zu den »*Anthropologischen Strukturen des Imaginären*« (Durand 1984), die in Frankreich mittlerweile in der 11. Auflage erschienen ist und in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. Er entwickelt darin und seitdem einen figurativ-strukturalen Ansatz der Analyse des »Imaginären«, d.h. der gesellschaftlichen

17 Vgl. zu Balandier die Porträts von Giordano (2004) und Rivière (2000) sowie Maffesoli/Rivière (1985), Eckert (2006), Gosselin (1988). In deutscher Sprache erschienen ist bspw. Balandiers »*Politische Anthropologie*« (München 1976).

18 Vgl. dazu Braun (2004).

19 Corbin war eine sehr wichtige Figur im Schweizer Eranos-Kreis um Carl Gustav Jung. Er vertrat eine phänomenologisch-verstehende spirituell-mystische Philosophie der Analyse einer »imaginalen Welt« (*mundus imaginabilis*), die zugleich Welt der »Seele« und Ort der Archetypen sei. Vgl. zu Corbin das Porträt in Hahl (2001: 258ff).

Bildsymbolik, die von einer neben der Sprache bestehenden eigenständigen menschlichen Erfahrungsstruktur des Bildlich-Symbolhaften ausgeht. Zielpunkt dieses Forschungsprogramms ist eine kulturvergleichende Gesamtanalyse des dokumentierbaren menschlichen »Bilder- und Mythengedächtnisses«. Ein zentrale Idee ist dabei diejenige des Archetypus, den Durand jedoch im Unterschied etwa zum Begriffsgebrauch bei Carl Gustav Jung »innerweltlich«, aus dem grundlegenden Gestenrepertoire des Menschen ableitet. In seinem späteren Werk arbeitete Durand seinen Ansatz einer »*Mythodologie*« weiter aus und verfasste zahlreiche empirische Studien über Entwicklungen der Kunststile, zur Literaturgeschichte, zu Mythen usw. Durand wurde durch Corbin 1964 in den von Olga Fröbe organisierten und wesentlich an Person und Werk von Carl Gustav Jung orientierten, schon 1933 begründeten Eranos-Kreis im Schweizerischen Ascona eingeführt und nahm über 25 Jahre hinweg regelmäßig an den dortigen Sommertreffen teil; die daraus hervorgegangenen Eranos-Jahrbücher enthalten einige Beiträge Durands in französischer Sprache. Jung selbst, der 1961 gestorben war, hatte er nicht mehr kennengelernt. 1966 gründete Durand in Grenoble das erste französische »*Centre de Recherches de l'Imaginaire*«, gegenwärtig existieren in Frankreich etwa 15 solcher Forschungszentren, weltweit kommen weitere 50 hinzu. Sein Hauptwerk wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt. Im französischen Sprachraum wird er in seiner wissenschaftlichen Bedeutung mitunter mit Sigmund Freud oder Claude Lévi-Strauss verglichen.²⁰

Jean Duvignaud (geb. 1921), Soziologe und Dramaturg, war Professor für Soziologie in Tours und Paris. Er entwickelte, ausgehend von einer Soziologie des Theaters, eine soziologische Perspektive auf die verschiedenen Elemente des Alltagslebens (Spiele, religiöse Rituale, Feste usw.) als Inszenierungen. Dabei interessierte er sich für anomische Phänomene, die Bedeutung des Unproduktiven, des Vergeblichen, des Flüchtigen, der kleinen Gaben und die Dynamik der Gefühle und Bilderwelten. Mit Edgar Morin gründete er in den 1950er-Jahren die Zeitschrift *Arguments*. Er ist u.a. Herausgeber der Zeitschrift *L'Internationale de l'Imaginaire* und Präsident des Pariser *Maison des Cultures du Monde*.²¹

Julien Freund (1921-1993), im zweiten Weltkrieg in der französischen Résistance aktiv und deswegen mehrere Jahre in Gefangenschaft, arbeitete

20 Z.B. bei Bertin (2002). Vgl. zum Eranos-Kreis Hahl (2001); zu Durand das dort enthaltene kurze Porträt (ebd.: 324ff); zur Werkerläuterung Grassi (2005), Xiberras (2002), Thomas (1998); zur Diskussion Maffesoli (1980). Weiter unten werde ich auf seine Position näher eingehen (vgl. Kapitel 3.3).

21 Vgl. Tacussel (2000b: 121); einen umfassenden Überblick über das Werk Duvignauds gibt Le Breton (2004); in deutscher Sprache erschienen ist bspw. Duvignauds »*Soziologie der künstlerischen Schöpfung*« (Stuttgart 1975).

nach dem Krieg u.a. als Philosophielehrer in Metz und als Forscher am CNRS. Er promovierte in Paris bei Raymond Aron und wurde 1965 auf eine Professur für Soziologie an die Universität Straßburg berufen, wo er die sozialwissenschaftliche Fakultät aufbaute und mehrere Forschungszentren gründete, u.a. 1970 das dortige Institut für Konfliktforschung, 1972 begründete er die *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*; 1979 wurde er Präsident der *Association Internationale de Philosophie Politique*. Freund übersetzte mehrere Arbeiten von Max Weber ins Französische und vertrat selbst eine von Max Weber, Georg Simmel, Vilfred Pareto, George Sorel und vor allem von Carl Schmitt beeinflusste Soziologie des Politischen, die von einem unveränderbaren menschlichen Wesen und von einer daraus rührenden unabänderlich konstanten (und pessimistischen) Anthro-Logik des Politischen ausging. Neben seiner Studie über *Max Weber* aus dem Jahre 1966 gilt seine Untersuchung über die *Essence du politique* (Paris 1965) als wichtigstes Werk.²²

Der Soziologe Edgar Morin (geb. 1921) arbeitete nach Jahren des politischen Engagements in pazifistischen Bewegungen und in der französischen Résistance zunächst am *Centre National de Recherche Scientifique* (CNRS) und später als Kodirektor des »*Centre d'Études Transdisciplinaires*« an der Pariser *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHSS). Mit einigen Kollegen gründete er in den 1950er-Jahren die Zeitschrift *Arguments*, in der Arbeiten der Frankfurter Schule, von George Lukács u.a. publiziert wurden. Morin entwickelte in vielen Veröffentlichungen unter dem Begriff der »Bio-Anthropo-Soziologie« eine eigenständige Form systemtheoretischer und soziologischer Reflexion auf die Komplexität der Beziehungen von Gesellschaft und Natur, die mit derjenigen Niklas Luhmanns kaum etwas gemein hat, vielmehr auf die Einheit des Menschen als Natur- und Kulturwesen bezogen ist. Dabei geht er von einer Doppelnatur des Menschen aus: Dieser sei gleichermaßen homo sapiens und homo demens (Morin 1974: 115ff). Einen von Anfang an wichtigen Anteil in Morins Arbeiten nehmen Analysen des Imaginären ein, die sich mit den Massenmedien, dem Kino, dem Starsystem oder der Funktionsweise von Gerüchten beschäftigen. So bediene bspw. das Kino ein menschliches Bedürfnis nach Fiktion. Als klassisch gilt die von ihm in den 1950er-Jahren geleitete Untersuchung über moderne Alltagsmythen am Beispiel des »Gerüchts von Orléans«, bei dem es um das angebliche Verschwinden junger Frauen in jüdischen Kleidergeschäften ging. In jüngerer Zeit engagierte sich Morin stark für den Erhalt planetarer Ressourcen und für Bildungsprozesse, etwa im Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte und im Rahmen der UNESCO.²³

22 Vgl. zu Freund das kurze Porträt von Delsol (2004).

23 Vgl. Moebius (2004) und Tacussel (2000b). In deutscher Sprache sind zwar nicht die systemtheoretischen Arbeiten, aber bspw. Morins Studien über »*Der Mensch und*

Pierre Sansot (1928-2005) war ein Soziologe, Anthropologe, Philosoph und Schriftsteller, der an den Universitäten von Grenoble und Montpellier lehrte. Er verfasste zahlreiche Studien zu Phänomenen der Alltagskultur, etwa über die Rituale der »kleinen Leute« und deren Alltagskultur (wie Camping, die Bälle zum 14. Juli, das öffentliche »Sich Betrinken«, die Tour de France oder die Bedeutungsunterschiede zwischen dem Rugby- und dem Tennisspielen). Seine letzten Arbeiten haben zunehmend literarischen und philosophischen Charakter, dazu gehören Reflexionen über das Altern oder sein Plädoyer für eine »Kultur der Langsamkeit« (*»Du bon usage de la lenteur«*, Paris 1998). Sansot stützte sich in seinen wissenschaftlicheren Werken auf »teilnehmende Sensibilität«, Beobachtung und phänomenologische Reflexion. Daraus ragt insbesondere seine frühe Doktorarbeit, die soziologisch-poetische Studie über die *»Poétique de la Ville«* aus dem Jahre 1971 hervor, in der er phänomenologisch-poetisch typisierend unterschiedliche Orte und Gestalten der Erfahrung des städtischen Raumes beschreibt: den Bahnhof, den öffentlichen Nahverkehr, die Stadtviertel, den nächtlichen Spaziergänger, die Straßenbegegnung mit Prostituierten u.a.m. Einer seiner Buchtitel, *»Les Gens de peu«* (etwa: »Die Leute, die wenig haben«; Sansot 1992), wurde zu einem geflügelten Wort im Französischen.²⁴

Louis-Vincent Thomas wurde 1922 geboren. Er war zunächst Professor für Soziologie an der Universität Dakar, dann Professor für Soziologie und Anthropologie an der Sorbonne. In seinen Studien beschäftigte er sich mit dem Imaginären und der Anthropologie der Obsessionen, des Alltags und insbesondere des Todes in modernen europäischen und außereuropäischen Gesellschaften. Darauf bezog sich auch sein vielfaches außerwissenschaftliches Engagement, bspw. in der Bewegung für ein humames Sterben.²⁵

das Kino (Stuttgart 1958), *»Der Geist der Zeit. Versuch über die Massenkultur«* (Köln 1965), *»Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie«* (München 1974) oder unlängst *»Die sieben Fundamente für eine Erziehung der Zukunft«* (Hamburg 2001) erschienen.

24 Vgl. zu Sansot das Interview von Thierry Paquot (Sansot 1996) und die Würdigung in *Le Monde* anlässlich seines Todes (Kéchichian 2005).

25 Vgl. dazu die Festschrift von Brohm (1989) sowie Des Aulniers (1991).

2. Die Diagnose der Postmoderne

»Meanwhile, even when I had become a professor at the Sorbonne, my academic knowledge was enhanced by the experiences of living with different social classes and groups. I rejected an abstract sociology describing the world as it should be or as seen by those who project their own psychological distress on a bland world. I wanted a sociology of taste and culinary practices, of feelings and sex, of drunkenness and festivals, music and artistic inspiration, and so on – a sociology of the present instant, of the body, and of dance. (...) We should be afraid of nothing, limited by no taboos, and unafraid of the powers that try to tell us what to study.« (Maffesoli 2005a: 200f)

In wenigen Worten zusammengefasst lässt sich Maffesolis Position beschreiben als eine affirmative, postmoderne soziologisch-phänomenologische Analyse des gesellschaftlichen »Vitalismus« und des »Rhythmus des [postmodernen Alltags-]²⁶ Lebens« (Maffesoli 2004a), die um die Begriffe der »Sozialität«, des »Imaginären« und der Erfahrungsebene des Alltagslebens kreist, eine Soziologie zur »Wiederverzauberung der Welt« (Maffesoli 2006). Deren Vorgehensweise ist nicht die empirische Forschung, sondern die erfahrungsgesättigte phänomenologische »Formanalyse«, die stark an den Argumentationsstil von Georg Simmel angelehnt ist, oder auch die disziplinär bewusst uneindeutige »transversale« Lektüre und Essayistik, die an marxistisch-philosophische Traditionen etwa eines Ernst Bloch und Zeitdiagnosen mit soziologisch-philosophischem Hintergrund – wie bspw. einige Arbeiten von Edgar Morin – erinnert. Die Prozeduren der Erkenntnisgewinnung und der Gegenstand der Erkenntnis befinden sich in einem Korrespondenzverhältnis.²⁷ Eine kurze Passage aus einer seiner zuletzt erschienenen Arbeiten resümiert dies folgendermaßen:

26 Ergänzende Einfügungen durch den Verfasser erfolgen in eckigen Klammern. Dies gilt auch für einige Wort-Übersetzungen. Dort werden bei möglichen Unklarheiten die französischen Originalbegriffe entsprechend angegeben.

27 Einen geeigneten Einstieg geben der Essay über das »ästhetische Paradigma« (Maffesoli 1987) sowie, trotz einiger Probleme der Übersetzung, »Der Schatten des Dionysos« (Maffesoli 1986). Für die Zeitdiagnose des »Zeitalters der Stämme« empfiehlt sich die englischsprachige Ausgabe von »The Time of the Tribes« (erschienen 1995 bei Sage, London). Einen neueren Gesamtüberblick gibt sein Buch über den »Rhythmus des Lebens« (Maffesoli 2004a). Vgl. zur Methodologie Kapitel 4.

»Denn genau und gerade um das Leben geht es. Gewiss, widerspenstig und teilweise auch anomisch. In mancherlei Hinsicht auch paradox. Eine Vitalität, die den verschiedenen modernen Scholastiken entkommt und das ästhetische und tragische Grundgefühl der Existenz aufbauscht. Eine Vitalität des Berührbaren und Fühlbaren, die nach einer *feinfühligem, empfänglichen Vernunft* verlangt. Die Spiele mit dem Körper, die Erregung durch das Festliche, die kleinen Alltagsrituale, das Wiederaufkommen einer unmittelbaren Religiosität oder die elektronischen Kommunikationsnetze, das alles sind die Anzeichen einer Sozialität mit zugleich entschieden archaischen und neuen Konturen. Es geht um einen gewichtigen Einsatz. Anekdoten, Beobachtungen, die Theatralität des Alltäglichen, alles ist gut zum Denken, alles gibt zu denken. Aber dieses kulturelle Gewimmel kann nicht mehr über die »substantialistischen« Konzepte der Moderne – Individuum, Institution, Vernunft, Politik – erfasst werden. Dieses Gewimmel entsteht aus Personen, die mit ihren pluralen Masken in all den »Stämmen« spielen, welche für die Postmoderne charakteristisch sind. Die Vertikalität der politischen Macht und die Orthodoxie des Wissens sind nicht mehr angemessen, dann da entsteht gut und gerne eine neue Topologie. Eine Horizontalität der Kollektivmacht, die auf einen heterodoxen Erkenntnisprozess verweist.« (Maffesoli 2004a: 24)

Die Einflüsse, aus denen sich dieses Programm speist, sind vielfältig. Maffesoli verknüpft philosophisch-marxistisch-utopische Traditionen kritischer Theorien – von George Lukács über Ernst Bloch, Georges Bataille, die Frankfurter Schule bis hin zu Henri Lefebvre und dem Situationismus – mit den an Nietzsche geschulten soziologischen Positionen von Max Weber und vor allem Georg Simmel sowie der Existenzphilosophie Martin Heideggers und dessen Reflexionen über das menschliche »Dasein als Sorge« (Heidegger 1979 [1927]). Allerdings verfolgt er damit gerade kein gesellschaftskritisches Projekt, sondern diagnostiziert im Rückgriff auf die erwähnten Traditionen die Existenz von utopisch-vitalistischen, den sozialen Zusammenhalt stiftenden Energien und Geselligkeitsformen – dafür wählt er den Ausdruck »Sozialität« – im Alltagsleben, die sich aus dem Vorstellungsvermögen und Bildergedächtnis der Menschen speisen. Dahinter verbirgt sich eine philosophisch-anthropologische Grundposition, die von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«, d.h. unabänderlichen, »archetypischen« Grundformen der Vergesellschaftung ausgeht, die nur in historischen Variationen in Erscheinung treten, aber nicht durch eine rationalistische oder marxistische Fortschrittsgeschichte überwunden werden können. Gerade deswegen

erscheint ihm die Suche nach gesellschaftsverändernden, utopischen Bewegungen überholt; an ihre Stelle tritt die Frage danach, wie menschliche Kollektive der zyklischen Wiederkehr des Gleichen und dem unweigerlich tragischen »Sein zum Tode« (Martin Heidegger) begegnen. Dieses Programm wird als dringlich notwendige Ergänzung zur herkömmlichen und wohletablierten Soziologie vorgestellt, nicht als kompletter Ersatz. Ausgehend von einer Diagnose der Moderne, die Letztere als vielfach gewaltdurchzogene rationalistische Kontroll- und Herrschaftsstruktur deutet, zielt Maffesolis Soziologie auf die Konturierung einer gleichsam unter dieser Oberfläche verborgenen Vitalität von Leidenschaften, Erregungen, sozialen Vergemeinschaftungen, die den Kitt des »Alltagslebens« bilden, und zugleich auf das ewige Zusammenspiel zwischen dem, was institutionell etabliert ist (»institué«), und demjenigen, was sich dagegen oder daneben im Werden und Entstehen befindet, Neues hervorbringt (»instituant«).

Maffesolis darauf bezogenes Denken und Argumentieren greift über die erwähnten Bezüge hinaus eine Vielzahl von historischen sowie aktuellen Einflüssen und Autoren auf, ohne sich an disziplinäre Grenzen oder Textgattungen zu halten – alles ist gut, soweit es die formulierten Aussagen stützt und illustriert. Impressionistisch aus dem Alltag geschöpfte Verweise auf popkulturelle Ikonen wie Eminem oder Madonna stehen neben solchen auf die hochkulturelle Literaturtradition – etwa Robert Musil, den Marquis de Sade oder Johann Wolfgang Goethe –, auf die Techno-Szene, Swinger-Clubs, Konsumtempel, Fußballstadien und Vorstadtkrawalle, direkt gefolgt von gelehrten Ausflügen in fernöstliche oder mittelalterliche Philosophien und Mystik, die Religionsgeschichte oder schließlich soziologische Studien der Gegenwart. Nietzsche, Heidegger, Bataille, Bloch, Durand, Weber oder Simmel sind vielzitierte Gewährsleute für eine vitalistische Grundstimmung, die nicht müde wird, auf die Erfahrungsebene des Alltagslebens zu verweisen, auf die existenzielle und emotionale Dynamik menschlichen Lebens, seine Tragik der immerwährenden Wiederkehr des Gleichen, der Erfahrung als Schicksal und der angesichts des »Seins zum Tode« wesentlichen Sinnlosigkeit, aber auch der schöpferischen Kraft, den geteilten Momenten der Euphorie, des Zusammen-Seins in all seinen glücklichen und

unglücklichen Momenten. Maffesoli verbindet solche Bausteine zu einer – um seine eigenen Etikette zu gebrauchen – situationistischen, relativistischen und polyphonen, kurz: »postmodernen Soziologie des Alltagslebens«, die beansprucht, das auszudrücken, dem zur Sprache zu verhelfen, was die soziale Erfahrung des postmodernen Lebens ausmache:

»Natürlich bleiben die wirtschaftlichen Probleme von großer Wichtigkeit, man kann auch nicht einfach die Geopolitik vergessen, oder auch die grausamen Züge des Bildungssystems, der Bürokratie und der technologischen Entwicklung. Aber all das ist von der Soziologie gut »abgedeckt«. Es ist also notwendig, dass diese es als Teil ihrer Aufgabe erkennt, sich in einem Alltag zu verankern, der weniger einen speziellen Forschungsinhalt als eine allgemeine Ausrichtung der Perspektive darstellt.« (Maffesoli 1985a: 184)

Maffesolis Reflexion auf den Übergang von der modernen Erscheinungsform des Sozialen zur postmodernen Sozialität, die nachfolgend genauer vorgestellt wird, liest sich als sukzessive Entfaltung, Variation und Vertiefung von Ideen, die im Kern bereits in seinen ersten Veröffentlichungen, insbesondere in seinem Plädaoyer für eine erneuerte Soziologie des Alltagslebens (Maffesoli 1979a) enthalten sind. In den 1980er-Jahren erfolgt hier jedoch eine wesentliche Umstellung – während es ihm zuvor um die Hervorhebung von »nicht-logischen« Momenten des Alltagslebens und der Sozialität unter den Bedingungen der Moderne ging, entwickelt er nun die These einer seit den 1950er-Jahren sich vollziehenden Ablösung dieser Moderne selbst. Seine bislang letzten Veröffentlichungen über den »*Rhythmus des Lebens*« (Maffesoli 2004a) und die »*Wiederverzauberung der Welt*« (Maffesoli 2006) fassen die Gesamtdiagnose der »Postmoderne« zusammen:

»Es geht darum, einen Blick auf die sich neu herausbildende Welt zu werfen. Der Blick, der mir wesentlich erscheint, ist derjenige, der sich auf die Postmoderne richtet (...) Das Wort Postmoderne erinnert in seiner Einfachheit und Vorläufigkeit daran, dass die großen Kategorien, auf die sich das moderne Soziale gegründet hatte, Arbeit, Fortschritt, Familie, Vernunft, Glaube an die Zukunft, nicht mehr passen, und, um einen Ausdruck aufzugreifen, auf den ich schon hingewiesen hatte, im strengen Sinne saturiert sind. Bevor man also etwas aufbaut, muss man sich an die Arbeit der Zerstörung machen, und auf diese Wechselbeziehung stützt sich die verstehende Analyse der Postmoderne. (...) Akteur oder Analytiker zu sein, das sind die beiden Facetten des großen modernen Prometheus, der selbst wiederum den

jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben beerbt hatte: Gott erschafft die Welt, der Intellektuelle, die missgeborene Inkarnation der Gottheit, macht sich daran, sie im Lichte der Werte neu zu erschaffen, die ihm die richtigen zu sein scheinen. Was mich betrifft, so bin ich ein Verfechter eines zärtlichen, anschmiegsamen Denkens, d.h. eines begleitenden Denkens, welches dem, was schon existiert, eine Form gibt.« (Maffesoli 2004/2005: 16)

Die Ausarbeitung dieser Position beginnt in den 1970er-Jahren mit Analysen zum Aufstieg und Niedergang der modernen, »totalitären«, von den staatlichen bürokratischen Apparaten und der instrumentellen Vernunft ausgehenden Unterdrückung der »Dynamik des Lebens« (Maffesoli 1976, 1979b, 1984; Maffesoli/Bruston 1979; vgl. Kapitel 5.1). Unter dem Eindruck der Studentenrevolten, der neuen sozialen Bewegungen und des Wohlstandswachstums, das im damaligen Zeitkontext noch mit einer Reduzierung von Arbeitszeiten und sich ausweitenden neuen Konsummöglichkeiten einhergeht sowie vom Aufkommen neuer spiritueller Suchbewegungen begleitet wird, entwickelt er die These des Übergangs zu einer postmodernen Epoche, deren Konturen von einer hinreichend sensiblen postmodernen Soziologie erfasst werden können und sollen (z.B. Maffesoli 2004c). Den werkimmanenten Ausgangspunkt dieser Analyse postmoderner Erscheinungsformen der Sozialität bildet eine (Wieder-) »Eroberung der Gegenwart«, des Alltags für die Soziologie (Maffesoli 1979a, 1990, 2003a; vgl. Kapitel 5.2). In einer an Simmel erinnernden Beschreibung heißt es:

»Die Geräusche von der Straße, die populären Gassenhauer, die aus den Bistrotts dringen, das Gemurmel und die Wutausbrüche, die aus den offenen Fenstern einer Wohnung entweichen, der Duft der heißen Kastanien im Winter, der von Erdnüssen oder Eis an schönen Tagen, das alles konstituiert diese kleinen »Momente des Nichts«, welche das Gesamt der Existenz ausmachen.« (Maffesoli 1979a: 181)

Zu den konstitutiven Merkmalen des Alltagslebens gehört der Umgang mit der »Sinnlosigkeit des Sozialen«. Diese äußert sich – so Maffesoli – in der Akzeptanz des Schicksals, der Einbindung in Kollektive, die in sich heterogen und widersprüchlich sind, sich über Tauschbeziehungen und orgiastische Praktiken konstituieren, auch in der Bedeutung der lokalen räumlichen Nähe (»Proxemie«) für die Sozialität sowie in zahlreichen kleinen und großen

Alltagsfantasien und -phantasmen. Ein Umgang mit der existenziellen Tragik des Lebens wird durch Rituale möglich, auch durch das alltagstheatralische Maskenspiel, die Betonung des Oberflächlichen und des Scheins oder kynische Haltungen.

»Welcome to the pleasuredome«, »Willkommen im Tempel der Lust und des Vergnügens«, hieß eine Mitte der 1980er-Jahre erschienene und vielverkaufte LP und Single der britischen Popgruppe »Frankie goes to Hollywood«. Im Covertext der gleichnamigen Maxi-Single wurde die »Rückkehr des Dionysischen« gefeiert. Maffesoli hatte seine These zu dieser Rückkehr bereits einige Jahre zuvor vorgelegt. Aus der Vitalität und Souveränität, aus der dynamischen, erschaffenden Kollektivmacht (*puissance*) entwickeln sich die Konturen einer postmodernen Epoche, die im Zeichen des »Dionysos« stehe, d.h. der – in Begriffen der Arbeitsgesellschaft und im Anschluss an das Vokabular von Georges Bataille – »nutzlos-unproduktiven Verausgabung«, der Fusion in Kollektiven und Kollektiverlebnissen. In einer umfassenden Soziologie der Orgie und des Orgiasmus als einer neuen (und zugleich sehr alten) *Form der Vergemeinschaftung* bezieht Maffesoli deren Formlogik nicht nur auf sexuelle Erfahrungen und Bewegungen, sondern versteht sie als allgemeine Stimmung und Erlebnisform von unterschiedlichsten Vergemeinschaftungsprozessen, wie sie in Rockkonzerten und Fußballstadien, im Kauf-Rausch der Shoppingcenter u.a.m. erlebbar sind (vgl. Kapitel 5.3):

»Die karnevaleske Sexualität, Weinfeste, Zechereien im Bierzelt, die studentischen Gelage oder Narrenfeste, Versammlungen mit religiösem oder halbreligiösem Charakter, all diese Phänomene sind von den ihnen eigenen Anzüglichkeiten und Entgleisungen begleitet und bieten eine Gelegenheit, funktionelle Zuweisungen, Nützlichkeitserwägungen und Produktionszwänge zu durchkreuzen.« (Maffesoli 1986: 109).

Für Maffesoli sind hier die Parallelen zu den von Emile Durkheim analysierten *corrobbori*-Festen unüberschbar (vgl. Kapitel 3.2). Aus der Verschmelzung mit dem Kollektiv, aus der auch von Durkheim beschriebenen immanenten Erfahrung des »Göttlich-Sozialen« entsteht die überschreitende, transgressive pulsierende Kraft und Dynamik der Sozialität – im Guten wie im »Bösen«.

Die ästhetische Erfahrung – die »aisthesis« – der orgiastischen Vergemeinschaftung bildet auch den Zement für eine neue Form

des Zusammenhalts, der gruppenbezogenen Ethik, einer »organischen«, sich aus dem geteilten Gefühlten bildenden Solidarität, die gerade umgekehrt zur Durkheimschen Begrifflichkeit von »organischer« und »mechanischer Solidarität« bestimmt wird (Durkheim 1977). Die Bedeutung der »aisthesis« arbeitet Maffesoli in seiner Studie über das »Zeitalter der Stämme« und den »Niedergang des Individualismus in den Massengesellschaften« und in mehreren nachfolgenden Veröffentlichungen weiter aus (Maffesoli 1988, 1990, 1992, 1993a).²⁸ Er entwirft hier ein Modell, in dem nachmoderne Gesellschaften als fließendes Hin und Her zwischen »Massen« und Netzwerken von Kleingruppen bzw. »Stämmen« gedacht werden (vgl. Kapitel 5.4):²⁹

»Es ist äußerst interessant, wie sich im Zentrum der Hauptstadt innerhalb eines Jahrzehnts die Zahl der Swinger-Clubs verzehnfacht hat. Auch hier ist eine auf Sexualität gegründete Gegenkultur entstanden, die für eine steigende Zahl von Paaren erhebliche Anziehungskraft besitzt und ganz neue Formen des gesellschaftlichen Umgangs geschaffen hat. Die Idee des Tribalismus ist die Gemeinschaft von Individuen, die gemeinsame Leidenschaften, gemeinsame Wurzeln haben. Das deutsche Wort »Stamm« ist da überdeutlich: Das Zusammengehörigkeitsgefühl entsteht nicht durch etwas Entwurzeltes wie die Rationalität, sondern durch das am Tiefsten Verwurzelte, das Geschlechtliche, den Bauch.« (Maffesoli/Fuchs 2003)³⁰

Es handelt sich um »Neo-Tribalismus«, da die Einzelnen nicht permanent und ausschließlich Mitglied eines einzigen Stammes sind, sondern ein nomadisierendes Leben führen, in dessen Verlauf sie immer wieder als maskentragende Personen in die Kollektiverfahrung von »Stämmen« eintauchen. Der Begriff des Stammes zielt darauf, die Überbetonung der Kriterien rationaler Wahl, wie sie im Netzwerk-Begriff manifest wird, zu vermeiden. Die Archaik ist bewusst gewählt: Zum einen wird damit der Vergemeinschaftungsmodus der durch räumliche und symbolische

28 Das Konzept des Neo-Tribalismus wurde im angelsächsischen Raum als gewichtiger Beitrag zu den *Cultural Studies* rezipiert. In der Soziologie rekurren bspw. Scott Lash oder Zygmunt Baumann darauf (vgl. etwa Baumann 1992: 303).

29 Ein Beispiel dafür sind für Maffesoli die Techno-Gemeinden, auch die Fangruppen, die sich um Musik-Idole wie Iggy Pop u.a. herum bilden.

30 Interview von Stephan Fuchs, hier zitiert nach dem übersetzten Gesprächsauszug in www.rudolf-stim.de/auge3.htm (Zugriff v. 27.2.2006).

Nahbeziehungen – dafür steht der Ausdruck der »Proxemie« – erfahrenen »aisthesis« betont. Darüber hinaus signalisiert der Begriff auch den informellen Zwangs- und Solidaritätscharakter: Die Anforderungen an die Mitglieder können durchaus »schmerz-lich« sein, andererseits wird über wechselseitige Hilfe und symbolische Tauschverhältnisse ein sichernder Zusammenhalt konstituiert. Die Stämme unterhalten zueinander konflikthafte Beziehungen, die von der wechselseitigen Toleranz bis zur offenen Feindschaft reichen. Doch das Phänomen unterscheidet sich von archaischen Gemeinschaften durch den teil-zeitlichen Charakter der Identifikation mit »Stammeskulturen« mit Hilfe von Masken, also äußerlichen Erkennungszeichen wie ein bestimmter »look«, die Individualität verbergen und Zugehörigkeit signalisieren:

»Die Masse oder das Volk beruhen im Unterschied zum Proletariat oder anderen Klassen nicht auf einer Identitätslogik: Ohne bestimmtes Ziel sind sie keine Subjekte der ablaufenden Historie. Die Metapher des Stammes [tribu] ermöglicht es, dem Prozess der Deindividualisierung gerecht zu werden, der Sättigung der dem Individuum inhärenten *Funktion* und der Betonung der *Rolle*, die jede Person (*persona*) in seinem Inneren spielen muss. Wohlgemerkt, genau wie die Massen ein ewiges Gewimmel bilden, so sind die sich darin kristallisierenden Stämme nicht stabil, die diese Stämme konstituierenden Personen können in einem beständigen Hin und Her von einem zum anderen wandern.« (Maffesoli 1988: 17)

Die Vielzahl vernetzter Kleingruppen splittert die Sozialstruktur auf und relativiert die politischen Machtzentralen. Die heterogene Massengesellschaft wendet sich »lokalen Göttern« zu, eignet sich dadurch ihre konkrete Existenz an und verzichtet auf politische Zukunftsprojekte. Es kommt zu einer »*Transfiguration des Politischen*« (Maffesoli 1992). Während die Kommunitarismusbewegung gerade das Verschwinden entsprechender Zusammenhalte beklagt, konstatiert Maffesoli im Gegenteil deren unglaubliche und auch ungeheuerliche Vielfalt (Maffesoli 1993a).

Das Tableau, das Maffesoli von der Gestalt der Postmoderne zeichnet, wäre unvollständig ohne die dem Neo-Tribalismus korrespondierende Form des postmodernen »*Nomadentums*« (Maffesoli 1997; vgl. Kapitel 5.5). Die emblematische Figur des »rolling stone«, so schreibt er in Bezugnahme auf Bob Dylan und die Rolling Stones, drücke in postmoderner Weise eine anthropologische Grundverfasstheit der Suche nach Abenteuer, des Wanderns,

der »Individuation« (Carl Gustav Jung) als Weg aus, der kein spezifisches Ziel vor Augen hat, sondern ziellos von einem Ort, einer Erfahrung zur Nächsten »treibt« und seine existenzielle Verfasstheit als »Fremder unter Fremden« für die Momente des Maskenspiels, der vorübergehenden Identifikation verlässt:

»Nach dem Bild der emblematischen Figur von Dionysos, der, wie die Mythologen betonen, ein zugleich chthonischer, d.h. verwurzelter Gott und eine nomadische Macht par excellence ist, ist auch die tribale Gesellschaft strukturell fragmentiert. Die Heterogenität ist ihr wesentliches Merkmal. Der Polytheismus der Werte erscheint wieder auf der Tagesordnung.« (Maffesoli 1997: 101)

Der »Polytheismus der Werte« als politisch-anthropologische Grundkonstante menschlicher Gesellungsformen zwingt, so Maffesoli, zur Wiederanerkennung der strukturellen Unüberwindbarkeit des »Bösen«, des »*Parts des Teufels*«, der »dunklen Seite« des Menschlichen und Sozialen, zu deren Beseitigung das »Lichtregime« und Aufklärungsprojekt der Moderne angetreten war.³¹

In Maffesolis zyklischem Zeitverständnis und philosophisch-anthropologischer Grundperspektive, die in Weberianischer Manier auf direkte Werturteile hinsichtlich dessen verzichtet, was an sozialen Phänomenen abzulehnen oder zu begrüßen sei, handelt es sich bei all dem nicht um historisch völlig neue Phänomene, sondern um den aktuellen und durch den besonderen historischen Kontext modifizierten Ausschlag einer letztlich die Menschheitsgeschichte strukturierenden Pendelbewegung. All den weiter unten in Kapitel 5 vorgestellten Formanalysen ist gemeinsam, dass sie den Spuren der »dionysischen Konfusion« folgen, d.h. die Logik der *De-Individualisierung* in den Blick nehmen. Die dionysischen Formen der Vergesellschaftung, oder besser: der Vergemeinschaftung, sind unabhängig von den Einzelbewusstseinen, mehr noch: In ihnen »verliert« das Individuum seine Grenzen, es entäußert sich in das Kollektiv, es wird zum Ausdruck eines Zeitgeistes, einer überindividuellen, kollektiven sozialen Figuration jenseits des Sozialvertrags. Jede Form variiert in sich selbst den Gegensatz von Prometheus und Dionysos, oder, wenn man so will: von Arbeit und Kommun(ikat)ion, von Rationalem und

31 Vgl. Maffesoli (2002: 62; 1984) und Kapitel 3.3 sowie Kapitel 5.6.

Imaginärem. Deswegen ist nicht ausgeschlossen, dass sie jeweils ineinander übergehen. Maffesoli verdeutlicht dies im Zusammenhang seiner ersten Arbeiten, die sich mit politischen Ideologien und Utopien beschäftigen, am Beispiel von Revolutionen, die er mit der Metapher einer sich selbst in den Schwanz beißenden Schlange beschreibt: In ihrem unmittelbaren Ablauf werden Revolutionen von einer dionysisch-kollektiven Erregung getragen. Sie stürzen damit ein politisches Regime, aber im Zuge der Neuorganisation institutionalisieren sie sich (bzw. ihre Anführer) selbst als neue herrschende Gruppe, die sich auf ein legitimierendes Prinzip beruft. Was letztlich stattgefunden habe, sei nichts anderes als die bereits von Vilfredo Pareto beschriebene »Zirkulation« der Eliten (Maffesoli 1979b: 15, 70-135).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erläuterungen lässt sich Maffesolis Gegenüberstellung von Moderne und Postmoderne resümierend anhand mehrerer binärer Grundunterscheidungen bzw. Grundoppositionen verdeutlichen, die sich als strukturierende Momente durch sein Werk ziehen (vgl. Tabelle 1).³² Die Moderne war die historische Epoche des Rationalismus, des Projekt Denkens, der utopischen Energie rationaler Gesellschaftsgestaltung, der disziplinierenden prometheischen Arbeits- und Fortschrittseuphorie, der homogenisierenden bzw. totalisierenden – und das vitale Leben erstickenden – formalen, politischen und bürokratisch-institutionellen Macht sowie des gesellschaftlichen Individualismus und der Suche nach authentischer Identität. Der Zusammenhalt des Sozialen wird hier als rationales Projekt der beständigen Verbesserung gestaltet. Dem entsprach in den Augen Maffesolis eine positivistische Soziologie einerseits, eine marxistisch-kritische Soziologie andererseits, die sich beide, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf die Aufdeckung und Manipulation der verborgenen Mechanismen des Sozialen spezialisiert hatten.

Diese Moderne erfahre, so Maffesoli bewusst stilisierend, etwa seit den 1950er-Jahren einen Prozess der »Sättigung«, der in vitalistisch-lebensphilosophischer Interpretation als gleichsam sich von selbst erzwingende Rückkehr des gesellschaftlich Verdräng-

32 Enthalten sind die wichtigsten Gegenüberstellungen. Vgl. auch Grassi (2005: 129). Vgl. die Ausführungen in Maffesoli (1988, 2003b, 2004, 2004c, 2006).

ten interpretiert wird. Es ist die produktive, den sozialen Gruppen und Gemeinschaften entspringende Macht und Kraft der »puissance«, der »Souveränität« (Georges Bataille) einer Sozialität, die aus Gemeinschaftserfahrungen und kollektiven Erregungen entspringt. Genau diese Erscheinungsform der Macht höhlt die alte, promethische Ordnung der Moderne aus, ganz ähnlich wie die Bergarbeiter den stabilen Boden aushöhlen. So wie Letztere ein verzweigtes Netz von Gängen unter der Oberfläche anlegen, so erzeugt die »puissance« unter der Oberfläche der sozialen Vertragsbeziehungen und der politischen, in Strukturen erstarrten Macht, der »pouvoir«, einen »unterirdisch« wirkenden Kraftmechanismus, eine integrierende »Zentralität« (»centralité souterraine«).

Die entstehende postmoderne Ordnung zeichnet sich durch Prozesse der dionysischen Vermischung und Verschmelzung auf allen Ebenen sozialer Phänomene aus. Maffesoli skizziert das Gemälde einer neuerlich barocken Welt, in der das Spiel der Sinne und Emotionen, dasjenige mit Oberflächen und Erscheinungsformen, mit Identifikationen und Korrespondenzen zwischen Natur und Kultur in den Vordergrund tritt (Maffesoli 1990). Dies darf keineswegs harmonistisch missverstanden werden, sondern ist durchzogen von Konflikten, Spannungen, Gegensätzlichkeiten, die sich gewaltsam entladen können – auch der, metaphorisch gesprochen, »Teufel« hat daran seinen Anteil, und dies nicht erst, wie Maffesoli bemerkt, seit dem 11. September 2001 (Maffesoli 2002, 2003a).

Hedonistische Momente, die Mobilisierung durch Gemeinschaftserfahrungen und kollektive Erregungen im Genießen vergehender Spektakel – etwa in den mitunter tagelangen Rave-Parties der Techno-Szene –, aber auch Erfahrungen der Tragik und der »Wiederkehr des Bösen« markieren diese Phase der »Rückkehr der Stämme« (Maffesoli 1988) in den Massengesellschaften. An die Stelle der Suche nach Identität treten die erlebnisorientierte temporäre Identifikation und das Maskenspiel nomadisierender Personen, die in sukzessive Erfahrungen der »Kommunion« treten. So begreift Maffesoli die Unruhen des Jahres 2005 in den französischen Vorstädten nicht nur als Ausdruck von sozialen Ungleichheiten und Exklusionen, sondern in gleichen Teilen als Erscheinungsformen der neuen postmodernen

	Moderne	Postmoderne
Grundmerkmal	das Soziale	die Sozialität
Emblematische, archetypische Figur	Prometheus	Dionysos
Typ des Imaginären	Lichtregime	Nachtregime
Lebensführung	Arbeitsethik, Produktivität	Hedonismus, unproduktive Verausgabung
Machtform	in festen Strukturen organisierte Macht (pouvoir)	zerstörende und erschaffende Kollektivmacht (puissance)
gesellschaftlicher Zusammenhalt	mechanische Solidarität rationale Organisation Distanz-/Vertragsbeziehung Vergesellschaftung	organische Solidarität kollektive Erregungszustände (Orgasmus); gefühlte Zugehörigkeit (aisthesis, soziale Koenesthesis); unterirdische Zentralität Nah-/Gefühlsbeziehungen (Proxemie) temporäre Vergemeinschaftung in Stämmen (Neo-Tribalismus)
Wertesystem	Moral Monotheismus	Deontologie (Situationsethik; aisthesis) Polytheismus der Werte
Weltbeziehung	Ökonomie	Ökologie
Leitvorstellungen	Homogenisierung Einheit Zukunftsprojekt: Fortschritt, Optimierung religiöse oder rationalistische Transzendenz Geschichte und Drama Rationalismus, Logik	konfliktreiche Heterogenisierung Einheitlichkeit Genuss der vergänglichen Gegenwart, Schicksal, Tragik der Existenz innerweltliche, immanente Transzendenz Zyklische Wiederkehr und Tragödie Gefühle, das Imaginäre
Menschenbild	Individuum/Individualismus eindeutige Identität feste Funktion in der Gesellschaft	Individuation, Einzigartigkeit, aber Pluralität im Einzelnen (Person) Maskenspiel, strukturelle Falschheit (duplicité), wechselnde Identifikationen und Fusionen existenzielles Nomadentum; temporäre Rollen
korrespondierende Soziologien	positivistisch od. marxistisch-kritisch, Beobachtung von außen/oben (Paranoia) objektivistisch, abstrahierend und erklärend, beweisend Benennung und Begriff Trennung und Klassifikation (entweder – oder)	phänomenologisch-beschreibend, aus der geteilten Erfahrung heraus (Metanoia) Relativistisch, einfühlend und verstehend, hinweisend weicher Ideen und Interpretationsvorschläge (notion) Verbindung (Konjunktion) der Gegensätze (sowohl als auch) (coincidentia oppositorum)

Tabelle 1: Die Grundstruktur des Gesellschaftsverständnisses

Vergesellschaftung, die wesentlich eine flüchtige Vergemeinschaftung ist. In einem Kommentar zu den Vorstadtkrawallen heißt es:

»Gewiss wäre es idiotisch, die Armut und die Schwierigkeiten zu leugnen, die das Leben zahlreicher Anwohner in diesen Vorstädten und insbesondere der jüngeren Generationen bestimmen. Es wäre noch viel unverantwortlicher, nur ihr Elend zu sehen und nicht die kulturellen Formen zu berücksichtigen, die sie uns vorschlagen, die sie als Leitidee vorstellen. Bei ihnen handelt es sich in gewisser Weise um die Botschafter der entstehenden Postmoderne, die oft viel früher als andere den sich vollziehenden Wertewandel ankündigen.« (Maffesoli 2005c: 9)

3. Zentrale Werkeinflüsse

3.1 Philosophisch-soziologische Grundmotive

Maffesolis Arbeiten sind in vielerlei Hinsicht grundlegend von den philosophischen Positionen von Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger sowie von weiteren, in deren Tradition stehenden Autoren beeinflusst. Dies äußert sich weniger in unmittelbaren begrifflichen Anschlüssen als im Aufnehmen von Grundmotiven. In Bezug auf die Nietzsche-Rezeption betrifft dies bspw. die gegen lineare Fortschrittsideen gerichtete Annahme einer beständigen Wiederkehr des Gleichen, die strikte Amoralität und die Betonung der vitalistischen Elemente des Lebens als »Wille zur Macht«. Diese Motive finden sich auch in der für Maffesoli eminent bedeutsamen »nietzeanischen« Soziologietradition, etwa in der lebensphilosophischen Soziologie Georg Simmels und der Position Max Webers, dessen Insistieren auf dem Konflikt und »Polytheismus der Werte« für Maffesoli paradigmatischen Stellenwert hat. Im Anschluss an Heidegger richtet er seine Soziologie auf die Analysen der existenziellen Verfasstheit und Bedingungen des endlichen und konkreten menschlichen »Daseins«, das Sozialformen ausbildet, deren Haupt»sorge« der Umgang mit der Todesgewissheit ist.

Maffesoli verknüpft diese Ideen mit dem Rekurs auf Denker der mystischen und romantischen Tradition wie Meister Eckardt, Paracelsus, Carl Gustav Carus oder auch – an der Grenze zwischen Mystik, Religion und Aufklärung – Nikolaus von Kues. Hier sind es vor allem die Denkfiguren zur widerspruchsvollen Einheitlichkeit des Kosmos, zum Zusammenhang des Ganzen und der darin enthaltenen Widersprüche, der *coincidentia oppositorum*, sowie zu nicht-rationalen Momenten des menschlichen Erkenntnisvermögens, die aufgegriffen werden.

Neben die erwähnten Geistestraktionen tritt die Bezugnahme auf die philosophisch-marxistischen Strömungen des »Hegelmарxismus« von Ernst Bloch oder Georg Lukács bis hin zu Henri

Lefebvre und Herbert Marcuse bzw. die alte Kritische Theorie.³³ Diese unterschiedlich argumentierenden Denker hatten im Anschluss insbesondere an die Frühschriften von Marx, aber teilweise auch bereits unter dem Eindruck Nietzsches und Heideggers, die utopischen Elemente der revolutionären Bewegungen und die Aufhebung von Entfremdung hervorgehoben. Exemplarisch kann hier auf Ernst Bloch verwiesen werden, der in der prinzipiellen Unzugänglichkeit, d.h. im »Dunkel des gelebten Augenblicks« die Quelle der Hoffnung, der auf Veränderung und Überwindung konzentrierten Energien ausmacht. Bloch bezieht sich mit diesem Ausdruck darauf, dass der jeweils gelebte Moment vom Bewusstsein erst ex post reflektiert werden kann. Aus dieser existenziellen und unaufhebbaren Intransparenz entsteht die bewegende Kraft des Utopischen, der Träume oder des Imaginären:

»Daß man lebt, ist eben deshalb nicht zu empfinden. Gerade dieser unmittelbare Puls schlägt einsam. Akte wie Vollzug des Wollens, Vorstellens und so fort treten aus dem unmittelbaren Dunkel ihres Geschehens nicht heraus. Aber am meisten Dunkel bleibt schließlich das Jetzt selber, worin wir als Erlebende uns jeweils befinden. (...) Als unmittelbar daseiend, liegt es im Dunkel des Augenblicks. Nur das gerade Heraufkommende oder das gerade Vergangene hat den Abstand, den der Strahl des Bewußtwerdens braucht, um zu bescheinen. (...) Aber was im Jetzt treibt, stürzt zugleich dauernd vorwärts. Es bleibt darum nie in sich selberwebend, denn das Daß des Lebens ist gierig. (...) Was nicht ist, kann noch werden, was verwirklicht wird, setzte Mögliches in seinem Stoff voraus. (...) Der Quell ist bezeichnet durch das *Dunkel des Jetzt*, worin verwirklichen entspringt, die Mündung durch die *Offenheit des objekthaften Hintergrunds*, wohin die Hoffnung geht.« (Bloch 1968: 334ff)

Maffesoli übernimmt von den erwähnten Autoren zwar Argumente und Argumentationsstile, aber gerade nicht die gesell-

33 Dabei handelt es sich um Intellektuelle, die teilweise in engem Kontakt standen: Georg Lukács (1971a) war in seinem frühen Essayband über »Die Seele und die Formen« von Georg Simmel, bei dem er studiert hatte, stark beeinflusst; gleichzeitig stand er zeitweilig in engem Kontakt mit Ernst Bloch und bewegte sich im Umkreis von Max Weber. Herbert Marcuse wiederum war von Lukács und Martin Heidegger geprägt. Ernst Blochs Untersuchung über das »Prinzip Hoffnung« bspw. stellt ihrerseits eine umfangreiche Studie zu utopischen Energien in Geschichte und Alltag dar, die in mancherlei Hinsicht Pate für Maffesolis Arbeiten gestanden haben mag (Bloch 1968).

schaftskritische Grundausrichtung. Insofern nämlich die marxistische »Kritik des Alltagslebens« (Henri Lefèbvre) an der Überwindung von Entfremdung und kapitalistischer Herrschaft orientiert ist, partizipiere sie an einem linearen Fortschritts- und Erlösungsmythos, der sich letztlich aus Motiven des Christentums speise und in säkularisierter Weise die Ideentradition der Aufklärung prägte. Dies lässt sich bis in die gesellschaftskritische situationistische Bewegung nachzeichnen, die ja gerade eine Überwindung der »Gesellschaft des Spektakels« (Guy Debord) anstrebte. Dabei ist es jedoch eben diese Denk- und Aktionstradition, die in den 1960er-Jahre das Interesse am Alltag hervorhebt:

»Die Situationisten«, schrieb Henri Lefèbvre damals, »schlagen keine konkrete Utopie vor, sondern eine Abstraktion. Glauben Sie wirklich, daß die Leute einander eines schönen Tages oder eines entscheidenden Abends ansehen und sagen werden: ›Genug! Zum Teufel mit der Arbeit, zum Teufel mit der Langeweile! Laßt uns dem ein Ende machen!‹ und sich daraufhin alle an der ewigen Fete und der Schaffung von Situationen beteiligen?« (...) Nach dem 2. Weltkrieg war Lefèbvre Cheftheoretiker der, wie man damals glaubte, kurz vor der Machtergreifung stehenden französischen Kommunistischen Partei gewesen. Der vielleicht führende marxistische Philosoph Frankreichs war ein Wissenschaftler mit größerer Autorität als eine Universität sie verleihen konnte. Doch im Laufe des nächsten Jahrzehnts wandte er sich vom Marxismus ab und argumentierte, um die Welt zu verändern, müsse man über die Veränderung des Lebens nachdenken. Statt Institutionen und Klassen, Strukturen ökonomischer Produktion und gesellschaftlicher Kontrolle zu untersuchen, müsse man über »Momente« nachdenken, Momente der Liebe, des Hasses, der Poesie, Frustration, Aktion, Hingabe, des Entzückens, der Erniedrigung, Gerechtigkeit, Grausamkeit, Resignation, Überraschung, Abscheu, Ablehnung, des Selbstmitleids, Mitleids, der Wut, des Seelenfriedens, über diese, wie Lefèbvre sagte, winzigen Epiphanien, in denen sich die absoluten Möglichkeiten und zeitlichen Grenzen von jedermanns Existenz enthüllten. (...) Momente, so sagte er, tauchten in einem geheimnisvollen Bereich auf, den er »la vie quotidienne« nannte, Alltagsleben, eine Form des Lebens, die sich am leichtesten durch Negation beschreiben läßt: »Was übrig bleibt, wenn man alle außerplanmäßigen Aktivitäten eingestellt hat.« (...) Das alltägliche Leben war ein Reich der Wiederholung, Belanglosigkeit, Depression; ein Reich der Langeweile, stumm unterbrochen von scheinbar unsinnigen Sehnsüchten nach Heldentaten, Abenteuer, Flucht, Rache ...Freiheit.« (Marcus 1992: 146ff)

Als gelebte Praxis schließt diese Hinwendung zum Alltagsleben an die vom *Collège de Sociologie* als Schutz gegen den aufkommenden

Faschismus der 1930er-Jahre eingeforderten Gruppensolidaritäten an (vgl. Kapitel 3.2):

»Die Theorie der Momente verlief ähnlich wie die Forschungen über das Schaffen von Umwelt, von Situationen«, sagte er [Henri Lefèbvre, Anm. d. Verf.] 1975 in einem Interview; dabei bezog er sich auf die Zeit um 1957/58, als er nur noch dem Namen nach Kommunist und eigentlich, wenn man vom Namen absah, Situationist war. »Die Vorstellung, der Kombination von Elementen der Vergangenheit, der Wiederholung zu entfliehen, war eine ebenso poetische wie subversive und verwegene Vorstellung (...) wir schufen eine neue Situation, die eines Überschwangs in Freundschaft, die einer subversiven oder revolutionären Mikrogesellschaft im Herzen eben jener Gesellschaft, die sie überdies ignorierte. (...) In einer Atmosphäre leidenschaftlicher Einheit redeten wir bis spät in die Nacht...Wir tranken, manchmal gab es andere Stimulantien, und diese Nächte waren von einer Ernsthaftigkeit, einer Zuneigung – es war mehr als Kommunikation, es war eine Kommunion.« (Marcus 1992: 150).

In der Soziologie Maffesolis nimmt das Alltagsleben bzw. der Alltag nun gerade nicht mehr den Platz eines zu befreienden Ortes, einer zur authentischen und erlösten Situation hinzuführenden Existenz ein. Ihn interessieren diejenigen nichtrationalen Momente des Daseins und der Gesellungsformen, die trotz und unterhalb der entfremdenden Mechanismen die Vitalität des Sozialen, den Fortbestand sozialer Zusammenhänge erlauben. Den dafür geeigneten soziologischen Ansatz findet er in der »formalen Soziologie« Georg Simmels. Dessen Programm einer Analyse der mikroskopischen »Wechselwirkungen« zwischen Menschen als Grundlage, Entstehungs-, Reproduktions- und Transformationssort der »Formen der Vergesellschaftung« liefert in vielerlei Hinsicht die Blaupause für Maffesolis Analyse der Postmoderne und Plädoyer für eine erneuerte Soziologie. Das Konzept der »Form«, mit dem Simmel das (soziale) »Allgemeine« aus den konkreten Erscheinungen zieht, fügt sich in eine Gesellschaftskonzeption ein, für die es in der menschlichen Geschichte »nichts Neues unter der Sonne«, sondern nur historisch-kontingente Variationen oder Modulationen grundlegender anthropologischer Muster gibt. Über eine Analyse der »Formen« und ihrer konkreten gesellschaftlich-historischen Erscheinungen lassen sich demnach die eingangs erwähnten philosophischen Grundmotive der soziologischen Analyse zugänglich machen. Affinitäten werden in Simmels Kon-

zeption der »Soziologie« (Simmel 1992 [1908]) deutlich. Simmel bestimmt dort das Ziel der Soziologie als die Analyse der »Wechselwirkungen« zwischen den Individuen, d.h. der »Arten und Formen der Vergesellschaftung«. Bislang habe sich die Soziologie, so Simmel, auf bereits »auskristallisierten« Einheiten, d.h. auf verfestigte Strukturmuster wie Familienformen, Staatsorganisationen, Wirtschaftsbetriebe u.a.m. konzentriert. Es sei jedoch dringend notwendig, sehr viel genauer in die Dichte und Tiefe der nicht in solchen Strukturmustern erscheinenden sozialen Beziehungen vorzudringen:

»Es bestehen außer jenen weithin sichtbaren, ihren Umfang und ihre äußere Wichtigkeit allenthalben aufdrängenden Erscheinungen eine unermeßliche Vielzahl von kleineren, in den einzelnen Fällen geringfügig erscheinenden Beziehungsformen und Wechselwirkungsarten zwischen den Menschen, die aber von diesen einzelnen Fällen in gar nicht abzuschätzender Masse dargeboten werden, und, indem sie sich zwischen die umfassenden, sozusagen offiziellen sozialen Formungen schieben, doch erst die Gesellschaft, wie wir sie kennen, zustandebringen. (...) Was die wissenschaftliche Fixierung solcher unscheinbaren Sozialformen erschwert, ist zugleich das, was sie für das tiefere Verständnis der Gesellschaft unendlich wichtig macht: daß sie im allgemeinen noch nicht zu festen, überindividuellen Gebilden verfestigt sind, sondern die Gesellschaft gleichsam in status nascens zeigen – natürlich nicht in ihrem überhaupt ersten, historisch unbegründbaren Anfang, sondern in demjenigen, der jeden Tag und zu jeder Stunde geschieht; fortwährend knüpft sich und löst sich und knüpft sich von neuem die Vergesellschaftung unter den Menschen, ein ewiges Fließen und Pulsieren, das die Individuen verkettet.« (Simmel 1992: 19f)

Für Simmel bilden diese »mikroskopisch-molekularen Vorgänge innerhalb des Menschenmaterials« das letztlich »wirkliche *Geschehen*«. Die gesellschaftliche Praxis der Geselligkeit erschöpft sich nicht in den formalen Organisationen und Strukturgebilden, sondern ist durchzogen von winzigsten Berührungen, wechselseitigen Gefühlsbekundungen und Sympathien oder Antipathien. Das ist das tatsächliche Gewebe, der Stoff des sozialen Vitalismus:

»Daß die Menschen sich gegenseitig anblicken, und daß sie aufeinander eifersüchtig sind; daß sie sich Briefe schreiben oder miteinander zu Mittag essen; daß sie sich ganz jenseits aller greifbaren Interessen, sympathisch oder antipathisch berühren; daß die Dankbarkeit der altruistischen Leistung eine unzerreißbar bindende Weiterwirkung bietet; daß einer den andern nach dem Weg fragt und daß sie sich füreinander anziehen und schmücken – all die

tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewußten oder unbewußten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen, aus denen diese Beispiele ganz zufällig gewählt sind, knüpfen uns unaufhörlich zusammen. (...) Hier liegen die (...) Wechselwirkungen zwischen den Atomen der Gesellschaft, die die ganze Zähigkeit und Elastizität, die ganze Buntheit und Einheitlichkeit dieses so deutlichen und so rätselhaften Lebens der Gesellschaft tragen. (...) Was fortwährend an physischen und seelischen Berührungen, an gegenseitiger Erregung von Lust und Leid, an Gesprächen und Schweigen, an gemeinsamen und antagonistischen Interessiertheiten vor sich geht – das erst macht die wunderbare Unzerreißbarkeit der Gesellschaft aus, das Flukturieren ihres Lebens.« (Simmel 1992: 20ff)

Maffesoli schließt nicht nur in seinem Grundverständnis des Sozialen und des soziologischen Gegenstandes an Simmel an, sondern orientiert auch wichtige Elemente seiner methodologischen Reflexion an Vorschlägen Simmels (vgl. Kapitel 4).³⁴

Ergänzend zu den bisher vorgestellten Bezügen treten zwei weitere Reflexionslinien hinzu. Dabei handelt es sich erstens um die Tradition der soziologischen Analyse *kollektiver Erregungszustände*, die Maffesoli insbesondere mit dem religionssoziologischen Werk von Emile Durkheim verbindet. Zum Zweiten geht es um soziologische Analysen des *Imaginären*, der menschlichen Vorstellungskraft und ihrer gesellschaftsformenden Bedeutung. Der hierfür zentrale Referenzautor ist Maffesolis Mentor Gilbert Durand. Beide Diskussionslinien sollen nachfolgend vertieft werden.

3.2 Kollektive Erregung

In vielfältiger Weise ist das Alltagsleben von rauschhaften Momenten durchdrungen: die samstäglichen Rituale der Fußballbegeisterung, die Bier-Seeligkeit des Münchner Oktoberfestes und die medial inszenierten Ballermann-Fantasien, der nationale Trunkenheitswettbewerb spanischer Jugendlicher im Frühjahr 2006 oder die Partyzonen der Großstädte legen davon beredtes Zeugnis ab. Maffesoli sieht in solchen Gesellungsmomenten nicht nur eine flüchtige Begleiterscheinung der rationalen Lebensführung

³⁴ Vgl. zur Bedeutung Simmels für die (französische) Soziologie Watier (1986a, 1992, 2002).

des Alltags, sondern die zentrale Grundlage und -figur des sozialen Zusammenhalts in der Postmoderne. Sie bilden die emotionale Basis, den »dionysischen« Kitt, der vergemeinschaftend wirkt und es erlaubt, die grundlegende Tragik der menschlichen Existenz auszubalancieren (vgl. Kapitel 5.2). Unter den Philosophen ist wohl Friedrich Nietzsche derjenige, der diese Gedankenfigur am deutlichsten vertreten hatte. So lässt sich in Maffesolis Soziologie ein Grundmotiv erkennen, das direkt aus Nietzsches Erstlingswerk, der 1872 erschienenen »Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik« zu entspringen scheint, auch wenn Maffesoli nicht den mitunter aufklingenden Pessimismus und Zynismus der nietzscheanischen Weltsicht teilt. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von Maffesolis Studie über den »Schatten des Dionysos« (Maffesoli 1986 [1982]) schreibt Peter Sloterdijk zu Nietzsches Buch:

»Man kann, glaube ich, die Grundaussagen von Nietzsches Weltbeschreibung, wie sie uns im Tragödienbuch entgegentritt, in zwei Sätzen zusammenfassen. Der erste Satz lautet: Das gewöhnliche Leben ist eine Hölle aus Leid, Brutalität, Niedrigkeit und Verstrickung, für die es keine treffendere Würdigung gibt als die dunkle Weisheit des dionysischen Silen: daß es am besten für den Menschen wäre, nie geboren zu sein, am zweitbesten, bald zu sterben. Der zweite Satz lautet: Erträglich wird dieses Leben nur durch den Rausch und durch den Traum – durch diesen zweifachen Weg der Ekstase, der den Individuen zu ihrer Selbsterlösung offensteht. (...) Der Weg des Rausches wird dem Gott Dionysos und seinen orgiastischen Manifestationen zugeordnet; der Weg des Traumes dem Gott Apollo mit seiner Liebe zur Klarheit, Sichtbarkeit und schönen Begrenzung. Zu Dionysos gehört die Musik samt ihrer narkotischen und kathartischen Kraft; zu Apollo der epische Mythos mit seiner seligen Anschaulichkeit und visionären Leichtigkeit. Das vom alltäglichen Elend zusammengepreßte Individuum hat also zwei Wege, um sich aus seiner Misere zu erheben (...). Beide Wege, Rausch und Traum, haben es auf verschiedene Weise mit der Überwindung der Individuation, jener Quelle aller Leiden, zu tun.« (Sloterdijk 1986: 51f)

Der Rausch oder das »Dionysische« wurden in soziologischen Studien immer wieder zum Thema. Frederic Trasher sprach in seiner 1927 erschienenen Studie über »The Gang« von »orgiastischen Gruppen«, die sich nur zum hedonistischen Zusammen-Sein konstituieren (Trasher 1927). Max Weber verwies in seiner Religionssoziologie auf die Bedeutung des Rausches und der Orgien für die Laienerfahrung des Religiösen:

»Dem Laien ist die Ekstase nur als Gelegenheitserscheinung zugänglich. Die soziale Form, in der dies geschieht, die *Orgie*, als die urwüchsige Form religiöser Vergemeinschaftung, im Gegensatz zum rationalen Zaubern, ist ein Gelegenheitshandeln gegenüber dem kontinuierlichen »Betrieb« des Zaubers, der für ihre Leitung unentbehrlich ist. Der Laie kennt die Ekstase nur als einen, gegenüber den Bedürfnissen des Alltagslebens notwendig nur gelegentlichen Rausch, zu dessen Erzeugung alle alkoholischen Getränke, ebenso der Tabak und ähnliche Narkotika, die alle ursprünglich Orgienzwecken dienten, daneben vor allem die Musik, verwendet werden.« (Weber 1985: 246 [1922])

Hans Joas (1992: 248f) spricht in seiner Arbeit über die »Kreativität des Handelns« von der Bedeutung kollektiver Erregung für den Zusammenhalt; es gebe einen »dionysischen Grund aller Rationalität und Sozialität«. Auch Karl Mannheim verwies im Anschluss an Ernst Bloch auf die schöpferischen gesellschaftsbewegenden Energien, die aus rauschhaften Erfahrungen hervorgehen bzw. diese zur Bedingung haben.³⁵

»Der entscheidende Punkt in der neuzeitlichen Entwicklung war – von unserer Problemstellung aus gesehen – der Augenblick, wo das »Chiliasmische« mit dem aktiven Wollen unterdrückter Schichten ein Bündnis schloß. (...) Der Gedanke eines hier auf Erden anbrechenden tausendjährigen Reiches enthielt von jeher eine revolutionierende Tendenz in sich, und die Kirche bemühte sich, diese »seinstranszendente« Vorstellung mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu paralisieren. Diese u.a. bei Joachim von Fiore bereits wieder aufflackernde, aber dort noch nicht revolutionierend gedachte Lehre schlug zunächst bei den Hussiten, dann bei Thomas Münzer und den Wiedertäufern in einen sozial lokalisierbaren Aktivismus um. Bislang freischwebende oder auf ein Jenseits konzentrierte Hoffnungen wurden plötzlich diesseitig, als *hier* und *jetzt* realisierbar erlebt und erfüllt mit einer besonderen Wucht das soziale Handeln. (...) Aber nicht nur für das Politische war dieser Augenblick entscheidend, sondern auch für jene Seelenregungen, die hier mit dem Handeln ein Bündnis schlossen und auf ihre freischwebende Art verzichteten. Orgiastische Energien, Ekstasen erfahren hier eine weltliche Gebundenheit, die aus der Welt hinaustendierenden Spannungen werden zum Sprengstoff in der Welt, das Umögliche gebiert Mögliches, das Unbedingte das wirkliche Geschehen. Aus einer ganz besonderen Substanz, aus einem ganz besonderen Stoff war diese grundlegende, radikalste Form der neuzeitlichen Utopie, sie entsprach der geistigen und leiblichen Erregt-

35 Mannheim diskutiert hier neben dem Chiliasmus, den er von der Mystik abgrenzt, verschiedene andere Formen des utopischen Bewusstseins in der Neuzeit.

heit chthonischer Schichten, sie war derb materiell und höchst spirituell zugleich. Nichts ist irriger, als von der »Ideengeschichte« her erfassen zu wollen, was hier geschah: nicht »Ideen« trieben diese Menschen zur Revolution, den wahren Ausbruch bedingten ekstatisch-orgiastische Energien.« (Mannheim 1969: 184ff)

Edgar Morin, der für Maffesoli wichtige Freund und Referenzautor, betont ebenfalls die Doppelgesichtigkeit des Menschen als homo sapiens und homo demens:

»Man kann die Lust, die *sapiens* nicht nur im Orgasmus, sondern in allen Bereichen sucht, nicht auf den Zustand der Befriedigung, nicht auf die Realisierung eines Verlangens, die Beseitigung einer Spannung verkürzen. Er sucht – über das bloße Vergnügen hinaus – diese Lust in Erregungszuständen, die sein gesamtes Wesen erfassen und sogar die Grenze der Katalapsie und der Epilepsie erreichen. In den archaischen wie in den geschichtlichen Gesellschaften werden mit Hilfe von Kräutern und/oder Likören, durch den Tanz und/oder den Ritus, durch das Profane und/oder das Heilige Zustände der Trunkenheit, des Paroxysmus, der Ekstase angestrebt, in denen sich zuweilen die extreme Unordnung des Spasmus und der Konvulsion mit der vollkommensten Ordnung eines vollständigen Einswerdens mit den anderen, der Gemeinschaft, dem Weltall zu verbinden scheint. (...) Diese außergewöhnlichen, gefährdeten, ungewissen, unsicheren und doch wesentlichen Zustände werden von *sapiens* als seine höchsten, vollendeten Zustände erlebt. Sehr selten ist – wie etwa bei Georges Bataille oder Roger Callois – gesehen worden, daß das »Verzehrende«, der Taumel, der Exzeß in der Wissenschaft vom Menschen eine zentrale Stellung beanspruchen dürfen. Sehr selten hat man sich über das Erdbebenhafte der menschlichen Lustempfindung Gedanken gemacht. Doch kann man sich keine Fundamentalanthropologie vorstellen, die nicht dem Fest, dem Tanz, dem Lachen, den Konvulsionen, den Tränen, der Lust, dem Rausch, der Ekstase ihren Platz einräumen. (...) Diese Maßlosigkeit äußert sich auch in Wut, Mord und Zerstörung. (...) Sehr viel stärker als seine Vorläufer neigt der homo sapiens zum Exzeß; unter seiner Herrschaft finden Träumerei, Erotik, Affektivität und Gewalttätigkeit keine Grenzen mehr.« (Morin 1974: 130f)

Auch wenn Maffesoli an die meisten der genannten Autoren anschließt, so ist für seine Argumentation doch die systematische Beschäftigung mit dem Stellenwert »kollektiver Erregung« bei Emile Durkheim am wichtigsten. Dessen Überlegungen waren auch in die entsprechenden Positionen des vor allem von Georges Bataille beeinflussten *Collège de Sociologie* eingeflossen, die wiederum bei den Situationisten eine zentrale Rolle spielten. Gegen die

soziologieübliche Kanonisierung Durkheims als eines »objektivistischen« Denkers, angetreten, »Soziales nur durch Soziales zu erklären« und damit Wegbereiter eines quantifizierenden Positivismus, insistiert Maffesoli auf Durkheims Reflexionen über den gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Zusammenhalt (vgl. Kapitel 5.3). Belege für seine Thesen findet er insbesondere in den »*Elementaren Formen des religiösen Lebens*« (Durkheim 1984 [1912]). Durkheim interessiert sich in dieser wissenssoziologischen Studie für die Religionen der australischen Ureinwohner zum einen deswegen, weil er darin eines der frühesten noch existierenden menschlichen Denk- und Glaubenssysteme zu erkennen meint, und zum anderen, weil er davon ausgehend danach fragen will, wie Denksysteme entstehen, ob dabei die sozialen Ursprünge des menschlichen Wissens und der Verstandeskategorien nachgewiesen werden können. Durkheims Antwort auf die letzte Frage ist ein entschiedenes »Ja« – der Ursprung der Kollektivvorstellungen liege in Kollektivzuständen:

»Das allgemeine Ergebnis des Buches ist, daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geisteszustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.« (Durkheim 1984: 28)

Maffesoli rekurriert nun in erster Linie auf Durkheims Analysen der australischen *corrobori*-Feste. Dort findet er die Grundüberlegungen zur gesellschaftlichen Bedeutung des Nicht-Rationalen, der gefühlten Kollektivverfahrung und kollektiven Erregung, der »effervescence« (Maffesoli 1986, 1988, 1991). Im Rückgriff auf die ihm verfügbare ethnologische Literatur beschreibt Durkheim (1984: 295ff) das Leben der australischen Stämme als in zwei Phasen gegliedert: In einer dieser Phasen leben die Stämme aufgeteilt in weitgehend voneinander unabhängigen kleinen Gruppen oder Familien. In der anderen Phase kommen diese Gruppen für ein paar Tage oder sogar Monate zusammen, etwa zu Stammessitzungen, religiösen Zeremonien oder einem *corrobori*-Fest, bei dem auch Frauen und »Nicht-Initiierten« die Teilnahme gestattet ist. Durkheim beschreibt diese Zusammenkünfte als Momente rauschhafter Ekstase:

»Die Zerstreuung, in der die Gesellschaft lebt, macht das Leben vollends gleichförmig, schleppend und farblos. Aber wenn ein *corrobbori* stattfindet, dann ist alles anders. (...) Sind die Individuen einmal versammelt, so entläßt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. (...) Und da diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken.« (Durkheim 1984: 296f)

Die sich in den *corrobbori*-Festen entfaltende »kollektive Erregung« sprengt alle »normalen« Regeln des Verhaltens und führt zu einer religiösen Erfahrung, in der die Gemeinschaft sich selbst als dem »Göttlichen« begegnet:

»Die Erregung wird manchmal derart stark, daß sie zu unerhörten Akten verführt. Die entfesselten Leidenschaften sind so heftig, daß sie durch nichts mehr aufgehalten werden können. Man ist derart außerhalb der gewöhnlichen Lebensbedingungen und man ist sich dessen derart bewußt, daß man sich notwendigerweise außerhalb und über der gewöhnlichen Moral erhebt. Die Geschlechter begatten sich entgegen den Regeln, die sonst den Sexualverkehr regeln. Die Männer wechseln ihre Frauen. Selbst Inzestverbindungen, die normalerweise als verwerflich gelten und schwer bestraft werden, werden bisweilen offenkundig und straflos eingegangen. Dazu kommt, daß diese Zeremonien im allgemeinen in der Nacht stattfinden, in der Dunkelheit, die nur hin und wieder vom Schein der Feuer durchbrochen werden. Man kann sich entsprechend leicht vorstellen, welche Wirkung solche Szenen auf die Stimmung derjenigen ausüben, die daran teilnehmen. (...) In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein.« (Durkheim 1984: 297f)

Durkheim betont in dieser und in weiteren Passagen die völlige Aufhebung der individuellen und kollektiven Normalität, ihrer Wert- und Ordnungsmaßstäbe. Es handele sich um Ekstasen, Rauschzustände, Delirien, die die Bindung an den jeweiligen Gott und damit zugleich auch diejenige der Individuen an die Gesellschaft verstärken. So gebe es

»vielleicht keine kollektiven Vorstellungen, die in diesem Sinne nicht Rauschzustände wären. Die religiösen Glaubensvorstellungen sind nur ein besonderer Fall eines sehr allgemeinen Gesetzes.« (ebd.: 309)

Für Durkheim sind solche Phänomene keineswegs nur in einfachen Stammesgesellschaften zu beobachten, im Gegenteil – sie finden sich dort vielleicht in einer besonders akzentuierten Form, können jedoch auch in unseren Gesellschaften allenthalben ausgemacht werden:

»Innerhalb einer Ansammlung, die eine gemeinsame Leidenschaft erregt, haben wir Gefühle und sind zu Akten fähig, deren wir unfähig sind, wenn wir auf unsere Kräfte allein angewiesen sind.« (ebd.: 289)

Durkheim führt entsprechende »moderne« Beispiele an: Parteien rufen Versammlungen ein, um den gemeinsamen Glauben zu bezeugen und zu beleben; sogar ganze historische Perioden lassen sich ausmachen,

»in denen die sozialen Interaktionen unter dem Einfluß großer kollektiver Erschütterungen häufiger und aktiver werden. Die Individuen streben zusammen und sammeln sich mehr als jemals. Daraus entsteht eine allgemeine Gärung, die für revolutionäre oder schöpferische Epochen kennzeichnend ist. (...) Die Veränderungen sind nicht mehr nur Gradunterschiede; der Mensch wird anders. Die Leidenschaften, die ihn erschüttern, sind derart heftig, daß ihnen nur mit gewalttätigen und unmäßigen Handlungen Genüge getan werden kann: mit Heldentaten oder blutrünstiger Barbarei.« (ebd.: 290)

Dafür stünden die Kreuzzüge, aber auch die Greuelthaten oder der blutige »Kult der Vernunft« während der Französischen Revolution. Die heutige Gesellschaft schaffe sich also, ganz ähnlich wie die australischen Eingeborenenstämme, in kollektiven Erregungszuständen permanent »heilige Dinge«. Diese

»Fähigkeit der Gesellschaft, sich zu vergotten oder Götter zu erschaffen, ist nirgends deutlicher zu sehen als in den ersten Jahren der Französischen Revolution.« (ebd. 294)

Selbst der wenig spektakuläre moderne Alltag der Einzelnen sei in deren Begegnungen mit Anderen von einem ähnlichen Energiefluss durchzogen. Dies alles funktioniere im Grunde so wie in den australischen Stammesfesten. In den in solchen Momenten sowohl konstituierten, sich vermischenden sowie kommunizierenden, in der symbolischen Gestalt des Totemismus ausgedrückten Leidenschaften liegt für Maffesoli der Kern jeder Sozialität nicht nur in den primitiven, sondern auch und gerade in den postmodernen Gesellschaften (Maffesoli 1991). Das Individuum tritt in

solchen Erfahrungen aus sich heraus, es wird zum Maskenträger, der an einem Kollektiv anderer Maskenträger partizipiert und sich selbst »nicht mehr kennt«:

»Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und gerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzu-rufen.« (Durkheim 1984: 300)

Zugleich ist dies der Ort der »aisthesis«, der gemeinsamen und geteilten Erfahrung, die zur Quelle einer spezifischen gruppenbezogenen Ethik wird. Die dabei einfließende Kraft des Imaginären ist für Maffesoli Quell vitalistischer Energien, eines »organischen Widerstandes«, einer Art »sozialer Koenesthese« (»Klebrigkeit«), welche die Gesellschaft zusammenhalten, integrieren. Aus der Gemeinschaftserfahrung entfaltet sich die mobilisierende Kraft der Ideen, des Vorgestellten, der Fantasien und Überschreitungen und avanciert zum »sozialen Motor par excellence« (Maffesoli 1991: 30ff).

Bei all dem handelt es sich um Leitmotive, die in Frankreich im Anschluss an Durkheim vom 1937 gegründeten *Collège de Sociologie*, dem Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris angehörten, vertreten wurden.³⁶ Das *Collège de Sociologie* war eine Gruppe von Intellektuellen mit unterschiedlichem disziplinären Hintergrund, die sich als Gegenbewegung oder »Außerhalb« der universitär etablierten Disziplinen einschließlich der Soziologie verstanden und sich gegen den wissenschaftlichen Rationalismus, die Reduktion von Analysen auf rationale und vertragliche Beziehungen wandten. Aus einem linken gesellschaftskritischen Selbstverständnis heraus votierten sie für die Beschäftigung mit dem Sakralen, dem Rausch, der Überschreitung, den mystischen und existenziellen Energien des Daseins. Dabei bestanden Bezüge zur künstlerischen Bewegung des Surrealismus, etwa in der 1935 ge-

36 Vgl. zu den nachfolgenden Ausführungen über das *Collège de Sociologie* die Studie von Moebius (2006), der auch auf dessen Bedeutung für die Soziologie von Michel Maffesoli verweist (ebd., 451ff). Vgl. schon Keller (1988).

gründeten und von Georges Bataille sowie dem Surrealisten André Breton geleiteten Gruppe *Contre-Attaque*, die eine antikapitalistische und antifaschistische Programmatik vertrat und sich mit linksintellektuellem Engagement gegen den Faschismus wandte:

»Dem *Collège de Sociologie* ging es um die Etablierung einer »Sakralsoziologie«. Diese war darauf ausgerichtet, die vitalen Elemente gemeinschaftlicher Bindungen wie kollektive Erfahrungen und Efferveszenzen – initiiert durch Rituale, Feste oder Spiele – in der modernen Gesellschaft zu erforschen und zu neuem Leben zu erwecken. Die analytische Orientierung des *Collège* auf *moderne* Gesellschaften sollte insbesondere vorangegangene soziologische Studien, zum Beispiel der Durkheim-Schule, ausweiten und die Soziologie insgesamt erneuern. Ein anderes Ziel war es, neue Gemeinschaften und Mythen zu begründen, mit deren Hilfe die gesamte Gesellschaft radikal verändert werden sollte. (...) Das »Sakrale« steht für die Randbereiche menschlichen Lebens, in denen die Menschen neben den rationalen Bereichen ihre sozialen Beziehungen herstellen und vertiefen; es zeigt sich etwa in (ritualisierten) Symbolisierungen des Todes oder der Träume, in der Verschwendung und Verausgabung bei Festen, aber auch in Gefühlen, Sexualität, Erotik, Nacktheit, Ekstase, Tanz, Wahnsinn, irrationalen Handlungen und »starken« Kommunikationen, in Gewalt, in bestimmten Zeitrhythmen und in Mythen. Der Grund für die Propagierung von Vergemeinschaftungen liegt in der individualisierungskritischen Annahme des *Collège*, dass moderne Gesellschaften durch eine weitgehende Zersplitterung, Rationalisierung und den Ausschluss marginalisierter Anderer gekennzeichnet seien.« (Moebius 2006: 13f)

Das *Collège* setzte seine Hoffnungen auf die kollektive Erregung, Gemeinschaftserfahrung und -verausgabung in kleinen Gruppen, um in den 1930er-Jahren dem modernen Individualismus zu begegnen, der als direkter Schrittmacher und Wegbereiter des Faschismus betrachtet wurde:

»Die kommunizierten Bewegungen weisen aus Sicht des *Collège* neben ihrer Dynamik, der zuweilen verausgabenden Überschreitung und ihrer zugleich integrativen Kraft kollektiver Erregung noch einen anderen Aspekt auf: Das *Collège* fragt nach dem sozialen Zusammenhalt unterhalb rationaler Verträge und Übereinkünfte. Es richtet sein Augenmerk auf die emotionalen Bindungen und affektiven Erfahrungen des Sozialen – auf die unbewussten Verträge, die als soziale Kraft die Mitglieder einer Gesellschaft binden.« (Moebius 2006: 153)

Demnach führen gerade der Individualismus und der Rationalismus in die Verführung durch den Nationalsozialismus; ihm könne

nur durch die Schaffung von Gemeinschaftserfahrungen in selbst gewählten Gruppen begegnet werden. Dadurch sei sozialer Zusammenhalt und Widerstand gegen den Faschismus möglich.³⁷

In den Arbeiten des *Collège* erfolgt eine Verbindung der durkheimianischen Religionsanalyse, d.h. der Hinweise auf die Bedeutung kollektiver Erregung, mit einer linksintellektualistischen Nietzsche-Rezeption, welche die Figur des »Dionysischen« in den Mittelpunkt stellte. Das zeigt sich in der von Georges Bataille, Pierre Klossowski, André Masson u.a. begründeten Zeitschrift *Acéphales*, deren erste Ausgabe im Juni 1936 erschien. Der dem Griechischen entlehnte Begriff *Acéphales* bezeichnete auch eine Geheimgesellschaft, die von Georges Bataille etwa gleichzeitig organisiert wurde und für eine führerlose, herrschaftslose Gesellschaft ohne zentrale Leitungsinstanz eintrat. Die Anfang 1937 erscheinende zweite Nummer der Zeitschrift war bestrebt, die Philosophie Nietzsches gegen ihre Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten zu verteidigen und sie für eine linke Position der Gesellschaftskritik wiederzugewinnen. Im Juni 1937 erschien das dritte Heft, das der Figur des Dionysos gewidmet war. Die einleitende Zeichnung von André Masson mit dem Titel »Dionysos« findet sich auf dem Buchtitel von Maffesolis Arbeit über die »Rolle des Teufels« (Maffesoli 2002) wieder. 1939 wurde die Zeitschrift eingestellt. Im Sommer des selben Jahres fand auch die letzte Sitzung des *Collège* statt:

»Dionysos spielte in den Schriften Batailles und anderer Mitglieder der Gruppe *Acéphale* eine herausragende Rolle, er galt als Referenzpunkt und Sinnbild der unproduktiven Verausgabung, des Wahnsinns und der kollektiven Ekstase, als die andere Seite des Prometheus, des planenden und vorausdenkenden Gottes des Handwerks.« (Moebius 2006: 261)

37 Häufigere Kontakte zum *Collège* hatte auch Walter Benjamin. Moebius weist im Übrigen auf Parallelen zwischen der Lebensphilosophie von Georg Simmel und den Positionen des *Collège*, insbesondere von Georges Bataille hin: »Der »späte« Simmel betrachtet den Lebensprozess als permanente Selbstüberschreitung. Allerdings stehen Leben und identitätsstiftende Form nach Simmel in einem antinomischen und in einem komplementären Verhältnis zueinander. Simmels Verständnis der Wechselwirkung von Leben und Form nimmt sozusagen Batailles idealtypisches Gesellschaftsbild vorweg, das eine Ausgewogenheit zwischen homogener Form und überschreitender Heterogenität impliziert.« (Moebius 2006: 342)

In seinem Beitrag zum Dionysos-Heft von *Acéphale* betonte Roger Callois die »dionysischen Tugenden«, d.h. das, was

»die Menschen aufgrund der kollektiv praktizierten und erlebten dionysischen Werte, Rituale und Mystiken miteinander verbindet; seiner Ansicht nach sollten Kollektive die dionysischen Tugenden zum alleinigen Grund des sozialen Zusammenhalts machen, vor jeglichen geographischen, historischen, rassischen oder linguistischen Bestimmungen.« (Moebius 2006: 296)

Für die Entwicklung der Position von Maffesoli sind aus dem Kontext des *College* die Arbeiten von Georges Bataille – etwa die Idee der »Überschreitung«, des »verfemten Teils« und der »Ver- ausgabung« – am bedeutsamsten; zusätzlich rekurriert er auf Callois' Analyse der Spiele, der Feste und des Heiligen (vgl. Kapitel 5.2). Bataille und Callois heben die Rolle des »Sakralen«, der »starken« Kommunikationen in Festen oder Spielen hervor und sehen darin ein gesellschaftliches Widerstandspotenzial:

»Einen Ausweg aus der Krise sieht Bataille demnach in einem tragischen, das meint für ihn, in einem erneuernden, freien und in die Zukunft orientierten Sein. Der tragisch-dionysische Weg, Nietzsche-Dionysos, ist nach Bataille ein Weg der Zukunft; er erlöse das Leben von der Knechtschaft (...).« (Moebius 2006: 293)

Die Anerkennung des in diesem Sinne »kompletten Menschen« (Georges Bataille) sei unabdingbar, wolle die soziologische Analyse nicht die tatsächliche Wirklichkeit des Sozialen verkennen. Sie setze die Berücksichtigung der nichtrationalen Momente der Ekstase, des Rausches, der Verschmelzung mit dem und den Anderen voraus. So schreibt Bataille über den Moment des gemeinsamen Gelächters in einer Gruppe:

»Jede isolierte Existenz tritt aus sich heraus (...) in einer Art leichten Aufblitzens, und sie öffnet sich gleichzeitig der Ansteckung durch eine Flut, die in sich zurückschlägt, denn die Lachenden werden insgesamt wie die Welle des Meeres, es existiert keine Scheidewand mehr zwischen ihnen, solange das Lachen andauert, sie sind nicht mehr getrennt als zwei Wellen, doch ihre Einheit ist ebenso unbestimmt, ebenso prekär wie die der erregten Gewässer.« (Georges Bataille, zit. nach Moebius 2006: 436)

Wo jedoch bei Bataille die Suche nach den ekstatischen Grundlagen der Sozialität mit der Verlustdiagnose und der Programmatik einer Wiedererneuerung verbunden ist, geht Maffesoli davon aus



dass sich im gesellschaftlichen Prozess selbst nunmehr entsprechende Phänomene in einer Art »Wiederkehr des Gleichen« abzeichnen, die soziologisch beschrieben und analysiert werden können, und die es erlauben, ja erfordern, von einem »postmodernen Zeitalter« zu sprechen. Was bei Bataille auf der Ebene des Programmatischen und Utopischen verblieb, wird für Maffesoli zum diagnostizierten, *veralltäglichten* Merkmal eines tief greifenden Wandels der Gegenwartsgesellschaften, Ausdruck nicht eines »Bruchs« mit den Sozialformen der Moderne, sondern ihrer »Sättigung« und Neukomposition zu etwas ganz anderem:

»Kurz, nicht länger ein rationales, vertragliches, vorhersagbares und zukunftsorientiertes Soziales, sondern eine emotionale Sozialität, die von Bildern geprägt wird und strukturell auf das »Moment der Gegenwärtigkeit bezogen ist.« (Maffesoli 2004/2005)

3.3 Die Bedeutung des Imaginären

»Dieses Imaginäre ist nach wie vor kein Thema der Soziologie. Vielmehr versucht diese, sich dagegenzustemmen und in einer Art Abwehrhaltung ihre Rationalitätskonstrukte zu retten, sei es um den Preis einer Blockade der Wahrnehmung.« (Kamper 1986: 12)

Für die gelebte Erfahrung und damit auch für die soziologische Analyse der dionysischen Momente ist, so Maffesoli, die Dimension des »Imaginären« unabdingbar. Der in der deutschsprachigen Soziologie kaum benutzte Begriff des *Imaginären* assoziiert im französischen philosophischen Diskurs zunächst ein breit gestreutes Feld von Bedeutungen, etwa des bildhaften Gedächtnisses, der menschlichen Vorstellungskraft, der Ideologien, Utopien oder durch Bilder hervorgerufenen Leidenschaften.³⁸ Die Betonung der Imagination bekräftigt bei Maffesoli – wie schon bei Max

38 Der Soziologe Patrick Tacussel gibt in seiner 1984 veröffentlichten Studie über die »soziale Anziehung« einen Überblick über die »Dynamik des Imaginären in der monocephalen Gesellschaft«. Dabei zeichnet er Verbindungen im Denken von Ernst Bloch, den Surrealisten, den Situationisten, dem *College de Sociologie*, bei Walter Benjamin, Gilbert Durand und vielen anderen nach (Tacussel 1984). Vgl. auch seine Konzeption einer »figurativen Soziologie« (Tacussel 1995b) und die vor kurzem erschienene Studie über Charles Fourier (Tacussel 2000a).

Webers Hinweisen auf die Rolle der Ideen in weltgeschichtlichen Prozessen – die Einwände gegen allein utilitaristisch-materialistische Erklärungsversuche sozialen Handelns. Maffesoli verdeutlicht dies mit Hinweisen auf die Wirkungsweise von Ideologien. Solche Interpretationssysteme funktionieren trotz oder neben aller gegen sie aufgebotenen (wissenschaftlichen) Rationalität nach einer eigenen Logik und bewegen die Menschen, während der rational aufklärende Diskurs ins Leere spricht. Ideologien funktionieren gerade durch ihre Einfachheit; es ist ihre soziale Funktion, einfache Antworten auf möglichst viele Fragen zu liefern. Dennoch ist die Einstellung ihnen gegenüber ambivalent, schwankend zwischen dem »daranglauben« und »nichtdaranglauben«, aus dem sich allerdings ein Handeln »als ob« (die Ideologie wahr wäre) konstituiert. Die Entzauberung der abendländischen Welt ist mithin ein Oberflächeneffekt, der Glaube an die Allmacht der Ratio selbst Mythos. Menschliches Handeln

»als Leben oder als Tun gründet sich auf Geschichten, auf Diskurse, die immer der wissenschaftlichen Rechtfertigung vorausgehen (...) man muss der ideologischen Funktion ein antizipierendes und antreibendes Potential zugehen, dem nichts entkommt (...) Um zu motivieren, zu überzeugen, zu täuschen, ist immer der Rekurs auf eine Ideologie notwendig.« (Maffesoli 1985a: 84f)

Bereits in den vorangehenden Erläuterungen wurde deutlich, dass sich die erwähnte, von Durkheim ausgehende Traditionslinie soziologischer Analysen der kollektiven Erregung zugleich als eine »Soziologie des Imaginären«, der gesellschaftlichen Formen und Bedeutungen des »Bildhaften« begreifen lässt.³⁹ Exemplarisch dafür stehen etwa Edgar Morins Analysen des Kinos, der Gerüchte oder des Starsystems (vgl. Moebius 2005), aber auch die Soziologie Pierre Sansots, Jean Baudrillards, Jean Duvignauds und anderer wichtiger Bezugsautoren von Maffesoli.⁴⁰ Die Betonung des Imaginären entfaltet er weiterhin im Rückgriff auf Traditionen des mystischen Denkens des Mittelalters bis hin zur jüdischen Mystik innerhalb der Kritischen Theorie etwa bei Walter Benja-

39 Vgl. zu dieser im deutschen Sprachraum so nicht existierenden soziologischen Tradition Thomas (1998), Xiberras (2002) und Grassi (2005).

40 Vgl. dazu die Hinweise am Ende von Kapitel 1.

min und im Rekurs auf orientalische Philosophien. Vor allem aber schließt er an Gilbert Durands Analyse der »*anthropologischen Strukturen des Imaginären*« (Durand 1984; vgl. Maffesoli 1993b) an.

Durand ist Schüler von Gaston Bachelard, einem wichtigen französischen Philosophen und Erkenntnistheoretiker, und auch von Henri Corbin, einem an spirituell-esoterischen und mystischen Erfahrungen und der »*imaginalen Welt*« sowie den »*Archetypen*« interessierten Islamwissenschaftler mit starken Bezügen zur Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung. Bachelard unterschied in seiner Erkenntnistheorie sowie in der von ihm verfolgten »*Phänomenologie der Einbildungskraft und ihrer Dynamik*«⁴¹ zwischen dem begrifflichen Denken und dem letzteren vorangehenden bildförmigen Denken, das zur eigentlichen vitalistischen oder schöpferischen Instanz der Dynamik der menschlichen Psyche und der gesellschaftlichen Prozesse wird. Erkunden lässt sich diese Ebene des Imaginären, so Bachelard, durch phänomenologische Vorgehensweisen, die die Symbole und Erfahrungen aufschlüsseln und auf Grunddimensionen – Erde, Feuer, Wasser, Luft – beziehen können. Jedem wissenschaftlichen Denken gehe das bildhafte, auf Urerfahrungen verweisende Alltagsdenken voraus, für das die Bilder der Dichter als exemplarische Belege gelten können, ja wissenschaftliches Denken zeichnet sich durch den mehr oder weniger gelungenen Bruch mit diesen Vorstellungsformen aus:

»Auch der moderne, vom wissenschaftlichen Geist bestimmte Mensch steht weiterhin in ständiger und unmittelbarer Berührung mit dem Bereich und den Erfahrungen des vorwissenschaftlichen Geistes. Diese Berührung ereignet sich im Träumen (*rêverie*), das nach der Auffassung, die Bachelard in der »*Psychoanalyse des Feuers*« und in den unmittelbar daran anschließenden Schriften entwickelt hat, aus einem je individuellen, durch biographische und kulturelle Bedingungen vielfach gebrochenen und vermittelten Kontakt mit den vier Elementen Feuer, Wasser, Erde, Luft gespeist wird und das seinen unmittelbaren und in der Zeit des wissenschaftlichen Denkens einzig legitimen Ausdruck in der Dichtung und deren Bilderwelt findet. (...) Ausgehend von den Bildern will Bachelard so die Einsicht gewinnen in das Funktionieren der Einbildungskraft (*imagination*), des zweiten, dem Verstand komple-

41 Vgl. dazu die Werkeinleitung von Schmidt/Tietz (1980) und das Porträt von Lepenies (1984).

mentär zugeordneten geistigen Vermögens des Menschen. Sie sind die beiden Prinzipien, die die menschliche Kultur hervorbringen.« (Schmidt/Tietz 1980: 12f)

Einen anderen Zugang zur Bedeutung des Imaginären in modernen Gesellschaften hatte Carl Gustav Jung entwickelt, an dessen Ideen Maffesoli insbesondere in seinen späteren Arbeiten anschließt (Maffesoli 2003a). Jung konzipierte im Rekurs auf die Traditionen der romantischen Philosophie und der Mystik sowie in Auseinandersetzung mit dem Werk Sigmund Freuds im Rahmen seiner Tiefenpsychologie eine komplexe Theorie des »kollektiven Unbewussten«:

»Eine gewissenmaßen oberflächliche Schicht des Unbewussten ist zweifellos persönlich. Wir nennen sie das *persönliche Unbewusste*. Dieses ruht aber auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte *kollektive Unbewusste*. Ich habe den Ausdruck »kollektiv« gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heißt es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen cum grano salis die gleichen sind. Es ist, mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur. Seelische Existenz wird nur anerkannt am Vorhandensein *bewußtseinsfähiger Inhalte*. Wir können darum nur insofern von einem Unbewussten sprechen, als wir Inhalte desselben nachzuweisen vermögen. Die Inhalte des persönlichen Unbewussten sind in der Hauptsache die sogenannten *gefühlbetonten Komplexe*, welche die persönliche Intimität des seelischen Lebens ausmachen. Die Inhalte des kollektiven Unbewussten dagegen sind die sogenannten *Archetypen*.« (Jung 1976: 13f)

Der Begriff des Archetyps bezeichnet Urbilder oder Urideen, »präexistente Formen« oder »Grundmuster instinkthaften Verhaltens«; Jung zufolge strukturieren die Archetypen als angeborene Urbilder das kollektive Unbewusste, d.h. denjenigen Teil des »gottgleichen« Unbewussten, der allen Mitgliedern einer Gesellschaft gemeinsam, vererbt ist und beispielsweise in Träumen, aber auch in Mythen und Märchen zum Ausdruck komme. Als Archetypen unterscheidet er etwa weibliche und männliche Prinzipien (»Anima« und »Animus«), den »alten Weisen«, den »Schatten« – also die »abgelehnten Seiten der eigenen Persönlichkeit«, die »dunklen Seiten der Seele« (Brumlik 1993: 67), wie sie in Gestalt

des Teufels, der Versuchung, des Verbrechers erscheinen –, schließlich auch das »Göttliche« sowie den »Mutterarchetypus« oder den »Kindarchetypus« (Jung 1976).⁴² Der Weg der menschlichen Selbstwerdung ist der Weg der »Individuation«, ein Prozess, der insbesondere die »Annahme des Schattens« erfordere. Die Archetypen sind in Jungs Vorstellung die eigentlichen Triebkräfte der Geschichte:

»Die entscheidende Aussage – auch bezüglich der Deutbarkeit und Deutungsbedürftigkeit der Archetypen – lautet, daß sie sich selbst wandeln und tätig einen Stoff gestalten. Damit erweisen sich die Archetypen als die wahren Subjekte der Geschichte. Der Gang der Menschheit vom Ursprung zum Selbst im Prozeß der Individuation ist zugleich der des archetypischen Individuationsprozesses, dessen Subjekt Gott und dessen Ursprung der Archetypus der Mutter ist.« (Brumlik 1993: 76)

Auch Ernst Bloch, der Jungs Verständnis der Archetypen und mehr noch dessen politische Stellungnahmen kritisierte, benutzt doch ebenfalls dieses Konzept und betrachtet Archetypen als in Ideologien bzw. in der Ideengeschichte vorkommende Verdichtungsfiguren des Vorhandenen. So werde der schon bei Augustinus benutzte Begriff in der Romantik bezogen auf

»einen an bestimmten, gleichsam gedrunghenen Vorkommnissen durchschlagenden und aufleuchtenden Kategorialebestand bildhaft-objektiver Art. So werden Romeo und Julia bei Novalis zum Archetyp der jungen Liebe, Antonius und Kleopatra zu dem der reiferen, interessanteren; Philemon und Baucis, mitsamt ihrer Hütte, werden als Ensemblebild uralter, entronnener Ehe visiert. (...) Die beginnende Achtung auf Ähnlichkeit in den Märchenstoffen, in Konflikttypen, Rettungstypen, in wiederkehrenden »Motiven« tat viel, um auf Archetypen hinzuweisen; vergleichende Literaturgeschichte eröffnete eine Fülle solcher Elemente.« (Bloch 1968: 182f; vgl. ebd. 181ff)⁴³

42 Vgl. zur kritischen Diskussion der Konzepte von Jung Brumlik (1993). Bei Jung finden sich viele Elemente – etwa der Anschluss an Romantik, Mystik und Gnosis, bspw. an Nikolaus von Kues und dessen Idee der Zusammengehörigkeit der Gegensätze (Coincidentia oppositorum) –, die auch bei Durand und dann bei Maffesoli auftauchen; Jungs Konzepte werden für Maffesolis Argumentation in den 1990er-Jahren zunehmend wichtiger; er überträgt sie hier auf gesellschaftliche Konfigurationen und das »Kollektivbewußtsein« (Emile Durkheim) bzw. eben: das »Kollektive Unbewußte« (Carl Gustav Jung).

43 Bloch kritisiert entschieden die Position des »Erzreaktionären« Jung, dem er Nähe zum Faschismus und Nationalsozialismus vorwirft (Bloch 1968, Bd 1: 155ff).

Durand nahm ab 1964, also ein paar Jahre nach Jungs Tod, und über 25 Jahre hinweg am Eranos-Kreis in Ascona teil, der seit seiner Gründung Anfang der 1930er-Jahre stark am Werk Jungs orientiert war. Zu diesem Zeitpunkt hatte er jedoch seine Arbeit über die »*Anthropologischen Strukturen des Imaginären*«⁴⁴ bereits verfasst (vgl. Durand 1990). Jungs Konzept der Archetypen hat seine Arbeiten zwar beeinflusst, aber er entwirft eine dezidiert von Jung abgesetzte, gewissermaßen »innerweltliche« Herleitung von deren Funktionsweise im Anschluss an die Leningrader Reflexologie der 1920er-Jahre um Wladimir Bechterew.

Mit dem Begriff des »Imaginären« bezeichnet Durand nicht einfach die menschliche Vorstellungskraft, die Imagination. Vielmehr zielt er damit auf einen Strukturzusammenhang des bildförmigen, der »Sprache der Bilder«, der analog zur Sprache als abstraktem System in der Tradition von Ferdinand de Saussure verstanden werden kann.⁴⁵ Demnach existiert neben der verstandesbezogenen sprachlich-zeichenförmigen Erschließung der Welt eine bildhafte, die Gefühle ansprechende Erfahrungsebene. Das Imaginäre ist in diesem Sinne heuristisches Konzept für den gesamten anthropologischen Vorrat aller bildförmigen Repräsentationen, für einen Zusammenhang, ein dynamisches und zugleich geregeltes System anthropologisch-universaler, d.h. archetypischer Bildformen, die in konkreten historischen Gesellschaften je spezifische Symbolgestalten annehmen und/oder in Form von Mythen auftreten.

Die Untersuchung der »*anthropologischen Strukturen des Imaginären*« (Durand 1984 [1960]), die »*Mythodologie*« (Durand 1996), zielt auf die Erfassung der Grammatik, die diesem System des Bildergedächtnisses, der bildförmigen Erfahrungsweisen bspw. in den Gegenwartsgesellschaften zugrunde liegt, allerdings nicht einer Grammatik im Sinne formaler Strukturen, wie dies der Strukturalismus von Lévi-Strauss verfolgt, sondern verstanden als systema-

44 Das Buch wurde ins Englische, Italienische, Portugiesische, Spanische, Rumänische, Polnische, Koreanische, Brasilianische, Japanische und Chinesische übersetzt.

45 Durand relativiert rückblickend die damit verbundene Starrheit des Systems (Durand 1993; vgl. Durand o.D.a.). Einen knappen zusammenfassenden Überblick zu Durand gibt Grassi (2005: 35ff), eine genauere Präsentation enthält Xiberras (2002). Vgl. auch Tacussel (1995a).

tisches Basistableau der Bilder und ihrer Kulturbedeutungen. Durand spricht deswegen von einem »figurativen Strukturalismus«. ⁴⁶ Es geht um die jeweilige »soziokulturelle Topik« des, metaphorisch gesprochen, kollektiven Es, Ich und Über-Ich: Der grundlegenden Ebene des Es entsprechen die Archetypen, Mythen und Symbolformen, dem Ich die sozialen Akteure und die sozialstrukturelle Konfiguration der Rollen und Positionen, dem Über-Ich die gesellschaftlichen Institutionen, Normen, Wissenssysteme usw. (Durand 1993: 22). Dazu entwickelt er seit Anfang der 1960er-Jahre zahlreiche Konzepte und Schemata. Zwar spricht Durand im Anschluss an Jung von Archetypen, aber, wie schon angedeutet, keineswegs im Sinne einer vererbten Gottesvorstellung, wie sie der Idee des »kollektiven Unbewußten« zugrunde liegt, sondern mit dem begründenden Verweis auf menschliche Körper- und Umwelterfahrungen, die universell mit der körperlichen Natur des Menschen verknüpft sind:

»Ich habe folgende Theorie der Strukturen des Imaginären: im Gegensatz zu Jung, der in die Archetypen viele Bilder einbezieht, die schon Projektionen sind, vertrete ich eine auf die Verbform bezogene Konzeption der Archetypen, diese sind letztendlich mit unserer Basisgestik verbunden, die bis zur Vertikalität unserer Großmutter Lucy zurückgeht, auf ihren frontalen Blick, die Evolution ihrer Hand usw., kurz, auf eine Vielzahl von Bewegungen, die unser Vokabular des Tuns und Machens [verbalité] ermöglichen: das Verb ist ein Laut, der das Handeln begleitet – Bachelard hatte das gut ausgedrückt: all das ist mit unserer Menschwerdung verknüpft. Ich bin dabei zu der Überzeugung gelangt, dass es bei den Menschen wie bei den Tieren Gruppen von Reflexen gibt – sagen wir Instinkte, das ist einfacher – die alle anderen beinhalten und dominierend sind. (...) Man hat also ein Arsenal von Reflexen, die uns die drei großen Strukturgruppen liefern, auf denen ich meine Arbeit aufgebaut habe: Es handelt sich um die Verben 1) sich aufrichten, stehen, fallen, stürzen, usw.; 2) Tieferes und Inneres betreffend: schlucken, zerbeißen, kosten, trinken, einfügen (...) 3) und schließlich kopulieren: eine Gruppe, die alle Ausdrücke der Wiederholung und des Rhythmischen enthält, wie bei kopulierenden Säugetieren. Das ist eine sichtbare Rhythmik, aber es gibt andere wie die Herzschläge, das Ein- und Ausatmen, Rhythmiken, die auch zu den dominanten Reflexen gehören. Die Verben bilden also die Grundlage unserer Archetypen.« (Durand o.D.b)

46 Vgl. Durand (1990); zum Unterschied zu Lévi-Strauss auch Durand (1993: 18).

Durand gewinnt seine These zunächst ganz nach strukturalistischer Vorgehensweise aus der vergleichenden Analyse von Mythen. Er begründet im historischen Kontext des französischen Strukturalismus den universal-anthropologischen Charakter dieser Strukturen aus den Universalerfahrungen des Zusammentreffens von Individuum und natürlicher sowie sozialer Umwelt. Dabei geht es um die im vorangehenden Zitat erwähnten Dimensionen der Körperhaltung (Vertikalität und Horizontalität), der Nahrungsaufnahme und -verdauung (etwa das Schlucken) und der körperlichen Vereinigung im Sexualakt (Rhythmik und Zyklen). Diese Grunderfahrungen werden zunächst in Bewegungs- bzw. Prozessschemata verdichtet und dann in Gestalt von Archetypen verfestigt, die wiederum in der konkreten Gestalt von Symbolen – die sich auf die ursprüngliche Bewegung beziehen – erscheinen:

»Die Archetypen sind sehr stabil. So korrespondieren den Schemata der körperlichen Aufwärtsbewegung [ascencion] unveränderlich die Archetypen des Gipfels, des Anführers, des Leuchtenden, während sich die diairetischen Schemata in archetypischen Konstanten wie dem Schwert, dem Taufritual, usw. verdichten, das Schema des Hinabsteigens ergibt den Archetypus der Höhle, der Nacht (...) und das Schema des Überreifen erzeugt alle Archetypen des Schoßes und der Intimität. Der Archetyp unterscheidet sich genau dadurch vom Symbol, dass ihm im Allgemeinen jede Uneindeutigkeit fehlt, dass es sich um eine konstante Universalie handelt und dass er dem Schema direkt entspricht: das Rad beispielsweise ist der große Archetypus des zyklischen Schemas, denn es ist nicht zu sehen, welche andere imaginäre Bedeutung man ihm geben könnte, während die Schlange nur das Symbol des Zyklus ist, ein im Übrigen sehr mehrdeutiges Symbol. Tatsächlich verbinden sich die Archetypen mit kulturell überaus differenzierten Bildern, in denen sich zusätzlich mehrere Schemata überlagern.« (Durand 1984: 63)

Im Durchgang durch die Kulturgeschichte und Kulturanthropologie schlägt Durand eine spezifische Sortierung der Elemente des Imaginären vor. Dessen Grundformen lassen sich demnach in zwei Bereiche, die so genannten »Regime« aufteilen. Durand unterscheidet zwischen dem »appollinischen Licht- oder Tagesregime« (»régime diurne«) und dem »dionysischen Nachtregime« (»régime nocturne«), die ihrerseits weiter untergliedert werden können. Während das »Lichtregime« die Symbole der Spaltung, der Aufteilung, des Heroischen beinhaltet, gliedert sich das Nachtregime in die Symbolformen des Synthetisch-Dramatischen und

des Mystischen.⁴⁷ Es handelt sich dabei, so Durand, um eine antagonistische, bipolare Struktur, die durch die symbolische Vorstellungskraft zusammengehalten wird. Dieses Imaginäre bildet heute ein globales »musée imaginaire«, einen aus allen Kulturen gespeisten Bildervorrat (Durand 1964: 123). Historische Gesellschaften lassen sich danach unterscheiden, ob sie eher dem Lichtregime oder dem Nachtregime Bedeutung zugestehen.

Die Archetypen nehmen in Symbolen und Mythen konkrete Gestalten an. Durand spricht von historischen Verlaufsbahnen der Mythen – im Allgemeinen über Zeiträume von 140-180 Jahre hinweg –, für die er die Metapher des »semantischen Wasserbeckens« (»bassin sémantique«) vorschlägt. Den Verlauf einer solchen semantischen »Strömung« gliedert er in sechs Phasen, vom ersten Entstehen kleiner Rinnsale bis hin zu geordneten Flussverläufen und dem schließlichen Verströmen in ein Meer oder anderen Formen der Auflösung. So beschreibt Durand die soziale Verlaufsform von kulturellen Bewegungen, aufkommenden neuen Ideen, ihrer sozialen Mobilisierung und ihrer Verfestigung in Lehrmeinungen bis zu ihrem schließlichen Versickern, Mäandern oder Aufgehen in vielverzweigten Flussdeltas etc. (Durand 1993: 29). In historisch konkreten Gesellschaften überlagern sich mehrere solcher Kulturströmungen, manche davon mit sehr langer Dauer, andere wiederum mit kürzern Fließzeiten. Dies alles ist kein eigendynamischer Prozess der Archetypen, sondern durch und durch jeweils Ergebnis sozialer Prozesse, des Handelns gesellschaftlicher Akteure. Durand spricht illustrierend bspw. vom »faustischen« Mythos des Abendlandes, vom franziskanischen spirituellen Mythos u.a.m. (vgl. Durand 1993: 29ff). Im »bassin sémantique« sind die archetypischen Kollektivbilder und Erfahrungen gespeichert; eine solche semantische Strömung bezeichne die »allgemeine semantische Orientierung einer gegebenen Kultur in einer gegebenen historischen Epoche« (Durand 1996: 57; vgl. Durand 1993: 26ff), also das, was mitunter als Stil, Zeitgeist oder soziokulturelle Gesamtbewegung (etwa der Romantik) etikettiert

47 In seinem Buch über die »Symbolische Vorstellungskraft« entwickelt Durand seine Theorie in Auseinandersetzung mit den Symboltheorien von Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung oder Gaston Bachelard u.a. (Durand 1964).

wird. Die Konzepte seiner Symboltheorie des Imaginären zielen dann darauf, entsprechende Phänomene an den verfügbaren empirischen Materialien – Märchen, Filme, Dichtung, Kunststile, Mythen u.a.m. – zu rekonstruieren und schließlich ein sortiertes Gesamtinventar des menschlichen Symbolhaushaltes zu erstellen, das auch die Bilddynamiken und Mythen der gegenwärtigen Gesellschaften einschließen würde. Auch wenn dies nicht das Kernanliegen der Soziologie Maffesolis ist, so bildet doch der Rekurs auf die von Durand formulierte Theorie der Dynamik und Funktionsweise des Imaginären einen durchgehenden Referenzpunkt für seine eigenen Überlegungen zum Verhältnis von Archetypen und Stereotypen bzw. konkreten Erscheinungen der postmodernen Sozialität sowie der darin zum Ausdruck kommenden ebenso schöpferischen wie zerstörerischen Energie des Vorstellungsvermögens (vgl. Kapitel 5).

4. Epistemologie und Methodologie

4.1 Fühlende Vernunft und verstehende Soziologie

»Ich bin Soziologe, das ist eine Tatsache. Ob ich ein Feldforscher bin, das ist eher ungewiss. Jedenfalls gestehen mir einige meiner Kollegen dieses Attribut nicht zu. Höchstens, wenn man die Bistros, in die ich sehr oft gehe, als Feld betrachten würde. (...) Ist das, was ich mache, etwas Wissenschaftliches? Da bin ich mir nicht sicher. Nehmen Sie es lieber als eine Art von Wachträumeri, der ich nachgehe und die ich zur Diskussion stelle.« (Maffesoli 2004c)

Maffesoli plädiert für ein affirmatives soziologisches Erkennen, das sich aus der geteilten Erfahrung des gesellschaftlichen Lebens und damit aus den Wissensordnungen und Stimmungslagen des Alltagslebens heraus entwickelt. Dabei spricht er von einer gewöhnlichen Erkenntnis, einem gewöhnlichen Wissen (*«connaissance ordinaire»*, Maffesoli 1985a) im Sinne der lateinischen Wortherkunft von *«cum nascere»*, des gemeinsamen Entstehens (Maffesoli 1996: 87). Der gesellschaftlichen Konfiguration der Postmoderne entspricht demnach eine fühlende und tastende Vernunft (*«raison sensible»*, Maffesoli 1996), die ebenso unproduktiv sein will wie die sozialen Phänomene selbst. Während der soziologische Positivismus und die marxistische Kritik Gesellschaft in Ursache-Wirkungs-Bezügen untersuche und durch das Erklären die Kontrolle anstrebe, gehe es nunmehr um ein »sinnloses und überflüssiges Verstehen«, das sich Gestaltungsprojekten aller Art entziehe (Maffesoli 1991, 1985a: 43ff; 1996: 29ff), eine intellektuell nomadische und libertäre Perspektive der Soziologie, wie sie sich auch bei Edgar Morin oder Georges Balandier finde.⁴⁸ So wie schon Max Weber seine Position im Werturteilsstreit entschieden bestimmte, so heißt es auch bei Maffesoli:

48 »Die Arbeiten einiger zeitgenössischer Soziologen – ich denke, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, an G. Durand, G. Balandier, E. Morin, J. Duvignaud, J. Baudrillard – haben den Weg gewiesen. Sie haben *de facto* mit dem herrschenden Positivismus und dem Phantasma der Zahlen gebrochen, das im strengen Wortsinne das »Zeichen« der Wissenschaftlichkeit war.« (Maffesoli 1985a: 61)

»Wir haben nicht über das Gute und das Schlechte zu urteilen, sondern beschränken uns darauf zu sagen, was ist, wobei wir wohl wissen, dass wir auf verschiedenste Weise und in differenzierten Modulationen ein Element des Wirklichen sind.« (Maffesoli 1985a: 37)

Die diesbezügliche Referenz an Max Weber hat für Maffesoli paradigmatischen Stellenwert. Weber hatte in seinem im Jahre 1917 in München gehaltenen Vortrag über »*Wissenschaft als Beruf*« im Anschluss an Nietzsche eine dezidiert a-politische Haltung des Wissenschaftlers eingefordert:

»Bisher sprach ich nur von *praktischen* Gründen der Vermeidung eines Aufdrängens persönlicher Stellungnahme. Aber dabei bleibt es nicht. Die Unmöglichkeit »wissenschaftlicher« Vertretung von praktischen Stellungnahmen – außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest *gegeben* vorausgesetzten Zweck – folgt aus weit tiefer liegenden Gründen. Sie ist prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unauslösllichem Kampf untereinander stehen. Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus. Das ist flach formuliert und klingt paradox, und doch steckt Wahrheit darin. Wenn irgend etwas, so wissen wir es heute wieder: daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: *weil* und *insofern* es nicht schön ist, (...) und daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den »*fleurs du mal*«, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte, – und eine Alltagsweisheit ist es, daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist. Aber das sind nur die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte.« (Weber 1992: 99f)

Der soziologische Erkenntnisprozess solle sich zudem, so Maffesoli, gerade nicht dem Reduktionismus quantifizierender Ansätze beugen, denn er müsste damit auf die Beschäftigung mit den Leidenschaften, dem Imaginären, dem Nicht-Logischen verzichten, die eben *auch* das menschliche Handeln strukturieren (Maffesoli 1985a: 48f). Nur ein Programm des »begleitenden Denkens« (Maffesoli 1996: 22) werde der zyklischen Zeiterfahrung einer nicht-finalisierten Gegenwart gerecht, in der der Alltag in seiner grundsätzlichen »Tragik« gelebt, als Schicksal erfahren und akzeptiert werde (Maffesoli 1985a: 163ff; vgl. Maffesoli 2004b). Zwar

erkenne er – so die Aussage in einem Interview⁴⁹ – die Leistungsfähigkeit und Berechtigung quantitativer Sozialforschung durchaus an, doch seinen Studierenden empfehle er vor allem mehr oder weniger systematisierte Kontakte mit dem »richtigen Leben«, nicht nur, aber auch verdichtet bspw. in ethnographischen, qualitativen Vorgehensweisen:

»My intellectual source, besides treaties of medieval philosophy and theology, was literature. Novels, indeed, constituted my base of reference – my window on the world, one might say. The novelist's perspective had more impact on me than all the economics textbooks, statistical studies, or official surveys together. Why? We can observe everyday life in the novel. Life, indeed, is found in the novel but also in urban traffic, the effervescence of bars, the crowded marketplace, and in many details of existence. Later in life I would tell my students that above and beyond »book knowledge«, it is important to know how to »drift« in the streets, and how to »waste time« in bars. These are the best places to experience sociality, the places where dreams, utopias, phantasms, and other fantasies – which are the true substrate of any society – are expressed.« (Maffesoli 2005a: 198)

Maffesoli folgt selbst diesem Rat, wenn auch nicht der Systematisierung zur kompakten Feldstudie, und speist daraus einen an die Analysen von Georg Simmel angelehnten Reflexionsstil, um Formelemente der postmodernen Sozialität in Gestalt von Ideen und Vorschlägen (*»notions«*) und durch den Gebrauch von Metaphern, Analogien oder Korrespondenzmustern herauszuarbeiten:

»Man weiß ja, obwohl die Welt unlebbar ist, muss man sie wohl oder übel leben, obwohl sie nicht denkbar ist, muss man sie doch denken. Es handelt sich hier um den Vorschlag eines bescheidenen Denkens, um einen metanoischen Prozess, der der üblichen paranoischen Einstellung entgegengesetzt ist. Aber nur so kann man hoffen, sich ohne Vergewaltigung der unterirdischen Zentralität anzunähern, die jede Sozialität konstituiert.« (Maffesoli 1985a: 13)

Man muss wohl dem französischen Wissenschaftskontext und der langjährigen Hegemonie der positivistischen Durkheimschule in der Soziologie Rechnung tragen, um die Leidenschaft, aber auch die Risiken dieses Plädoyers sowie die ihr z.T. begegnende heftige

49 Vgl. das Film-Interview »Conversation ordinaire avec Michel Maffesoli« (Regie: Martine Lany-Bayle, 2000).

Ablehnung – bspw. bei Pierre Bourdieu und den Vertretern der Bourdieuschule – angemessen zu verstehen. Maffesoli betrachtet den soziologischen Positivismus und alle Varianten einer im engeren Sinne erklärenden Soziologie als in einem disziplinären Gründungsmythos gefangen, an dem sich Anhänger und Gegner abarbeiten. Diese Einstellung partizipiere am modernen Fortschritts- und Wissenschaftseuphorismus der Aufklärung, an deren »prometheischer Vision«. Ihr gehe es darum, das Soziale transparent zu machen, seine Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, über Quantifizierung und Messung den gesellschaftlichen Wandel beherrschbar und steuerbar werden zu lassen, den Siegeszug der instrumentellen Vernunft zu unterstützen. Dem naturwissenschaftlichen Ideal der Naturbeherrschung entspricht demnach das sozialwissenschaftliche Ideal von Planung und Steuerung sowie permanenter Kontrolle und Justierung potenziell aus den ökonomisch-politisch akzeptierten Bahnen laufender sozialer Prozesse, eine rationale Selbstbeherrschung und Selbstverwaltung der sich auto-perfektionierenden Gesellschaft. Deren Einsatz ist die Utopie der störungsfreien, auf Expertenrationalität beruhenden Selbstorganisation. In diesem Sinne lösen die wissenschaftlichen Utopien die religiösen oder philosophischen Utopien ab, partizipieren unterschiedliche soziologisch-politische Positionen – von Comte über Durkheim bis hin zu Marx – an einer gleichen Epistemologie, die den Stempel ihrer Zeit trägt, d.h. einem historisch spezifischen »System der Interpretation der sozialen und natürlichen Umwelt« folgt (Maffesoli 1985a: 45). Auch und gerade der Marxismus entzog sich dieser positivistischen Faszination nicht, sondern unternahm seinerseits den Versuch,

»mit Hilfe der Technik und der Wissenschaft jede soziale Existenz [zu] kanalisieren, [zu] erfassen, [zu] versorgen, [zu] organisieren. Alles wird der Vernunft unterworfen, jedes Ding muss seine [Vernunft-] Gründe angeben.« (ebd.: 47)

Der gleichsam idealtypisch entworfenen postmodernen Situation (vgl. Kapitel 2) entspricht nun in Maffesolis Augen eine »verstehende« Soziologie. Zwar entwirft er deren Vorgehensweisen mit Bezügen auf Max Weber sowie die phänomenologische und wissenssoziologische Tradition von Alfred Schütz bis Peter Berger und Thomas Luckmann (Maffesoli 1985a). Doch sein Vorschlag

hat mit dem, was im deutschen Sprachraum als »soziologischer Ansatz Webers« darunter verstanden wird, kaum mehr als den Namen gemein.⁵⁰ Nicht von ungefähr benennt Maffesoli seine Position in Anspielung auf Schopenhauers »Welt als Wille und Vorstellung« als »un petit cours de sens communologie«, d.h. als »kleiner Lehrgang in gesundem Menschenverstand« (Maffesoli 1985a: 183):⁵¹

»Es gibt in der Tat ein empirisches Alltags-Wissen, das man nicht aussparen kann. All dieses »savoir-faire«, »savoir-dire«, »savoir-vivre« mit seinen mannigfaltigen und diversen Implikationen konstituiert ein Gegebenes, dessen Reichtum die Phänomenologie zu Recht herausgearbeitet hat.« (ebd.: 184)

Die begriffliche Reduktion der Heterogenität des Wirklichen auf das »Phantasma der einen erkennbaren Logik« muss demnach durch ein behutsam-tastendes, sinnlich-taktilen Entwerfen von Interpretationsvorschlägen und Ideen (frz.: »*notion*«), eine »*empfindsame Vernunft*« (Maffesoli 1996) ersetzt werden, die nichts mit einem zupackenden harten wissenschaftlichen Begriff (»*concept*«), der mit der Benennung zugleich die Beherrschung impliziert, gemein hat: »Mit anderen Worten, es ist nötig, ein »dionysisches« Wissen auszuarbeiten, das seinem Gegenstand so nahe wie möglich kommt.« (Maffesoli 1996: 13)⁵² Verstehende Soziologie bedeutet deswegen für Maffesoli in erster Linie »Einführung« (Empathie). Diesen Begriff übernimmt er von dem Kunsthistoriker

50 Maffesoli entwickelt seine soziologische Vorgehensweise insbesondere in Maffesoli (1985a, 1996). In der französischen Soziologie erfolgte, sieht man von der verbreiteten ethnologischen Tradition der Feldforschung ab, die Rezeption qualitativ orientierter soziologischer Paradigmen und Forschungsstrategien – ob als Symbolischer Interaktionismus, Ethnomethodologie oder etwa (Schütz'sche) Phänomenologie – sehr viel zögerlicher und mit deutlicher Verspätung gegenüber dem deutschsprachigen Raum. Maffesoli bewegte sich also zumindest Mitte der 1980er-Jahre auf einem kaum abgesteckten Feld und trug gleichzeitig zur Verbreitung der verstehend-interpretativen Soziologietradition und der qualitativen Forschung – etwa der biografischen Methode – in Frankreich bei. Vgl. Jeffrey/Maffesoli (2006); zur »verstehenden Soziologie« in Frankreich auch Watier (2002) und Tacussel (2000b).

51 Schopenhauer fordert dies im zweiten Vorwort zur genannten Arbeit, um die durch zuviel »Hegelei« verdorbene und nicht mehr klar denken könnende Jugend seiner Zeit für die Rezeption der Philosophie Kants wiederzugewinnen.

52 Diese Kritik am »Begriff« ist ein Grundmotiv von Friedrich Nietzsche.

Wilhelm Worringer. Worringer hatte im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts für die Gebiete der Ästhetik und der Kunsttheorie zwei komplementäre Einstellungen zur Welt – die »Abstraktion« und die »Einfühlung« – unterschieden:

»Wie der Einfühlungsdrang als Voraussetzung des ästhetischen Erlebens seine Befriedigung in der Schönheit des Organischen findet, so findet der Abstraktionsdrang seine Schönheit im lebensverneinenden Anorganischen, im Kristallinen, allgemein gesprochen, in aller abstrakten Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit.« (Worringer 1981: 36, vgl. ebd.: 35ff)

»Einfühlung« ist »ästhetischer Genuss«, und das bedeute, »mich selbst in einem von mir verschiedenen sinnlichen Gegenstand genießen, mich in ihn einzufühlen.« (Worringer 1981: 37) Abstraktion dagegen resultiere aus einem Unsicherheitsempfinden, versuche,

»das einzelne Ding der Außenwelt aus seiner Willkürlichkeit und scheinbaren Zufälligkeit herauszunehmen, es durch Annäherung an abstrakte Formen zu verewigen und auf diese Weise einen Ruhepunkt in der Erscheinungen Flucht zu finden.« (ebd.: 50)

Maffesoli greift diese Unterscheidung zweier alternierender »Stile des Kunstwollens« auf und überträgt sie auf die Soziologie: als distanzierende, mechanisch-konstruierende Vernunft (Abstraktion) und als organisch-emphatische Imagination (Einfühlung) – oder als quantitativ-erklärende versus qualitativ-verstehende Soziologie – bilden sie für ihn auch in der soziologischen Tradition zwei beständig existierende komplementäre Pole der Erkenntnisziele *und* Erkenntnisweisen.⁵³ Das der Einfühlung zugrunde liegende Kunstwollen wird bei Worringer als kollektives vitalistisches Prinzip verstanden, das die Kunströmungen einer ganzen Epoche prägt. Es findet seine Entsprechung bei Maffesoli in der Feststellung der postmodernen »dionysischen Konfusion«, welche die prometheisch-abstrakte Vision der Moderne abzulösen beginne und deswegen auch den soziologischen Erkenntnisprozess prägen werde und müsse. Das Dionysische konstituiert sich über die »aisthesis«, d.h. eine »ästhetische Welterfahrung«. Aisthesis, also Ästhetik, wird hier im ursprünglichen Sinne des Begriffs als

53 Vgl. Maffesoli (1985a: 15ff; 1996: 29ff u. 65ff).

»gemeinsames/geteiltes Erleben oder Fühlen« der menschlichen Existenz verstanden, das als Grundlage einer *gelebten pragmatischen Ethik* fungiert (Maffesoli 1987). Hier wird die Welt eher passiv als eine »sozial und fraglos Gegebene« erfahren, wie dies Max Scheler mit der Idee der »relativ-natürlichen Weltanschauung« und dann Alfred Schütz im Verständnis der »Lebenswelt als unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung«, als »fraglos Gegeben« zum Ausdruck bringen:

»Auf die Erfahrung einer kollektiv gelebten Welt antwortet die Erfahrung des Denkens, das nur den einen oder anderen Zug hervorhebt, ihn mit anderen vergleicht, ins Bild setzt oder in eine Metapher (...). Das ist die Lehre vom gesunden Menschenverstand.« (Maffesoli 1985a: 216)

Ein solcher verstehender Zugang ist wesentlich in konkreter Erfahrung verwurzelt, und entsprechend lebt Maffesoli seine Praxis der Soziologie: Statt die üblichen Intellektuellenorte in Paris St. Germain zu besuchen, so heißt es über ihn, ziehe er es vor,

»Abendessen zu veranstalten, in den Vororten den Paso Doble zu tanzen, stundenlang oberhalb von Briançon [einer Kleinstadt in den französischen Alpen; Anm. des Verf.] zu wandern, pro Tag drei Manuskriptblätter zu schreiben, sich als »Voyeur« nachts in den Diskotheken herumzutreiben.« (Poncet 2004)

Es handelt sich hier um eine Position des expliziten methodologischen Relativismus, der auf zwei weiteren Grundannahmen basiert: der These einer zyklischen Wiederkehr des Gleichen (mit historisch-technisch bedingten Modulationen), und dem Postulat einer fruchtbaren Vielfalt von Zugangsweisen bzw. Perspektiven auf die Realität. Dies ist für ihn auf dem Gebiet der soziologischen Vorgehensweise die »dionysische« oder postmoderne Perspektive, welche die »prometheische Vision« des 19. Jahrhunderts und die daraus hervorgegangene moderne Soziologie ablösen könnte und im Einklang mit einer veränderten, sich im konflikthaften Gleichgewicht befindlichen Realität stehe (Maffesoli 1985a: 54ff; 1996: 213ff).⁵⁴ Eine solche Position ist gewiss nicht neu.

54 Vgl. zu den Metaphern von Prometheus und Dionysos und zur zyklischen Zeitkonzeption auch Miranda (1986). Miranda spricht in diesem Zusammenhang von einem ewigen »Polis-zentrischen Transparenz-Imaginären« im Gegensatz zum »poly-zentrischen Imaginären der Dunkelheit« (vgl. Miranda 1986: 23ff).

Maffesoli selbst nennt etwa Charles Fourier, Georges Gurvitch, Max Weber, Vilfredo Pareto oder Georg Simmel als ihre Protagonisten, Georges Balandier, Jean Baudrillard, Gilbert Durand, Jean Duvignaud und Edgar Morin als zeitgenössische französische Vertreter. Er verfolgt sie darüber hinaus zurück bis hin zur »*De docta ignorantia*« (»Von der bewussten, gelehrten Unwissenheit, vom Begreifen des Nichtbegreifens«) eines Nikolaus von Kues und findet Spuren in den Arbeiten von Emile Durkheim, dem er einen »verschämten Relativismus« attestiert. Dennoch sind diese relativistischen Positionen, wie Maffesoli betont, keineswegs allgemein akzeptiert. Sie entsprechen jedoch, so argumentiert er weiter, der zunehmenden Komplexität und Heterogenität des sozialen Lebens – mit der »Sättigung des Identitätsprinzips« ist es die »Ambivalenz des Selbst« oder des »Kollektivkörpers«, der eine verstehende Soziologie gerecht werden müsse:

»Tatsächlich möchte ich behaupten, dass die Variabilität und die Pluralität der sozialen Organisations- und Repräsentationssysteme gerade auf dem aufgesplitterten, pluralen, kollektiven, polyphonen Aspekt des Sozialkörpers gründen. Die menschlichen Geschichten führen es uns immer wieder vor Augen, es gelingt nicht, die Differenz zu vereinheitlichen, zu uniformieren, zu reduzieren (...). Diese Bewegung (...) erklärt und rechtfertigt die Pluralität von Vernunftbegriffen.« (Maffesoli 1985a: 72f)

4.2 Relativistische Phänomenologie sozialer Formen

Wie konkretisiert Maffesoli nun dieses soziologische Programm? Die wesentlichen Ideen zur Umsetzung sind diejenigen einer Phänomenologie des »Stils« und der »Formen« postmoderner Sozialität, die mit verschiedenen Techniken des Sichtbarmachens (Metaphern, Analogiebildungen u.a.m.) operiert. Was bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst die Rede vom »Stil«? So wie sich in der Kunst Epochen bzw. Stile unterscheiden lassen und damit das Allgemeine, das Gemeinsame von Kunstwerken ungeachtet ihrer tatsächlichen Einzigartigkeit beschrieben werden kann, können auch – das hatte schon Georg Simmel bspw. in seiner »Philosophie des Geldes« (Simmel 1989: 591ff [1901]) nahe gelegt – »Stile des Sozialen« und hier insbesondere ein moderner Stil von

einem postmodernen Stil unterschieden werden (vgl. weiter oben Kapitel 2, Tabelle 1). Das postmoderne Alltagsleben ist durch spezifizierbare Elemente markiert, die sich zu einem spezifischen »globalen« oder »holistischen« Stil formieren:

»Man kann nun dank der Stil-Idee gerade diese Globalität besser analysieren und verstehen, da sie sehr disparate Elemente und Bereiche kristallisiert und in Beziehung setzt. Ich beziehe mich hier auf die klassische Definition von Meyer Shapiro: »Der Stil ist eine Manifestation der Kultur als Totalität; er ist das sichtbare Zeichen ihrer Einheit. Der Stil reflektiert oder projiziert die »innere Form« des Denkens und des Kollektivgefühls. Wichtig ist hier nicht der Stil eines Individuums oder einer isolierten Kunstform; es geht um die von allen Kunstformen einer Kultur während einer bedeutsamen Zeitspanne geteilten Formen oder Qualitäten. In diesem Sinn spricht man vom klassischen Menschen, vom mittelalterlichen Menschen...« Hier sind alle Bestandteile eines erweiterten Stilbegriffs versammelt, der als Ausdruck einer Epoche und Übersetzung ihrer Geistesverfassung existiert. (...) Die Folge: der Stil ist wie eine Art gemeinsame Sprache.« (Maffesoli 1993a: 39ff)⁵⁵

Ein solcher epochenspezifischer Stil bildet sich aus vertreten gesellschaftlichen Phänomenen und Entwicklungen, die sich zu einer Gesamtfigur verdichten. Lange Zeit bestehen deswegen auch verschiedene Stile nebeneinander, solche, die etabliert sind, und neue, die in Herausbildung begriffen sind, ohne sich in jedem Fall tatsächlich durchsetzen zu können. Es kommt so zu »Ungleichzeitigkeiten« (Ernst Bloch) der Stillagen, zu wechselseitigem Missverstehen und Nicht-Erkennen:

»Daher kann der Stil einer Epoche für diejenigen, die ihn leben, völlig »evident« sein und zugleich völlig undurchsichtig für diejenigen, die versuchen, ihn zu analysieren. Gilbert Durand hat eine schöne Metapher gebraucht, die für unsere Zwecke sehr erhellend ist, diejenige des »semantischen Bassins«. Wie im Bild des hydrographischen Prozesses formiert sich eine Ideologie nach und nach durch eine Vielzahl von kleinen Rinnsalen, die im Tal einen Wasserlauf bilden, dem man dann später einen Namen geben und den man kanalisieren wird, bevor er sich in den Mäandern eines Flussdeltas verliert und sich in ein Meer stürzt, womit ein neuer Kreislauf beginnt.« (Maffesoli 1993a: 57)

Den entstehenden postmodernen Stil bezeichnet Maffesoli als denjenigen eines »kommunitären Ideals« oder »Ideals der Verge-

55 Maffesoli bezieht sich auf Shapiro (1982).

meinschaftung« (*vidéal communautaire*), in dem die aisthesis, d.h. das gemeinsame Erleben und Fühlen, eine zentrale Rolle für die Architektur des sozialen Bandes spielt. Die vorgeschlagene »verstehende« Soziologie zielt darauf, die Konturen dieses Stils herauszuarbeiten, zu denen Maffesoli neben der erwähnten ästhetischen Dimension die Elemente des hedonistisch-orgiastischen »Präsenteismus«, d.h. der Aufwertung der gelebten Gegenwart, und die Bedeutung der Bilderwelten zählt:

»Und doch handelt es sich bei allen aufrührerisch-erregenden oder banalen Massenversammlungen, die das Alltagsleben akzentuieren, gerade um kollektive Trancezustände. Und in einem unentwegten Ritual zeigt das Fernsehen diese Erregungen einer seligen Menge, die sich daran berauscht. In einer gut geölten Liturgie skandieren die »Journale« den Tagesablauf. In den Intervallen zeigen die Gesellschaftsspiele, die Feuilletons, die Variete-Spektakel, die »Reality Shows«, die Reportagen über die großen Ereignisse des Sports, der »Kultur, der Politik oder des Mondänen die verschiedenen Delirien, die die Epoche kennzeichnen. Der Gipfel wird bei der Übertragung von Fußballspielen, der olympischen Spiele oder der verschiedenen Weltmeisterschaften erreicht, bei denen das Verschmelzen vor oder eher mit dem »Fernsehgerät in Begriffen einer magischen Partizipation analysiert werden muss und mit den von Durkheim beschriebenen *corrobori*-Festen verglichen werden kann, dank derer, wie es dort heißt, die Gemeinschaft »das Gefühl verstärkt, das sie von sich selbst hat. Wie beim »Mana« der Eingeborenenstämme strömt aus dem Fernsehen eine immaterielle Kraft, die den Zusammenhalt der postmodernen Stämme sichert. In diesem Sinne kann man sagen, das sich der ästhetische Stil der verschiedenen Massenkommunikationsmittel bedient, um ein Zusammen-Sein zu stärken, das nicht mehr zweckorientiert ist, sondern wesentlich affektiv.« (Maffesoli 1993a: 115f)

Maffesoli verdichtet seine Erfahrungen keineswegs zu umfassenden empirisch gesättigten qualitativen Fallstudien – das bleibt anderen, etwa seinen Studentinnen und Studenten vorbehalten. Stattdessen zielt er, und dies wird auch in den vorangehenden, insoweit exemplarischen Zitaten deutlich, auf eine impressionistische, erfahrungsgesättigte Beschreibung der wesentlichen, konstituierenden Merkmale oder »Logiken« der anvisierten Phänomene. In diesem Sinne – und nicht im tatsächlichen Anschluss an die bspw. von Edmund Husserl betriebenen »strengeren« Formen der phänomenologischen Analyse – spricht er von einer Stil-Phänomenologie oder »Phänomenographie« (Maffesoli 1990: 157) der der Postmoderne, die dann als Grundlage weiterer Forschun-

gen dienen soll. Als »phänomenologisch« gilt ihm diese Vorgehensweise insoweit, wie sie darauf zielt, das Allgemeine, die »archetypischen« Bestandteile der Erscheinungen aus ihren tatsächlichen historisch konkreten (stereotypen) Manifestationen herauszuarbeiten (Maffesoli 1985a: 173ff; 1996: 147ff). Als wesentliches Merkmal des postmodernen Stils ließe sich dabei festhalten:

»Es existiert eine Verschränkung der Existenzen, die sich jenseits oder trotz der individualistischen Ideologien machtvoll ausdrückt (...). Es gibt gewissermaßen einen Drang nach Zusammen-Sein (...). Die Sportveranstaltungen, musikalische oder politische Manifestationen, die Geräusche und Gerüche in den Straßen unserer Städte, die festlichen Gelegenheiten aller Art, all das unterstreicht mit Nachdruck diese Präeminenz des Ganzen (...), die zunehmend zu einer konfusionellen Realität tendiert (...).« (Maffesoli 1985a: 100f)

Die Vorgehensweise einer solchen Stil-Analyse ist nicht beliebig. Maffesoli stützt sich auf verschiedene »weiche« Strukturbegriffe der soziologischen Tradition, die allesamt das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem oder Konkretem fokussieren: Max Webers Idee des »Idealtypus«, Alfred Schütz' Vorstellung der Weltwahrnehmung und des Handelns im Modus des »Typischen«, d.h. Allgemeinen und Typisierbaren, insbesondere jedoch auf das bereits erwähnte »Form«-Verständnis von Georg Simmel (vgl. Kapitel 3). Ähnlich wie Webers Begriff des Idealtypus heuristisches Werkzeug des vergleichenden Verstehens ist, liefert die Simmelsche Idee der »Form« den festen Bezugspunkt für die Analyse von Mikro-Ereignissen des Alltagslebens. Dies geht über die bloße Forderung nach einer Reaktualisierung des Ansatzes von Simmel hinaus und zielt auf materiale Anwendung.⁵⁶ In seiner Abhandlung über »Das Gebiet der Soziologie« aus dem Jahre 1917 schrieb Simmel:

»Kann man sagen, Gesellschaft sei Wechselwirkung unter Individuen, so wäre: die Formen dieser Wechselwirkung zu beschreiben, Aufgabe der Gesellschaftswissenschaft im engsten und eigentlichsten Sinne der »Gesellschaft«. War der erste Problemkreis erfüllt von dem ganzen geschichtlichen Leben, soweit es gesellschaftlich geformt ist, immer aber diese Gesellschaftlichkeit als Ganzes umgreifend, so dieser zweite von den Formen selbst, die aus der bloßen Summe lebender Menschen Gesellschaft und Gesellschaften

⁵⁶ Vgl. Simmel (1992), Dahme/Rammstedt (1984), Maffesoli (1985a).

machen. Diese Forschung – man könnte sie die »reine« Soziologie nennen – zieht aus den Erscheinungen das Moment der Vergesellschaftung, induktiv und psychologisch von der Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte und Zwecke, die für sich noch nicht gesellschaftlich sind, gelöst, wie die Grammatik die reinen Formen der Sprache von den Inhalten sondert, an denen diese Formen lebendig sind. Tatsächlich finden wir an gesellschaftlichen Gruppen, welche ihren Zwecken und ihrer ganzen Bedeutung nach die denkbar verschiedensten sind, die gleichen formalen Verhaltensweisen der Individuen zueinander. Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Nachahmung, Arbeitsteilung, Parteibildung, Vertretung, Gleichzeitigkeit des Zusammenschlusses nach innen und des Abschlusses nach außen und unzähliges Ähnliches findet sich an einer staatlichen Gesellschaft wie an einer Religionsgemeinde, an einer Verschwörerbande wie an einer Wirtschaftsgenossenschaft, an einer Kunstschule wie an einer Familie. So mannigfaltig auch die Interessen sind, aus denen es überhaupt zu diesen Vergesellschaftungen kommt – die Formen, in denen sie sich vollziehen, können dennoch die gleichen sein. Und nun andererseits: das inhaltlich gleiche Interesse kann sich in sehr verschiedenartig geformten Vergesellschaftungen darstellen (...).« (Simmel 1983: 47f)

Die »Formen der Vergesellschaftung« sind einerseits als Ergebnis der »Wechselwirkungen« zwischen den Individuen zu verstehen, d.h. sie bilden sich aus dem beständigen Fließen und Weben der sozialen Beziehungen, das dem gestaltenden Willen oder den Intentionen der Einzelbzwusstseine zwar entgeht, aber dennoch auf sie wirkt, denn sie können sich ihm nicht entziehen. Solche Formen geben den sozialen Beziehungen ihre Gestalt, in diesem Sinne sind sie ein »Gefäß«, das erst die gesellschaftliche Bewahrung von (unterschiedlichsten) Inhalten erlaubt. Die »Formen« sind folglich allgemeine, phänomenübergreifende, typische und typisierbare Strukturbildungen innerhalb des konkreten und unendlichen »Gewimmels« sozialer Beziehungen:

»In einem nicht endenden Hin- und Her antworten sich die invariante Form und die Handlung (oder der Diskurs), die eine Modulation der ersteren darstellt (...), um dieses zugleich aleatorische und solide Gleichgewicht zu bilden, das ich die soziale Koenesthese genannt habe. Im Aufgreifen einer Bemerkung von Gilbert Durand kann man sagen, dass sich das Verhältnis zwischen Archetypen und Stereotypen vergleichbar gestaltet.« (Maffesoli 1985a: 105)⁵⁷

57 Vgl. Maffesoli (1985a: 19ff, 104ff; 1985b); vgl. auch die einschlägigen Arbeiten von Georg Simmel, insbes. Simmel (1992). Zum Aufgreifen der Jung'schen Idee des

Simmel entwickelt mit diesem Formbegriff die Idee eines gemeinsamen Musters, das unterschiedlichen sozialen Erscheinungen zugrunde liegen kann und der soziologischen Analyse zugänglich ist. Empirische Phänomene können im Hinblick darauf befragt werden, inwieweit sie durch eine gleiche gestaltgebende Form orientiert sind; auch ist es möglich, verschiedene Formen zu vergleichen, in denen das gleiche Phänomen aufzutreten vermag. In beiden Fällen muss die jeweilige Form – etwa der Streit, die Konkurrenz, die Über- und Unterordnung – in ihren Merkmalen näher bestimmt werden.

Maffesoli akzentuiert den Begriff der Form etwas anders als Simmel. Zwar ist auch für ihn die Form der strukturgebende Rahmen, die Begrenzung, das Behältnis, also die Voraussetzung bzw. apriorische Bedingung der Existenz von Inhalten und damit zugleich die Grundlage der Möglichkeiten von »Sinnhaftigkeit« der sozialen Beziehungen. Er betont jedoch neben der inneren Logik zum einen die Eigenschaft der Formen, Gegensätzliches in sich zu enthalten – also etwa Ratio und Imagination, das »Gute« und das »Böse« – und zum anderen ihre Äußerlichkeit, also das, was das Moment ihrer Erscheinung, ihrer Oberfläche ausmacht. Gegenstand seiner »Soziologie der Formen«, die er, um den Vorwurf des »Formellen« oder des »Formalismus« zu vermeiden, als »soziologischen Formismus« (Maffesoli 1985a: 98ff; 1996: 103ff) bezeichnet, sind die neuen bzw. wiederkehrenden postmodernen Typen der Vergemeinschaftung in Gestalt der Orgie, des Neotribalismus, des Nomadentums. Die Phänomenologie der »Formen der Vergesellschaftung« bedeute, so Maffesoli, eine intuitive, aus der Erfahrung und Teilnahme am gelebten Leben gesättigte Beschreibung (Maffesoli 1996: 147ff). Schon Simmel hatte auf die Intuition und die gedankliche Reflexion als hauptsächliche Vorgehensweisen der formalen bzw. »reinen« Soziologie verwiesen:

»(...) die Herauslösung dessen, was wirklich die reine Vergesellschaftung ist, aus der komplexen Gesamterscheinung ist nicht logisch zu erzwingen. Man muß hier das Odium auf sich nehmen, von intuitivem Verfahren zu spre-

Archetypus vgl. Maffesoli (1985a: 132f). Simmels Formanalyse wird in einer jüngeren Darstellung den Ansätzen einer Soziologie des Imaginären zugerechnet (Thomas 1998: 105ff).

chen, – so weit es auch von der spekulativ-metaphysischen Intuition abstehe – von einer besonderen Einstellung des Blickes, mit der jene Scheidung sich vollzieht und zu der, bis sie später einmal in begrifflich ausdrückbare und sicher führende Methoden gefaßt sein wird, nur durch Vorführung von Beispielen angeleitet werden kann.« (Simmel 1992: 29)

Diese Form der »Datengewinnung« wird bei Maffesoli komplettiert durch Rückgriffe auf soziologische, ethnologische und kulturanthropologische sowie historisch-philosophische Studien bis hin zum Einbezug von Ideen der Mystik und literarischen Werken, illustrierenden Verweisen auf die Populärkultur u.a.m. Ihr Argumentationsprinzip ist die Verwendung von Metaphern – bspw. die Rede von der gegenwärtigen »Rache der Werte des Südens« (Maffesoli 2006: 40) –, die Herstellung von Analogie-Beziehungen zwischen Phänomenen, die in ihrem historischen und sozialen Auftreten zunächst höchst unterschiedlich erscheinen, die Nutzung von Collage-Techniken zur Erstellung komplexer Beschreibungen und Tableaus aus verschiedenartigen »künstlerischen Materialien« oder die Nachzeichnung von im Alltagswissen formulierten Korrespondenzbeziehungen zwischen Natur und Kultur. Dies alles erfolgt im Rahmen einer erfahrungsgesättigten »transversalen Lektüre« (Maffesoli 1985a: 119ff) verfügbarer Texte und zugänglicher Alltagserfahrungen.

Das essayistische Verfahren der Nutzung von Metaphern etwa liefere zwar keine soziologischen Wahrheiten und Erklärungen im positivistischen Sinne, erlaube aber, so Maffesoli, eben durch die darin berücksichtigte Dimension der Leidenschaften und Bilderwelten, die den »homo demens aestheticus« [eigene Wortbildung; Anm. d. Verf.] antreiben, eine Annäherung an die Widersprüchlichkeit des Sozialen. Über Analogieschlüsse bspw. zwischen westlichen und östlichen, postmodernen und mittelalterlichen, aufgeklärten und magischen, zivilisierten und »wilden« Denkweisen soll herausgearbeitet werden, inwiefern sich gemeinsame archetypische Muster rekonstruieren lassen und welche spezifischen Modulationen diese gegenwärtig einnehmen. So können soziologische Interpretationsangebote für soziale Prozesse konturiert werden, ohne zwangsläufig das Geschäft des »Verstehens und Erklärens« in eine endgültige Definition oder einen objektivierten Wissensbestand münden zu lassen – Maffesolis »verste-

hender Soziologie« genügt stattdessen die einprägsame Vorstellung.

Während der Einsatz von Metaphern, Analogien und Collagen insbesondere für die Interpretation der symbolisch-imaginären Dimensionen des sozialen Lebens vorgeschlagen wird, nähert sich Maffesoli dem postmodernen Verhältnis von Natur und Gesellschaft über die Frage nach der Rolle physikalisch-sozialer »Korrespondenzvermutungen« im Alltagsleben. Die Umweltbewegung bspw. sieht in der Natur nicht länger den auszubeutenden Gegenstand, sondern den gefährdeten »Partner«, der entsprechend behutsamer Annäherungen bedürfe. Die Astrologie liefert seit Jahrtausenden ein Interpretationsangebot für die Verhältnisse zwischen dem menschlichen Mikrokosmos und dem natürlichen Makrokosmos. Auch die Suche nach gesunden, weil »natürlichen« Lebensmitteln, die Einrichtungsberatung des Feng Shui und andere mehr oder weniger esoterische fernöstliche Philosophien der Lebenspraxis sowie nicht zuletzt die verschiedensten Regionalismus-Bewegungen belegen, so Maffesoli, eine Wiederkehr der Suche nach »kommunikativen Beziehungen« zwischen den Menschen und ihrer Umwelt. Dabei geht es keineswegs um eine universelle Harmonie, sondern im Gegenteil um konfliktreiche Verhältnisse:

»Die Zusammensetzungen anzuerkennen und einzubeziehen, das bedeutet *nolens volens* die Akzeptanz der Idee, dass die Interdependenz das Entscheidende ist, die Verbindung, also die *Einheitlichkeit* [*unicité*], die im Unterschied zur reduktionistischen Einheit durch die Pluralität von Elementen funktioniert, die aufeinander reagieren.« (Maffesoli 1985a: 159)

Damit sind nicht alle, aber doch die wichtigsten Elemente erläutert, die Maffesoli zur Vorgehensweise seines »soziologischen Formismus«, seiner »verstehenden Soziologie« vorschlägt. Um es noch einmal zu betonen: Es handelt sich dabei nicht um das Handwerkszeug konkreter empirischer Forschung – dafür bieten nach Maffesolis Einschätzung die Ethnologie und die qualitative, bspw. ethnographische Sozialforschung hinreichend Hilfestellungen. Vielmehr formulieren die erläuterten Vorschläge Strategien der phänomenologisch-beschreibenden Konturierung der konstitutiven Bestandteile der postmodernen – und zugleich archetypischen – Formen der Vergemeinschaftung. Diese Strategien zielen

auf die Nutzung der Populärkultur, der Vorstellungskraft und der Gefühlserfahrungen zur Wissensbildung; sie korrespondieren darin ihrem Forschungsgegenstand – einer Gesellschaft von homo sapiens, die zugleich homo demens sind, vom kollektiven Imaginären und ihren kollektiven Gefühlen ebenso oder mehr noch bestimmt als von den rationalistischen Leitideen und institutionellen Strukturierungsprozessen der Moderne. Die angemessene literarische Gestalt einer so ansetzenden Analyse ist nicht die Fallstudie, der Fallvergleich oder der Forschungsbericht, sondern, wie schon bei Georg Simmel, der Essay. Im nachfolgenden Kapitel werden die daraus resultierenden Formanalysen erläutert.

5. Formanalysen postmoderner Sozialität

Nachdem die Grundlagen und disziplingeschichtlichen Bezüge von Maffesolis »verstehender Soziologie« erläutert wurden, soll nunmehr das Mosaik seiner phänomenologischen Formanalysen in seinen einzelnen Bestandteilen – der Rolle der Gewalt und des Politischen, des Alltagslebens, des Dionysischen, des Neo-Tribalismus und des postmodernen Nomadentums – vorgestellt werden. Es handelt sich dabei, wie erwähnt, nicht um empirisch dichte Studien. Vielmehr rekurriert Maffesoli auf Untersuchungen aus einem breiten, weit über die Soziologie hinausreichenden disziplinären Spektrum, das Arbeiten zur Philosophie- und Religionsgeschichte, ethnologische und kulturanthropologische Studien, aber auch literarische Werke und Beobachtungen der Alltagskultur einschließt.⁵⁸ Solche Referenzen werden herangezogen, um zentrale Formelemente der postmodernen Sozialität herauszuarbeiten, zu plausibilisieren und zu illustrieren. Maffesolis Reflexionen lassen sich als Variationen über einige Ausgangsideen begreifen. Die verschiedenen Abhandlungen nehmen einzelne Motive auf und stellen sie in den Mittelpunkt, ohne die anderen Elemente völlig auszublenden. Es handelt sich so um jeweils neue Blickwinkel auf das jeweils gleiche soziale Geschehen. Insoweit ist die Mitte der 1980er-Jahre einsetzende Gesamtdiagnose der Postmoderne Bestandteil jeder Einzelanalyse. Wiederholungen der »musikalischen« Grundmelodie sind beabsichtigt.

5.1 Macht und Gewalt

»Tatsächlich scheinen zwei Axiome den Gang der westlichen Zivilisation von ihrem Beginn an zu leiten: das erste setzt, daß die wahre Gesellschaft sich im schützenden Schatten des Staates entfaltet; das zweite verkündet einen kategorischen Imperativ: du sollst arbeiten.« (Pierre Clastres 1976: 183)

In seinen ersten Büchern – der 1976 erscheinenden Studie »*Logik der Herrschaft*« (»*Logique de la domination*«) und der wenig später, im

⁵⁸ Dabei spielen in den Veröffentlichungen der 1980er-Jahre soziologische Bezüge, danach philosophische und religionsgeschichtliche Referenzen eine größere Rolle.

Jahre 1979 folgenden Abhandlung über die »Totalitäre Gewalt« (»*La violence totalitaire*«), auch in einigen Artikelsammlungen und Herausgeberbänden dieser Zeit (Maffesoli 1984 [1978]) – skizziert Maffesoli die Grundlagen einer politischen Anthropologie der Macht und der Gewalt in modernen Gesellschaften. In jüngerer Zeit hat er daran mit einem Essay über »*La part du diable*«, also die »Rolle des Teufels«, des Konflikthaften, der Gewaltausbrüche und Revolten in den Gegenwartsgesellschaften angeschlossen (Maffesoli 2002). Die frühen Buchcover zeigen flüchtende Menschen und explodierende Tränengasgranaten, aufgebrachte Jugendliche und brennende Autos – die Erinnerungen an die Straßenschlachten des Pariser Mai 1968 sind noch lebendig, die »Vorstadtkrawalle« von 2005 vorweggenommen.

Die Reflexionen über Macht und Gewalt konturieren zunächst den Hintergrund einer im Wesentlichen als »rationalistischer Totalitarismus« begriffenen Moderne, vor dem sich seine eigene Soziologie der Postmoderne, beginnend mit einem flammenden Plädoyer für die soziologische »*Eroberung der Gegenwart*« (»*La conquête du présent*«; Maffesoli 1979a), entfaltet. Insbesondere die beiden 1979 erschienenen Bücher gehören zusammen, und dies nicht nur deswegen, weil es sich schon formal um die beiden Teile seiner *thèse d'état* über »*Gesellschaftliche Dynamik*« (Maffesoli 1978) handelt. Vielmehr verweisen sie wechselseitig aufeinander – wo die Analyse der »institutionellen Gewaltstruktur« der Moderne ein düsteres Panorama der Kontrollgesellschaft zeichnet, erkundet die Analyse der Vergemeinschaftungsformen des Alltagslebens die Möglichkeiten eines a-politischen Widerstandes, der »kleinen Freiheiten der Zwischenräume« (»*libertés intersticielles*«; Maffesoli 2003a: 30) einer »dynamischen Verwurzelung« (Maffesoli 2004a: 115ff), der Subversion, des Entziehens, des »trotzdem Lebendigen«, des »*instinct vital*«, der als existenzielle Grundverfasstheit des Daseins über die vergängliche Moderne triumphieren wird, ganz im Sinne Hölderlins: »Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch«

»Tatsächlich gibt es neben einer homogenen und umfassenden Repräsentation des gegebenen Sozialen eine »verborgene«, aber hartnäckige und vielgestaltige Sozialität, die in einer mehr oder weniger bewussten Tragik gelebt wird. Ausdruck des ununterdrückbaren und geheimnisvollen Leben-Wollens jeder individuellen und sozialen Existenz.« (Maffesoli 1979a: 14)

Maffesoli stellt seine Reflexionen über Macht, Herrschaft und Gewalt in die Tradition klassischer Konflikttheorien von Georg Simmel über Max Weber, Carl Schmidt, George Sorel bis hin zu Julien Freund. Er betont dabei, wie schon Bakunin und andere anarchistische Denker, die »Doppelgesichtigkeit« des Phänomens. Gewalt ist einerseits zerstörend oder unterdrückend, andererseits »begründend«, sie stiftet Verbindungen, soziale Bande, erschafft Neues, das an die Stelle des Alten tritt – es gibt kaum eine moderne Nation, deren Gründung nicht auf Gewaltakten beruht.⁵⁹ Maffesoli unterscheidet insbesondere zwischen der »totalitären Gewalt der institutionalisierten Mächte« – Bürokratien, Staaten, terroristische oder mafiaähnliche Organisationen – und der »begründenden anomischen Gewalt« sozialer Kollektive sowie einer »banalen«, im Alltagsleben ritualisierten Gewalt. Die Existenz von Gewalt oder Gewaltsamkeit in den sozialen Beziehungen überhaupt resultiert aus dem konflikthaften Charakter einer heterogenen, auf Differenz gründenden Wirklichkeit. Der Konflikt ist, wie bspw. auch bei Simmel, ein »Motor der gesellschaftlichen Dynamik«. Maffesoli schlägt vor,

»den Ausdruck Gewalt [violence] als ein praktisches Mittel zu betrachten, um all das zu versammeln, was mit der Auseinandersetzung, dem Konflikt, dem Kampf zu tun hat, kurzum, mit dem dunklen Part, der immer den individuellen Körper oder den Sozialkörper durchzieht.«⁶⁰

Gewalt gehört für ihn zu dem, was Bataille als »verfemten Teil« bezeichnete, also als das, was aus menschlichen Kollektiven ausgegliedert und abgewertet ist, worauf sich ihre Kontrollanstrengungen richten. Das besondere Kennzeichen der Moderne liege, so Maffesoli, in diesem Zusammenhang darin, dass die soziale Kontrolle der Gewalt hier im Rahmen eines ökonomischen Produktions- und politisch-administrativen Verwaltungsmonopols unter Rückgriff auf die jeweils neuesten technisch-wissenschaftlichen Ressourcen ausgeübt werde. Als »Technostruktur« folge dieses Monopol einer »Ideologie der Sicherung des sozialen Lebens« und legitimiere dadurch die Umsetzung von Sozial-

59 Vgl. Maffesoli (1984: 7ff, 1979a: 11-17); auch z.B. Simmel (1992: 284-382 [1908]).

60 Maffesoli (1984: 14); vgl. Bataille (1975: 33ff, insb. 64f; Bataille 1978), zur Kritik an Bataille vgl. Habermas (1985b: 248-278).

Politiken durch einen Spezialistenapparat, der bestrebt sei, durch Prävention die Norm-Einhaltung, d.h. eine wie auch immer definierte Normalität zu garantieren.⁶¹ Die »Energie des Devianten« wird, produktiv gewendet, zur Grundlage der die Sicherungsfunktionen übernehmenden Expertenexistenz. Andererseits entziehe das staatliche Gewaltmonopol die Gewaltsamkeit ihrer alltäglichen Ritualisierung, ohne jedoch ihre virtuelle Existenz aufheben zu können (Maffesoli 1984: 16).

Ähnlich wie die Gewalt in Maffesolis politischer Anthropologie als ein strukturell unvermeidbares, aber doppelgesichtiges Element menschlicher Kollektive vorgestellt wird, unterscheidet er zwischen zwei sozialen Erscheinungsformen der Macht, der »pouvoir« und der »puissance«, die im Feld des Politischen aufeinander treffen. Beide Begriffe bezeichnen im Französischen »Macht«, aber mit unterschiedlichen Konnotationen. *Puissance* meint eine nicht-organisierte, nicht institutionalisierte Macht mit symbolisch-imaginären Dimensionen und vitalistischen Antriebsenergien; sie entspringt unmittelbar menschlichen Kollektiven und erinnert an Nietzsches »Wille zur Macht« oder Batailles Begriff der »Souveränität«. Für Maffesoli ist die *puissance* der ursprünglichere Ausdruck des Machtphänomens. Dagegen bezeichnet *pouvoir* die politisch institutionalisierte und legitimierte Macht, wie sie etwa einer Regierung zukommt. Sie ist als »Derivation« im Sinne Vilfredo Paretos der *puissance* nachgeordnet; beide Erscheinungsweisen der Macht stehen in einem antagonistischen Verhältnis. Als institutionelle Kristallisation von *puissance* übernimmt die *pouvoir* die formale Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens allerdings nur für eine gewisse Zeitspanne, nach der sie eine Sättigung im Sinne Pitirum Sorokins (1970) erfährt und von der *puissance* erneut entmachtet wird; dadurch werden Grundlagen für eine nachfolgende Form der *pouvoir* geschaffen. Die verschiedenen historischen Revolutionen liefern für diese Prozesse reichhaltiges Anschauungsmaterial.⁶² Die pou-

61 Vgl. dazu ganz allgemein die Arbeiten von Michel Foucault ab Anfang der 1970er-Jahre (z.B. Foucault 1977, 1989).

62 Vgl. Maffesoli (1979b: 70-135) und zum Symbol für diesen Kreisprozess, die sich selbst in den Schwanz beißende Schlange, Durand (1984: 363ff).

voir steht schließlich für das gesellschaftlich-politische Streben nach Homogenisierung, die puissance artikuliert die sozietale Differenz und Heterogenität. Dies wird deutlich in Maffesolis Analysen der Genese bürokratischer Herrschaft, der moderne »Kontrollgesellschaften« dominierenden Herrschaftsform einerseits, der konfliktreichen gesellschaftlichen Integration der puissance in der Postmoderne andererseits.

5.1.1 Die prometheische Kontrollwelt der Moderne

Es sind im Wesentlichen vier Argumentationsschritte, mit denen Maffesoli die skizzierten Thesen entwickelt. Zunächst setzt er sich mit den Anfang der 1970er-Jahre aktuellen marxistischen Theorien auseinander. Seine Argumente kreisen um das Problem, einerseits die Überlegungen zur Entstehung und Wirkungskraft kollektiver utopischer Energien aufzugreifen, andererseits aber die marxistische Perspektive der Überwindung des Kapitalismus und der Einsetzung einer neuen Gesellschaftsform selbst als Teil eines »entfremdenden« politischen Rationalisierungsprozesses der Moderne und damit als strukturell zum ewigen Scheitern verdammt zu begreifen. Ein zweites Hauptargument betrifft die Genese der Bürokratie und der planenden Vernunft, die Maffesoli später zur emblematischen Figur des Prometheus verdichten wird. Drittens geht es ihm um das Bestreben der rationalen Gesellschaftsgestaltung, gesellschaftliche Prozesse und Phänomene zu homogenisieren und dadurch institutionell kontrollierbar zu halten. Auch diese Bemühungen sind, und das ist die vierte These, aus strukturellen Gründen zum Scheitern verurteilt; sie werden einerseits durch die revoltierende Energie der Massen, der puissance, in Frage gestellt, andererseits aber auch in der Praxis des Alltagslebens durch unterschiedlichste Formen der Sozialität unterlaufen.

Energie, Rekursivität und Vergeblichkeit der Revolutionen

Die Frage nach den sozialen Antriebskräften und Energien der Revolution steht im Mittelpunkt des Interesses zahlreicher Denker der marxistischen Tradition. Es sind Analysen der Utopien, der Bedürfnisse und Wünsche, der Funktionsweise des Imaginä-

ren und der geschichtlichen Rolle solcher Momente für den gesellschaftlich-revolutionären Wandel, die Georg Lukács, Ernst Bloch, die Kritische Theorie von Herbert Marcuse, Max Horkheimer oder Theodor W. Adorno bis hin zum humanistischen und auf die Alltagsanalyse orientierten Marxismus von Henri Lefèbvre beschäftigten,⁶³ da die »ratio«, die letztlich »instrumentelle Vernunft« (Max Horkheimer 1967) nichts anderes sei als der »Spiegel der Produktion« (Baudrillard 1973; Maffesoli 1976: 11).⁶⁴ In der bewegenden Kraft des Utopischen löst sich die Subjektivität der Einzelnen auf, sie entfesselt eine Energie, die den Konflikt mit der gegebenen Realität speist. Die gesellschaftliche Funktion des Imaginären, der Vorstellungskraft für die geschichtliche Dynamik illustriert Maffesoli im Verweis auf Ernst Bloch und dessen Studie über Thomas Münzer und die Bauernkriege. Darin schreibt Bloch:

»Dergestalt also reicht die rein ökonomische Betrachtung nicht aus, um allein nur den *Eintritt* eines historischen Ereignisses von der Wucht des Bauernkriegs vollkommen, restlos konditional oder kausal zu erklären, geschweige denn, daß ihre Analyse imstande wäre, die tieferen *Inhalte* der hier aufglühenden Menschengeschichte und das Wachtraumbild des Anti-Wolfs, eines endlich brüderlichen Reichs aufzulösen, herabzustürzen, seines originären Charakters zu entkleiden, zu reflexieren und ins rein Ideologische zu entrealisieren. Marx selbst gesteht den Schwärmereien wenigstens am Beginn jeder großen Revolution das Ihre zu (...) Was aber den besonderen Fall von Bauernkrieg, Bildersturm, Spiritualismus angeht, so muß hier erst recht neben den wirtschaftlich bestehenden Elementen von Auslösung und Konflikthalt noch das originäre Wesenselement an sich betrachtet werden: als Umgang des ältesten Traums, als breitester Ausbruch der Ketzergeschichte, als Ekstase des aufrechten Gangs und des geduldlosen, rebellischen, ernstlichsten Willens zum Paradies. Neigungen, Träume, ernste reine Regungen, zielhafte Begeisterungen sind noch von anderer als der greifbarsten Not genährt und dennoch niemals wesenlose Ideologie.« (Bloch 1972: 55f)

63 Vgl. bspw. Lukács (1971b). In diesen Zusammenhang gehört auch Karl Mannheims nicht-marxistische wissenssoziologische Ideologie- und Utopieanalyse (Mannheim 1969).

64 Maffesoli bezieht sich in seiner »*Logik der Herrschaft*« bspw. auf Lefèbvres Arbeiten von Ende der 1960er-Jahre, etwa auf dessen Buch »*Du rural à l'urbain*« (»Vom Ländlichen zum Städtischen«) aus dem Jahre 1970, in dem Lefèbvre von einer »experimentellen Utopie der Erforschung des Möglichen« spricht (vgl. Lefèbvre 2001).

Auch Karl Mannheim diskutierte in seiner Studie über »Ideologie und Utopie« die Bewegung um Münzer und die Rolle der utopischen Energien:

»Wunschträume begleiten von jeher das menschlich-historische Geschehen: In »Wunschträumen« und »Wunschzeiten« flüchtete die von der jeweils gegebenen Wirklichkeit nicht befriedigte Phantasie. Mythen, Märchen, religiöse Jenseitsverheißungen, humanistische Phantasien, Reiseromane waren stets wechselnder Ausdruck dessen, was das verwirklichte Leben *nicht* enthielt. Sie waren eher komplementäre Farben im Bilde des jeweils Seienden als gegenwirkende, das verwirklichte Sein zersetzende Utopien. (...) Für uns gelten als Utopien all jene seinstranszendenten Vorstellungen (also nicht nur Wunschprojektionen), die irgendwann transformierend auf das historisch-gesellschaftliche Sein wirkten. (...) Nur wenn das utopische Bewußtsein des einzelnen bereits vorhandene Tendenzen im sozialen Raume ergreift und ausspricht, wenn es in dieser Gestalt in das Bewußtsein ganzer Schichten zurückströmt und sich bei diesen in Handeln umsetzt, nur dann kann einer bestehenden Seinsordnung gegenüber eine gegenwirkende Seinswirklichkeit zustandekommen.« (Mannheim 1969: 179ff)

Freilich erweist sich die von Revolutionen ausgehende schöpferische Energie im historischen Prozess letztlich – so zumindest die in anarchistisch-libertärer Tradition stehende Argumentation Maffesolis – als zum Scheitern verurteilt. Revolutionen sind einem Mechanismus der Rekursivität unterworfen, sie beißen sich gewissermaßen »selbst in den Schwanz«: Die aus dem revolutionären Prozess entstehenden politischen Machtinstitutionen übernehmen ihrerseits die Aufgabe der Gesellschaftskontrolle, der Installierung einer entsprechenden staatlichen Kontrollrationalität. Letztlich finde also – was bspw. die Geschichte der Sowjetunion hinreichend belege – nichts anderes statt als die ewige »Zirkulation der Eliten« (Vilfredo Pareto). Genau aus diesem Argument leitet Maffesoli seinen weitreichenden Skeptizismus im Hinblick auf marxistisch-kritische Projekte der Überwindung kapitalistischer Herrschaft ab. Die Ursache dafür ist nicht, wie es die Frankfurter Schule suggerierte, der Totalitarismus dieser Herrschaft, sondern die Unmöglichkeit des gesellschaftlichen Entkommens aus Herrschaft auch nach einer »erfolgreichen« Revolution. Gerade deswegen richtet sich sein Analyseinteresse auf die kleinen Freiheiten oder »Fluchten« des Alltags als – wie er in ironischer Anspielung auf die französischen Entwicklungsprogramme für die

Vorstädte formuliert – »Zonen temporärer Autonomie« (Maffesoli 2006: 22).⁶⁵

Bürokratie, Fortschrittsmythos, Totalitarismus

Im zweiten Schritt seiner Argumentation konzentriert sich Maffesoli auf die Genese der bürokratischen Staatsapparate und die Expertenherrschaft in der »Kontrollgesellschaft«. Damit hängt unmittelbar das moderne Projekt der rationalen Gesellschaftsgestaltung zusammen, das Prozesse der klassifikatorischen Ordnung voraussetzt und – das ist das dritte Argument – in ein umfassendes erzieherisches Programm der Homogenisierung des Sozialen mündet. Zygmunt Bauman hatte dies in seiner Studie zum Zusammenhang von »Moderne und Ambivalenz« mit Blick auf den exemplarischen Charakter des nationalsozialistischen Staates so beschrieben:

»Unter den vielen unmöglichen Aufgaben, die die Moderne sich selbst gestellt hat und die die Moderne zu dem gemacht haben, was sie ist, ragt die Aufgabe der Ordnung (genauer und höchst wichtig: der *Ordnung als Aufgabe*) heraus – als die am wenigsten mögliche unter den unmöglichen und die am wenigsten entbehrliche unter den unentbehrlichen; ja als der Archetyp für alle anderen Aufgaben, eine, die alle anderen Aufgaben zu bloßen Metaphern ihrer selbst macht. (...) Der Kampf um Ordnung ist nicht ein Kampf der einen Definition gegen eine andere, einer Möglichkeit, Realität auszudrücken, gegen eine andere. Es ist ein Kampf der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit, der semantischen Präzision gegen Ambivalenz, der Durchsichtigkeit gegen Dunkelheit, der Klarheit gegen Verschwommenheit. (...) Das Andere der Ordnung ist das Miasma des Unbestimmten und Unvorhersagbaren. Das Andere ist die Ungewißheit, jener Ursprung und Archetyp aller Furcht. (...) Die typisch moderne Praxis, die Substanz moderner Politik, des modernen Intellekts, des modernen Lebens, ist die Anstrengung, Ambivalenz auszulöschen: eine Anstrengung, genau zu definieren – und alles zu unterdrücken oder zu eliminieren, was nicht genau definiert werden konnte oder wollte.« (Bauman 1992: 16ff)⁶⁶

65 So gibt es bspw. die »ZEP: zone d'éducation prioritaire« (Prioritätszonen für Bildungsmaßnahmen) oder die »ZUP: Zone à urbaniser en priorité« (Prioritätszonen der Stadtentwicklung).

66 Baumans Studie wirkt wie ein späterer Widerhall der Arbeiten von Maffesoli (1979a) und Miranda (1986). Standardisierungsprozesse in der Moderne sind ein

In der Moderne sind Bürokratie, Staat und Fortschrittsmythos wechselseitig miteinander verwoben. Maffesoli übernimmt von Max Weber (1973) die Interpretation der »protestantischen Ethik« und der sich aus dieser entwickelnden Berufsidee, von Norbert Elias (1976) die Beschreibung der abendländischen Monopolbildungsprozesse und der damit korrelierenden zunehmenden Selbst- bzw. Affektkontrolle der Individuen im »Zivilisationsprozess« (Maffesoli 1979b: 146-167). Die erwähnten Monopolbildungen sind im Wesentlichen solche der zunehmenden Spezialisierung und Bürokratisierung, der Machtzentralisierung in den Verwaltungen. Im wissenschaftlich organisierten Arbeitsprozess stehen nicht mehr die Individuen, sondern die auszuführenden Funktionen im Zentrum des Interesses. Solche Entwicklungen kulminieren in der Idee des (französischen?) Staates als der gesellschaftlichen Instanz, die jenseits der Einzelwillen den übergeordneten »Allgemeinwillen« wahrnimmt. Der moderne Staat beruht in diesem Sinn auf einer Ideologie des Gesellschaftsvertrages, auf der Idee eines willentlichen und rational motivierten Zusammenschlusses der isolierten Individuen/Monaden. In einer bewussten Umkehr des Durkheimschen Begriffspaares spricht Maffesoli hier von »mechanischer Solidarität« – im Gegensatz zur an Differenz orientierten »organischen Solidarität« (vgl. Durkheim 1977).⁶⁷ Die Legitimation für die damit angesprochenen Monopolisierungs- und Zentralisierungsprozesse liefert der abendländische Fortschrittsmythos. Im Anschluss an Max Horkheimer betont Maffesoli die magisch-religiösen Wurzeln der immer und unweigerlich an der komplexen Realität des Sozialen scheiternden Fortschrittsutopie, wie sie schon von Giovanni Battista Vico herausgearbeitet wurde: »Der Fortschrittsmythos mobilisiert für sich die schöpferische Kraft der Naturmächte, die objektiviert, personifiziert und dann rationalisiert werden.« (ebd.: 140; Horkheimer 1970, 1971):

»Es handelt sich dabei also um die Entwicklung einer Verwaltung der rationalen und bürokratischen Gesellschaft durch Spezialisten. Die allgemeine

durchgehendes Thema philosophisch-soziologischer Zeitdiagnosen. Statt vieler Hinweise seien hier nur Georg Simmels »Philosophie des Geldes« (Simmel 1992) oder Herbert Marcuses (1968) »Eindimensionaler Mensch« erwähnt.

67 Vgl. Maffesoli (1979b: 235 u. 240ff), Tacussel (1984: 59ff), Miranda (1986: 30ff).

Kontrolle lässt über das Mittel der Rationalisierung die Logik der Herrschaft funktionieren.« (Maffesoli 1979b: 31)

Marxistische Gesellschaftstheorien teilen diesen Fortschrittsoptimismus, die säkularisierte religiöse Heilserwartung, mit ihren konservativen Gegenspielern. Das »faustische Programm« (Oswald Spengler) der Natur- und Selbstbeherrschung wird von einem technisch-bürokratischen Apparat umgesetzt, der sich politischer Kontrolle weitgehend entzieht:

»Die Gewohnheit, seine Gefühle, seine Imagination zu unterdrücken, seine Triebe zu beherrschen (...) wäre das Paradigma dieser Naturbeherrschung, die für die Fortschrittsideologie konstitutiv ist. Dieser Prozess (...) kulminiert in jenem Selbstzwang, der die Vollendung der Arbeit als »Ziel in sich selbst (Selbstzweck) ermöglicht, als beherrschenden Wert individueller und sozialer Existenz. Die Besonderheit des abendländischen »Habitus« besteht darin, dass er auf dieser einzigen Realität beruht (...) und damit die Hypertropie des mit der Autorität und der Unterwerfung korrelierenden Einheitsprinzips hervorruft.« (Maffesoli 1979b: 183f)

Legislative und Exekutive berufen sich auf eine sie legitimierende letzte Instanz, einen Art »heiligen Raum« – ein Beispiel dafür wären die Verfassungsgerichte – , welche(r) über die umfassende symbolische Macht verfügt. Deswegen ähnelt der Staatsaufbau in weiten Teilen einer Kirche, und wie diese die Bibelauslegung verwaltet, so übernimmt der Staat die Interpretationshoheit der Auslegung und – gegebenenfalls – Manipulation des begründenden Referenztextes, der Verfassung, um die »richtigen« Verhaltensweisen für die Zukunft festzulegen:

»Die Struktur des Heiligen, das ist im wesentlichen die Referenz an die in einem Corpus kristallisierte Offenbarung, und den gilt es zu verwalten. So hat jedes soziale Ensemble seinen Referenztext, gewissermaßen seinen Gründungsakt, der in okkulten oder manifester Art und Weise das Gesamt der Gesellschaftsorganisation bestimmt, vermittelt über die Verfassung, die Gesetze, die Gebräuche.« (Maffesoli 1979b: 233)

Die Übersteigerung des produktivistischen Prinzips und der Ökonomie des Selbst habe die abendländischen Kulturen aus dem Gleichgewicht unterschiedlicher Funktionen geworfen, wie es in anderen Kulturen existiere. Für Maffesoli ist dies eine der Formen einer »universalen Neurose« (Sigmund Freud), unter der die Menschheit leide: Es gehe darum, die von den Göttern geschaffe-

ne Welt durch den Menschen neu zu erschaffen. Dabei geselle sich zur Kapitalakkumulation die Utopie einer Wissensakkumulation, bestrebt, die grundsätzliche Ambivalenz und Undurchsichtigkeit gesellschaftlicher Wirklichkeiten transparent, gestaltbar und damit aufhebbar zu machen (vgl. Maffesoli 1979b: 198ff). Sogar diejenigen Revolutionen, die historisch als Befreiungsbewegungen begonnen hatten, verfallen in einen entsprechenden, mehr oder weniger starken Totalitarismus. Und Vergleichbares gilt noch direkter für das nationalsozialistische Programm der »völkischen Erneuerung«. Hitler und die nationalsozialistische Diktatur, aber auch der Stalinismus sind demnach kein »Rückfall in die vormoderne Barbarei der Unvernunft«. Vielmehr realisiere, so Maffesoli, der faschistische Staat auf seine menschenverachtende Weise das Projekt einer transparenten, durchorganisierten Gesellschaft, die alle Irrationalismen für ihre Zwecke funktionalisiere. In den modernen Gegenwartsgesellschaften nehme der Totalitarismus zwar »sanfte« oder »weiche« Formen an, ohne aber weniger Kontrollmacht im Namen des Ganzen über die aus ihren sozialen Gemeinschaften herausgelösten und isolierten Individuen anzustreben.⁶⁸ Dieser »sanfte« Staatstotalitarismus tendiere dazu, seinen Kontroll- und Gesetzgebungsapparat auf alle Bereiche des Sozialen auszudehnen.

Die Ursachen einer solchen Übersteigerung des politisch-bürokratischen Systems vermutet Maffesoli in der fehlenden Gegen-Machtbalance, wie sie etwa in holistischen Gesellschaften als Gottheit, Zufall, Priesterschaft existiere.⁶⁹ Wie schon die Vertreter des *Collège de Sociologie* im Hinblick auf den Faschismus der 1930er-Jahre (vgl. Kapitel 3.2), so sieht Maffesoli auch im sanften Totalitarismus die Auswüchse einer

68 Maffesoli diskutiert in diesem Zusammenhang ausführlich den Übergang von der holistisch-differenzierten Gemeinschaft zur egalitär-individualistischen Gesellschaft anhand der Analysen von Louis Dumont (1976, 1977, 1990). Vgl. Maffesoli (1979b: 210ff), Dumont (1976: 17ff, 1977); zur Kritik an Dumont vgl. Miranda (1986: 47f).

69 Vgl. Dumont (1976: 337ff), Maffesoli (1979b: 234ff), Miranda (1986: 19f). Diese »Fehlentwicklung« des bürokratischen Systems erscheint bei Maffesoli als sich immer wieder historisch variierende Form; er verweist dazu auf ähnliche Prozesse in den Bürokratien des alten China oder in Ägypten.

»logischen Reaktion auf einen Atomisierungsprozess, auf den Verlust der organischen Solidarität«, als Antwort der »ökonomistischen Organisation auf einen Individualismus, der anfänglich für sie notwendig war, der aber in sich Elemente von Anarchie und Desaggregation trägt, die nicht integrierbar sind (...). Der Totalitarismus (...) will so um einen dominierenden Wert herum eine für das gesellschaftliche Fortbestehen notwendige Einheit verwirklichen; allerdings (...) von oben, durch ein zentralisierendes Organ, und nicht mehr von der sozialen Basis her.« (Maffesoli 1979b: 231 ff)

Diese Tendenz ist ein Beispiel für den

»Mythos des Großinquisitors« (...) [Sie] vollzieht sich regelmäßig in den verschiedenen menschlichen Gesellschaften, sie repräsentiert das Streben nach Einheit, d.h. nach Dauer und Fortbestehen angesichts der in den sozialen Strukturationen immer gegenwärtigen anarchischen Prozesse der Zügellosigkeit, des Aufsplittens.« (Maffesoli 1979b: 249)

Das Phantasma des Großinquisitors manifestiert sich im Schul-lehrer-Phantasma, d.h. in einer umfassenden Pädagogisierung und Erziehung, die den Menschen zur rationalen Selbstkontrolle, zur Normalität anleiten will.⁷⁰ Damit schlägt der ursprünglich heterogene Charakter der individualisierten Gesellschaft in sein Gegenteil um. Und diesen Prozess beschreibt bereits der Dionysos-Mythos:

»Der brave Verwalter Pentheus will nach den Gründungsunruhen aus Theben eine ruhige und beispielhafte Stadt machen, und wenn er sich weigert, den Kult eines neuen, »lärmenden« Gottes zu empfangen, so im großen und ganzen deswegen, damit die Stadt ruhig und harmonisch bleibe. Die Bacchanten sind in diesem Sinne der Einbruch der Differenz in eine uniformierende Politik. So ist das Handeln von Pentheus, wie es uns der Mythos oder die Tragödie überliefern, das Paradigma der modernen Bürokratie. Wenn Dionysos vorübergehend gewinnt, so eben deswegen, weil die von ihm gehütete Gewalt den »gesunden Menschenverstand« (die Koanästhesie) regementiert, das Substrat der Gemeinschaft.« (Maffesoli 1979b: 290)

Kleine Alltagsfluchten

Das damit angekündigte »dionysische Paradigma« ist das Paradigma einer Sozialität, die kleine a-politische Widerstands- oder Freiräume im Alltagsleben eröffnet, die nicht auf eine Überwin-

70 Maffesolis Diagnose trifft sich hier mit Foucaults Gouvernementalitätsanalysen.

derung von Herrschaftsstrukturen ausgerichtet sind, sondern ihr Erdulden und Überleben erlauben (vgl. Kapitel 5.3). Das dionysische Moment trägt »dem Verlangen nach fristloser, unverzüglicher Existenz im Augenblick Rechnung«, wie Rita Bischof mit Bezug auf die von Georges Bataille vorgeschlagene Trennung von »profaner Welt« (prometheisch) und »souveräner Welt« (dionysisch) für die Letztere bemerkt (Bischof 1984: 21). Vor dem Hintergrund der anthropologischen Konstante des Wechselspiels zwischen *pouvoir* und *puissance* verfällt Maffesoli so nicht in den Pessimismus der Kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer (Adorno/Horkheimer 1971), sondern sucht – dabei näher bei Herbert Marcuse oder Ernst Bloch – nach Anzeichen für einen Niedergang der Form der *pouvoir* und findet sie in den Ökologiebewegungen und der von den Situationisten aufgedeckten »Logik des Spektakels«, im demonstrativen Desinteresse an öffentlichen Angelegenheiten in der ehemaligen Sowjetunion oder in der Gleichgültigkeit gegenüber dem Politischen bei den Jugendlichen in kapitalistischen Gesellschaften. Maffesoli erwähnt auch eine eigene Studie über kulturelle Praktiken der »einfachen Leute« in Saint-Étienne und Lyon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dort entstand eine Kultur der Arbeiterkneipen, in denen respektlose Lieder gegen die Obrigkeit gesungen wurden und die als Orte der Geselligkeit im tristen Alltag der Lohnarbeit fungierten; Volksbälle oder die unterschiedlichsten Spektakel (Marionettenbühnen, Kuriositäten-Präsentationen, Jahrmärkte) übernahmen eine vergleichbare Funktion (Maffesoli 1976). Exemplarisch können schließlich das Sprechen im Alltag, die einfachen Unterhaltungen am Familientisch, in der Kneipe usw. als Beispiele eines dionysischen Mechanismus herangezogen werden. Gerade dort ist die Sprache durch ihren weitgehend zweckfreien Gebrauch charakterisiert, es wird geplaudert, gescherzt, erzählt, und dabei doch das Band der Vergemeinschaftung geknüpft. Dieses Sprechen

»ist das Paradigma par excellence der Sozialität, (...) der symbolische Tausch par excellence, weil [die Sprache] das Einverständnis oder den Affront (...) von Subjektivitäten ermöglicht, die sich in einer gleichzeitigen Bewegung als solche vergegenwärtigen und sich in einer pluralen Alterität aufheben. Die Sprache als Element der gesellschaftlichen Gewalt zu begreifen heißt, sie als Überwindung der Atomisierung zu verstehen (...) Wie die Zerstörung Verlust ist, unnütze Verausgabung, so ist auch die zirkulierende gesprochene Sprache

(...) Sprache für nichts, sie verliert sich, und aus diesem Verlust entstehen Tausch und Kommunikation.« (Maffesoli 1984: 68ff)

5.1.2 Das Böse in der Postmoderne

»Im ewigen Walzer der Götter überlässt zunehmend Prometheus seinen Platz dem aufrührerischen Dionysos. Eine Verwandlung der Schatten. Genau das ist der diffuse Esoterismus, der sich im postmodernen kollektiven Unbewussten ausdrückt. Das ist das Substrat der verschiedenen Exzesse der sich *verzehrenden Gesellschaft* [société de consommation; Wortspiel zur Konsumgesellschaft, der »société de consommation; Anm. d. Verf.], ihrer Paniken und Hysterien.« (Maffesoli 2002: 246)

Im Vorgriff auf die nachfolgende Diskussion des Landschaftsbildes, das Maffesoli von der gesellschaftlichen Postmoderne entwirft, lässt sich festhalten, dass neben den »guten« dionysischen Momenten auch eine ebenso dionysische gewaltförmige puissance im neo-tribalistischen Gesellschaftsgefüge existiert (vgl. Kapitel 5.3): »Das ist das wesentliche Merkmal des tragischen Lebensgefühls: Anerkennung einer Logik der Verbindung (sowohl als auch) statt einer Logik der Trennung (entweder – oder).« (Maffesoli 2003a: 14). Die dionysische Gewalt tritt als unkalkulierbarer und potenziell allgegenwärtiger Einbruch des »Bösen«, als unüberwindbare animalische Komponente der condition humaine, als »Verfemter Teil« (Georges Bataille) oder, in den Worten Carl Gustav Jungs, als »Schatten« und als spielend-zerstörerischer »Kind-Archetypus« bzw. »ewiges Kind« in Erscheinung (Jung 1976: 163ff, insbes. 193 [1940]; Maffesoli 2002: 178). Maffesoli überträgt Jungs psychologisches Konzept einer »Annahme des Schattens« im Prozess der »Individuation« auf die sozialen Prozesse – es sei Kennzeichen der postmodernen Verfassung, die tragische Einheitlichkeit des »Widersprüchlichen« (Stéphane Lupasco 1951) anzunehmen und als unüberwindbar in ihre Sozialbeziehungen zu integrieren (Maffesoli 2002: 111ff). Als Indikatoren dieser Diagnose einer »organischen Verbindung« zwischen Gut und Böse dienen Verweise auf die Verbreitung von Horrorfilmen oder entsprechenden Internet- bzw. Computerspielen, aber auch die Massenerfolge der Harry-Potter-Filme, der Katastrophen-Sensationalismus der Massenmedien, die Zerstörung der Twin

Towers im September 2001 und die nicht endende Wiederholung der davon gemachten Bildaufnahmen in den Fernsehsendern, die kurz danach aufkommende Us-amerikanische Anthrax-Hysterie oder die immer wieder auflammenden Gewaltausbrüche in den französischen Vorstädten. So führe die

»Wiederbestätigung der Pluralität der Person in einer polikulturellen Welt dazu, das Böse als ein Element unter anderen zu integrieren. (...) Genau darum geht es in der Veränderung zur Postmoderne. Die »Rolle des Teufels« anzuerkennen, zu wissen, wie man davon einen guten Gebrauch macht, damit sie den Gesellschaftskörper nicht überwältigt. (...) Ohne sie also zu kanonisieren, aber auch, ohne sie *a priori* zu stigmatisieren, muss man akzeptieren, dass das Anomische in der Luft liegt.« (Maffesoli 2002: 16f)

Da es sich im Verständnis Maffesolis um anthropologische Konstanten der menschlichen »Geworfenheit« (Martin Heidegger) handelt, lässt sich dieses »Böse« nicht durch den staatlichen Zugriff beseitigen, mehr noch, die sozietale Gewalt verhält sich komplementär zur erläuterten »totalitären Gewalt« der staatlichen Institutionen (Maffesoli 2002: 73ff). Wenn, wie Georg Simmel betonte, der »Streit« und der »Konflikt« zu den grundlegenden Formen der Vergesellschaftung gehören, dann tragen auch ihre postmodernen Erscheinungsweisen zur gesellschaftlichen Dynamik bei. Insoweit gehe es bspw. nicht um die Transformation des oder der Fremden in »Klone« des Eigenen, sondern um die Zustimmung zur Differenz als Element des gesellschaftlichen Fortbestehens. Die Anerkennung der Unhintergebarkeit dieser Zusammenhänge ist – so Maffesoli – Grundlage dafür, schlimmere Exzesse und Blutbäder zu vermeiden:

»Der Tod, der Teufel, das Böse, das Tier sind nun aktiver Teil einer Gesamtheit, aus der man nicht willkürlich, intellektualistisch ein Stück herausnehmen kann. Dieser fundamentale, archaische, traditionelle Holismus kommt heutzutage wieder auf. Davon legen die Alltagspraktiken Zeugnis ab, die »ökologische Sensibilität tut dies auf ihre Weise, indem sie aus dem Kompost den natürlichen Ausdruck des Kreislaufs von Tod und Leben macht. (...) *Der Planet der Affen* oder *Der Krieg der Sterne* sind Sagen, die ein Böses in Szene setzen, mit dem man rechnen muss, ein Böses, das man bekämpfen kann (und muss), aber das in struktureller Hinsicht unüberwindbar ist. (...) Zahlreiche aktuelle Phänomene haben nichts mit dem Ideal der individuellen oder gesellschaftlichen Perfektion mehr zu tun. Während die Jugend der 1960er- und 1970er-Jahre gegen die Macht der Älteren protestierte, um ihre Plätze

einzunehmen, wählen die jungen Barbaren unserer Vorstädte nicht, sie stellen sich auf keiner Liste auf. Gegen die Befehle der Erwachsenen setzen sie die Passivität der Raucher, die nur für einige Augenblicke grausamer Spiele mit der Polizei erwachen. Das Gute ist nicht mehr das einzige Ziel. Es ist nur ein Element unter vielen anderen. Der Teufel hat darin seinen Platz. Die allgegenwärtige heidnische Stimmung drückt das aus.« (Maffesoli 2002: 62ff)

5.2 Das Alltagsleben: Widerspenstige Sozialität

»Tatsächlich geht es darum, ob es unter Berücksichtigung der Herrschaft, des Zwanges, der Unterdrückung, die es als »Struktureffekte« jedes sozialen Ensembles zu verstehen gilt, nicht immer und immer wieder neu eine Art und Weise gibt, sich davor zu schützen, die aus der Doppelbödigkeit [duplicité], den Listen und Tricks, dem Doppelspiel usw. besteht.« (Maffesoli 1979a: 103)⁷¹

Maffesoli sieht, wie in den Kapiteln 2 und 5.1.3 schon erwähnt, auf der Ebene des Alltagslebens den Ort einer a-politischen und widerständigen Sozialität, die sich die verschiedenen Totalitarismen und ihre »Erstickungsversuche« der vitalistischen Dynamik des Gesellschaftlichen vom Leibe zu halten vermag. Dieser Widerstand ist weder politisch orientiert noch anderweitig finalisiert. Es handelt sich um in »organischen Solidaritäten« verankerte Praktiken des Schweigens, der List, der kleinen Illegalismen, in denen eine schöpferisch-kreative Energie zum Ausdruck kommt. Der Alltag erscheint somit für Maffesoli in den Worten Georges Balandiers als

»Mittel der Dissidenz (...) oder als Mittel der schöpferischen Alternative (...). Auf einer höheren Ebene bezeichnet er einen Widerstandsraum: (...) denn er widersetzt sich verschiedenen Totalitarismen; an seinen Grenzen machen die Konditionierung und die Herrschaft der politischen Mächte teilweise halt.«⁷²

Ein solcher Widerstand entgeht gerade deswegen der marxistischen Gesellschaftstheorie, weil er sich nicht politisch wenden oder organisieren lässt. Da er andererseits aber ewiger Gegenpart einer ebenso ewigen Entfremdung ist, kann ihm eine gewisse Tragik nicht abgesprochen werden. Dies ist keine Utopie der

71 Vgl. auch Maffesoli (1976: 107ff, 191ff, 1984: 139ff).

72 Balandier (1983: 12), vgl. auch Lefebvre (1977), Certeau (1988).

revolutionären Befreiung, sondern die Einforderung einer alternativen soziologischen Perspektive auf Phänomene des Alltagslebens. Die »Eroberung der Gegenwart« (Maffesoli 1979a) findet im Alltag selbst, also auf der Ebene des soziologischen Gegenstandes statt; Maffesoli erhebt sie zum korrespondierenden Programm einer erneuerten Soziologie. In seinem diesbezüglichen Plädoyer benennt er die essenziellen Grundmerkmale dieses gelebten Lebens, deren sich die Soziologie annehmen sollte. Im Gesamtkontext seiner Arbeiten leitet die Beschäftigung mit dem Alltag den Übergang vom »prometheischen« zum »dionysischen« Paradigma ein. Zunächst geht es um einen heuristischen Rahmen für eine neue empirische Soziologie des Alltagslebens:

»*Hic et nunc* haben der Affekt und die Leidenschaft eine zu wichtige Stellung als dass es möglich wäre, die Transparenz in den menschlichen Beziehungen oder in den Beziehungen der Menschen zu den Dingen zu erreichen (...) das Imaginale hat in der Struktur des Alltagslebens eine sehr wichtige Rolle. Der Schein (...) ist die Grundlage zahlreicher Situationen und sozialen Handlungen. Von der Art, sich zu kleiden über das Zusammentreffen mit Anderen bis hin zum Wohnstil, ohne das »Alltäglich-Fantastische« zu vergessen, setzt sich die Gegenwart in Szene, spielt, illusioniert unter verschiedenen, kunterbunten Maskeraden.« (Maffesoli 1979a: 15)

Das Alltagslebens ist der Ort der »Geselligkeit« (Georg Simmel). Dafür steht die Idee der »Sozialität«. Sie ist »der alltägliche greif- oder fühlbare Ausdruck der Basissolidarität, die sich vollziehende Vergemeinschaftung.« (Maffesoli 1985b: 13, Fußnote 1)⁷³ Im Hinblick auf die soziologische Analyse dieser alltäglichen Sozialität formuliert Maffesoli zwei Ansatzpunkte: Erstens drückt sich das konstituierende Merkmal des menschlichen Lebens, die existenzielle Sinnlosigkeit als »Sein zum Tode«, im Alltagsleben und in den Geselligkeitsformen in all den Momenten aus, die nicht auf einen situationstranszendierenden Zweck ausgelegt sind, sich also in ihrem Vollzug genügen und erschöpfen, gerade dadurch aber das soziale Band knüpfen. Zweitens ist der Alltag durchzogen von Momenten des Ritualen und Nicht-Rationalen, welche die grundsätzliche Tragik der Existenz auffangen und im Lebensvollzug bewältigen. Maffesolis Plädoyer für eine Soziologie des Alltags ist

73 Ich weiche von der deutschen Übersetzung ab (vgl. Maffesoli 1986: 177, Anm. 1).

hier noch nicht zur Diagnose einer postmodernen Konfiguration verdichtet. Jean-François Lyotard, der die philosophische und gesellschaftliche Debatte zur Postmoderne auslöste, hatte ja seinen Bericht an die kanadische Regierung zur »Condition Postmoderne« zum damaligen Zeitpunkt gerade erst verfasst (Lyotard 1986 [1978]). Maffesoli greift die Ideen Lyotards wenig später auf und verortet rückblickend den Beginn des Wandels zur Postmoderne in den 1950er-Jahren.

5.2.1 Ewige Augenblicke: Der Un-Sinn des Sozialen

Die Tragik und Sinnlosigkeit der menschlichen Existenzweise äußert sich in unterschiedlichen sozialen Phänomenen und Praktiken, die auf die Herstellung von Sozialität im Genuss des flüchtigen und damit zugleich »ewigen Augenblicks«, ja der Lebenserfahrung als einer vergänglichen Abfolge solcher »ewigen Augenblicke« (Maffesoli 2003a) bezogen sind – das ist Maffesolis Wendung des situationistischen Programms. Das Alltagsleben ist selbst unter den Bedingungen der Moderne der Horizont einer zyklischen Zeiterfahrung, die sich persönlich-biografischen und politischen Entwicklungsprojekten entzieht.⁷⁴ In dem Maße, wie der gelebte Umgang mit dieser Erfahrung in den sozialen Beziehungen an Bedeutung gewinnt, wird – wie in einer Kippfigur, in der die Bedeutungen eines Bildes sich komplett verändert – die Figuration oder Gestalt der Postmoderne sichtbar.

Die Prekarität der Existenz, d.h. der drohende und allgegenwärtige Schatten des Unglücks, der Krankheit, des Todes, der Vergänglichkeit des individuellen Lebens, wird zunächst durch die zyklischen Zeitmomente des Alltagslebens stabilisiert. Nach Außen äußert sich dies als Schicksalsergebenheit und fraglose Akzeptanz des gesellschaftlich Gegebenen, d.h. als weitgehender Verzicht auf die Verfolgung von langfristigen Zielen, als Rückzug aus

74 Maffesoli führt dazu zahlreiche Belege aus der Religions- und Kulturgeschichte an, die auf zyklische Zeitkonzepte bzw. den Gegensatz von christlich-aufklärerischer linearer Zeit und mythisch-zyklischer Zeit verweisen (vgl. Maffesoli 1979a: 21ff; 2003a: 21ff). Den Begriff des »ewigen Augenblicks« übernimmt er von Mario Pernolas Studie über Bataille (Perniola 1982).

dem Politischen und von den erzieherischen Ansprüchen der Institutionen oder gesellschaftskritischer Projekte. Dem korrespondiert ein zweites Moment des Alltagslebens, die Hinnahme sozialer Hierarchien, die mit der achselzuckenden, gelebten Anerkennung von Differenzen (etwa im Sinne von »ein jeder solle nach seiner Façon seelig werden«) und einem praktizierten »ethischen Immoralismus« einhergeht, der über kleine Schwächen und Betrügereien hinwegsieht, gerade weil dies ein Merkmal aller ist: »In jedem von uns schläft ein Bandit, der keine Angst vor dem Tod hat und sein Leben aufs Spiel setzt.« (Maffesoli 2003a: 53) Diese Praxis des Alltags steht in doppeltem Gegensatz zum staatlich-institutionellen Projekt der gesellschaftlichen Homogenisierung – etwa durch Gesundheitspolitiken und andere Normalisierungsimperative – und zu demjenigen einer wohlfahrtsstaatlichen Ausbalancierung der Ungleichheiten:

»Das Gleichgewicht der Rollen und Situationen (Aufruhr/Entspannung, Liebe/Hass, Proximität/Distanz) ist eine anthropologische Konstante, ein Residuum, das jenseits von Rechtfertigungen oder faktischen Rationalisierungen unverändert bleibt.« (Maffesoli 1979a: 37)

Ein solches konfliktreiches Gleichgewicht konstituiert eine »Bassissolidarität«, in der der differente Andere »Gegenstand von Begehren und Hass bleibt«, aber nicht als »identischer Anderer« in die Bedeutungslosigkeit versinkt (ebd.: 36ff). Die sozietale Differenz ist die Voraussetzung einer Vielzahl mikroskopischer Tauschpraktiken, der Gabe und Gegen-Gabe, über die Beziehungen aufrecht erhalten werden.⁷⁵ In diesen Tauschbeziehungen entwickeln Menschen eine unermüdliche Kreativität, die sich wenig um offizielle Vorstellungen von Moral kümmert, vielmehr ständig bestrebt ist, diese trickreich zu unterlaufen, etwa für diesen und jenen Freund Vergünstigungen zu erzielen, auch wenn man dadurch den Interessen des eigenen Arbeitgebers schadet. Hier steht das Vertrauen auf die »lebendigen« Sitten und Gebräuche über dem Vertrauen in offizielle Gesetze; was Moral und

75 Vgl. dazu den kleinen, im März 2006 in den deutschen Kinos gestarteten und in einer Berliner Sauna spielenden Film »Schwitzkasten« von Eoin Moore über die Sozialität unter Bedingungen von Hartz IV, der eine solche Einschätzung sehr schön illustriert.

Recht verbieten, das praktiziert man unter der Hand: entwenden, austricksen, betrinken, ausschweifen, verschwenden. Die Orgie kann – so Maffesoli – als »Paradigma des totalen Tausches« verstanden werden, als Zirkulation von Körpern, in der sich

»das Soziale in sich selbst (erschöpft), es wird Un-Sinn, es gibt kein Jenseits der momentanen Situation (...) die Sozialität hat keine andere Dimension als diejenige einer ungeteilten Unmittelbarkeit.« (Maffesoli 1979a: 59)

Eine dritte Art und Weise des alltäglichen Umgangs mit der existenziellen Grundverfasstheit erwächst aus der Bedeutung, die dem lokalen Nahraum – »unser Viertel«, »unser Dorf«, »unsere Nachbarschaft«, »unsere Heimat« – und den sozialen Nahbeziehungen zugeschrieben wird. Maffesoli spricht von einem »lokalen Sensualismus«, in dem ein »räumliches Gedächtnis« [mémoire spatiale] zum Ausdruck komme.⁷⁶ Zyklische Zeit und sozial-symbolisch besetzter Nahraum bilden gemeinsam den Boden einer »dynamischen Verwurzelung« menschlicher Existenz. Eine Kirche, ein Markt, ein Stadion können ein »Begehren nach Sozialität« kristallisieren:

»Die Animation in den Straßen, das Leben in den Bistros, die Geräusche des Verkehrs, die verschiedenen über die Stadt verstreuten Gerüche, das alles konstituiert ein semantisches Spektrum, das es zu entziffern gilt. Die winzig kleinen Akte des einfachen Lebens konstituieren eine »Stimmung« (...), die sich auf die verschiedenen Gebiete verteilt. Wenn wir von einem in das andere hinübergehen, entdecken wir verschiedene Formen der Sozialität.« (Maffesoli 1979a: 72f)

Das vierte und letzte Moment, mit dem der Tragik der Existenz begegnet wird, besteht in der Rolle der »alltäglichen Fantastik«, im Fiktionalen und Imaginären. Beispiele dafür sind die Begeisterungen für Science Fiction und Fantasy-Epen, für astrologische und esoterische Welterklärungen, für kleine und große Spektakel aller Art. Insbesondere das Kino erscheint Maffesoli paradigmatisch für die »Magie des Alltags«. Im Anschluss an Edgar Morin (1958) gilt ihm das Kino als Ort, der – »wirklicher als die Wirklichkeit« – eine »faulenzende Träumerei« gestatte, in der sich über die Identifikation mit den gezeigten Bildern oder Personen die Persönlich-

76 Vgl. Maffesoli (1979a: 61ff), Durand (1984: 269ff, 461ff).

keit des Zuschauers gewissermaßen verdoppelt. Das Bildererleben beruht auf einer eigentümlichen Mischung aus Aktivität und Passivität, eine in diesem Sinne doppelbödig-e Einstellung, in der man Abenteuer erleben könne, ohne den Finger zu rühren. Wie es Zweitwohnungen für ein Parallellieben gibt, so bieten sich hier Möglichkeiten zur Zweit-Existenz. Dieser Doppelcharakter, diese »duplicité«, die durch das Fiktionale ermöglicht wird, hat »keinen anderen Sinn [als]: einen Lebensraum einzurichten, den Alltag erträglich zu machen.« (Maffesoli 1979a: 79)

5.2.2 Rituale des Alltags

»Aber dieses ritualisierte Spiel, die Theatralisierung und Akzentuierung des Scheins schreiben sich grundlegend in eine symbolische Funktion ein. Das Ritual hat nur Sinn in Bezug auf die Sozialität, den Tausch. Der erotische, produktive oder kommunikative Tausch, sie alle sind zum Teil ritualisiert (...). Ohne Berücksichtigung der Bedeutung und Leistung des Ritus erfasst man nicht alle Dimensionen der Formen des Sozialen.« (Maffesoli 1979a: 190)

Maffesoli unterscheidet zwischen den beschriebenen konstitutiven Merkmalen des Alltagslebens und den unterschiedlichen Erscheinungsformen ihrer alltäglichen Bewältigung in Gestalt von Ritualen. Rituale implizieren notwendig Wiederholung; sie sind damit die äußere Gestalt der zyklischen Zeitkonzeption, jedoch nicht als erstarrte Routine, sondern als »dynamische, die Gegenwart akzentuierende Variation der Archetypen«. Neben der Wiederholung gilt die im Ritual zum Ausdruck kommende »Begrenztheit« des Wandels als Grunderfahrung der menschlichen Existenz und deren Tragik (ebd.: 104ff).⁷⁷ Die Erfahrung und das populäre Wissen um die geringe Reichweite aller Veränderungsanstrengungen zeigen ein »tiefe[s] Bewusstsein (oder Halb-Bewusstsein) von der Vergeblichkeit aller Dinge« an (ebd.: 110). Positiv gewendet wird daraus die potenzielle Offenheit gegenüber dem Abenteuer:

»Tatsächlich sind Individuen und Gruppen nicht mehr im eigentlichen Sinne verantwortlich, sie antworten in der Tat nicht auf den Befehl, der sie zur

⁷⁷ Maffesoli folgt hier dem frühen Lukács (1971a).

Teilnahme, zum Produzieren aufruft, sie sind Zuschauer/Akteure einer Szene, die vor ihnen abläuft und die noch einmal eine Inszenierung des Scheins darstellt (...).« (ebd.: 114)

Mit dem Hinweis auf Rituale wird zugleich die Bedeutung des Spektakels, des äußeren Anscheins angesprochen, unter dessen Oberfläche kein geheimes Projekt, kein authentischer Kern, kein situationstranzendierendes Ziel verborgen ist: »Jenseits eines Masken- oder Simulakrenspiels läuft das soziale Leben ohne Referenzpunkt ab.« (ebd.: 128; vgl. ebd.: 125ff) Die »Tiefe« liegt gerade an der Oberfläche:

»Genau das stellt Ikonoklasmus und Ikonolatrie Rücken an Rücken, in dem Sinn, dass der Schein, das Spektakel den Zugang zu anderen Dingen – Gott, Paradies, vollkommene Gesellschaft – weder verhindern noch befördern, sie sind ganz einfach punktuelle Kreationen (...), in denen sich der gesellschaftliche Lebenswille erschöpfend ausdrückt.« (Maffesoli 1979a: 136f)

Hinter dem Schein des Simulakrums gibt es keine Essenz, keine Referenz, keine Authentizität. Jeder äußere Schein ist gleichzeitig eine undurchdringliche Maske, die ganz im Sinne der Goffmanschen Vorder- und Hinterbühnen bzw. primären und sekundären Anpassungen innerliche Distanzierung, eine gelebte Doppelbödigkeit (»duplicité«) erlaubt.⁷⁸ Maffesolis Betrachtungen zur Maske und zur Duplizität führen ihn zum antiken Kynismus als einer Praxis des grundsätzlichen Misstrauen gegenüber allen »Illusionen, die die Realisierung des Begehrens in die Zukunft projizieren« (ebd.: 149). Der Kynismus ist eine »Technik der Verteidigung, (...), die Waffe des Armen, d.h. die Waffe jedermanns.« (ebd.: 150)⁷⁹

Im Unterschied zu Goffman, bei dem das allgegenwärtige Theaterspiel den Darstellungsinteressen des Rollenspielers folgt, interessiert sich Maffesoli für die Theatralik als symbolische Inszenierungsseite der Rituale.⁸⁰ Wo die von Foucault (1977) analysierten symbolträchtigen öffentlichen Aufführungen der Strafprozeduren

78 Vgl. dazu von Erving Goffman die Studien über »Asyle« und die »Selbstdarstellung im Alltag« (Goffman 1973; 1997).

79 Vgl. dazu Sloterdijk (1986: 122ff).

80 Vgl. Maffesoli (1979a: 153ff), Miranda (1986: 153ff), zur Kritik an Goffman vgl. Sansot (1986: 16ff).

oder die in den Massenmedien zirkulierenden Theatralisierungen des Politischen die Einheit der Gemeinschaft (auch mit dem Göttlichen) bekräftigen, erneuern die kleinen Rituale des Alltags – die Feste, Gastgelage, Kirchgänge, Einladungen usw. – die (profane) Art der Selbstvergewisserung der »einfachen Leute«. In den alltäglichen Ritualen werden die gesellschaftskonstituierenden Tauschvorgänge gleichsam äußerlich sichtbar.

Die angesprochene Theatralik ist schließlich von Elementen des Spielerischen, der Gestik und der Rhetorik durchzogen. Spiele – nicht diejenigen der professionalisierten Betriebe, sondern diejenigen des banalen Alltags – sind über ihren augenblicklichen Vollzug hinaus bedeutungslos. Auch die Sprachzirkulation bzw. der Sprachgebrauch folgt in mancherlei Hinsicht einer solchen Logik »unproduktiver Verausgabung« (Georges Bataille), es geht um Plaudern, Scherzen, Klatschen, aber nicht wirklich um Verständigung. Dies gilt gleichermaßen für die begleitende Gestik – ein Tribut an die Mittelmeerkulturen.

Für die Soziologie leitet Maffesoli aus dieser Bestimmung des menschlichen Alltags-Daseins und seiner konstituierenden Momente die Dringlichkeit der Einnahme einer mikroskopischen Analysehaltung ab, die sich endlich dem zuwendet, was im tradierten Kanon als das Uninteressante, weil Unwichtige gilt:

»Vom Alltag sprechen, d.h. Farben, Geschmäcker, Töne zu registrieren, d.h. im Herzen einer Gesellschaftsanalyse die ganze Bedeutung des Schocks wiederzufinden, den das Stolpern auf den Pflastersteinen des Hofes der Guermantes bei Proust auslöste.« (Maffesoli 1979a: 181)

5.3 Die Wiederkehr des Dionysos

»Angesichts des arbeitsamen Prometheus muss man zeigen, dass der lärmende Dionysos auch eine notwendige Figur der Sozialität ist. Von da aus lautet die Frage nicht mehr zu wissen, wie man sein Leben meistert, sondern wie man es verausgabt und dies genießt.« (Maffesoli 1985b: 36)

Friedrich Nietzsche wird zugeschrieben, in seiner »Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik« den abendländischen Dialog mit dem Dionysischen (wieder) aufgenommen zu haben (Sloterdijk 1986: 153-178). Im Anschluss an Nietzsche und (zum Teil) an Freud,

aber auch an die Religionssoziologie von Durkheim hatte das *Collège de Sociologie* die Beschäftigung mit dem Dionysischen weiter geführt; auch Herbert Marcuse griff die Idee auf.⁸¹ Maffesoli tritt in die Fußstapfen dieser Perspektiven, um die unproduktiven, dionysischen Elemente des Alltagslebens weiter herauszuarbeiten, die auch unter den Bedingungen der dem Prometheischen verschworenen Moderne ihre (Nischen-) Existenz behaupteten. Es sind dies Momente des »Außer-Sich-Seins«, des Heraustretens aus dem Subjektkonzept der Aufklärung, die »Orte der Souveränität« Georges Batailles. Seinem soziologischen Programm folgend geht es Maffesoli nicht, wie Bataille, um die Schaffung solcher Situationen, sondern um den empirischen Nachweis der bestehenden Verwurzelung »ekstatischer Praktiken« im Alltagsleben, um dann, im nächsten Schritt der Argumentation, die These ihrer zunehmenden Wieder-Verbreitung zu entwickeln, der – in den Worten Gilbert Durands – Ablösung des prometheischen »Lichtregimes« durch das dionysische »Nachtregime«. Dies ist, um es noch einmal zu betonen, kein Programm politischer Befreiung – auch wenn die Sympathie Maffesolis für die dionysischen Momente deutlich zwischen den Zeilen hindurchschimmert –, sondern die Beschreibung einer veränderten gesellschaftlichen »Aura« (Walter Benjamin), in der neuer Hedonismus, Ökologie-Bewegung und die »Zirkulation der Leidenschaften« miteinander verbunden werden. Dionysos ist Gott von Liebe und Tod, des Leidens und der Widersprüche. Wenn Maffesoli sich ihn zur Grundfigur gewählt hat, so deswegen, um einer wiederkehrenden, fusionellen Logik der Vergemeinschaftung nachzuspüren, die – so zumindest seine These – die noch dominierende Logik der Vergesellschaftung abzulösen beginne. Die Orgie nicht als stilisierter, rationalisierter sexueller Austausch, sondern als konfuser Prozess der wechselwirkenden Leidenschaften, als Ort des Rausches, der Ekstasen und des Außer-Sich-Seins der Einzelnen, ist die Metapher für die soziale Form, den Idealtypus einer solchen Logik der Vergemein-

81 Vgl. die Ausführungen in Kapitel 3.1 und Maffesoli (1984: 83ff, 119-137), Maffesoli (1985b; dt. Übersetzung: 1986, die Übersetzung weist allerdings Mängel auf); Habermas (1985a: 145ff), Sloterdijk (1986: 133, 154ff), Baudrillard (1979a, b), Durand (1984: 67ff, 217ff), Marcuse (1978), Bischof (1984), Moebius (2006).

schaftung. Sie darf dabei nicht nur auf die eigentliche sexuelle Orgie reduziert werden – Letztere steht nur stellvertretend für einen allgemeineren Mechanismus des kollektiven Rausches und der Fusion:

»Meine einzige Ambition beim erneuten Vorstellen des »dionysischen Paradigmas« ist es, das Verstehen der Überschreitung, des »Hinterschlassens« [dépassement] des Individualismus, der Passage von der Ökonomie zur »allgemeinen Ökologie, der verborgenen Zentralität, des vagabundierenden Sexus, des Nomadentums zu ermöglichen, die sich in unseren modernen Megapolen ankünden.« (Maffesoli 1985b: 8)⁸²

Die Logik der Leidenschaften ist Quell der Energie für die Sozialität. Im Orgasmus verschmelzen das Individuum und das Kollektiv zu einer konfusionellen Ordnung korrespondierender Elemente, deren soziales Band über den gemeinsam praktizierten »ethischen Immoralismus« gestiftet wird. Das auf den augenblicklichen Vollzug bezogene rauschhafte Zusammen-Sein mit anderen ist, wie schon bei Emile Durkheim, auch hier die ursprüngliche Matrix alles Sozialen. Dagegen hatte die Moderne die Gesellschaft aus den beiden Polen des separierten Individuums und der zweckrationalen Vertrags-Assoziation, als – in Umkehrung der Durkheimschen Begriffsbestimmung – deswegen »mechanische Solidarität« konstituiert, die von oben nach unten über die vermittelnden Institutionen des Staates hergestellt wird. Dieser Mechanismus erfährt, so lautet Maffesolis These, seit einigen Jahrzehnten einen historischen Prozess der Sättigung zugunsten der »organischen Solidarität« einer verdrängten und wiederkehrenden Sozialität, in der sich die Individuen in Kollektiven verlieren. Daraus wiederum entstehe ein organisches Gefüge des »Spiels der Differenzen«, die Konturen der in Kapitel 5.4 zu beschreibenden postmodernen, neo-tribalen Gesellschaft.⁸³ Was sind nun die anvisierten Merkmale des »banalen Orgasmus« des Alltagslebens?

82 Vgl. auch Maffesoli (1984: 94ff, 103, 119ff); in der dt. Übersetzung wird »centralité souterraine« mit »zentrale unterirdische Schaltstelle«, auch mit »unterirdische Zentralität« wiedergegeben. Insbesondere die »Schaltstelle« ist problematisch, weil zu statisch und manipulativ konnotiert, Maffesoli spricht stattdessen von einem sich selbst reproduzierenden Prozess. Vgl. Maffesoli (1985b: 48).

83 Maffesoli illustriert seine These mit unzähligen Beispielen aus Philosophie, Kulturgeschichte und Ethnologie. Darauf kann hier nicht eingegangen werden.

Zunächst beinhaltet der Orgiasmus als Form ein Moment der »unproduktiven Verausgabung« im Sinne Georges Batailles. Bataille hatte in seiner Konzeption einer »allgemeinen Ökonomie« Produktion und Konsumtion voneinander unterschieden und in Bezug auf letztere zwei Bereiche gegeneinander abgegrenzt: die Konsumtion, insoweit sie der Reproduktion, also der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Wirtschaft dient (als produktive Konsumtion), und daneben die »unproduktive Verausgabung« (Theater, Künste, »perverse« – also bspw. homosexuelle oder orgiastische, masturbierende, auf jeden Fall nicht zeugende – Sexualität). Die unproduktive Verausgabung ist der darüber hinausgehenden Finalisierung entzogen, »ein sinnloses Vergnügen, das seine Lust gerade aus dieser Sinnlosigkeit zieht. Das Ziel der Aktivität ist (...) der reine Verlust.«⁸⁴ Der Mechanismus des von Marcel Mauss (1978a: 14ff [1925]) beschriebenen »Potlatsch«, der verschwenderischen Vernichtung des Angehäuftes durch Übersteigerungen der Tauschlogik, den schon die *Lettristische Internationale* zu ihrem Symbol erkoren hatte, ist eine weitere Erscheinungsform einer solchen unproduktiven Verausgabung. Ihre Funktion besteht gerade und ausschließlich in der Stiftung symbolischer und reziproker Beziehungen unter den Beteiligten. Die Zunahme hedonistischer Veranstaltungen – Musikspektakel, Feste u.a.m. – und insbesondere auch die Multiplikation sexueller Praktiken der Verausgabung verdeutlichen, so Maffesoli, die neuerliche soziale Emergenz des Orgiasmus.

Wie schon Durkheim betonte, entspringt in den Momenten kollektiver Erregung das Göttliche dem Sozialen (vgl. Kapitel 3.1). Die Idee des Göttlichen bezeichnet die Rauscherfahrung der Transzendenz der Einzelbewusstseine im Kollektiverlebnis. Das Göttliche ist damit Ausdruck einer »immanenten Transzendenz« des Sozialen. Die religiös-rituellen Praktiken sind symbolische Techniken des Zusammen-Seins, die über die Mechanismen von Verausgabung und Extase in regelmäßigen Abständen den Zusammenhalt der Gemeinschaft (des Stammes oder Klans) in Erinnerung rufen und damit die Sozialität animieren. Maffesoli belegt dies mit zahlreichen Hinweisen auf religiöse Kulte, etwa den

84 So Gerd Bergfleth im Nachwort zu Bataille (1975: 293; vgl. ebd.: 292-303 u. 93ff).

Shiva-Kult in Indien, den in der Bibel erwähnten Baal-Kult u.a.m. Die religiösen Ausschweifungen liefern den Archetypus der unproduktiven Verausgabung. Der »dionysische Mystizismus« variiert das »archetypische Spiel« von Destruktion und Konstruktion, d.h. von Leben und Tod:

»Das Gemisch der Körper in der Ausschweifung hat eine religiös/gesellschaftliche Funktion: Es ermöglicht das Zusammensein derer, die aus ihrer Alterität heraus dazu bestimmt wären, sich zu verneinen.« (Maffesoli 1985b: 54ff)

Der Orgasmus modelliert gleichermaßen die Beziehungen zur sozialen wie zur natürlichen Alterität: Dem Verschmelzen mit dem Kollektiv ist das Einswerden mit der Natur, dem Kosmos analog. Nach Maffesolis Auffassung variiert so der Orgasmus im »Sexuell-Imaginären« den mythischen Zyklus von Leben und Tod. Die verschiedensten Wiederauferstehungs-Mythen gelten als Anzeichen einer praktizierten Korrespondenz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos. Auch in den von Durkheim beschriebenen totemistischen Praktiken wird die Solidarität mit dem Kosmos über das Totemzeichen symbolisiert und ritualisiert, dieses wird zum Mittler zwischen Mensch und Natur (Kosmos). Maffesoli sieht hier Parallelen zu einer neuzeitlichen Ökologiebewegung, die im »Einklang mit Natur« leben will, aber auch im Boom der Esoterik und der diversen Spielarten des New Age. Dies sind die zeitgenössischen Variationen über den Archetypus eines organischen Verhältnisses zur Natur, das mit der Basissolidarität der erfahrenen Gemeinschaft in Beziehung steht.

Die Vergemeinschaftung von Gütern und Sexus wird – als »rituelle Technik des globalen symbolischen Tausches« – in einer Art Netzwerk der Widersprüchlichkeiten gelebt (ebd.: 84ff). Die literarischen Werke eines Marquis de Sade oder Charles Fourier, auch die chinesische Tradition des yin und yang betonen bspw. die Verbindung der Gegensätze als Grundlage einer funktionierenden Gemeinschaft. Die erwähnten Netzwerke konstituieren eine informelle Ordnung neben dem formalen Gerüst der gesellschaftlichen Vertragsbeziehungen und Institutionen. Der Orgasmus wirkt so als Träger der postmodernen Sozialität.

Für Maffesoli existiert ein universaler »Trieb der Turbulenz« [instinct turbulent], d.h. ein anthropologisches Grundmuster der

vorübergehenden Störung oder Umkehrung der sozialen Ordnung, wie sie etwa in der Funktion von Narren, Clowns, Trickstern, auch des Karnevals manifest wird. In diese Unordnungen projiziert die Gesellschaft sexuelle Regelüberschreitungen, die Aufhebung der Normalität. Solche Verkehrungen folgen einem genau fixierten Code. Sie ritualisieren die Normverletzung auf Zeit, erneuern damit die Basissolidarität und ermöglichen das Weiterbestehen der Ordnung; mitunter werden sie zum Auslöser von Revolten. Dabei kommt dem Alkohol in den abendländischen Kulturen eine zentrale Rolle zu. Die engen Verbindungen zwischen dem Orgasmus und dem Trinken finde – so Maffesoli – ihren konsequentesten Ausdruck im christlichen Abendmahl, der Kommunion mit dem Göttlichen. Im abendländischen Kulturkreis befördert gerade der Alkohol mit seinen enthemmenden Wirkungen die »orgiastische Konfusion« und den Verlust der Selbst-Kontrolle. Die Kneipe ist der Ort par excellence einer »orgiastischen Sozialität«, die immer

»eine Mischung aus Verlangen und Feindseligkeit [ist], es ist eine Provokation, ein Aufruf, nach vorne zu gehen, eine Initiation, die die Integration vorbereitet. Wenn man in der Lage ist, ein bestimmtes Quantum Wein zu trinken, gehört man zu den Kameraden.« (Maffesoli 1985b: 166, vgl. ebd.: 161ff)

Das Vergessen des eigenen Körpers zugunsten des Kollektivs ist deswegen ein Ausdruck der unproduktiven Verausgabung, die den Zusammenhalt des Kollektivs regeneriert: Der Alkohol »löst die Zungen und verbindet die Körper (...), das gemeinsam getrunkene Glas ist die volkstümliche Umkehrung politischer Verträge«, Dionysos der »Gott des Weines und des Sexus« (ebd.: 169ff):

»Die karnevaleske Sexualität, Weinfeste, Zechereien im Bierzelt, die studentischen Gelage oder Narrenfeste, Versammlungen mit religiösem oder halbreligiösem Charakter, all diese Phänomene sind von den ihnen eigenen Anzüglichkeiten und Entgleisungen begleitet und bieten eine Gelegenheit, funktionelle Zuweisungen, Nützlichkeitservägungen und Produktionszwänge zu durchkreuzen.« (Maffesoli 1986: 109)

Die latente Subversivität dieser Überschreitungen erklärt die staatlichen Bemühungen, sie zu kanalisieren, zu kontrollieren, zu lenken und mitunter zu unterdrücken.

5.4 Postmoderne Stammes-Kultur: Sozialität im Zeichen der »aisthesis«

Die vorangehend erläuterte Form des Orgasmus, die Maffesoli zunächst als Strukturmoment des Alltagslebens interessierte, wird schließlich in seiner Studie über das »Zeitalter der Stämme. Der Niedergang des Individualismus in den Massengesellschaften« (Maffesoli 1988) zum zentralen Kern der These eines weitreichenden gesellschaftlichen Wandels hin zu einer postmodernen Konfiguration, in der an die Stelle des Gesellschaftsvertrages die konfliktreiche und bewegliche Architektur eines vielfach zergliederten, sich beständig neu arrangierenden Netzes von »Stammesbildungen« und organischen Solidaritäten tritt:

»Diese Abstimmung [ajustement] kann gewaltsam erfolgen, die verschiedenen Rassismen, Fanatismen und Vorstadtrevolten zeigen das zur Genüge, aber sie kann sich auch in Gestalt der Toleranz ausdrücken, zahlreiche Gruppen arbeiten in diese Richtung; schließlich findet man sie auch in der Indifferenz, dem vielleicht häufigsten Fall. Nichtsdestotrotz findet aus dem Zwang der Verhältnisse heraus eine solche Abstimmung statt. Das ist die postmoderne Form des sozialen Bandes.« (Maffesoli 1993a: 73)

In einer Art »gesellschaftlichem Laboratorium« (Maffesoli 1997: 55) entsteht so eine neue soziale Strukturierung, eine lose, konfliktreiche Netzwerklandschaft der Gemeinschaften auf Zeit, zwischen denen die Individuen zirkulieren. Nachfolgend wird es darum gehen, die einzelnen Bestandteile dieses Panoramas der Postmoderne zu erläutern.

5.4.1 Architektonik des Neo-Tribalismus

In Maffesolis Modell der nachmodernen Gesellschaften werden diese als fließendes Hin und Her zwischen »Massen« und »Stämmen« gedacht. Die bewusst gewählte Metapher des »Stammes« macht deutlich, dass es nicht um zweckorientierte Gruppenbildungen geht, bzw. dass vertragliche Ziele und Zwecke nicht im Vordergrund stehen, sondern die geteilten Erlebnisse, Erfahrungen und Gefühle. Neben der organischen Solidarität existiert innerhalb der Stammesgemeinschaft ein komplexes, »archaisches«

Gefüge von Ritualen, Zwängen und Verpflichtungen für die Mitglieder, denen diese sich für die Zeit ihrer Teilnahme unterwerfen müssen. Der wesentliche Unterschied zum ethnologischen Stammesverständnis liegt darin, dass dort die Stammesmitgliedschaft totalen Charakter hat, es also keine Alternative dazu gibt, allenfalls um den Preis der dauerhaften Ausstoßung aus sozialen Bindungen. In postmodernen Gesellschaften dagegen sind Stammeszugehörigkeiten flüchtig, Ergebnisse von Wahlentscheidungen und Affinitäten nomadisierender Individuen (vgl. Kapitel 5.5). Diese »Dahintreibenden« verfolgen jedoch weder das Projekt eines rationalen Abwägens noch die Suche nach authentischer Identität, sondern verankern sich in sukzessiven identifikatorischen Prozessen als Personen im antiken Sinne der bereits u.a. von Marcel Mauss (1978b [1938]) beschriebenen rollenspielenden »persona«, – also der »Maske« – um ein postmodernes Stammestotem: eine Ikone des Starsystems, einen mystischen Ort, eine orgiastische Erfahrung, ein Kult-Objekt:

»Die Masse oder das Volk beruhen im Unterschied zum Proletariat oder anderen Klassen nicht auf einer Identitätslogik: Ohne bestimmtes Ziel sind sie keine Subjekte der ablaufenden Historie. Die Metapher des Stammes [tribu] ermöglicht es, dem Prozess der Deindividualisierung gerecht zu werden, der Sättigung der dem Individuum inhärenten Funktion und der Betonung der Rolle, die jede Person (persona) in seinem Inneren spielen muss. Wohlgemerkt, genau wie die Massen ein ewiges Gewimmel bilden, so sind die sich darin kristallisierenden Stämme nicht stabil, die diese Stämme konstituierenden Personen können in einem beständigen Hin und Her von einem zum anderen wandern.« (Maffesoli 1988: 17)

Der Begriff der heterogenen »Masse« bildet den Gegenpol zum »Stamm«. Mit der Wiederkehr des »Vitalismus« der großen Menschenmassen verlässt – so Maffesolis These – die gesellschaftliche Dynamik die Wege der Moderne: Ein zunehmend »animalisches Leben« und eine neuerliche »Sakralisierung« von Sozialbeziehungen in dem Sinne, wie Durkheim den Ursprung des Heiligen in der Kollektiverfahrung verortete (vgl. Kapitel 3.2), bilden die Grundlagen der »Macht« (puissance) einer wiederkehrenden Sozialität, die als informelle, verborgene Zentralität das Weiterbestehen des sozialen Lebens sichert. Zwischen der wachsenden »Vermassung« und der Entwicklung von Mikrogruppen bzw. Stämmen baue sich eine Spannung auf, die für die kommenden

Jahrzehnte die gesellschaftliche Dynamik der nachmodernen Gesellschaften prägen werde. Die lateinamerikanischen Länder, aber auch Japan erscheinen als prototypische Laboratorien einer solchen Postmoderne, da sie in vielerlei Hinsicht die Zukunft der westlichen Moderne vorstellen.

5.4.2 (Religiöse) Gemeinde

Zunächst lässt sich die Vergemeinschaftungsform des Stammes durch Max Webers Begriff der »religiösen Gemeinde« näher bestimmen. Merkmale der »Gemeinde« sind ihr vorübergehender Charakter, die wechselnde Zusammensetzung, der Bezug zum Lokalen, die Abwesenheit stringenter formaler Organisationselemente und ihre Veralltäglicdung (vgl. Weber 1985: 275ff). Der Zusammenhalt der Gemeinde entsteht aus ästhetischen Erfahrungen, einer daraus rührenden situativen, deontologischen Ethik und den spezifischen Gewohnheiten, Ritualen, Sitten und Gebräuchen, in denen sie sich von anderen unterscheidet. Hier verwandelt sich die physische Nähe, das gemeinsame Erleben in Religion, d.h. im ursprünglichen Wortsinne von »religare« in Verbindung (»reliance«, Boll de Bal 1985, 1996). Die Multiplikation von Stammes-Bildungen beruht auf einem »Geist der Religion«, ist in diesem Sinne ephemere religiöse Aggregation um einen symbolischen Kern: »Die so verstandene Religion ist die Matrix allen sozialen Lebens.« (Maffesoli 1988: 62).

Die erwähnten Elemente der religiösen Vergemeinschaftung sind Ausdruck eines Kollektivierungsprozesses; sie entstehen nicht auf vertraglicher Grundlage, sondern aus der entindividualisierenden Erfahrung der Gemeinschaftserlebnisse. So »baden« die Individuen in einer ästhetischen »Aura« (Walter Benjamin), in »Gemeinschafts-Stimmungen«, in denen die herkömmliche Subjekt-Objekt-Trennung aufgehoben ist. Dieser Prozess verläuft über symbolische Kristallisationen, über die Versammlung um ein »Stammestotem«, das die Gemeinschaftserfahrung anregt und symbolisiert. Zunehmend zählen die Stimmung, die Atmosphäre oder das »Feeling«, wenn es um die soziale Wahrnehmung und Beschreibung von Situationen geht. Diese postmoderne Aura ist im Gegensatz zu ihren historischen Vorläufern – Maffesoli unter-

scheidet die »theologische Aura« im Mittelalter, die »politische Aura« im 18. Jahrhundert und die »Fortschrittsaura« im 19. Jahrhundert – nicht finalisiert; sie erschöpft sich in ihrem augenblicklichen Vollzug. Als »mythische Aggregationsform« komme sie im Boom asiatischer Lebensweisheiten oder den jugendkulturellen Musikszenen zum Ausdruck. All dem liegt eine permanente Konstitution und Auflösung von Wir-Beziehungen in, metaphorisch gesprochen, religiösen Vergemeinschaftungserfahrungen zugrunde (Maffesoli 1992: 205ff).

Die Ästhetik des gemeinsamen Erlebens und Fühlens wird zur Grundlage einer spezifischen ethischen Erfahrung im »proxemischen« Nahbereich, in der Lokalität der Kontakte. Die Gemeinde verlangt von ihren Mitgliedern Konformismus, die Einhaltung der »Gesetze des Milieus«; sie garantiert dafür wechselseitige Solidarbeziehungen innerhalb der Gruppe. Dieses situative und situierte Gruppenethos, die Deontologie (Maffesoli 2006) entwickelt sich aus den Beziehungen der Partizipation an einem gemeinsamen und damit geteilten realen oder symbolischen Territorium. Als theoretisches Modell wurde es schon im russischen Populismus oder im Anarchismus diskutiert (Maffesoli 1988: 30ff):

»Der von der Schule von Palo Alto vorgeschlagene Ausdruck »Proxemie« scheint mir gut geeignet, um den beiden, also dem kulturellen und dem natürlichen Element der betreffenden Kommunikation gerecht zu werden. (...) Vielleicht müsste man ganz einfach nur auf den alten räumlichen Begriff des Viertels und auf seine affektiven Konnotationen rekurrieren (...) Dieses »Viertel« kann sehr unterschiedliche Modulationen annehmen: Es kann durch ein paar zusammenhängende Straßen bestimmt sein, es kann sich um ein libidinös besetztes Gebiet handeln (das Rotlichtviertel oder das »Sündenviertel«), ein Einkaufszentrum oder ein Knotenpunkt des öffentlichen Nahverkehrs, doch ganz egal, was es konkret ist, es handelt sich dabei um einen öffentlichen Raum, der eine bestimmte Funktionalität mit einer unleugbaren symbolischen Bedeutung verbindet. Tief im Kollektivimaginären eingeschrieben, wird er doch nur durch das Überkreuzen von Situationen, Augenblicken, Räumen und Menschen ohne Eigenschaften konstituiert.« (Maffesoli 1988: 37f)

Das zweckfreie Zirkulieren der Sprache, das Plaudern, Scherzen, Dahinreden zum Zeitvertreib, sind nach Maffesolis Verständnis exemplarische Beispiele punktueller Extasen im Alltagsleben, Ausdruck einer »dionysischen Aura« oder »Stimmung« (Maffesoli

1992: 139ff), in der ein populäres Wissen auf Gefühlsbasis entsteht und befördert wird (vgl. Kapitel 5.2). Die Massenmedien liefern den nötigen »Stoff«, der gerade in seinen banalsten Inhalten immer wieder den Mythos des Zusammenhalts der Gemeinschaft erneuert – der Inhalt zählt nur in dem Maße, wie er das Gefühl hervorrufen oder verstärken kann, an einer größeren Gruppe zu partizipieren, einen gemeinsamen Alltag zu teilen. Die erwähnten Sprachpraktiken verdeutlichen die Vitalität eines »Altonomieprinzips« der organischen Anpassung an die soziale oder natürliche Alterität (Maffesoli 1988: 44), Grundlage der ambivalenten und konfliktuellen postmodernen »*Wiederverzauberung der Welt*« (Maffesoli 2006):

»Die Stämme (...) zeigen eine beunruhigende Ambiguität: Während sie einerseits die ausgefeilteste Technologie nicht verschmähen, sind sie doch auch irgendwie barbarisch. Vielleicht ist dies das Zeichen der sich ankündigenden Postmoderne. Wie dem auch sei, das Realitätsprinzip zwingt uns dazu, sie zu berücksichtigen, weil sie da sind, und erinnert uns andererseits daran, dass es oft die Barbarei war, welche die im Sterben liegenden Zivilisationen regeneriert.« (Maffesoli 1988: 45)

5.4.3 Der Gestaltwandel des Politischen

Mit der Herausbildung der neo-tribalen Gesellschaftsfiguration ändert sich auch die Form des Politischen. Neben die etablierten politischen Institutionen und Organisationen tritt die informelle, »unterirdische« Vernetzung von Stämmen, eine »Gesellschaft neben dem Staat«:

»In der Tat existieren der Kampf oder der Konflikt, aber er verläuft zwischen dem »Staat und dem Nicht-Staat, oder auch zwischen der vertraglich geregelten Institution, dem rationalen Politischen und dem fusionellen »Wir« mit seinen ganz und gar unvorhersehbaren Reaktionen. Tatsächlich ist die Ordnung, die sich abzuzeichnen scheint, diejenige eines Ensembles von Gemeinschaften, die weder ausschließlich positiv noch untereinander im Einklang sind, sondern prekär und der Unbeständigkeit der Emotionen unterworfen bleiben.« (Maffesoli 1992: 285)

Während die Moderne den Raum des Politischen als monothetische Homogenisierung von Differenzen besetzte und die mobilisierende Kraft des Imaginären sowie des kollektiven Vitalismus in

die Bahnen der planenden und gestaltenden Rationalität lenkte, führt die neo-tribale Konfiguration zu einer »Implosion« dieser Modalität des Politischen (Maffesoli 1992: 25ff). In Referenz an die mystisch-gnostische Tradition deutet Maffesoli den Wertewandel, die neue Religiosität, das Ende des Fortschrittsmythos und andere Phänomene der Gegenwart als Indizien einer »intrinsicen Macht« und »Souveränität« des Sozialen, welche die »extrinsische politische Macht« ablöse. Dies geschieht jedoch gerade nicht in Gestalt einer großen revolutionären Umwälzung, sondern in Form der Schaffung »kleiner Freiheiten der Zwischenräume« (ebd.: 102ff). Der Vitalismus der unzähligen Kleingruppen äußere sich gerade in ihrer Abkehr von der abstrakten politischen Ebene der Macht. Im Vordergrund stünden nunmehr die räumlichen, sozialen und symbolischen Nahbereiche der konkreten Existenz, ein Prozess, der sich gerade deswegen vollziehen kann, weil auch in der »alten« Gestalt des Politischen, etwa am Beginn der Moderne, ähnliche Vergemeinschaftungsdynamiken wirkten, die mit den späteren Strukturbildungen ihr Moment einer »dynamischen Verwurzelung« verloren haben:

»Wir sind damit im Kern des Prozesses, der dazu führt, dass das Politische sich in eine alternative Kraft verwandelt. Mysteriöse Alchemie geheimer Mechanismen. Sie bleibt für den modernen Rationalismus und Kausalismus undurchsichtig, aber sie drückt sich bestens im Alltagsleben in der Viskosität der Freundschaftspraktiken, der sexuellen Praktiken und der Gruppenpraktiken aus, kurz, in allem, was dazu beiträgt, dass das »Ich« nur in Bezug auf und durch den Blick des Anderen existiert. Eine kopernikanische Revolution par excellence, die das Samenkorn des postmodernen Zusammen-Seins in sich trägt und die mit Nachdruck unterstreicht, dass die »Wahlverwandtschaften« nicht der Alleinbesitz einiger intellektueller, künstlerischer oder anomischer Marginalitäten sind, sondern die Dynamik einer *Massensubjektivität* konstituieren, die in irruptiver oder sanfter Weise die Konturen der sich herausbildenden Sozialität bestimmen wird.« (Maffesoli 1992: 239)

Maffesoli beschreibt die Beziehung zwischen Sozialität und »puissance« mit der Metapher des »schwarzen Loch«: Die »Sozialitätsdichte« wirke nicht mehr nach außen, also in die politischen Organisationsformen, sondern nach innen, in die flüchtigen Gemeinschaften hinein. Antiparlamentaristische Stimmungen oder die Nichtteilnahme an Wahlen sind ihm Indikatoren dieser »schwarzen Löcher der Sozialität«, aus denen in einem anderen

Raum-Zeit-Gefüge neue Organisationsformen entstehen. Durkheims Verständnis des »Göttlich-Sozialen« illustriert diese Dynamik der Kollektivmacht, mit der sich die Gruppe selbst zur Gottheit erhebt. Die Vielzahl vernetzter Kleingruppen splittert die Sozialstruktur auf und relativiert die politischen Machtzentralen. Die heterogene Massengesellschaft wendet sich »lokalen Göttern« zu und verzichtet auf politische Zukunftsprojekte. Die »Simulationsmaschine« des Politischen müsse daher enorme Anstrengungen aufbieten, um die Massen zur Teilnahme zu bewegen und sich dadurch die notwendigen Legitimationsgrundlagen für ihr Handeln zu besorgen. Die »alltägliche Verausgabung« trete an die Stelle der »Verausgabung für das Politische«:

»(...) man kann sagen, dass der postmoderne Rhythmus aus der Verbindung [conjunction] von Fragmenten der Atemporalität gebildet wird; das sind die verschiedenen Formen des Spielerischen, die zahlreichen Spiele des Imaginären oder auch all die Manifestationen der Tagräume, die das ablaufende Leben akzentuieren. All das drückt sich in der Art ebenso zahlreicher kleiner Paranthesen in der Werbung aus, in den Videoclips, im »Zappen« durch die Fernsehprogramme oder auch in den vielen kleinen Anomien, die das Familienleben, das Eheleben oder das Berufsleben durchziehen, und die ebenso vielen Zwischenräumen entsprechen, die den Widerstand gegen das erlauben, was W. Benjamin die »homogene und leere Zeit« der verschiedenen herrschenden Institutionen (ideologischer, politischer, moralischer, ökonomischer Art) genannt hat. Tatsächlich sichert gerade der gelebte Augenblick, der kleine Moment der Freiheit, egal ob er real ist oder fantasiert wird, in der *longue durée* den Widerstand und das Fortbestehen des Seins.« (Maffesoli 1992: 198)

In der populären Reserviertheit wird Politik als Theatralik und Spiel in einer Art »ästhetischer Partizipation« erfahren, wie sie Edgar Morin (1958) für das Kino beschrieb. Diese magische Struktur ist zugleich Teilnahme und Distanz, selbst der politische Wahlgang wird zu einem Ritual des »Als ob« (sich etwas ändern würde), an das im Grunde nicht geglaubt wird. Nach Maffesolis Einschätzung leben die Massen bereits »jenseits des Politischen«, zumindest jenseits der modernen Logik und Gestalt des Politischen (Maffesoli 1988: 75f; 1992). An die Stelle der Politik der Einheit (»unité«) ist die neo-tribale Konfiguration der »Einheitlichkeit« (»unicité«) im Sinne der Alchemisten, also der Zusammenhang und das Zusammenspiel, die permanente Anziehung

und Abstoßung der Gegensätzlichkeiten getreten (Maffesoli 1992: 200). Die verborgene Zentralität des neo-tribalen Netzes schafft Nischen bzw. symbolische Territorien für punktuelle Gruppenbildungen im Inneren größerer Gesamtheiten, konstituiert lokale Ethiken gegen das jeweils »Andere« und gegen das »Außen«, ohne dies in die herkömmlichen Repräsentationsweisen des Politischen zu übersetzen. Der Stamm wird zur vorübergehenden Einheit der Autonomie. Er verbindet sich mit anderen Stämmen zu einer »anarchistischen Architektur« und befördert dadurch einen Prozess der Dereglementierung der politischen Ordnung: »Das einzig ernste Problem ist dasjenige der Schwelle, ab der diese Abstinenz (...) die Implosion einer gegebenen Gesellschaft provoziert.« (Maffesoli 1988: 122)

5.4.4 Homo Aestheticus: Die Logik der Fusion

»Hier also ist die Hypothese: Es gibt einen nicht unterdrückbaren und machtvollen Hedonismus des Alltäglichen, der jeglichem Leben in Gesellschaft zugrunde liegt und dieses trägt. In gewisser Weise eine anthropologische Struktur. In manchen Epochen wird dieser Hedonismus marginalisiert und spielt eine subalterne Rolle; in anderen dagegen wird er zum anerkannten, diskreten oder geheimen Dreh- und Angelpunkt der Ordnung des gesamten sozialen Lebens. In diesen Momenten sind die sozialen Verhältnisse im Alltagsleben, in den Institutionen, in der Arbeit oder in der Freizeit nicht mehr nur durch apriorische und mechanische Instanzen von oben herab bestimmt; sie sind auch nicht länger auf ein zu erreichendes, aber zugleich immer in der Ferne liegendes Ziel ausgerichtet, also auf all das, was von einer ökonomisch-politischen Logik vorgegeben oder als Funktion einer moralischen Vision bestimmt ist. Im Gegenteil werden diese Verhältnisse zu Beziehungen, die durch das und von dem Intrinsischen mit Leben gefüllt werden, also von dem, was tagtäglich in organischer Weise gelebt wird; mehr noch, sie bilden sich um Phänomene der Proximität herum. Kurz gesagt, das soziale Band wird ein Band der Gefühle. So entwickelt sich eine Seinsweise (*éthos*), wo das, was mit anderen gemeinsam empfunden wird, vorrangig wird. Genau diesen Zusammenhang bezeichne ich mit dem Ausdruck »Ethik des Ästhetischen.« (...) Dieser »Präsenteismus« kann mit der Sensibilität des Barocks verglichen werden, allerdings eines Barocken, das sich in das Alltagsleben kapillarisiert. (...) Ganz entschieden scheint der Ausdruck Ästhetik (*aisthésis*), das gemeinsame Empfinden, das beste Mittel, um den »Konsensus« zu benennen, der sich vor unseren Augen entwickelt, und der auf geteilten Gefühlen oder heftigen Empfindungen beruht: *Cum-sensualis*. (...) In dieser

Hinsicht eröffnet die Postmoderne eine Form sozialer Solidarität, die nicht mehr rational, vertraglich definiert ist, sondern die sich im Gegenteil aus einem komplexen Prozess der Anziehungen und Abstoßungen, der Emotionen und Leidenschaften aufbaut. (...) Das ist die zweite tragende Idee dieses Buches, in gewisser Weise sein konstruktiver Part, der Moment, in dem sich das Ästhetische zur Ethik wandelt.« (Maffesoli 1990: 13ff)

Der Individualismus und das Politische als Organisationsformen und Gesellschaftsprojekte bilden für Maffesoli die beiden zusammengehörigen Pole der Moderne (Maffesoli 1988: 85ff). Die skizzierte Sättigung des Politischen bedeutet damit in Konsequenz eine vergleichbare Sättigung des Individualismus. Die postmodernen Individuen verlieren sich – d.h. die Idee und das Projekt eines authentischen, konsistenten Selbst – über ihre alternierende Teilhabe an der Massenkultur und den Stammesbildungen. Wo die spezifische Vorstellung von persönlicher Identität, die die Aufklärung von den Individuen forderte, etwas Bestimmtes und Bekanntes – Mann oder Frau, links oder rechts, Arbeiter oder Angestellter usw. – und eben nichts Anderes zu sein, damit also auch politisch eindeutig identifizierbar zu erscheinen, sei die heterogene Masse ein politisch unkalkulierbares polymorphes Kollektivgebilde, dessen Elemente sich einer bestimmten und bestimmenden Identität entziehen. Die neo-tribale Vernetzung ergibt sich zwar aus Prozessen einer individuellen Wahl oder Entscheidung. Insofern lässt sich von einer »Wahl-Sozialität« (*socialité électorale*) sprechen (Maffesoli 1988: 110ff). Doch diese Wahl ist ihrerseits von den kollektiven Stimmungen, Gefühlslagen, Moden, vom postmodernen, barocken »Stil des Lebens« oder der »Barockisierung der Welt« (Maffesoli 1990: 151ff) im Sinne des von Durand beschriebenen Prozesses des »semantischen Bassins« geprägt. Ihr läge nichts ferner als die Selbstverwirklichung im Sinne der Aufklärung oder der authentizitätsorientierten kommunitären Suchprojekte – es handelt sich durch und durch um ästhetische Identifikation, also um Identifikation auf der Grundlage gemeinsam erfahrener Gefühlszustände und Leidenschaften in den verschiedensten sozialen Feldern (Maffesoli 1990: 239ff; 1992: 254ff).

Während das moderne, freie und gleiche Individuum sich mit anderen in einer Vertragsbeziehung assoziiert und spezifische Funktionen damit verbindet, spielt die Person eine Rolle in einem organischen Ganzen, mehr noch: Die Person ist wesentlich hete-

rogen, sie schlüpft in eine Vielzahl von solchen Rollen, in wechselnde Masken, die ihr die temporäre Teilnahme an Gruppenprozessen erlauben – den seriösen Anzug im Unternehmen, das Heavy Metal Outfit in der Motorradclique, die Lederkluft im Sado-Maso-Club. Der Begriff der Maske ist hier metaphorisch gemeint: Die Masken-Funktion kann bspw. durch Kleidung, Tattoos, Chat-Pseudonyme, Frisuren, Gestik usw. erfüllt werden, die allesamt einem je spezifischen Code der »Eingeweihten« folgen. Eingebettet in die neo-tribale Gruppenkultur handeln nicht die Individuen, sondern über das Kollektivgedächtnis, bspw. in Gestalt der wechselnden Moden, agiert »Es«, wo das »Ich« noch der Illusion der Selbstbestimmtheit anhängt:

»Unser Bewusstsein ist nur ein Punkt der Begegnung, Kristallisation verschiedener Strömungen, die sich mit spezifischen Gewichtungen überkreuzen, anziehen und abstoßen.« (Maffesoli 1988: 89f, vgl. auch Halbwachs 1967)

Beim postmodernen »Homo Ästhetikus« (Maffesoli 1990: 23ff) tritt an die Stelle der stabilen Identität der Prozess der Individuation im Sinne Jungs (Jung 1976: 291ff [1939]), also der Annahme und Verwirklichung der Pluralität und Widersprüche innerhalb des Individuums. Möglich wird dies durch die skizzierte Logik der temporären Identifikationen mit den jeweiligen Stämmen und ihren symbolisch-praktischen Verdichtungen. Ein solches Hin und Her zwischen Stämmen und Masse setzt ein nomadisierendes Individuum voraus, das eher einem stochastischen, zufälligen Prinzip der »Anziehung« unterworfen ist als dass es einem biografischen Projekt oder Selbstentwurf folgen würde (vgl. Kapitel 5.5):

»So bringt die Identifikation zum Ausdruck, dass die Person aus einer Serie von Schichten besteht, die sequenziell gelebt werden, oder die sogar gleichzeitig und in Konkurrenz zueinander gelebt werden können. Diese Schichtung ruft all die Stammesgebiete hervor, die von den verschiedenen zeitgenössischen Stämmen besetzt sind. In einem zugleich einfachen und komplexen Schema begründet jedes dieser Elemente: Person, Stamm, Territorium die anderen und alle wirken aufeinander ein.« (Maffesoli 1990: 266)

Diese »Logik der Fusion«, der deindividualisierenden, zugespitzten Verbindung, prägt – so Maffesoli – den Stil der nachmodernen Sozialbeziehungen. Letztere bilden natürlich auch weiterhin

zweckrationale Assoziationen, aber weitaus bedeutsamer (auch für solche zweckbezogenen Zusammenschlüsse) werden Verbindungen, die auf affektiven Erfahrungen beruhen. Sie beanspruchen nicht die vollständige und authentische Präsenz der Individuen füreinander, sondern sind »taktile, flüchtige Begegnungen«, die das erfordern, was Alfred Schütz (1972 [1951]: 132 u. 145) in seinem Aufsatz über »Gemeinsam Musizieren« beschreibt als das »wechselseitige Sich-aufeinander-einstimmen«. Maffesoli bezeichnet genau diesen Prozess mit dem Ausdruck des »ästhetischen Paradigmas«, dem auch eine zeitgemäße Soziologie Rechnung zu tragen habe (Maffesoli 1987).

Im Neo-Tribalismus konstituiert sich die Materialität des Zusammen-Seins im dynamischen Hin und Her zwischen Masse und Gruppe. Im Anschluss an und Verallgemeinerung von Max Scheler und dessen »Einfühlungs-Theorie der Sympathie« (Scheler 1973 [1923]) spricht er von »diffusen Gefühlserfahrungen« (»nébuleuse affectuelle«; Maffesoli 1988: 93), die den postmodernen Masken-Spielen zugrunde liegen. Die Lust an Sinneserfahrungen, am Leidenschaftlichen, am gesteigerten Gefühlserleben (Maffesoli 1990: 59ff), aber auch an der beruhigenden Vergewisserung des Gemeinsamen etwa einer Tradition oder einer Vorliebe wird zum antreibenden Moment der flüchtigen Vergemeinschaftungen. Die Masken liefern die dafür notwendige Oberfläche, unter der keine Authentizität mehr erkannt werden kann und muss – der äußerliche Anschein, die äußere Erscheinung wird zum Träger dieser Erfahrungsweisen des Sozialen. Diese Erscheinungen bilden einen oberflächlichen »Schaum der Tage« (Boris Vian), unter dem in den dadurch verborgenen Höhlungen Sozialität entsteht (ebd.: 103ff). Dies ist der wesentliche Unterschied zur »Tyrannei der Intimität« (Richard Sennett) in der Us-amerikanischen Hippiekultur am Anfang der 1970er-Jahre. Gleichzeitig ermöglichen die »Äußerlichkeiten« durch ihren Symbolcharakter die Partizipation an einem gemeinsamen Spiel, bei dem jeder Spieler und Zuschauer zugleich ist:

»Die zeitgenössischen Lebensweisen (...) strukturieren sich nicht mehr von einem einheitlichen Pol aus. In irgendwie stochastischer Manier sind sie Folge von stark variierenden Zusammentreffen, Erfahrungen und Situationen. Alles Dinge, die affinitäre Gruppenbildungen fördern. Alles passiert so,

als ob sich die »amour fou« oder der »objektive Zufall« des Surrealismus, die Begegnung und das »Dahintreiben« des Situationismus nach und nach in das Gesamt des sozialen Körpers verästelt hätten. Das Leben als Kunstwerk ist nicht länger die Angelegenheit einiger Weniger, sondern es wird zum Massenprozess; man muss das richtig verstehen, das Ästhetische, um das es hier geht, lässt sich nicht auf eine Geschmacksfrage (des guten oder schlechten ästhetischen Geschmacks) oder eine Frage des Inhaltes (das ästhetische Objekt) reduzieren. Uns interessiert die *reine ästhetische Form*. Wie lebt sich die Kollektiverfahrung, wie drückt sie sich aus.« (Maffesoli 1988: 109f)

Maffesoli beschreibt die neo-tribalen Gruppen mit Bezug auf Simmel auch als »geheime Gesellschaften«.⁸⁵ Das »geteilte Geheimnis«, das die Gruppe zusammenhält, ist ebenfalls eine Funktion der Masken, in deren äußeren Schein sich eine subtile Dialektik von Zeigen und Verbergen ausdrückt. Die Bedeutung der – metaphorisch verstanden – getragenen Maske liegt in der symbolischen Verbindung mit einer Gruppe, die das Geheimnis der Maske (etwa den Ohrring-Code) kennt und in der gleichzeitigen Abgrenzung gegenüber den anderen, die andere Masken tragen.

Für den Antrieb dieser seriellen Existenzweise der neo-tribalen Erfahrungen ist die dynamische Energie des Imaginären oder der »imaginalen Welt« (Henri Corbin) unverzichtbar, d.h. all der Vorstellungs-, Symbol- und Bilderfluten, die das Alltagsleben durchziehen (Maffesoli 1990: 111; 1993a: 119ff). Das Bildliche interessiert hier nicht als die von Jean Baudrillard diagnostizierte hyperreale Allgegenwart der Simulakren, sondern als Träger von Gefühlen und Vergemeinschaftungserfahrungen, unabhängig von den je spezifischen Inhalten:

»Die wesentliche Funktion, die man heute den Bildern zugestehen kann, ist die, die zum Heiligen führt. Es ist frappierend zu sehen, wie außerhalb aller Doktrinen und ohne jegliche Organisation ein »Glaube ohne Dogma« existiert, oder vielmehr eine ganze Reihe von »Glauben ohne Dogma«, die am besten die Wiederverzauberung der Welt zum Ausdruck bringen (...). Ich habe davon gesprochen, dass die Religiosität das gesamte soziale Leben kontaminiert. Es geht tatsächlich nicht mehr um den religiösen Bereich *stricto sensu*, sondern um all diese »analogen« Religionen, die der Sport, die Musikkonzerte, die patriotischen Versammlungen oder sogar die Konsummöglichkeiten sein können. In jedem dieser Fälle, und man könnte die Liste beliebig

85 Vgl. Maffesoli (1988: 116ff), Simmel (1992: 383-455).

verlängern, entsteht die ›Verbindung‹ [reliance] um Bilder herum, die man mit anderen teilt.« (Maffesoli 1993a: 147)

Dieser allgemeine Vitalismus des Imaginären, der in seinen Ausprägungen durchaus von sozialstrukturellen Merkmalen wie Generationenlagen, beruflichen Milieus oder verfügbaren ökonomischen Ressourcen beeinflusst wird, heftet sich an spezifische, auf romantische Traditionen rekurrierende Erfahrungen der Natur (etwa in der Naturkostbewegung) oder des Raumes (wie bspw. bei Fußballarenen), an die durch Branding und Images bestimmten Kult-Objekte der Massenkongumgesellschaft (z.B. bestimmte MP3-Player, Computer- oder Autotypen) und der Massenmedien mit ihren diversen Musik-, Film- und Fernsehstars und deren Fangemeinden:

»Im Gegensatz zu einer Ökonomie der Existenz dominiert zunehmend der Stil des Lebens. Ein hedonistischer, ästhetischer, mystischer Stil, wie gesagt. Ein Stil des Lebens, der den Akzent auf das Spiel der Erscheinungen und auf die immateriellen Aspekte der Existenz legt. Und dies in paradoxer Weise durch den Umgang mit Bildern oder auch durch die entfesselte Zerstörung von Objekten.« (Maffesoli 1993a: 91)

Im Neo-Tribalismus sind die Orte und Anlässe der Versammlung in Gestalt einer symbolischen Besetzung von realen und imaginären Räumen zentral. Das lässt sich exemplarisch am Beispiel der Stadt Paris illustrieren:

»So könnte man beispielsweise sagen, dass diese Megapolis aus einer Abfolge von ›Ruhmes-Orten‹ im religiösen Sinn des Ausdrucks besteht, an denen verschiedene Kulte mit starken ästhetisch-ethischen Anteilen zelebriert werden. Das sind Kulte des Körpers, des Sexus, der Bilder, der Freundschaft, des ›Zusammen Essens‹, des Sports. Die Liste lässt sich beliebig erweitern. Der gemeinsame Nenner ist der Ort, an dem der Kult vollzogen wird. Wie an anderer Stelle gezeigt, wird hier der Ort zum Band [Wortspiel im Französischen: »le lieu devenant lien«, Anm. d. Verf.] (...). Eine Zelebrierung, die dem Religiösen seine ursprüngliche Bedeutung des Verbindenden [reliance] gibt: Das kann eine Feier des Technischen (das Museum La Villette, die Videothek von Paris), des Künstlerischen (Beaubourg), des Spielerisch-Erotischen (La Palace), des Konsums (die Hallen), des Sportlichen (der Parc des Princes, Roland-Garros), der Musik (Bercy), des Religiösen (Notre-Dame), der Intellektualität (das große Amphitheater der Sorbonne), des Politischen (Versailles) oder der gemeinsamen Erinnerung (die Arche de la Défense) usw. sein. Das alles sind solche Ruhmes-Orte, an denen sich die

Banalität des Alltags labt, entweder direkt oder durch das zwischengeschaltete Fernsehen.« (Maffesoli 1990: 214f)

Die geteilte räumliche Nähe und die gemeinsam gelebten »ewigen Augenblicke« schaffen die Basis für die Wir-Beziehungen. Der Raum ist nicht nur physikalisches Faktum, sondern ein imaginär besetzter Bereich, der Stabilität im Fluss der Ereignisse garantiert, die Gruppenerfahrungen als sedimentierte Spuren trägt, die verschiedensten Kommunikationsprozesse in den Gruppen und das gemeinsame Leben des Schicksals gestattet:

»Was immer auch im Einzelnen das betreffende Territorium oder der Inhalt der Zuneigung sein mag: kulturelle Interessen, sexuelle Vorlieben, bestimmte Vorstellungen von Kleidung, religiöse Vorstellungen, intellektuelle Motivationen, politische Engagements. Man könnte die Aggregationsträger nach Belieben multiplizieren, aber sie können alle von den beiden Polen Raum/Symbol aus umschrieben werden.« (Maffesoli 1988: 166)

Die Zirkulation der Individuen zwischen den Stämmen folgt einer zentripetalen und zentrifugalen Logik, einer Mischung aus beständiger Anbindung und Frei-Lassung. Daher wirken die Vergemeinschaftungen instabil, sie bestehen nicht notwendig aus den selben Personen, sondern im Kommen und Gehen der verschiedenen Maskenträger. Gleichzeitig sind die Individuen nicht die rationalen Organisatoren ihrer Existenz, sondern ständig Reagierende, die von zufälligen Begegnungen zu zufälligen Begegnungen getrieben werden. Auf makrogesellschaftlicher Ebene erscheint Maffesoli das postmoderne »Netzwerk der Netzwerke« als ein fragiles, polyzentrisches Gewebe, eine stochastische, komplexe und nicht intendierte Strukturbildung, die neben den institutionalisierten systemischen Vergesellschaftungsmodi besteht – ein »Raum kaleidoskopischer Figuren mit wechselnden und unterschiedlichsten Konturen.« (Maffesoli 1988: 181)

Diese postmoderne Kultur ist schließlich eine konfliktträchtige, heterogene Kultur der Differenz. Die angesprochenen Phänomene verweisen keineswegs auf eine befreiende Logik der Überschreitung im Sinne Batailles, eher auf ein konfliktuelles und amoralisches Arrangement des Widersprüchlichen. Der Grad der Offenheit gegenüber dem Heterogenen, dem Anderen wird damit zum Maßstab der Postmoderne als einer Epoche des neuerlichen »Polytheismus der Werte« (Maffesoli 1988: 129ff). Ein solcher

Polytheismus ist für Maffesoli eine tief verwurzelte populäre Einstellung gegenüber der Welt, die sich unter der Oberfläche des christlichen Monotheismus erhalten habe. Er ist keineswegs harmonisch, sondern schließt Antagonismen als »coincidentia oppositorum« ein: Die Stämme kommunizieren durch die zwischen ihnen bestehenden Spannungen und Konflikte. Potenziell könne sich dabei ein heterogenes Gleichgewicht der sich »bekämpfenden Leidenschaften« herstellen, doch gleichzeitig lauert auch die Gewalt, der Rassismus, die Unterdrückung des Anderen: »Fanatismus liegt in der Luft.« (Maffesoli 1993a: 210; vgl. Kapitel 5.1.) Die Ausländerfeindlichkeit und eine spezifisch kosmopolitische Großstadtkultur existieren als emotionale Phänomene nebeneinander. Die eigentliche Gefahr liegt für Maffesoli hier in den unterschiedlichsten Versuchen einer politischen Mobilisierung und Finalisierung von Ausgrenzungen der Anderen, etwa in Gestalt nationalistischer oder fundamentalistischer Bewegungen, die sich der Unterdrückung von Differenz verschreiben.

5.5 Die Wanderer zwischen den Stammes-Welten

Der Überblick über die von Maffesoli vorgelegte Phänomenologie der Postmoderne wäre unvollständig ohne die Form oder den Idealtypus des »Nomaden«, des ruhelosen Wanderers zwischen den Stämmen. Denn nur so macht ja die Rede vom Neo-Tribalismus Sinn: Sie impliziert den temporären Charakter, die Flüchtigkeit der dionysischen Aggregationen, den beständigen Wechsel zwischen Zugehörigkeiten, wie er mit dem vorangehend beschriebenen Prinzip der »persona« ermöglicht wird. Maffesoli (1997) greift so Mitte der 1990er-Jahre eine Gedankenfigur wieder auf, die bereits in seinen frühen Schriften formuliert wurde (Maffesoli 1984 [1978]). Ganz ähnlich wie er das Prinzip des Dionysischen vor allem anhand von religions- und kulturgeschichtlichen Beispielen erläuterte, so skizziert er den Archetypus des umherirrenden postmodernen Vagabunden im Rückgriff auf historische Beispiele und Bezüge auf die Romanliteratur.

Die dadurch konturierte Idee des postmodernen Nomaden unterscheidet sich in mindestens zweierlei Hinsicht wesentlich von

den soziologischen Debatten über Individualisierung: Erstens handelt es sich dabei in Maffesolis Verständnis um einen Archetypus, d.h. um eine anthropologische Konstante, Grundfigur oder Grundstruktur aller menschlichen Gemeinschaften, die entsprechend ihren Ausdruck und Wiederhall in unzähligen Mythen, Geschichten, Romanen oder im 20. Jahrhundert in Filmen findet und den strukturell notwendigen Gegenpart zur Sesshaftigkeit und Verortung bildet (Maffesoli 1997: 31). Zweitens lässt sich nur schwerlich davon sprechen, dass diese Nomaden darüber entscheiden, welchem Stamm sie sich vorübergehend anschließen, mit wem sie ihr Erleben auf Zeit teilen. Sowohl das Modell rationaler Wahl wie auch die Vorstellung einer individuellen Entscheidung erscheinen hier unangebracht, gerade weil die entsprechenden Momente der Zuordnung sich aus den beschriebenen Dynamiken des Imaginären, des Vitalismus, der Leidenschaften ergeben, alles in allem also aus der Teilhabe oder dem beständigen Bad in einer kollektiven »Aura«, der unbewussten Partizipation an einem spezifischen barocken Stil der Postmoderne. Strukturell und existenziell gesehen ist in diesem Verständnis jeder und jede ein »rolling stone«, eine dahintreibende, vagabundierende Figur und multiple Person im »Abenteuer der Existenz«:

»Das ruhelose Umherirren wäre in dieser Hinsicht Ausdruck einer anderen Beziehung zum Anderen und zur Welt, weniger offensiv, viel zärtlicher, irgendwie spielerisch und gewiss tragisch, denn es beruht auf der Intuition der Vergänglichkeit der Dinge, der Lebewesen und ihrer Beziehungen. (...) Das Umherirren ist keineswegs nur die alleinige Sache einiger Weniger. (...) Um den Ausdruck zu domestizieren, konnte man von Mobilität sprechen: Letztere besteht aus den täglichen Migrationen, denjenigen zur und in der Arbeit oder denjenigen des Konsums. Dazu gehören auch die jahreszeitlichen Migrationen: des Tourismus und des Reisens, dem man eine große Zukunft vorhersagen kann. Dazu gehört auch die soziale Mobilität oder die massiven Ortsbewegungen von Bevölkerungsteilen, die sich aus den ökonomischen Disparitäten ergeben. All das ist gewiss banal, aber beinhaltet doch eine gehörige Portion an Abenteuer. Das kann gewollt, angenommen oder erlitten werden, darum geht es hier nicht. Es kann vielmehr als die zeitgenössische Modulation des Verlangens nach einem Anderswo verstanden werden, das regelmäßig die Massen und die Individuen ergreift. (...) Minitel und Flugzeug, Internet und die verschiedenen elektronischen Netze, das Fernsehen und die Informationsautobahnen, all das ermöglicht es im Guten wie im Schlechten, in Realzeit und vor allem kollektiv, kulturelle, wissenschaftliche,

sexuelle oder religiöse Erfahrungen zu leben, die sich geradewegs als Bestandteile des Abenteuers der Existenz erweisen.« (Maffesoli 1997: 26f)

Der postmoderne Nomade, den Maffesoli im Blick hat, ähnelt der Simmelschen Figur des Fremden (Simmel 1992: 764-771 [1908]) in Zeiten der gesteigerten Zahl sozialer Kreise. Er ist – hier bezogen auf die verschiedenen Stämme – zugleich zugehörig und außerhalb, verbunden und getrennt (Maffesoli 1997: 42). Dies ist keineswegs das sich entwickelnde, zunehmend zur Reife gelangende Subjekt des bürgerlichen Bildungsromanes, auch nicht das zum wahren Selbst sich verwirklichende souveräne Subjekt der (Selbst-) Aufklärung und der Gegenkulturen der 1960er-Jahre. Vielmehr folgt ein solches dahintreibendes Individuum einer Exploration der pluralistischen Möglichkeiten, die sich – in ihren Licht- und Schattenseiten – in ihm verbergen. Das ist der Prozess der »Individuation« (Carl Gustav Jung) und der mystischen Einheitlichkeit des Gegensätzlichen, dem nichts ferner liegt als das moderne Streben nach Konsistenz der Erfahrung und des Entwurfs, nach Berechenbarkeit und Eindeutigkeit der Identitätsbildung. Seine Existenzweise ist das »Ek-sistieren« (Martin Heidegger), das dauerhafte »Nicht bei Sich sein«, der ruhelose Wandel, der das Einzige ist, was bleibt.⁸⁶

⁸⁶ Vgl. auch die Überlegungen zur »Ek-sistenz«, zum beständigen Identitäts- und Erscheinungswandel des Individuums im Grenzfall einer »poetischen Praxis« moderner Sinn-Bastler bei Hitzler (1988: 168).

6. Wirkungsgeschichte und Kritik

Maffesolis schnelle Karriere und seine soziologische Position machen ihn seit Mitte der 1980er-Jahre für einige Vertreter der französischen Soziologie zu einem permanenten Skandal. Exemplarisch dafür steht die Aufregung um die »Affäre Teissier« im Sommer 2001, um die von ihm zusammen mit einigen Kollegen positiv begutachtete Doktorarbeit der medienbekannten Astrologin, die für manche Soziologen des kritischen Establishments in Frankreich – etwa Bernhard Lahire, Christian Baudelot, Roger Establet – zum Anlass der öffentlichen Abrechnung wird, und die ein späteres Echo in der Kritik an seiner Ernennung in den Beirat des CNRS findet. Andere wiederum – wie Alain Touraine – erkennen in der von Teissier erfolgreich vorgestellten Arbeit eine zwar schwache und in mehrfacher Hinsicht unhaltbare Argumentation, ohne aber die Aufregung begreifen zu können, die der Anlass in der Disziplin auf sich zieht.⁸⁷ Maffesoli selbst hat zu den Vorwürfen öffentlich Position bezogen und seinerseits die ein oder andere Gegenpolemik formuliert (Maffesoli 2005b, 2006).

Maffesolis heutige Stellung innerhalb der französischen Soziologie ist also umstritten. In so manchen Einführungen und Überblicksdarstellungen ist von ihm nicht die Rede. Das ist die eine Seite der Medaille. Dem stehen die weiter oben in den Ausführungen zum biografischen Hintergrund erwähnten Leistungen und Anerkennungen gegenüber. So betreute er nicht nur eine Vielzahl von soziologischen Promotionen; seine Bücher erzielten gerade in Frankreich hohe Auflagen und wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. Der französischen Fachdebatte hat er mit der Förderung der Übersetzungen von Alfred Schütz, Peter Berger und Thomas Luckmann, Georg Simmel u.a. sowie durch sein frühes und durchgängiges Plädoyer für qualitativ-verstehende Sozialforschung wichtige Einblicke in außerfranzösische Traditionen der Soziologie eröffnet. Er ist, wie schon deutlich wurde, zudem ein viel angefragter Redner und Diskutant im öffentlichen Leben und auf soziologischen Konferenzen in der ganzen Welt.

⁸⁷ Vgl. die Texte auf www.homme-moderne.org/société/socio/teissier/Index.html; Zugriff v. 20.4.2004.

Ungeachtet der erwähnten innerfranzösischen Polemiken und Klan-Streitigkeiten lässt sich resümierend festhalten, dass Maffesoli zeitdiagnostisch wichtige Begriffe geprägt hat und sein Plädoyer für eine »andere Soziologie« des Alltagslebens und der postmodernen Gefühlkultur zahlreiche Denk-Anstöße und Arbeitsprogramme für die Sozial- und Kulturwissenschaften formuliert. In Frankreich selbst wie in vielen Ländern rund um den Globus beziehen sich Soziologinnen und Soziologen auf seine Konzepte und nutzen sie für empirische Forschungen. Das wird durch eine Vielzahl von monographischen Fallstudien zu so unterschiedlichen Themen wie den Banden der Pariser Metro-Unterwelt, den Drogenszenen, den Techno- und Rave-Communities u.a.m. belegt.⁸⁸ Im deutschen Sprachraum wurden die Arbeiten Maffesolis in erster Linie in dem von Dietmar Kamper und Christoph Wulf verfolgten Projekt einer »Historischen Anthropologie der Leidenschaften« wahrgenommen, ansatzweise auch in der jugendkulturellen Szeneforschung.⁸⁹ Im englischsprachigen Raum spielen insbesondere die Analysen des Neo-Tribalismus und des koplementären postmodernen Nomaden, aber auch seine Überlegungen zur totalitären Gewalt der Moderne bei kulturtheoretisch interessierten Soziologen wie Zygmunt Baumann, Scott Lash oder John Urry eine wichtige Rolle. In Readern der Cultural Studies gilt er als bedeutender französischer Kulturtheoretiker der Gegenwart.⁹⁰

Maffesoli provoziert wohl (mit Absicht) die erwähnte Kritik einiger französischer »Normal-Soziologen« durch seinen eigenwilligen essayistischen Stil, der sich den Erwartungen der gegenwärtigen Wissenschaftsdisziplin Soziologie entzieht. Der philosophisch-phänomenographische Charakter seiner Abhandlungen, die vielfachen insistierenden Wiederholungen von Argumentationsfiguren, die Nichtbeachtung disziplinärer und gattungsbezogener Grenzen sowie der bewusste Verzicht auf die »demonstrierende« Anwendung in eigenen empirischen Untersuchungen sind

88 Vgl. dazu den Überblick im Literaturverzeichnis.

89 Vgl. dazu die Hinweise im Literaturverzeichnis; auch Hitzler/Pfadenhauer (2003).

90 Vgl. zur Rezeption in Großbritannien Evans (1997), zu den Cultural Studies bspw. Winter (2000).

einer Entkräftung der Vorwürfe gewiss nicht eben förderlich – aber sie wollen dies auch gar nicht sein. Ein tatsächliches Problem seiner Vorgehensweise liegt wohl in der »Gefahr« des Deduktivismus, also in einer Unterordnung der sich an Maffesolis Konzepten orientierenden empirischen Forschung unter die theoretischen Leitideen. Das steht im Spannungsverhältnis zur Forschungslogik einer qualitativen Sozialforschung, die offen dafür sein will, das nicht Erwartete oder theoretisch Postulierte zu erkunden. Freilich wäre diese Frage eher an den empirischen Studien zu diskutieren, die Maffesolis Ansatz folgen. Gewichtiger als solche hier nicht beantwortbaren Einwände scheint mir deswegen die Frage zu sein, ob nicht Maffesolis Diagnose der Ablösung einer »prometheischen Moderne« durch eine »dionysische Postmoderne« in ihrer Anlage einem »kurzen Traum immerwährender Prosperität« (Burkart Lutz) verhaftet ist und die erwähnten Tendenzen – einschließlich der Betonung der »unterdrückenden Macht« der modernen Institutionen, die deren Ermöglichungen ausblendet – überstilisiert. Sicherlich liefern die Diskussionen um Wertewandel, neuen Hedonismus, auch die Entwicklung der dörflichen und städtischen Festkultur und die gesellschaftliche Generalisierung jugendkultureller Phänomene Indizien für seine These der Morgendämmerung eines »postindividualistischen Zeitalters« (Walter 2005). Damit ist zunächst jedoch nur die Existenz, nicht die Dominanz des Dionysischen belegt – was freilich schon für sich genommen der Soziologie eine immense Analyseaufgabe stellt.⁹¹ Die gegenwärtigen Bewegungen der ökonomischen Globalisierung und der Umorganisation der Arbeits- und Sozialbeziehungen künden, so ließe sich im Gegenzug behaupten, stattdessen vielleicht gerade vom Gegenteil, von der Rückkehr einer längst vergangen geglaubten, spezifisch ökonomisch totalisierten Moderne. Auch kann gegen die pauschale Ablehnung der Individualisierungsdiagnosen eingewandt werden, dass sie – was ja schon die Figur des Nomaden andeutet – vielleicht so unvereinbar mit der Idee des Neo-Tribalismus nicht sind und der Stammes-Wechsel eine aktivere individuelle Komponente enthält als Maffesoli dies

91 Vgl. zur Kritik Watier (1986b: 23f), Sansot (1986: 207).

vorsieht.⁹² Dass der Verweis auf die ewige menschliche Tragik des Konfliktes zwischen Gut und Böse, auf den – trotz der anerkannten Notwendigkeit entsprechender Anstrengungen – letztlich unvermeidbaren Fehlschlag gesellschaftlicher »Verbesserungsbe-mühungen« und die unabänderliche Enttäuschung emanzipatori-scher Hoffnungen schließlich all diejenigen nicht zufrieden stellen kann, die sich politisch dafür einsetzen, versteht sich von selbst. Edgar Morin, der langjährige Freund und intellektuelle Wegge-fährte des Wirkens von Michel Maffesoli, formulierte für eine mögliche Option der differenzierenden Einschätzung eine knappe Zusammenfassung, mit der die vorliegende Einführung schließen kann:

»Ich teile einige der Grundideen von Michel [Maffesoli]. Seine Zurückwei-sung der mechanischen oder abstrakten Rationalität und seine Förderung einer »sensiblen Vernunft. Seine Aufmerksamkeit für das konkrete Leben und den Alltag, die, mit wenigen Ausnahmen, in der Welt der Universität unbekannt sind. Sein mit der Ethnomethodologie geteiltes Grundgefühl, dass es ein populäres Wissen und eine populäre Erkenntnisweise gibt, die von den Professionellen der Soziologie ignoriert werden (...). Seine Überzeugung vom Ungenügen der traditionellen Politiken, d.h. der immer noch gegenwärtigen Art und Weise, das Politische zu denken. Sein tiefes Gespür für die gemein-schaftlichen »Wirc«. Sein anthropologischer Sinn für die Tugenden und Wahrheiten der Fusion, der Extase, der Orgie.

Da, wo ich mich von ihm unterscheide, betrifft dies die extreme Verall-gemeinerung seiner Grundkonzepte, die ich eher zu ihren Gegenspielen komplementär und antagonistisch einsetzen würde. So steht der Post-Modernismus, dessen Banner er entrollt, in komplexer Beziehung mit dem Modernismus und man kann keineswegs klar sehen, dass die Postmoderne die Moderne ablöst, obwohl es eine allgemeine und tiefgehende Krise der Modernität gibt. Ich setze mich auch ab von seiner externen Verallgemeine-rung des Tribalismus, der nach seiner Einschätzung den Individualismus überholt hat, während für mich Tribalismus und Individualismus die zwei Seiten einer komplexen Realität sind. Ich setze mich ab von seiner Ableh-nung des Politischen, denn ich glaube an die Möglichkeit und die Notwen-digkeit einer Politik der Zivilisation.« (Morin 2004: 26)

92 Vgl. dazu die Diskussion in Keller (1988).

Literatur

Zitierte Veröffentlichungen von Michel Maffesoli

- Balandier, Georges/Maffesoli, Michel (Hrsg.) (1981): Les Sociologies I. Band 1. Paris
- Balandier, Georges/Maffesoli, Michel (Hrsg.) (1982): Les Sociologies I. Band 2. Louvain
- Jeffrey, Denis/Maffesoli, Michel (Hrsg.) (2006): La sociologie compréhensive. Laval
- Maffesoli, Michel (1971): Explications et transformation. La technique chez Marx et Heidegger. Unver. Abschlussarbeit (Mémoire de maîtrise), Straßburg
- Maffesoli, Michel (1976): Logique de la domination. Paris
- Maffesoli, Michel (1978): La dynamique sociale. Thèse d'État. Lille
- Maffesoli, Michel (1979a): La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne. Paris
- Maffesoli, Michel (1979b): La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique. Paris
- Maffesoli, Michel (Hrsg.) (1980): La galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand. Paris
- Maffesoli, Michel (1984): Essais sur la violence banale et fondatrice. Paris [1978]
- Maffesoli, Michel (1985a): La connaissance ordinaire, Précis de sociologie compréhensive. Paris [Ordinary Knowledge: An Introduction to Interpretative Sociology. Cambridge 1996]
- Maffesoli, Michel (1985b): L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie. 2. Aufl., Paris [1982]
- Maffesoli, Michel (1986): Der Schatten des Dionysos. Beitrag zu einer Soziologie des Orgasmus. Frankfurt/Main [1982]
- Maffesoli, Michel (1987): Das ästhetische Paradigma. Soziologie als Kunst. In: Soziale Welt Jg. 38 Heft 4, S. 460-470
- Maffesoli, Michel (1988): Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris [The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Societies. London 1995]
- Maffesoli, Michel (Hrsg.) (1989): The Sociology of Everyday Live. Current Sociology Vol 37, Nr. 1
- Maffesoli, Michel (1990): Au creux des apparences. Paris

- Maffesoli, Michel (1991): *Présentation. Vorwort zu Emile Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Neuauflage.* Paris, S. 5-36
- Maffesoli, Michel (1992): *La transfiguration du politique.* Paris
- Maffesoli, Michel (1993a): *La contemplation du monde.* Paris [The Contemplation of the World: Figures of Community Style. Minneapolis 1996]
- Maffesoli, Michel (Hrsg.) (1993b): *The Social Imaginary.* Current Sociology Vol. 41, Nr. 2
- Maffesoli, Michel (1996): *Eloge de la raison sensible.* Paris
- Maffesoli, Michel (1997): *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques.* Paris
- Maffesoli, Michel (2002): *La part du diable. Précis de subversion postmoderne.* Paris
- Maffesoli, Michel (2003a): *L'instant éternel.* Paris [2000].
- Maffesoli, Michel (2003b): *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien.* Paris
- Maffesoli, Michel (2004/2005): *Une sociologie pour »réenchanter le monde«.* Gespräch mit Fraga Tomazi. In: *Sciences de l'Homme & Sociétés* Nr. 73, S. 12-16
- Maffesoli, Michel (2004a): *Le rythme de la vie.* Paris
- Maffesoli, Michel (2004b): *Everyday tragedy and creation.* In: *Cultural Studies* Vol 18, Nr. 2-3, S. 201-210
- Maffesoli, Michel (2004c): *Post-Modernité. Une nouvelle donne sociale.* Vortrag in Toulouse (GREP) vom 29.8.2004 [www.grep-mp.org/conferences/parcours-11-12/Post-Modernite.htm; Zugriff v. 2.4.2006]
- Maffesoli, Michel (2004d): *Éloge de la raison sensible*, Vortrag in Toulouse (GREP) vom 23. 11. 2004 [www.grep-mp.org/conferences/Parcours-15-16/raison-sensible.htm; Zugriff v. 8.3.2006]
- Maffesoli, Michel (2005a): *Dionysus and the Ideals of 1968.* In: Sica, Alan/Turner, Stephen (Hrsg.): *The Disobedient Generation. Social Theorists in the Sixties.* Chicago, S. 196-204
- Maffesoli, Michel (2005b): *Quelques considérations sur la grippe aviaire.* Paris [Kurzessay, Privatdruck]
- Maffesoli, Michel (2005c): *La société de consommation.* Paris [Kurzessay, Privatdruck]
- Maffesoli, Michel (2006): *Le réenchantement du monde. Morale, Éthiques, Déontologies.* Paris (im Erscheinen)
- Maffesoli, Michel/Bruston, André (1979): *Violence et transgression.* Paris
- Maffesoli, Michel/Fuchs, Stefan: (2003): *Sexus und Gewalt. Gespräch mit Michel Maffesoli.* Deutschlandfunk Berlin, Reihe »Liebe in Zeiten der

Virtualität« [verfügbar als Audio-Datei unter www.dradio.de/dlf/sendungen/kultursonntag/197519/; Zugriff v. 27.2.2006]

Maffesoli, Michel/Rivière, Claude (Hrsg.) (1985): *Une Anthropologie des Turbulences. Hommage à Georges Balandier*. Paris

Sonstige direkte Quellen und Webseiten

Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien, Paris: www.ceaq-sorbonne.org
(Zugriff v. 10.1.2006)

Lany-Bayel, Martine (Regie) (2000): *Conversation ordinaire avec Michel Maffesoli*. équipe Transforma, sciences de l'éducation, U-Média production, Université de Nantes, (Film-Interview, aufgezeichnet im Mai 1997)

Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (Hrsg.) (2004): *Dérive autour de l'œuvre de Michel Maffesoli*. Paris [Festschrift zum 60sten Geburtstag mit zahlreichen persönlich-biografischen Beiträgen aus dem Freundes- und Kollegenkreis]

Sociétés (von Maffesoli gegründete und herausgegebene Zeitschrift, in der viele Arbeiten aus dem CEAQ erscheinen)

Deutschsprachige Veröffentlichungen von Michel Maffesoli

Maffesoli, Michel (1978): Die nutzbringende Zerstörung. In: *Bauwelt/Stadtbauwelt* Vol. 60 Nr. 48, Berlin, S. 337-341

Maffesoli, Michel (1986): Der Schatten des Dionysos. Beitrag zu einer Soziologie des Orgasmus. Frankfurt/Main [1982]

Maffesoli, Michel (1987a): Das ästhetische Paradigma. Soziologie als Kunst. In: *Soziale Welt* Jg. 38 Heft 4, S. 460-470 [Wiederabdruck in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.) (1989): *Der Schein des Schönen*. Göttingen, S. 111-126; Wiederabdruck in Christoph Wulf/Dietmar Kamper (Hrsg.) (2002): *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Sonderband. Berlin, S. 771-781]

Maffesoli, Michel (1987b): Das gesellschaftliche Göttliche. In: Kamper, Dietmar/Wulf Christoph (Hrsg.): *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt/Main, S.400-410

Maffesoli, Michel (1987c): Theatralität, die das alltägliche Drama konstituiert. In: *Ästhetik & Kommunikation* Heft 67/68, S. 33-34

Maffesoli, Michel (1988a): Bündnisse, die Bacchus stiftet. In: *Drogalkohol* Nr. 3, Lausanne, S. 223-234

Maffesoli, Michel (1988b): Ein Vergleich zwischen Emile Durkheim und Georg Simmel. In: Rammstedt, Otthein (Hrsg.): *Simmel und die frühen Soziologen*. Frankfurt/Main, S. 163-180

- Maffesoli, Michel (1990): *Macht und Sozietät in der Postmoderne*. In: Hess, John Pattillio (Hrsg.): *Tod und Verwandlung in Canettis Masse und Macht*. Wien, S. 90-100
- Maffesoli, Michel (1992): *Die Gesetze des Geheimen*. In: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.): *Schweigen*. Berlin, S. 300-307
- Maffesoli, Michel (1993a): *Das Objekt – kristallisiertes Geld*. In: Kintzelé, Jeff/Schneider, Peter (Hrsg.): *Georg Simmels Soziologie des Geldes*. Frankfurt/Main, S. 358-376
- Maffesoli, Michel (1993b): *Vitalismus und Naturalismus als epistemologische Grundlagen einer Soziologie des Alltags*. In: Jung, Thomas/Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): *Wirklichkeit im Deutungsprozess*. Frankfurt/Main, S. 482-495

Einführende Literatur

- Evans, David (1997): *Michel Maffesoli's sociology of modernity and postmodernity: an introduction and critical assesment*. In: *The Sociological Review* Vol. 45, S. 220-243
- Fish, Jonathan S. (2003): *Stjepan Meštrovič and Michel Maffesoli's »implosive« defence of the Durkheimian tradition: theoretical convergences around Baudrillard's thesis on the »end« of the social*. In: *The Sociological Review* Vol. 51, Nr. 2, S. 257-275
- Keller, Reiner (1988): *Das ästhetische Paradigma in der Soziologie von Michel Maffesoli. Ein exemplarischer Vergleich französischer und deutscher Theorien der Gegenwart*. Unv. Diplomarbeit. Bamberg 1988 [auch verschiedentlich als Manuskript zitiert unter dem Titel: *Wiederkehr des Dionysischen? Formen alltäglicher Vergemeinschaftung bei Michel Maffesoli*]
- Keller, Reiner (2006): *Michel Maffesoli: Die Rückkehr der Stämme in der Postmoderne*. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hrsg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden (im Erscheinen)
- Keller, Thomas (2004): *Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli*. In: Moebius, Stephan/Peter, Lothar (Hrsg.): *Französische Soziologie der Gegenwart*. Konstanz, S. 355-378

Theoretische und empirische Studien im Anschluss an Maffesoli (Auswahl)

- Hampartzoumian, Stéphane (2004): *Effervescence techno ou la communauté Trans(e)cendantale*. Paris

- Mabillon-Bonfils, Béatrice/Pouilly, Anthony (2003): *La Musique techno, art du vide ou socialité alternative ?* Paris
- Mathé, Thierry (2005): *Le bouddhisme des Français. Le bouddhisme tibétain et la Soka Gakkai en France. Contribution à une sociologie de la conversion.* Paris
- Miranda, Michel (1986): *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporain.* Paris
- Mombelet, Alexis (Hrsg.) (2005): *La religion metal. Sociétés Nr. 88*
- Petiau, Anne (Hrsg.) (2001): *Pulsation sociale, pulsation techno. Sociétés Nr. 85*
- Petiau, Anne (Hrsg.) (2004): *Pratiques musicales. Sociétés Nr. 85*
- Pourtau, Lionel (Hrsg.) (2005): *Des technoistes aux technoides. Sociologie d'une subculture. Sociétés Nr. 90*
- Renaud, Gilbert (1984): *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise de sa dépendance à sa quotidienneté.* Montréal
- Semprini, Andrea (1995): *L'objet comme procès et comme action. De la nature et de l'usage des objets dans la vie quotidienne.* Paris
- Sirost, Olivier (2005): *Le corps extrême dans les sociétés occidentales.* Paris
- Susca, Vincenzo (2006): *À l'ombre de Berlusconi Les médias, l'imaginaire et les catastrophes de la modernité.* Paris
- Tacussel, Patrick (1984): *L'attraction sociale. La dynamique de l'Imaginaire dans la société monocéphale.* Paris
- Watier, Patrick (1986): *Georg Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne.* Paris
- Watier, Patrick (1992): *Georg Simmel et les sciences humaines.* Paris
- Xiberras, Martine (1989): *La société intoxiquée.* Paris
- Xiberras, Martine (1998): *Les théories de l'exclusion.* Paris
- Zylberberg, Jacques (Hrsg.) (1986): *Masses et postmodernité.* Paris

Weitere zitierte Literatur:

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1971): *Dialektik der Aufklärung.* Frankfurt/Main [1948]
- Balandier, Georges (1983): *Essai d'identification du quotidien.* In: *Cahiers internationaux de Sociologie. Sociologie des quotidiennetés. Schwerpunkt.* Hrsg. von Georges Balandiers. Vol.74, S. 5-12
- Bataille, Georges (1975): *Die Aufhebung der Ökonomie.* München

- Bataille, Georges (1978): Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. München
- Baudrillard, Jean (1973): Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique. Paris [Mirror of Production, London 1975]
- Baudrillard, Jean (1979a): Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen. In: Freibeuter 1, Berlin, S.17-33
- Baudrillard, Jean (1979b): Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen (Teil 2). In: Freibeuter 2, Berlin, S.37-55
- Bauman, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Hamburg
- Bertin, Georges (2002): »Pour l'Imaginaire, principes et méthodes. In: Esprit Critique Vol. 4, Nr. 2 (www.espritcritique.org/0402/article2.html; Zugriff v. 27.2.2006)
- Bischof, Rita (1984): Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne. München
- Bloch, Ernst (1968): Das Prinzip Hoffnung. In drei Bänden. Frankfurt/Main [1938-1947]
- Bloch, Ernst (1972): Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt/Main [1921]
- Bock, Hans Manfred (1976): Geschichte des linken Radikalismus in Deutschland. Ein Versuch. Frankfurt/Main
- Boll de Bal, Marcel (1985): La Tentation Communautaire. Brüssel
- Boll de Bal, Marcel (1996): Voyage au cœur des sciences humaines. De la Reliance Tôme 2, Reliance et Pratiques. Paris
- Braun, Lucien (2004): À mi-chemin entre Heidegger et Derrida. In: Derrida, Jacques u.a.: Penser à Strasbourg. Paris, S. 21-26
- Brohm, Jean-Marie (Hrsg.) (1989): Une galaxie anthropologique. Hommage à Louis Vincent Thomas. Sondernummer der Zeitschrift Quel Corps? Nr. 38-39
- Brumlik, Micha (1993): C.G. Jung zur Einführung. Hamburg
- Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (Hrsg.) (2004): Dérive autour de l'œuvre de Michel Maffesoli. Paris
- Certeau, Michel de (1988): Kunst des Handelns. Berlin [1980]
- Clastres, Pierre (1976): Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie. Frankfurt/Main
- Dahme, Hans-Jürgen./Rammstedt, Otthein (Hrsg.) (1984): Georg Simmel und die Moderne. Frankfurt/Main
- Debord, Guy (1978): Die Gesellschaft des Spektakels. Hamburg [1967]

- Delsol, Chantal (2004): L'œuvre controversée de Julien Freund éclaire la tendance de nos sociétés à la dépolitisation. In: *Le Figaro* vom 19.2.2004 [www.ac-versailles.fr/pedagogi/ses/reserve/sciences-po-sp/freund_delsol.html]; Zugriff v. 3.4.2006]
- Des Aulniers, Luce (1991): Louis-Vincent Thomas, l'Épilobe. In: *Réligiologiques* Nr. 4: Sur les chemins de la mort. Hrsg. von Denis Jeffrey [www.er.uqam.ca/nobel/religio/no4/index.html]; Zugriff v. 29.3.2006]
- Dumont, Louis M. (1976): *Homo Hierarchicus. Gesellschaft in Indien - Die Soziologie des Kastenwesens*. Wien
- Dumont, Louis M. (1977): *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago
- Dumont, Louis M. (1990): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/Main
- Durand, Gilbert (1964): *L'Imagination symbolique*. Paris
- Durand, Gilbert (1984): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. 10. Aufl. Paris [1960/1969] [engl. Ausgabe: *The Anthropological Structures of the Imaginary*, Brisbane 1999].
- Durand, Gilbert (1990): *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire*. In: *Religiologiques* Nr. 1 [www.er.uqam.ca/nobel/religio/no1/index.html]; Zugriff v. 29.3.2006]
- Durand, Gilbert (1993): *The Implication of the Imaginary and Societies*. In: *Current Sociology* Vol. 41, Nr. 2, S. 17-32
- Durand, Gilbert (1996): *Introduction à la mythodologie. Mythes et Sociétés*. Paris
- Durand, Gilbert (o.D.a): *L'anthropologie et les structures du complexe*. In: nicol.club.fr/ciret/bulletin/b13/b13c10.htm [Zugriff v. 27.2.2006]
- Durand, Gilbert (o.D.b): *Le retour des dieux*. Interview von Patrice van Eersel mit Gilbert Durand. In: *Nouvelles Clés* [www.nouvellescles.com/Entretien/Durand/Durand.htm]; Zugriff v. 27.2.2006]
- Durkheim, Emile (1977): *Die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt/Main [1893]
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main [1912]
- Eckert, Andreas (2006): *Der Stamm als Schutz. Georges Balandiers Deutung afrikanischer Gesellschaften*. In: *FAZ.NET - Feuilleton Geisteswissenschaften* vom 30.1.2006 [Zugriff v. 27.2.2006]
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde. Frankfurt/Main

- Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Frankfurt/Main
- Foucault, Michel (1989): Der Wille zum Wissen. Frankfurt/Main
- Giordano, Christian (2004): Jenseits von Emile Durkheims Erbschaft: Die dynamische Soziologie und Anthropologie Georges Balandiers. In: Moebius, Stephan/Peter, Lothar (Hrsg.), S. 213-236
- Goffman, Erving (1973): Asyl. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt/Main [1961]
- Goffman, Erving (1997): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München [1959]
- Gosselin, Gabriel (1988): Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier. Schwerpunktheft der Revue de l'Institut de Sociologie (Brüssel), Nr. 3-4
- Grassi, Valentina (2005): Introduction à la sociologie de l'Imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne. Ramonville Saint-Agne
- Habermas, Jürgen (1985a): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt/Main
- Habermas, Jürgen (1985b): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main
- Hakl, Hans Thomas (2001): Der verborgene Geist von ERANOS. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten
- Halbwachs, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart
- Heidegger, Martin (1979): Sein und Zeit. Tübingen [1927]
- Heidegger, Martin (1962): Die Technik und die Kehre. Pfullingen
- Hitzler, Ronald (1988): Sinnwelten. Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur. Opladen
- Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.) (2003): Techno-Soziologie. Erkundungen einer Jugendkultur. Opladen
- Hoggart, Richard (1957): The Uses of Literarcy. London
- Horkheimer, Max (1967): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/Main
- Horkheimer, Max (1970): Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt/Main
- Horkheimer, Max (1971): Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Frankfurt/Main
- Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Jung, Carl Gustav (1976): Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Gesammelte Werke Bd. 9, 1. Halbband. Olten [1933-1955].

- Junge, Matthias (2004): Soziologie der Simulation: Jean Baudrillard. In: Moebius, Stephan/Peter, Lothar (Hrsg.), S. 325-354
- Kamper, Dietmar (1986): Zur Soziologie der Imagination. München
- Kéchichian, Patrick (2005): Pierre Sansot. Conteur jovial et moraliste avisé. In: Le Monde vom 11. 5. 2005
- Le Breton, David (2004): Le théâtre du monde. Lecture de Jean Duvignaud. Laval
- Lefèbvre, Henri (1972): Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt/Main
- Lefèbvre, Henri (1977): Kritik des Alltagslebens. Kronberg [1947]
- Lefèbvre, Henri (2001): Du Rural à l'Urbain. Paris [1970]
- Lepenies, Wolf (1984): Vergangenheit und Zukunft der Wissenschaftsgeschichte – Das Werk Gaston Bachelards. In: Bachelard, Gaston: Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis. Frankfurt/Main [1938], S. 7-36
- Lukács, George (1971a): Die Seele und die Formen. Neuwied [1911]
- Lukács, George (1971b): Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied und Berlin [1923]
- Lupasco, Stéphane (1951): Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Prolégomènes à une science de la contradiction. Paris
- Liotard, J.-F. (1986): Das postmoderne Wissen: ein Bericht. Graz [1978]
- Mannheim, Karl (1969): Ideologie und Utopie. Frankfurt/Main [1929]
- Marcus, Greil (1992): Lipstick Traces. Von dada bis PUNK – KULTurelle AvantGarden und ihre WEGE aus dem 20. Jahrhundert. Hamburg
- Marcuse, Herbert (1968): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied
- Marcuse, Herbert (1978): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt/Main
- Mauss, Marcel (1978a): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Band II. Hrsg. von Wolf Lepenies und Hennig Ritter. Frankfurt/Main, S. 11-148 [1925]
- Mauss, Marcel (1978b): Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des »Ich«. In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Band II. Hrsg. von Wolf Lepenies und Hennig Ritter. Frankfurt/Main, S. 223-252 [1938]
- Meyer, Kurt (1973): Henri Lefèbvre. Ein romantischer Revolutionär. Wien

- Miranda, Michel (1986): *La société incertaine, Pour un imaginaire social contemporain*. Paris
- Moebius, Stephan (2004): *Bio-Anthropo-Soziologie: Edgar Morin*. In: ders./Peter, Lothar (Hrsg.), S. 237-268
- Moebius, Stephan (2005): *Postmoderne Theoretiker der französischen Soziologie. Das Collège de Sociologie, Edgar Morin, Michel Maffesoli, Bruno Latour*. In: Kaesler, Dirk (Hrsg.): *Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne*. München, S. 332-350
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz
- Moebius, Stephan/Peter, Lothar (Hrsg.) (2004): *Französische Soziologie der Gegenwart*. Konstanz
- Morin, Edgar (1958): *Der Mensch und das Kino*. Stuttgart
- Morin, Edgar (1965): *Der Geist der Zeit. Versuch über die Massenkultur*. Köln
- Morin, Edgar (1974): *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*. München
- Morin, Edgar (2004): *Pour Michel Maffesoli. Salutation d'Edgar Morin*. In: Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien (Hrsg.): *Dérive autour de l'œuvre de Michel Maffesoli*. Paris, S. 25-27
- Perniola, Mario (1982): *L'Instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité*. Paris.
- Poncet, Emanuel (2004): *Free parti. Michel Maffesoli, 60ans, sociologue ès raves et grand manitou des tribus sociales*. In: *Libération* v. 22.12.2004
- Rivière, Claude (2000): *Une socio-anthropologie de la modernité*. In: Berthelot, Jean-Michel (Hrsg.): *La sociologie française contemporaine*. Paris, S. 87-98
- Sansot, Pierre (1971): *Poétique de la ville*. Paris
- Sansot, Pierre (1986): *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris
- Sansot, Pierre (1992): *Les Gens de peu*. Paris
- Sansot, Pierre (1996): *Pierre Sansot. Interview mit Thierry Paquot*. (www.univ-paris12.fr/iup/8/urbanism/881/sansot.htm; Zugriff v. 27.2.2006)
- Scheler, Max (1973): *Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke Bd. 7*. Bonn [1923]
- Schmidt, Gerhard/Tietz, Manfred (1980): *Einleitung*. In: Bachelard, Gaston: *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*. Frankfurt/Main [1940], S. 7-16

- Schütz, Alfred (1972): *Gemeinsam Musizieren. Die Studie einer sozialen Beziehung.* In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie.* Den Haag, S. 129-150 [1951]
- Shapiro, Meyer (1982): *Style, Artiste et Société.* Paris
- Simmel, Georg (1983): *Das Gebiet der Soziologie.* In: Ders.: *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl.* Hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt/Main, S. 37-52 [1917]
- Simmel, Georg (1989): *Philosophie des Geldes.* Frankfurt/Main [1901]
- Simmel, G. (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Berlin [1908]
- Sloterdijk, Peter (1986): *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus.* Frankfurt/Main
- Sorokin, Pitirim (1970): *Social and cultural dynamics.* Boston
- Tacussel, Patrick (1984): *L'attraction sociale. La dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale.* Paris
- Tacussel, Patrick (1995a): *Imaginaire. Champs et méthodes.* Paris
- Tacussel, Patrick (1995b): *Mythologie des formes sociales.* Paris
- Tacussel, Patrick (2000a): *Charles Fourier. Le jeu des passions.* Paris
- Tacussel, Patrick (2000b): *La sociologie interprétative. Un tournant postempiriste dans les sciences humaines en France.* In: Berthelot, Jean-Michel (Hrsg.): *La sociologie française contemporaine.* Paris, S. 117-126
- Thomas, Joël (Hrsg.) (1998): *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire.* Paris
- Trasher, Frederic (1927): *The Gang.* Chicago
- Walter, Franz (2005): *La Ola und Bürokratie. Die Kirchen im postindividualistischen Zeitalter.* In: *Süddeutsche Zeitung* v. 31.10./1.11. 2005, S. 15
- Watier, Patrick (1986a): *Georg Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne.* Paris
- Watier, Patrick (1986b): *Récension de »La connaissance ordinaire« de Michel Maffesoli.* In: *Sociétés* 7 (2), S. 23-24
- Watier, Patrick (1992): *Georg Simmel et les sciences humaines.* Paris
- Watier, Patrick (2002): *Une introduction à la sociologie compréhensive.* Belfort
- Weber, Max (1973): *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung.* Hrsg. von Johannes Winkelmann. 3. Aufl. Hamburg [1904/1905]
- Weber, Max (1985): *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen [1922]

- Weber, Max (1992): Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber Gesamtausgabe Band 17, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter. Tübingen, S. 71-112 [1917]
- Winter, Rainer (2000): Die Kunst des Handelns unter globalen Bedingungen. In: Robertson, Caroline Y./Winter, Carsten (Hrsg.): Kulturwandel und Globalisierung. Baden-Baden, S. 153-173
- Worringer, Wilhelm (1981): Abstraktion und Einföhlung. München [1908]
- Xiberras, Martine (2002): Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand. Laval



Wissen und Studium

Sozialwissenschaften

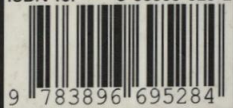
Der zeitgenössische französische Soziologe Michel Maffesoli hat seit Ende der 1970er-Jahre in zahlreichen Büchern die Skizze einer »postmodernen Soziologie der postmodernen Gesellschaften« entworfen und dabei die »Wiederkehr der Stämme in den Massengesellschaften« postuliert. Seine schnelle Karriere und seine Positionen machen ihn für einige Vertreter der französischen Soziologie zu einem permanenten Skandal.

Das vorliegende Buch stellt neben der Person Maffesoli die Werkentwicklung und die zentralen Argumente dieses Denkers vor. Abschließend werden seine wichtigsten Thesen kritisch gewürdigt.

Michel Maffesoli ist Professor für Soziologie an der Sorbonne und Direktor des Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (Paris V).

Der Autor Reiner Keller ist Oberassistent am Lehrstuhl für Soziologie der Universität Augsburg.

ISBN 13: 978-3-89669-528-4
ISBN 10: 3-89669-528-2



www.uvk.de
UVK Verlagsgesellschaft