

Welcome to the Pleasuredome?

Konstanzen und Flüchtigkeiten der (postmodernen) gefühlten Vergemeinschaftung¹

Einführung

Der französische Soziologe Michel Maffesoli entwirft seit Ende der 1970er-Jahre in zahlreichen Veröffentlichungen eine postmoderne Soziologie der postmodernen Gesellschaften. Im Zentrum seiner Arbeiten steht die Diagnose des gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandels von einer modernen, rationalistisch-individualistisch verfassten Gesellschaftsformation zu einer postmodernen sozialen Konfiguration, die primär durch temporär-orgiastische Gefühls- und Erlebensbeziehungen, also flüchtige Vergemeinschaftungsprozesse in Gruppen bestimmt ist (Keller 2006a,b).² Er spricht diesbezüglich in seinem international wohl erfolgreichsten Buch vom „Niedergang des Individualismus“ und der „Wiederkehr der Stämme in den postmodernen Massengesellschaften“. Dafür hat er den Begriff des „Neo-Tribalismus“ vorgeschlagen (Maffesoli 1988). Im Folgenden stelle ich zunächst kurz die Grundidee der „neo-tribalen Perspektive“ vor. Im zweiten Schritt der Argumentation diskutiere ich den real- und soziologiegeschichtlichen Kontext der Diagnose des Neo-Tribalismus. Daran anschließend erläutere ich die soziale Form des banalen, alltäglichen Orgasmus. Viertens werde ich auf die Ausdehnung dieser Perspektive hin zu einer allgemeinen Diagnose der Postmoderne eingehen. Abschließend gebe ich einen kurzen Ausblick auf die Reichweite und Probleme des Ansatzes.

1. Gefühlte Vergemeinschaftung

Der Ausdruck „tribu“ („Stamm“) ist im Französischen in der Nachfolge der verschiedenen gegenkulturellen Bewegungen und Phänomene der 1960er Jahre schon seit längerem geläufig, nicht in seiner ethnologischen Verwendung, sondern als Begriff der Alltagssprache, mit dem sich die verschiedenen, bspw. musikkulturellen Szenen von einander abgrenzen: der „tribu Rock“ vom „tribu Hip Hop“, beide wiederum vom „tribu Rave“ und natürlich vom „tribu Punk“

¹ „Welcome to the pleasuredome“ 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 „Wiederkehr des Dionysischen“ gefeiert.

² Verschiedene Autoren, u.a. Zygmunt Baumann und unlängst Barbara Ehrenreich (2006) haben Maffesolis Themen und Thesen aufgegriffen, ohne ihnen allerdings, soweit ich das absehen kann, wesentlich neue Akzente zu geben. Ich werde mich deswegen in meinen folgenden Ausführungen auf seine Arbeiten konzentrieren.

etc.³ Ein französisches Internetportal mit Informationen zum Nachtleben der Hauptstadt heißt „tribudenuit“ und spricht die Szene der Nachtschwärmer und Clubgänger („clubbeurs“) an. Der Ausdruck wird auch, bspw. häufig in Web-Blogs, benutzt, um einen Familienclan (einschließlich der nahestehenden Freundinnen und Freunde), ein Freundschaftsnetzwerk, die Anhängerschar, die sich um einen intellektuellen „Meisterdenker“ scharht oder Ähnliches zu benennen. Er bezeichnet so in der Alltagssprache ein weites Spektrum konkreter Verbindungsformen, das von wenig regulierten und personell sehr durchlässigen Geselligkeiten zu stark reglementierten und in unterschiedlichster Weise zugangsbeschränkten Assoziationen reicht. Das gemeinsame Prinzip bzw. die Familienähnlichkeit, die diesen unterschiedlichen Gebrauchsweisen von „tribu“ zugrunde liegt, ist die Betonung der affektiven Dimensionen der Zusammenschlüsse, die als Gefühlsbindungen, Bewunderungen, geteilte Vorlieben und Leidenschaften u.a. benannt werden können. Genau diese Momente greift Maffesoli mit der Diagnose des „Neo-Tribalismus“ in kritischer Absicht gegen die soziologische Orthodoxie auf. Letztere hat sich auf den Begriff der „Vergesellschaftung“ als Prinzip moderner Sozialbindung eingeschworen und bezeichnet damit einen wesentlich zweckrationalen, interessegeleiteten Integrationsmodus individualisierter sozialer Akteure, der auch – zumindest nach der Jugendphase - deren Gruppen- und Organisationseinbindungen strukturiert. Am deutlichsten hatte wohl Talcott Parsons in seinen „pattern variables“ diese Idee formuliert. Dagegen insistiert Maffesoli, ohne die Bedeutung der Vergesellschaftungsprozesse zu negieren, auf der tatsächlichen komplementären und subkutanen Bedeutung der Gefühlsbeziehungen für die Integrationsprozesse der Gegenwartsgesellschaften: Stellenrekrutierungen orientieren sich am „Stallgeruch“, Sympathien hegt man für diejenigen, die gleiche Leidenschaften teilen usw.

Die postmoderne Landkarte des Sozialen wird, so Maffesoli, durch die komplexe Architektonik von heterogenen, mehr oder weniger dauerhaften Stammes-Konfigurationen bestimmt, die sich um kollektive Erlebnisse und Gefühlsbindungen herum konstituieren und untereinander in z.T. konflikthaften Beziehungen stehen. Der Zusammenhalt innerhalb der Stämme wird durch einen gemeinsamen „hedonistischen Kult“, dessen Rituale und normativen Prinzipien sowie die dabei geteilten Empfindungen und Erfahrungen konstituiert. Maffesoli nennt das Prinzip dieses Zusammenhalts „aisthesis“:

„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. [...] 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‘. [...] Ganz entschieden scheint der Ausdruck Ästhetik (*aisthesis*), 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

³ Es bedürfte einer genaueren Kontextanalyse, um die Frage zu beantworten, ob Maffesolis Arbeiten diesen Begriff aufgreifen oder seine Zirkulation erst in Gang setzen. Er verwendet ihn prominent seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre (Maffesoli 1988).

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 [...] der Moment, in dem sich das Ästhetische zur Ethik wandelt.“ (Maffesoli 1990: 13ff)

Für eine frühe Arbeit (Keller 1988) über einen deutsch-französischen Theorievergleich stand mir das druckfrische Manuskript des Buches über den Neo-Tribalismus zur Verfügung. In meiner damaligen Auseinandersetzung diskutierte ich Ulrich Becks Individualisierungsthese im Hinblick auf Maffesolis etwa gleichzeitig formulierten Hinweise auf den neuen Tribalismus. Tatsächlich bestand (und besteht), so hatte ich argumentiert, hier kein großer Gegensatz. Die Individualisierungsthese behauptete ja nicht die Atomisierung der Gesellschaft, sondern den Ersatz älterer, tradierter durch neuere, freiwillige Formen der Kollektiveinbindung, die nunmehr das Ergebnis einer Entscheidung der Individuen sind und sein müssen. Auch Beck verwies auf neue Gruppenbildungen, bspw. in Gestalt von Bürgerinitiativen oder „Betroffenenkollektiven“. Allerdings waren und sind sie in seinen Analysen in erster Linie durch Risikokonfigurationen und medienvermittelte „Schicksalslagen“ konstituiert (Beck 1986; 2007; vgl. dazu auch Keller 2000, 2003). Umgekehrt betonte Maffesoli mit dem Begriff des Neo-Tribalismus den vorübergehenden Charakter dieser Gemeinschaftserfahrung und -konstitution, ihre gleichsam serielle Gestalt, die wiederum ohne aktive, nomadische oder vagabundierende Individuen nicht denkbar ist, die sich von den kollektiv möglichen Erfahrungen angezogen fühlen. Er sprach deswegen von einer „Wahl-Sozialität“ im doppelten Sinne der Wahlverwandtschaft der Gleichgesinnten und der Entscheidung zur Partizipation auf Zeit an der je spezifischen Form der Geselligkeit. In späteren Arbeiten hat er das in der Figur des postmodernen Nomaden, des „Wanderers zwischen den Neo-Stämmern“ ausbuchstabiert (Maffesoli 1997). Im Unterschied zu Beck betont Maffesoli allerdings, man könne hier nur sehr bedingt von ‚Entscheidung‘ sprechen; eher handele es sich um „Anziehung“ und „Abstoßung“, um deindividualisierte Partizipation an den Moden und Strömungen der Zeit. Freilich mag ein solcher, vergleichsweise diffuser Anteil an ‚Entscheidung‘ in den Zeiten der Konjunktur von Umweltbewegungen auch für entsprechendes Engagement gegolten haben.

Die Idee des „Neo-Tribalismus“ ist, ebenso wie Becks Individualisierungsthese, in das Konzept der „posttraditionalen Vergemeinschaftung“ eingeflossen, das Ronald Hitzler (1998) entwickelt hat. Deswegen bestehen hier weitreichende Übereinstimmungen. Das wird etwa daran deutlich, dass Maffesoli in Frankreich seit den 1980er Jahren eine „Tribu-Forschung“ initiiert hat, die sich mit ähnlichen Phänomenen wie die von Hitzler u.a. vorangetriebenen Untersuchungen über Jugendszenen beschäftigt und bspw. auch Analysen der (in diesem Fall: französischen) Techno-Kultur veröffentlicht hat (Keller 2006: 130f; Hitzler/Pfadenhauer 2001). Es gibt jedoch, so möchte ich im nachfolgenden Beitrag argumentieren, zwischen beiden Perspektiven einen entscheidenden Unterschied in ihrer Reichweite bzw. ihrem Deutungsanspruch. Hitzler konzentriert sich in seinen Ausführungen auf die Frage danach, für welches „Sinnproblem“ posttraditionale Gemeinschaften eine Lösung bieten. In seiner Antwort verweist er zunächst auf das Becksche Theorem der Modernisierungs-Nebenfolge. In reflexiv-modernen,

individualisierten Gesellschaften besteht eine Nachfrage nach Gruppenzugehörigkeiten, die nicht mehr durch modern-traditionale Kollektiveinbindungen (der Feuerwehrverein, der Sportverein, der Gesangsverein, die katholische Jugend usw.) befriedigt wird. Vielmehr bedient ein entsprechendes, weitreichend kommerzialisiertes, durch professionelle Organisation auf Dauer gestelltes Angebot der „Verführungen“ diesen Markt. Bei Maffesoli richtet sich die Aufmerksamkeit auf die nicht-rationalen Grundlagen der Sozialität, wie sie durch Kollektiverfahrungen, durch ‚gemeinsames‘ Erleben und Empfinden gestiftet werden. Die Diagnose des Neo-Tribalismus ist so Teil einer umfassenderen, u.a. sozialanthropologisch fundierten Sozialtheorie und will die gegenwärtige Ausdrucksform dieses allgemeinen Merkmals der *Conditio Humana* fassen. Diese Position lässt sich zur Frage zuspitzen, ob die Soziologie an ‚rationalistische‘ und ‚rationalisierende‘ Erklärungen des Sozialen gebunden bleibt (bleiben muss?), oder ob sie das soziologiegeschichtlich wiederholt beobachtbare Bemühen aufgreift, einen Zugang zu seinen nicht-rationalen Grundlagen und Bindemitteln zu finden.

2. Corrobori

„Die anwesende Leute waren schon sehr interessant anzusehen, gelfrisierte Jungs mit Lederjacken, Mädchen mit merkwürdigen, aber tollen Kleidern, - irgendwie eine explosive Atmosphäre. Man spürte es, da, schräg unten im Bauch. Dann ging es endlich los: The Rattles mit Achim Reichel begannen. [...] Die Beatles, in klassischem Outfit mit schwarzen Anzügen, erschienen zum Schluss und spielten 30 Minuten. Doch diese halbe Stunde veränderte mein Leben; denn sie stellte alles auf den Kopf, erweiterte mein Erlebnisspektrum um mehrere Dimensionen, weckte Emotionen, die ich nie wieder los wurde.

Es war ein Urknall, eine Erschütterung, eine Explosion, ein Erdbeben gar, eine persönliche Weltneuerschaffung. Kreischende Mädchen, rockende Jungen – Menschen ohne Kontrolle! Gefühlsausbrüche der extremen Art, exstatisches Verhalten bis zur Bewusstlosigkeit; Mädchen die außer sich waren. Alles tanzte, schrie, manche tobten bis sie umfielen und weggetragen wurden. Die Ordnungskräfte und die Polizei waren ständig im Einsatz. Von der Musik verstand man wenig, denn während des gesamten Auftritts dominierte sehr helles, schrilles Kreischen die akustische Szenerie. [...] Aber diese Atmosphäre - die Bässe, die Lautstärke, die Hitze, der Geruch, - das alles war neu, aufregend und völlig anders, als sämtliche vorangegangenen Erfahrungen.

Viel zu schnell war es vorbei. Die Beatles verschwanden ohne Zugabe, der ängstlich Ringo als erster, doch die Menge tobte noch weiter, während meine Eltern in Sorge um mich, frühzeitig nach draußen drängten. Vergleichbare Krawalle wie bei den Stones hatte es nicht gegeben, aber was ich erlebte, reichte mir völlig. Ich wusste nun was es hieß, ungezügelter Emotionen zuzulassen und sie auszuleben.“⁴

Mit der Rockmusik und verwandten Musikrichtungen bzw. vielmehr, mit den entsprechenden Livekonzerten ist seit den späten 1950er Jahren die kollektive Erfahrung des Rausches, der Ekstase, der ‚sinnlosen‘ körperlichen Verausgabung, des vorübergehenden Verlustes der Selbstkontrolle in die modernen westlichen Gesellschaften, zumindest in deren Jugendkulturen, zurückgekehrt (vgl. z.B. Maase 2003; Autorenkollektiv 2005). Darin lässt sich unschwer ein

⁴ So schildert eine Frau heute in einem Web-Blog rückblickend ihr Erleben eines Beatles-Konzerts 1966 in München (zit. nach: campodecriptana.de/blog/2005/06/25/194.html, Zugriff vom 14.8.07). Vgl. auch Ehrenreich/Hess/Jacobs (1992).

zunächst jugendkulturelles und altersphasenbezogenes Aufbegehren gegen Merkmale des abendländischen Modernisierungsprozesses - die von Michel Foucault beschriebene „Disziplinargesellschaft“ und das „Normalisierungsdispositiv“, die von Norbert Elias als Merkmal des Zivilisationsprozesses analysierte Verinnerlichung und Selbstdisziplinierung der Affektkontrolle oder die von Max Weber betonte „innerweltliche Askese“ der verallgemeinerten und säkularisierten protestantischen Berufsethik - erkennen. Die Möglichkeit dieser ‚neuen‘, wiederholbaren Erfahrungen der Grenzüberschreitung hatte viele Voraussetzungen. Dazu zählen gewiss der in den 1960er Jahren einsetzende Massen- und Zeitwohlstand, also die Verfügung über finanzielle Ressourcen und ausreichend freie Zeit, die über Radio, Schallplatte und Fernsehen, d.h. die Massenmedien gestiftete Kenntnisnahme und Verfügbarkeit der neuen Musik. Zu erwähnen sind auch die kommerzialisierte Organisation und Verwertung der jugendkulturellen Sehnsüchte sowie die Werbeversprechen und -verführungen zu einem legitimen permanenten Vergnügen in der Konsum-Lust. Schließlich spielt die durch die Bildungsexpansion initiierte Verlängerung der Jugendphase für große Teile der Erwachsenen eine wichtige Rolle, ebenso das unaufhaltsame Altern der „Generation Rock“, die diese Erfahrungen mit sich trägt und die ihre ‚symbolische Inkarnation‘ in der Hochbetagten-Band ‚The Zimmers‘ – die ‚Geh-Hilfen‘ – gefunden hat, die auf You Tube im Durchschnittsalter von 78 Jahren den Protest-Klassiker „My Generation“ von The Who performen, Zertrümmerung der Instrumente inklusive). Das waren und sind bis hin zur zeitgenössischen kommerziellen Eventkultur die soziologisch beschreibbaren Kontextbedingungen und Voraussetzungen für die spezifischen, aber auch unterschiedlichen neo-tribalen Formen, welche die gegenwärtigen orgiastischen Erfahrungen annehmen. Die ‚Größe‘ dieser Stämme spielt dabei eine weniger wichtige Rolle als die „Stimmung“ (Michel Maffesoli), in der die Teilnehmerinnen und Teilnehmer baden. So heißt es in Beschreibungen zum eigenen Erleben bei Techno-Partys (zit. nach Werner 2001: 46) und zur Stadtatmosphäre bei einer langen Nacht der Museen:

„Also ‚ne gute Party muß für mich schon so laufen, daß alle miteinander kommunizieren. Und wenn das nur durch Blicke ist, oder so. Aber es muß irgendwie ...ja, so ‚ne familiäre Stimmung find‘ ich einfach wichtig. Also die besten Parties, wo ich das erlebt hab‘, da war das dann auch so.“ (Volker)

„Gute Party ist, wenn es ein DJ geschafft hat, die Leute so hochzuschrauben, daß sie in der Luft hängen, und die dann erst mal hängen läßt und dann weiterwummert. Und es geht weiter und die Leute schreien, weil es so geil ist. (...) Und das ist so ‚ne – das ist wirklich wie Orgasmus, das ist ‚ne Befreiung.“ (Sarah)

„Was zieht uns in die ‚langen Nächte‘ der Museen? Die Sehnsucht nach sinnlicher Erfahrung in der Masse. Eine Reise zu den neuen Spielstätten der kollektiven Erotik. (...) Die Museumsnacht ist ein Spiel mit der Verführung durchs Unbekannte. (...) Das fast erotische Verhältnis zum sinnlichen Experiment reizt jedes Jahr konstant 20 000 Menschen, eine halbe Nacht in Kölns 30 Museen zu verbringen. Schlaflos vor Kunst: Welch ein Triumph ästhetischer Pädagogik über den Tarifvertrag des Arbeitsalltags.“ (Schüle 2007)

Es wäre jedoch verkürzt, diese Formen auf die moderne und weltweit operierende ‚Erlebniskulturindustrie‘ und die zeitgenössische Vermarktung von Erlebniswelten zu reduzieren. Gewiss ist das eine wesentliche Grundlage, auch wenn es hie und da gegenkulturelle Praktiken des ‚selbstbestimmten‘ Kollektiverlebens gibt (wie illegale Partys unter Brücken

u.a.). Nicht nur war das „Feiern“ schon immer mehr oder weniger organisiert (Gebhardt 2000), vielmehr ignoriert eine solche, letztlich auf das Entfremdungsargument zulaufende Einschätzung den *spezifischen* Ereignischarakter dieser neuerlichen Erfahrungsqualitäten, d.h. ihre mögliche „Kulturbedeutung“ als einen historischen Unterschied, der sich seit den 1960er Jahren in den westlich-modernen Gesellschaften konstituiert (vgl. Schildt/Siegfried/Lammers 2000; Tanner 1998 ; Baudrillard 1970). Barbara Ehrenreich insistiert zu Recht auf diesem Punkt:

„But *something* happened in the rock rebellion, traces of which persist not only in today’s club scene but in the most banal settings for rock, like shoe stores and supermarkets. Rock and roll reopened the possibility of ecstasy, or at least a joy beyond anything else the consumer culture could offer. Drugs, particularly marijuana and LSD, contributed to the revival of the ecstatic possibility; so did the sexual revolution, which meant, in the 1960s and ‘70s, not just male exploitativeness but women’s demand for female orgasms too. [...] Rock and roll [spoke] from ancient traditions of collective ecstasy achieved solely through rhythmic participation. As no less an expert than Joseph Campbell remarked of a Grateful Dead concert he attended [...]: ‘That was a real Dionysian festival.’ Dionysus hat briefly deigned to visit the cultures of his historic enemies, and, every so often, when an otherwise dreary ‘classic rock’ station lets loose with Derek and the Dominos’ ‘Layla’ or Junior Walker and the All Stars’ ‘(I’m a) Roadrunner, ‘ it is possible to imagine that he will come again.” (Ehrenreich 2006: 224)⁵

Die Phänomene, die vorangehend beschrieben wurden, sind aus sozial- und kulturgeschichtlicher Perspektive keineswegs völlig neu, auch wenn sie im Kontext der abendländischen Moderne einen gewissen Neuigkeitswert hatten (Maffesoli 1986; Gebhardt 1987; Ehrenreich 2006). Unter den etablierten Klassikern der Soziologie war es insbesondere Emile Durkheim, der von den nicht-rationalen Grundlagen und Ursprüngen des Sozialen fasziniert schien und ihnen, im Unterschied etwa zu Max Weber, einen prominenten Platz im Spätwerk seiner Soziologie einräumte. Dies wird deutlich in seiner Analyse der „kollektiven Erregung“ („effervescence“) als Grundlage der gesellschaftlichen Selbsterfahrung und Bindemittel, aus der die Religion und damit die ursprünglichsten gesellschaftlichen Wissensformen entstehen. Durkheim schildert dies anhand der australischen corrobbori-Feste, die als Kollektivereignisse das gewöhnliche Alltagsleben unterbrechen und damit eine Urform aller späteren Formen und Anlässe des ‚Feierns‘ darstellen, Parallelen zu den weiter oben erwähnten Rockkonzerten inklusive:

„Die Zerstreung, 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 entlädt 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. [...] 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. [...] Dazu kommt, daß diese

⁵ Ehrenreich weist auch darauf hin, dass der Sport in den letzten Jahrzehnten in ähnlicher Weise zum dionysischen Spektakel wurde.

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: 296ff)

Auch andere soziologische Klassiker haben die Bedeutung der sinnlichen Empfindungen und Erfahrungen für den Prozess der religiösen Vergemeinschaftung gesehen. Max Weber verwies in seiner Religionssoziologie auf die Bedeutung von Stimulanzien (Musik, Alkohol, Tabak), des Rausches, der Ekstasen und Orgien für die außeralltägliche Erfahrung des Religiösen (Weber 1985: 246 [1922]) Georg Simmel, der ebenfalls im Hinblick auf die religiöse *Communitas* die Rolle der Orgie erwähnt (Simmel 1906), sah in dem Vermögen der Menschen, wechselseitige Empfindungen hervorzurufen, die Grundvoraussetzung des sozialen Bandes: „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 Fluktuieren ihres Lebens.“ (Simmel 1992: 34). Karl Mannheim sprach im Anschluss an Ernst Bloch von der Bedeutung orgiastischer Energiefreisetzung für die utopischen Bewegungen der Neuzeit. Nichts sei „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)

Durkheim betonte in seinen Analysen zu den elementaren Formen des religiösen Lebens, dass vergleichbare Zustände kollektiver Erregung auch in modernen Gesellschaften entstehen. Unter anderem ließe sich nur so der blutige Verlauf der Französischen Revolution angemessen verstehen, ja jede Parteiversammlung, die ihre Mitglieder mobilisieren wolle, müsse um die Freisetzung ähnlicher Energien bemüht sein. Für Durkheim sind solche Phänomene also keineswegs nur in einfachen Stammesgesellschaften oder auf dem Feld des Religiösen zu beobachten, im Gegenteil gelte auch für moderne Menschen: „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.“ (Durkheim 1984: 289; vgl. ebd. ff)

In Frankreich hatte zunächst in den 1930er Jahren das *Collège de Sociologie*, ein etwa zwei Jahre lang bestehender Diskussions- und Aktionszusammenhang, dem Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris angehörten, Durkheims Hinweise auf die „kollektive Erregung“ aufgegriffen. Das *Collège* war eine Gruppe von Intellektuellen mit unterschiedlichem disziplinären Hintergrund und Nähe zum Surrealismus, 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 (vgl. Moebius 2006). 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. In einer Beachtung und bewussten Kultivierung dieser Grenzerfahrungen der menschlichen Existenz sahen sie die einzige Möglichkeit, der modernen Atomisierung der Individuen entgegenzutreten und sie dadurch vor dem Abgleiten in die Ersatzreligion des Faschismus zu bewahren. In den Arbeiten des *Collège* erfolgte so eine Verbindung der Religionsanalyse Durkheims mit einer linksintellektualistischen Nietzsche-Rezeption, welche die von Nietzsche in seiner Frühschrift über „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ skizzierte Figur des „Dionysischen“ in den Mittelpunkt stellte. Man könne, schreibt dazu Peter Sloterdijk,

„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)

Das 1937 erschienene dritte Heft der von Georges Bataille, Pierre Klossowski, André Masson u.a. begründeten Zeitschrift *Acéphales* war der Figur des Dionysos gewidmet.⁶ In seinem Beitrag betonte Roger Callois die „dionysischen Tugenden“, d.h. das, was Menschen aufgrund von Rauscherfahrungen und mystischen Erlebnissen verbinde. Soziale Kollektive sollten diese Tugenden zur Grundlage sozialen Zusammenhalts machen (Moebius 2006: 296). Die Anerkennung des tragisch-dionysischen, in diesem Sinne erst „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 Ekstasen, der Verschmelzung mit dem, der und den Anderen voraus. Bataille beschreibt eine solche Erfahrung am Beispiel des gemeinsamen Gelächters in einer Gruppe, in der die individuelle Selbstkontrolle zugunsten der wechselseitigen „Ansteckung der Lachenden“ in den Hintergrund tritt, „denn die Lachenden werden insgesamt wie die Welle des Meeres, es existiert keine Scheidewand mehr zwischen ihnen, solange das Lachen andauert (...).“ (Georges Bataille, zit. nach Moebius 2006: 436)

3. Der banale Orgiasmus

Das *Collège de Sociologie* hat einige intellektuellen Diskussionen und Positionen im Nachkriegsfrankreich nachhaltig geprägt, unter anderem das Denkens Foucaults oder die politischen Strategien des romantischen Marxismus von Henri Lefèbvre und der Situationisten

⁶ Die darin abgedruckte Zeichnung von André Masson mit dem Titel „Dionysos“ ziert das Buchcover von Maffesolis Arbeit über die „Rolle des Teufels“ (Maffesoli 2002).

und anderer gegenkultureller Bewegungen (vgl. Moebius 2006; Marcus 1992: 146ff). Maffesoli teilt zwar die durch das *Collège* begründete Argumentationslinie der Nietzsche-Durkheim-Tradition, setzt aber dann einen wesentlich anderen Akzent: Wo die vorherigen linksintellektuellen und z.T. auch anarchistisch-situationistischen Bewegungen in den Momenten des Rauschs und der Ekstasen einen Weg der Befreiung von kapitalistisch-bürokratischer Unterdrückung vermuten und propagieren, verortet er sie in den Nischen des Alltäglichen (Maffesoli 1979; 1986). Als *soziale Form* (im Sinne Georg Simmels) meint der Begriff der „Orgie“ bzw. des „Orgiasmus“ nicht strictu sensu die mitunter hoch ritualisierte und geregelte sexuelle Orgie, wie sie etwa Stanley Kubrick 1999 in seiner Verfilmung von Schnitzlers „Traumnovelle“ („*Eyes Wide Shut*“) inszenierte, sondern all die Formen einer mehr oder weniger ekstatischen Vergemeinschaftung und, bezogen auf die Produktions- und Verwertungslogik des Kapitalismus, zunächst „nutzlosen Verausgabung“, die das Alltagsleben durchziehen. Das kann der sich selbst genügende Kaffeeklatsch ebenso sein wie eine Kneipenrunde nach Feierabend, die samstägliche Party oder das Mitschreien im Fußballstadion. Das zweckfreie Zirkulieren der Sprache, das Plaudern, Scherzen, Dahinreden zum Zeitvertreib, sind Beispiele punktueller Ekstasen im Alltagsleben, Ausdruck einer „dionysischen Aura“ oder „Stimmung“ (Maffesoli 1992: 139ff). Nicht nur der außeralltägliche, auch der alltägliche Orgiasmus selbst ist die Art und Weise, in der die Tragik und Endlichkeit der menschlichen Existenz gelebt wird, auch wenn gewiss außeralltägliche Anlässe (wie bspw. das Münchner Oktoberfest) eine gewisse Steigerung der Erfahrungen versprechen.

Maffesoli sieht zunächst in solchen Gesellungsmomenten nicht nur eine flüchtige Begleiterscheinung der rationalen Lebensführung des Alltags, sondern eine zentrale, anthropologisch verankerte Grundlage und -figur des sozialen Zusammenhalts. Sie bildet die emotionale Basis, den „dionysischen“ Kitt, der vergemeinschaftend wirkt und es erlaubt, die grundlegende Tragik der menschlichen Existenz auszubalancieren. Die mythische Figur des Dionysos liefert das Gegenbild zum fleißigen, fortschrittsorientierten Prometheus, der emblematischen Figur der industriegesellschaftlichen Moderne: „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 1985: 36) Das Dionysische Prinzip ist dabei nicht der Heilsbringer, die Grundlage utopischer Energien und Weltverbesserungen, sondern ein in die filigranen Netze und Momente der alltäglichen Lebensführung eingebundenes Hilfsmittel des Überlebens. Es liegt gleichsam dem ‚Leben des Hier und Jetzt‘, der ‚Eroberung der Gegenwart‘ (Maffesoli 1979), dem Genießen des ‚ewigen Augenblicks‘ (Maffesoli 2003) der vergänglichen Einzelexistenz zugrunde (und besitzt bzw. gewinnt möglicherweise in dem Maße an kultureller Bedeutung, wie Zukunft als ungewiss erlebt wird). So zielt das Aufgreifen ‚des ‚dionysischen Paradigmas‘‘ darauf, ‚das Verstehen der Überschreitung, des ‚Hintersichlassens‘ [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 1985: 8) Einer solchen Einschätzung liegt eine Anthropologie zugrunde, die den Menschen als *homo sapiens* und *homo demens* zugleich begreift. Edgar Morin, der für Maffesoli wichtige Freund und Referenzautor, beschreibt diese menschliche Grundkonstitution so:

„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 Katalepsie 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 ‘angestrebte, 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 ‘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)

4. Dionysos und die condition postmoderne

Das anfängliche Plädoyer Maffesolis für die aus spezifischen anthropologischen Grundannahmen abgeleitete Notwendigkeit der soziologischen Anerkennung und Analyse der ‚anderen, nicht-rationalen Seite‘ menschlicher Sozialität wird von ihm in den 1980er Jahren sukzessive zu einer Diagnose der ‚condition postmoderne‘ (Jean-François Lyotard) verdichtet, in der die unproduktive Verausgabung nicht länger nur an die Seite der fleißigen, industriegesellschaftlich-kapitalistischen Rationalisierung und Arbeitskultur gestellt wird, sondern in der sie demgegenüber zunehmend eine dominierende Rolle spielt (Maffesoli 1988, 1990, 1992, 1993).⁷ In einem sehr weitreichenden Sinne wird die Postmoderne zur „Erlebnisgesellschaft“ (Gerhard Schulze), zur „Gesellschaft des Spektakels“ (Guy Debord). Der Zielpunkt dieses Erlebens sind Erfahrungen „kollektiver Erregung“, gemeinsamer und geteilter Gefühle und Leidenschaften, auch wenn solche Erfahrungen nicht immer die vorangehend beschriebenen gesteigerten Ereignisqualitäten annehmen können. Was zuvor als dionysisches Moment das Alltagsleben begleitete, wird nun zum dominierenden Strukturierungsmodus des Sozialen:

„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

⁷ Ich kann hier nur auf einige Kernpunkte dieser Diagnose eingehen. Vgl. dazu den Überblick in Keller (2006b: 34) und die dortigen Ausführungen; vgl. auch die Bilanz bei Maffesoli (2004).

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 Ruhmes-Orte, an denen sich die Banalität des Alltags labt, entweder direkt oder durch das zwischengeschaltete Fernsehen.“ (Maffesoli 1990: 214f)

Die Möglichkeit solcher Erfahrungen bietet die Vergemeinschaftung in sozialen Figurationen, für die Maffesoli die Metapher des „Stammes“ wählt, um die „Gefühlsgrundlagen“ des Zusammenschlusses zu betonen. Er setzt ihn damit sowohl ab von den soziologischen Kategorien der „Gruppe“ wie von denjenigen der „Gemeinschaft“ und der „Gesellschaft“. Seine Bedeutung reicht auch über denjenigen der „Szene“ hinaus, denn er kann sich ebenso auf durch räumliche Nähe konstituierte Straßennachbarschaften beziehen wie auf die Clubkulturen der Großstadtnächte. Die Vergemeinschaftung im Stamm beruht auf dem ‚Gefühlsversprechen‘, der Möglichkeit zu kollektiver Erfahrung, zum Ausstieg aus der individualisierten Selbstkontrolle und –verantwortlichkeit der alltäglichen Lebensführung. Der Unterschied zur von Ethnologen beschriebenen Stammeskultur und zu traditionellen Gemeinschaften ist evident: der „Neo-Tribalismus“ konstituiert sich gerade durch die Durchlässigkeit, Flüssigkeit und Flüchtigkeit dieser Gemeinschaftserfahrung (Maffesoli 1988: 98). Das strukturelle fragmentierte neo-tribale Netz der postmodernen Konfiguration 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: „Das einzig ernste Problem ist dasjenige der Schwelle, ab der diese Abstinenz [...] die Implosion einer gegebenen Gesellschaft provoziert.“ (Maffesoli 1988: 122)

Wo die Stammeszugehörigkeit zu anderen Zeiten, an anderen Orten qua Geburt zugewiesenes Schicksal war und allenfalls um den Preis des Ausschluss aus dem Sozialen überhaupt verlassen werden konnte, so ist sie nun das Ergebnis temporärer Anziehungs- und Aggregationskräfte; wo sie ehemals als totale Einbindung des Individuums in all seinen Lebensmomenten funktionierte, hat sie nunmehr Teilzeitcharakter, kann Teil einer Serie von ‚Stammesmitgliedschaften‘ sein, deren Anspruch auf die Regulierung des Davor und Danach der alltäglichen Lebensführung variiert. Die Identifikation mit „Stammeskulturen“ gelingt im Rückgriff auf Masken, also äußerliche Erkennungszeichen wie ein bestimmter „look“, die Individualität verbergen und Zugehörigkeit signalisieren. Schon Durkheim hatte die entindividualisierende Funktion der Maske bei den corrobbori-Festen betont: „Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er [der Mensch, A. d. V.] sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen.“ (Durkheim 1984: 300). Die ‚persona‘ (Mauss 1978 [1938]) ist wesentlich heterogen, sie

wechselt ihre Masken – den seriösen Anzug im Unternehmen, das Heavy Metal Outfit in der Motorradclique, die Lederkluft im Sado-Maso-Club -, um an unterschiedlichen Kulturn zu partizipieren, ohne sich als ‚Ganzheit‘ zu zeigen und zeigen zu müssen.

Inwieweit ein solcher Stamm über längere Zeit besteht oder gar auf Dauer gestellt wird, ist kein Merkmal a priori, sondern ändert sich mit den verschiedenen konkreten Erscheinungsformen. Gleichwohl sind damit nicht alle Merkmale traditioneller Stammeskulturen verschwunden: Auch Neo-Stämme stabilisieren sich über Rituale, Kultobjekte und kultische Handlungen, über Zeichen der Zugehörigkeit (die Vereinsfarben, die Kleidung, das Tattoo, der Haarschnitt, der Button) oder wechselseitige Verpflichtungen. Sie verlangen Konformismus, die Einhaltung der ‚Spielregeln‘, sie können bestimmte Kompetenzen erfordern und mitunter Stammeskriege heraufbeschwören. Im Kern geht es jedoch um das Gefühl, die kollektive Erregung und die Leidenschaften, die durch die Stammestreffen befriedigt werden: „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)⁸

Damit steht in Maffesolis Diagnose der Zugehörigkeit antreibende und zugleich stiftende Prozess der „Aisthesis“, des gemeinsamen und geteilten Erlebens und Fühlens im Kern des postmodernen „Stil des Lebens“ (Georg Simmel), der postmodernen Sozialität. Die ‚aisthesis‘ ist nicht auf die kleineren tribalistischen Figurationen eingeschränkt, sondern sie kann auch die Erfahrungsmodalitäten größerer Kollektive strukturieren, wie nicht nur der organisierte Rausch der nationalsozialistischen Spektakel der 1930er Jahre, sondern in anderer Form eben auch der deutsche Taumel und Rausch der Fußballweltmeisterschaft im Jahre 2006 anzeigt:

„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 ‘Fernseh’gerät in Begriffen einer magischen Partizipation analysiert werden muss und mit den von Durkheim beschriebenen corroboration-Festen verglichen werden kann, dank derer, wie es dort heißt, die Gemeinschaft ‘das Gefühl verstärkt, das sie von sich selbst hat’.“ (Maffesoli 1993: 115f)

Das Tableau, das Maffesoli von der Gestalt der Postmoderne zeichnet, wäre jedoch unvollständig ohne die dem Neo-Tribalismus korrespondierende Form des postmodernen „Nomadentums“ (Maffesoli 1997: 101; vgl. schon Maffesoli 1988: 17). In postmodernen Gesellschaften sind Stammeszugehörigkeiten flüchtig, Ergebnisse von Wahlentscheidungen und Affinitäten nomadisierender Individuen. Diese „Dahintreibenden“ verfolgen jedoch weder das Projekt eines rationalen Abwägens noch die Suche nach dauerhafter authentischer Identität und eindeutiger Selbst-Verwirklichung, sondern versammeln sich in sukzessiven identifikatorischen Prozessen als rollenspielende „persona“ um ein postmodernes Stammestotem: eine Ikone des Starsystems, einen mystischen Ort, eine orgiastische Erfahrung,

⁸ Interview von Stephan Fuchs mit Michel Maffesoli, zitiert nach dem Gesprächsauszug in www.rudolf-stirn.de/auge3.htm (Zugriff v. 27.2.2006).

ein Kult-Objekt (Maffesoli 1988: 17). Beim postmodernen „Homo Ästhetikus“ (Maffesoli 1990: 23ff) tritt so nach Maffesolis Diagnose an die Stelle der stabilen Identitätsprojekte der Aufklärung der Prozess der Individuation im Sinne Jungs (Jung 1976: 291ff [1939]), d.h. die Annahme und das Leben der Pluralität und Widersprüche innerhalb eines Individuums:

„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)

Die Metapher des postmodernen Nomaden unterscheidet sich von den soziologischen Debatten über Individualisierung nicht nur durch ihre dezidierte Abkehr von einem vereinheitlichenden Identitäts- und Lebensprojekt-Konzept, sondern auch dadurch, dass es sich dabei in Maffesolis Verständnis um einen „Archetypus“ des gesellschaftlichen Imaginären, d.h. um eine anthropologische Konstante, eine antreibende Grundfigur oder Grundstruktur aller menschlichen Gemeinschaften handelt. Diese Figur findet entsprechend ihren Ausdruck und Wiederhall in Mythen, Geschichten, Romanen oder im 20. Jahrhundert in Filmen (etwa im Genre der Road Movies à la „Easy Rider“ von Denis Hopper oder „Stranger than Paradise“ von Jim Jarmusch). Sie bildet den differentiellen bzw. strukturellen Gegenpart zur Sesshaftigkeit und Verortung (Maffesoli 1997: 31). Ein weiterer Unterschied liegt in der Idee der Wahl oder Entscheidung, die mit dieser Figur verbunden wird. Tatsächlich 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. Eher handelt es sich um Treibende auf den Wogen des Zeitgeistes und der (sub)kulturellen Moden. Sowohl das Modell rationaler Wahl wie auch komplexere Vorstellungen einer bewussten individuellen Entscheidung sind insofern unangebracht, wie die „Kriterien“ der vorübergehenden Selbst-Zuordnung sich aus den gesellschaftlichen Dynamiken des Imaginären und der Leidenschaften ergeben. Es ist die nicht rational kontrollierte Partizipation an einem spezifischen „Stil des Erlebens“, die Teilhabe an einer kollektiven „Aura“, die zur Teilnahme bspw. am Public Viewing oder an der Harry-Potter-Hysterie „verführt“, um den Begriff von Hitzler aufzugreifen (Hitzler 1998). Maffesoli spricht von einer „Wahl-Sozialität“ („socialité élective“) im Sinne der Wahlverwandtschaften Gleichgesinnter (Maffesoli 1988: 110ff; Maffesoli 1990: 151ff). Einer solchen Wahl läge nichts ferner als die Selbstverwirklichung im Sinne der Aufklärung oder der authentizitätsorientierten alternativen Suchprojekte der späten 1960er Jahre – 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): „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)

Die Zirkulation der Individuen zwischen den Stämmen folgt alles in allem einer zentripetalen und zentrifugalen Logik, einer Mischung aus beständiger Anziehung und Frei-Lassung. Daher bestehen die neo-tribalen Vergemeinschaftungen im und durch das Kommen und Gehen der verschiedenen Maskenträger. Auf makrogesellschaftlicher Ebene beschreibt Maffesoli diese Postmoderne als fragiles, polyzentrisches Gewebe und nicht intendierte Strukturbildung, ein „Raum kaleidoskopischer Figuren mit wechselnden und unterschiedlichsten Konturen.“ (Maffesoli 1988: 181) Potenziell könne sich dabei zwar ein heterogenes Gleichgewicht der sich „bekämpfenden Leidenschaften“ herstellen, doch gleichzeitig lauere auch überall die Gewalt, der Rassismus, die Unterdrückung des Anderen: „Fanatismus liegt in der Luft.“ (Maffesoli 1993: 210)

5. Neo-Tribalismus oder posttraditionale Gemeinschaften?

Maffesolis Stellung innerhalb der (französischen) Soziologie ist umstritten. Sein essayistischer Stil, seine Themen, sein Liebäugeln mit tiefenpsychologischen und mystischen Traditionen, seine anarchistisch-situationistische Haltung widerstreben so manchem Protagonisten wissenschaftlicher Disziplinierung der Soziologie. Diese ‚Abstoßung‘ ist durchaus wechselseitig. So heißt es in einer autobiographische Passage:

„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 2005: 200f)

Ungeachtet der internen Kämpfe innerhalb des französischen soziologischen Feldes lassen sich mehrere Einwände gegen seine Diagnose formulieren. Diese betreffen nicht die skizzierte Idee des „banalen Orgasmus“, sondern deren Ausweitung zur Diagnose einer neo-tribalen Postmoderne. Zunächst lässt sich hier festhalten, dass eine zentrale Schwäche dieses Vorschlags darin besteht, Maffesoli zu viel Verschiedenes unterschiedslos in den Begriff des „tribu“ versammelt. Auch wenn im weitesten Sinne „Gefühle“ und „Empfindungen“ die verschiedenen Verbindungen stiften, so wäre doch erst eine stärkere Differenzierung etwa in Gestalt einer Typologie in der Lage, Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Clanstrukturen (etwa in Unternehmen, in der Wissenschaft), flüchtigen Massenaggregationen (etwa der Hype der Museumsnächte, Konsumzentren, des Public Viewing), besonderen Festereignissen (Oktoberfest, Weltmeisterschaften) und den verschiedenen Stammes- oder Szenekulturen (um Musik oder andere Kunstformen oder Vergnügensweisen) herauszuarbeiten.

Dann ist gegen seine Diagnose der Gegenwart als Ablösung einer „prometheischen Moderne“ durch eine „dionysische Postmoderne“ kritisch einzuwenden, dass sie in ihrer Anlage unbesehen einem „kurzen Traum immerwährender Prosperität“ (Burkart Lutz) verhaftet zu sein scheint und die erwähnten neo-tribalen und hedonistisch-orgiastischen Tendenzen in ihrer gesellschaftsstrukturierenden Bedeutung überinterpretiert. Sicherlich haben Zeitdiagnosen das

Recht zur „einseitigen Steigerung“ (Max Weber) und Stilisierung von Phänomenen, und gewiss liefern die Diskussionen um Wertewandel, neuen Hedonismus, auch die Entwicklung der „eventualisierten“ Festkultur (Gebhardt/Hitzler/Pfadenhauer 2000) und die gesellschaftliche Generalisierung jugendkultureller Phänomene Indizien für seine These der Morgendämmerung eines „postindividualistischen Zeitalters“ (Walter 2005) Die gegenwärtigen Tendenzen der allgemeinen Ökonomisierung und Kolonialisierung der Arbeits- und Sozialbeziehungen – beschrieben als „flexibler Mensch“ (Richard Sennett), „Arbeitskraftunternehmer“ (Gerhard Voss/Hans Pongratz) oder „unternehmerisches Selbst“ (Ulrich Bröckling) – künden jedoch, so ließe sich im Gegenzug behaupten, umgekehrt gerade vom Gegenteil, von der Rückkehr einer spezifisch ökonomisch totalisierten Neo-Moderne. Mit Morin (2006) ist weniger von einer Ablösung als von einer komplexen Beziehung zwischen Individualismus und Tribalismus in den Sozialbeziehungen der Gegenwart auszugehen, deren postmoderne Qualität noch kaum beurteilt werden kann.

Im Vergleich der Metapher des „Neo-Tribalismus“ mit dem Konzept der „posttraditionalen Gemeinschaft bzw. Vergemeinschaftung“ ist letzteres vermutlich soziologisch anschlussfähiger. Ob sich die daran orientierten empirischen Untersuchungen bspw. der Techno-Szenen tatsächlich unterscheiden, wäre in der direkten Kontrastierung zu diskutieren. Was das Konzept der posttraditionalen Gemeinschaft allerdings in seinem soziologischen Rationalismus, so weit ich das absehe, nur ansatzweise zu fassen vermag, ist tatsächlich die gesellschaftliche und anthropologische Bedeutung des Orgasmus, d.h. der dionysischen, nicht-rationalen Erfahrungen und Konstitutionselemente in den anvisierten Gruppenbildungen und darüber hinaus, welche Maffesolis Diagnose des Neo-Tribalismus ungeachtet ihrer Schwächen in den Blick nimmt. Es mag sein, dass es sich dabei um Phänomenqualitäten handelt, über die die Soziologie nicht sprechen kann und von denen sie besser schweigen sollte. Aber muss man das so sehen?

Literatur

- Autorenkollektiv (2005): "Rock! Jugend und Musik in Deutschland". Hrsg. von der Stiftung Haus d. Geschichte d. Bundesrepublik Deutschland und der Bundeszentrale f. politische Bildung. Berlin: Christoph Links Verlag
- Baudrillard, Jean (1970): *La société de consommation. ses mythes ses structures*. Paris. Denoël
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Beck, Ulrich (2007): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp [1912]
- Ehrenreich, Barbara (2006): *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*. Ney York: Metropolitan Books
- Ehrenreich, Barbara/Hess, Elizabeth/Jacobs, Gloria (1992): *Beatlemania: Girls Just Want to Have Fun*. In: Lewis, Lisa A. (Hrsg.): *The Adoring Audience*. London, S. 84-106
- Gebhardt, Winfried (1987): *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*. Frankfurt/Main: Peter Lang

- Gebhardt, Winfried (2000): Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen. In: Gebhardt/Hitzler/Pfadenhauer (Hrsg.), S. 17-32
- Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.) (2000): events. soziologie des außergewöhnlichen. Opladen: Leske & Budrich
- Halbwachs, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart: Enke
- Hitzler, Ronald (1998): Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung. In: Berliner Debatte Initial. Jg. 9 (1), S. 81-89
- Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.) (2001): techno-soziologie. erkundungen einer jugendkultur. Opladen: Leske & Budrich
- Jung, Carl Gustav (1976): Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Gesammelte Werke Bd. 9, 1. Halbband. Olten [1933-1955].
- 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 (2000): Zur Chronik angekündigter Katastrophen. Die Umweltkrise als Dauerevent. In: Gebhardt, W./Hitzler, R./Pfadenhauer, M. (Hrsg.), S. 263-287
- Keller, Reiner (2003): Distanziertes Mitleiden. Katastrophische Ereignisse, Massenmedien und kulturelle Transformation. In: Berliner Journal für Soziologie Heft 3, S. 395-414
- Keller, Reiner (2006a): Michel Maffesoli: Die Rückkehr der Stämme in der Postmoderne. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hrsg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 209-222
- Keller, Reiner (2006b): Michel Maffesoli. Eine Einführung. Konstanz: UVK
- Maase, Kaspar (2003): Körper, Konsum, Genuss – Jugendkultur und mentaler Wandel in den beiden deutschen Gesellschaften. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 45, S.9-16
- Maffesoli, Michel (1979): La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne. Paris
- Maffesoli, Michel (1985): 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: Syndikat [1982] [dt. Übersetzung der ersten Auflage von Maffesoli 1985]
- Maffesoli, Michel (1988): Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris: Meridiens Klincksieck [The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Societies. London 1995]
- Maffesoli, Michel (1990): Au creux des apparences. Paris
- Maffesoli, Michel (1992): La transfiguration du politique. Paris
- Maffesoli, Michel (1993): La contemplation du monde. Paris [The Contemplation of the World: Figures of Community Style. Minneapolis 1996]
- Maffesoli, Michel (1997): Du nomadisme. Vagabondages initiatiques. Paris
- Maffesoli, Michel (2002): La part du diable. Précis de subversion postmoderne. Paris
- Maffesoli, Michel (2003): L'instant éternel. Paris [2000].
- Maffesoli, Michel (2004): Le rythme de la vie. Paris
- Maffesoli, Michel (2005): 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/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]
- Mannheim, Karl (1969): Ideologie und Utopie. Frankfurt/Main: Suhrkamp [1929]
- Marcus, Greil (1992): Lipstick Traces. Von dadA bis PUNK – KULTurelle AvantGarden und ihre WEGE aus dem 20. Jahrhundert. Hamburg
- Mauss, Marcel (1978): 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: Ulstein, S. 223-252 [1938]
- Moebius, Stephan (2006): Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des *Collège de Sociologie*, Konstanz: UVK

- Morin, Edgar (1974): Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München: Piper
- 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
- Schildt, Axel/Siegfried, Detlef/Lammers, Karl Christian (Hrsg.) (2000): Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften. Hamburg: Hans Christians Verlag
- Schüle, Christian (2007): Wenn Kunst uns den Schlaf raubt. In: Die ZEIT v. 22.3.07, S. 55
- Simmel, Georg (1906): Die Religion. Zit. nach www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Die_Religion [Zugriff vom 15.8.07]
- Simmel, Georg (1992): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt/Main: Suhrkamp [1908]
- Sloterdijk, Peter (1986): Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Walter, Franz (2005): La Ola und Bürokratie. Die Kirchen im postindividualistischen Zeitalter. In: Süddeutsche Zeitung v. 31.10./1.11. 2005, S. 15
- Weber, Max (1985): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: [1922]
- Werner, Julia (2001): Die Club-Party. Eine Ethnographie der Berliner Techno-Szene. In: Hitzler/Pfadenhauer (Hrsg.), S. 31-50
- Tanner, Jacob (1998): The Times They Are A-Changin“. Zur subkulturellen Dynamik der 68er Bewegung. In: Gilcher-Holtey, Ingrid (Hrsg.): 1968 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Göttingen, S. 207-223