

Michel Maffesoli
Vitalismus und Naturalismus
als epistemologische Grundlagen
einer Soziologie des Alltags

Man kann in zunehmendem Maße von einer *Ökologisierung* der Sozialwelt sprechen. Damit ist die Tatsache gemeint, daß die Natur nicht mehr einfach als auszubeutendes Objekt angesehen wird, sondern daß sie sich in einen Prozeß gegenseitiger Partnerschaft einbindet. In diesem Verständnis kann die Natur dem gesellschaftlichen Diskurs nicht länger fremd sein, und sie ist zweifellos eine spezifische Modulation des zeitgenössischen Hedonismus: hier und jetzt die Freuden auszukosten, die uns die Erde bietet. Dieser Genuß kann ganz und gar immaterieller, ja sogar spiritueller Art sein, und er erinnert an eine Formulierung der Franziskaner: »Nihil habentes, omnia possidentes«. Die Ökologie, wie sie sich uns vielgestaltig präsentiert, hat in der Tat etwas Franziskanisches an sich, das zu dem gehört, was R. Bellah »this-worldly mysticism« nennt. Er wendet diesen Ausdruck auf einen besonderen Fall an (vgl. Bellah 1970, S. 152)¹, aber man kann seine These erweitern und erkennen, daß die Liebe zur Natur und die Vergesellschaftung der Natur in verschiedener Hinsicht wesentlich auf einer Wiederaufwertung des *Immanentismus* und des *Vitalismus* beruhen. Der Geschmack an der Immanenz ist kein neues Phänomen, sondern er taucht regelmäßig dann wieder auf, wenn die diversen Transzendentalismen (religiöser, politischer oder moralischer Art) ihren Sättigungsgrad erreichen – was heutzutage der Fall zu sein scheint. In der Sache vollzieht sich diese Sorge um das Gegenwärtige im Genuß der Welt und ihrer Früchte. Damit kann man auch die Bedeutung des Vitalismus in unseren Gesellschaften verstehen.

Leicht ließe sich die lange Ahnenreihe aufzeigen, an die eine solche Ökologisierung der Welt anknüpft. Mir soll hier die Anspielung auf die Naturphilosophie genügen, die sich im Deutschland

¹ Zum »présentéisme« (»Kult des Gegenwärtigen«) verweise ich auf Maffesoli 1979.

des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelte und in der Romantik ihren Höhepunkt erreichte, wobei man allerdings nicht vergessen sollte, daß ihre Wurzeln bei Jakob Böhme und Paracelsus liegen. Der in dieser Tradition stehende Maler und Arzt Carl Gustav Carus prägte den Begriff »Erdlebenerlebnis«, der trefflich die Wörter »Erde«, »Leben« und »Erlebnis« verbindet (vgl. Carus/Friedrich 1983, S. 8; zu Böhme vgl. Durand 1983). Erlebnis des Lebens der Erde. Genau dies ist die Sensibilität, die der romantischen Ökologie zugrunde liegt, die man im Vitalismus beobachten kann: eine Mischung aus Kommunion (mit der Natur und mit den anderen), geteiltem Erlebnis und kollektiven, etwas herdenhaft anmutenden Empfindungen. Eine natürliche gelebte Erfahrung, die eine unleugbare soziale gelebte Erfahrung erzeugt.

Lorenz Oken (1779-1851), einer der deutschen Naturphilosophen, auf die ich mich bezogen habe, trieb die im Leben – verstanden als ein einheitliches Ganzes – wirkende Logik bis zu ihrem Ende und entwickelte sogar eine »erotische Kosmogonie«, die bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts zahlreiche Gruppen von »Eingeweihten« inspirierte (Max Weber besuchte häufig eine dieser Gruppen). Diese gibt uns in merkwürdiger Weise einen Vorgeschmack der Mischung aus Körperkult [*corporeïsme*] und Spiritualität, die von der Beat-Generation über diverse Naturalismen und kommunitäre Bewegungen bis hin zum Pazifismus einen tiefgehenden Einfluß auf die Gegenwartsgesellschaft ausübt.² In der Renaissance, einer Zeit, die der unseren in vielerlei Hinsicht sehr nahesteht und in der die dogmatischen Gewißheiten des theologischen Positivismus zerschmolzen, interpretierte der in der Tradition der averroistischen Mystik stehende Pico della Mirandola die Einheit von Universum und Gott als »copulatio« – seine Art, den christlichen Begriff der Inkarnation zu verstärken (vgl. Lubac 1974, S. 295).³ Natürlich stellt der mystische Begriff der »copulatio« unter der Feder des Philosophen eher einen Eu-

² Vgl. den Hinweis auf Lorenz Oken, den Gründer einer »Deutschen Gesellschaft für Naturgeschichte und Medizin«, in: Carus/Friedrich 1983, S. 37, Fußnote 15. Ich möchte hier noch einmal darauf hinweisen, daß sich im Anschluß an Klages auch Max Weber für diese »kosmische Erotik« interessierte; vgl. Wismann 1986, S. 291 f.

³ Zu den »Frères du Libre Esprit« und ihren »befreiten« körperbezogenen Praktiken vgl. Vaneigen 1986.

phemismus dar, aber in anderen Kreisen hatte er zur damaligen Zeit eine durchaus fleischlichere Bedeutung. Man kann nun die These aufstellen, daß die vitalistische Reflexion an der theoretischen Sensibilität teilhat, die die Existenz einer Art Harmonie zwischen Gott, der Natur und dem Menschen behauptet oder auch die Natur letztlich als einen der Namen der Gottheit betrachtet.

Dieser »chthonische« Paganismus taucht in der menschlichen Geschichte mit einer gewissen Regelmäßigkeit auf. Sicherlich kann er sich jeweils in besonderen Modulationen ausdrücken, aber seine Struktur als solche bleibt identisch: es ist diejenige des kosmischen »Einsseins« [*unicité*]. Wie in einer poetischen Korrespondenz verweisen alle Elemente des sozial und natürlich Gegebenen aufeinander. Mikrokosmos und Makrokosmos wirken beständig in beiden Richtungen aufeinander. Ein solcher mystischer Fluß kommt im philosophischen *élan vital*, im soziologischen Vitalismus (von Simmel bis hin zur zeitgenössischen Alltagssoziologie) oder in den »neuen Allianzen« zum Ausdruck, die sich zwischen Wissenschaft und bio-sozio-anthropologischer Reflexion (Prigogine, Reeves, Morin) bilden. Es gibt keinen Grund, sich darüber aufzuregen: Wenn man sich mit Feststellungen begnügt, dann kann man sagen, daß sich in diesen epistemologischen Perspektiven *nolens volens* eine ganze Reihe von Einstellungen intellektuell herauskristallisieren, die – angefangen beim religiösen oder ideologischen Synkretismus bis hin zum Exotismus und Pluralismus der Lebensstile – alle Möglichkeiten und Potentialitäten der Existenz im gegenwärtigen Hier und Jetzt leben wollen. Unter Berücksichtigung dieses *Immanentismus* einerseits und der Mannigfaltigkeit der empirischen Praktiken andererseits kann man den Matrixaspekt der naturalistischen Perspektive richtig einschätzen und würdigen.

In heuristischer Manier habe ich vorgeschlagen, vom gesellschaftlich Gegebenen [*le donné social*] zu sprechen. Alfred Schütz tritt bei seiner Beschreibung des »als gegeben Hingenommenen (taken for granted)« eine solche Perspektive.⁴ Dieses »Gegebene« gründet offensichtlich auf einem als sicher geltenden Naturalismus, und es ist nicht weniger offensichtlich, daß das eine spezifi-

4 Ich verweise hier auf meine Habilitationsschrift (Maffesoli 1978). Vgl. auch Schütz 1987.

sche intellektuelle Einstellung hervorruft. Um bei der deutschen Romantik zu bleiben: Ich denke hier insbesondere an das, was der Theologe Friedrich Schleiermacher das »Staunen vor dem Universum« nannte. Dieses erstaunte Entzücken wird von der Renaissance übernommen, in der Pico della Mirandola im Menschen das größte aller Wunder sah und in ihm eine Abbreviatur des Universums erblickte – oder in der das Paradoxon erörtert wurde, das in »unserer endlichen Welt eine unendliche Welt« postulierte. Die Aufgabe, die Schleiermacher der Theologie zuwies, nämlich sich dem Universum in intuitiver Kontemplation zuzuwenden, hat im wesentlichen zwei Funktionen, die uns hier interessieren. Einerseits begründet sie *stricto sensu* die Religion, das heißt: sie verbindet (*religare*); sie verbindet die Menschen mit dem Kosmos und die Menschen untereinander. Andererseits verhindert sie, daß man vergißt, daß der Mensch »ein Teil des Universums ist«. ⁵ Diese Hinweise sind sehr instruktiv, denn durch sie kann die Verbindung zwischen Naturalismus und Religion – oder wenigstens Religiosität – aufgezeigt werden.

Lange vor Halbwachs und seiner legendären Topographie der Evangelien hat M. Guyau in seinem Buch über *L'art au point de vue sociologique* zu Recht auf »den Einfluß der physischen Umwelt und der Gestaltung der Wohnverhältnisse« als »wichtiges Element für eine ästhetische Soziologie« hingewiesen. Gewiß, letztere versteht er *stricto sensu* als Soziologie der Kunst, aber dennoch bestimmt nach seiner Einschätzung die Natur bzw. die Umwelt die kulturellen Produktionen. Es handelt sich dabei um ein Gedächtnis, das wie ein genetischer Code tief eingeschrieben ist und einen unentbehrlichen Schlüssel für das Verstehen aller von Menschenhand geschaffenen Werke abgibt (vgl. Guyau 1920, S. 34). ⁶ Die Fokussierung der Natur ist mehr als eine einfache Kategorisierung von Kunstwerken, sie verdeutlicht das, was man das *ästhetische Paradigma* nennen kann, das heißt die Harmonie zwischen belebter und unbelebter Umwelt. Dadurch kann man die auf räumliche Umgebungen bezogenen Empfindungen verstehen, den *genius loci*, die dieser oder jener Passage zugeschriebene

⁵ Zu Schleiermacher vgl. Michel 1982, S. 45, S. 53 und S. 152; zu Pico vgl. Lubac 1974, S. 130 ff. Zum Begriff der »reliance« vgl. Bolle de Bal 1986. Eine gute Analyse der »Natur« kann man bei Sloterdijk 1983, S. 118 ff. finden.

⁶ Zum Begriff des »Gedächtnisses« bei Halbwachs vgl. Namer 1987.

Aura, ganz zu schweigen von den emotionalen Bindungen an den »Boden«, von den Gefühlen und nicht-rationalen Sympathien, die man für diejenigen haben kann, die real oder imaginär am gleichen Territorium teilhaben. All das verdient Beachtung, denn es handelt sich nicht um bloße Relikte eines verschwindenden barbarischen Zeitalters. Ganz im Gegenteil, es ist ein nicht zu vernachlässigender Teil dessen, was ich *Ökologisierung der Sozialwelt* genannt habe, und möglicherweise wäre die Konstitution, die Okkupation, die gelebte Erfahrung des sozialen Raumes ohne diese »natürliche« Dimension unverständlich.

Eine solche Perspektive nichtlinearer »Verbindung« findet man natürlich in der Baudelaire'schen »correspondance«, in der Töne, Farben und Gerüche wechselweise ineinander widerhallen, aber auch im Vorgehen der *Parataxis*, die Bezüge zwischen Orten und Personen aus den verschiedensten nur möglichen Zeitaltern herstellt, und die auf der Bedeutung des Relationismus beharrt.⁷ Dieser Relationismus bezieht sich nicht nur auf alltägliche oder legendäre Gestalten, sondern auch auf die Natur, die ihnen als Träger dient, und er führt uns, derart mit parataktischen Kurz-Schlüssen spielend, zu einer holistischen Betrachtungsweise des Universums, die wir aufgrund des für die abendländische Kultur spezifischen Linearismus und des ebenso spezifischen Trennungsphantasmas (Kultur-Natur, Subjekt-Objekt) vergessen haben. Zeit und Raum sind keine homogenen und kontinuierlichen Entitäten, sondern können sich ins Unendliche hinein beugen und sind aus mannigfaltigen Elementen zusammengesetzt. Diese dürfen nicht auf die einfachen Gesetze der Kausalität reduziert werden, sondern treten durch Reversibilität miteinander in Prozesse von Aktionen und Re-Aktionen.

Ich fühle mich nicht kompetent genug, um dies hier weiter auszuführen, möchte aber wenigstens daran erinnern, daß das Verfahren der *Parataxis* in Poesie oder Rhetorik sich mit den derzeit fortgeschrittensten wissenschaftlichen Entdeckungen trifft, die ja gerade auf die Komplexität der physischen Welt und auf die Interaktionen zwischen allen Elementen, auf ihre gegenseitige Bereicherung (Synergie) und auf ihre Komplementarität verweisen. Rufen wir uns in Erinnerung, daß man eine solche Komplexität auch in einer gewissen »Orientalisierung« der Sozialwelt, die wir

7 Vgl. die Analyse der *Parataxis* bei Adorno 1965, S. 188 ff.

heute beobachten können, nachweisen kann. Die Historiker, ich denke dabei insbesondere an J. Baltrusaitis oder an E. d'Ors, haben gezeigt, daß sich eine solche »Orientalisierung« in verschiedenen Epochen wiederfinden läßt. Ein aufmerksamer Blick auf die Motive von Bildhauerei und Architektur quer durch die Jahrhunderte genügt, um sich davon zu überzeugen. Schon eine einfache empirische Erhebung im Alltagsleben unserer Megapolen würde es erlauben, ihre Bedeutung in zahlreichen Bereichen zu erkennen: Lebensstile, Nahrung, Bekleidung, ganzheitliche Ansätze in der Medizin usw. Der mitunter so genannte »Einfluß des Orients« prädisponiert für eine holistische Konzeption des menschlich und sozial Gegebenen [*donné humain et social*], und dies begünstigt natürlich das Verfahren der »correspondance« (Parataxis), von der wir gerade sprachen.⁸

Uns interessiert hier vor allem, daß dies den »Zeitgeist« oder die Stimmung, in die alle großen oder kleinen Situationen unseres Alltagslebens eingetaucht sind, tiefgreifend formt, bestimmt und durchströmt. Diese Atmosphäre setzt sich aus dem zusammen, was mit den Worten Georg Simmels die Mystik kennzeichnet: vor allem die Prozedur der Fusion, »der Herd, in dem die für uns so bedrückende Mannigfaltigkeit und Heterogenität der Dinge sich zu einer Einheit zusammenschmelzen«. Das gleiche ließe sich über esoterische Praktiken (»Mandala« oder Zen) und andere intellektuelle Beschäftigungen sagen, die man nicht leichtfertig als irrational abqualifizieren sollte (vgl. Simmel 1987, S. 65).⁹ Es handelt sich dabei – und dies wird nicht klar genug gesehen – um Indizien, die die Sättigung an historischer Monovalenz anzeigen und die Berücksichtigung der Natur und des Vitalismus einklagen. Man kann dies in die Begriffe des geometrischen Koordinatensystems übersetzen: Der eigene Körper und der Sozialkörper begreifen sich nicht mehr nur in Abhängigkeit von der Horizontalität der Abszisse, sondern auch von der Vertikalität der Ordinate; das heißt, die Natur wird als »axis mundi« beansprucht, in bezug auf die sich das Sozialleben ordnet.

Diese *correspondance* führt uns zum zweiten Charakteristikum der Vorherrschaft der Natur: dem Geschmack am Natürlichen.

⁸ Zum Einfluß des Orients auf die Kunst vgl. Baltrusaitis 1981, S. 99 und d'Ors 1983; allgemeiner dagegen Guyau 1920, S. 108.

⁹ Zur »Mandala« vgl. die treffende Analyse des Verhältnisses von Kosmos und Mikrokosmos von Robin 1982, S. 226 und auch Sauvageot 1987.

Dieser kann etwa bei den verschiedenen Formen der Verwendung von Holz so weit reichen, daß selbst der Rohbeton Holzmaserung erhält und so trotz seiner Künstlichkeit auf die Verbindung zur großen Göttin Erde verweist. Die Mode der Naturprodukte und ihr mehr oder weniger ideologischer Verkauf weisen in diese Richtung, auch die Kleidung entkommt ihrer Bestimmung nicht; Weben, Wolle, Leder etc. erinnern an das, was die soziale Haut der natürlichen Haut schuldet. Und reicht das nicht hin bis zu Modereaktionen, die sich entweder an einem weiten Schnitt orientieren, der den Ausdruck einer natürlichen Gestik erlaubt, oder die einen »körperbetonten« Schnitt favorisieren, der die Animalität der menschlichen Natur akzentuiert? Das gleiche gilt natürlich auch für die ganzheitlichen, »sanften« Ansätze in der Medizin, die mittlerweile einen wesentlichen Bestandteil des Soziallebens bilden. In jedem Fall haben wir es mit der Produktion eines spezifischen Diskurses zu tun, der die Evidenz der Natürlichkeit der Dinge in sich aufgenommen hat. Diese gehört zur gängigen Meinung, es handelt sich um eine Art *doxa*, die sich in zahlreichen alltäglichen Handlungen ausdrückt, ohne daß sie ein deutliches Bewußtsein ihres ideologischen Inhalts hätte. Wir können sie als eine Art »Stimmung« verstehen, die – ohne daß man sich dessen bewußt würde – die großen und kleinen Tendenzen des Alltagslebens steuert. Es erweist sich als ziemlich schwierig, die Ergebnisse einer solchen Entwicklung vorauszusagen; aber bereits die Erkenntnis, daß wir nach der ungeteilten Herrschaft einer Fortschrittsideologie, die sich im wesentlichen auf die »modernen« Werte gründete, ein unleugbares Wiederauftreten von Werten miterleben, die leicht archaisch anmuten können, ist als solche aufschlußreich – und als gesichert kann gelten, daß man in der Postmoderne mit diesen Werten rechnen muß.

»Rustikaler Verputz«, »rein pflanzlich« ... Egal wie man sie bezeichnet, stellen diese Werte – und in diesem Sinne sind sie paradigmatisch – die Gesellschaft in ein umfassendes Ganzes; sie erinnern daran, daß die Einflüsse der Natur nicht vernachlässigt werden können und daß die Verbindungen zwischen dem natürlichen Wachstum und der individuellen und sozialen Entwicklung solider sind, als man glauben möchte. In einem Kommentar zur Metamorphose der Blume, zum Zyklus, den sie durchläuft, und zum Einfluß einer üppigen Vegetation hält der Arzt und (Landschafts-)Maler Carus fest, daß es »seltsam anmutet zu sehen, wie

die Pflanzenwelt derartige physische Wirkungen auf unseren Körper ausübt«. In einer minutiösen Studie über das »Land des Lavendels« hat auch die Ethnologin Lucienne Roubin die Existenz eines von ihr so genannten »bevorzugten Duftfeldes« [*champ odoriférant préférentiel*] aufgezeigt. Ein Feld, das sich mit den Jahreszeiten verändert, das die menschlichen Aktivitäten beeinflusst und deutlich macht, daß die Idee einer *natura naturans* nicht nur ein Gedankenspiel ist (vgl. Carus/Friedrich 1983, S. 65; Roubin 1989). Man kann ihren Vorschlag erweitern und anerkennen, daß das solchermaßen gelebte Verhältnis zur Natur dazu führt, das soziale Wesen Mensch und den natürlichen Kosmos aufeinander abzustimmen. Als Beleg möchte ich nur die für unsere Generationen charakteristische Unbekümmertheit anführen, die allzu leichtfertig der Indifferenz oder dem Egoismus zugeschrieben wird, die den sogenannten individualistischen Generationen eigen seien: Angesichts der bevorstehenden Katastrophen, die auch mit ihrem Eintritt nicht zögern werden (Atom, Aids, Umweltverschmutzung, Arbeitslosigkeit), ist eine gewisse innere Ruhe zu beobachten, die unbewußt im natürlichen Substrat tief verankert ist. Diese Ökologisierung der Welt und der geistigen Einstellungen hat etwas Stoisches: Das, woran wir nichts ändern können, läßt uns indifferent. Dagegen – und das ist die »konstruktive Seite« dieses naturalistischen Vitalismus – ist es möglich, im Bereich nächster Nähe, bei den nachbarschaftlichen Solidarbeziehungen, zu intervenieren. Die Beziehung zur Natur als der absoluten Alterität, als dem *großen Anderen*, ermöglicht mir die Anpassung an die *kleinen Anderen*, die sich in meinem unmittelbaren Umfeld [*proximité*] befinden. Und ich möchte hier daran erinnern, daß der »Kosmos« ursprünglich die in einem Staat (das heißt in einem Stadtstaat, dessen aktives Mitglied man ist) herrschende gute bzw. richtige Ordnung war (vgl. Jaeger 1964, S. 145).¹⁰ Hier haben wir eine neue Form des Konsensus vor uns, die Aufmerksamkeit verdient.

In der Tat geht es beim Verhältnis zur Natur um einen Konsensus. Das Gefühl der Teilnahme, der Sympathie, das ich mit anderen angesichts der Manifestationen der Natur empfinde, dient als Bin-

¹⁰ Zu »sérénité« und »plénitude naturelle« (innere Ruhe bzw. Ausgeglichenheit und »natürliche Fülle« bzw. Vollkommenheit) vgl. Pater 1985, S. 136.

demittel für ein unleugbares Zusammen-Sein. Es mag paradox anmuten, eine solche Verbindung zwischen der Natur und dem die Gesellschaft konstituierenden Ethos zu ziehen, so sehr sind wir daran gewöhnt, in der ersteren den bevorzugten Ort der Barbarei oder zumindest ihrer Überreste zu sehen. Es scheint jedoch so, als gäbe es durch die Dominanz des Ästhetischen eine ethische Funktion der Natur. Ich möchte ein Gefühl für diese These wecken, indem ich die zahlreichen Indizien auf den folgenden Kurzschiuß zurückführe: Ethik der Ästhetik. Auf dieses Paradoxon haben schon andere aufmerksam gemacht, und nicht zuletzt Durkheim bezieht sich in den *Regeln* auf diese »Kraft, die das Individuum beherrscht« und von der aus sich das soziale Ganze konstituiert. Als guter Positivist stellt er natürlich eine Hierarchie bei der Einordnung bzw. Kontrolle dieser Kraft auf: Demnach sind die wissenschaftlichen Vorstellungen eine »adäquate und bestimmte« Form, während die Religion dagegen eine »anschauliche und symbolische« Form sei. Interessanterweise betont er aber als wesentliche Eigenschaft dieser Kraft, daß sie eine »natürliche Kraft« ist und als solche das Substrat jeder sozialen Strukturierung bildet (vgl. Durkheim 1980, S. 203).¹¹ Eine solche natürliche Kraft liegt auch der emblematischen Figur des Dionysos zugrunde, der, wie man weiß, ein »chthonischer«, ein verwurzelter Gott ist. So hat die dionysische Metapher nicht nur eine hedonistische Bedeutung, wie man allzuoft glaubt, sondern ist ein geeignetes Mittel, um die Ökologisierung der Sozialwelt, von der ich schon mehrmals gesprochen habe, zu verstehen.

Neben seinen philosophischen Interpretationen (Schopenhauer, Nietzsche) und seiner soziologischen Verwendung (Maffesoli) haben sich auch zahlreiche Religionshistoriker mit dem Dionysos-Mythos beschäftigt. Alle betonten dabei, daß der Trieb zum Rausch, zur Schöpfung, auch die dionysische Macht im wesentlichen ekstatischen Charakter hatten. Diesen Begriff der Ekstase muß man natürlich in seiner etymologischen Bedeutung verstehen: Verlassen-seiner-selbst. Die Ekstase ist eine Art Trennungs- und Berührungslinie zwischen Natur und Gesellschaft: das, was den Menschen mit dem Menschen und den Menschen mit der Natur verbindet. Die Natur in ihrer absoluten Fremdheit, auch

¹¹ Vgl. auch bei Berque 1986, S. 178 den Abschnitt über »La valorisation éthico-esthétique de la nature«.

die wilden Bestien, versöhnen sich mit der Kultur dank der dionysischen Magie. So gewährleistet diese, wie oben gezeigt, die Kulturalisierung der Natur, weil sie die Naturalisierung der Kultur akzeptiert.¹²

Mein letzter Punkt hier wäre schließlich der von mir mangels besserer Terminologie und unter Rekurs auf die Webersche Perspektive so bezeichnete verstehende Ansatz in den Geisteswissenschaften. Die überzogene Siegesicherheit der diversen Kritizismen oder Funktionalismen ist im Schwinden. Die von den italienischen Philosophen »il pensiero debole« genannte Einstellung tendiert dazu, die Nachfolge der Paranoia (*para noien*) anzutreten. Einen Begriff von P. Tacussel aufgreifend, habe ich von einem »metanoëtischen« Denken gesprochen, einem begleitenden, eher affirmativen als rechtfertigenden oder normativen Denken. Das alles verlangt nach einem offenen Rationalismus, nach einem Ansatz, der dem sich als grundlos präsentierenden seine Begründungen zu geben vermag (vgl. Maffesoli 1985).¹³ Hier kann es nicht um eine tiefer gehende Erörterung gehen; vielmehr soll der Hinweis darauf genügen, daß dieses »besänftigte« Denken alle Elemente des sozial Gegebenen zu »verstehen«, das heißt – dem Wortursprung des französischen »comprendre« (*con-prehendere*) folgend – »zusammennnehmen« versucht. Dem Verhältnis zwischen den ganzheitlichen (»sanften«) Ansätzen in der Medizin und der klassischen Schulmedizin vergleichbar, könnte man dieses Vorgehen als eine Form der Ökologie des Denkens bezeichnen. Dieser Ansatz *partizipiert* (im starken Wortsinne) an dem, was er beschreibt, er *korrespondiert* mit den Elementen des Ganzen, das er zu verstehen versucht. Indem er der Analogie, dem Bild, der Intuition einen Platz einräumt, entwickelt er eine Erkenntnis aus dem Inneren heraus, die aus heimlichem subjektivem Einverständnis besteht, und kann damit die innere Logik eines Gegenstandes, einer Situation, einer gegebenen Erfahrung herauschälen. Einen solchen Ansatz habe ich »formisme« genannt.¹⁴

¹² Vgl. das Zitat von K. Müller bei Kerény 1957, S. 17 f. Ich möchte hierzu auch verweisen auf Maffesoli 1986.

¹³ Zu einem etwas anderen Verständnis der Metanoïa vgl. Tacussel 1984; vgl. auch Vattimo/Rovatti 1985.

¹⁴ Maffesoli will mit diesem Begriff den Sinngehalt des Simmelschen Begriffs einer »formalen Soziologie« ins Französische übertragen und gegen den Begriff des »Formalismus« abgrenzen. (A. d. Ü.)

Wir kommen dadurch zu einem Typus des Denkens, der als »pontifex oppositorum« die Brücke zwischen den verschiedenen Elementen des natürlichen und sozialen Ganzen zu schlagen versteht. Ein Denken, das seine Betonung auf den Relationismus legt und nicht auf abgeschlossene, sich ihrer Identitäten sichere Instanzen. Dieses Vorgehen stimmt mit dem ästhetischen Ansatz überein, der, ohne zu bestimmen, was »gut« oder »schlecht«, »wahr« oder »falsch« ist, alle Dinge zu einem kohärenten Ganzen ordnet. Was den wissenschaftlichen Ansatz betrifft, so spreche ich hier ohne Zögern von einem »ästhetischen Paradigma« oder von »Vitalismus«. Es handelt sich dabei um eine Einstellung, die am besten die von der Gestalttheorie vorgeschlagenen Hypothesen nutzt. Dies entspricht vollkommen der gegenwärtig beobachtbaren Heterogenisierung, der Aufsplitterung der Werte, der Lebensstile, den ideologischen Synkretismen. Und gleichzeitig ermöglicht es die Übereinstimmung mit der alles überwuchernden Naturalität, von der wir gesprochen haben. Um noch einmal auf die oft zitierte Tradition der Romantik Bezug zu nehmen: Man kann sagen, daß die hier entworfene Perspektive dem ähnelt, was Wordsworth die »weise Passivität« oder Keats die »negative capability« nannten: die durch das Zurücktreten des Selbst bestimmte Erkenntnis der Schönheit der Welt. Die Unschärfe, der Blick fürs Detail, der holistische Ansatz, die Auflösung des beobachtenden Subjekts, all das führt, wenn auch hier ein wenig verkürzt dargestellt, zu einer vollkommenen Sympathie für die umgebende Welt.¹⁵

Man möge mich richtig verstehen: Die Berücksichtigung der Unschärfe, die Gelöstheit in dem, was man beschreibt, die Sympathie für die Elemente der Natur, das, was ich »Chamäleon-Soziologie« genannt habe – all das steht für die (hier ein wenig überzeichnete) epistemologische Manifestation der gesellschaftlichen Naturalität, die die Moderne auf billigem Wege ausgrenzen konnte (oder ausgegrenzt zu haben glaubte). Zumindest wird so die Aufmerksamkeit für die »natural facts of life« von Harold Garfinkel, für die »als gegeben hingenommene Wirklichkeit« oder das »Jedermannswissen«, auf das uns Peter Berger und Thomas Luckmann hingewiesen haben, ermöglicht (vgl. Garfinkel 1964, S. 225 und

15 Ich folge hier der Analyse von Hocquenghem und Schérer 1986, S. 249. Zum »pontifex oppositorum« vgl. Szondi 1956, S. 401.

Berger/Luckmann 1969).¹⁶ Weit davon entfernt, eine Abdankung des Denkens darzustellen, erlaubt uns die Berücksichtigung der Naturalität eine vollständigere und sicherlich kohärentere Erfassung des symbolischen Universums der Sozialität als der Matrix all unserer Beziehungen. Dazu muß ich diese von allen geteilte naturalistische Welt ernst nehmen, eine Banalität, an die es zu erinnern gilt, denn oft braucht die »Sensus-communologie« Zeit, bevor sie bei den diversen intellektuellen Instanzen zitierfähig wird: das im Alltagsleben in hohem Maße Gelebte wird entweder geleugnet oder bleibt bloßes Lippenbekenntnis, jedenfalls wird es kaum theoretisch gedacht.

Übersetzt von Rainer Keller

Literatur

- Adorno, Th. W. (1965), *Noten zur Literatur*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baltrušaitis, J. (1981), *Le moyen-âge fantastique*, Paris: Flammarion.
- Bellah, R. (1970), *Tokugawa Religion*, Beacon Press.
- Berger, P./T. Luckmann (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Berque, A. (1986), *Le sauvage et l'artifice*, Paris: Gallimard.
- Bolle de Bal, M. (1986), *La tentation communautaire*, Brüssel.
- Carus, G. G./C. D. Friedrich (1983), *De la peinture de paysage dans l'Allemagne romantique*, Paris: Klincksieck.
- D'Ors, E. (1983), *Du baroque*, Paris: Gallimard.
- Durand, G. (1983), *La foi du cordonnier*, Paris: Denoël.
- Durkheim, E. (1980), *Regeln der soziologischen Methode*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Garfinkel, H. (1964), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs.
- Guyau, M. (1920), *L'art au point du vue sociologique*, Paris: Félix Alcan.
- Hocquenghem, G./R. Schérer (1986), *L'âme atomique. Pour une esthétique d'ère nucléaire*, Paris: Albin Michel.
- Jaeger, W. (1964), *Paideia*, Paris: Gallimard.
- Kerényi, Ch. (1957), »Dionysos le Crétois«, in: *Diogenes*, Nr. 20, Paris: Gallimard.
- Lubac, H. de (1974), *Pic de la Mirandole*, Paris: Aubier.
- Maffesoli, M. (1979), *La conquête du présent*, Paris: PUF.
- Maffesoli, M. (1978), *La dynamique sociale*, Grenoble (Reprod. Lille 1981).
- Maffesoli, M. (1979), *La conquête du présent*, Paris: PUF.

¹⁶ Zur »Korrespondenz« im allgemeinen vgl. Maffesoli 1985.

- Maffesoli, M. (1985), *La connaissance ordinaire*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, M. (1986), *Der Schatten des Dionysos*, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Michel, M. (1982), *La Théologie aux prises avec la culture*, Paris: Ed. du Cerf.
- Namer, G. (1987), *Mémoire et société*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- Pater, W. (1985), *Essais sur l'art et la reconnaissance*, Paris: Klincksieck.
- Robin, C. (1982), »Matérialisations transhistoriques et transculturelles d'un espace géométrique: le mandala«, in: *Espace et représentation*, Paris: Ed. de la Villette, S. 226 ff.
- Roubin, L. A. (1989), *Le Monde des odeurs*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- Sauvageot, A. (1987), *Publicité et images du monde*, Paris: PUF.
- Schütz, A. (1987), *Le chercheur et le quotidien*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- Simmel, G. (1987), »La religion et les contrastes de la vie«, in: ders., *Philosophie et Sociétés*, Paris: Vrin.
- Sloterdijk, P. (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Szondi, L. (1956), *Ich-Analyse*, Bern: Huber.
- Tacussel, P. (1984), *L'attraction sociale*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- Vaneigen, R. (1986), *Le mouvement du libre esprit*, Paris: Ed. Ramsay.
- Vattimo, G./P. Rovatti (1985), *Il pensiero debole*, Mailand.
- Wismann, H. (Hg.) (1986), *W. Benjamin et Paris*, Paris: Ed. du Cerf.