

Sozialität und Leidenschaft

Reiner Keller

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Keller, Reiner. 2010. "Sozialität und Leidenschaft." In *Fragile Sozialität: Inszenierungen, Sinnwelten, Existenzbastler*, edited by Anne Honer, Michael Meuser, and Michaela Pfadenhauer, 103–14. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92017-7_7.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Sozialität und Leidenschaft

„Das Unlogische notwendig / Zu den Dingen, welche einen Denker in Verzweiflung bringen können, gehört die Erkenntnis, daß das Unlogische für den Menschen nötig ist, und daß aus dem Unlogischen vieles Gute entsteht. Es steckt so fest in den Leidenschaften, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion und überhaupt in allem, was dem Leben Wert verleiht, daß man es nicht herausziehen kann, ohne damit diese schönen Dinge heillos zu beschädigen. Auch der vernünftigste Mensch bedarf von Zeit zu Zeit wieder der Natur, das heißt seiner *unlogischen Grundstellung zu allen Dingen*.“ (Friedrich Nietzsche, Menschliches. Allzumenschliches. /31/ [1878])

1. Soziologie und Leidenschaft

Für alle Klassiker der Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“ (Max Weber) war evident, dass sich ihr Gegenstand über Nicht-Logisches oder Affektivität (mindestens) ebenso sehr konstituiert wie über Zweckrationalität. In ihren Werken haben sie in sehr unterschiedlicher Weise „die Bedeutung nicht-logischer Praxis für die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit“ (Hitzler 1988: 5) zum Thema gemacht. Betrachtet man dagegen die nach-klassische Soziologie, so scheint sie sich eher schwer zu tun mit der Beobachtung, dass wir „in unsere Gefühle in gleicher Weise verstrickt [sind] wie in unser Wissen.“ (ebd.: 36) Nimmt man diese Feststellung ernst, so sollte es keine Soziologie der Organisationen, der Arbeitsbeziehungen, der sozialen Ungleichheiten, der Familie, der Jugend, des abweichenden Verhaltens usw. geben, die nicht Logisches und Nicht-Logisches zugleich in den Blick nimmt. Doch dies ist offensichtlich nicht der Fall. Ob die gegenwärtig anhebende Soziologie der Emotionen dies zu korrigieren vermag, oder ob sie den herkömmlichen Bahnen der Analyse von Funktionalisierungen und/oder kapitalistischen Überformungen sowie Destruktionen des Gefühlslebens folgt, bleibt abzuwarten. Auch da, wo die zeitgenössische Erlebniskultur und ihre Erlebnisszenen in den Blick genommen werden, kreisen die soziologischen Beiträge in erster Linie um die Frage der (kommerziellen) Produktion und Organisation des Außeralltäglichen im Zusammenspiel von Veranstaltern und Publikum. Die mitunter ekstatischen Erfahrungen des Erlebens selbst lassen sich nur schwer in soziologische Worte fassen. In ihrer kürzlich veröffentlichten kulturhistorischen Studie über die Geschichte der „collective joy“ stellt Barbara Ehrenreich der Soziologie insgesamt ein entsprechend negatives Zeugnis aus:

„One might expect that sociology, which ordinarily deals with groups larger than two, would have some insights to offer into the phenomenon of collective ecstasy. But where psychology found only illness and irrationality, sociology has tended, in recent decades anyway, to go too far in the other direction, interpreting group behavior as an entirely rational and self-interested undertaking on the part of each participant.“ (Ehrenreich 2007: 16)

Helmuth Plessner diagnostiziert die Ausgrenzung der Befassung mit Leidenschaften – und dazu möchte ich vorläufig auch das Begehren nach „kollektiven Ekstasen“ rechnen – aus den Wissenschaften als

Prozess des 19. Jahrhunderts, der wesentlich an die neue naturwissenschaftliche Ausrichtung der Psychologie einerseits, deren Trennung von einer erfahrungsfernen Philosophie andererseits gebunden war:

„Für eine so spezifisch menschliche Größe wie die Leidenschaft, die sich nur im Blick auf den ganzen Menschen, seine Natur und Unnatur sichtbar machen läßt, boten die Versuchsbedingungen des Laboratoriums keinen Raum. (...) Die Philosophen wiederum, auf Reinheit und Unabhängigkeit von aller Erfahrung bedacht, zogen sich von allem zurück, was dem Urteil der Psychologie überlassen werden sollte. (...) [So] sah sich das Thema der Leidenschaft in das Gebiet des Imaginären und des Exorbitanten, um nicht zu sagen des Krankhaften, verwiesen (...).“ (Plessner 1983: 67 [1950])

Schon Montaigne warnte: „Der Leidenschaft bedient sich, wer sich der Vernunft nicht zu bedienen weiß.“ (Montaigne 1998: 509) Das war nicht unbedingt auf die entstehenden Wissenschaften gemünzt, sondern sehr viel genereller auf die strategische Verfolgung verschiedenster weltlicher Interessen. Für Kant war der Affekt ein momentaner Verlust der Selbstherrschaft, die Leidenschaft aber verderbliche Sucht - er nennt Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht, Habsucht, Freiheits- und Geschlechtsneigung – zwar lustspendend, aber grundsätzlich und unauflöslich böse, moralisch verwerfliche Hingabe an die Selbstversklavung:

„Die dem Subjekt zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt Neigung (*inclinatio*). – Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft (*passio animi*). Man sieht leicht ein, daß Leidenschaften, weil sie sich mit den ruhigsten Überlegungen zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen sein dürfen, wie der Affekt, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können, - der Freiheit den größten Abbruch tun, und wenn der Affekt ein Rausch ist, die Leidenschaft eine Krankheit sei, welche alle Arzneimittel verabscheut und daher weit schlimmer ist, als alle jene vorübergehende Gemütsbewegungen (...) Leidenschaften sind Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar.“ (Kant 1977: 599f; vgl. ebd. 599ff)

Die Zügelung der Leidenschaften, insbesondere die Verwandlung der sündigen Habgier in das nützliche Interesse durchzieht als historischer Prozess das 17. und 18. Jahrhundert (Hirschman 1980). Einen ähnlichen Weg durchläuft der „Wille zum Wissen“ (Michel Foucault), der noch bei Nietzsche als „Wille zur Macht“ apostrophiert war, und dann in den methodologisch-methodischen Reinigungen bei Durkheim oder Weber als leidenschaftsloses Erkenntnisstreben der Soziologie in wissenschaftliches Erkenntnisinteresse mündet. Auch in der soziologischen Schwierigkeit, sich mit den Gefühlen und Leidenschaften, mit Begehren, Begierden und Gelüsten, mit dem Lieben und dem Hassen in ihrer konstitutiven Rolle für menschliche Sozialität zu befassen, kommt gewiss eine (notwendige?) Begrenzung des wissenschaftlichen (Fach)Diskurses zum Ausdruck, die, mag sein, ihre Wurzeln in seiner Selbstetablierung als einer *Sozialwissenschaft* findet, die *leidenschaftslos* ihrem Gegenstand sich nähert. Das ist der Weg, der die Scheidelinie bei Scheler oder Simmel anlegt, ihre lebensphilosophischen Positionen von ihren Soziologien trennt und sich bei Durkheim oder Weber als breite Bahn des soziologischen Denkens entfaltet: als eines rationalen Zugangs zu gesellschaftlicher Realität.

Das bedeutet keineswegs den Verzicht auf Engagement in der Sache. Wie wir über Weber zur Genüge wissen, war er ein leidenschaftlicher Denker, und gleiches lässt sich von Durkheim sagen (Fournier 2007). Tatsächlich kommt hier eine Unterscheidung zum Ausdruck zwischen einer Sache – dem Objekt des Willens zum Wissen – und der Stärke oder Art des Engagements, das sich auf die Sache richtet. Leidenschaft und Leidenschaftslosigkeit schließen sich also in der Soziologie keineswegs aus – im Gegenteil: es macht wohl gerade die spürbare Leidenschaft, die in einem Werk enthalten ist, sein Interesse aus. Leidenschaftlich soziologisieren – wie es etwa der Jubilar dieses Bandes so eindrucksvoll immer wieder aufs neue tut – ist das, was das Fach mehr als nötig hat. Das geht zusammen mit der Attitüde der „künstlichen Dummheit“ (Hitzler 1988: 19), d.h. einer unvoreingenommenen Betrachtung ‚der Sache selbst‘, für die schon Weber, Durkheim, Thomas oder Park auf ihre je eigene Weise plädierten. Leidenschaftliche Soziologie unterscheidet sich von Religion, Moralisieren und Politik dadurch, dass sie die Leidenschaft für ihren Gegenstand im Moment ihrer Praxis einklammert: egal ob etwas herrlich, hässlich, sündig, schädlich oder böse ist, es sollte dennoch vorbehaltlos in seinem Bestehen untersucht werden. Was keineswegs die Existenz und Notwendigkeit erkenntnisleitender Einflüsse und Fragestellungen bestreitet, aber dennoch die Moral und die Politik außen vorlässt. Leidenschaftliche Soziologie, ‚Soziologie als Berufung‘, unterscheidet sich von ‚Soziologie als Beruf‘ und ‚Dienst nach Vorschrift‘ wie eine Passionsfrucht von einer Hollandtomate (im Winter).

2. Das obskure Objekt der heroischen Leidenschaft

Nicht zufällig focht Max Weber für das gerade erwähnte Verhältnis von Soziologie und Leidenschaft (und stellte ihm kontrastierend dasjenige der Politik gegenüber). Die Weber attestierte „Leidenschaft des Denkens“ (Radkau 2005) ist ein Beispiel für das, was man den *heroischen Typus der Leidenschaft* nennen könnte. So sah Weber das auch selbst: „Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.“ (Weber 1967: 12) Plessner (1983) hat wohl ein ähnliches Bild der Leidenschaft im Blick, auch wenn er ganz grundsätzlich die Leidenschaftlichkeit des Menschen in dessen unbestimmtem Weltverhältnis verankert sieht. Gewiss bestehen Schwierigkeiten, leidenschaftliche Ergriffenheit von anderen Formen „affektiver, getriebener und süchtiger Bewegtheit“ abzugrenzen. Plessner weist, gegen Kant um die Ehrrettung der Leidenschaft und ihre Trennung von den Süchten bemüht, darauf hin, dass bei der Leidenschaft die Anerkennung durch die Anderen weniger auf das jeweilige Feld oder Objekt gerichtet ist. Leidenschaftlich lässt sich die Soziologie ebenso betreiben wie das Tennisspiel, das Briefmarkensammeln, die Politik, das Salsa-Tanzen oder das Wandern. Die Anerkennung bezieht sich immer auf die Art und Weise, die Qualität des Engagements selbst. Auch der Tennisspieler und der Briefmarkensammler werden durch diese bekundete oder attestierte Leidenschaft, durch die Stärke oder Intensität ihres Investierens in die Sache geadelt. Während sich der Trunksüchtige, der Rauchsüchtige an ihr Suchtobjekt versklaven, folglich ‚klein werden‘, führe – so Plessner – die echte Leidenschaft deswegen zu einer *Erhöhung* des Menschseins, ganz unabhängig von ihren Folgen. Der Respekt

„weiß um den Unterschied edler und niedriger, sinnvoller und sinnloser Leidenschaften, aber er stört sich nicht daran, wenn sie nur echt sind. Die Leidenschaftlichkeit eines Strebens, eines Tuns, eines

Genusses, einer Hingabe und Ergriffenheit, sie selbst als solche erzwingt Achtung in jedem Falle, denn in welcher Verzerrung und Übersteigerung auch und gerade in ihr scheint das Menschliche, vor dem wir uns beugen.“ (Plessner 1983: 70)

Gewiss gibt es gesellschaftliche Hierarchien der Objekte und Werte, auf die sich solche Leidenschaften richten. Manche bieten sich dazu eher an als andere. Doch der Grenzfall der „Leidenschaft zum Irrelevanten“ ist keineswegs ausgeschlossen. Und auch das ist ein Beispiel der heroischen, und dann vielleicht auch tragischen Leidenschaft. Die Trennung zwischen der Leidenschaft und ihrem Objekt ermöglicht zudem die erwähnte Leidenschaft zum Leidenschaftslosen, zur Askese, zum „kühlen Urteil“, zur Objektivität und nichts als Objektivität der wissenschaftlichen Wahrheit. Doch immer verbindet sie „Freiheitsverlust“ und „Entschränkung und Enthemmung der eigenen Person“. Ihre trotz aller Abgrenzungen bestehende Nähe zum Wahn, zum Zwang, zur Sucht befördern den Verlust der Selbstkontrolle. Zur heroischen Leidenschaft kann man sich nicht entschließen, man ist von ihr ergriffen, sie reißt einen „von sich fort und auf ein ‚höheres‘ Niveau“. Deswegen resultiert daraus ein ‚über sich hinauswachsen‘. Das lässt sich nicht einfach als gesteigerte „Erfüllung“ begreifen, denn es erscheint sowohl im Positiven wie im Negativen. Was in beidem bleibt, ist die Steigerung, die uns neue Möglichkeiten unserer selbst eröffnet:

„Den Leidenschaftlichen (...) zieht das Objekt, das Gewalt über ihn hat, durch seine Möglichkeiten aus sich heraus und von sich fort und gewährt ihm eben darin ein Glück, dessen Außerordentlichkeit jede Katastrophe aufwiegt.“ (ebd.: 74)

In Plessners Analyse kommt zweifellos eine hohe Wertschätzung für die Außergewöhnlichkeit des leidenschaftlichen Menschen zum Ausdruck. Festgehalten werden kann zudem, dass es sich auf den ersten Blick um eine Verankerung der Leidenschaftlichkeit in einer Art intrinsischer Motivationsstruktur handelt. Letztere scheint ein knappes Gut zu sein – nur so kann sie sich heroisch aus der banalen Vollzugswirklichkeit der Leidenschaftslosen herausheben. Und doch wird ihr attestiert, die besondere Würze einer menschlichen Existenz auszumachen. Eine solche Fähigkeit zur Leidenschaft ist begehrens- und beneidenswert. Auf den zweiten Blick zeigt sich dann, dass diese Leidenschaft tatsächlich in einer relationalen Beziehung zwischen einem empfindenden, investierenden Individuum und einem ihm gegenüber stehenden, mehr oder weniger ersetzbaren Sachverhalt, Objekt oder Subjekt liegt. Denn ohne ein solches Gegenüber läuft Leidenschaft ins Leere.

Rainer Paris hat vor einigen Jahren einen stärker analytischen Zugang zu den heroischen Leidenschaften vorgeschlagen und dabei die bei Plessner enthaltenen Überlegungen systematisiert (Paris 2009 [2001]). Vier Merkmale sind es, die er festhält: „1. die emotionale Qualifizierung und Lebensintensität, 2. Objektbezug, 3. Übersituativität/Dauerhaftigkeit, 4. Hierarchisierung von Sinn als Herausbildung einer biographischen Zentralität.“ (ebd.: 2) Der Begriff der Leidenschaft verweise so zum einen auf eine emotionale Intensität und Begleitung eines Tuns, die der Ausführung unserer Intentionen eine besondere, nicht alltägliche Qualität verleiht: „Ob leidenschaftliche Liebe, Hass oder Eifersucht, extremer Ausdauersport oder Sammelleidenschaft – das übergreifende Kennzeichen ist stets: *Intensität*.“ (ebd.: 2) Leidenschaften richten sich, wie erwähnt, auf ein Objekt, und sie werten den Weg (zu) seiner Verfolgung sehnsuchtsvoll auf. Doch handelt es sich hier keineswegs um ein situatives Begehren oder

situative Begierden. Von Leidenschaft ist vielmehr dann die Rede, wenn eine intensive Färbung ausholender Handlungsvollzüge oder Laufbahnen bis hin zur dauerhaften „Charakterprägung“, zur permanent erregten Justierung unserer Gefühlsorientierung und Identität in der Zeit und im Raum sich einstellt. Wo Zorn mit Zeit vergeht, bleibt der Hass bestehen. Situative Intensität des Erlebens ist deswegen zwar hinreichend zur Rede von „Erlebnisgesellschaft“, aber nicht ausreichend, um als Ausdruck einer Leidenschaft gewertet zu werden:

„Die rastlose Steigerung von Intensität und Erregung, die sich an wechselnden Situationen und Aktivitäten festmacht und deren Inhalte austauschbar sind, all dieses Gebaren postmoderner Kasper ist keine Leidenschaft. Es verhält sich zu wirklicher Leidenschaft wie ein Event zum Fest.“ (Paris 2009: 4 [2001])

Leidenschaften haben schließlich Ausschließlichkeitscharakter. Sie hierarchisieren unsere Relevanzstrukturen zu klaren Eindeutigkeiten, was wir zu tun und zu lassen haben, egal ob dies als Passion oder als Obsession in Erscheinung tritt. Dem Reiz der Ausübung ungezügelter Leidenschaft kann jedoch – so Paris – die Mäßigung als zivilisatorische Errungenschaft gegenüber gestellt werden. Auch bei Paris ist also von der heroischen Leidenschaft die Rede, von der Bürde einer personbezogenen Gesamtantriebsstruktur, die wiederum als Resultat einer Wechselwirkung, einer Energieerzeugungsmaschine zwischen ihrem Gegenstand und einem Aktivitätsagenten gelesen werden kann (vielleicht zur Freude der Aktor-Netzwerk-Theorie?).

Wie verhält sich heroische Leidenschaft zur Sozialität? Zunächst konstituiert sie wohl ein *existenzielles Einsamkeitsverhältnis* und eine daran geknüpfte *Motivgrammatik* zwischen dem intensiv erlebenden Ich und dem obskuren Gegenstand *seiner* oder *ihrer* Begierde. Das kann zwar Anlass zur Bewunderung durch andere bieten, gar zum Ruhm. Doch wahre heroische Leidenschaft hat diese Form der Anerkennung wohl nicht nötig, genügt sie sich doch selbst. Und ungeachtet aller Hinweise von Karin Knorr-Cetina auf „Interobjektivität“ vermute ich, dass dies doch ein sehr einseitiger Prozess bleiben wird, sofern der Gegenstand ein ideelles oder materielles Sachobjekt darstellt. Ob die Briefmarke für ihren Sammler Leidenschaft empfindet, kann wohl nur in der Gesellschaft der Briefmarken hinreichend geklärt werden. Nicht immer ist jedoch der/die Leidenschaftliche mit seiner/ihrer Leidenschaft alleine. Ein erster Schritt zur Sozialität nicht mit Dingen, sondern mit menschlichen Anderen bietet der Club der Leidenschaftlichen, d.h. die aus den unterschiedlichen Begehren, die sich auf ein Objekt, eine Erkenntnis, ein Tun, ein Projekt richten, entstehende Möglichkeit der vereinsbildenden Geselligkeit. Mit anderen sich über seine Leidenschaften austauschen, gemeinsamen Leidenschaften frönen, nicht nach dem Modell des „großen Fressens“ oder der faschistoiden „120 Tage“, sondern vielleicht eher nach demjenigen der Käferfreunde, die ihre blankgeputzten Automobile über tausende Kilometer bewegen, um sich dann im Nirgendwo als Endlosschlange der Käferliebhaber zu einem bunten, ratternden Autokorso zu verbinden. Und schließlich muss der Fall in Rechnung gestellt werden, dass zwei (oder drei oder vier oder) sich begegnen und verbinden in leidenschaftlicher Liebe oder leidenschaftlichem Hass. Dass sich also das Objekt des leidenschaftlichen Begehrens als Subjekt entpuppt, das dem Fremdbegehren ein eigenes entgegensetzt. Wo heroische Leidenschaft sich auf personale Andere richtet, befördert sie gewiss die Sozialität. Fraglich bleibt dabei allenfalls, ob das von Paris genannte Kriterium der Dauer hier zu überzeugen vermag. Für Liebe belegen dies wohl eher die großen Romane, also

imaginäre Projektionen; für den Hass mag sich dies anders verhalten. Vielleicht ist deswegen die auf eine Sache, ein Projekt, eine Idee gerichtete Leidenschaft die enttäuschungsresistentere Variante.

Die *heroische Leidenschaft* ist ein Merkmal des Großen, des Außer-Gewöhnlichen. Doch ist damit das Gebiet der Leidenschaften tatsächlich erschöpfend behandelt? Lassen sich nicht in den Nischen des modernen Alltagslebens ganz gewöhnliche und auch flüchtige Leidenschaften konstatieren? Kann es nicht leidenschaftliches und zugleich situativ situiertes Empfinden von Liebe, Hass, Eifersucht, Freude, Ekstase geben? Lässt sich nicht ein ganzes Spektrum ‚banaler Leidenschaften‘ ausmachen, das unseren Alltag durchzieht? Sind da nicht andere Früchte, zwischen Passion und Hollandtomate? Die Spur, der ich im letzten Punkt folgen möchte, führt in die französische Soziologie, die stärker als ihr deutsches Gegenüber sich der *banalen Leidenschaften* angenommen hat.

3. Im Reich der banalen Leidenschaften?

Vor 25 Jahren betonte der französische Soziologe Edgar Morin in seiner Studie über „Das Rätsel des Humanen“ die Doppelgesichtigkeit des Menschen als *homo sapiens* und *homo demens*, als Wesen, das produktiv, technisch, konstruktiv, ängstlich, genießend, ekstatisch, singend, tanzend, wandelbar, subjektiv, imaginär, mythologisch, krisenhaft, neurotisch, erotisch, hybrid, bewusst, unbewusst, magisch *und* rational sei (Morin 1974: 175):

„Der erwachsene *sapiens* ist imstande, seine Tränen zurückzudrängen und sein Lachen zu zügeln, doch die [kindliche] Heftigkeit des Lachens und Weinens bleibt ihm erhalten, und man muß diese Eigentümlichkeit in Beziehung setzen zu anderen psychisch-affektiven, ausbruchartigen Erscheinungen, die in einer rationalistischen Anthropologie des *homo sapiens* merkwürdigerweise vergessen wurden: seine Bereitschaft einerseits zur Lust, zum Rausch, zur Ekstase, andererseits zum Zorn, zur Wut, zum Haß. (...) 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 einräumte. (...) Nimmt man all diese Merkmale zusammen (...), dann erkennt man deutlich, daß *sapiens* nicht durch eine Beschneidung der Affektivität zugunsten der Intelligenz, sondern im Gegenteil durch eine wahrhafte psychisch-affektive Eruption und selbst durch das Auftreten der *Hybris*, der Maßlosigkeit charakterisiert ist. Diese Maßlosigkeit äußert sich auch in Wut, Mord und Zerstörung. (...)“ (Morin 1974: 129f)

Obwohl auch bei Morin in der Grundsätzlichkeit, mit der er das Nicht-Logische als Konstituens des Menschlichen beschreibt, eine gewisse Erhöhung mitklingt, so möchte ich doch behaupten, dass er damit einen Typus der *banalen* Leidenschaften in den Mittelpunkt rückt. Im Zusammenhang von Lachen, Lust, Rausch, Ekstase, Wut und Hass kommen menschliche Gefühlslagen zur Sprache, die einerseits gesucht, ersehnt, begehrt werden können, die andererseits überraschen, überkommen, überwältigen. Die Struktur dieser Affektivität erfüllt wohl drei der vier Merkmale, mit denen Paris die heroischen Leidenschaften auszeichnete. Auch hier geht es um Intensitäten des Erlebens, um einen Objektbezug des Sehnsens oder

überwältigt sein, und um eine in Gestalt von Wiederholbarkeit oder ‚kleinerer Dauer‘ sich einstellende Übersituativität.

Im Kontext der französischen Diskussion lieferte natürlich die Durkheimsche Religionssoziologie wichtige Stichworte: In der eruptiven Rauscherfahrung der Corrobori-Feste liegt die Grundlage der Integration der australischen Stämme (Keller 2006: 41ff). Schon Durkheim sprach davon, dass solche Phänomene keineswegs nur in einfachen Stammesgesellschaften zu beobachten seien, im Gegenteil – sie können auch in unseren modernen 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.“ (Durkheim 1984: 289) Er 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. (...) 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.“ (ebd.: 290ff)

Der französische Soziologie Michel Maffesoli oder in jüngerer Zeit die US-amerikanische Publizisten haben in ihren kulturhistorischen und kulturvergleichenden Untersuchungen über den „Orgiasmus“ und den „Teufel“ (Maffesoli 1979, 1984, 1986, 1988, 2002, 2007) bzw. die „collective joy“ und die „blood rites“ (Ehrenreich 2007, 1998) unzählige Beispiele für entsprechende Phänomene und Erfahrungskonstellationen versammelt.

In der Verbindung von Nietzsche und Durkheim entwickelte dann zunächst in den 1930er Jahren das *Collège de Sociologie* um Georges Bataille u.a. eine Theorie der dionysischen Überschreitungen und ihrer Bedeutung für gesellschaftliche Integration (vgl Keller 2006: 48ff). Dies blieb freilich auf der Ebene heroischer Momente und Einsätze. Doch wenige Jahre später führte der marxistische Soziologe Henri Lefèbvre in seiner „Kritik des Alltagslebens“ ähnliche Ideen mit Bezug auf die banale Alltäglichkeit der Routine ein:

„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.“ (Marcus 1992: 146) Das Moment zeichnet sich durch Wiederholung, Abhebung, eigene Dauer, eigene Erinnerung, Inhalt, Form, Absolutheit aus: „Das Moment ist die Leidenschaft und zugleich die unvermeidliche Zerstörung und Selbstzerstörung dieses leidenschaftlichen Zustands. Das Moment ist das Möglich-Unmöglich, das als

solches angestrebt, gewollt und gewählt wird.“ (Lefèbvre 1977: 183 [1946/1961])

Michel Maffesoli schließlich ersetzt die kritische Konnotation durch eine diagnostische, beschreibt den modernen Alltag als wesentlich durch Moment der leidenschaftlich-affektuellen, unproduktiven Verausgabung durchzogen, die jeden – auch den soziologisch - rationalisierten Zugriff ins Leere laufen lassen: „*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« (Maffesoli 1979: 15) Die nietzscheanisch interpretierte Tragik und Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz wird abgemildert im Einsatz banaler Leidenschaften, in unterschiedlich konfusionellen Phänomenen und Praktiken, die Sozialität im gemeinsamen Erfahren des flüchtigen Augenblicks erzeugen. Die Orgie ist die Metapher für den Prozess der wechselwirkenden Leidenschaften, als Ort des Rausches, der Ekstasen, des Außer-Sich-Seins der Einzelnen. Die sich versammelnden banalen Leidenschaften werden zum Energiequell der Sozialität in der gänzlich unheroischen Banalität des Alltagslebens und seiner punktierenden orgiastischen „Momente“, zu Kristallisationsträgern einer neuen oder wiederbelebten Corrobori-Kultur in den modernen Megastädten. Das sind keine profan zweckorientierten Gruppenbildungen, sondern auf sich selbst, ihren Ablauf, die Magie ihres Augenblicks zentrierte oder eingestimmte diffuse Gefühlskonstellationen und Szenen, die geteilten Erlebnisse, Erfahrungen, Gefühle und Leidenschaften in unmittelbarer Gegenwart von Anderen. Alfred Schütz hatte ein solches Ineinsklingen der Bewusstseine für die Aufführung von Musikstücken und auch für den sexuellen Akt beschrieben (Schütz 1972 [1951]). Es verläuft über symbolische Kristallisationen, über die Versammlung um ein Stammestotem, über einen starken intensiven, leidenschaftlichen Moment der Gefühlserfahrung:

„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 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.“ (Maffesoli 1990: 13f)

Für Maffesoli wird der Neo-Tribalismus zur neuen gesellschaftlichen Architektur und Strukturierungsform (im Simmelschen Form-Begriff) des 21. Jahrhunderts. Die neo-tribale Vernetzung ergibt sich aus ästhetischen Identifikationen auf der Grundlage gemeinsam erfahrener Gefühlszustände und banalen Leidenschaften, die dennoch ausgezeichnete Momente im Alltagsleben schaffen. Gegenüber der hier postulierten Postmodernität kann man skeptisch bleiben (Keller 2008). Die Verbindung der banalen Leidenschaften mit der Sozialität jedoch erscheint evident: das Objekt ihres Begehrens, nur vordergründig der jeweilige Anlass zur Versammlung, ist die ästhetische Erfahrung im Zusammenklang mit den anderen, ein leidenschaftliches Vergnügen am gemeinsamen Augenblick, ein kurzes Aufblitzen der paradiesisch-höllischen Ewigkeit im Hier und Jetzt. Das schon binnen weniger Stunden der Wiedereinbindung in die Produktionslogik des abendländischen Zweckbetriebes, der Sorge und Endlichkeit des Daseins weichen wird. Bis auf Weiteres.

Literatur

Durkheim, Emile (1984): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main [1912].

- Ehrenreich, Barbara (1998): *Blood Rites. Origins and History of the Passions of War*. New York: Metropolitan Books.
- Ehrenreich, Barbara (2007): *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*. New York: Metropolitan Books.
- Fournier, Marcel (2007): *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris: Fayard.
- Hirschman, Albert O. (1980): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hitzler, Ronald (1988): *Sinnwelten. Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kant, Immanuel (1977): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Werkausgabe Bd. XII. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 399-694 [1798].
- Keller, Reiner (2006): *Michel Maffesoli*. Konstanz: UVK.
- Keller, Reiner (2008): *Welcome to the Pleasuredome? Konstanzen und Flüchtigkeiten der gefühlten Vergemeinschaftung*. In Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.): *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 89-114.
- Lefèbvre, Henri (1977): *Kritik des Alltagslebens*. Kronberg: athenäum [1947/1951].
- Maffesoli, Michel (1979): *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris : puf.
- Maffesoli, Michel (1984): *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris : Librairie des Méridiens [1978].
- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos. Beitrag zu einer Soziologie des Orgiasmus*. Frankfurt/Main: Syndikat [1982].
- Maffesoli, Michel (1988): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Méridiens Klincksieck. [The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Societies. London 1995].
- Maffesoli, Michel (1990): *Au creux des apparences*. Paris: Plon.
- Maffesoli, Michel (2002): *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*. Paris : Champs Flammarion.
- Maffesoli, Michel (2007): *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*. Paris : La table ronde.
- Marcus, Greil (1992): *Lipstick Traces. Von dada bis PUNK – KULTurelle AvantGarden und ihre WEGE aus dem 20. JahrhundERT*. Hamburg: Rogner & Bernhard.
- Montaigne, Michel de (1998): *Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett*. Frankfurt/Main: Eichborn Verlag [1588].
- Morin, Edgar (1974): *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*. München: Piper.
- Paris, Rainer (2009): *Leidenschaft – Eine Skizze*. In: e-Journal Philosophie der Psychologie [www.jp.philo.at/texte/ParisR1pdf; Zugriff vom 20.5.2009] [Erstabdruk in Berliner Debatte Initial 1/2001].
- Plessner, Helmuth (1983): *Über den Begriff der Leidenschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 66-76.
- Radkau, Joachim (2005): *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. München: Hanser.
- 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].
- Weber, Max (1967): *Wissenschaft als Beruf*. 5. Aufl. Berlin: Dunker & Humblodt [1917/1919].