

Rausch, Fest und Ekstase

Zur Lebenssoziologie von Georges Bataille
und Michel Maffesoli

Markus Schroer

»Intensiv leben kann man nur auf Kosten des Ichs.«
(Herman Hesse)

Die Soziologie zeichnet sich durch ein gespaltenes Verhältnis zum Begriff des Lebens aus. Auf der einen Seite finden sich in ihrem Begriffsarsenal eine Fülle von in soziologischen Lexika verzeichneten Termini, die das Wort ›Leben‹ beinhalten: Lebenslage, Lebenslauf, Lebensqualität, Lebensalter, Lebensspanne, Lebenszeit, Lebensplanung, Lebenschance, Lebensführung, Lebensstil. Auf der anderen Seite existiert eine dort kaum jemals erwähnte Lebenssoziologie, die – an die lebensphilosophischen Vorlagen Friedrich Nietzsches und Henri Bergsons anschließend – mit Georg Simmel, Helmuth Plessner, Georges Bataille, Georges Canguilhem, Michel Foucault, Gilbert Simondon, Edgar Morin und Michel Maffesoli verbunden werden kann (Delitz/Nungesser/Seyfert in diesem Band). Während im ersten Fall etwa die Planung, die Führung und Optimierung des Lebens im Mittelpunkt steht und dabei ausschließlich auf das menschliche Leben Bezug genommen wird, geht es im zweiten Fall weitaus grundsätzlicher um die Frage, was unter Leben überhaupt verstanden werden kann, auf was es sich bezieht, wie es sich äußert und wovon es sich unterscheidet. Dabei wird Leben gerade nicht auf menschliches Leben eingeschränkt, sondern nach den Formen des Lebens und des Lebendigen in der Natur insgesamt gefragt. So heißt es etwa bei Helmuth Plessner:

»Im Lebensbegriff wird vermieden die Vorrangstellung des Menschen in der Welt, als ob der Mensch letzten Endes das Zentrum wäre und alles andere nun sekundär. Es ist so, daß wir im Lebensbegriff eine ursprüngliche Gemeinsamkeit auch mit Auermenschlichem feststellen und herausheben; denn nicht nur ich, die anderen Menschen sind belebt, sondern auch die Tiere und die Pflanzen leben« (Plessner 2002: 89).

Lebenssoziologische Ansätze lassen sich daran erkennen, dass sie sich um eine begriffliche Klärung der Kategorie ›Leben‹ bemühen, die bei der Erforschung von Lebensstilen, Lebenslagen und Lebensqualitäten allenfalls eine untergeordnete Rolle spielt. Hier wird ›Leben‹ zumeist als nicht weiter erläuterungsbedürftige Konstante behandelt. Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit in den mit ›Leben‹ gebildeten Wortkombinationen gilt dann mehr dem zweiten als dem ersten Teil, also nicht dem Leben, sondern etwa der Führung, dem Ablauf und der Qualität des menschlichen Lebens. In diesen Fällen ließe sich von einer allenfalls impliziten Thematisierung des Lebens sprechen, der eine explizite Lebenssoziologie gegenübersteht, die sich dem Leben in all seinen Daseins- und Ausdrucksformen widmen möchte. Während sich etwa die Lebenslagen- und Lebensstilforschung eines Vokabulars bedient, das die Steuerung, Kontrolle und Planung des Lebens in den Vordergrund rückt, geht es der expliziten Lebenssoziologie gerade darum, zu zeigen, dass das Leben etwas ist, was sich diesen vielfältigen Domestizierungsversuchen immer wieder erfolgreich entzieht. Sie ist dabei um den Nachweis bemüht, dass der Mensch nicht ausschließlich als vernunftbegabtes Wesen angesehen werden kann, das stets nach rationalen Gesichtspunkten handelt und sein Leben anhand bestimmter Werte ausrichtet und führt. Lebenssoziologische Ansätze argumentieren vielmehr, dass sich der Mensch nicht allein durch Geist, Intellekt und Verstand auszeichnet, sondern auch ein von Trieben, Leidenschaften und Affekten geleitetes Wesen ist, das sich mit der modernen Orientierung an Leistung, Nützlichkeit und Effektivität nicht zufrieden gibt, sondern auf der Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen und Erlebnissen ist. Im Vordergrund vieler lebenssoziologischer Autoren stehen deshalb menschliche Aktivitäten und Zustände, die den auf Selbstkontrolle getrimmten Subjekten der modernen Gesellschaft gerade ausgetrieben werden sollen: Rausch, Ekstase, Gewalt, Trance, Lust, Begierden, das Animalische und Orgiastische. Dabei handelt es sich nicht nur um individuelle, sondern vor allem auch um kollektive Erfahrungen, die mit einer zumindest vorübergehenden Ausschaltung des eigenen Ichs im Sinne eines Außer-sich-Seins einhergehen, was die Lebenssoziologie in eine bis heute kaum näher ausgeleuchtete Nähe zur Soziologie der Masse bringt, die sich insbesondere für den Kontrollverlust des Individuums in Menschenansammlungen interessiert und das über Ansteckung und Nachahmung erfolgende Mitgerissen-Werden des Individuums in den Strom gemeinsam ausgeübter Aktionen thematisiert (Tarde 2015, Canetti 1980).

Ihre den Menschen nicht in die Noosphäre einsperrende theoretische Ausrichtung bringt lebenssoziologische Perspektiven ebenso unweigerlich in Kontakt mit der Biologie wie die Berücksichtigung des nicht nur menschlichen, sondern auch tierischen und pflanzlichen Lebens. Die Vorbehalte gegen lebensphilosophische und -soziologische Ansätze ergeben sich nicht zuletzt aus dieser nicht vorhandenen Scheu vor dem Kontakt mit der Biologie, die in sozio-

logischen Zusammenhängen sonst so weit verbreitet ist und regelmäßig den Verdacht des »Biologismus« auf sich zieht (Eßbach 2011: 9). Daneben sorgt der gegenüber lebensphilosophischen wie -soziologischen Ansätzen regelmäßig erhobene Vorwurf des Irrationalismus (vgl. bereits Rickert 1920, oder Schnädelbach 1983: 172ff.) aufgrund der von ihnen vorgebrachten Rationalitäts-, Vernunft- und Wissenschaftskritik für ein bis heute anhaltendes Unbehagen gegenüber dieser Theorierichtung, das sie mit Ansätzen teilen, die man sich postmodern zu nennen angewöhnt hat. Die Anzahl der zu beiden Lagern gerechneten Autoren ist entsprechend hoch: Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Michel Maffesoli. Bei allen durchaus gravierenden Unterschieden im Einzelnen werden die Schriften all dieser Autoren doch durch eine Einsicht zusammengehalten, die Foucault so auf den Punkt bringt:

»Es ist falsch, mit jenem berühmten ›Nach-Hegelianer‹ zu sagen, daß die konkrete Existenz des Menschen die Arbeit ist. Denn das Leben und die Zeit des Menschen sind nicht von Natur aus Arbeit, sie sind: Lust, Unstetigkeit, Fest, Ruhe, Bedürfnisse, Zufälle, Begierden, Gewalttätigkeiten, Räubereien etc.« (Foucault 1976: 117).

Lebenssoziologische wie postmoderne Positionen diagnostizieren übereinstimmend die Bedeutung des Irrationalen bzw. Nichtrationalen, des Archaischen und Imaginären bei gleichzeitiger Erschöpfung des Produktions-Modells, das allein auf die Arbeit und ihre Erträge ausgerichtet ist. Sie sehen dabei gemeinsam der kaum zu leugnenden Tatsache ins Auge, dass sich die brodelnden Leidenschaften der menschlichen Spezies, ihre Bedürfnisse nach Rausch, Spiel und Ekstase nicht dauerhaft unterdrücken lassen, selbst wenn Rationalität und Vernunft vorübergehend die Oberhand gewinnen und zur einzig legitimen Grundlage menschlichen Zusammenlebens erklärt werden. Entweder wird auf ihr hartnäckiges Überleben gesetzt oder ihr erneutes Wiederauftauchen angekündigt. Insofern geht es in lebenssoziologischen Zusammenhängen immer auch um eine Entpathologisierung und Rehabilitierung der von der Logik der Moderne verdrängten Leidenschaften, Energien und Instinkte, deren hemmungsloses Ausleben allein dem archaischen Menschen zugestanden wird. Tauchen sie dagegen – in welcher Form auch immer – in sich als zivilisiert verstehenden Gesellschaften auf, wird dies sowohl in Teilen der Soziologie als auch in der öffentlichen Wahrnehmung nach einem sich regelmäßig wiederholenden Muster als Rückfall in die Barbarei bewertet. Eine weitere Gemeinsamkeit haben lebenssoziologische wie postmoderne Ansätze auch darin, dass sie über die etablierten wissenschaftlichen Verfahren hinaus auf der Suche nach alternativen Erkenntnisweisen und Ausdrucksmöglichkeiten sind und sich deshalb in den Augen strenger Szientisten regelmäßig der

»Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur« (Habermas 1985: 219ff.) schuldig machen.

Die folgenden Überlegungen stellen mit Georges Bataille und Michel Maffesoli zwei zentrale Autoren in den Mittelpunkt, die, wie gezeigt werden soll, einen lebenssoziologischen Ansatz vertreten (Keller 2004, Moebius 2006). Dabei erweist sich, dass Batailles Schriften einen wichtigen Bezugspunkt für die vitalistische Lebenssoziologie von Michel Maffesoli bilden. Trotz dieser Anleihen wird im Durchgang durch beide Ansätze deutlich werden, dass sie in unterschiedlichen historischen Kontexten schreiben, die ihre Diagnosen entscheidend beeinflussen. Während Bataille vor dem Hintergrund des Faschismus, des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit schreibt, bewegen sich Maffesolis Schriften im Umfeld der Postmoderne, zu deren Hauptvertretern er avanciert. Trotz dieser verschiedenen Erfahrungsräume geht es in beiden lebenssoziologischen Ansätzen im Kern nicht etwa um die rationale Führung und Gestaltung des Lebens, sondern um das intensive Leben des Lebens im emphatischen Sinne, das Ausleben der Lebensenergien, um die Verweigerung der Domestizierung der menschlichen Leidenschaften. Doch während für Bataille die Chancen dazu zu seiner Zeit im Schwinden begriffen sind, erkennt Maffesoli eine Wiederkehr der von der Moderne mit ihrer einseitigen Ausrichtung auf Vernunft und Rationalität unterdrückten Seiten des Lebens.

GEORGES BATAILLE – VOM VERSCHWINDEN DES LEBENS AUS DER MODERNE

»Es ist niederträchtig und gemein, anders in das Leben eindringen zu wollen als mit jener inneren Glut, die das Leben ist.« (Georges Bataille)

Im Jahre 1929 scheint Karl Mannheim die bereits von Max Weber formulierte Befürchtung zu bestätigen, dass eine restlos durchrationalisierte Welt das Schicksal des Menschheitsgeschlechts sein wird: »Unsere Welt ist dadurch charakterisiert, daß sie die Tendenz hat, womöglich alles zu rationalisieren, verwaltungsmäßig gestaltbar zu machen und den irrationalen Spielraum verschwinden zu lassen« (Mannheim 1985: 99, Herv. im Original). Schon Weber sah diese Tendenz bekanntlich als so übermächtig an, dass er angesichts des nicht mehr rückgängig zu machenden Siegeszugs des modernen Kapitalismus und der damit einhergehenden »Entzauberung der Welt« für heroisches Aus- und Standhalten plädierte und dieses auch selbst praktizierte – unter den damit verbundenen Entbehrungen erkennbar leidend (Radkau 2005). Für Karl Mannheim handelt es sich dagegen bei näherer Betrachtung um eine zweifelsfrei wirkmächtige Tendenz, nicht aber um einen bereits abgeschlossenen

Prozess: »So weitgehend unser Leben rationalisiert ist, so sind dennoch diese Rationalisierungen nur Teilrationalisierungen, denn die allerwichtigsten Gebiete unserer Gesellschaftssphäre sind auch im heutigen Stadium noch irrational fundiert« (Mannheim 1985: 100).¹ Nimmt man die These Vilfredo Paretos hinzu, dass der Mensch seine Handlungen zwar gerne als logisch bzw. rational ausübt, sich aber eigentlich sehr viel mehr von Gefühlen und Glaubensvorstellungen leiten lässt und damit zumeist nicht-logisch handelt (Pareto 2006)², dann wird deutlich, dass die These von der zunehmenden Rationalisierung und das Interesse am Nichtrationalen in den ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ein elementares Thema der Soziologie ist.³ Es ist vor allem die gegen die Vorherrschaft des Rationalen und Vernünftigen opponierende Haltung, die zur Konstituierung lebenssoziologischer Ansätze führt, welche sich auf seit der Romantik bestehende Gedankenmotive der Lebensphilosophie (Kritik an den Absolutheitsansprüchen der Vernunft und des Intellekts zugunsten der Erfahrung und des Gefühls, Eintreten für das Ausleben der Leidenschaften, der Kreativität und des Schöpferischen usw.) stützen kann (Fellmann 1993: 27f.; Joas 1992: 172ff.).

Auch für Georges Bataille, der sich in seinen religionssoziologischen Schriften explizit auf Weber bezieht (Bataille 2001: 148ff.), kann von einem bereits errungenen Sieg der rationalen über die irrationale Welt keine Rede sein. Vielmehr steht der Welt der Rationalität, Produktivität und Nützlichkeit eine Welt der Verausgabung, Verschwendung und Zweckfreiheit gegenüber. Sein gesamtes Werk lebt von der bis zur Obsession gesteigerten Suche nach Erfahrungen jenseits der zweckrationalen Ordnung, nach Möglichkeiten der Verbotsübertretung und Grenzüberschreitung, die er vor allem in der Erotik, exzessiven Festen und rauschhaften Gewalterlebnissen ausmacht. Sexuelle ebenso wie gewalttätige Handlungen können den Menschen in ekstatische Zustände versetzen. In diesen dem Alltagsleben enthobenen Momenten seines Daseins entzieht er sich erfolgreich dem Zugriff der rationalen Welt und erlangt Souveränität über sein eigenes Leben: »Souveränität kommt allein demjenigen zu, der prinzipiell alles negiert, was die Autonomie seiner Entscheidungen einschränkt« (1978: 48). In der industrialisierten Moderne lässt sich diese Form der Souveränität Bataille zufolge kaum noch antreffen.

1 | Für Mannheim ergibt sich aus dem Bestehen nicht rationalisierter und nicht regulierter Situationen die Notwendigkeit zum Handeln und zur Politik.

2 | Pareto ist auch insofern für die Lebenssoziologie interessant, weil er ein auch von Maffesoli wahrgenommenes Buch vorgelegt hat, in dem er sich mit der von den Tugendwächtern verfolgten und als pornographisch etikettierten Literatur auseinandersetzt und sich dabei gegen staatliche Zensur ausspricht (Pareto 1968).

3 | Ein weiterer Kandidat, der sich der nicht-logischen Bereiche des Handelns annimmt, ist Gabriel Tarde (2003).

Im Rahmen seiner Faschismusanalyse aus den 1930er Jahren entwickelt er eine Gesellschaftstheorie, die grundsätzlich zwischen einer homogenen und einer heterogenen Gesellschaft unterscheidet: »Die *homogene* Gesellschaft ist die produktive, das heißt die nützliche Gesellschaft. Jedes unnütze Element wird ausgeschlossen, nicht aus der Gesellschaft überhaupt, sondern aus ihrem *homogenen* Teil« (ebd.: 10). Die *homogene Gesellschaft* wird zusammengehalten durch die gemeinsame Orientierung am Geld, mit dem die für den Produktionsprozess notwendigen Produktionsmittel erworben und eingesetzt werden können. Sozialstrukturell wird sie getragen von der bürgerlichen Klasse, den Arbeitgebern und Beamten, während die Proletarier durch ihre Funktion als Lohnarbeiter an dieser zwar partizipieren, ihr als Menschen jedoch nicht unterworfen sind. Die *heterogene Gesellschaft* setzt sich dagegen aus all dem zusammen, was die *homogene Gesellschaft* von sich abstößt und ausschließt:

»Es sind dies die Ausscheidungen des menschlichen Körpers oder analoge Stoffe (Abfall, Gewürm etc.): Körperteile, Personen, Worte oder Handlungen, die einen ansteckenden erotischen Wert haben; diverse unbewußte Prozesse wie Träume und Neurosen; die zahlreichen sozialen Elemente oder Formen, die von der *homogenen* Seite nicht assimiliert werden können: die Masse, das Militär, bestehend aus Aristokraten und Lumpenproletariern, alle Arten von gewalttätigen oder renitenten Individuen (Verrückte, Aufhörer, Dichter etc.)« (ebd.: 17).

Gesellschaftstheoretisch zentral ist, dass alles von der *homogenen Gesellschaft* Ausgeschlossene nicht etwa außerhalb der Gesellschaft steht, sondern einen eigenen Teilbereich der Gesellschaft ausmacht, der parallel zum homogenen Teilbereich der Gesellschaft existiert. Obwohl Bataille die Begrifflichkeit später nicht mehr aufnimmt, bleibt die Dichotomie einer mit der bürgerlichen Gesellschaft identifizierten sozialen Ordnung, die sich ganz und gar der Vernunft, dem Wert der Nützlichkeit und der Herstellung von Dingen unterworfen hat auf der einen, und einer dieser entgegengesetzten Welt der Zweckfreiheit auf der anderen Seite bestehen. Beide Bereiche werden im Anschluss an Émile Durkheim auch als profane und sakrale Welt gegenübergestellt (ebd.: 16).⁴ Die

4 | Das Ziel des von 1937-39 bestehenden *Collège de Sociologie*, gegründet von Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris, bestand darin, eine an die Durkheim-Schule anknüpfende Sakralsoziologie zu entwerfen, die auch als Waffe gegen den Faschismus eingesetzt werden sollte. Bataille konzipiert sie wie folgt: »Die Sakralsoziologie läßt sich als Untersuchung nicht nur der religiösen Institutionen, sondern der Gesamtheit der kommunialen Bewegung der Gesellschaft auffassen: So betrachtet sie unter anderem die Macht und die Armee als Gegenstände, die in ihren Bereich fallen, sowie überhaupt sämtliche menschlichen Aktivitäten – Wissenschaften, Künste und Techniken –, insofern die einen vergemeinschaftenden Wert im aktiven Sinne des Wor-

damit betonte Spaltung der Gesellschaft ist weder eine nur analytische noch ist sie eine von Anbeginn bestehende. Sie hat vielmehr einen historischen Ursprung. Batailles Geschichtsrekonstruktion beruht auf der These einer einstmals vorhandenen Einheit alles Lebendigen, aus dem der Mensch im Zuge seiner Entwicklung zum homo sapiens zunehmend ausgeschlossen wird. Nach Bataille ist der Mensch seither auf der Suche nach dieser Einheit, seiner verlorenen Intimität, die sich mit Gerd Bergfleth definieren lässt: »Intimität ist das *Innesein der Welt*, nämlich die Weise, in der der Mensch seines Einsseins mit allem Leben und so auch mit der Animalität inne wird« (Bergfleth 1997: 227). In den Anfängen also ist der Mensch noch Teil der lebendigen Welt, ohne einen Sonderstatus zu genießen. Die ihn mit dem Tierreich verbindenden Instinkte und Leidenschaften werden dem Menschen im Laufe der gesellschaftlichen Evolution jedoch gründlich ausgetrieben. Damit nimmt Bataille eine Perspektive ein, die deutlich in der Tradition Friedrich Nietzsches steht:

»Das Leiden der Menschen *am Menschen an sich*: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit; eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die eigenen Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte« (Nietzsche 1993: 323).

Im Zuge des Zivilisationsprozesses schämt sich der Mensch zunehmend seiner Instinkte, die er verleugnet und zu unterdrücken versucht. Die Austreibung alles Animalischen aus dem Verhaltensrepertoire des Menschen ist für Nietzsche wie Bataille fester Bestandteil des von der westlichen Welt verfolgten Zivilisationsprogramms. Batailles ganzes Bestreben richtet sich darauf, nicht nur wissenschaftlich nachzuweisen, sondern auch für den Leser erfahrbar zu machen⁵, dass das menschliche Dasein mit den ihm gewaltsam entrissenen

tes haben, das heißt, insofern sie *einheitsstiftend* sind« (Bataille 2012a: 43). Zum *Collège* insgesamt vgl. Denis Hollier (2012) und Stephan Moebius (2006).

5 | Es gehört zu den Besonderheiten der batailleschen Schriften, dass sie sich von der Schulphilosophie vor allem darin unterscheiden, dass sie nicht rein wissenschaftlich argumentierten wollen, sondern mit Hilfe der »inneren Erfahrung« (Bataille 2017): »Zwei Redeformen, die zugleich Denkformen sind, stoßen [bei Bataille, M.S.] aufeinander: die philosophische Argumentation, die Begriffsdistinktionen vornimmt, Ableitungen erwartet, und Schlußfolgerungen verlangt, und ein Denken, das sich weigert, die Trennung zwischen individueller Erfahrung und verallgemeinerbarer Aussage vorzunehmen. Während an der philosophischen Argumentation nur teilnehmen kann, wer sich ihrer Disziplin unterworfen, und d.h. die Illusion preisgegeben hat, seine unmittelbare Erfahrung könne von philosophischer Relevanz sein, lebt bei Bataille das Vertrauen darauf fort, es müßte ein Denken geben, das Denken des Lebens wäre« (Bürger 1992: 43).

animalischen Anteilen noch immer in Verbindung steht: »Durch das Tier öffnet sich vor mir eine Tiefe, die mich anzieht und die mir vertraut ist. In gewissem Sinne ist diese Tiefe mir bekannt: Es ist die meine« (Bataille 1997: 23). Reste animalischen Lebens sind also im Menschen noch immer lebendig und können sich wieder Geltung verschaffen – allein schon aufgrund der biologischen Ausstattung des Menschen, durch die die Nähe zum Tier bewahrt bleibt.⁶ Der von Nietzsche konstatierte Sprung oder Sturz in neue Daseinsformen lässt sich jedoch auch in Batailles Perspektive nicht rückgängig machen. Spätestens seit der Erfindung der ersten Werkzeuge entfernt sich der Mensch unaufhaltsam von seinen tierischen Wurzeln und überantwortet sich immer mehr der Welt der Arbeit, Wissenschaft und Technik zum Zwecke der Erhaltung und Reproduktion des Lebens. Doch andererseits sorgt die ebenso erschreckende wie faszinierende »ewige Animalität in uns« (Bataille 1955: 219)⁷ dafür, dass die Welt der Arbeit und der Vernunft über die Welt der Leidenschaften und Instinkte nicht endgültig zu triumphieren vermag. Dies schon deshalb nicht, weil beide Bereiche Bestandteil des Menschen sind, der Kampf zwischen Begierden und Vernunft sich im Inneren des Menschen fortsetzt, da selbst die einzelnen Organe des Körpers nicht nur einer der beiden Welten angehören, sondern sich auf beide verteilen (Bataille 1978: 55): »Das Geschlecht ist kurz und gut genauso eine Sache wie ein Fuß. (Bestenfalls ist eine Hand

6 | Hermann Hesse hat mit dem 1929 erschienenen *Steppenwolf* einen Roman verfasst, der sich über weite Strecken wie eine Programmschrift der Lebensphilosophie liest. Im Kern geht es um den Zwiespalt zwischen den natürlich-tierischen und den kultiviert-geistigen Anteilen des Menschen, der die Titelfigur Harry Haller innerlich zu zerreißen droht. Die von der Lebensphilosophie betonte Intensität des Lebens ist eine im Künstlermilieu generell auf breite Zustimmung stoßende Perspektive, die sich unter Schriftstellern ebenso nachweisen lässt wie unter Musikern und bildenden Künstlern. Die gesamte Popgeschichte hindurch – in der eine Rockgruppe sich *Steppenwolf* nennend direkt auf Hesse bezieht – stößt man auf diese Bejahung des intensiv geführten Lebens ohne Rücksicht auf den Erhalt des Körpers im Sinne der Gesundheitsökonomie. Eine systematische Aufarbeitung der Verbindung von Lebensphilosophie und Populärkultur wäre sicher lohnend, steht aber noch aus.

7 | An anderer Stelle heißt es: »Wir sind auf jeden Fall Tiere. Zweifellos sind wir Menschen und haben Geist: Doch können wir nicht verhindern, daß das Animalische in uns weiterlebt und uns oft überwältigt« (Bataille 1974: 146). Die Faszination des Animalischen in uns bezieht sich bei Bataille immer wieder vor allem auch auf »die Gewaltbarkeit, die erschreckt, aber fasziniert« (ebd.: 47). Eine aufschlussreiche Beschreibung dieses widerstreitenden Gefühls liefert Bill Buford in seiner Reportage »Geil auf Gewalt« (Buford 1992); vgl. dazu auch Wiechens (1995: 81ff.). Inzwischen hat die Gewaltsoziologie Batailles auch sozialwissenschaftliches Interesse auf sich gezogen (Riekenberg 2012).

menschlich, und das Auge drückt das geistige Leben aus; aber Geschlecht und Füße haben wir genau wie die Tiere)« (Bataille 1974: 147). Nur Teile des Körpers partizipieren also an der geistigen Welt, während andere auf dem Stand des Tieres verharren. Derart somatisch verankert, lässt sich die Dichotomie von Geistes- und Vernunftwesen versus Tier- und Instinktwesen nicht zu einer der beiden Seiten hin auflösen. Bataille bezeichnet es als »das sich unauflöslich stellende Problem: nämlich die Unmöglichkeit, ein menschliches Wesen zu sein, ohne ein Ding zu sein, und die Grenzen der Dingwelt zu entfliehen, ohne in den animalischen Schlaf zurückzufallen« (Bataille 1997: 47). Der Mensch kann sich demnach also weder der einen noch der anderen Welt komplett überlassen, weil er damit auf zentrale Elemente seines Menschseins verzichten würde. Der Mensch also besteht aus, ja *ist* dieser Zwiespalt, der sich nicht auflösen, sondern nur einigermaßen erträglich gestalten lässt, indem beiden im Menschen verankerten Kräften bzw. Bedürfnissen vorübergehend Genüge getan wird. Das Problem dabei ist allerdings, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft – im Gegensatz zu ihren Vorläufern – das Produktive, Vernünftige und Nützliche verabsolutiert und die sich diesen Prinzipien nicht fügenden Verhaltensformen des Menschen mit Verboten belegt. Somit wird allen als unnützlich, unvernünftig oder unproduktiv geltenden Praktiken kein Platz in der sozialen Ordnung mehr zugestanden. Ihre Ausgliederung aber ›bezahlt‹ die Gesellschaft gewissermaßen damit, dass ihr diese nicht länger integrierten Bestandteile des Sozialen zur Bedrohung werden:

»Im Prinzip ist die soziale *Homogenität* eine labile, durch Gewaltakte und überhaupt durch innere Konflikte jederzeit störbare Form. Sie entsteht spontan aus dem Zusammenspiel der Produktionsabläufe, aber sie muß ununterbrochen gegen alle Elemente der sozialen Unruhe geschützt werden« (Bataille 1978: 12).

Für diesen Zweck erlässt sie Verbote. Was dem Menschen unmissverständlich klar macht, dass er kein Tier (mehr) ist, ist seine ständige Konfrontation mit Verboten, die die moderne Gesellschaft ausspricht, um die sie bedrohenden leidenschaftlichen Triebe der Menschen auf Abstand zu halten (ebd.: 51ff.). Rausch, Sex, Lust, Ekstase, Spiel, Kunst, Taumel, Tod, Gewalt, Mord und Krieg gelten allesamt als unerwünschte Tätigkeiten oder Zustände, weil sie nicht dem Gesetz der Akkumulation und der Nützlichkeit gehorchen, sondern dem der nutzenfreien Verausgabung, die Bataille – entgegen der herkömmlichen Ökonomie – zur Grundlage seiner »Allgemeinen Ökonomie« erhebt, die »eine methodische Beschreibung aller Aspekte des Lebens« (Bataille 2001: 39) zur Aufgabe hat:

»Ich gehe von einer elementaren Tatsache aus: der lebendige Organismus erhält, dank des Kräftespiels der Energie auf der Erdoberfläche, grundsätzlich mehr Energie, als zur

Erhaltung des Lebens notwendig ist. Die überschüssige Energie (der Reichtum) kann zum Wachstum eines Systems (zum Beispiel eines Organismus) verwendet werden. Wenn das System jedoch nicht mehr wachsen und der Energieüberschuß nicht gänzlich vom Wachstum absorbiert werden kann, muß er notwendig verlorengehen und verschwendet werden, willentlich oder nicht, in glorioser oder in katastrophischer Form« (ebd.: 45).

Für Bataille stellen deshalb nicht der Mangel und die Notwendigkeit, sondern der Luxus und der Überschuss die grundlegenden Probleme einer jeden Ökonomie dar. Er unterscheidet die verschiedenen Gesellschaftsformen danach, wie sie mit ihrer überschüssigen Energie verfahren (ebd.: 72ff., Wiechens 1995: 42ff.).

Batailles unübersehbare Sympathie für diesen »verfemten Teil« (Bataille 2001: 33ff.) folgt keiner willkürlichen Laune oder der schieren Lust am Verbotenen, sondern verdankt sich seiner tiefen Überzeugung, dass nicht Maßhalten und Zurückhaltung, sondern Verausgabung und Verschwendung die Prinzipien des Lebens sind, wie es bei der Leugnung der animalischen Triebe und Leidenschaften zugunsten der Arbeitswelt, Produktivität und Effizienz deshalb mit einem zutiefst lebensfeindlichen Vorgehen zu tun haben, da das Leben »seinem Wesen nach ein Exzeß, [...] die Verschwendung von Leben« ist (Bataille 1974: 83).⁸ Bataille hat nichts übrig für die vor allem um ihre Sicherheit besorgten Bürger, die durch ihre wohltemperierte, gedämpfte und risikoscheue Lebensweise alle Extreme vermeiden wollen – ängstlich darauf bedacht, ihr Leben zu erhalten, statt es zu verschwenden. Entgegen solcher

8 | Über diese Bestimmung hinaus wird Leben von Bataille grundsätzlich als Expansion gedacht: »Die Erdoberfläche wird, soweit es möglich ist, vom Leben eingenommen. Die Vielfalt der Lebensformen entspricht insgesamt den vorhandenen Energiequellen, so daß letztlich nur der Raum die Grenze für das Leben ist. [...] Unter der Voraussetzung eines konstanten Verhältnisses zwischen dem Volumen der lebenden Masse und den lokalen, klimatischen und geologischen Gegebenheiten nimmt das Leben den gesamten verfügbaren Raum ein. Diese lokalen Gegebenheiten bestimmen die Intensität des *Drucks*, den das Leben nach allen Richtungen hin ausübt. Das heißt, wenn der vorhandene Lebensraum auf irgendeine Weise erweitert wird, so wird er sofort ebenso vom Leben eingenommen, wie der benachbarte Raum. Das geschieht auch jedes Mal, wenn an irgendeinem Ort der Erde, durch einen Waldbrand, einen Vulkanausbruch oder durch Menschenhand, Leben zerstört wird. Das deutlichste Beispiel ist eine von einem Gärtner angelegte und freigehaltene Allee: sobald sie aufgegeben wird, wird der Druck des umgebenden Lebens sie sofort wieder mit Gras und Büschen überziehen, in denen es dann auch rasch von tierischem Leben wimmelt« (Bataille 2001: 55). In diesem Sinne definiert auch Hans Blumenberg (1997: 79): »Leben *ist* Expansion – welche Raumferne sollte es aufhalten? «

durch ständige Sorge und Vorsicht geprägten Leben, die ohne Ausschläge nach oben und unten bleiben, weil sie auf einem immer gleichen Level nur mehr existieren, plädiert Bataille vehement dafür, das Leben in all seinen Facetten anzunehmen und sich seinen sich bietenden Möglichkeiten hemmungslos zu überlassen. Nicht die Erhaltung, sondern die Intensivierung des Lebens muss demnach das Ziel sein. Statt um Aufschub und Verzicht, geht es um das Leben im Hier und Jetzt. Die Erotik spielt bei Bataille deshalb eine so große Rolle, weil sie weder einen Zweck hat noch nützlich ist:

»Ich glaube, dass der größte Teil der menschlichen Tätigkeit darin besteht, Dinge zu tun, die später nützlich sein werden, während die Erotik [...] zu nichts führt. Sie ist reine Verschwendung, Verausgabung von Energie um ihrer selbst willen, ein Fieber, bei dem es nur um das unmittelbare und nicht um das spätere Ergebnis geht, wie in dem Falle, wo ein Arbeiter arbeitet« (Bataille 2012b: 124).⁹

Mit der Einrichtung der auf Leistung, Effizienz und Nutzen beruhenden Arbeitswelt geht die einseitige Orientierung an der Zukunft einher, während die Verausgabung und Verzehrung sich ganz dem Augenblick überlässt, unbelastet von Gedanken an mögliche Folgen der Handlungen in der Zukunft (Bataille 2001: 89). Sich auf den zukünftigen Ertrag heutiger Handlungen zu fixieren, würde die ungebremste Entladung der Energien nur unnötig lähmen: »Und wenn ich so ohne jedes Maß verzehre, offenbare ich meinesgleichen, was ich *intimerweise* bin: die Verzehrung ist der Weg, auf dem die *getrennten* Wesen miteinander kommunizieren« (ebd.: 89). Allein die maßlose Hingabe und Verzehrung vermag die Wunde, die der Ausschluss aus dem Einssein mit allem Lebendigen im Menschen hinterlassen hat, zumindest für wenige Momente zu schließen. Für Bataille ist der Mensch grundsätzlich ein isoliertes, von allen anderen getrenntes Wesen, das unter diesem Zustand der »Diskontinuität des Seins« (Bataille 1974: 15) leidet und deshalb beständig auf der »Suche nach einer Kontinuität des Seins« (ebd.) ist – nach Möglichkeiten, den Abgrund zu überwinden, der ihn von den anderen Wesen radikal trennt (ebd.: 11). Nicht mit Hilfe der Sprache, sondern durch körperliche Ekstasen ist für ihn eine Kommunikation zwischen den Menschen möglich, die ihre Vereinzelung zumindest für Augenblicke zu überwinden vermag.

Bataille nimmt in seinen Schriften zweifellos eine verfallstheoretische Perspektive ein. Zwar ist für ihn auch der Mensch früherer Zeiten und in den außereuropäischen Zonen der Welt »nicht der ganze Mensch. Aber er läßt

9 | Vgl.: »Luxus, Trauerzeremonien, Kriege, Kulte, die Einrichtung von Prachtbauten, Spiele, Theater, Künste, die perverse (d.h. von der Genitalität losgelöste) Sexualität stellen [...] Tätigkeiten dar, die zumindest ursprünglich ihren Zweck in sich selbst haben« (Bataille 2001: 12).

uns erlauben, was uns fehlt« (Bataille 2001: 73). Das heißt nicht, dass Bataille für eine wie immer geartete Rückkehr zu archaischen Gesellschaftsformen plädieren würde. Aber es heißt durchaus, dass sich die moderne industrialisierte Gesellschaft im Vergleich zu ihren Vorläufern vor allem durch Verluste auszeichnet. Der »tiefgreifende Verfall, der mit der bürgerlichen Gesellschaft begann«, äußert sich Bataille zufolge vor allem darin, dass sie »keine Gesellschaft der Personen« mehr ist wie noch die feudale Gesellschaft, sondern eine »Gesellschaft der Objekte« (Bataille 1978: 57): »Das in Geld umsetzbare Objekt gilt dort mehr als das *Subjekt*, das, seit es in Abhängigkeit von den *Objekten* ist (d.h. insofern es sie besitzt), nicht mehr wirklich für sich selbst existiert und keine wirkliche Würde mehr besitzt« (ebd.). Eine in den allgemeinen Verwertungsprozess eingespeiste Existenz – egal ob Tier oder Mensch – wird damit selbst zur Sache, denn »Sache ist, was für sich selbst nichts ist« (Bataille 1974: 153). Auch Tiere sind dies für Bataille keineswegs von Haus aus, werden aber durch ihre Behandlung durch den Menschen – etwa durch ihre Verwendung als Last- oder Zugtiere – zu einer solchen gemacht. Die Einsicht in die animalische Seite des Menschen führt ihn zu einer schonungslos realistischen Anthropologie, die auch die Schattenseiten der menschlichen Existenz rücksichtslos beim Namen nennt:

»Wir können nicht *menschlich* sein, ohne in uns die Fähigkeit zum Schmerz, auch die zur Gemeinheit wahrgenommen zu haben. Aber wir sind nicht nur die möglichen Opfer der Henker: die Henker sind unseresgleichen. Wir müssen uns auch noch fragen: Gibt es nichts in unserem Wesen, das so viel Entsetzliches unmöglich macht? Und wir müssen wohl zur Antwort geben: Tatsächlich, es gibt nichts. [...] Wir sind nicht bloß zum Schmerz, wir sind auch zur Raserei des Folterns fähig« (Bataille 2008: 17).

Trotz der vielfach belegten Richtigkeit dieser pessimistischen These erfolgt der Umgang mit den dunklen Seiten der menschlichen Existenz doch noch immer nach dem Motto: Die Folterer, die Gewalttätigen, die Vergewaltiger – das sind immer die anderen. Bataille mutet seinen Lesern dagegen zu, den Folterer, den Gewalttätigen und Vergewaltiger in sich selbst zu entdecken. Insbesondere in seinen Romanen konfrontiert er den Leser mit den in jedem Menschen vorhandenen Abgründen des menschlichen Daseins. Wer Bataille gelesen hat, der kann sich deshalb über die Kriegsgräueltaten, Gemetzel und Terroranschläge, von denen die Massenmedien tagtäglich berichten, kaum mehr länger wundern. Denn Bataille macht uns unmissverständlich klar, dass die Taten unauf löslich zum Menschsein hinzugehören, keine unerklärlichen Verrohungen einiger weniger Gruppen darstellen und sich auch nicht als Rückfälle in die Barbarei verharmlosen lassen, vielmehr purer Ausdruck der in allen Menschen schlummernden Möglichkeiten sind. Da das dem Menschen Mögliche »nach allen Seiten über die Grenzen der Vernunft« (Bataille 2008: 18) hinausragt, beschert

uns der Gang der Geschichte immer wieder sowohl *gloriose als auch katastrophische* Formen der Energieentladung. Die Botschaft Batailles (1974: 38) lautet: Die animalischen Triebe leben in den Menschen fort – sie lassen sich niemals gänzlich domestizieren. Das Leben widersetzt sich allen Bestrebungen, es auf bestimmte Aspekte zu reduzieren, andere aber zu unterdrücken. Dies ist auch der Ausgangspunkt Maffesolis.

MICHEL MAFFESOLI – VON DER RÜCKKEHR DES LEBENS IN DER POSTMODERNE

»Das Leben ist kein langer ruhiger Fluss. Man hat es zu
bändig versucht, es geht nicht mehr.«

(Michel Maffesoli)

Michel Maffesoli gehört zu einer ganzen Reihe von Autoren, die von Bataille zweifellos beeinflusst worden sind.¹⁰ Er teilt mit diesem das intensive Interesse an den aus der rational-vernünftigen Welt ausgegliederten Bereichen des Lebens (Rausch, Ekstase, Erotik), die er im Anschluss an Nietzsche als das Dionysische bezeichnet (Maffesoli 1986). Anders als bei Bataille stehen bei ihm jedoch nicht die Verluste im Vordergrund seiner Analyse, sondern die Rückkehr des ehemals aus der modernen Arbeits- und Industriegesellschaft Verdrängten. Er spricht von der »Rückkehr der Affekte« (Maffesoli 2015: 22), der »Rückkehr des Wilden/Heiligen« (ebd.: 27), der »Rückkehr der Gefühle« (ebd.), der »Rückkehr des Festes« (ebd.: 34), der »Rückkehr der Orgie« (ebd.: 39) und der »Rückkehr des ›Dämonischen‹« (ebd.: 42).¹¹ In der Gegenwartsgesellschaft ist im Gegensatz zu ihrem unmittelbaren Vorläufer damit wieder Platz für die Feste, den Rausch und die Ekstasen. Die Wiederkehr von Begriffen wie ›spielerisch‹, ›ästhetisch‹ und ›imaginär‹ in den Medien, der

10 | Weitere Autoren, auf die Maffesoli sich oft bezieht, sind Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Georg Simmel, Émile Durkheim, Gilbert Durand, Edgar Morin. Über diese und andere Einflüsse informiert ausführlich Reiner Keller (2006) in seiner informativen Einführung in das Gesamtwerk.

11 | Anlässlich einer Auseinandersetzung mit Georg Simmels *Philosophie des Geldes* spricht er auch von einer »Rückkehr des Objekts« (Maffesoli 1993a: 358) und erläutert seine grundsätzliche methodische Herangehensweise: »Getreu meiner Methode, die sich bemüht zu betonen, daß es nichts neues unter der Sonne gibt und daß im allgemeinen das, was man vergessen hatte, dazu neigt, aus dem Hintergrund der Bühne wiederaufzutauchen, nachdem es verkleinert oder verleugnet wurde, möchte ich zuerst hervorheben, daß das Objekt, das es in einem umfassenden Sinn zu verstehen gilt, auf weit zurückreichende Zeichen seiner Erhabenheit blicken kann« (ebd.: 360).

Öffentlichkeit und dem privaten Leben nimmt er als zusätzliche Indizien für die »Krise einer rein rationalistischen Konzeption des sozialen Bandes« (Maffesoli 2015: 42). Zusammengenommen läutet die Rückkehr all dieser von der Moderne marginalisierten Ebenen des menschlichen Daseins das postmoderne Zeitalter ein. Maffesoli diagnostiziert das Ende der von Prometheus (dem Gott der Produktivität und Leistung) geprägten Moderne und den Übergang zu einer von Dionysos (dem Gott der Orgie und des Hedonismus) bestimmten Postmoderne.¹² Die für Bataille noch dominante Welt der Produktion und Arbeit, der Vernunft und der Rationalität gerät nach Maffesoli aktuell in die Defensive durch eine Renaissance der unproduktiven Lebens im Batailleschen Sinne (Maffesoli 1986: 28ff.), die er im Anschluss an Martin Heidegger auch als das »Unnötige« (Maffesoli 2015: 36) bezeichnet. Für Maffesoli sind die Feste, die Feiern und der Rausch – als Manifestationen dieses Unnötigen – überall auf dem Vormarsch. Sie brechen aus den ihnen von der bürgerlichen Gesellschaftsordnung zugewiesenen Nischen zunehmend aus und überschwemmen alle Lebensbereiche. Selbst Politik und Religion scheinen ohne von Gesang, Musik und Ritualen unterstützte »Happenings« nicht mehr auszukommen: Ob nun Wahlkampagnen, Meetings und Protestversammlungen, der »Weltjugendtag« der Kirchen oder die zahlreichen Schwulen- und Technoparaden – überall wird lärmend gefeiert, getanzt und getrunken (ebd.: 36f.), steigern sich die Zusammenkünfte zu einem rauschhaften Zusammen-Sein. Statt all diese Erscheinungen für Randphänomene zu halten, haben sie für Maffesoli eine gravierende Bedeutung für das gesellschaftliche Miteinander bzw. das gemeinschaftliche Zusammenleben. Feste und Feiern spielen »eine entscheidende Rolle bei der Strukturierung des sozialen Bandes« (ebd.: 36):

»Was man »Festlichkeit« nennen kann (Quintessenz des Feste, des Festlichen, der Lust am Sein), erlaubt uns zu verstehen, dass wir dabei sind, uns von einer Seite zur anderen zu drehen. Insofern sie auf der Seite des Lebens steht, die Lebendigkeit feiert und die Lebensphilosophie betont, ist die Festlichkeit eine *entscheidende* Schöpfung: Sie vereinigt die vier Himmelsrichtungen und symbolisiert dadurch die Gesamtheit des Seins« (ebd.).

12 | Stephan Moebius macht in seiner materialreichen Untersuchung über das Collège de Sociologie auf die Bedeutung von Dionysos schon für Bataille aufmerksam: »Dionysos spielte in den Schriften Batailles und anderer Mitglieder der Gruppe Acéphale eine herausragende Rolle, er galt als Referenzpunkt und Sinnbild der unproduktiven Verausgabung, des Wahnsinns und der kollektiven Ekstase, als die andere Seite des Prometheus, des planenden und vorausdenkenden Gottes des Handwerks« (Moebius 2006: 261). Zum antiken Mythos des Dionysos vgl. insgesamt Karl Kerényi (1994).

Statt die vielfältigen Festivitäten, die unser aller Alltag durchziehen, konventionell als Freizeitverhalten bereits bestehender Gemeinschaften zu verstehen, konstituieren sich diese bei Maffesoli vielmehr erst durch die regelmäßig wiederholten Kollektiverlebnisse. Während für die Moderne das Individuum und seine kontraktuellen Beziehungen charakteristisch sind, zeichnet sich die Postmoderne vor allem durch die »Wiederkehr der Stämme« (Maffesoli 1988) aus. Mit dem provokativ gewählten Ausdruck der »Stämme«, der in den Theorien der Modernisierung allein für archaische Gesellschaften reserviert ist, signalisiert Maffesoli eine Nähe der Postmoderne zur Vormoderne, von der sich zu unterscheiden stets zum Selbstverständnis der Modernen gehörte. Bei den Stämmen der postmodernen Gesellschaft handelt es sich um »Gefühlsgemeinschaften«, die nicht durch rationale Erwägungen, sondern durch Emotionen zusammengehalten werden. Nicht in Abgrenzung, sondern in Anknüpfung an die Rituale von Stammesgesellschaften beschreibt Maffesoli die vielfältigen Formen dionysisch geprägter Zusammenkünfte, die allen teilnehmenden Personen das Gefühl der Zusammengehörigkeit vermitteln. Beständiger Bezugspunkt ist bei diesen Überlegungen immer wieder Émile Durkheims Religionssoziologie, insbesondere der Begriff der »Efferveszenz« (kollektive Aufwallung, Erregung), den er immer wieder zitiert (Maffesoli 1986). Bei Durkheim heißt es dazu:

»Es gibt historische Perioden, in denen die sozialen Interaktionen häufiger und aktiver werden. Die Individuen streben zueinander und sammeln sich mehr als jemals. Daraus entsteht eine allgemeine Gärung, die für revolutionäre oder schöpferische Epochen kennzeichnend ist. Aus dieser Überaktivität folgt eine allgemeine Stimulation individueller Kräfte. Man lebt mehr und anders als in normalen Zeiten. 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« (Durkheim 1981: 290).¹³

Maffesoli liefert mit seiner Soziologie des Alltagslebens, an der er seit den 1970er Jahren kontinuierlich arbeitet, nicht weniger als eine Kontrastbeschreibung zu den gängigen Vorstellungen einer kapitalistischen Arbeitsgesellschaft, die ihre Mitglieder auf beständige Einsatzbereitschaft, Effizienz und Leistung trimmt. So wenig er diese Diagnosen als falsch zurückweist, so sehr geht es ihm jedoch darum, die enorme Präsenz von Festen und Feierlichkeiten zu betonen, die den von Arbeit geprägten Alltag regelmäßig unterbrechen:

13 | Auch die Bezugnahme auf Durkheims Religionssoziologie verbindet die Perspektiven Batailles und Maffesolis. Zum Einfluss Durkheims auf Bataille und das Collège de Sociologie vgl. Stephan Moebius (2013).

Geburtsfeste, Tauffeste, Verlobungsfeste, Hochzeitsfeste, Erntedankfeste, Oktoberfeste, Richtfeste, Sommerfeste, Grillfeste, Volksfeste, Straßenfeste, Karneval, Empfänge, Vernissagen, Geburtstagsfeiern, Silvesterfeiern, Abi-Feiern, Trauerfeiern, Einstände, Ausstände, Jubiläen, Tanzabende, Partys, Raves, Festivals usw. Bei all diesen Anlässen kommt es zu rauschhaften Ausschweifungen und orgiastischen Vergnügungen, die Maffesoli optimistisch stimmen, dass sich die vitalen Impulse der Menschen – »trotz des sterilen gesellschaftlichen Lebens, das im Westen überhand genommen hat« (Maffesoli 1986: 158) – nicht dauerhaft unterdrücken lassen. Der Mensch ist als »Homo sapiens« nur unzureichend bestimmt, da er mindestens ebenso sehr ein »Homo eroticus« (Maffesoli 2012) und »Homo festivus« (Maffesoli 2015: 42) ist.¹⁴ In einem der Erotik und dem Vergnügen gewidmeten Leben geht es ersichtlich nicht um Schonung der körperlichen Ressourcen zugunsten eines gesunden Lebens, sondern um die Steigerung der Intensität des Lebens durch unproduktive Verabgungen:

»Was könnte in der Tat schädlicher sein, als sich dem Suff zu ergeben, schlaflose Nächte zu verbringen, sich sexuell zu verausgaben, und sich zu überfressen; und doch, sind nicht all diese Dinge, die dem engherzigen Philister ein Dorn im Auge sind, die Anzeichen einer unbändigen Vitalität?« (Maffesoli 1986: 95)

Entgegen des auf Abstinenz setzenden Gesundheitsregimes unserer Zeit singt Maffesoli geradezu ein Loblied auf die gemeinschaftsstiftende Wirkung des Alkohols, insbesondere des Weins:

»Vom heidnischen Altertum bis in unsere Welt hat der Wein immer das Gemeinschaftsleben und die Kommunikation gepredigt. Er lockert die Zungen und bindet die Körper. [...] Während andere Drogen in die Einsamkeit führen, bleibt der Alkohol selbst in der schlimmsten Verlassenheit ein soziales Element« (ebd.: 144).¹⁵

14 | Der ebenfalls lebenssoziologisch argumentierende Kulturanthropologe und Soziologe Edgar Morin plädiert ebenfalls für eine Ausweitung des bisherigen Menschenbildes: »Zunächst kann der Mensch nicht auf seinen technischen Aspekt als *homo faber* oder auf seinen rationalistischen Aspekt als *homo sapiens* reduziert werden. Im Menschen müssen auch der Mythos, das Fest, der Tanz, der Gesang, die Ekstase, die Liebe, der Tod, die Maßlosigkeit, der Krieg gesehen werden. Affektivität, Neurose, Unordnung und Zufall dürfen nichts als ›Rauschen‹, Rückstand oder Abfall zurückgewiesen werden. Der wirkliche Mensch besteht in der Dialektik von *sapiens-demens*« (Morin 1974: 239). Zu Edgar Morin vgl. Stephan Moebius (2004).

15 | Auf die zentrale Rolle des Alkohols verweist auch Max Weber in seiner Beschreibung religiöser Ekstasen: »Dem Laien ist die Ekstase nur als Gelegenheitserfahrung zugänglich. Die soziale Form, in der dies geschieht, die Orgie, als die urwüchsige Form

Trotz dieser klaren Parteinahme für den Alkoholkonsum ist Maffesoli weit entfernt davon, die »Bündnisse, die Bacchus stiftet« (ebd.: 136) zu idyllisieren. Vielmehr ist er sich völlig darüber im Klaren, dass Alkohol nicht nur die Zunge lockert und den Sexualtrieb anheizt, sondern auch zum »Träger der Gewalt« (ebd.: 141) werden kann. Doch ähnlich wie für Bataille lässt sich Gewalt auch für ihn nicht einfach aus der Gesellschaft ausschließen, indem man sie als Rückfall in die Barbarei verteufelt und scheinheilig für ihre Abschaffung plädiert (ebd.: 113). Vielmehr gilt es zunächst einmal – »im Namen der axiomatischen Neutralität der Soziologie« (ebd.: 115) – schlicht zur Kenntnis zu nehmen, dass es sie gibt: »Vergewaltigung und Gewalt sind durchaus Strukturelemente jeder Gesellschaft; ob sie von Frauen oder Männern ausgehen, sie zeugen von einer Schattenseite, die zum Leben gehört« (ebd.: 116). Ähnlich unerschrocken und vor Denkverboten der political correctness nicht Halt machend wie Bataille ist auch für Maffesoli mit der moralischen Verteufelung von Gewalt und sexuellen Ausschweifungen nichts gewonnen. Ganz im Gegenteil kommt es gerade dann zu den schlimmsten Exzessen, »wenn die Vernunft ihre Herrschaft über eine ganze Periode ungeteilt ausübte« (ebd.: 129). Deshalb muss es darum gehen, die Gewalt im Alltag zu integrieren, zu kanalisieren und einzuhegen – statt sie zu verdämmen, zu verurteilen und auszuschließen, was sie nur größer werden lässt. Deutlich wird an Maffesolis Einlassungen zum Fest, zur Sexualität und zur Gewalt, dass er sie mit Bataille als Ausdrucksformen des Lebens auffasst, die sich dauerhaft nicht unterdrücken lassen. Auch wenn sie noch so harmlos, banal und unbedeutend erscheinen mögen: Für ihn drückt sich darin ein unbezähmbarer »Wille[n] zum Leben« (Maffesoli 2014: 30), »ein kollektives Leben-Wollen« (Maffesoli 1990: 94) aus.

BATAILLE UND MAFFESOLI: DIE DUNKLE UND DIE HELLE SEITE DER LEBENSZOLOGIE?

Lässt man die Vorstellung und den Vergleich der Schriften Batailles und Maffesolis noch einmal Revue passieren, so drängt sich vor allem das lebensphilosophisch bzw. -soziologisch inspirierte Interesse beider an kollektiven Praktiken und Erregungszuständen (Feiern, Rausche, orgiastische Verausgabungen

religiöser Vergemeinschaftung, im Gegensatz zum rationalen Zaubern, ist ein Gelegenheitshandeln gegenüber dem kontinuierlichen ›Betrieb‹ des Zauberers, der für ihre Leitung unentbehrlich ist. Der Laie kennt die Ekstase nur als einen, gegenüber den Bedürfnissen des Alltagslebens notwendig nur gelegentlichen Rausch, zu dessen Erzeugung alle alkoholischen Getränke, ebenso der Tabak und ähnliche Narkotika, die alle ursprünglich Orgienzwecken dienten, daneben vor allem die Musik, verwendet werden« (Weber 1980: 246).

usw.) auf, die jenseits rationalistischer Nützlichkeitsprinzipien angesiedelt sind. In beiden Theorieperspektiven wird dabei sowohl auf die lebensphilosophischen Schriften Nietzsches als auch auf Durkheims Religionssoziologie rekurriert. Die sich aus diesen Quellen speisende Orientierung an Dionysos und den kollektiven Erregungszuständen ist für beide Autoren von elementarer Bedeutung. Sowohl Bataille als auch Maffesoli plädieren vehement dafür, den Menschen nicht auf ein Vernunft- und Verstandeswesen zu reduzieren, sondern als ein ebenso auch von seinen Leidenschaften und Affekten bestimmtes Wesen aufzufassen.

Über diese profunden Gemeinsamkeiten hinaus gibt es allerdings auch Unterschiede zwischen beiden Perspektiven zu benennen. Während Batailles Perspektive auf der Diagnose eines tiefen Verlusts einer einstmals vorhandenen Einheit alles Lebendigen beruht, die für das Leiden des modernen Menschen verantwortlich ist, erweist sich Maffesoli als ungemein lebensbejahender Zeitdiagnostiker, der für die Tugend eintritt, »sich in der Lebensfreude zu verausgaben, die Schönheit der Welt zu feiern und deren Korrelat, die Lust am Sein« (Maffesoli 2015: 41). Lautet Batailles Ausgangspunkt: »Alles Generöse, Orgiastische, Maßlose ist verschwunden« (Bataille 2001: 22), feiert Maffesoli gerade umgekehrt die Wiederkehr des Orgiastischen. Preist Maffesoli die sozialen Netzwerke im Internet als neue Vergemeinschaftungsmöglichkeiten, würde sich Bataille heute womöglich mehr für das so genannte »Darknet« interessieren, das dem längst gezähmten Internet eine Welt des Verbotenen entgegenhält. Batailles Schriften auf der einen und Maffesolis Arbeiten auf der anderen Seite stehen insofern für eine eher dunkle und eine eher helle Seite der Lebenssoziologie.

Ihre verschiedenen Diagnosen ergeben sich nicht zuletzt aus einem gravierenden Unterschied ihrer Perspektiven, den Maffesoli auch selbst benennt: »Es handelt sich hier nicht mehr um die Thematik der Überschreitung, die sich gegen die *offiziell* erlaubten Werte richtet: Es ist vielmehr so, dass das offizielle Festliche seinen Zauber neben diesen Werten ausübt: luxuriös, unzüchtig, d.h. nicht-funktional, unnützlich und dennoch so notwendig!« (Maffesoli 2015: 39). Demnach müssten die rauschhaften Feste und orgiastischen Praktiken nicht mehr länger *gegen* die herrschende Ordnung in Stellung gebracht werden, da sie längst zum akzeptierten Teil des Alltags geworden sind. Die von Maffesoli nicht thematisierte Kehrseite dieser Eingliederung der Feste in den normalen Gang des Alltags ist jedoch, dass sie dadurch ihren subversiven Stachel entbehren, der ihnen einstmals zugesprochen werden konnte. Entgegen dem immer nah am Skandalösen balancierenden Bataille, der, die Möglichkeiten der Überschreitung obsessiv suchend, auch vor Obszönitäten aller Art nie zurückschreckte, haftet Maffesolis Beobachtungen und Beispielen etwas geradezu Harmloses an. Diese Harmlosigkeit resultiert nicht zuletzt aus seiner großzügigen Bewertung von Festen und Feiern, die durchweg für die These von

der Wiederkehr des Rausches erhalten müssen. Ob organisierte Schunkelveranstaltungen wie die des deutschen Karnevals oder manch von steifen Konventionen erdrückte Familienfeiern als Beispiele für die Wiederkehr des Dionysos jedoch wirklich taugen, scheint durchaus fraglich. Eher ließe sich davon sprechen, dass Prometheus hier heftig hineindirigiert in die Geschäfte seines Antipoden Dionysos. Betrachten wir heute ein beliebiges Fest. Statt ekstatisch sich windender Leiber: steif umherschreitende Körper. Statt ausgelassener Ausschweifungen: wohldosierte Genüsse. Statt grenzenloser Gaben: nüchtern kalkulierte Zuwendungen. Wohl nur in dieser domestizierten Form werden sie als Teil des Alltagslebens akzeptiert. Maffesolis zur Apotheose gesteigerte Begrüßung des Festes kümmern solche Einwände wohl deshalb nicht, weil ihm allein die Ausbreitung – und nicht die jeweilige Ausführung – von Festivitäten im Alltag als willkommenes Indiz dafür gilt, dass dieser nicht allein von Arbeit, Vernunft und Rationalität bestimmt wird, sondern auch von Räuschen, Orgien und Ekstasen. Nicht um ihre qualitativen Unterscheidungen geht es ihm, sondern um deren additive Auflistung zur Unterstützung seiner These. Über die regelrechte Sammelwut, mit der er seine These zu stützen versucht, vernachlässigt er jedoch die gegensätzlichen Entwicklungen, die bei ihm allenfalls als nicht näher beleuchtete Kontrastfolie seiner Überlegungen fungieren. Statt allein die Rausch- und Ekstaseaktivitäten in den Blick zu nehmen, wäre der aktuelle Gesundheits- und Fitnesswahn (Bauman 2005: 198ff.), durch den die Gegenwartsgesellschaft sicher ähnlich stark geprägt ist, ebenfalls zu thematisieren, wenn ein einseitiges Bild der Postmoderne vermieden werden soll. Das postmoderne Zeitalter lässt sich wohl weder durch eine dominierende profane Welt der Arbeit, gegen die Eros und Dionysos tapfer opponieren (Bataille), noch durch eine bloße Wiederkehr des Dionysos, der seinerseits die profane Welt der Arbeit aus den Angeln hebt (Maffesoli), ausreichend charakterisieren. Beide Perspektiven verdanken sich letztlich der Gegenüberstellung getrennter Welten, die sich jedoch längst bis zur Unkenntlichkeit vermischt haben. Statt Prometheus über Dionysos oder diesen über jenen siegen zu lassen, wäre ihr zähes Ringen zum eigentlichen Charakteristikum der Postmoderne zu erheben. Der Sieg des einen über den anderen ist nur das Resultat einer Momentaufnahme, die der Dynamik des Lebens künstlich abgerungen wurde.

LITERATUR

- Bataille, Georges (1955 [1955]): *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Stuttgart: Skira.
- (1974 [1957]): *Der heilige Eros*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- (1978 [1970]): *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München: Matthes & Seitz.

- (1997 [1974]): *Theorie der Religion*, München: Matthes & Seitz.
- (2001 [1967]): *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz.
- (2008): *Henker und Opfer*, Berlin: Matthes & Seitz.
- (2012a): »Die Sakralsoziologie und die Beziehungen zwischen ›Gesellschaft‹, ›Organismus‹ und ›Wesen‹«, in: Denis Hollier (Hg.), *Das Collège des Sociologie 1937-1939*, Berlin: Suhrkamp, S. 43-62.
- (2012b): *Die Aufgaben des Geistes. Gespräche und Interviews 1948-1961*, hg. von Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (2005): »Politische Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumentengesellschaft«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 189-214.
- Bergfleth, Gerd (1985): *Theorie der Verschwendung*, München: Matthes und Seitz.
- (1997): »Die Religion der Weltimmanenz«, in: Bataille, Georges (1997), *Theorie der Religion*, München: Matthes und Seitz, S. 205-245.
- Blumenberg, Hans (1997): »Lebensexpansion«, in: Ders.: *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 79-90.
- Bürger, Peter (1992): *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Essay*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Buford, Bill (1992): *Geil auf Gewalt. Unter Hooligans*, München: Hanser.
- Canetti, Elias (1980): *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Durkheim, Émile (1981 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eßbach, Wolfgang (2011): *Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter*, Wiesbaden: VS.
- Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht*, Berlin: Merve.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hesse, Hermann (1981): *Der Steppenwolf*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hollier, Denis (2012) (Hg.): *Das Collège des Sociologie 1937-1939*, Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Keller, Thomas (2004): »Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.): *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UVK, S. 355-378.
- Keller, Reiner (2006): *Michel Maffesoli. Eine Einführung*, Konstanz: UVK.
- Kerényi, Karl (1994): *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Maffesoli, Michel (1986 [1982]): *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1988): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Meridiens Klincksieck.

- (1990): »Macht und Sozietät in der Postmoderne«, in: John Pattillo-Hess (Hg.): *Tod und Verwandlung in Canettis Masse und Macht*, Wien: Löcker, S. 90-99.
- (1993a): »Das Objekt – kristallisiertes Geld«, in: Jeff Kintzelé/Peter Schneider (Hg.): *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Hain Verlag, S. 358-376.
- (1993b): »Vitalismus und Naturalismus als Episteme einer Soziologie des Alltags«, in: Thomas Jung/Stefan Müller-Doohm (Hg.): »*Wirklichkeit*« in *Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 482-494.
- (2012): *Homo eroticus: Des communions émotionnelles*, Paris: CNRS.
- (2014 [2010]): *Die Zeit kehrt wieder. Lob der Postmoderne*, Berlin: Matthes & Seitz.
- (2015): »Wer gewinnt, verliert! Die »Verausgabung« – von Georges Bataille zur Postmoderne«, in: Artur R. Boelderl (Hg.): *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 22-46.
- Mannheim, Karl (1985): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Moebius, Stephan (2004): »Bio-Anthropo-Soziologie: Edgar Morin«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UVK, S. 237-265.
- (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz: UVK.
- (2013): »Das Collège de Sociologie und die Religionssoziologie der Durkheim-Schule«, in: Tanja Bogusz/Heike Delitz (Hg.): *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 473-501.
- Morin, Edgar (1974 [1973]): *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. Vorwort zu deutschen Ausgabe von Adolf Portmann*, München/Zürich: Pieper.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, KSA Band 5, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München: dtv.
- (1988b): *Die Geburt der Tragödie*, KSA Band 1, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: dtv.
- Pareto, Vilfredo (1968 [1911]): *Der Tugend-Mythos und die unmoralische Literatur*, Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- (2006 [1916]): *Allgemeine Soziologie*, München: FinanzBuch-Verl.
- Plessner, Helmuth (2002): *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, hg. von Hans-Ulrich Lessing, Berlin: Akademie Verlag.
- Radkau, Joachim (2005): *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München/Wien: Hanser.

- Rickert, Heinrich (1922): *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der lebensphilosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: Mohr.
- Riekenberg, Michael (2012) (Hg.): *Zur Gewaltsoziologie von Georges Bataille*, Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tarde, Gabriel (2015 [1901]): *Masse und Meinung*, Konstanz: Konstanz Univ. Press.
- Weber, Max (1980 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Wiechens, Peter (1995): *Georges Bataille zur Einführung*, Hamburg: Junius.