

Élan vital¹

Michel Maffesoli

In den dekadenten, den überstrapazierten Epochen instituiert sich das Wissen als altes, entwertetes Geld. Das ist es, was man gewöhnlich eine Krise nennt – dabei im Grunde vergessend, was dieser Term bezeichnet: nämlich ein Urteil des Künftigen über das Vergangene. Oder einfacher, es geht bei der Krise gewissermaßen um die *crible*, dieses landwirtschaftliche Instrument, welches zu verwerfen erlaubt, was verworfen werden muss, um zu bewahren, was zum Leben notwendig ist. Die Krise geht jedem Moment der Renaissance vorher. Sie ist für jedes Leben notwendig, notwendig für das »Dasein« in seinem existentiellen Charakter. Sie ist das, was erlaubt, da zu sein, oder besser, das Da zu sein. Daran erinnert etwa ein Fragment über das zugleich »Schädliche und Heilsame« von Heraklit.² Diese Rückkehr zum Realen (wie wir das Krisenbewusstsein auch noch einmal anders bezeichnen können) erinnert ebenso an die Einsichten der Volksweisheit. Es gibt demnach in der Natur stets einen fruchtbaren Dialog zwischen Tod und Auferstehung, Versinken und Hervorquellen. Dieser Dialog äußert sich meines Erachtens nun auch in jener Erneuerung der ökosophischen *Sensibilität*, die mein Vorhaben kennzeichnet, um gewissermaßen und auf andere Weise das zum Ausdruck zu bringen, was Henri Bergson den »élan vital«³ nannte – jenen ununterdrückbaren Vitalismus, der stets

1 | Vgl. zum folgenden Text auch Maffesoli 2017.

2 | Anm. d. Übers.: Vgl. Heraklit, Fragment B 618: »Meerwasser ist das Reinste und das Scheußlichste, für Fische trinkbar und heilsam, für Menschen ungenießbar und verderblich.«

3 | Anm. d. Übers.: Vgl. zum *élan vital* Bergson 2013: 107-117, wo von einem »Schwung des Lebens« die Rede ist, »der von einer Keimgeneration zur nächsten weitergegeben wird durch die Mittlerschaft der ausgebildeten Organismen, die das Bindeglied zwischen den Keimen stiften. Dieser Schwung, der sich auf den Evolutionslinien, zwischen denen er sich aufgeteilt hat, weiter erhält, ist die tiefste Ursache der Variationen, zumindest derer, die sich regelmäßig vererben, sich summieren und neue Arten entstehen lassen« (ebd.: 107). Wir erlauben uns, noch folgendes anzumerken: »Der *élan vital* ist

erneut in Erinnerung bringt, was vergessen zu werden droht. Was im kollektiven Unbewussten versunken war, taucht im kollektiven Bewusstsein wieder auf, um dort erneut zu blühen und Früchte zu tragen.

Die Missachtung der Natur der Dinge (ihrer Vitalität)

Lange, und insbesondere in jener jüdisch-christlichen Tradition, die ihren Höhepunkt in unseren modernen Zeiten erreicht zu haben scheint, dominierte der Verdacht gegenüber allem, was den scheinbar ‚niederen‘ Aspekten des Menschen anzugehören scheint. Es dominierte der Verdacht gegenüber dem (menschlichen) Leben, der Vitalität. René Descartes nannte das Leben im Menschen eine tierische, eine animalische Leidenschaft. Ein solches Misstrauen gegenüber dem *eigenen Leben* erlaubt kaum, sich ein positives Bild von der menschlichen Welt zu machen. Es erlaubt nicht einmal, sich überhaupt ein Bild von ihr zu machen – und dies umso mehr, als auch die Imagination stets verdächtigt wurde. Sie störe (Descartes und auch noch Sartre zufolge) die Vernunft, verzögere und verbiege deren Operieren. Aber, um darauf nun mit Martin Heidegger (1995a: 158)⁴ zu antworten: Ist das Eigentliche des menschlichen Daseins nicht gerade, »sich ein Bild der Welt zu machen«? Es ist darüber hinaus das Dasein selbst, welches stets Fundament oder Stütze der Vernunft ist. In der europäischen Geschichte hat die Bedeutung eines solchen Realismus insbesondere der Thomismus erkannt (*es gibt nichts im Intellekt, das nicht zuerst in den Sinnen war*; oder die ›libido sciendi‹ existiert nur in Funktion der ›libido sentiendi‹).

Hier eine kleine Illustration dieses uns schmerzenden Misstrauens gegenüber dem, was ist: In meiner frühen Jugend überraschte mich eine Statue, als ich im Park *Plateau des Poètes* herumspazierte. Ich sah Atlas mit verzerrtem Gesicht die Welt tragend. Danach habe ich diese Figur oft gesehen (in Rom im Mithreum Barberini, im Castel Gandolfo, im Museum des Vatikans und an vielen anderen Orten). Doch erst später verstand ich, dass Atlas gleichzeitig *Kosmokrator* ist, Souverän des Kosmos, wie auch *Omophoros*, Träger der Last des Globus (Cumont 1903). Die Erde als gleichzeitige Last und Schöpfung: Darin steckt eine Ahnung dessen, was ich den ›Instinkt der Vernunft‹ nenne, die ›instinktive Vernunft‹, die von weit her stammt und aus dem Denken

weder mit dem ›Wille zur Macht‹ oder zum ›Leben‹ der deutschen Lebensphilosophie identisch‹, noch handelt es sich um eine substantiell verstandene ›Lebenskraft‹. Bergson besteht auf dem bildlichen Charakter des Begriffes, sowie seiner Behelfsmäßigkeit: Da kein Begriff dem entsprach, musste Bergson »eher [...] suggerieren, was er sagen wollte, als es klar und deutlich aussprechen zu können« (Delitz 2015: 174, vgl. ebd.: 177-178 und 201-212; und grundlegend Deleuze 1989: 119-120).

4 | Das Dasein ist »weltbildend«, es erlaubt, ein Weltbild, eine Bild-Welt zu schaffen.

ein Echo sehr alter Dinge macht, solcher, die die Ambivalenz des Weltlichen (*donné mondain*) betonen, in welchem Leben und Tod, gute und schlechte Zeiten stets strukturell verbunden sind. Kurz, Geist und Instinkt bilden keine harmonische, sondern sie bilden eine konflikthafte Einheit, die sich auf die Spannung zwischen den verschiedenen Elementen dieses ›Gegebenen‹ stützt. Genau darin besteht die *Natur der Dinge*.

Natura rerum. Zu erinnern ist, dass hier das Partizip *Futur* (*natura*) dasjenige bezeichnet, was geboren wird oder werden muss, wobei es verwurzelt bleibt in der dunklen Natur – sei es derjenigen der Ahnen, der ›Alten‹ (Joseph de Maistre), der Vorfahren, oder der Natur. Jede Art des Lebens ist nichts anderes als ein ewiges Geschehen der Anpassung. Und was man heute *Resilienz* nennt, besteht ganz einfach darin, sich auf unbewusste Weise mit diesem ganz kleinen Moment gemein zu machen, welcher der *Tod* ist, den der Fortschrittsmythos vergeblich dachte überschreiten zu können. Genau dies ist die Lektion, die die Bilder des Atlas geben: eine Last zu tragen, die zugleich eine Schöpfung im ständigen Werden ist. In solchen Begriffen also könnte man das zusammenfassen, was ich *ökosophische Sensibilität* nenne.

Kultur und Zivilisation, Tragödie und Drama

Im Versuch, zu sagen, was in seinem Leben ausschlaggebend ist und war, hat François-René de Chateaubriand (2017, Buch 12, Kap. 3) daran erinnert, dass der ›Stil‹ eine gebärende Erde hat, einen Himmel und eine Sonne. Ich darf auch erwähnen, dass der ›Stil‹ das ist, womit sich eine Epoche beschreibt; ebenso wie das, womit sie sich auf die Spitze bringt; und das, wodurch sie sich verletzt – das Stilett mit seiner spitz zulaufenden Klinge. Kurz, der ›Stil‹ scheint geeignet, die ganze Ambivalenz der menschlichen Natur im Besonderen und darüber hinaus der Natur im Allgemeinen zu kennzeichnen. Es gibt in den Epochen verschiedene Stilisierungen. Auf sie kann man die je bestimmten Modalitäten des Gesetzes der Anpassung beziehen, welche das Zusammensein in der betreffenden Epoche charakterisieren. Mit anderen Worten, es gibt stets ein Balancieren zwischen Kultur und Zivilisation, wie es die deutschen Denker Friedrich Nietzsche und Georg Simmel unter dem Begriff der ›Tragödie‹ und des ›Tragischen‹ analysiert haben (Simmel 1996, Nietzsche 1988, vgl. Maffesoli 2014). In ihrem Entstehungsmoment ist die Kultur ihnen zufolge notwendig Träger des Tragischen, der Grausamkeit wie des Risikos. Nietzsche spricht von den ›eindringlichen‹ Gestalten, im Blick auf das Schmerzhafte solcher Einschnitte, welche eine Kultur im sozialen Körper ebenso wie im individuellen Körper erzeugen kann.⁵ Es wäre übrigens instruktiv zu sehen, dass die

5 | »Diese Namen [des Apollinischen und des Dionysischen] entlehnen wir von den Griechen, welche die tiefssinnigen Geheimlehren ihrer Kunstanschauung [...] in den ein-

Tattoos, Piercings und diversen kollektiven Erregungen, die der Technomusik ebenso wie dem Black Metal oder dem ›Hellfest‹ eigen sind, gegenwärtige Ausdrücke solcher kultureller ›Eindringungen‹ sind.⁶ Kurz darauf wird die derart je Neues schaffende, die fundierende oder instituierende Kultur zum ›Kulturalismus‹ oder zur Zivilisation; sie verliert ihre schöpferischen Qualitäten und wird dekadent. Darauf findet eine erneute kulturelle Renaissance statt.

In einer derart kulturalistisch gewordenen Zivilisation dominiert die dramatische Konzeption des Lebens, in der (dem etymologischen Sinn von ›Drama‹ nach) *alles eine Lösung* hat. Dafür ist es notwendig, die soziale Welt zu beherrschen. Und es ist genau diese Logik der Beherrschung, welche die Moderne kennzeichnet, und welche die aktuelle Kapitulation des Denkens vor der scheinbar überraschenden Rückkehr des Tragischen zu erklären vermag. Das Tragische dagegen kennzeichnet die schöpferischen Momente. Es ist das Tragische, das in der gegenwärtigen Rückkehr des ›Lebens‹ im Spiel scheint, das im Kern eines »Naturalismus« liegt, der vom tragischen Gefühl des Lebens durchquert wird (vgl. bereits Unamuno 1925). Das Tragische ist im Gegensatz zum Dramatischen das, was der klassischen Definition nach *apatisch* ist: *ohne Lösung*. Man muss damit zurechtkommen, man muss sich mit dem abfinden, was ist. Man muss seinen Tod gewissermaßen täglich leben. Sich derart an ein grausames Reales justierend, an die unausweichliche Notwendigkeit, die Ambivalenz der Natur – das ist auch die Haltung der Volksweisheit, die angesichts einer sich selbst versichernden Geschichte und eines linearen Fortschrittsdenkens mehr und mehr auf das Schicksal aufmerksam macht, welches es zu akzeptieren gilt. Dieses Schicksal ist lebbar nur in Gemeinschaft, in der Schicksalsgemeinschaft. Auch in den postmodernen Stämmen (Maffesoli 1988) entfalten sich derart neue Formen der sozialen Solidarität, der Generosität und des Zusammen-Seins, die ihre Stützen in einem Sein mit der Welt, mit der umgebenden Natur finden. Oder um es noch einmal anders zu betonen: In der pendelartigen Bewegung der Geschichte gibt es Epochen, in denen das Böse in seinen verschiedenen Modulationen verleugnet, in denen es als Relikt vergangener, dunkler historischer Perioden verstanden wird – als Relikt von Zeiten und Gesellschaften, welche durch die menschliche Vernunft noch nicht restlos aufgeklärt seien. Der Kulturalismus ist die Form *par excellence* einer solchen Verleugnung. Der vitalistische Naturalismus hingegen ist die Wiederanerkennung dessen, was (auch wenn es unter verschiedenen Begriffen auf-

dringlich deutlichen Gestalten ihrer Götterwelt dem Einsichtigen vernehmbar machen« (Nietzsche 1988: 25, Herv. der Übers.).

6 | Der oft pathologische Charakter solcher Manifestationen bedeutet nicht, dass sie nicht auch eine allgemeinere, anthropologische Bedeutung haben. Die pathologischen Ausdrücke dominieren im Imaginären einer Epoche, aber nicht das gesamte Imaginäre einer Epoche ist pathologisch.

taucht) das natürliche und soziale Leben stets *belebt* – jenes Elements, dessen Verkennung im Übrigen vergeblich wäre. Es handelt sich dabei um den Teil des »Schattens« (Jung 1974: 85f.⁷), um das »Dunkels des gerade gelebten Augenblicks« (Bloch 1998: 221), um den »verfemten Teil« (Bataille 1985).

Soziale Macht (pouvoir) und sozietale Kraft (puissance)

Es geht bei all dem um das, was ich als »Rolle des Teufels« zusammengefasst habe (Maffesoli 2004), darauf aufmerksam machend, dass es diesseits oder jenseits der institutionellen ökonomischen, politischen, sozialen und symbolischen Formen der Macht eine sozietale Kraft gibt, die eine Gesellschaft nie vollständig zu beherrschen vermag. Dieser Begriff der Kraft (und dies ist der *basso continuo* des hier Vorliegenden) dient dazu, die nicht unterdrückbare, in vieler Hinsicht auch grausame Kraft der Natur anzuerkennen: eben das, was man mit Bergson *élan vital* nennen könnte. Es geht dabei um nichts anderes als die unabweisbare Dynamik der Natur, ihr ständiges Gewimmel und Kribbeln; um all jene Dinge, welche die Domestikation des sozialen Lebens immer erneut zu beherrschen sucht, ohne seinen Fortbestand gefährden zu können. Die Domestikation der Welt kann nicht verhindern, dass unter ihrer Oberfläche eine erstaunliche Vitalität wuchert. Von diesem Vitalen und seiner Reflexion ist die *ökosophische Sensibilität* das deutlichste Zeugnis.

Die Bemerkungen einführend, die er unter dem Titel *Rhumbs* (Rhombus, Raute) veröffentlicht hat, erinnerte Paul Valéry an folgendes: Auch wenn die »Kompassnadel bei wechselnder Fahrtrichtung ziemlich konstant bleibt«, kann die Strecke variieren. Und auch wenn sie eine privilegierte Richtung hat, sind Umwege oft möglich und zuweilen notwendig (Valéry 2017: 7). Wenn man an dieser Stelle ein wenig weiter denkt, bemerkt man, dass das griechische *rhumbs* so viel wie eine Rotation und genauer, eine spiralartige Drehungsbewegung bedeutet.

Man könnte diese Überlegungen zur Vielstimmigkeit und Umständlichkeit des Lebens zweifellos vervielfältigen. An dieser Stelle genügt es, zu betonen, dass der Fortschrittsmythos – der es immer noch ablehnt, sich einzugestehen, wie zerstörerisch er ist (dabei zeigen es die ökologischen Verwüstungen doch nur allzu deutlich) – weit entfernt ist, die einzige Weise zu sein, die Natur der Dinge zu verstehen. Man könnte statt einer linearen eben auch an eine spiralförmige Bewegung denken, parallel zum Wachstum der Pflanzen. Oder man könnte an die vielen kleinen Geschichten denken, die jeden individuellen Lebenslauf markieren und beugen. Wie Carl G. Jung sagt, verläuft der Lebensweg jedes Einzelnen nicht rechtwinklig, sondern eher zyklistisch. Er entfaltet

7 | »Der Schatten personifiziert alles, was das Subjekt nicht anerkennt und was sich ihm doch immer wieder – direkt oder indirekt – aufdrängt«.

sich in Form einer Spirale, bewegt sich »vom ursprünglichen Ort zu einem anderen, kehrt aber immer an denselben Ort zurück, jedoch einen Bruchteil darüber [...]. Gleich und nicht-gleich« (Jung 1972: 43). Es ist dieses Spirale-Werden der Welt, welches zu verstehen erlaubt, dass einer Geschichte, die Grund und Effekt des Fortschrittsglaubens war, ein Schicksal folgen kann, wie es eine *wirklich progressive Philosophie* formuliert – eine, die aufmerksam ist für die Verwurzelung, für die Tradition als Vektor des Wachstums aller Dinge. Dabei ist unerheblich, ob es sich um natürliche, individuelle oder soziale Dinge handelt. In diesem Sinn versuchen wir, das Oxymoron einer *dynamischen Verwurzelung* zu denken.

Ökonomie und Ökosophie

In der spiralförmigen Bewegung von einem Zentrum aus wird der Akzent dann zum einen auf der Ökonomie liegen – in anderen Epochen jedoch wird er auf der Ökosophie liegen. Was zunächst die Ökonomie betrifft, so besteht ihr generierendes Prinzip etymologisch gesehen schlicht darin, dem Haus (*oikos*) das Gesetz (*nomos*) aufzuerlegen, und dies auf eine dem ersten äußerliche Art und Weise. Das *Gesetz* vereinigt Vernunft und Macht; es ist die Logik des Sein-Müssens. Die Idee dahinter ist folgende: Weil man ›weiß‹, wie die Dinge sind, weiß man, wie sie sein *müssen*. Auf diese Weise wird die Ordnung der gesamten Welt ökonomisiert. Man braucht sich nur die sich ablösenden und permanent sich widersprechenden Wahrheiten der Ökonomie zu vergegenwärtigen, um die Gültigkeit ihrer Prognosen einzuschätzen. Was hingegen die Ökosophie betrifft, so beschränkt sie sich auf die Kenntnis (*sophia*) des Hauses. Man könnte auch von der Weisheit des Wohnens (*sagesse de l'habiter*) sprechen. Dies läuft auf nichts anders hinaus, als zu sagen, dass der Mensch sich nicht als Herrscher der materiellen Dinge verstehen *muss*. Er ist nicht zwingend das Wesen der Vernunft, er kann sich ebenso auch als Partner der ›Dinge‹ verstehen, wie zum Beispiel in jener Partizipation, die in traditionellen Gesellschaften der *Respekt* gegenüber allem darstellt – gegenüber der mineralischen ebenso wie gegenüber der pflanzlichen und tierischen Umwelt. In diesem Sinn ist der ökosophische Vitalismus eine Form der Empathie oder genauer der intensiven Leidenschaft für den Raum, in dem man sich individuell und kollektiv niederlässt.

Bei dieser Ansiedlung handelt es sich im buchstäblichen Sinn um eine ›Syntonie‹ – man lebt im ›Ton‹ des umgebenden Territoriums. Als Syntonie könnte man die Teilhabe an den Produkten des Territoriums und denen bezeichnen, die darin die gemeinsamen Nutzer sind. Man könnte ebenso von einer wirklichen Verantwortlichkeit für das Klima sprechen, welches die Lebensweisen bestimmt. Im ›Ton‹ leben, das ist die authentische Form, ›da< zu

sein. Ein Element an der Seite vieler anderer Elemente zu sein: darin besteht so gesehen die (durchaus ambivalente) Komplexität der *Mutter-Erde*.

Der offizielle und der heimliche König der Geistesepoche

Die Omnipotenz der Ökonomie und ihre stets ein wenig paranoide Ambition, der Welt (vor allem der globalisierten Welt) ihr Gesetz zu diktieren, erscheinen dann als bloße Prätention. In jedem Fall zeigt ihre scheinbare Omnipotenz bereits Zeichen einer strukturellen Schwäche, deren evidente Symptome permanente Krisen sind. Es sind Symptome jener langsamem und unausweichlichen Agonie, die alle Perioden der Dekadenz aufweisen. Georg Simmel hat in diesem Zusammenhang einmal daran erinnert, dass es neben dem, der als der offizielle König erscheint, und der scheinbar ungeteilt regiert, oft einen ›heimlichen König‹ gibt. Dieser sichert tatsächlich die Aufrechterhaltung des Königreiches.

»In jeder großen, entschieden charakterisierten Kulturepoche kann man je einen Zentralbegriff wahrnehmen, aus dem die geistigen Bewegungen hervorgehen und auf den sie zugleich hinzugehen scheinen [...]. Jeder solche Zentralbegriff findet natürlich unzählige Abwandlungen, Verhüllungen, Gegnerschaften, aber mit alledem bleibt er der ›heimliche König‹ der Geistesepoche« (Simmel 1999: 186).

Diese (obgleich ein wenig romantische) Vorstellung erlaubt uns, auf jene bereits von mir eingeführte Unterscheidung zwischen der offiziellen Macht (*pouvoir*) und der offiziösen Kraft (*puissance*) zurückzukommen (vgl. Maffesoli 2008: 295-360). Während jener offizielle König allen seinen Willen aufzuerlegen scheint, ist allein der inoffizielle König tatsächlich mächtig. Es wäre daher geboten, sich über den *heimlichen* König der gegenwärtigen Geistesepoche zu informieren: In einer Zeit, in der ganz offenbar das Spirituelle nicht länger vollständig verfemt werden kann. Davon zeugen die verschiedenen derzeitigen Fanatismen ebenso wie die Tatsache, dass der Ökonomismus im Niedergang scheint (auch wenn er gleichwohl noch seine Verteidiger hat). Die Kraft dieses heimlichen Königs oder des Geheimnisses erscheint nun am klarsten in jenem ökosophischen Vitalismus, über und zugleich für den ich hier schreibe und der keineswegs in den Äußerungen einer politischen Ökologie aufgeht. Er manifestiert sich darüber hinaus in ganz verschiedenen sozialen Bewegungen: in der Rebellion gegen den verheerenden Fortschrittsglauben, im Aufstand gegen den alles okkupierenden Ökonomismus, in der Kritik am entfremdenden Konsum. Diese neue Sensibilität zeigt sich vor allem auch im täglich wachsenden Respekt gegenüber der Erde (Maffesoli 2010). Dieser Respekt gegenüber dem Matrimonium mag dabei nicht ausdrücklich im Vordergrund stehen. Gleichwohl ist er präsent – beispielsweise in der steigenden Akzeptanz für alles Bio-

logische (in Fragen der Ernährung und Kleidung); in der Aufmerksamkeit für Ethno-Moden und für das kulturelle Erbe; im Respekt vor der Naturlandschaft sowie in den alltäglichen Bemühungen um ›traditionelle Wurzeln‹. Dies alles erlaubt, eine neue Harmonie zwischen dem Sozialen und der Natur zu etablieren – eine Harmonie, die nur deswegen sozial heißen kann, *weil sie natürlich ist.*

Eine vitalistische Kritik der Aufklärung

Man könnte dem ökosophischen Vitalismus vorwerfen, dass er ungefähr das sei, was der Impressionismus zu seiner Zeit war: eine zwar alles in allem vorrausschauende Bewegung, die aber in ihrem Bruch mit dem Akademismus keine konzeptionelle Kraft entfalten konnte. Dies gilt umso mehr, weil sie den Akzent gerade auf die dynamischen Aspekte der Natur setzte, auf das *Werden*. An Claude Monets Gemälde »Impression, Sonnenaufgang« von 1872, das jener Bewegung den Namen gab, zeigt sich dies deutlich. Es konnte sich damals für ihn nicht mehr darum handeln, sich vis-a-vis der Natur zu platzieren, um sie zu beschreiben oder zu malen. Der Impressionist suchte sich vielmehr mitten in ihr zu platzieren. Eine solche *Immersion* in die Landschaft hat die Kritiker schockiert. Ganz ebenso geben sich heute in der Tat die Verteidiger des etablierten Wissens angesichts des vitalistischen Naturalismus schockiert. Eine solche Abwehrbewegung, ein solcher Affekt kann uns nun dazu verhelfen, umgekehrt die Spezifität jener neuen ökosophischen Sensibilität zu verstehen, die wir hier beschreiben wollen. Man könnte sagen, es ginge dabei darum, die Schönheit des Lebens zu betonen, ebenso wie die Notwendigkeit, diese zu bewahren. Ganz ebenso handelte es sich auch beim malerischen Impressionismus sehr wohl um eine Art *Aufklärung*: in diesem Fall um eine neue Aufmerksamkeit für das Herzklopfen und die Verwandlungen, die jener Natur eigen sind, zu der auch wir Menschen gehören. Die atmosphärischen Momente des Impressionisten unterstreichen die Tatsache, dass »alle Dinge in der Natur nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit und in höchster Vollkommenheit sich ereignen«, wie es bei Spinoza (1999: 87) heißt. Mit dieser ewigen Notwendigkeit jedenfalls muss man rechnen, ohne dass dies dazu führen würde, sich durch Absolutismen, durch Träume des *Unendlichen* verführen zu lassen. Viel eher rät einem eine solche Haltung (von Spinoza oder Monet) dazu, sich am ›Ende‹ des Lebens aufzuhalten und sich daran zu machen, im eigenen Leben das zu verwirklichen, was im Rahmen der täglichen Existenz möglich ist. Die ökosophische Sensibilität ist sich dabei beider Dinge bewusst – der Notwendigkeit, von der Spinoza spricht, wie auch der Perfektion, die es braucht, um »einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein« (so Max Weber 1988: 605).

Dieser offenbar paradoxale Einwurf erinnert daran, dass es diesseits oder jenseits der Rationalisierungen, die der Ideosophie in ihren diversen Abstrak-

tionen eigen sind, das Gefühl der Zugehörigkeit zur relativen, aber realen Güte (*bonté*) dieser Welt zu feiern und zu leben gibt. Das gilt insbesondere für die Güte der menschlichen Natur, aber auch für die der Natur im Allgemeinen. Alexandre Koyré fasst dies im Blick auf den deutschen Mystizismus des 16. Jahrhunderts sehr gut zusammen, wenn er Sebastian Franck zitiert: »Was ist die natur anders denn Gott, und die göttliche art und ordnung der ganzen welt ei[n]gesenkt?« (Koyré 1971: 63, Fn) Man könnte ebenso auch an den spinozistischen Leitsatz erinnern: *Deus sive natura – Gott oder auch die Natur*. Für Spinoza sind die Natur, aber auch die Kunst und insgesamt jede Ordnung der Dinge von göttlicher Essenz. Mit anderen Worten, Spinoza kann uns lehren, dass sowohl die Natur als auch die Kunst die rationalistische Perspektive überschreiten. Im Gegensatz zu deren Reduktionismen integrieren sie die Ganzheit, die Interaktivität und die Verschränktheit aller Elemente der Welt.

Der soziale und der natürliche Körper (Mensch und Natur)

Es ist dies eine Möglichkeit, den sakralen Aspekt des Lebens anzuerkennen. Das schließt nicht notwendig eine Bewusstwerdung oder Verbalisierung ein, sondern eher die Intuition, den ›Blick nach Innen‹, der das vereint, was sich oberflächlich als verstreut darstellt, was gleichwohl aber durch ein geheimes Band vereint wird. Vielleicht erlaubt dies auch besser, jene merkwürdige soziologische Metapher zu verstehen, die im Begriff des *sozialen Körpers* steckt. Denn dieser soziale Körper ist ein Körper, der nach dem Bild des individuellen Körpers funktioniert, da er alle Elemente (die Organe, den Blutkreislauf, die verschiedenen Gewebe) zusammenhält, die ihn zugleich konstituieren. Es handelt sich mit anderen Worten um eine Einheit, die nur unvollkommen rational erfassbar ist. Dafür gibt es in der Medizin seit dem 16. Jahrhundert das Konzept der Koenesthesia – des Gefühls für das Ganze (*koinè*) und der Bewegung (*kinein*). Dieses Bild erlaubt, im individuellen Körper die Korrespondenz der Organe und Flüssigkeiten zu denken, die diesen beleben. Ebenso gut könnte man es aber auch für den sozialen Körper versuchen. Oder, um weniger akademische Begriffe zu verwenden, kann man an dieser Stelle auch an den Ausdruck der Volksweisheit erinnern: ›sich wohl fühlen in seiner Haut‹. Ein solcher sozialer Körper besitzt ebenso wie der nicht weniger reale oder irreale individuelle Körper keine Existenz *stricto sensu*. Diese hat er allein in Funktion des *natürlichen Körpers*, der *natura*, welche dem individuellen wie sozialen Körper erst zur Entstehung verhilft und ständige Nahrung sichert.

Es ist dieses Ganze, welches das bildet, was ich als *donné mondain* bezeichne und das man auch das »Fleisch der Welt« nennen könnte.⁸ Im Gegensatz zu jener überreilten Verdammung, die im abendländischen Denken die-

⁸ | Anm. d. Übers.: Vgl. zu diesem Ausdruck auch Merleau-Ponty 2004: 183.

ses ›Fleisch‹ stets traf, ist daran zu erinnern, dass im biblischen Denken das ›Fleisch‹ schlicht die Menschheit, der Mensch insgesamt ist – die lebendige menschliche und damit aber auch die tierische Welt (Tresmontant 1956: 55); und ohne weder das Mineralische noch das Pflanzliche zu vergessen. Tatsächlich bilden sie nur zusammen dieses schöne Bild der Mutter-Erde. Die Bibelstelle, an der Gott sagt: »Siehe, ich *bin* der HERR, der Gott alles Fleisches!«, fasst dies gut zusammen (Jeremias 23, 27). Die Scheu vor diesem Fleisch kann der alles überstrahlende Aspekt der räsonierenden Vernunft kaum verdecken. Eine Anerkennung dieses Fleisches hingegen kann die Intuition ins Werk setzen, deren Bedeutung Bergson gezeigt hat: Die Intuition besitzt jenen demütigen Charakter, der allein erlaubt, die Rolle der Stimmungen (*humeurs*) und ebenso auch die buchstäbliche Bedeutung des Humus (*humus*) anzuerkennen. Im Grunde verweisen alle Dinge auf dieses Fleisch der Erde, welches der vitalistische Naturalismus mit größtmöglicher Exaktheit zu erfassen sucht.

Ideosophie und Geosophie

Tatsächlich beginnt man bereits seit langem und stetig zunehmend, an der Vorstellung einer alles überstrahlenden und einzigen Wahrheit zu zweifeln – an einer Wahrheit, die auf alles eine Antwort hat. Dies gilt jedenfalls für jene offiziöse Gesellschaft, von der ich oben (gegenüber der offiziellen) sprach. Die Wahrheit, welche zunächst eine schlichte und provisorische Enthüllung (*a-letheia*) war, wurde fortan eiserne und unerbittliche Exaktheit. Eine Enthüllung hingegen ist gebunden an einen Respekt für die Sache, die stets mit Zurückhaltung und Feingefühl zu behandeln ist. Die Sache bleibt primär, und sie verliert nichts von ihren faszinierenden und mysteriösen Aspekten. Was die Exaktheit betrifft, so handelt es sich hier um eine kognitivistische Perspektive, um eine Ideologie, die die Sache dem anähnelt, was der Geist in ihr sehen will. *Ideosophie*, Grund und Effekt des ›Ich denke‹ sowie des Menschen als ›Meister und Besitzer der Natur‹ (Descartes 2011: VI): Dies ist der rote Faden des gesamten modernen okzidentalnen Denkens. Es ist *stricto sensu* eine Meta-Physik, vollständig beherrscht von der Vorstellung, man müsse über das Physische hinwegschreiten. Etwas ganz anderes hingegen ist das, was man *Geosophie* nennen könnte, die sich darauf beschränkt, ein eingewurzeltes Leben zu beschreiben statt diesem etwas vorzuschreiben. Man könnte hier an das urbane Treibenlassen der Surrealisten denken, bei denen die Treffen verschiedenster Intensität (und natürlich vor allem die intensivsten) sich nur dank der Orte ereigneten. Daher sprachen die Surrealisten in einem interessanten Oxymoron auch vom ›objektiven Zufall‹. In ihren poetischen Worten geht es um nichts anderes als um das Ende der Ideosophie und das Wiederaufleben eines schicksalhaften Werdens – am je höchsten Punkt eines Raumes, eines Territoriums. In diesem Sinn kann die Wahrheit als Enthüllung des Seins auch als

Enthüllung des *Bodens* bezeichnet werden, nämlich im Sinn einer Implantierung oder Verwurzelung im Boden (vgl. Heidegger 1955: 7ff., ders. 2000b). So könnte man auch sagen, dass der ökosophische Vitalismus im Grunde die antike Weisheit wiederaufnimmt, da er aus dem *Ort* die Quelle seiner Inspiration macht: *Genius loci*, das Genie des Ortes, welcher die Poesie, das Denken und die Lebensweisen belebt – vielleicht, indem er (metaphorisch oder buchstäblich) durch Osmose seine innere Kraft in diese transferiert oder *herausdrückt* – jene tellurische Kraft, von der der Mensch sich beschränkt hat, sie in dürre Worte zu fassen. Ich meine hier buchstäblich *ausdrücken*, wie man den Saft der Orange ausdrückt. In diesem Sinne macht ein ökosophisches Denken die unterirdische Kraft der Erde sichtbar, dabei all dem Leben und Geist zurückgebend, was auf ihr und mit ihr lebt.

Man kennt auch die enge Bindung des bereits erwähnten Chateaubriand an seine Heimatorte Saint-Malo und Combourg. Oft sprach dieser unermüdliche Reisende die Kraft dieses Bandes an, jener Bindung an das Vaterland, das genauer ein Mutterland heißen müsste: Die Erde ist eine verführerische Mutter, sie verwandelt uns »auf geheimnisvolle Weise in ihre eigene Substanz« (Chateaubriand 1968: 154). In dem ihm eigenen suggestiven Stil erinnert dieser Zauberer daran, dass es neben der Zeitlichkeit (also der potentiell beherrschbaren Geschichte) eine *Räumlichkeit* aus mystischen Bestandteilen gibt, die das menschliche Leben und auch Überleben sichert. Daher ist die Gebundenheit an das Territorium auch Grund und Effekt eines jeden kommunalen Ideals. Für diese traditionelle Sozialität ist es der ›Ort, der das Band macht‹ (*le lieu qui fait lien*). Dieses Band kann die Region sein, welche die familiären Produkte erzeugt; es kann die Kneipe sein, in der ein urbaner Stamm seine Gewohnheiten auslebt; es kann auch der hochkulturelle Ort sein, an dem man regelmäßig mit anderen Amateuren zusammenkommt, um einen Musikstil, ein bestimmtes Theater, einen Tanz oder andere Formen des künstlerischen Ausdrucks zu teilen – ganz zu schweigen von den religiösen Hohen Orten und ihrer derzeitigen Wiederbelebung.

Kurz: In ihrer vitalen Verwurzelung erinnert die *Geosophie* an den charismatischen Charakter des Raumes, der charismatisch ist, sofern er eine Kommunion erlaubt. Erst der gemeinsam geteilte Raum erlaubt, am Anderen zu kleben (*coller*). Dies steckt im Übrigen auch etymologisch im Charisma: Es erlaubt die Fusion ebenso wie die Konfusion. Im Begriff der Geosophie ist es also die Bindung an die Erde, die wir erinnern wollen. Und noch einmal in anderen Worten: Ebenso wie die *Geschichte* das soziale Band bildete, das sich mehr und mehr abstrahiert hatte, um sich in der herdenartigen Einsamkeit der gegenwärtigen Megalopole aufzulösen, so ist der *Raum* der Vektor einer gelebten Sozialität. Es ist der Ort, der immer erneut die grundlegendste Solidarität (die familiale, die tribale, die lokale) sichert. Der Raum ist das Fundament des Zusammen-Seins. Mitwelt und Umwelt, Sein zur Welt finden mit, durch

und dank der Umgebung statt, in der Teilung eines Ortes. In der ihm eigenen Robustheit hat Joseph de Maistre nicht gezögert, in dieser Hinsicht vom »Gesetz« des Klimas zu sprechen, das den Charakter einer jeden Nation bestimme (deren Kraft, Innerlichkeit, Faulheit oder Aktivität: de Maistre 1978: 70). Sicher ist, das man sich an einen Ort akklimatisieren muss, und soziales Leben nur möglich ist aufgrund einer solchen Akklimatisierung. Dies ist lediglich eine andere Weise, um die Verschränkung von Mensch und Natur zu formulieren – jene Interaktion, die nicht auf eine Logik der Beherrschung reduziert werden kann, sondern einlädt, Mechanismen der gütlichen Einigung zu denken. Sie sind Grundlage einer jeden Harmonie.

Die gütliche Einigung hat eine lange Geschichte. In einem Text von 1346 verlangt der König Frankreichs Philippe der VI. von den ›Herren der Wälder‹ seiner *domaine de Brunoy*, die Fällarbeiten genau zu kontrollieren. Nicht zu viele Schnitte sollten sie zulassen, um einen Wald zu erhalten, der sich selbst erhalten kann. Der Begriff der Nachhaltigkeit der Ökologie-Debatte stammt exakt von solchen Zusammenhängen – unterhalten, halten ist sehr viel wichtiger und vorausschauender als *nachhaltiges Wachstum* (jene Beschwörungsformel, der zumindest die politische Ökologie in Frankreich derart verfällt). Im Gegensatz zu dieser *Entwicklungsiedeologie* (ob sie nun nachhaltig ist oder nicht) stützt sich das ökosophische Wissen auf eine Konzeption, die ich als *einwickelnd (enveloppementaliste)* bezeichnen möchte, da sie sich in die Falten der Natur einnistet. Sie weiß das zu erhalten, was ihr als natürliche Matrix dienen kann, sofern man es nicht verletzt und dessen Wachstum respektiert. Nur die Aufmerksamkeit für die Stabilität der Natur macht Gegenwart und Zukunft des Menschen *sustainable*. Es handelt sich dabei nicht lediglich um eine Frage von Worten. Denn die Entwicklungsiedeologie ist die Konsequenz dessen, was im Kern die gesamte Moderne dominiert: die maßlose Aktivität eines Menschen, der besorgt ist um seine ungezügelte Freiheit. Es ist die Figur des Prometheus in Ketten, die Marx inspiriert hat. Dieses Werk aber hat seine Zeit gehabt. Abgesehen von einigen universitären Dinosauriern besitzt es keine Attraktivität mehr. Gleichwohl bleibt es präsent, wie das Abendrot, und führt zu einer ›Marxisierung‹ der Köpfe, der zufolge die Beherrschung der Natur zu perfektionieren sei, um eine perfekte Gesellschaft zu erreichen. Die Natur sei zu kulturalisieren. Dieser Fortschrittsmythos ist auf der linken Seite des politischen Spektrums ebenso verbreitet wie auf der rechten. Im Namen dieses Fortschrittsdenkens wurde die Ökologie unvermeidlich politisch. Politische Ökologie ist mithin eine *contradictio in adjecto*, ein Widerspruch in sich, da sie Begriffe verbindet, die nicht heterogener sein könnten und deren Bewegungen vollständig different sind: Das Politische ist vertikal, seine Macht kommt von oben, die Ökologie in einem starken Sinne hingegen ist horizontal, ihre Kraft kommt von unten.

Das moderne, wissen-wollende, und das nichtwissende Wissen

Diese Übertreibung einer zügellosen Freiheit führte, wie man weiß, zur Verwüstung der Natur. Dagegen weiß jener Naturalismus, der dem ökosophischen Vitalismus eigen ist, die Kraft des Instinkts als Quelle des *élan vital* anzuerkennen – die gelebten Instinkte im Sinne integraler Bestandteile der traditionellen Lebensweisen oder im Sinne der Fundamente dessen, was Konrad Lorenz (1967) das tierische und menschliche *Verhalten* nannte (vgl. Morin 1973). Kurz, wir wollen auf eine gewisse Animalität des Menschen aufmerksam machen, dies allerdings weit entfernt von der eingangs erwähnten pejorativen Bedeutung (in der nur der Mensch ein Tier ist: eine Bestie). Es geht uns um Animalität im Sinne der Notwendigkeit eines Territoriums als Fundament des Mensch-Werdens; um ein Denken, in dem die Natur kein verlorenes Paradigma ist. Dagegen ist es das moderne Paradigma (um mit Thomas Kuhn zu sprechen), welches stets geradlinig der Vernunft folgt, auf eine absolut einseitige Weise, ohne Nuance oder Abweichung. Die moderne Rationalisierung hat den Charme, den bezaubernden Geist der Landschaft zerstört. Es gibt hier eine Nähe zu der deutschen Kinderfrage, die nicht so paradox ist, wie es zunächst scheint: *Warum sind die Bananen krumm?* Das Warum der Dinge ist in der Tat die Grundlage der Ideosophie. Es setzt eine Finalität voraus, ein weit entferntes Ziel, das es zu erreichen gälte, was dazu führt, das abzuwerten oder zu zerstören, was ist oder was sich von selbst sichtbar macht. Es führt dazu, diese irdische Welt zugunsten einer künftigen, idealen Welt zu vernachlässigen. Das Warum ist ätzend, insofern es zu allem Nein sagt – stets postulierend, dass es Besseres gibt, nach dem es zu streben gilt. Gegen dieses Nein, gegen diesen Ausdruck des Ressentiments hat Nietzsche für die positive, affirmative Haltung plädiert. Ja sagen zum Leben ist eine Möglichkeit, die Illusion einer jeden Hinterwelt abzuwehren (welche immer es sein mag). Vielleicht ist dies die Essenz des Naturalismus. Was die Ideosophie nicht sehen will, sind Körper, Instinkt, und das ununterdrückbare Zusammenleben, das nicht völlig bewusst wird und sich eher auf lange Sicht aufrechterhält – kurz, den nachhaltigen Aspekt des Menschen, seinen natürlichen Rahmen.

Der Begriff des Instinkts mag dabei zunächst seinerseits schockieren. Man kann aber ebenso gut mit Schelling vom *nichtwissenden Wissen* sprechen, das dem >unterirdischen< Mensch eigen ist. Auch dies ist eine metaphorische und romantische Weise, vom Menschen zu sprechen: als einem, der verwurzelt ist, der Erbe eines Ortes ist, welcher seine Entfaltung ermöglicht. In solchem Wissen wird der Mensch für Schelling »ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse« sich verbinden (Schelling, zitiert bei Tilliette 2004: 185). Die gediegene Masse der Metalle als Kristallisation der ersten Elemente (Klang und Licht) bildet die natürliche Matrix, die uns den abstrakten

Gedanken entfernt und uns an unsere mondäne Zugehörigkeit bindet. Eine solche Verwurzelung erlaubt ein nichtwissendes Wissen, das nichts überstrahlt, sondern eher bescheiden und nahe der gelehrten Ignoranz des Nicolas von Kues liegt – andeutend, dass es angesichts der Unendlichkeit Gottes, dem Mysterium seiner Inkarnation und der Größe der Natur gilt, bescheiden zu bleiben und die Unmöglichkeit anzuerkennen, die ganze Komplexität des Universums zu fassen (vgl. zu Nicolas von Kues Bosqué 2016).

Das nichtwissende Wissen verpflichtet sich also, jenes paranoide Wissen zu relativieren, das glaubt, die Welt zu erschaffen, indem es sie konstruiert, oder das ihr vorschreibt, wie sie sein muss. Es ist dagegen ein affirmatives Wissen, das sich – jenseits oder diesseits eines Warum – darauf beschränkt, auszusagen, wie sich die Elemente der natürlichen Welt in ihrer Fülle und Fruchtbarkeit manifestieren oder zeigen. Dieses nichtwissende Wissen ermutigt also dazu, aus dem Gefängnis des Denkens zu fliehen und an der natürlichen Materie teilzuhaben, aus der schließlich ein jeder, auch der Denkende, besteht. Es führt dazu, zu vereinen, was die Moderne trennt: sensible Vernunft, spirituellen Materialismus. Alexandre Koyré hat in seinem Buch über Paracelsus genau daran erinnert: die materielle Natur ist letztlich die Wurzel, das *Subjekt des Denkens* (Koyré 2012, vgl. Braun 1981). Darin liegt die erstaunliche Aktualität solcher Autoren wie Paracelsus, sie haben in der Tat einen ökosophischen Vitalismus vorweggenommen. Homöopathie, die bereits erwähnte Tendenz zu Bio-Lebensmitteln, die Sorge um die eigenen Herkunft, die Bedeutung des Qualitativen und Intensiven der Existenz, die Suche nach einem authentischen Denken jenseits politischer Konformismen: All dies sind Indizien, die zeigen, dass die Rückkehr zu diesen Wurzeln, die ich hier zu skizzieren suche, innerhalb der jungen Generation an der Tagesordnung ist, und zwar in neuer Radikalität.

Vielleicht könnte man für die Natur auch das behaupten, was Heidegger über das Sein sagt: Ihr eignet eine stille Kraft. Die menschlichen Handlungen sind Erben dieser Materie, wie der Bildhauer vom Marmor, Holz oder Stein abhängig ist. Seine kreative Geste muss sich der *Realität der Materie anpassen*, und dies setzt voraus, dass er diese respektiert. Es ist die Materie, an die er sich anschmiegt. Die Natur respektieren: Das bedeutet, sie in ihrer Essenz zu bewahren, in ihrem Element.⁹ In diesen wenigen Worten lässt sich die ökosophische Sensibilität zusammenfassen, die gerade keinen weit entfernten oder abstrakten Sinn sucht, sondern anzuerkennen sucht, was *ist*. Es geht dabei um den faktischen Sinn der Dinge, ihre Bedeutung hier und jetzt, *in actu*, in der

9 | Anm. der Übers.: Maffesoli verweist an dieser Stelle auf Heideggers Brief über den Humanismus (Heidegger 2000a). Wir möchten zudem auf Gilbert Simondon hinweisen, der eine ganz ähnliche Forderung des Respekts für die Materie, der Einschmiegung an sie formuliert hat (v.a. 2012: 226ff.).

Handlung. Es geht um deren zu aktualisierende Bedeutung – die Möglichkeiten oder Potentialitäten der Mutter-Erde.

Verwurzelungen oder der Mensch als Pflanze¹⁰

An die Stelle der Obsession für die Zeitlichkeit, die das Kennzeichnen der modernen Philosophie war, ist der vitale Naturalismus auf dem Weg, einen anderen Schwerpunkt zu setzen. Dieser liegt in der Räumlichkeit, und zwar nicht zuletzt, weil diese jenes Gefühl der tribalen Zugehörigkeit stärkt, auf das ich seit Jahren versuche, aufmerksam zu machen. Dieses Gefühl der Zugehörigkeit, das der rote Faden meiner Analyse des postmodernen Neotribalismus war (Maffesoli 1988a; vgl. Keller 2006), ist von diversen sozialen Beobachtern aufgenommen worden, ohne Tragweite und Bedeutung zu erkennen. Es wird meist im Sinne eines überall passenden Ausdrucks benutzt, während ich ein tiefgreifendes Gefühl der Bindung, der Verwandtschaft meine. Dieses Gefühl hat auch das 19. Jahrhundert geprägt – vor allem die Romantik, die poetische Sensibilität. Das »Gefühl der Zugehörigkeit« betont die Zusammenstimmung zwischen unserer Existenz und derjenigen der Umgebung, die ihr als Rahmen oder Schatulle dient.¹¹ Es geht um eine Sensibilität, die es erlaubt, dem Gemurmel der Welt zu lauschen, aufmerksam zu sein für es, sich für das zu interessieren, was von weit her kommt – für die Spitzen der Wurzeln, für den anfänglichen Sinn aller Dinge. *Diese Verwandtschaft mit der Welt stärkt die Zugehörigkeit mit den anderen der Gruppe.* Tatsächlich ist es jenes Gesetz des Klimas Joseph de Maistres, das eine Gemeinschaft strukturiert: Das Sein-in-Gemeinschaft bedeutet ein sein-mit-ihr. Man muss sich an sie akklimatisieren, sich an die anderen gewöhnen, wie man sich an die Rauheit oder Milde eines Klimas gewöhnt. Und an einen Ort oder ein Klima gewöhnt man sich wiederum nur gemeinsam. Es ist diese Verwandtschaft mit der Welt – diese Beziehung zum Menschlichen, aber auch zum Tierischen, Pflanzlichen und Mineralischen – die sich in Julien Gracqs Formulierung der »menschlichen Pflanze« zusammenfassen ließe (vgl. dazu Girard-Meyer 1994). Vergessen wir nicht, dass dieser Schriftsteller zugleich Professor für Geografie war; daher seine Aufmerksamkeit für die besonderen Orte, von denen ich meinerseits spreche: für diese weltlichen oder mondänen Orte, in denen die *Pflanze Mensch* allein wachsen kann.

Spricht man nicht auch – um die Zusammenstimmung von Mensch und Pflanze anzudeuten – von einer »schönen Pflanze«, wenn man in den französischen Provinzen einer attraktiven Frau gegenübersteht? Diese Assimilation

10 | Anm. der Hg.: Vgl. den Beitrag von W. Eßbach in diesem Band.

11 | So schrieb etwa Paul Verlaine 1874: »Es weint mein armes Herz, Wie auf die Stadt es regnet. Ach, welch ein banger Schmerz Durchdringt und quält mein Herz?« (1983: 58f.)

des Menschen und genauer der Frau an die Flora ist äußerst interessant, da sie die Fortdauer eines sozialen Imaginären bezeugt, dass sich auf die Kommunion des Menschen mit der Pflanze stützt. Im zweiten Band der *Recherche* war Marcel Proust von Ähnlichem angeregt, wenn er anzudeuten sucht, auf wie viele verschiedene Weisen sich die Liebe entfalten kann (etwa »im Schatten junger Blütenblätter«). Und um nicht die jungen Männer zu vergessen: So ist es ebenso üblich, von einem »schönen Zuchthengst« zu sprechen, ganz zu schweigen vom Titel jener berühmten Fernsehserie: *L'amour est dans le pré*.¹² Man muss also auch daran erinnern, dass neben der Flora die Fauna einen großen Teil des kollektiven Unbewussten einnimmt. Man könnte die literarischen und die trivialen Beispiele vervielfältigen. Es reicht, darauf zu verweisen, dass Volkslegenden und Gesänge neben der Mythologie eine große Nähe zwischen tierischen, pflanzlichen und menschlichen Spezies herstellen: Die Fälle der Verwandlung, der Metamorphose und Transsubstantiation sind hier Legion (im Guten wie im Bösen). Vergessen wir auch nicht, dass Europa, die phönizische Prinzessin, Zeus so reizt, dass dieser sich in einen schönen Stier verwandelt, um sie zu verführen, statt sie zu erschrecken. Tadellos reitet sie, sie lässt sich tragen und befruchten. Oder das Tableau des Tizian, das unter den indulgenten Augen einiger Engel eine glückliche Harmonie zwischen den verschiedenen Reichen fabuliert (dem pflanzlichen, tierischen und menschlichen): Ist es kein Zeichen dafür, dass das Göttliche dieser vitalen oder natürlichen Kommunion seinen Segen erteilt? Und sagt man nicht, dass Europa etymologisch von *weit* (*Eurusà*) und *Blick* (*ops*) stammt? Die Erde aus weiter Entfernung, auch dies erinnert an die enge Verschränkung zwischen den verschiedenen Elementen der Welt, jenseits aller ontologischen Trennungen.

Will man dieser Verschränkung eine philosophischere Formulierung geben, so erinnert etwa Heidegger daran, was für die Griechen Sein bedeutete: Stabilität oder die Notwendigkeit einer Grenze.¹³ Dasselbe findet man auch im lateinischen Grenzstein (*determinatio*), der ein Terrain begrenzt, um es gegenüber der unbegrenzten Wüste ergiebig zu machen. Die Begrenzung steht der *hybris* der Maßlosigkeit gegenüber, wie sie die eingangs angesprochenen Perioden der Dekadenz kennzeichnet. Den natürlichen Gesetzen muss man sich ohne Vorurteil beugen, in den Grenzen bleibend, die sie auferlegen – um als Gesellschaft das für deren Überleben notwendige Gleichgewicht zu finden. In der Tat bedeutet in der Natur »Sein« zugleich »Leben«, sich entfalten, und bleiben. Dies kennzeichnet sehr gut den Lauf und die Ordnung der Dinge: das,

12 | Bauer sucht Frau, und wörtlich: Die Liebe liegt in der Wiese.

13 | »Der von der Grenze her sich bändigende Halt, das Sich-Haben, worin das Ständige sich hält, ist das Sein des Seienden, macht vielmehr [für die Griechen] erst das Seiende zu einem solchen im Unterschied zum Unseienden. Zum Stand kommen heißt darnach: sich Grenze erringen, er-grenzen« (Heidegger 1983: 64).

was die sozialen Interaktionen und Beziehungen konstituiert. ›Natur‹ ist wiederum bekanntlich die lateinische Übersetzung vom griechischen Physis (geboren werden, wachsen). Es gibt keine Geburt *ex nihilo*, diese setzt stets einen ›Austausch‹ der Dinge voraus (Empedokles DK31 B8).¹⁴ Wir wollen hier nichts anderes sagen, als dass der natürliche Vitalismus ein *Relationismus* ist, ein Denken der ständigen In-Bezug-Setzung zwischen Umgebung und Sozialität. Es ist dieses *primum relationis*, das im sozialen Imaginären überdauert, wie es filmische, musikalische und künstlerische Produktionen bezeugen. Es ist dieser Relationismus, den man im Alltagsleben findet, in welchem die Rituale, die es rhythmisieren und es zu dem machen, was es ist, von den harmlosen oder ›hohen Orten‹ der kollektiven Erregung stammen. Alle diese Dinge unterstreichen erneut die Bedeutung der Verwurzelung und der Tradition, aus dem sich alle Eigenschaften des Zusammen-Seins ergeben: die des natürlichen ebenso wie des sozialen Lebens.

Um eine solche Verwurzelung zu denken, müsste man jenseits der kritischen Attitüde, die strukturell negativ ist, ein radikales Denken entfalten. Inhaltlich bestünde die Radikalität darin, das Sein als ›Sein-bei-sich‹ zu denken – oder als Dasein (um erneut Heidegger aufzugreifen). Einige französische Übersetzungen assoziieren die Nähe von Sein und *aître*; ein instruktiver Vorschlag, wenn man weiß, dass dieses wenig benutzte Wort ursprünglich jenes Terrain bezeichnet, das eine Kirche umgibt und oft als Friedhof dient (also zugleich an den Ort der Ruhe und der Wurzeln erinnert). Die Kirche und ihr *aître*, das ist das, was traditionell Zuflucht bietet, den ›Frieden Gottes‹; der Ort, der erlaubt, sich vor Feinden beschützt zu fühlen – nämlich den etablierten Machtinstitutionen, deren Macht sich durch die höhere, göttliche Macht beschränkt sieht. Es geht um einen Rückzugsort für das Leben. All dies beinhaltet der *ökosophische Vitalismus*, und auch den Instinkt für das Gedächtnis eines in der Person und Gemeinschaft inkorporierten Wissens, wie es allein die Erfahrung tradiert und ohne das kein Leben möglich ist; eines, das sich stets in einem Ort einwurzelt, der Wachstum und Entfaltung erlaubt. Auch dies assoziiert die ›menschliche Pflanze‹. Wie jede, so kann auch diese Pflanze nur leben, wenn sie im Boden steht, von dem sie ihre Energie und ihren Glanz bezieht. Der Boden erlaubt zudem allererst, den Bezug mit den Anderen zu stärken. Kurz, Raum und Sozialität, beides bezeichnet das schicksalhafte Werden unserer Spezies am besten. Diesen Bezug zurückzuweisen, wäre die unbewusste Weiterführung jener manichäischen Haltung, die das Fleisch stets verfemt hat. Eine solche Haltung macht auch jede *habitation* verdächtig.

14 | »Doch ich will Dir ein anderes verkünden. Geburt gibt es (eigentlich) bei keinem einzigen von allen sterblichen Dingen und kein Ende in verderblichem Tode. Nur Mischnung gibt es vielmehr und Austausch des Gemischten: Geburt ist nur ein dafür bei den Menschen üblicher Name«.

Die Protagonisten der Revolution und der Kritik, der Dialektik und des historischen Materialismus wären sicher erstaunt, zu sehen, was ihre Begriffe voraussetzen: einen (mehr oder weniger gut versteckten) Messianismus.

Utopie versus Habitus

Eine solche Reflexion würde nämlich zeigen, dass es in bestimmten Momenten eine weit verbreitete Müdigkeit gegenüber einer jeden Utopie gibt. Denn diese ist nichts anderes als eine quälende Suche nach »Nichtorten« gegenüber jenen Orten, an denen wir leben. Es ist nichts anderes als die Ignoranz jenes nicht perfekten Ortes zugunsten einer idealen Gesellschaft, die stets von einer abstrakten Idee aus entworfen ist und nie im Blick auf die wirkliche Materie. Einer solchen Abstraktion sind stets Totalitarismen gefolgt, wie das 20. Jahrhundert zur Genüge lehrt. Und auch die Volksweisheit weiß, dass die Hölle mit solch wohlmeinenden Intentionen gepflastert ist. Es ist also die Müdigkeit gegenüber solchen utopischen Obsessionen, die jenen ökosophischen Vitalismus bevorzugt, der seine Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit der Verkörperung oder Einkörperung richtet. Ein Begriff vermag all dies zusammenzufassen: *Habitus*. Ich habe diesen ehrwürdigen Begriff bisher nur in Anspielungen verwendet, um anzudeuten, dass es sich um eine Übersetzung des Griechischen *exis* handelt, das bei Platon und Aristoteles die Bedeutung >erworbbener Gewohnheiten< hat, die im Gleichgewicht des sozialen Lebens stehen. Diese Dispositionen liegen am Grund der tugendhaften Haltungen, die jedes stabile Zusammensein erlauben. Tugend reduziert sich dabei genau genommen nicht auf Moral. Sie ist viel grundsätzlicher diejenige intensive Kraft, die das *soziale Zement* ist. Der Begriff des *Ethos* (der als Ethik eher missverstanden wird) bedeutet tatsächlich dasjenige, was die Kohäsion der *gemeinsamen Habitation* sichert; in dem sich die *affectio societatis* in einem bestimmten Ort verwurzelt.

Es gibt zahlreiche philosophische und theologische Verwendungen des Wortes *Habitus*. Ich erinnere nur an Oswald Spengler (2003: 146), der ebenfalls in Bezug auf das Pflanzliche gezeigt hat, dass es der Habitus ist, der die Akklimatisierung einer Vegetation an das Territorium zu verstehen erlaubt. Ein bestimmter Baum könnte weder wachsen noch Früchte tragen, wäre er nicht an Boden, Klima und die umgebende Fauna angepasst. Erneut ist die Metapher vom >Gesetz des Klimas< suggestiv. Sicher, es gibt die Artifizialität der Gewächshäuser, die eine Pflanze an jedem Ort gedeihen lassen; aber man kennt die Qualität solcher Früchte und die Gifte, die sie enthalten. Die Gesetze der Natur können überschritten werden, aber wir beginnen langsam den Preis zu erfassen, den wir dafür zahlen. Die Verwandtschaft mit dem Raum vom *habitus* her zu verstehen, bedeutet aber eben vor allem, den Blick auf die >Tugend< zu richten. So notiert Thomas von Aquin in der ihm eigenen Kürze, *habitus dicitur tamquam actio quaedam habentis et habiti* (Habitus ist sozusagen ein

Anpassen von dem, der besitzt, an den, *den er besitzt*), und weiter: *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medijs* (Habitus bedeutet die vermittelnde Einstellung zwischen demjenigen, der eine Kleidung trägt, und der Kleidung, die er trägt; Aquin 1940: 49.I).¹⁵ Darum handelt es sich bei der Inkarnation: Man passt sich an eine Kleidung an, stellt sich auf sie ein. Wie man weiß, braucht es Zeit, ein Kostüm zu bewohnen. *Es ist diese Anpassung oder Einstellung, welche die Gemeinschaft erzeugt.* Sich anpassen an eine Gewohnheit bedeutet, die einem Status inhärenten Gewohnheiten anzunehmen (des Professors, des Juristen, des Händlers, des Arbeiters und so fort). Man übersetzt gewöhnlich *indumentum* mit Kleidung. Tatsächlich wäre es besser, *vêture* zu sagen. In den religiösen Orden bezeichnet dieser Begriff die *Ge-wöhnung (prise d'habit)*, die aus dem Individuum ein Mitglied der Gemeinde macht. Tatsächlich war diese Gemeinschaft nicht einfach eine kontraktuelle Gesellschaft, sie war eine stark zementierte Aggregation – zementiert durch die *affectio societatis*, die gesellschaftliche Affektion, die eine feste Verankerung im Ort verlangt. An diese grundlegende Verankerung erinnert auch die *Magisterregel*. Die ständige Sorge dieser mittelalterlichen *Regel* ist es, sich den Wanderingmönchen entgegenzusetzen – jenen umherirrenden Einzelnen, die keine spirituelle Grundlage haben. Ihnen setzt St. Benoit als Grund und Folge einer *stabilitas loci* die ›Konversion der Sitten‹ entgegen (Anonymus 1989). Kurz, die Stabilität des Ortes erlaubt, der Regel zu folgen, ganz ebenso wie umgekehrt die täglichen Rituale Fundament jedes Lebens in Gemeinschaft sind.

Der *habitus* beinhaltet mithin vor allem den Prozess der Verschränkung. Die Tatsache, in einer Gemeinschaft zu leben, im Ort, der *ihr* als Stütze dient, bedeutet, dass es stets Vermittelndes zwischen dem Ordenskleid (*Habit*) und dem gibt, der dieses *habit* besitzt – und ebenso durch es besessen wird. Diese vermittelnde Aktion erzeugt die *habitudes*, die Gewohnheiten. Der *habitus* erlaubt mit anderen Worten, eine *innerliche* Ordnung zu kennen – das organische Gesetz, welches eine Verschränkung von Denken, Energie und Materie voraussetzt. Es handelt sich hier um eine bestimmte Art und Weise, das Leben in seiner Entwicklung zu verstehen. Sich an einem Ort aufzuhalten, das bedeutet dabei auch, dass man ›mit etwas handelt: *mit* den Anderen desselben Ortes, ebenso wie *mit* dem Mineralischen, Pflanzlichen und Tierischen, das diesen Ort zu dem macht, was er ist, Ergebnis eines Sediments. Oder wie Aquinatus sagt: *defuncti adhuc loquuntur* (die Toten sprechen noch). Kurz, es geht auch hier um Wurzeln, Fundamente des Lebens.

Der Raum ist dabei als eine ursprüngliche Erfahrung zu verstehen, dessen Stabilität zugleich eine Öffnung erlaubt. Es handelt sich um eine dynamische

15 | Vgl. das Kolloquium zum ›Habitus‹ bei Thomas von Aquin (CEAQ, 29.6.2016): www.ceaq-sorbonne.org

Verwurzelung, in der die Retrospektive immer auch eine Prospektive eröffnet, wie in der schönen Bemerkung von Henri Dominique Lacordaire:

»Wenn eine Anstalt Jahrhunderte für sich hat, dann steigt aus den steten Grundmauern ein Hauch der Beständigkeit empor, der den Menschen über alle Zweifel seines Herzens beruhigt. Er schlummert dann wie das Kind auf den alten Knien seines Großvaters; er lässt sich so sicher und sorglos schaukeln wie der Schiffsjunge auf einem Schiffe, das hundertmal den *Ocean* durchschnitten hat« (Lacordaire 1872: 218f.).

Stabilität sichert und beruhigt. Es ist die *Erfahrung*, die die Tradition sichert. Die Erfahrung ermöglicht dem Schiffsjungen, Kapitän zu werden, sobald seine Lehre beendet ist. In all diesen Fällen ist die *Form das Formierende* (vgl. Maffesoli 1988b). Der Ort ist das, in dessen Schutz das persönliche und gemeinschaftliche Leben entsteht, sich entfaltet und ausbreitet. All dies macht also den *habitus* im strikten Sinn einer Form der Verkörperung aus. Oder, um es in eine barocke Formel zu bringen: Es handelt sich um die ›Invagination der Bedeutung‹, um das *Denken des Lebens*, das keine abstrakte ›Bedeutung‹ meint (und kein Denken des Lebens, die dieses lediglich als Objekt verstände), sondern vielmehr eine verwurzelte und gelebte Signifikation, ein Denken *des Lebens* als Subjekt. *Habitus* erlaubt den sozialen Konsens (*cum sensualis*), die kollektiv geteilten Gefühle, welche den Zusammenhalt oder die Kohäsion all jener sichern, die an einem Ort leben und diejenigen Werte teilen, die diesem Territorium inhärent sind. Das meinte Charles Maurras, wenn er am Grunde der abstrakten, rationalen Moral das liegen sieht, »was die alten scholastischen Meister *habitus* nennen – eine ›tiefe Moral‹« (zitiert in Massis 1951: 78). Man könnte auch sagen, eine Moral der Wurzeln, eine Ethik im oben definierten Sinn des *Ethos*, der *das soziale Leben zementiert*. Tiefe Moral, Inkarnation in die Erde, Invagination der Bedeutung – die Formulierungen zählen wenig. Es genügt, von der instinktiven Bindung an das Territorium zu sprechen, auf dem man lebt; von matrizenförmigen Orten, in denen sich (auf quasi-alchemistische Weise) eine Gemeinschaft erzeugt. Sicher sind all diese Orte indirekt, verdeckt, geheimnisvoll – offiziös und den offiziellen entgegengesetzt. Gilbert Durand (1960: 217-224) sprach daher vom »nächtlichen Regime des Imaginären«. Man könnte auch vom Gefäß sprechen, in dem wir lediglich zusammen sind, *um Zusammen-zu-sein* – statt für ein konstruiertes Ziel, das sich von der täglichen Konkretheit, dem gelebten Realen entfernt.

Es ist dabei instruktiv zu sehen, dass sich die Genese aller Dinge im Verborgenen abspielt. Das Exoterische kann nur bestehen, wenn es Esoterisches gibt. Die Rolle der Grotten in den antiken Mysterienkulten ist bekannt; die der Katakomben für das Werden der christlichen Zivilisation war Objekt vieler Studien. Eine Stadt existiert nur, weil es jenes unterirdische Netz gibt (vgl. da Silva 2016, Médam 1979: 46). Und gibt es nicht immer eine Fundierung, ohne

die alles seine Stabilität verlöre? Darin liegt die essentielle Struktur des Naturalismus: in der Organizität von Schatten und Licht, einer Organizität, die Grund und Effekt der menschlichen Existenz ist und im Klaren wie im Obskuren besteht (vgl. Le Quéau 2007). Es ist dieses ambivalente Leben, welches dem natürlichen wie auch dem kollektiven Sein eine *Reserve* sichert. Das Gesetz dieses Geheimnisses kann viele Formen annehmen. Es reicht, es auf eine metaphorische Weise zu verstehen – wie das Grundwasser, das jedes Leben unterirdisch aufrechterhält; und zwar das von Flora, Fauna, und damit auch das der gesamten Menschheit. Womöglich ist es diese Reserve des Seins, die Hölderlin meint (»Wer das *Tiefste gedacht*, liebt das *Lebendigste*«). Ich habe an dieser Stelle von der *unterirdischen Zentralität* (*centralité souterraine*) gesprochen (Mafesoli 1988a). Eine Art Phylogenetese aus einer Quelle, die ebenso geheim wie fruchtbar ist – auch dies beinhaltet der Begriff des *habitus*; ein Arrangement auf einem Grund, der zugleich eine Reserve ist, die man bewahren muss, um das Überleben des Lebens zu sichern. Und auch daran haben wir bereits erinnert: Die antike Philosophie spricht vom *nervus rerum*, dem unsichtbaren Nerv der Dinge, der essentiell für einen Organismus ist. Auf geheime Weise sichert er seine Existenz; er liegt im Herzen aller Dinge. Es ist dieses Gegebene, das den faustischen oder prometheischen Willen, zu beherrschen und zu »konstruieren«, relativiert.

Kulturalismus versus Vitalismus

Kurz und gut, der *natürliche Vitalismus* besteht im Gegensatz zum *konstruktivistischen Kulturalismus* darin, sich mit einer Gabe zu arrangieren, die einer Materie entstammt, statt sich als schlichte Ausführung des menschlichen Willens zu entfalten. Man könnte die Notwendigkeit dessen auch mit folgender kleiner Geschichte Alains illustrieren: Seinen väterlichen Tierarzt-Freund begleitend, erklärt dieser ihm,

»warum die Amerikaner es nicht schaffen, die Percheron-Rasse zu stabilisieren. Sie haben nicht unsere trockenen Weiden. In der Normandie hingegen ziehen sich unsere Pferde eine Hufkrankheit zu, und dies zwingt sie, auf der Spitze zu laufen; daher verformt sich der Rumpf [...]. Ich erkannte, dass die Tiere die Form der Hügel annahmen« (Alain 1958: 12).

Dies ist eine schöne Illustration jenes tierischen *habitus*, den man durch Spenglars Pflanze ergänzen könnte, im Blick auf die geheime, aber nicht weniger wirkliche Beziehung zwischen dem Unsichtbaren und Sichtbaren, jene Beziehung, die ebenso den Nerv der Percheron-Zucht bildet, wie etwa den der Anpassung der Zirbelkiefer an alpine Hochebene. Diese Einpassung zwischen einem Raum und einer Spezies erlaubt auch, dem Begriff der *Finalität* (diesem

Eckstein der okzidentalen Philosophie) eine präzisere Bedeutung zu geben. Es handelt sich nicht um einen abstrakten Finalismus, sondern im Gegenteil darum, sich in den Grenzen aufzuhalten zu wissen, die die Natur in all ihren (mineralischen, pflanzlichen und tierischen) Dimensionen auferlegt. Es bedeutet, die Ordnungen zu akzeptieren, die das Leben auferlegt und an die man sich anpassen muss, damit eine tierische Spezies ihrem Wesen entspricht.¹⁶

Um es ein wenig sophistischer auszudrücken: Genauso kann man den Begriff der ›Entelechie‹ bei Aristoteles verstehen, wobei das *telos* das bezeichnen würde, woran es sich anzupassen gilt. In diesem Sinne besteht der natürliche Vitalismus darin, sich in den je eigenen Grenzen zu bewegen (vgl. Heidegger 1983, Grabmann 1919). Im Gegensatz zum einlinigen Fortschrittsmythos führt die Verschränkung, die eine solche Konzeption des *telos* als Akzeptanz der Grenzen impliziert, auch dazu, anzuerkennen, dass man im Leben nie auf einer geraden Linie vorankommt, sondern nur im Durchlaufen aufeinander folgender Zustände, in sukzessiven Annäherungen.

Die Formung einer Spezies in Funktion eines Raumes ist dessen Vervollständigung. Die Begrenzung ist ein Begriff, der daran erinnert, dass der Tod dem Leben inhärent ist. Auch dies ist es, was der Fortschrittsmythos zu leugnen sucht. Es gibt in der Idee der Natur eine Wildheit, eine ritualisierte Grausamkeit. Die makabren Tänze der mittelalterlichen Fresken sprechen davon; die Skulpturen der Kathedralen verdecken nichts von der Komplementarität von Tod und Leben. Diese wilden und grausamen Illustrationen lehren, dass einer Geschichte, die man potentiell beherrscht, das Schicksal folgt, auf das man sich einlassen muss. Ich erinnere auch daran, dass Dionysos-Bacchus, diese chthonische Gottheit der Erde, die in Pantherfelle gehüllte Bacchanten erregt. Auch diese antiken Bacchanale (und ebenso die, die unter anderen Namen heute auftauchen) haben die Funktion, an die der Natur eigene Ambivalenz zu erinnern – sei es der pflanzlichen, der tierischen oder der menschlichen Natur. An diese Ambivalenz erinnern auch deren notwendige Opfer: Eine Pflanze kann nicht alle Blüten zugleich entfalten; einige vertrocknen, damit andere sich entfalten können. Auch diese Notwendigkeit des Opfers (die man in der Figur der Sphinx wiederfindet, einer holistischen Figur, die zugleich menschlich und tierisch, mit Krallen und Flügeln ausgestattet ist) zeigt sich im Bestiarium jener ›Bibeln aus Stein‹ der mittelalterlichen Kathedralen. Nichts ist besser geeignet, um die Komplexität des Seins auszudrücken. Das bedeutet nicht zuletzt auch: Das Böse darf nicht allein in moralischen Begriffen inter-

16 | Der botanische Begriff ›endemischer Arten‹ übersetzt diese Vervollständigung durch Einwohnung in den Raum: Eine Spezies ist ein ›Endemit‹, wenn sie weltweit nur an einem Ort vorkommt. Seit langem wissen übrigens die Botaniker, dass das, was die Flora zerstört, weniger die menschlichen Eingriffe etwa radikaler Ernten sind, sondern die Zerstörung des Biotops.

pretiert werden. Es ist nicht allein der Ordnung der Bosheit zuzuordnen. Feuer, Wasser, Wind drücken einen Teil dieses ›Bösen‹ aus; das wilde Tier besteht daraus ebenso wie das menschliche. Es handelt sich hier um jene vitalistische Kraft, die verstehen lässt, dass alle Dinge in Gut und Böse fundiert sind.¹⁷ Auch an diese Wildheit der Welt erinnert mithin das *Denken des Lebens*. Und wie hier, so besteht die Herausforderung an das ökosophische Wissen in folgender Frage: *Wie lässt sich diese Ambivalenz aushalten, und wie ließe sich wirklich die Organizität der Welt denken?*

Aus dem Französischen von Heike Delitz

LITERATUR

- Alain (1958 [1936]): »Histoires de mes pensées«, in: Ders., *Les Arts et les Dieux*, Paris: Gallimard, S. 1-213.
- Anonymous (1989 [1759]): *Die Magisterregel. Einführung und Übersetzung von Karl Suso Frank*, Sankt Ottilien: Eos Verlag.
- Aquin, Thomas von (1940 [1266-1273]): *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae. Bd. 11: Grundlagen der menschlichen Handlungen I-II, 49-70*, Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Bataille, Georges (1985 [1949]): »Der verfemte Teil«, in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz, S. 33-236.
- Bergson, Henri (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- Bloch, Ernst (1998 [1938-1947]): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bosqué, Clément (2016): »Homo Comprehensor: lire Nicolas de Cues«, in: *La Revue littéraire* 63 (Mai).
- Braun, Lucien (1981): *Paracelse, nature et philosophie*, Strasbourg: Association des Publications prés les Universités de Straßbourg.
- Chateaubriand, François-René de (1968 [1809-1841]): *Erinnerungen: Mémoires d'outre-tombe*, München: Nymphenberger Verlagsbuchhandlung.
- Cumont, Franz (1903 [1900]): *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Leipzig: Teubner.
- Da Silva, Dayana Karla Melo (2016): »Asphalte, réseaux et rivières«, in: *Cahiers européens de l'imagination* 9: le voyage (www.lescahiers.eu/article/asphalte-reseaux-et-rivieres).
- Descartes, René (2011 [1637]): *Discours de la Méthode*, Hamburg: Meiner.

17 | Vgl. zum Begriff des Bösen bei Paracelsus Koyré 2012: 70 und Maistre 1850: 321.

- Durand, Gilbert (1960): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Puf.
- Empedokles DK 31 (1951): »Fragmente«, in: Hermann Diels/Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bände*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Girard-Meyer, Christine (1994): *La Plante humaine dans l'œuvre de Julien Gracq. Thèse de doctorat en Littérature française, sous la direction de Marius-François Guyard à Paris IV*, Paris [unveröffentlicht].
- Grabmann, Martin (1919): *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung.
- Heidegger, Martin (1955 [1929]): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1983 [1935]): *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1995 [1929]): »Vom Wesen des Grundes«, in: Ders., *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9*, Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 123-175.
- (2000a [1946]): *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2000b [1955]): »Gelassenheit«, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 517-529.
- Jung, Carl Gustav (1972): *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke Band 12*, Olten: Walter.
- (1974): *Zwei Schriften über analytische Psychologie. Gesammelte Werke Band 7*, Zürich u.a.: Rascher.
- Keller, Rainer (2006): *Michel Maffesoli. Eine Einführung*, Konstanz: UVK.
- Koyré, Alexandre (1971): *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris: Gallimard.
- (2012): *Paracelsus (1493-1541)*, Zürich: diaphanes.
- Lacordaire, Henri Dominique (1872 [1841]): *Leben des heiligen Dominikus*, Landshut: Vogel'sche Verlagsbuchhandlung.
- Lorenz, Konrad (1967): *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen. Band I und II*, München: Piper.
- Le Quéau, Pierre (2007): *L'homme en clair-obscur. Lecture de Michel Maffesoli*, Québec: Presses de L'universite Laval.
- Maffesoli, Michel (1988a): *Les temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris: Méridiens-Klincksieck.
- (1988b): *Die Form stiftet die Einheit des Körpers. Schriften der Georg-Simmel-Gesellschaft* [Eigenverlag].
- (2004 [2002]): *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion.
- (2008 [1979]): *La Violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris: Puf.
- (2010): *Matrimonium, petit traité d'écosophie*, Paris: CNRS Editions.

- (2014): *Die Zeit kehrt wieder: Lob der Postmoderne. Mit einem Nachwort von Reiner Keller*, Berlin: Matthes & Seitz.
- (2017): *Écosophie: Une écologie pour notre temps*, Paris: Éditions du Cerf.
- Maistre, Joseph de (1850): *Éclaircissement sur les sacrifices. Band 2*, Lyon: J. B. Pélagaud et Cie.
- (1978 [1794]): »Cinquième lettre d'un royaliste savoisien à ses compatriotes«, in: *Revue des études maistriennes* n° 4, S. 22-89.
- Massis, Henri (1951): *Maurras et notre temps*, Paris: Plon.
- Médam, Alain (1979): *Arcanes de Naples*, Paris: éd. des Autres.
- Merleau-Ponty, Maurice (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink.
- Morin, Edgar (1973): *Un paradigme perdu, la nature humaine*, Paris: Editions du Seuil.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1872]): *Die Geburt der Tragödie. KSA Band 1*, Berlin: dtv.
- Simmel, Georg (1996 [1911/12]): »Der Begriff und die *Tragödie der Kultur*«, in: Ders., *Gesamtausgabe Band 14. Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 385-416.
- (1999 [1918]): »Der Konflikt der modernen Kultur«, in: Ders., *Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 181-207.
- Simondon, Gilbert (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich: diaphanes.
- Spengler, Oswald (2003 [1918]): *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: dtv.
- Spinoza, Baruch de (1999 [1677]): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg: Meiner.
- Tilliette, Xavier (2004 [1999]): *Schelling. Biografie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tremmontant, Claude (1956): *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris: Éditions du Seuil.
- Unamuno, Miguel de (1925 [1913]): *Das tragische Lebensgefühl*, München: Meyer und Jessen.
- Valéry, Paul (2017): *Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen*, Berlin: Suhrkamp.
- Verlaine, Paul (1983): *Ausgewählte Gedichte*, Leipzig: Reclam.
- Weber, Max (1988 [1919]): »Wissenschaft als Beruf«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, S. 582-613.

