

Werkstatt

Unbekannte Monde am Firmament der Vernunft

Planet, Planet

Barbara Schüttpelz

Auffassungen, die dem Begriff der Materie vorangegangen sind (1939)

Marcel Mauss

Einleitend werde ich einige Überlegungen philosophischer Art anstellen, denn die Philosophie führt zu allem [*mène à tout*], unter der Voraussetzung, dass man sie verlässt [*à condition d'en sortir*]. Die Philosophien und die Wissenschaften sind Sprachen. Folglich gilt es lediglich, die beste Sprache zu sprechen. Die Sprache selbst und die Kategorien des Geistes sind ›Extrakte‹ der Art und Weise des Denkens und Fühlens eines bestimmten sozialen Milieus. Sofern ich mit meinen Überlegungen richtig liege, rufe ich die große Tradition der Enzyklopädisten auf, die wiederum der englischen Schule folgten. Wenn unsere Form des Denkens [*notre façon de penser*] in jedem Moment auf alles zurückgeht, was das soziale Leben ausmacht, darf man auch die wissenschaftliche Geisteshaltung [*mentalité*] nicht davon ausnehmen, die aufs Engste mit der gesamten Geisteshaltung verknüpft ist. Was mich betrifft, so hatte ich die leidvolle Gelegenheit, die Auswirkungen sozialer Katastrophen auf den Fortschritt einer Wissenschaft zu beobachten. Während des Ersten Weltkrieges musste ich erleben, wie mir sehr nahestehende Mitarbeiter ums Leben kamen und dabei auch der schöne Schwung der entstehenden Soziologie ins Stocken geriet. Das Studium eines Denkens, das etwa zum Begriff¹ der Materie führt, ist rein historisch. Die aktuelle Auffassung – unsere genauso wie die des Mannes auf der Straße – hat nichts mehr gemein mit früheren Erklärungen. Für Menschen wie Jacob Böhme oder Cardano hatte das Vorkommen von Blei noch ein reales Leben² und sie teilten damit einen Glauben, der unter den Bergarbeitern ihrer Zeit üblich war. Bis zum heutigen Tage finden sich analoge Ideen in Malaysia und bei einigen Volksstämmen, wo man sich ohne die geringsten Mühen tatsächlich vorstellt, dass eine Mine ›flüchten‹ kann.

1 Das Wort *notion* ist im Folgenden einheitlich mit ›Begriff‹ übersetzt. [Diese und alle folgenden Fußnoten mit Ausnahme von Fußnote 13, die von Mauss selbst stammt, enthalten editorische Hinweise und Anmerkungen von Mario Schmidt, Erhard Schüttpelz und Martin Zillinger.]

2 So nimmt Gerolamo Cardano in *De Subtilitate* (1550), einem philosophischen Standardwerk seiner Zeit, an, dass Blei, wenn es zu Bleiweiß wird, seine himmlische Kraft verliert.

Man sieht daran, wie alles gleichzeitig kontinuierlich und diskontinuierlich ist, kontingent und nur schwer vorhersehbar. Alle Begriffe sind im ewigen Werden; die Sprache entwickelt sich ohne Unterlass weiter, daher ist es sehr aufschlussreich, die Geschichte eines Wortes [*mot*] zu studieren, das in verschiedenen Sprachen die Materie bezeichnet.

Materie kommt von *materia* – weibliches Nomen im Lateinischen wie im Französischen – wohingegen *materies* (ebenso wie *materia* von *mater* stammend; erzeugende, weibliche Kraft) das *Material* hervorgebracht hat. Tatsächlich gehört *materies* zum Vokabular des Holzfällers und des Zimmermanns. Es bezeichnet das Herz des Baumes. Es war Holz, das Wesen aller Dinge: dauerhafter Ausdruck [*expression solide*], der Vorstellungen des Lebens hervorrief. Ebenso ist es der Faden, der das Gewebe des Stoffes formen wird. Es ist der gemaserte Marmorblock, aus dem der Bildhauer die Statue hervorruft, indem er der Maserung folgt.

Das deutsche Wort *Stoff*, männliches Nomen, geht zurück auf das weibliche *Estoffe* (étouffe), das auch *Stuffe*³ hervorgebracht hat.

Im Griechischen ist *hyle* durch seinen Ursprung identisch mit *materies*. Es ist auch ein Ausdruck des Handwerkers und des Künstlers: durch die Wirkung [*effet*] der Seele und des Handwerks extrahiert man etwas aus etwas. Man übersetzt also *hyle* mal mit *materia*, mal mit *materies*. Ich habe vor Kurzem in einer Arbeit über die inhärenten Schwierigkeiten der graeco-latinischen Tradition gesprochen.⁴ Man darf nicht vergessen, dass die griechische Philosophie den Römern tatsächlich von Handlungsreisenden mitgebracht wurde. Außerdem hat der Magier Aristoteles mehr über die Materie sagen lassen, als er selbst tatsächlich davon gesprochen hat.

Die Gegenüberstellung der rohen Materie des Mechanikers und der belebten Materie des Handwerker-Künstlers ist sehr jung. In Frankreich gibt es neuerdings *Écoles techniques*, die die Materialkunde [*connaissance des matériaux*] in ihr Programm aufgenommen haben. Die *Technische Hochschule* in Berlin [dt. i. Orig.], die nach dem Krieg entstanden ist, und andere entsprechende Einrichtungen zeugen vom wachsenden Interesse, das das Studium der Techniken hervorruft. Nach Halbwachs ist der Mensch ein Tier, das mit seinen Fingern denkt.⁵ Man kann im Werke Pierre Janets Formulierungen finden, die nicht weniger erstaunlich sind. Man hat versucht die *hyle* dem aktuellen Terminus [*terme*] der *Technik* [*technique*] anzunähern. Aber während die Technik der Schmiede sehr alt ist, sind das Legieren und das Gießen von Metallen sehr viel später erschienen und dies – der gängigen Meinung zum Trotz – außerhalb der europäischen Welt.⁶ Das Eisen ist seit 2500 v. Chr. bekannt und schöne Han Yang Bronzearbeiten entstanden 2200 v. Chr. Hier müssen unsere üblichen Vorstellungen [*notions habituelles*] noch umgekehrt [*renverser*] werden.

3 Mauss bezieht sich hier vermutlich auf den englischen Begriff *stuff*.

4 Gemeint ist vermutlich: Mauss, Marcel (2010) [1938]: »Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des ›Ich‹«, Wiesbaden: VS-Verlag [engl. Erstveröff.: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68 (1938), 263-281].

5 Diese Zuschreibung ist allem Anschein nach nur durch diese Textstelle überliefert.

6 Man achte, wie auch an anderen Stellen des Textes, auf den Gegensatz zwischen organischer und anorganischer Materie.

Die »Annäherung von der *hyle* und *silva*« ist das Werk von Sir James George Frazer und Lucien Lévy-Bruhl. Das Wort wird außerdem als kollektiver Name für die verschiedenen Baumarten verwendet. Und dennoch ist die Annäherung äußerst interessant. *Silva* ist die keimende, weiblich konzipierte Kraft. Sie ist der Wald. In diesem Begriff des Waldes ist, wie in dem der Materie, etwas undiszipliniertes, etwas wildes, gefährliches, das aber auch beseelt, empfänglich ist. Man findet dort die Idee des Hindernisses: Der Wald ist das, dem man etwas abgewinnen kann. Vor der Entdeckung der Metalle ermöglichte einzig das Feuer, dem Wald Boden abzugewinnen. Schließlich impliziert der Wald, wie Henri Hubert zeigte, die kontinuierliche Nutzung.⁷ Das Holz ging nicht nur dem Metall voraus, sondern es stellte in unseren Gebieten, wo eine gute Holzaxt über eine Metallaxt siegte, lange Zeit ein Hindernis für dessen Verbreitung dar.

Der Begriff *hyle-silva* ist ein grundlegender Begriff [*notion fondamentale*]. Für unsere Vorfahren gab es zwei Welten, wie es sie auch noch für die Polynesier unserer Tage und für einige Völker Nordamerikas gibt. In der einen ist man in Sicherheit, das ist das Lager, in der anderen ist man draußen, die Gefahr lauert. Auf der einen Seite ist die *hyle* und auf der anderen der *kosmos*. Das Buch, das R. Hertz nicht mehr veröffentlichen konnte und von dem ich den Entwurf besitze, den ich eines Tages zu veröffentlichen hoffe, studiert auf bewundernswerte Weise die Unterscheidung zwischen der Welt der Geister und der Welt der Materie anhand des Begriffs der Sühne.

Bis hierher trat uns am deutlichsten die Dyade *Materie-Form* vor Augen. Die Opposition von *Materie-Geist* ist sehr viel jünger. Sie ist erst mit dem rein mechanischen und geometrischen Begriff der Materie aufgetreten, der vielleicht auf Galileo zurückgeht, aber in jedem Fall auf Descartes. Für mich taucht vor allem bei Spinoza die Opposition ›Denken-Ausdehnung‹ auf. Dieser Begriff der Materie, der von allen geistigen Elementen gereinigt wurde, hat sich in erster Linie in Frankreich und Großbritannien entwickelt. Das Werk von Léon Brunschvicg zeigt auf bewundernswert klare Weise diese Revolution, die sich zwischen der alten und der neuen Auffassung der Materie vollzogen hat.⁸

Aber sie erwarten von mir Tatsachen, die den Primitiven entnommen wurden, diesen Völkern, die so schlecht benannt sind, dass man sie alle auf den gleichen Rang stellt; die man ohne Geheimnis, ohne Schwierigkeit zu verstehen glaubt; von denen man glaubt, sie wären keine großen Geister, alogisch oder mystisch, roh oder materiell. Seien Sie versichert, unter Ihnen gibt es genauso viele Abweichungen und mehr noch als unter uns und sie besitzen Fähigkeiten jeglicher Art. Dennoch befremden sie uns zutiefst. Sie lehren uns anders zu denken als *homo sorbonnais* oder *oxoniensis* dank anderer *homines sorbonnienses*.

Ich beschäftige mich seit Langem mit dem Begriff der Nahrung. Es ist eine Besonderheit der französischen Soziologen, die verschiedenen Kategorien des Geistes unter-

7 Hubert, Henri (1974 [1923]): *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène*. Paris: Albin Michel.

8 Vgl. u.a. Brunschvicg, Léon (1923): *Spinoza et ses contemporains*, Paris: Alcan; Brunschvicg, Léon (1927): *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris: Alcan.

sucht zu haben. Also, Nahrung konnotiert Subsistenz (das Wort selbst wird synonym mit Nahrung gebraucht) und Substanz oder Materie. Bei den Römern lag der Begriff der Subsistenz der Substanz zu Grunde. Man findet in der französischen Rechtssprache immer noch *substantia*, Substanz. In Sanskrit verläuft die Entwicklung analog. Das Wort hat seinen Sinn mit der sich wandelnden Gesellschaft verändert. Man kennt die bewundernswerten Arbeiten Meillets über die Korrelation dieser beiden Entwicklungen.⁹ Unter denjenigen Begriffen, die der Materie zu Grunde liegen, ist der Begriff der Nahrung für mich einer der wichtigsten. Der Fachmann Gorce pflichtet meiner Ansicht bei.¹⁰ Die schönen Arbeiten von Spencer und Gillen über die Arunta in Australien und die von zeitgenössischen Ethnographen erlauben, unsere Abstammungstheorie der Begriffe der Materie und der Nahrung zu verallgemeinern.¹¹ Man findet tatsächlich bei den meisten Primitiven unserer Tage dieselben komplizierten Initiationsriten bezüglich der Nahrung wieder. Mit ca. 21 Jahren, dem Alter in dem sich einige von uns auf das Staatsexamen [*agrégation*] vorbereitet haben, diese andere Initiation der ›Zivilisierten‹, erhält das sogenannte wilde Individuum die *Macht des Essens*. Anders gesagt, er wird in die Nahrung initiiert, oder es ist sogar notwendig, dass der Eigentümer eines Totems ihm *den Mund öffnet*. Er kann vom heiligen Tier essen, sobald man ihm durch die Bilder oder durch die Masken offenbart hat, was das Totem ist. Bilder und Masken gewähren also eine Macht, einen neuen Odem in Bezug auf das Tier, über das sie die Macht besitzen. Der Materie wie der *hyle* liegen dieselben Begriffe der Spezifität und der Allgemeinheit der Nahrung zu Grunde. Die Unterscheidungen zwischen einer (zu) geteilten Macht [*pouvoir divisé*] und einer umherstreifenden Macht [*pouvoir vagabond*] haben schon immer die Geister heimgesucht, ebenso wie es deren Nachkommen, der Fehler und die Sünde [*péché*] tun. Einer meiner Schüler, der Feldforschung in Sainte-Thérèse¹² betreibt, wird bald soweit sein, seine Arbeiten über die Eskimos zu veröffentlichen, die zwischen Nahrung des Sommers und Nahrung des Winters unterscheiden. Alles in allem variiert der Begriff der Nahrung mit den Zeiten und Orten. Der Begriff der Substanz liegt ihm dabei immer zugrunde.

Es gibt bemerkenswerte Texte über den Unterschied zwischen *Esser* und *Gegessenem*. Die acht Bände von R. Hertz sind hier besonders hervorzuheben. Man findet dort Texte der Maori über den Begriff *Polkro*, wo es beispielsweise darum geht, dass die Götter fliehen müssen, »weil sie *polkro* geworden sind«. Halten wir fest, dass *Pâpâ*, Erde, auch weiblich bedeutet. Trou-Ta-Na-A-Ragla ist also die Tochter der Erde (*Pâpâ*). Er hat Inzest betrieben, indem er die Höhlen mit seiner Mutter wiedererschaffen hat. Man fragt sich, wie man den Sohn und die Mutter trennen kann. Der Gott des Windes, Ta-Cobi-Ma-Ta, hat sich daran versucht (oder das männliche Prinzip Rongo-Ma-Ta-Na). Die vier anderen Götter sind Memmen. Sie bevorzugen zu leben und gegessen zu

9 Vgl. Meillet, Antoine (1904/1905): »Comment les mots changent de sens«. In: *L'Année sociologique*, 9e année, 1-38.

10 Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist hier Denys Gorce gemeint.

11 Spencer, Baldwin/Gillen, Francis James (1927): *The Arunta: a Study of a Stone Age People*, 2 Bde., London: Macmillan.

12 Ein prominenter Ort französischer Missionstätigkeit.

werden, anstatt überhaupt nicht zu leben. Also leben sie jetzt in Form von Vögeln und Farnen.

Rongo-Ma-Ta-Na ist der Gott der Agrikultur; Tangaeli der Gott der Fische. Er besteht auf gleiche Weise fort, wie die Fische, die man isst. Die Rolle des Blutes ist im mythischen und rituellen Leben der Maori grundlegend. Man besitzt unzählige Anekdoten hierzu, wie beispielsweise jene, in der ein alter Maori zum englischen Siedler sagt: »Wir sind ein bisschen verwandt, meine Vorfahren haben die deinen gegessen.«

Es ist ein Fehler, wenn man die Mythen einzeln betrachtet, indem man sie von dem trennt, was ihnen vorangegangen ist und den Formen, die sie wiederum hervorgebracht haben. Sie bilden in Bezug auf ihre Kollektive ein Ganzes. Ein Mythos ist ›eine Masche‹ in einem ›Spinnennetz‹ und kein Artikel in einem Wörterbuch. Es gilt die Gesamtheit zu sehen und zu interpretieren. Einem deutschen Ausdruck folgend, sind alle *Bilder* Teil der gleichen *Bildung* [dt. i. Orig.]. Ich habe vor, bald eine vollständige Tafel der Mythologie der Maori zu veröffentlichen, in der man die gesamte Kosmogonie, die gesamte Kosmologie und eine Klassifikation der Räume und Zeiten finden kann. Über allem hat sich der höchste Gott Hio eingerichtet [*se place*], der durch einen Kreis dargestellt wird. Weiter unten findet sich der Raum des Himmels, der durch die Götter des Regens und des schönen Wetters bewohnt wird: Dies ist der Himmel der Seen. Anschließend steigt man hinunter zum Bereich, wo der Geist des Menschen geformt wird. Es folgt der Aufenthaltsort der Diener der niederen Götter. Danach findet man den Aufenthaltsort niederer Wesen. So steigt man bis zum Wohnort der Seelen hinab, die bereit sind, hervorzutreten. Und schlussendlich erreicht man den untersten Raum, wo die Geister neben den Dingen wohnen.

Diese komplizierte Mythologie der Räume, die sich zu kennen lohnt, enthält für unser Problem noch folgende Beobachtung: Es gibt agrikulturelle Räume, unterhalb derer die Götter des Bösen zwei der Götter töten, die ihre Rolle als Esser unzureichend ausgeübt haben. Oberhalb liegt Koré, der Mythos allen Raumes, über den man wissen möchte, ob er die Welt beatmet hat, um sie zu schaffen, oder ob es die Welt war, die ihn beatmet hat (Magaia-Version des Mythos von Koré).

Es gibt zwei Wörter in Sanskrit, um Wasser zu bezeichnen: Auf das eine geht *aqua* zurück. Es bezeichnet das Wasser als eine Sache [*chose*], das lebendige Wasser, das weibliche Wasser. Das andere hat zu *Wasser* [dt. i. Orig.], *water* geführt: Das unbelebte Wasser. Wir weisen darauf hin, dass eine Unterteilung in männliche und weibliche Elemente in all diesen Mythologien vorgenommen wird. Der Mythos von Isis und Osiris ist hierfür aufschlussreich.¹³ Man kann sagen, dass Platon und Sokrates sich von allem ein bisschen inspirieren ließen, der Alexandrinismus¹⁴ hingegen bereits einen Verfall dar-

13 Dieser Mythos findet sich noch bei Plutarch [vgl. Plutarch: *Über Isis und Osiris*, Anm. M.S.].

14 Gemeint ist die Alexandrinische Schule, ein um die Bibliothek Alexandrias entstehender, lose organisierter Verbund von Wissenschaftlern und Ideen zwischen 300 v. bis 600 n. Chr. (u.a. Euklid, Plotin und Proklos).

stellt. Diesbezüglich kann man sich auf die interessanten Studien über die griechische Alchemie der Herren Bidez und René Berthelot beziehen.¹⁵

Zusammenfassend erscheint der Begriff der Materie als lebendiges Prinzip und es ist – entgegen der landläufigen Meinung – auch für Aristoteles ein lebendiger Körper [*corps vivant*]. Diese Formen sind sehr ungenau, aber kaum mehr als unsere eigenen Auffassungen der Materie.

Aus dem Französischen von Johannes F.M. Schick

15 Bidez, Joseph/Cumont, Franz Valerie Marie (1938): *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, Paris: Les Belles Lettres; Berthelot, René (1908): *Évolutionnisme et platonisme: mélanges d'histoire de la philosophie et de l'histoire des sciences* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris: Alcan.

»l'anthropologie complète pourrait remplacer la philosophie«

Marcel Mauss

Das Kategorienprojekt

Erhard Schüttpelz

Marcel Mauss' Zusammenstellung von Vorläuferbegriffen der Materie war sein letzter Vortrag zum ehrgeizigsten Vorhaben der Durkheimschule, einer Sozialgeschichte der philosophischen Kategorien. Allem Anschein nach ist es die Transkription einer mündlichen Improvisation, aus dem Gedächtnis des betreffenden Zettelkastens, der seitdem verschollen geblieben ist, sodass von den jahrzehntelangen Vorarbeiten nur dieser Abriss erhalten bleibt, ein Epitaph für das eigene Vorhaben, im Dunkeln leuchtende Substanzen...Ahnungen von Wäldern und Lektüren, deren Exzerpte lateinisch *silvae* heißen... und dennoch ein einziger systematischer Gedanke...wenn man ihn nur zu lesen wüsste. Wenn dies ein Ende und ein Anfang war, was kam hier zum Ende und wurde ein letztes Mal vorbereitet?

Das Kategorienprojekt der Durkheimschule ist trotz nachhaltiger wissenschaftlicher Folgen unbekannt und bleibt als *missing link* zwischen den Wissenschaftsgeschichten der Philosophie, Ethnologie und Soziologie noch zu entdecken. Der Einfachheit halber lässt sich seine Geschichte in drei Phasen gliedern:

- Von 1900 bis 1914: Der Ehrgeiz eines wissenssoziologischen Projekts der Durkheimschule, die sich berufen fühlte, die Philosophie zu ersetzen und die Grundlagen der weltweit vergleichenden Soziologie und Sozialanthropologie zu kodifizieren: durch eine außereuropäisch dezentrierte Sozialgeschichte der philosophischen Kategorien.

- Nach dem Zusammenbruch dieses kollektiven Vorhabens im Ersten Weltkrieg und bis zum Beginn des Zweiten: Der erfinderische Versuch von Mauss, das Kategorienprojekt am Leben zu halten, durch Nachlasseditionen, Ankündigungen und Kommentare, deren letzten beiden 1938 von der Kategorie der ›Person‹ und 1939 von der Kategorie der ›Substanz‹ handelten. Und drittens:
- Die Wirkungsgeschichte des Kategorienprojekts innerhalb und außerhalb der Durkheimschule, die sich nur in wenigen Fällen auf eine Einlösung oder Überbietung des Kategorienprojekts richtete (vielleicht nur bei Marcel Granet und Claude Lévi-Strauss), sondern vielmehr ausgehend von der vertieften Diskussion einzelner Kategorien (etwa der Totalität, der Klassifizierung, der Person, aber auch der Dualität von Rechts und Links) und der Wirkung einzelner Theoreme ein stetig wachsendes Volumen erreichte, das in seiner Gesamtheit auf eine indirekte Einlösung wichtiger Fragestellungen des zweimal abgebrochenen Vorhabens hinausläuft und dabei alle Fächergrenzen sprengte.

Wie sich an dieser knappen Charakterisierung ablesen lässt, verläuft der Einstieg in das Kategorienprojekt auch heute am leichtesten über die Wirkungsgeschichte, denn diese nimmt z.B. in der Fortsetzung des Klassifizierungsthemas und der Gabentheorie kein Ende. Die beiden schulenbildenden Bemühungen von Durkheim und Mauss um eine weltweite Erschließung aller philosophischen Kategorien sind

in eine Vergessenheit geraten, die durch die bekannten politisch-militärischen Zäsuren und ihre weniger bekannten kulturellen Amnesieschwellen verursacht wurde. Bei allen Versuchen, die Mauss'schen Schriften retrospektiv zu systematisieren, ist seine durchgängige Bemühung um das Kategorienprojekt ausgespart geblieben; und Durkheim ist nur von wenigen als ein systematischer Philosoph gelesen worden, für den die Begründung der Soziologie weniger eine empirische als eine epistemologische und ontologische Herausforderung bedeutete. Die historische Arbeit bleibt daher noch offen, man kann sie nirgendwo nachlesen: Wie wurde das Kategorienprojekt innerhalb der Durkheimschule organisiert? Wie hat es sich in die reichhaltige Wirkungsgeschichte der einzelnen Kategorien verwandelt, die uns in den Kultur- und Sozialwissenschaften zur Fortsetzung herausfordert? Was verbindet uns mit dem systematischen Ausgangspunkt von Mauss und Durkheim und was trennt uns von ihnen?

Wenn es nach der Wirkungsgeschichte geht, lautet das Urteil: Was uns mit dem Kategorienprojekt verbindet, ist die ethnographische und historische Untersuchung einzelner Kategorien. Das Durkheim'sche Kategorienprojekt stellte – glücklicherweise – keine fertige Philosophie oder Kategorienlehre bereit, sondern eine fundamentale Beunruhigung, die bis heute anhält: Philosophie, Ethnologie und Soziologie sollten verstehen, welche Kategorien im fremden Denken und Handeln zum Zuge kommen und wie sie zu übersetzen seien. Und die Philosophie sollte durch die Durchführung dieser Aufgabe verstehen, aus welcher Heteronomie sie entstanden sei, und in welcher anthropologisch vergleichenden Erkenntnis sie als eigene Gattung verschwinden würde.

Wie lässt sich dieser unglaubliche Ehrgeiz, ja dieser Größenwahn der Durkheimschule erklären? Schließlich wurde die philosophische Kategorienliste größtenteils aus dem Neukantianismus und in

einem Zustand übernommen, über den heute mitunter als von einer unüberbietbaren Zerrüttung der philosophischen Kategorien gesprochen wird – und die Durkheimschule treibt diese Zerrüttung durch ihre spekulativen Soziologisierungen der Kategorien munter voran. Die philosophischen Kategorien waren bei Kant oder bei Aristoteles nachzulesen, aber sie wurden weder bei Durkheim noch bei Mauss fixiert, im Gegenteil, sie wurden ein Werkzeug, dessen konkrete Form sich in seiner sukzessiven Rekonstruktion erst herausstellen sollte – aristotelische oder kantische Kategorien sehen anders aus. In einem Gespräch hat Fritz W. Kramer den Anspruch des Kategorienprojekts mir gegenüber einmal in drei Worten zusammengefasst: »Hegel, nicht Kant«, sagte er. Es dauerte seine Zeit, bis ich dieses Diktum etwas besser verstanden hatte. In dem Diktum steckt der ganze philosophische und historische Kontext, in dem die Durkheimschule zwischen 1895 und 1914 verankert war. In der Tat, der Ehrgeiz Durkheims war nicht geringer als der Hegels, von einem Meisterdenker zum anderen geträumt. Was für Hegel der preußische Staat und dessen philosophische Rechtfertigung, war für Durkheim die Dritte Republik und die Herausbildung einer staatstragenden Philosophie, Soziologie und Pädagogik, und für seine Schüler hieß das Ziel ihrer Umsetzung »Sozialismus«. Das Kategorienprojekt wäre eine neue Phänomenologie des Geistes geworden, auf dem Höhepunkt des europäischen Imperialismus entworfen, durch Korpora aus allen Kolonien und schriftlichen Überlieferungen zu verwirklichen. Dieses Vorhaben würde die bisherige Philosophie auf eine neue Basis stellen, durch eine rigoros anti-eurozentrische Herleitung der philosophischen Kategorien und es würde zugleich auf eine neue Weise durchgeführt, durch die arbeitsteilige Empirie einer eigens zu diesem Zweck ausgebildeten *équipe* von Spezialisten. Das vollständige Kategorienprojekt würde demonstrieren, wie sich der menschliche Geist in Gestalt seiner

elementaren sozialen und kognitiven Werkzeuge, d.h. der Kategorien, entwickelte, um in den neuzeitlichen und modernen Gesellschaften jene Synthese von Notwendigkeit und Freiheit herauszubilden, deren Phänomenologie Hegel geschrieben hatte, deren Soziologie Durkheims Lebensthema blieb, und deren ethnographische Manifestation Mauss in der ›Gabe‹ fand.

Die Zeit für eine anti-eurozentrische Wende der Philosophie, der Soziologie und der Religionstheorie war günstig: James Frazer und Robertson Smith hatten das Werk der historischen Bibelkritik vollendet und in den 1890ern endgültig demonstriert, dass die überlieferten monotheistischen und antiken Religionen sich als epigonale Varianten weltweiter religiöser und magischer Praktiken und Glaubensvorstellungen verstehen lassen. Es war höchste Zeit, das Kollektiv der Geschichtsphilosophie umzugruppieren. Während ihre deutsche Variante bis zum bitteren Ende an das Personal von Christen und Juden, Deutschen und Griechen gebunden blieb, ergriff Durkheim die Chance, sich in seinem geschichtsphilosophischen Vorhaben auf eine weltweite Ökumene zu berufen, deren philosophische Kategorisierung seit Edward Tylor terminologisch offen war und um 1900 in der ›Mana‹-Debatte diskutiert wurde – als die Durkheimschule in Gestalt von Marcel Mauss und Henri Hubert intervenierte und mit einem Paukenschlag ihre theoretische Kompetenz durch eine soziologische Theorie der ›Magie‹ unter Beweis stellte. Auch hier wurde ein ›absoluter Geist‹ beschworen, der in Durkheims späterer Version die Kategorien der Totalität, der Gottheit und der eigenen Epistemologie (also der Soziologie und ihrer Grundkategorie, der ›Gesellschaft‹) zusammenschloss und die Philosophie, die Sozialanthropologie und Religionstheorie seitdem nicht mehr verlassen hat. Aber es war der Geist einer ›Effervescenz‹, dessen Pfingsterlebnis keine Abenddämmerung des zu sich selbst kommenden Geistes

in seiner Exklusivität, sondern eine ganz praktische körperliche Erfahrung erregter Ritualteilnehmer auf der ganzen Welt ist. *Mana*, die Urkategorie des Kategorienprojekts, war die gemeinsame Wurzel von Kraft und Substanz, und sie entstand durch eine kollektive Begeisterung. Der Enthusiasmus des Kategorienprojekts speiste sich aus der fortlaufenden Beschäftigung mit rituellen Ekstasetechniken, deren Faszination zumindest Mauss nie verlassen sollte.

Die Geschichte des Kategorienprojekts verweist auf eine historische Kontingenz, die es verhindert hat, das zuerst mit dem erwähnten großen Paukenschlag angekündigte Projekt durch eine weltweite Durchführung einzulösen. Man kann die Geschichte aber auch anders erzählen: Das Vorhaben wäre vermutlich ohnehin an seinem unbändigen Ehrgeiz gescheitert, denn man stelle sich nur die Situation in der nächsten Generation vor – die fortlaufend eintreffenden ethnographischen Daten aus aller Welt, die Vertiefung und Verfeinerung der auszuwertenden ethnographischen Monographien, der zunehmende Einspruch der Ethnologen gegen alle spekulativen Einteilungen der Weltgeschichte und der Weltbevölkerung. Die für das Projekt grundlegende Diskrepanz zwischen philosophischer Spekulation und ethnographischer Durchdringung hätte sich bei einer dogmatischen Durchführung des Kategorienprojekts schneidend bemerkbar gemacht oder eine Subtilität der wechselseitigen Neu-Anpassung erfordert, die zwischen ethnographischer Übersetzung und theoretischer Erschließung changiert. Diese Folgerung gilt nicht nur im Konjunktiv, denn die beiden genannten Optionen bestimmen bereits die beiden Hauptwerke des Kategorienprojekts, die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* Durkheims (in der erzwungenen Versöhnung von philosophischem System und australischer Ethnographie, deren ›Totemismus‹ bereits kurz nach der Veröffentlichung dekonstruiert wurde) und die *Gabe* von Marcel Mauss (in der subtilen Anpassung

von systematischer Kategorisierung und ethnographischen Details, die der Zeit bei aller Zweischneidigkeit besser standgehalten hat).

Durkheim schwebte zweifelsohne eine geordnete Herleitung der Kategorien vor, durch die sie im Fortgang der außereuropäischen und europäischen Sozialgeschichte zu sich selbst und zur modernen Gesellschaft kommen sollten. Aber eine evolutionistische Durchführung des Kategorienprojekts konnte nur scheitern oder ebenso gewaltige Verzerrungen hervorbringen, wie sie für die außereuropäische Welt in den philosophischen Reaktionen auf das Kategorienprojekt durch Lucien Lévy-Bruhl und Ernst Cassirer unvermeidlich werden sollten. Also war das Beste, was diesem Vorhaben geschehen konnte, vermutlich genau das, was es uns hinterlassen hat: der Zerfall des Projekts in vorläufige Skizzen einzelner Kategorien, in modellhaft verwirklichte spekulative Ideen, und das Vorbild einiger weniger ethnographischer Detailstudien (im Grunde nur einer, nämlich des Eskimo-Aufsatzes von Marcel Mauss und Henri Beuchat, der nicht nur den Begriff der ›Sozialen Morphologie‹ behandelt, sondern auch

den jahreszeitlichen ›Rhythmus‹ der Kategorien Zeit und Substanz, und den Vorläufer von Durkheims ›Totalität‹).

Diese kritische Einschätzung steht allerdings unter einem gewissen Vorbehalt. Die systematisierenden Verbindungen der Kategorien von Durkheim und Mauss und die Geschichte ihrer Revisionen sind bisher (außer durch die Exegese der beiden Hauptwerke) nicht untersucht worden. Das Kategorienprojekt selbst ist einer der unbekanntesten Monde am Firmament der Vernunft geblieben, deren Untersuchung Mauss forderte und in den 1930er Jahren am liebsten an polynesischer Mythologie vorführte. Es ist daher gut möglich und in Anbetracht der Wirkungsgeschichte des Kategorienprojekts sogar zu vermuten, dass aus den Systematisierungen von Durkheim und Mauss eine soziologische Fragestellung zu extrahieren bleibt, deren ethnographisches und philosophisches Potenzial auf das Licht zukünftiger Tage wartet. Und noch wahrscheinlicher ist, dass man durch eigene Systematisierungen der alten Kategorien eine immer neue Substanz gewinnen kann: *Tomorrow to fresh woods, and pastures new!*

»Ouvre la bouche«. Eine andere Geschichte der »Efferveszenz«

Martin Zillinger

In seinem kurzen, aber dichten Text *Auffassungen, die dem Begriff der Materie vorangegangen sind* (1939) geht es Marcel Mauss um die Kategorie der Substanz. Beim Lesen des Textes wird jedoch schnell deutlich, dass hier zugleich ein Kurzauszug seiner Arbeiten zum »Kategorienprojekt« geboten wird und dabei zwei Begriffe aufgegriffen und weiter entwickelt werden, die nicht explizit gemacht werden. Der Begriff des *mana* und, durch ihn vermittelt, auch der »Efferveszenz«, zieht sich durch die Ausführungen hindurch und scheint bzw. »schäumt« gleichsam an zentralen Stellen des Textes auf, die Anlass für eine Spurensuche im Werk von Mauss geben.

In der Diskussion der »äußerst interessanten Annäherung« von *hyle* und *silva* geht es Mauss um dieses »etwas« in dem Begriff der Materie, das ein »undiszipliniertes [...] wildes, gefährliches, das aber auch beseelt [und] empfänglich ist« – und das, so schließt Mauss seine Ausführungen, den »Begriff der Materie als lebendiges Prinzip« erscheinen lässt. Die Überlegungen zu Initiationsriten, in denen Bilder und Masken die Macht zum Essen des Totentiers gewähren, legen nahe, dass Mauss hier an seine frühen Ausführungen zu *mana* anschließt, das »[n]acheinander und gleichzeitig ... Qualität, Substanz und Tätigkeit« sowie von Natur aus

»übertragbar« ist (Mauss/Hubert 1974 [1902/03]: 142).¹

Auch die Unterscheidung zwischen einer (zu-) geteilten und umherstreifenden Macht finden wir in seiner Analyse des *mana*-Begriffs wieder, denn, so heißt es in dem *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie*,

»der Begriff einer reinen Wirksamkeit [ist] gleichwohl eine materielle und lokalisierbare, zugleich aber spirituelle Substanz [...], die auf Distanz und dennoch durch direkte Verbindung, wenn nicht durch Berührung wirkt, beweglich und bewegend, ohne sich zu bewegen, unpersönlich und in persönliche Formen gekleidet, teilbar und kontinuierlich« (ebd.: 150).

Im Begriff der Substanz bleibt der Begriff des *mana* auch in dem Text zum *Begriff der Materie* präsent. In der frühen Schrift zur Magie wird dies noch explizit gemacht, hier fallen im *mana* Kraft und Substanz zusammen, so, wenn Marcel Mauss und Henri Hubert »in einigen Aspekten« Entsprechungen zwischen den griechischen Begriffen *physis* und *dynamis* und dem Begriff des *mana* sehen. *Dynamis*, lernen wir hier, sei

1 Sämtliche hier zitierten Texte sind im Original online zu finden unter <http://classiques.uqac.ca/classiques/> (11.09.2015).

»die Tätigkeit der *physis* und diese der Akt der *dynamicis*. Man kann die *physis* als eine Art der materiellen Seele definieren, die nicht individuell und übertragbar ist, eine Art unbewussten Verstandes der Dinge« (ebd.: 149f.).

Wie Claude Lévi-Strauss in seiner Einleitung zu *Soziologie und Anthropologie* (Lévi-Strauss 1974 [1950]) bemerkt, nimmt Mauss' Analyse des Begriffs *mana* »im Ansatz und in bestimmten Schlussfolgerungen Durkheims *Formes élémentaires de la vie religieuse* um zehn Jahre vorweg« (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 33). Auch Mauss versuche, so der Meister-Schüler des *Maitre* an dieser Stelle weiter, über die umfassende Deutung der Magie »zu erfassen, was er als die Grundkategorien des menschlichen Geistes ansah« (ebd.). In der Tat widmen Marcel Mauss und Henri Hubert den »kollektiven Zuständen« und »kollektiven Kräften«, die im Zentrum von Durkheims *Elementaren Formen des religiösen Leben* stehen, in ihrer *Theorie der Magie* ein eigenes Kapitel. Allerdings fällt weder hier noch an anderer Stelle der Abhandlung der Begriff der »Effervescenz«, der im »Kategorienprojekt« der Durkheim-Schule an die Ursprünge der menschlichen Gemeinschaft und dadurch zur höchsten Kategorie der Totalität führt (vgl. Allen 1998).

Und doch lernen wir schon hier, dass im rituell herbeigeführten Zustand kollektiver Erregung der Gruppe das Individuum des *mana* als Kraft und Substanz gewahrt wird: »[Der] Ritus fügt es den Dingen hinzu und es ist von derselben Natur wie der Ritus« (Mauss/Hubert 1974 [1902/03]: 144). In der berühmten Lesart Durkheims, der sich explizit auf die Arbeit von Mauss und Hubert stützt, werden diese Kräfte – der Sinnenwelt »heterogen und dennoch immanent« (ebd.) – im Ritual evoziert und im totemistischen Emblem manifest. In einer »anderen Initiation der Zivilisierten«, wie es im vorliegenden Text im Sinne einer symmetrischen Anthropologie

avant la lettre heißt, muss das »wilde Individuum [...] in die Nahrung initiiert« werden. »Es ist sogar notwendig«, schreibt Mauss, »dass der Eigentümer eines Totems ihm den Mund öffnet« und ihm »offenbart [...], was das Totem ist« (Mauss 2015 [1939]). Bei Durkheim ist es im »gährenden sozialen Milieu« (Durkheim 1981 [1912]: 301) eines Initiationsritus, dass der soziale Körper in »efferveszenter Zusammenkunft« (vgl. Pickering 1984) Substanz erhält und im Totem vorstellbar wird (vgl. Durkheim 1981 [1912]: 304 sowie 269f. et passim).

Der Begriff der »Effervescenz« wird von Durkheim zum ersten Mal in seiner Selbstmordstudie benutzt, um analog zur später erscheinenden Eskimo-Studie von Marcel Mauss und Henri Beuchat die rhythmische »Gärung« des sozialen Lebens im jahreszeitlichen Wechsel zu beschreiben. Wie Lévi-Strauss betont, war Mauss bereits ein wichtiger Gesprächspartner für Durkheim bei der Arbeit an dieser Studie von 1897 (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 33) und wir finden in der 1904/5 von Mauss und Beuchat publizierten Arbeit *Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften* eine parallele These über soziale Zustände »chronischer Effervescenz« wie in der Selbstmordschrift, nur dass es bei den – von Mauss und Beuchat so genannten – Eskimos der Winter ist, in dem sich die »stark zusammengezogene Gruppe [...] in einem chronischen Zustand der Gärung und Überaktivität befindet« (Mauss/Beuchat 1974 [1906]: 271). Während Durkheim die sozialen Tages-Aktivitäten (»où la vie sociale est dans toute son effervescence«) des Sommers für die hohe Selbstmordraten in Frankreich verantwortlich machte (»l'activité publique est plus intense en été«, Durkheim 1973 [1897]: 80)², geht es bei Mauss um den Moment, in dem die Gruppe sich selber spürt und dem Individuum präsent wird, weil »die Individuen enger aneinander gerückt sind und [...] die sozialen

2 In der deutschen Ausgabe 1973: 119



Abb. 1: Rituelle ›Effervescenz‹: *Handlungen von einer Wirksamkeit sui generis*. Die 'Isāwa des Westens, Meknes, Marokko, 2008

Aktionen und Reaktionen zahlreicher, folgenreicher und kontinuierlicher« sind (Mauss/Beuchat 1974 [1906]: 271). Durkheim bezieht sich auf Mauss' ›Es-kimo-Studie‹, wenn er in einer einschlägigen Stelle in den *Elementaren Formen* die notwendige »psychische Überreizung« thematisiert, ohne die »Religion keinen bestimmten Intensitätsgrad« erreiche (Durkheim 1981 [1912]: 310). Es läge »in der Natur der moralischen Kräfte, den menschlichen Geist nur dann berühren zu können, wenn sie ihn außer sich bringen, wenn sie ihn in einen Zustand versetzen, den man Ekstase nennen kann«, ohne deswegen auf Einbildung zu beruhen. Vielmehr übe »ein intensives soziales Leben auf den Organismus genauso wie auf das individuelle Bewusstsein eine Art Gewalt aus« (Durkheim 1981 [1912]: 311).

Ogleich der Begriff in der *Theorie der Magie* nicht fällt, finden sich hier interessante Aussagen zum Themenkomplex der ›Effervescenz‹, die deutlich spekulativer, aber auch radikaler als in den *Elementaren Formen* Durkheims ausfallen³ und die berühmte Charakterisierung der Gabe als »Totale Leistung« vorbereiten, durch die eine Gemeinschaft von ›Abwesenden‹ im Geben und Nehmen hergestellt wird, die sich »aufgrund der zahlreichen Beziehungen, die sich aus ihren Kontakten miteinander ergeben – in einem Zustand beständiger wirtschaftlicher Erregung [befindet]« (Mauss 1974

3 Pickering argumentiert, Mauss »shows little interest in effervescence«, lässt allerdings den *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* unberücksichtigt (Pickering 2012).

[1923/24]: 131) Diese Gemeinschaft der ›Gabe‹ ist größer als jede Gruppe, die sich selber in ›efferveszenter (Ritual-)Gemeinschaft‹ von Anwesenden konstituieren könnte.⁴

In der *Theorie der Magie* findet sich eine esoterische Um- oder eigentlich Vor-Schrift dieser Theorie der Gabenfeste, in denen aus Trennung Gemeinschaft geschaffen wird: »Die Riten [affizieren] nicht nur diejenigen [...], die sie ausführen, sondern auch alle diejenigen, die ihnen natürlicherweise assoziiert sind. [...] Ein ganzes soziales Milieu wird einzig dadurch bewegt, dass in einem seiner Teile eine magische Handlung abläuft« (Mauss/Hubert 1974 [1902/03]: 164). Mauss und Hubert ziehen zur Erläuterung ihrer These verschiedene ethnographische Beispiele heran, wobei das Beispiel der Dayak-Frauen für unseren Kontext das interessanteste ist:

»Bei den Dayak zum Beispiel tragen die Frauen, während die Männer auf Kopffjagd sind, Säbel, die sie nicht fallen lassen dürfen, und das ganze Dorf, einschließlich der Greise und Kinder, muss früh aufstehen, weil der Krieger in der Ferne sich früh erhebt. [...] Bei diesen Praktiken kommen auch Fälle von savage telepathy [wilde Telepathie], wie Frazer es nennt, vor, wobei es sich immer um aktive Telepathie handelt« (Mauss/Hubert 1974 [1902/03]: 165).

Die Beschreibung des rituellen Ablaufs entspricht ganz der ›efferveszenten Zusammenkunft‹ Durkheims und soll hier ganz wiedergegeben werden:

»Der ganze soziale Körper wird von einer einzigen Bewegung belebt. Es gibt keine Individuen mehr. Sie sind sozusagen die Einzelteile einer Maschine, oder, besser noch die Speichen ei-

nes Rades, dessen magischer, tanzender und singender Rundlauf das ideale, vielleicht irrtümliche Bild wäre, welches auch heute noch in den genannten Fällen und auch anderswo wiederkehrt. Seine rhythmische, gleichmäßige und kontinuierliche Bewegung ist der unmittelbare Ausdruck eines Geisteszustandes, in dem das Bewusstsein jedes einzelnen von einem einzigen Gefühl, einer einzigen halluzinatorischen Idee, nämlich der des gemeinsamen Ziels übermannt wird. Alle Leiber haben dieselbe Schwingung, alle Gesichter tragen dieselbe Maske und alle Stimmen sind ein einziger Schrei, ganz abgesehen von dem tiefen Eindruck, den der Takt, die Musik und der Gesang hinterlassen« (ebd.).

Im Ritual realisiert sich die Gesellschaft der Anwesenden im Fieber der rituellen Erregung, aber dabei vermag sie eine Realität zu schaffen, die Raum und Zeit überwindet:

»In der Bewegung ihres Tanzes und im Fieber ihrer Erregung durcheinandergewürfelt bilden sie nur noch einen einzigen Leib und eine einzige Seele. Erst dann ist also der soziale Körper wahrhaft realisiert, denn in diesem Augenblick sind seine Zellen, die Individuen, vielleicht ebenso wenig voneinander isoliert wie die des individuellen Organismus. Unter solchen Bedingungen [...] vermag die universelle Übereinstimmung Realitäten zu schaffen«, denn »[a]lle Dayakfrauen, die tanzen und Säbel tragen, sind tatsächlich im Kriege; sie führen ihn auf diese Weise und aus diesem Grunde glauben sie an den Erfolg ihres Ritus« (ebd.).

Mana ist hier Kraft und Medium (*milieu*) zugleich, wobei die Autoren auf die spiritistischen Diskurse der Jahrhundertwende rekurren, um begreiflich zu machen, »wie die Welt der Magie auf der ande-

4 Eine andere Stelle in *Die Gabe* nimmt die Diskussion der Eskimo-Studie auf (Mauss 1974: 61).

ren Welt aufrucht, ohne sich von ihr loszumachen«. In ihr spiele sich alles so ab, »als wenn sie in einer vierten Dimension des Raumes konstruiert wäre, deren sozusagen okkulte Existenz durch einen Begriff wie den des *mana* ausgedrückt würde« (ebd.: 150).

Es ist interessant, dass Lévi-Strauss in seiner Einleitung in die Schriften Marcel Mauss' ausgerechnet auf diese ›Urkategorie‹ (Schüttpelz in diesem Heft) der Durkheimschule zurückgeht, um sein eigenes wissenschaftliches Programm zu begründen. Er wählt die vielleicht spekulativste Schrift der *équipe*, um erneut eine Passage über die »Schwelle dieser unübersehbaren Möglichkeiten« zu bahnen, an der Mauss mit der *Gabe* »innegehalten hat wie Moses, der sein Volk bis an die Grenze des gelobten Landes führt, dessen Herrlichkeit er selber nie geschaut hat« (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 30). Über eine semiotische Umschrift der Mausschen Magie-Theorie sollen die (vorgeblichen) Defizite der Gabe ausgeglichen und eine grundlegende Einsicht abgesichert werden, die Lévi-Strauss in »Der Zauberer und seine Magie« unmittelbar vor der Veröffentlichung der Einleitung entwickelt hatte (Lévi-Strauss 1967 [1949]). »Wie die Sprache *ist* das Soziale eine (und zwar dieselbe) autonome Realität; die Symbole sind realer als das, was sie symbolisieren, der Signifikant geht dem Signifikat voraus und bestimmt es« (Lévi-Strauss 1950: 26). Nur scheinbar würde er sich damit »vom *mana* sehr weit« entfernen, tatsächlich bliebe er dem *mana* »sehr nahe« (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 38f). Wie Erhard Schüttpelz herausgestellt hat, besteht nach Lévi-Strauss der »magische Moment« im Zusammenschluss überschießender Signifikanten (in Ritualen) und dem Mangel-Signifikat (die ärmliche Wirklichkeit des normalen Denkens) in einem »semiologischen und affektiven Tausch« (vgl. Schüttpelz 2008: 279). Dieser Moment aber – das macht Lévi-Strauss in der Einleitung mehr als deutlich – bedarf einer »supplementären Ration, da-

mit aufs Ganze gesehen der verfügbare Signifikant und das erkannte Signifikat in dem Verhältnis der Komplementarität bleiben, das die Bedingung der Möglichkeit des symbolischen Denkens ist« (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 39). Wie kommt Lévi-Strauss auf diese supplementäre Ration?

Im Ritualbeispiel der Dayak sind es die Frauen, die das Supplement produzieren.⁵

»Ihr Tanz ist ihre Art der Mitwirkung im Kriege, und dieses Gemeinschaftshandeln wird als durchaus wirkungsvoll empfunden und begriffen. Für sie gibt es keine Entfernung und keine Zeitdauer mehr, sie sind auf dem Schlachtfeld. Die erfahrbaren Formen der Idee der Kausalität existieren für sie nicht mehr. Es gibt nichts mehr als magische Kausalität. Ihr Bewusstsein ist von der Empfindung ihrer Macht und der Ohnmacht der Dinge so sehr absorbiert, dass jede Widerlegung durch die Erfahrung von ihnen nicht anders erklärt werden kann denn als Wirkung von Kräften, die ihnen Widerstand leisten, jedoch von gleicher Natur sind wie sie selbst. Ihr Empfindungsvermögen wird von dem sehr lebhaften Gefühl ihrer Existenz als Gruppe von Frauen und von der sozialen Beziehung, die sie zu ihren Kriegern haben, in Anspruch genommen, ein Gefühl, das sich in die Form der Idee ihrer Macht und der Beziehung dieser Macht zu der ihrer Männer übersetzt« (Mauss/Hubert 1974 [1902/03]: 168).

Nur sind es in der Lesart Lévi-Strauss' nicht, wie für Mauss, »alle vagen Ideen und alle leeren Hoffnungen und Ängste«, die hier »flottieren« (ebd.: 170) und im *mana* ihr Medium finden (vgl. Lévi-Strauss 1974 [1950]: 36). *Mana* ist nach Lévi-

5 Für diesen Hinweis in unserer »Mauss-Werkstatt« danke ich Erhard Schüttpelz.

Strauss »einfach ein symbolischer Nullwert, das heißt ein Zeichen, das die Notwendigkeit eines supplementären symbolischen Gehalts markiert, der zu dem bereits auf dem Signifikat liegenden Inhalt hinzutritt« (ebd.: 40). In einer weiteren Umschrift seiner Ausführungen aus dem »Zauberer und seine Magie« repräsentiert *mana* »eben diesen flottierenden Signifikanten« (Lévi-Strauss 1974 [1950]: 39) und wird die »Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung« (ebd.). Die Überkreuzung des ›Signifikanten-Überschusses‹ mit dem ›Mangel-Signifikat‹ des ›normalen Denkens‹, mit dem er das Erbe Mauss' antreten und das abendländische Denken für die ›trüben oder dunklen Monde am Firmament der Vernunft‹ öffnen möchte, basiert auf dem Modell der rituellen Arbeitsteilung der Dayak, durch

die sich die Macht der Frauen und der abwesenden Männer über Distanz überkreuzt.

Doch vielleicht ist der Versuch von Mauss letztlich bescheidener und überzeugender – indem er eine andere Medientheorie vorstellt, durch die sich *mana* als Kraft manifestiert, die »untrennbar« ist von dem »Begriff des Milieus«, als etwas Mittleres und Mittelndes, das von den »rituellen Formen« hervorgebracht wird (Mauss/Hubert 1974 [1902/03]: 140). Nach der *Theorie der Magie* wird *mana* »als eine Qualität zu den Dingen hinzugefügt [...], ohne ihre anderen Qualitäten zu beeinträchtigen [...] Dieses Mehr ist das Unsichtbare, Wunderbare, Spirituelle und, zusammengenommen, der Geist, in dem alle Wirklichkeit und alles Leben wohnen« (ebd.: 144). Als oberste Kategorie ist *mana* zugleich Kraft und Substanz und kann »nicht Gegenstand der Erfah-



Abb. 2: Das magische Milieu: Belebung über Distanz.
Medientechniken der 'Isāwa des Westens, Meknes, Marokko 2008

rung sein, denn in Wahrheit geht in ihm die Erfahrung auf« (ebd.). *Mana* bleibt allen »abstrakten Kategorien unserer Sprache und unserer Vernunft« vorgeordnet (ebd.) und kann deswegen keiner »logischen Analyse« unterzogen werden: *mana* kann nicht (oder immer nur schlecht) erklärt, es muss (ethnographisch) beschrieben werden (vgl. ebd.: 141).

Ging es Mauss in der *Gabe* um die Frage nach der Kraft, die das Gute und das Glück »im Rhyth-

mus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuft und wiederverteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit« ermöglicht (Mauss 1974 [1902/03]: 142), fragt er im letzten Vortrag, kurz vor der zweiten Katastrophe, die ihn und die Menschen Europas ereilen wird, nach dem »Grundstoff« des sozialen Lebens, der von den Rändern her gewonnen werden muss – und über alle Distanz belebt.

Literatur

- ALLEN, Nicholas J. (1998): »Effervescence and the origins of human society«. In: *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, hg. v. Nicholas J. Allen/William S.F. Pickering/Willie Watts Miller, London: Routledge, 149-162.
- DURKHEIM, Émile (1973 [1897]): *Der Selbstmord*, Frankfurt/Main: Suhrkamp [hier zitiert aus der französischen Originalausgabe: *Le Suicide. Étude de Sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France, http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide.html (05.09.2015)].
- DURKHEIM, Émile (1981 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1967 [1949]): »Der Zauberer und seine Magie«. In: Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 183-203.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974 [1950]): »Einleitung«. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, 7-41.
- MAUSS, Marcel (1974 [1923/24]): »Die Gabe. Form und Funktion des Autauschs in archaischen Gesellschaften«. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, 11-144.
- MAUSS, Marcel (2015 [1939]): »Auffassungen, die dem Begriff der Materie vorangegangen sind«, in diesem Heft 233-238.
- MAUSS, Marcel/Hubert, Henri (1974 [1902/03]): »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, 43-179.
- MAUSS, Marcel/Beuchat, Henri (1974 [1906]): »Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften«. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, 183-278.
- PICKERING, William (2012): »How Compatible Were Durkheim and Mauss on Matters Relating to Religion? Some Introductory Remarks«. In: *Religion* 42: 1, 5-19.
- PICKERING, William (1984): *Durkheim's Sociology of Religion*, London: Routledge.
- SCHÜTTPELZ, Erhard (2008): »Der magische Moment. Mit einem Beitrag von Martin Zillinger«. In: *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturellen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, hg. v. Michael Kauppert/Dorett Funke, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 275-303.

Abbildungsnachweis

Abb. 1: Rituelle ›Efferveszenz‹: Handlungen von einer Wirksamkeit sui generis. Die 'Isāwa des Westens, Meknes, Marokko, 2008. Foto: Martin Zillinger.

Abb. 2: Das magische Milieu: Belebung über Distanz. Medientechniken der 'Isāwa des Westens, Meknes, Marokko 2008. Foto: Martin Zillinger.

›Edo ergo cogito – Ich esse, also denke ich‹ Marcel Mauss über Materie, Nahrung und kulinarische Begriffsbildung

Mario Schmidt

Als ein Erbe viktorianischer Anthropologie taucht Nahrung im Werk Marcel Mauss' von Beginn an immer wieder auf. Die Beschäftigung mit der Tabuisierung einzelner Nahrungsmittel – sicherlich zum Teil der Faszination der Engländer am exotischen, zwar Gewürm essenden, Köstlichkeiten jedoch meidenden, Anderen geschuldet – tritt bei Mauss allerdings in den Hintergrund. Mauss, zunächst interessiert an der Rolle einzelner Nahrungsmittel in Opfer- und magischen Ritualen sowie ihrer Stellung in den Klassifikationssystemen einzelner sozialer Gruppen, beschäftigte sich zunehmend mit der Bedeutung der kulinarischen Kulturtechniken des Kochens, Servierens und Essens für die Reproduktion sozialer Verhältnisse. Erst im vorliegenden Aufsatz rückt die Frage nach der ›Nahrung‹ ins Zentrum und kulinarische Kulturtechniken verlieren den Charakter eines lediglich das Hauptthema der jeweiligen Untersuchung illustrativ schmückenden Beiwerks. Indem Mauss ›Nahrung‹ als fundamentale, der Kategorie der Substanz zugrundeliegende Kategorie charakterisiert, zeigt er an, dass es nun ums Ganze geht: darum, das Problem der Genealogie unserer Kategorien aus kulinarischer Perspektive anzugreifen. Wenn die Kategorie der Substanz ohne eine historische Rekonstruktion ihres Ursprungs im Begriff der Nahrung nicht verstehbar ist, so bleibt unser Denken über die Fundamente des Denkens selbst, d.h. über das kategoriale Gerüst desselben, ohne Abarbeitung am Begriff der Nahrung unzureichend reflexiv.

Man kann also durchaus von einer zunehmenden Kulinarisierung Mauss' sprechen, d.h. einerseits ein zunehmendes Interesse an der Spezifität des Kulinarischen ausmachen, aber andererseits eben auch ein anwachsendes Gespür für die Bedeutung des Kulinarischen konstatieren.¹ Während die Arbeiten zum Opfer und zur Magie noch eher vereinzelt und unstrukturiert auf das Problem der Nahrung eingehen, vervielfältigen sich die kulinarischen Verweise in den zahlreichen ›foodnotes‹ des Gabeessays, verbleiben jedoch auch dort nur lose miteinander durch die sich durch die Arbeit durchziehende Gleichung ›Gabe = Nahrungsmittel‹ verbunden. Klar scheint für Mauss an diesem Punkt seiner kulinar-intellektuellen Entwicklung lediglich zu sein, dass ›Essen geben‹ und ›Essen zu sich nehmen‹ das Potenzial besitzen, Gesellschaften zusammenzuhalten wie zu zerstören: Als *gift* bindet Nahrung Menschen aneinander und als ›Gift‹ trennt es sie (vgl. Mauss 2006 [1924]).

.....
1 Die Gerichtetheit der Entwicklung Mauss' ist hier etwas zugespitzt. So findet sich bereits im Vortrag *Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie* ein Verweis auf die Bedeutung der Nahrung für das Kategorienprojekt (Mauss 1989 [1924]): 173). Auch die Arbeit *Anna-Virāj* (Mauss 1911), die sich mit vedischer Lyrik auseinandersetzt und fasziniert feststellt, dass die einzelnen Verse als ›Nahrung‹ an die Götter verstanden werden, lässt bereits auf ein wachsendes Interesse an ›Nahrung‹ schließen.

Im vorliegenden Text kommt der Diskussion der Nahrung jedoch endgültig mehr zu als die Aufgabe, eine letztlich a-kulinarische These lediglich illustrierend zu begleiten. Die Analyse des Zusammenhangs zwischen den Kategorien der Nahrung und der Substanz scheint hier systematisch vielmehr unabdingbar. Nachdem Mauss anhand der Gegenüberstellung der Begriffe *hyle* und *kosmos* die binäre Folie kontrastiert hat, von der ausgehend er eine zunehmende ›Entgeistigung‹ der Materievorstellung bei Descartes und Spinoza konstatiert, die er bereits in den ersten Zeilen des Vortrags durch Propagierung einer Soziologisierung der philosophischen Begriffsarbeit implizit kritisierte, richtet sich sein Blick – für den Leser sicherlich unerwartet – auf den Begriff der ›Nahrung‹. Es ist anzunehmen, dass dies an genau dieser Stelle des Textes geschieht, um den gerade nachgezeichneten, parallel verlaufenden Prozessen einer Entgeistigung der Materie und einer Entmaterialisierung des Geistes eine alternative Geschichte der historischen Entwicklung der Kategorie der Substanz entgegenzuhalten. Die Konzentration auf Nahrung als derjenigen Substanz, auf deren lebensspendende Kraft man nicht verzichten kann, bietet Mauss die Möglichkeit, Geist und Materie als voneinander untrennbar zu verstehen.

Von den notwendigerweise materiell stattfindenden kulinarischen Kulturtechniken des Kochens und Essens von Nahrungsmitteln, die verändert, beeinflusst und einverleibt werden, kann sich also auch der denkende Mensch nicht lösen.² Substanz ist das, was subsistieren lässt: Auch Descartes muss

beim (oder nach dem) Denken essen.³ Nahrung impliziert, ähnlich wie die von Mauss an anderer Stelle betrachteten Körpertechniken, zudem immer Arbeit an einer Substanz, sei es an der einzuverleibenden oder an der einverleibenden Materie. Nahrung ist Materie, die man zwar formen kann, die jedoch immer auch den Formenden formt. In diesem Sinne ist Nahrung, neben dem den verschiedensten Techniken unterworfenen Körper, diejenige Kategorie, in der Substanz und Technik bereits seit dem Beginn des Menschseins miteinander verschmelzen (Nahrung = Substanz-Technik). Wenn jedoch der Mensch dasjenige Tier ist, das mit den Fingern denkt, d.h. während es Materie anfasst, und kulinarische Kulturtechniken die primären sind, liegt der Schluss nahe, dass Menschen mit und durch Nahrung oder während sie Nahrung zu sich nehmen, transformieren und verteilen, denken. Was könnte dies aber heißen, ›kulinarisch denken‹? Mit anderen Worten: Wo sieht Mauss selbst die Parallelen zwischen Essen und Denken? Lévi-Strauss' späterer Versuch, Nahrungszustände (roh-gekocht-verfault) als »empirische Kategorien« zu verstehen, also zu untersuchen, wie man *mit* Nahrung denken kann (Lévi-Strauss 1971 [1964]: 11), scheint von Mauss hier zur grundsätzlicheren Frage dramatisiert zu werden, wie man *wie* Nahrung denken kann.

Da Mauss' angebotene Lösung – Denken sei letztlich eine einverleibende Differenzierungsleistung ähnlich derjenigen, die aus einer undifferenzierten Menge ›Esser und Gegessenes‹ macht, nur um sie wieder zu vereinen – direkt in nicht anders als bizarr zu bezeichnende Verweise auf die Maorigenesis mündet, letztere also der Schlüssel zum Verständnis des vorliegenden Textes sind, soll an

2 Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass fast zeitgleich zur Arbeit Mauss' die ersten Arbeiten britischer Ethnologen erscheinen, die sich dem Thema Nahrung aus der Perspektive einer Eigenlogik des Kulinarischen ausführlich widmen. Siehe exemplarisch Fortes und Fortes (1936) sowie Richards (1939).

3 Diese universelle Notwendigkeit des Essens macht es für Mauss auch zu einem ausgezeichneten Startpunkt für ethnographische Forschungen (vgl. Mauss 2013 [1947]: 99-102).

dieser Stelle zunächst die polynesische Schöpfungsgeschichte komprimiert und doch verständlich wiedergegeben werden:

Ursprünglich gab es nur Rangi, Vater-Himmel, und Papa, Mutter-Erde, die in inniger Umarmung ihre zahlreichen Kinder, die zwischen ihnen in Dunkelheit lebten, schützend umklammerten. Die Kinder, die spürten, dass sie sich stetig vermehrten, begannen darüber nachzudenken, wie es wäre, wenn es einen Unterschied zwischen Licht und Dunkelheit gäbe. Tumatauenga, das grimmigste der Kinder, schlug vor, Rangi und Papa zu töten, während Tane die Lösung darin suchte, Papa und Rangi auseinanderzuschieben. Alle Kinder schlossen sich der Meinung Tanes an; bis auf Tawhiri, der Gott des Windes und meteorologischer Ereignisse. Die übrigen fünf Kinder, Tumatauenga, Gott des Krieges, Rongo, Gott der landwirtschaftlichen Nahrung, Haumia, Gott der wilden Nahrung, Tangaroa, Gott der Meere und Tane, Gott der Wälder und Vögel, versuchten schließlich nacheinander, Papa und Rangi auseinander zu bringen. Es gelang schließlich Tane, indem er den Kopf in Papa vergrub und mit den Füßen den Himmel von der Erde wegdrückte. Das Auseinanderschieben von Vater und Mutter brachte Licht und die Erkenntnis, dass in der Dunkelheit eine Vielzahl von menschlichen Wesen existiert hatte. Tawhiri, erzürnt über die von seinen Brüdern hervorgebrachte Trennung, beschloss, gegen seine Brüder in den Krieg zu ziehen. Seine Winde und Hurrikane zerstörten Tanes Kinder, die Bäume und Vögel, zwangen die Kinder Tangoroas, die Fische und Reptilien, sich im Meer und zwischen den verrotteten Bäumen zu verstecken und brachten Papa dazu, die Kinder von Rongo und Haumia tief in der Erde zu verbergen. Einzig Tumatauenga, Gott der Menschheit, bestand

im Kampf gegen Tawhiri, der sich schließlich, aufgerieben durch den andauernden Zwist, beruhigte. Wütend auf die Feigheit seiner Brüder, ihre gemeinsamen Eltern nicht zu töten, richtete sich Tumatauengas Zorn nun gegen sie. Er entschloss sich, sie zu entwürdigen, indem er sie zu Nahrung degradierte. Er begann also, die Früchte der Bäume, Vögel, Fische, Insekten, die Süßkartoffel und wilde Früchte zu verschlingen. Die Kinder Tumatauengas vermehren sich bis heute, bis zu der Generation von Maui-taha, Maui-roto, Maui-waho, Maui-pae und Maui-tikitiki-o-Taranga. Und Rangi und Papa sind noch immer getrennt, ohne dass ihre Liebe zueinander nachgelassen hätte. Rangi weint während einsamer Nächten und seine Tränen erscheinen in den Morgenstunden als Tautropfen auf Papas Haut (vgl. Grey 1855).

Betrachtet man den Entstehungsmythos als eine Abhandlung über die Frage nach dem Umgang mit Einheit und Vielfalt,⁴ wird deutlich, dass sowohl der Versuch, die Vielfältigkeit durch Vereinheitlichung zu zerstören (*Tawhiris* Kriegszug), als auch derjenige, die Einheit durch Vervielfältigung aufzulösen (die Trennung von *Papa* und *Rangi*), als Formen misslungener Differenzierungsarbeit präsentiert werden. Erst die Transformation des Eigenen in ein Anderes (essende Brüder werden zu gegessenen Brüdern) und die sich anschließende Transformation des Anderen in das Eigene (essbar gemachte Brüder werden gegessen) – gekoppelte Vervielfältigung und Vereinheitlichung – lassen die Welt prosperieren.

.....
4 Siehe auch die hervorragende Arbeit von Schrempf (1992), der Mauss und vor allem Durkheim vorwirft, den Drang kategorialer Systeme, über sich hinaus zu streben bzw. sich in Widersprüche zu verwickeln, nicht angemessen analysiert zu haben.

Im Moment des Essens findet also simultan die Einverleibung einer Kraft spendenden Substanz und eine Differenzierung von dieser statt; ein Prozess, der für Mauss exemplarisch für das Denken selbst ist; allen Denkens letztlich und doch vorrangig desjenigen Denkens des Denkens, an dessen Firmament »tote oder trübe oder dunkle Monde [...] der Vernunft« (Mauss 1989 [1924]: 173) kreisen. Beim Essen ebenso wie beim Denken wird die Differenz im Verschlingen zelebriert und negiert. Nahrung ist demnach die Kategorie, die zeigt, dass eine kategoriale Endklassifizierung unmöglich und doch zwingend notwendig ist. Jeder *mode of thought*, jede *mentalité*, ist letztlich unbegründet und hat doch ein Fundament: eben die jeweilige Gesellschaft. Mauss' Beschäftigung mit der Frage nach dem sozialen Ursprung der Kategorien, die er und Durkheim mit der Frage nach ihrer Totalität begannen, kulminiert also nicht zufällig in der Auseinandersetzung mit Nahrung, die den Endpunkt einer Entwicklung darstellt, in deren Verlauf Mauss die Einheitlichkeit menschlichen Denkens immer radikaler anzweifelte. Es mag hier zur Illustration einerseits auf Mauss' Vorliebe für Bindestrichwörter (*hyle-silva*, *volontaire-obligatoire* etc.), die zunächst aus einer spielerisch gesetzten oder aber auch hart erarbeiteten Differenzierungsleistung entspringen, welche dann sogleich oder im Verlaufe der Arbeit wieder aufgehoben wird, als auch andererseits auf seine Aneignung indigener Wörter wie *potlatch* und *mana* hingewiesen werden, die er von primitivem Gestammel zu philosophischen Grundbegriffen erhebt. Aber auch solche vermeintlich streng dichotomen Gegensätze wie Geld und Gabe, Religion und Magie oder auch Natur und Kultur, die nicht zu Bindestrichwörtern wurden, werden von Mauss nicht als sich ausschließende Gegensätze gedacht, sondern als zwei sich gegenseitig befruchtende Endpunkte einer begrifflichen Einheit, die hypothetisch gesetzt und doch nie erreicht werden kann, da sich der Zugriff auf sie

parallaktisch verschiebt (vgl. Schmidt/Seitz 2015). Die Tafel der Kategorien gleicht für Mauss, vielmehr kulinarisch gewitzter Chefkoch denn »Astronom menschlicher Konstellationen« (Lévi-Strauss 1989 [1950]: 41), eher einem kontinuierlichen Farb- oder eben Geschmacksspektrum als einem diskontinuierlichen oder gar binären Zeichensystem.

All das »Spiel mit den Kategorien« (Mauss 2013 [1947]: 263) fremder Menschen, das exemplarisch im hier abgedruckten Aufsatz, dessen flirrendes Umherirren in Zeit und Raum den Leser in einen Kategorienstrudel hinabzuziehen droht, aber auch an vielen anderen Stellen im Werk Mauss' nachgerade zelebriert wird, findet jedoch auf dem Höhepunkt der Moderne statt, d.h. Mauss' Denken des Denkens, ebenso wie das Essen des Essens, ist immer auch darauf bedacht, eine unkontrollierte Multiplikation, wie sie auch am Ursprung des Maori-Mythos steht, zu verhindern. Ebenso wie man nicht alles essen kann (und doch unendlich viel verschiedenes), kann man nicht alles denken (und doch unendlich viel verschiedenes) und ebenso wie die Dunkelheit der Welt den Maorigöttern ein Dorn im Auge ist, wäre es die Dunkelheit der postmodernen Begrifflichkeit für Mauss. Mauss' kulinarische Begriffsarbeit hat die Totalität und Stringenz eines philosophischen Systems als Ziel vor Augen und ist doch bereit, sich einzugestehen, dass man auf diesem Weg letztlich immer wieder scheitern und von vorne beginnen muss. Mauss trennt zwischen dem eigenen und dem fremden Denken, um das Denkbare selbst kontrolliert zu vervielfältigen ebenso wie der Maorigott *Tumatauenga* zwischen sich und seinen Brüdern trennt, um sich (und dadurch, irgendwie, auch seine Brüder) kontrolliert zu vervielfältigen. Dass dabei manch ein Begriff ebenso wie manch ein Bruder im Übermut getötet und gierig verschlungen wird, muss als produktiver Kollateralschaden hingenommen werden.

Literatur

- FORTES, Meyer/Fortes, S. L. (1936): »Food in the Domestic Economy of the Tallensi«. In: *Africa* 9, 237-276.
- GREY, Sir Georg (1855): *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, as Furnished by their Priests and Chiefs*, London: John Murray.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1989 [1950]): »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Fischer, 7-41.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971 [1964]): *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MAUSS, Marcel (1911): »Anna-Viräj«. In: *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi*, Paris: Ernest Leroux, 333-341.
- MAUSS, Marcel (1989 [1924]): »Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Psychologie und Soziologie«. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Fischer, 145-173.
- MAUSS, Marcel (2006 [1924]): »Gift-Gift«, In: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 13-17.
- MAUSS, Marcel (2013 [1947]): *Handbuch der Ethnographie*, München: Wilhelm Fink.
- RICHARDS, Audrey (1939): *Land, Labour, and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHMIDT, Mario/Seitz, Emanuel (2015): »Geld im Ganzen der Gesellschaft. Was Teile bei Mauss zu erkennen geben«. In: Marcel Mauss: *Schriften zum Geld*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 216-237.
- SCHREMPF, Gregory (1992): *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*, Madison: University of Wisconsin Press.

Die Philosophie verlassen, um das ›Ganze‹ zu erreichen

Johannes F.M. Schick

Marcel Mauss beginnt seine Begriffsgeschichte der Materie mit der Forderung, dass die Philosophie verlassen werden muss. Er verknüpft diesen Anspruch mit der seltsam anmutenden These, dass dieser Aufbruch notwendig sei, um ›alles zu erreichen‹ oder – wie eine weitere Übersetzungsmöglichkeit suggeriert – damit das ›Ganze‹ (*le tout*) erreicht werden kann. Das ›Ganze‹ (oder *alles*) wird, geht man davon aus, dass Philosophie eine Wissenschaft ist, die sich an den Begriffen abarbeitet, außerhalb der Begriffe gesucht und verweist deshalb bereits auf ›das Soziale‹. So ist es gerade deshalb zunächst nicht überraschend, wenn Mauss darauf verweist, dass die Philosophie – wie alle anderen Wissenschaften auch – eine Sprache ist, und dass es lediglich darum gehe, »die beste Sprache zu sprechen« (Mauss 2012 [1934]).

Mauss entwirft, indem er die Sprache und die Kategorien des Geistes auf soziale Milieus zurückführt, ein Gegenprogramm zu Gaston Bachelards Epistemologie, die sich zum Zeitpunkt des Erscheinens dieses Artikels auf ihrem Höhepunkt befindet: 1940, ein Jahr nachdem Mauss' Text über die Materie entstanden ist, erscheint die *Philosophie du non* Bachelards (1940), die dem Kategorienprojekt der Durkheimschule diametral gegenübersteht. Dort ist es nicht das soziale Milieu, das den Begriff der Materie formt, sondern die Mathematik, die als reine Geisteswissenschaft einen *élan scientifique* (vgl. Bachelard 1940: 38) entwickelt, der sich im Experiment realisiert. Diese *Phänomenotechnik* pendelt

zwischen *a priori* und *a posteriori* (Bachelard 1940: 11), scheinbar ohne sich um den Einfluss des Sozialen auf die Kategorienbildung zu scheren.¹

Die Geisteshaltung der Wissenschaften kann aber, so Mauss, nicht von der *gesamten Geisteshaltung* getrennt werden. Meiner Ansicht nach wird hier auf eindrückliche Weise deutlich, inwiefern Mauss eine vorsichtige Metaphysik vertritt, die sich nicht ausschließlich in der Totalität des Sozialen auflöst. Vielmehr geht sie von der Materialität der Begriffsbildung aus, um deren ontologische und praxeologische Bedingungen auszuloten. Zwar ist das Soziale Ausgangspunkt, gerade weil auch das wissenschaftliche Denken nicht von seinem Milieu getrennt werden kann, aber was ›das Soziale‹ als metaphysische Entität, die allem vorgelagert ist, sein soll, bleibt letztlich notwendig ungeklärt.

Die praxeontologische Dimension verweist vielmehr auf das ›ewige Werden‹, an dem alle Begriffe partizipieren, und damit indirekt auf die Philosophie Henri Bergsons. Wenn es Mauss darum ginge, Begriffsgeschichte auf diese eigentümliche Weise zu betreiben, dann könnte man ihm die Art und

1 Sicherlich werde ich hier Bachelard nicht ganz gerecht, aber selbst wenn er seine ›epistemologischen Profile‹ entwirft, die unter anderem den animistischen Anteil in der Begriffsbildung gerecht werden wollen, geht es ihm darum, zu zeigen, dass eine zunehmende Rationalisierung entweder vonnöten ist oder bereits stattgefunden hat (vgl. Bachelard 1940: 32).

Weise, wie er Etymologien betreibt, vorhalten – die zum Teil krude hergeleitet werden oder auch vermeintlich Originalität vortäuschen, wo vielleicht gar keine ist. Es geht ihm allerdings eher darum, die Art und Weise zu bezeichnen, wie in einem bestimmten sozialen Milieu ›gedacht‹ wird, als um strenge Philologie. So ist beispielsweise der Verweis auf Spinoza, bei dem für Mauss die Trennung zwischen Ausdehnung und Denken am klarsten hervortritt, historisch nicht korrekt – die Trennung zwischen Materie und Geist wurde auch schon sehr viel früher scharf gezogen. Mauss hebt aber vielmehr darauf ab, dass die Trennung Ausdruck des sozialen Milieus ist, in dem Spinoza philosophierte. Ausdehnung und Denken sind nämlich gerade bei Spinoza lediglich Attribute, die für den Menschen an der einen Substanz wahrnehmbar sind. Nicht nur, dass es unendlich viel mehr Attribute gibt, sondern auch die Partizipationsontologie Spinozas unterläuft das Mauss'sche Argument. Um was geht es Mauss dann aber, wenn er diese Etymologien vornimmt und philosophiehistorisch argumentiert?

Sein Anliegen ist den philosophischen Projekten Henri Bergsons und Gilbert Simondons durchaus verwandt. Zunächst weist Mauss darauf hin, dass der gereinigte, aller Vitalität beraubte Begriff der Materie auf die konkrete Arbeit des Handwerkers zurückgeht, dessen Praktiken in eine schier endlose Kette an Operationen eingebunden ist, in der sich Soziales, Materielles, Geistiges und Körperliches durchdringen. Der konkrete Akt lässt eine klare Trennung zwischen Materie und Geist nicht zu. Erst im Nachhinein wird die Unterscheidung zwischen Form und Materie getroffen. Bergson verortet in *L'évolution créatrice* (2007 [1907]) die Genese des menschlichen Verstandes im Austausch mit der Materie und prägt den Begriff des *homo faber*. Mauss stellt sich in gewisser Hinsicht in diese Tradition, wenn er Halbwachs sagen lässt, dass der Mensch ein Tier sei, das mit seinen Fin-

gern denkt. Technik wird daher im Ausgang von Bergson bis hin zu Simondon vom Lebendigen her gedacht. Dieser Versuch kennzeichnet eine Tradition der französischen Technikanthropologie, die unter anderem in *Les techniques du corps* (Mauss 2012 [1934]) einen ihrer Gründungstexte hat. Mauss stellt – und dies wird in diesem Text besonders deutlich – einen *obligatory passage point* dar, um von Bergsons *homo faber* zur Technikphilosophie Simondons zu gelangen. Aber, und dies ist entscheidend, nicht nur industrielle, handwerkliche oder körperliche Techniken sind damit gemeint, sondern auch intellektuelle Techniken, wie das Schaffen neuer Begriffe.

Diesen Impuls teilt Mauss mit Bergsons Kritik an der gemessenen vs. der erlebten Zeit und Simondons Kritik am Hylemorphismus. Primär scheint auch bei Mauss die Dynamik des Werdens zu sein, vor deren Hintergrund sich durch materielle Praktiken hindurch Begriffe erst bilden. Begriffe werden als Werkzeuge des Verstandes gekennzeichnet, die sich im Austausch mit der Welt konkretisieren. Begriffe müssen daher als offene Begriffe gedacht werden, deren Konkretisierung sich im Feld vollzieht. Die Argumentation Mauss' im Text zur Materie kann deshalb als Versuch verstanden werden, den Begriff der Materie zu dynamisieren: Er beginnt mit einer klassisch anmutenden Begriffsgeschichte, die dann in der konkreten Auseinandersetzung mit ethnographischen Studien in Frage gestellt wird, um letztlich zu zeigen, dass Vitalität und Materialität in der konkreten Erfahrung nicht getrennt werden können; deshalb führen sie auch bei den vermeintlich ›Primitiven‹ zu einem komplexen Klassifikationssystem, in dem die vagabundierende Macht rituell gezähmt wird.

Der Text *Auffassungen, die dem Begriff der Materie vorangegangen sind* stellt in dieser Hinsicht ein Experiment dar, um in der Tat die Philosophie zu verlassen und das Ganze zu erreichen. Wir müs-

sen uns – und Mauss – jedoch erneut fragen, was dieses Ganze oder ›alles‹ sein soll, zu dem das ›Verlassen der Philosophie‹ führen soll. Selbst für den geneigten Philosophen, als der ich mich hier bekenne, wirkt diese Aufforderung zunächst esoterisch. Wenn man aber das Kategorienprojekt als Versuch versteht, sich der Genese der Begriffe bewusst zu werden und eben diese Genese das ›Ganze‹ ist, auf das es zielt, trifft das Mauss'sche Projekt ins Herz der Philosophie, indem es die Scheinwerfer auf die Frage richtet: ›Wie kann man angemessen die Dynamik der Wirklichkeit begrifflich ausdrücken?‹

Literatur

- BACHELARD, Gaston (1940): *La philosophie du non*, Paris: Presses universitaires de France.
- BERGSON, Henri (2007 [1907]): *L'évolution créatrice*, Édition critique dirigée par Frédéric Worms, dossier critique par Arnaud François, Paris: Presses universitaires de France.
- MAUSS, Marcel (2012 [1934]): »Les techniques du corps«. In: Marcel Mauss: *Techniques, technologie et civilisation*, hg. v. Nathan Schlanger, Paris: Presses universitaires de France, 365-394.