

Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe. Die Praxistheorie von Marcel Mauss und ihre aktuellen Wirkungen

STEPHAN MOEBIUS

Die Soziologie und Ethnologie von Marcel Mauss erfährt sowohl in Deutschland als auch international in den letzten Jahren eine Renaissance. Mehrere Gründe scheinen dafür verantwortlich zu sein: Erstens entdeckt man Mauss als einen der Begründer der Kulturwissenschaften und einen der ersten Repräsentanten einer anti-eurozentristischen Kultur-, Technik- und Medientheorie (vgl. Därmann 2007). Dies röhrt daher, dass Mauss unterschiedliche Disziplinen wie etwa die Philologie, Indologie und die Linguistik eng mit sozio-ethnologischen Fragestellungen zu verknüpfen verstand. Darüber hinaus ist es die Untersuchung über *›Die Techniken des Körpers‹* von 1935 (Mauss 1989: 199-220), weswegen Mauss im internationalen Diskurs zu dem ersten Kulturwissenschaftler gezählt wird. Der körpersoziologische Ansatz von Mauss, der bereits 1909 von der Studie über *›Die Vorherrschaft der rechten Hand‹* von seinem Freund Robert Hertz (2007: 181ff.) vorbereitet wurde, illustriert besonders anschaulich Mauss' innovativen Ansatz – ein Ansatz, der sich explizit zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften verortet, in einem Gebiet, in dem sich nach Mauss die »Professoren gegenseitig aufessen« (Mauss 1989: 199). Für Mauss ist der Körper nicht nur das erste technische Objekt, sondern auch das erste technische Medium, das dazu befähigt ist, andere Körpertechniken sowohl intergenerativ, im Prozess der Habitualisierung der Körpertechniken, als auch interkulturell zu vermitteln und zu übertragen. *›Die Techniken des Körpers‹* ist insofern als einer der Gründungstexte der Kulturwissenschaften und der Medientheorie zu lesen, als Mauss darin plausibel demonstriert, wie jede Kultur nicht ohne eine Ausbildung ihr spezifischer Techniken und Gewohnheiten gedacht werden kann. Dabei entwi-

ckelt sie nicht nur solche Techniken, die man für gewöhnlich der so genannten Hochkultur (spezifische Arten des künstlerischen Ausdrucks beispielsweise) oder insgesamt dem Artefaktgebrauch zurechnet (wie etwa Architektur, Handwerk etc.), sondern im weiteren Sinne Fähigkeiten und »Künste des Handelns« (de Certeau), die für das ganz alltägliche Leben relevant sind, insbesondere Techniken der körperlichen Praktiken des Essens, des Schlafens, der Sexualität, des Laufens oder des Schwimmens. Über Robert Hertz' These einer Somatisierung des Kulturellen und Religiösen hinausgehend, verknüpft Mauss seine These von der kulturellen Ausbildung einer körperlichen »Hexis« mit einer Medientheorie. Ihm zu folge kommt es gerade durch die Künste, Erfindungen und Techniken der neuen Medien wie die Kinematographie, das Radio oder die Photographie zu interkulturellen Techniktransfers sowie zu Imitations- und Hybridisierungsprozessen – oder wenn man so will: zu einer Art Gabentausch – der Körpertechniken. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die während eines Krankenhausaufenthalts in New York gekommene Eingebung und Beobachtung von Mauss, dass die jungen Pariserinnen die in der Zwischenkriegszeit immer mehr durch Kinofilme vermittelte Gangart junger New Yorkerinnen imitieren und performativ wiederholen (Mauss 1989: 202). Kurzum: Mauss erforscht die leibliche Inkorporierung (fremd-)kultureller Codes sowie deren transkulturelle Verbreitung und kulturspezifische Aneignung anhand unterschiedlicher Medien und dringt auf diese Weise zu einer kulturwissenschaftlichen Technik- und Medientheorie sowie zu einer Theorie der »Weltgesellschaft« vor (vgl. Schüttpelz 2002a).

Zweitens hat Mauss mit seinem Gabe-Theorem zahlreiche gegenwärtige soziologische und ethnologische Theorien entscheidend geprägt (vgl. Moebius 2006a, 2008a). Dabei lässt sich die Mauss-Rezeption seit dem Erscheinen von »Die Gabe« im Jahre 1925 in drei größere, sich über mehrere Generationen erstreckende Diskurszusammenhänge unterteilen, die ausgehend vom Gabe-Theorem des Neffen Durkheims unterschiedliche Grundlagen des Sozialen und Herstellungsmodi sozialer Ordnung hervorgehoben haben: a) die Vertreter eines »strukturalistisch-symbolischen«, b) die Vertreter eines »anti-utilitaristischen« und c) die Vertreter eines »kreativ-schöpferischen« Rezeptionspols. Sehen die Repräsentanten des strukturalistisch-symbolischen Rezeptionsstranges, wie etwa Claude Lévi-Strauss, in dem Gabe-Theorem von Mauss Formen des reziproken Tauschs, die auf eine die Tauschpartner und -objekte konstituierende, übersubjektive Struktur verweisen, so rezipieren die Repräsentanten des anti-utilitaristischen Rezeptionsstranges, beispielsweise das »Collège de Sociologie« oder das »Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales« (M.A.U.S.S.) um Alain Caillé (vgl. Moebius 2006c, 2006d), das Gabe-Theorem vor allem im Hinblick auf die Momente einer nicht-zweckrationalen »unproduktiven Verschwendungen«. Das heißt, sie betonen das Prinzip der Generosität in dem von Mauss analysierten Gabentausch

sowie eine nicht an einem ökonomischen Vorteil interessierte Vorstellung vom Sozialen. Flankiert werden diese Rezeptionspole auf Seite der Strukturalisten von Marshall Sahlins und Maurice Godelier und seitens der Anti-Utilitaristen von der Gabe-Rezeption von Jean Baudrillard. Die Hauptvertreter des ›kreativ-schöpferischen Pols‹ sind in der ›ersten Generation‹ Georges Gurvitch und in der ›zweiten Generation‹ Georges Balandier. Sie zielen insbesondere auf den Mauss'schen Begriff des »sozialen Totalphänomens«, wobei insbesondere die dynamisch-kreativen Momente von sozialen Totalphänomenen in ihrer ständigen Bewegung der Strukturierung und Destrukturierung im Mittelpunkt stehen. Alle drei Rezeptionsstränge laufen nicht unvermittelt nebeneinander her, sondern führen in beiden Generationen zu kontroversen Debatten.¹

In engem Zusammenhang mit der aktuellen Mauss-Renaissance in den Kulturwissenschaften steht – drittens – die verstärkte (auch konkret empirische) Anwendung des Gabe-Theorems von Mauss jenseits der genannten Rezeptionspole in der Soziologie und Ethnologie in Disziplinen wie der Literaturwissenschaft, der Geschichte, der Philosophie oder der Theologie.² Hier zeichnet sich ähnlich wie in der soziologischen und ethnologischen Rezeptionsgeschichte eine dreifache Lesart der Gabenlogik ab: Mal werden die Gabepraktiken so betrachtet, als ob es sich beim Geben um einen unmotivierten, karitativ-selbstlosen Akt handelt bzw. handeln sollte (Derrida), mal wird die Gabe, ähnlich wie bei Lévi-Strauss oder Bourdieu, im Sinne von reziproken Tauschverhältnissen aufgefasst (Merleau-Ponty), im theologischen Kontext wiederum als ein universales (sowohl menschliches als auch göttliches) Prinzip (Marion) oder sie gilt – im strikten Mauss'schen Sinne – als eine Praxis zur Stiftung und Festigung sozialer Beziehungen sowie der Anerkennung der Würde des Anderen (›Collège de Sociologie‹, ›M.A.U.S.S.‹, Marcel Hénaff).

Viertens schließlich liegt die aktuelle Bedeutung von Mauss darin, dass er einer der ersten Vertreter einer Theorie sozialer Praktiken ist (Bourdieu 2004: 17). Dieser vierte Punkt, Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis (aus dem Geist der Gabe), soll im Folgenden im Vordergrund stehen, näher dargestellt und auch in seinen Wirkungen für die gegenwärtige soziologische Theoriebildung untersucht werden. Erst vor diesem Hintergrund und der Analyse seines erfahrungs- und handlungsbezogenen Ansatzes wird deutlich, dass Mauss mit seinem Gabe-Theorem einen zentralen

1 Vgl. dazu meine bald erscheinende Studie zur Wirkungsgeschichte der Praxis- und Kulturtheorie von Marcel Mauss.

2 In der Theologie denke man etwa an Jean-Luc Marion (vgl. Joas/Gabel 2007, Hetzel 2006), Bartolomé Clavero (1996) oder Miroslav Volf (2005); in der Philosophie an Jacques Derrida (1993), Maurice Merleau-Ponty (1986), Marcel Hénaff (2002), Bruno Karsenti (1986) oder Paul Ricœur (2006); in der Geschichtswissenschaft an Natalie Zemon Davis (2002) und in der Literaturwissenschaft an Sigrid Weigel (1996) oder Jean Starobinski (1994).

len sozialtheoretischen Beitrag für die Erklärung der Entstehung sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft liefert.

In einem ersten Schritt wird anhand der Grundelemente von Praxistheorien (Reckwitz 2003: 290ff.) gezeigt, dass bereits bei Mauss und besonders in seinem Gabe-Theorem eine praxeologische Sozial- und Kulturtheorie vorhanden ist – und zwar lange Zeit vor der Rede von einem »practice turn« (Schatzki et al. 2001). In einem zweiten Schritt werden die aktuellen Wirkungen seiner Praxistheorie der Gabe anhand Pierre Bourdieus Rezeption des Gabe-Theorems und der Propagierung eines »dritten Paradigmas der Gabe« durch das »Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales« (M.A.U.S.S.) dargelegt. Interessanterweise konvergieren die strukturalistisch-symbolische und die anti-utilitaristische Mauss-Rezeption in der zweiten Generation in eine praxistheoretische Richtung. Hier wird sich drittens zeigen, dass Mauss mit dem Gabe-Theorem einen erfahrungs- und handlungsbezogenen Ansatz ins Leben gerufen hat, der jenseits eines methodologischen Objektivismus und eines methodologischen Individualismus zu verorten ist. Mauss liefert dadurch eine weit über die Durkheim-Schule hinausgehende und bis heute aktuelle Theoriekonzeption, welche die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft in der spezifischen Fremderfahrung und der praktischen Vernunft der Logik der Gabe situiert.

Die Praxistheorie von Marcel Mauss

Bereits 1901 spezifizierte Mauss in dem zusammen mit Paul Fauconnet publizierten und von Emile Durkheim redigierten Aufsatz *Sociologie* das eigentlich zentrale Forschungsobjekt der Soziologie (Mauss 1969: 146): die »kollektiven Gewohnheiten«.³ Die kollektiven Gewohnheiten seien »Kreuzungen sozialer Praktiken«, die sich je nach Gesellschaft und Tradition unterschiedlich darstellen und historisch wandeln können. In »Die Techniken des Körpers« kommt er auf diese frühen Forschungen zu den kollektiven Gewohnheiten zurück und schreibt:

»Ich hatte also während vieler Jahre diese vage Vorstellung von der sozialen Natur des »habitus« [...] Dieses Wort ist weitaus besser als »Gewohnheit«, »das Bestehende«, »das Erworbene« und »die Fähigkeit« im Sinne von Aristoteles

3 Oftmals wird dieser Aufsatz in der Fachliteratur als eine von den Schülern vollzogene, weil die Rolle der Psychologie hervorhebende Abweichung von Durkheims Soziologie aufgefasst, was allerdings durch Durkheims Mitarbeit an dem Beitrag relativiert sein dürfte. Vgl. zu Durkheims Mitarbeit Fournier (1994: 242f.) und den Briefwechsel zwischen Durkheim und Mauss, hier Durkheim (1998: 257ff.).

(der ein Psychologe war). [...] Diese »Gewohnheiten« variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven praktischen Vernunft zu sehen, da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht« (Mauss 1989: 202f.).

Von hier aus lassen sich Bezüge zu Bourdieus praxeologischem Konzept des ›Habitus‹ und der ›praktischen Vernunft‹, aber auch zum Pragmatismus ziehen, dessen Dewey'sche Ausprägung Mauss in der Zwischenkriegszeit als avancierteste philosophische Strömung würdigt (Mauss 1969: 500).

Mehr als zwanzig Jahre nach Erscheinen von ›Sociologie‹, nur wenige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, veröffentlicht Mauss im Jahre 1925 seinen ›Essai sur le don‹. Er greift dabei auf seine praxistheoretische Bestimmung des zentralen Forschungsobjekts der Soziologie zurück, indem er die Gabe als ein spezifisches Phänomen einer ›Kreuzung sozialer Praktiken‹ untersucht; das heißt folglich, die Analyse des Gebens, Nehmens und Erwiderns gehört für ihn zum allgemeinen soziologischen Untersuchungsbereich des ›Habitus‹, der ›praktischen Vernunft‹ und der kollektiven Gewohnheiten, die nach Mauss aus dem konkreten Gruppenleben heraus entstandene ›Techniken des Körpers‹ sowie Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensschemata umfassen und sich zu symbolischen Ordnungen und Strukturen verfestigen können. Kurz gesagt: Bereits die frühe, in ›Sociologie‹ herausgehobene Rolle der kollektiven Gewohnheiten und der sozialen Praktiken weist auf eine praxistheoretische Konzeption bei Mauss hin.

Im Folgenden möchte ich dies anhand des Gabe-Theorems noch näher und systematischer darstellen und greife zur Veranschaulichung der Praxistheorie von Mauss folgende zentralen Kernelemente von Theorien sozialer Praktiken auf (vgl. Reckwitz 2003): Die implizite und inkorporierte Logik der Praxis (Geben-Nehmen-Erwidern), das kulturtheoretische Konzept der ›Hybridität‹ kultureller Praxis, die Repetitivität der Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen, eine gleichzeitige Routiniertheit und Unberechenbarkeit der Praxis, die Materialität bzw. körperliche Aktivität der Praxis sowie eine normative Implikation der Praxis. Um diese Kernelemente in der folgenden Darstellung des Gabe-Theorems auffindbar zu machen, sind sie kursiv hervorgehoben.

Marcel Mauss begann mit seinen vergleichenden Studien über den Gabeaustausch bereits um 1900 – also nahezu zeitgleich mit dem Aufsatz ›Sociologie‹ –, arbeitete aber seine Forschungen erstmals 1925 in seinem ›Essay über die Gabe‹ (dt. 1999) systematisch aus.⁴ Der ›Essai sur le don‹

4 Hier kann leider nur auf das Gabe-Theorem von Marcel Mauss eingegangen werden. Eine detaillierte und systematische Analyse seines Denkens findet sich in meiner Studie zu seinem Leben und Werk (Moebius 2006a).

fällt in eine Zeit, als Mauss selbst mit der Gründung des ›Institut d’ethnologie de l’université de Paris‹ sowie mit dem Ausbau und der Ausdifferenzierung der Durkheim-Schule beschäftigt ist (vgl. Fournier 2006, Moebius 2006a).⁵ Soziologehistorisch ist Mauss’ Essay zwischen einer Kritik am utilitaristischen Individualismus und einer Kritik am Bolschewismus situiert, den er zeitgleich mit dem Gabe-Essay untersucht (Mauss 1997: 537ff.).⁶

Ausgehend von ethnographischen Studien von Robert Hertz, Bronislaw Malinowski und Franz Boas sowie Analysen innerhalb der eigenen europäischen Kultur zum römischen und germanischen Recht entwirft Mauss ein eigenständiges Gabe-Theorem, das den Praktikenkomplex des Gebens, Nehmens und Erwiderns in den Mittelpunkt stellt. Er analysiert das Phänomen des intertribalen Gabentauschs, bei dem Geschenke, Rituale, Festessen, Tänze etc. gegeben, geopfert und wertvolle Gegenstände zerstört werden. Das Besondere und für Mauss Interessante ist, dass die Gabe zwar in einer eher freiwilligen Form erfolgt, dennoch aber immer erwidert werden muss, also verpflichtenden Charakter hat (Mauss 1999: 17). Er erblickt dabei in den Gabepraktiken eine bestimmte, verinnerlichte und implizite Logik, einen praktischen Sinn, der nicht ausgesprochen oder explizierbar gemacht wird: das implizite und praktische Wissen darüber, dass die Gabe stets erwidert werden muss. Die Untersuchung der impliziten Logik der Erwiderung einer Gabe stellt den Ausgangspunkt der Gabestudie dar, denn Mauss fragt sich gleich zu Beginn:

»Welches ist der Grundsatz (la règle) des Rechts und des Interesses, daß in den [...] archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk obligatorisch erwidert wird? Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft (force), die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?« (Mauss 1999: 18; kursiv i.O.)

Die Gabe besteht nach Mauss aus drei, auf den ersten Blick gleichwertigen praxeologischen Elementen: dem Geben, Nehmen und Erwidern. Es wird jedoch bei der Lektüre des Gabe-Essays deutlich, dass sich die darin enthaltene »allgemeine Theorie der Verpflichtung« (Mauss 1999: 35) an der methodologischen Bevorzugung der Logik der Erwiderung orientiert (Vandeveld 2000: 9). Bevor man geben kann, muss man bereits irgend etwas empfangen haben, das man dem Anderen als Gabe darbieten kann:

5 Ich greife hier in der folgenden Darstellung auf einen Abschnitt in Moebius (2008a) zurück.

6 Gemeint ist hier Mauss’ (1997: 537-566) sehr differenzierte ›Appréciation sociologique du bolchevisme‹. Zu Mauss’ politischen Schriften und seiner Prägung durch den Reformsozialisten Jean Jaurès siehe auch Moebius (2006a: 115ff.).

»Diese andere oder frühere Gabe kann sich Mauss bei aller vorrangigen Wesenhaftigkeit des Gebens nicht anders denn als eine abermals unter dem Diktat der Erwiderung stehende Gabe vorstellen. [...] Für Mauss ist und bleibt eine Gabe nur so lange eine Gabe, wie es ihr gelingt, den Zwang, sie zu nehmen und zu erwideren, im Geben selbst mitzugeben. In diesem Sinne aber muß jede Gabe eine bereits erwiderte Gabe darstellen« (Därmann 2005: 150).

Hinzu kommt, dass die gegebene Sache ambivalent (gift) ist (vgl. Mauss 2006a). Wenn man sie beispielsweise länger als »angemessen« bei sich behält, wird man vom Anderen völlig besessen oder die Beziehung ist »vergiftet«. Die Praxis der Gabe kann folglich sowohl gute als auch schlechte Wirkungen haben, erst der situative Kontext des Gebens entscheidet darüber. Es besteht demnach eine gewisse Ungewissheit, Kontingenz und Unberechenbarkeit in der Gabe. Die Gabepraktiken sind zwar gemäß des praktischen Wissens traditionelle und routinierte Handlungsweisen, eingebettet in rituelle Settings von Praktiken. Dennoch kann man sich nie sicher sein, ob die Gegengabe auch wirklich erfolgt. Man weiß auch nicht, wann genau sie zurückkommt. Die Erwiderung ist also keine explizite Sollens-Regel oder Norm, wie das vielleicht eine normorientierte Handlungstheorie behaupten würde. Insgesamt bedeutet das: Trotz der Routiniertheit besteht zugleich auch eine Unberechenbarkeit in der Praxis. In Bezug auf die Gabe hat man es daher mit »zwei Seiten der Logik der Gabepraxis« zu tun: Die Praktiken des Gebens, Nehmens und Erwiderns bewegen sich zwischen einer relativen Geschlossenheit der Wiederholung (in archaischen Gesellschaften insbesondere das traditionale Gabehandeln) und einer ebenso relativen Offenheit für einen daraus sich ergebenden Konflikt (man denke an die agonistischen Potlatch-Rituale der Indianer Nordwestamerikas) oder der Möglichkeit für das Misslingen der Praxis der Gabe.⁷ Die Gabe muss zwar nicht – im Sinne einer zwingenden und bewussten Norm – erwidert werden, jedoch erscheint es (der Tradition und »Etikette« (Mauss 1999: 95) nach) »angemessen«, dass sie erwidert wird. Mit der Begrifflichkeit von Max Weber gesprochen: Anstatt zweckrationale Momente hinter der Gabe zu sehen, hat man es mit Arten ›traditionellen‹ und ›affektuellen‹ Handelns zu tun. Die Gabe ist dementsprechend auch nicht als ein Konglomerat intentionaler Einzelhandlungen zu betrachten, was sich insbesondere bei der Praxis der Erwiderung zeigt. Denn, wie wir noch sehen werden, existiert eine der Gabepraxis intrinsische, nicht mit zweckrationalem oder intentionalem Handeln zu erklärende Motivation zur Erwiderung.

Die implizite Logik der Erwiderung der Gabe geht einher mit Mauss' Konzeption der ›Hybridität‹ kultureller Praxis. Lange Zeit vor den, besonders durch die ›Science Studies‹ forcierten Forschungen zur Hybridität von

7 Zu dieser doppelten Logik der Praxis vgl. auch Moebius (2008c).

Menschen und Dingen, Netzwerken von Akteuren und Aktanten oder einer symmetrischen Anthropologie von Technik/Mensch (Latour) liefert Mauss in seinem Gabe-Theorem eine Theorie der Hybridität.⁸ Zeigt er in seinem Aufsatz über ›Die Techniken des Körpers‹, inwiefern Techniken (neben Körper- auch Werkzeugtechniken) sowie materielle Dinge nicht außerhalb der menschlichen Handlungsvollzüge anzusiedeln sind, sondern einen un-hintergehbaren Bestandteil menschlichen Handelns darstellen⁹, wird die enge Verwobenheit zwischen der Materialität und dem Sozialen, Artefakt und Akteur noch deutlicher in der von Mauss in der Gabestudie durchweg thematisierten Hybridität von Personen und Sachen. Denn erst die Annahme von einer Vermischung von Personen und Sachen (›biens et des personnes confondus‹) (Mauss 1969: 47; 2006a: 14) kann die Logik der Erwiderung der Gabe nach Mauss verständlich machen. Praxistheoretisch könnte man sagen, die Gabengegenstände besitzen weder einen allein materiellen noch bloß kulturellen Wert, sie sind wie Artefakte »Gegenstände, deren sinnhafter Gebrauch, deren praktische Verwendung Bestandteil einer sozialen Praktik oder die soziale Praktik selbst darstellt« (Reckwitz 2003: 291). Was genau bedeutet jedoch Mauss' Rede von einer Hybridisierung zwischen Person und Sache bezogen auf die Praxis der Gabe?

Die Gabe ist ihm zufolge Träger einer Art Kraft. Der weggegebenen Sache haftet noch ein Stück des Gebers an, sie hat noch »etwas« von ihm, sie ist ein symbolischer Verweis auf den Anderen als Geber (Moebius 2006a: 86f.), das heißt, beim Geben und Nehmen findet eine Art Trans-substantiation der Beteiligten statt; der Empfänger nimmt den Anderen in sich auf, der wiederum von ihm Besitz ergreift. Folglich heißt Geben immer auch, dass man sich selbst gibt, dass man etwas von sich selbst, einen Teil seiner Person, von dieser Kraft, dem »Geist der Dinge« weggibt, dass man sich selbst transzendierte. Die für das Verständnis des verpflichtenden Charakters der Gabe konstitutive Fremderfahrung der Besessenheit¹⁰ und

8 Zu Mauss als Vordenker für Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie und einer Technikanthropologie siehe Nitsch (2008).

9 Vgl. zu Mauss' Techniksoziologie die von Nathan Schlanger zusammengefassten Aufsätze von Mauss (2006b) sowie zur Interpretation Schlanger (2006, 1998). Wirkungen von Mauss' Techniksoziologie gingen v.a. auf André-Georges Hadricourt und André Leroi-Gourhan aus (vgl. Leroi-Gourhan 1982: 33ff., Hadricourt 1972, Nitsch 2008).

10 Vgl. zum Folgenden auch Moebius (2008a). In einer Fußnote seines 1938 publizierten Textes ›Über den Begriff der Person und des ›Ich‹‹ schreibt Mauss, dass er im Essay über die Gabe die Tatsache nicht nachdrücklich betont habe, ›daß der *Potlatch* neben dem *Austausch* von Männern, Frauen, Erbgütern, Verträgen, Gütern und rituellen Leistungen, zunächst natürlich von Tänzen und Initiationen, noch viel mehr einschließt: Ekstasen und Besessensein von ewigen und reinkarnierten Geistern‹ (Mauss 1989: 231).

des Ergriffenseins röhrt von der im Gabeprozess angelegten Hybridisierung von Person und Sache, der geistigen und materiellen Substanzen.¹¹

Die von Mauss untersuchten fremden Gesellschaften haben in seinen Augen noch die im zeitgenössischen Europa weitgehend verloren gegangene Begabung, Unterschiede zwischen Gabe und Ökonomie, Freiwilligkeit und Verpflichtung, Interesse und Desinteresse sowie zwischen Person und Sache mit Hilfe der Gabepraktiken zu bestimmten Zeiten und Anlässen einzuebnen, zu entdifferenzieren und miteinander zu vermischen. Mauss spricht von der Besessenheit auch im Sinne von einer confusion und mélange:

»Im Grund sind es Mischungen. Man mischt die Seelen unter die Dinge, man mischt die Dinge unter die Seelen. Man mischt die Leben und siehe da: jede der miteinander vermischten Personen und Sachen tritt aus ihrer Sphäre heraus und mischt sich von neuem: dies ist genau der Vertrag und der Austausch« (Mauss 1950: 173).¹²

Der Geber und die gegebene Sache sind nicht völlig getrennt. In der Annahme der Gabe nimmt man gleichzeitig die fremde Person in sich auf, ist ergriffen und besessen vom »Anderen in mir«.¹³ Die Person differiert mit sich selbst.

Die »mélanges« von Personen und Sachen stellen chiastische Mischungen dar. Insgesamt verweist Mauss' Gabe-Theorem auf vier Modalitäten der hybriden Vermischung (Därmann 2005: 102ff.): die Personifizierung der Sache, die Versachlichung der Person, die Identifizierung von fremder und eigener Person sowie die Identifizierung von fremder und eigener Sache. Es ist diese Mischung, die die Pflicht zu geben, zu nehmen und zu

11 Ein besonders eingehendes Beispiel dieser Vermischung von Person und Sache ist die Gabe von Muttermilch: »Sofern die erste Nahrung, die das Subjekt aufnimmt, die von einem anderen gegebene und eingeführte Nahrung ist, lässt sie sich nicht auf ein ›Etwas‹ beschränken [...]. Die mit der Einführung der Brust in den Mund eingeflößte Milch ist kein bloßes Nahrungsmittel [...]« (Därmann 2005: 63ff.).

12 Hier wird aus der französischen Ausgabe übersetzt, da die deutsche Version von Mauss (1999: 52) nur die Hälfte des Satzes wiedergibt.

13 Zu dieser Figur des »Anderen in mir« in anderen Theoriekontexten vgl. Moebius (2003). Diese Einverleibung des Anderen legt den Gedanken an kannibalistische Praktiken und ihre Sublimierung durch das Gaberitual (vgl. Stentzler 1979: 64) nahe, denn in der Gabe geht es wesentlich auch immer um die Gabe von Nahrung: »Dass die dargereichten Speisen und Getränke vom Empfänger unmittelbar einverleibt werden, erhält vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Geben auch immer ein Sich-selbst-Geben, die Hin- und Preisgabe der gebenden Person bedeutet, eine über die bloße Stillung des Hungers hinausgehende und mit der Institution der Gastfreundschaft aufs engste verbundene Konnotation. Sie kann nichts anderes besagen, als dass sich der Geber selbst in der Trank- und Speisegabe dem Beschenkten zu trinken bzw. zu essen gibt« (Därmann 2005: 104).

erwidern konstituiert. Es ist die Person und Sache vermischende Gabe, die verpflichtet und soziale Bindung schafft. Man hat es hier also weniger mit einer einfachen formalen Äquivalenz des Tausches oder der Reziprozität zu tun, wie in der Rezeptionsgeschichte des Gabe-Essays auch heute noch angenommen wird (vgl. Adloff/Mau 2005).¹⁴ Stattdessen verweist Mauss' Gabe-Theorem ganz explizit auf einen ekstatischen, selbsttranszendierenden Charakter der Beziehung zum Anderen und zugleich auf eine Fremderfahrung des Besessen- und Ergriffen-Seins durch den Anderen und dessen Sache (Mauss 1999: 130), da man die fremde Person und die fremde Sache durch die Gabe gleichsam »in sich« trägt. Nach Mauss erfährt das soziale Band, das die »Besessenheit« stiftet, noch insofern eine Verfestigung, als man als Nehmender nicht nur von der personifizierten Sache bzw. der verschlachten Person ergriffen ist, sondern auch von all denjenigen, die vor dem Geber bereits die Sache empfangen und in der Hand hatten, das heißt auch von den Ahnen (Mauss 1999: 110), ja dem gesamten Clan (Mauss 1999: 118). Das alleinige Abheben auf Reziprozität (ein Begriff, der in der Rezeptionsgeschichte mehr oder weniger diffus geblieben ist) verfehlt(e) die praxistheoretische Pointe des Mauss'schen Denkens. Diese liegt genau in dessen Annahme einer Hybridität von Mensch, Ding und Vorfahren, die in der mit den Gabepraktiken einhergehenden Besessenheit, dem Ergriffen-Sein vom Anderen und dessen Sache, erfahrbar wird. In »Über den Begriff der Person und des ‚Ich‘« (1938) schreibt Mauss, der »siegreiche potlatch« entspreche der »geglückten Besessenheit« (Mauss 1989: 233).¹⁵

Um sich aus der alterierenden Besessenheit zu befreien, kommt es zur Erwiderung. Allgemein legt diese, die Hybridität von Mensch und Ding in den Vordergrund stellende, Analyse und Interpretation von Gabepraktiken nahe, dass »die Verbindung von Person und Sache die im Geben geschehende Verbindlichkeit zwischen der eigenen und der fremden Person stiftet« (Därmann 2005: 159).

Anders als ihm Lévi-Strauss (1999) oder auch Marshall Sahlins (1972) vorwerfen, findet Mauss jedoch in der Maori-Theorie des »hau« nicht seinen letzten oder einzigen Erklärungsgrund der Erwiderung, sondern die Theorie des »hau« ist in Mauss' Kulturanthropologie der Besessenheit nur

14 An der Stelle, wo der Begriff der »reciprocité« das einzige Mal fällt, bezeichnet er genau die überkreuzte Inbesitznahme, ein »im Nehmen genommen werden« (vgl. Schüttelpelz 2005: 183ff.).

15 Zur Interpretation von Mauss' »Die Gabe« als Besessenheitstheorie (und nicht allein als Reziprozitätstheorie) vgl. Schüttelpelz (2002b), Därmann (2005) sowie Moebius (2008a, 2008b). Zu Besessenheitstheorien im ethnologischen Kontext vgl. auch Kramer (1987, 2005: 145ff.) sowie den von Zutt (1972) herausgegebenen Band und den erfahrungsorientierten Ansatz vom »Collège de Sociologie« (Moebius 2006c). Anstelle von Besessenheit könnte man auch (wie im Text) von Ergriffen-Werden oder, wie Fritz Kramer, von »passiones« sprechen.

nur eine spezifische kulturelle Vorstellung und Ausdrucksweise für die Besessenheit unter anderen. Mauss verweist deshalb im weiteren Verlauf seiner Studie beispielsweise auf den rechtlichen Formalismus im altrömischen Recht, die Theorie des *>nexum<*, um aufzuzeigen, dass es nicht nur eine magische oder religiöse, sondern in der Geschichte Europas auch eine rechtliche Vermischung von Person und Sache gegeben hat (Mauss 1999: 123ff.). Das *>hau<* liefert also mitnichten die einzige Erklärung von Mauss.¹⁶

Der ganze Aufbau der Studie von Mauss ist darauf angelegt, die *>Repetitivität der Gabe-Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen<* hinweg darzustellen. So muss die Gabe nicht unbedingt unmittelbar dem Geber zurückgegeben werden, sie kann vielmehr zwischen unterschiedlichen Kollektiven, Körperschaften und Gesellschaften, aber auch zwischen den Generationen zirkulieren: Die Gabe der Liebe und Aufmerksamkeit der Eltern beispielsweise wird vielleicht nicht unbedingt ihnen gegenüber erwiderst, sondern *>der Geist<* der von ihnen erlangten Gabe wird weitergegeben an die eigenen Kinder oder an andere hilfsbedürftige Menschen.¹⁷ Die *>Repetitivität der Gabe-Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen<* wird aber noch deutlicher, wenn man sich den Aufbau der Gabestudie von Mauss näher anschaut. Die ganze Untersuchung ist so aufgebaut, dass sie uns die enorme raum-zeitliche Ausdehnung der Gabepraktiken vor Augen führen soll: Mauss beginnt seine Untersuchung im alten Skandinavien, begibt sich dann nach Polynesien, nach Samoa, zu den Maori, den Melanesiern und zu den Indianern Nordwestamerikas, um von dort ins alte Europa zurückzukehren. Das heißt für ihn, die Fremderfahrung der Besessenheit und die Praktiken der Gabe sind nicht auf archaische Gesellschaften oder nur auf die Kultur der Maori beschränkt. Man kann die Gabe-Praktiken auch im alten Europa, im römischen oder germanischen Recht finden (vgl. Mauss 2006a). Am Ende des Gabe-Essays kehrt Mauss schließlich von seiner Untersuchung der außereuropäischen Gesellschaften und der alten indo-europäischen Rechts- und Wirtschaftsordnungen zurück, um sich die Frage zu stellen, welche moralischen und sozialökonomischen Schlussfolgerungen für moderne westliche Gesellschaften aus seiner Betrachtung zu ziehen sind. Ihm zufolge haben westliche Gesellschaften, insbesondere seit der im spätromischen Recht angelegten Trennung zwischen Person und

16 Dieser Zusammenhang und eine daraus folgende Kritik an Lévi-Strauss und Sahlins kann hier jedoch nur angedeutet werden und wird in einer größeren Studie ausführlich behandelt werden.

17 Dieses Beispiel findet sich bei Mauss (1969: 19) sowie in dem Aufsatz *>Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde<* von Hans Joas (2004).

Sache (vgl. Paul 2006), die Gabe auf einen bloß ökonomischen Austausch reduziert.¹⁸

Ähnlich wie in Durkheims Religionssoziologie und dessen Erforschung von Sakralisierungspraktiken in der Erfahrung der kollektiven Ekstase erblickt Mauss in den in der Gabepraxis angelegten Erfahrungen der Besessenheit und Fremd-Efferveszenz Praktiken der Sakralisierung¹⁹, in deren Dynamik das Ideal einer ›Gabemoral‹ entsteht. Diese Gabemoral impliziert, dass man dem Leben und dem Frieden mehr Wert zubilligt als dem Tod und dem Krieg (Dzimira 2007: 63): Sie ist gekennzeichnet durch gegenseitige Anerkennung der Würde des (fremden) Anderen, wechselseitigem Respekt, Großzügigkeit sowie moralischer Verpflichtung – dies sind nach Mauss die lang vergessenen, nun erst langsam wieder auftauchenden aktuellen Motive und normativen Implikationen, die in den Praktiken der Gabe angelegt sind (Mauss 1999: 157ff.).²⁰ Die Gabemoral ist dabei aufs engste mit seinen politischen, an Jean Jaurès angelehnten Vorstellungen eines demokratischen Sozialismus verknüpft (vgl. Moebius 2006e, Dzimira 2007).²¹ Er verfolgt bei der am Ende der Gabestudie vorherrschenden Kritik der Gegenwart aus der Sicht der Gabemoral aber keine Rückkehr zur archaischen Welt, sondern das Projekt einer »inversiven Ethnographie« (vgl. Kramer 1981, 1987), das heißt die Einnahme einer fremdkulturellen Perspektive auf die eigene Kultur, von der aus neuartige Kritikfelder und bislang nicht in den Blick geratene Aspekte zu Tage gefördert werden. Mauss' Anliegen besteht in einer Aufnahme bestimmter elementarer Prinzipien der Gabe, die jenseits ausschließlich utilitaristischer Handlungsmaximen anzusiedeln sind und die nach seinem Wunsch Eingang in die modernen Gesellschaften finden sollen.²² Diese Prinzipien der Gabe finden historisch und kulturell spezifische Ausdrucksformen, insgesamt kulminie-

-
- 18 Er fragt sich in diesem Zusammenhang: »Aber sind diese Unterscheidungen [zwischen Personenrecht und Sachenrecht; S.M.] nicht relativ jungen Datums in den Rechtssystemen der großen Kulturen? [...] Haben sie diese Bräuche des Gabentauschs, wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen, nicht selbst praktiziert?« (Mauss 1999: 120f.)
- 19 Auf die Momente des ›Sakralen‹ in den Praktiken der Gabe (im Sinne einer Verausgabung) geht dann in der Mauss-Rezeption auch ganz besonders das ›Collège de Sociologie‹ mit seiner »sociologie sacrée« ein (vgl. Moebius 2006c).
- 20 Mauss denkt beispielsweise an Sozialversicherung, Gastfreundschaft, das Genossenschaftswesen, in dem er sich engagierte, oder » gegenseitige Fürsorge der Berufsgruppen«.
- 21 Sylvain Dzimira (2007: 31) schreibt, »le socialisme démocratique et associationniste – tel que le défendait Jaurès converti par M. Mauss au mouvement coopérative – trouve dans la découverte par M. Mauss de l'universalité du don son socle anthropologique et moral«.
- 22 Zu Mauss' politischem Engagement und zu seinen politischen Schriften vgl. Mauss (1997) und Moebius (2006e) sowie neuerdings die instruktive Studie von Dzimira (2007), der die Studie über die Gabe mit der politischen Philosophie von Mauss engführt.

ren sie in der Gabe zu einem Praxiskomplex, der für die Herstellung sozialer Beziehungen und sozialen Sinns konstitutiv ist. Zusammenfassend gesagt: Die Gabe ist nach Mauss keine Praxis des Kalküls und weniger dem materiellen oder ökonomischen Tausch geschuldet (dafür gibt es bei den von Mauss untersuchten fremdkulturellen Gesellschaften spezielle Tauschbeziehungen²³), sondern die materiellen Dinge sind Medien für die symbolische Herstellung und Stabilisierung sozialer Beziehungen jenseits instrumenteller Vernunft. Insofern muss man auch, worauf insbesondere Marcel Hénaff (2002: 145ff.) aufmerksam gemacht hat, zwischen drei Formen der Gabe differenzieren: zwischen Tausch, einseitig-karitativen Handlungen und Gabepraktiken zur Herstellung und Aufnahme sozialer Beziehungen. Nur im letzteren Fall, in der Stiftung und Absicherung von sozialen Beziehungen, handelt es sich um eine Gabe und Gabenmoral im Mauss'schen Sinne (vgl. Dzimira 2007: 66).

Dass die Gabepraktiken sowohl in fremden Kulturen, zu früheren Zeiten als auch heute virulent sind, verdeutlicht den Charakter der Gabe als ein »soziales Totalphänomen« (fait social total). Entgegen einer modernitätsfixierten Rückübertragung moderner Ausdifferenzierungsprozesse auf archaische Gesellschaften zeichnet sich der Gabentausch als ein soziales Totalphänomen dadurch aus, dass in ihm sowohl religiöse, rechtliche, moralische, politische, ökonomische als auch ästhetische Dimensionen gleichermaßen ausgedrückt und vermischt werden. Ferner ist die Gabe nie mals bloß altruistisch noch ausschließlich eigennützig, auch diese Momente vermischen sich. Mit Mauss (1999: 168) gesprochen: »Es ist hier eine Art Hybride aufgeblüht«. Im Gabentausch mischen sich diese Dimensionen. Aber noch mehr: In den Gaberitualen mischen sich die Kulturen. Die in den Gabentausch involvierten Akteure geben nicht (nur) im Namen ihrer eigenen Person, sondern immer (auch) als Repräsentant ihrer Gesellschaft und Kultur, der Verwandtschaft, der Familie, der Körperschaft und der Toten (Mauss 1999: 91f.). Mauss spricht deshalb von »Person« im Sinne einer »moralischen Person« (personne morale), die eine Körperschaft personalisiert und durch die eine Körperschaft verkörpert wird (Mauss 1999: 21f.). Die Kulturen bzw. Zivilisationen sind nach Mauss – ähnlich wie bei dem von Malinowski beschriebenen Inseln verbindenden Gabesystem des ›Kula‹-Ring – von interpenetrierenden und interkulturellen Praktiken der Gabe durchzogen. Im Gabentausch erleben die Gesellschaften eine obsessive Fremderfahrung, Interpassion und Durchdringung mit der fremden Kultur. Mauss geht bei der Gabe demnach nicht nur von

23 Beispielsweise betont Mauss, dass neben dem melanesischen Gabentauschsystem des Kula, den er als »großen potlatch« (1999: 54) betrachtet, eine ganz andere Form von Austausch, der ›gimwali‹, besteht. Dieser dient v.a. dem einfachen Austausch nützlicher Dinge und zeichnet sich »durch hartnäckiges Feilschen beider Parteien aus, ein des Kula unwürdiges Verfahren« (ebd., 55).

einer Hybridität von Personen und Sachen, sondern auch von einer Hybridität kultureller Praktiken und Sinnmuster aus. Lange Zeit bevor beispielsweise Theoretiker der ›Postcolonial Studies‹ wie Homi K. Bhabha auf die Hybridität und Vielfalt von Kulturen aufmerksam gemacht haben (vgl. Bhabha 2000), zeigt die Gabeabhandlung den (schon immer vorhandenen) allgemeinen hybriden Charakter der Kulturen auf.

Wie deutlich geworden ist, muss Mauss' Gabe-Theorem als ein Entwurf einer Theorie der Praxis aufgefasst werden. Es enthält die zentralen Grundelemente gegenwärtiger Praxistheorien: Erstens eine implizite und inkorporierte Logik der Praxis, die in der Praxeologie der Erwiderung zum Tragen kommt. Zweitens das kulturtheoretische Konzept der ›Hybridität‹, das sowohl als eine Mischung von Person und Sachen als auch eine Hybridisierung kultureller Praktiken und Sinnmuster beinhaltet. Drittens die Repetitivität der Gabepraxis über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg: Mauss untersucht fremdkulturelle, alt-europäische und gegenwärtige Formen der Gabe. Viertens eine gleichzeitige Routinisiertheit und Unberechenbarkeit der Gabepraktiken, da sie zwischen einer traditionellen Wiederholung in Ritualen und einer Kontingenz oszillieren, insofern eine Gengabe nicht absolut zwingend ist. Fünftens die Materialität bzw. körperliche Aktivität der Praxis sowie eine normative Implikation der Praxis: Die Materialität ist der Gabepraxis inhärent, da Personen und Dinge vermischt gegeben werden. Und, wie gezeigt, erwächst aus den Praktiken der Gabe die normative Implikation einer Gabemoral, die Mauss für gegenwärtige Gesellschaften und eine alternative Moderne fruchtbar zu machen versucht.

Die elementaren Formen der Praxistheorie von Mauss wurden in der soziologischen Rezeptionsgeschichte unterschiedlich aufgenommen. Im Rahmen der gegenwärtigen soziologischen Theoriebildung sind es vor allem Pierre Bourdieu und die ›M.A.U.S.S.-Gruppe, die produktiv an Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis anknüpfen und – obgleich sie wie erwähnt unterschiedlichen Lagern der Mauss-Rezeption zugeordnet werden können – in diesem Punkt konvergieren.²⁴

24 Inwiefern sich die beiden Theorien in ihrer Konvergenz komplementieren und sich ihre Handlungstypologien zu einer neuartigen, komplexen und vielschichtigen Handlungstheorie verdichten können, habe ich an anderer Stelle analysiert (Moebius 2006b: 365f.).

Die aktuelle Rezeption der Praxistheorie der Gabe

Pierre Bourdieus Entwurf einer Theorie der Gabepraxis

Bourdieu versucht in der Entwicklung seines Denkens den im Lévi-Strauss'schen Strukturalismus angelegten Objektivismus auf eine gleichsam Mauss'sche Weise zu überwinden, indem er – wie Mauss – die Menschen, die Produzenten symbolischer Güter und deren ›praktische Vernunft‹ wieder mehr in den Mittelpunkt soziologischer Theoriebildung rückt (Bourdieu 1992: 28).²⁵ Bourdieus »methodologischer Relationismus« (Wacquant 1996: 34ff.) sowie die Analyse der »Ökonomie der symbolischen Güter« (Bourdieu 1998: 163ff.; 2001: 246ff.) verweisen explizit auf Mauss²⁶ und dessen Gabe-Theorem und sind, wie er selbst schreibt (vgl. Bourdieu 2004), zutiefst von Mauss geprägt. Die »innige Wahlverwandtschaft zu Marcel Mauss«, wie es Franz Schultheis (2007: 70) ausdrückt, resultiert nicht zuletzt aus Bourdieus ethnologisch-soziologischer Feldforschung bei den Kabylen, wo jede Handlung eine Art »totale soziale Tatsache« (Mauss), also eine zugleich ökonomische, religiöse und soziale Bedeutung, ausdrückt:

»So wie Mauss in vielfältigen Beobachtungen [...] den Eigensinn einer Ethik der Gabe, der moralischen Verpflichtung zur Großzügigkeit und der auf ihr aufbauenden Ehre herauszuarbeiten suchte, lieferte auch Bourdieu viele detaillierte Schilderungen von Alltagssituationen, in welchen eine solche traditionelle Ethik zum Ausdruck kam« (Schultheis 2007: 70).

Trotz der Bewunderung für Mauss und dessen Prägekraft kritisiert Bourdieu jedoch, dass sowohl Lévi-Strauss als auch Mauss die Bedeutung des zeitlichen Intervalls zwischen Gabe und Gegengabe in ihrer Erklärung der Gabepraxis vernachlässigt haben. Dieses Intervall habe die Funktion, Gabe und Gegengabe »gegeneinander abzuschirmen und zwei vollkommen symmetrische Handlungen als unverbundene Einzelhandlungen erscheinen zu lassen« (Bourdieu 1998: 163). Auf diese Weise erscheinen die Gabeakte als generöse Praktiken.

-
- 25 Bourdieus Habitusbegriff weist dabei Charakteristika der Gabe auf, die sowohl frei als auch verpflichtend ist: »Der Habitus als ›Spiel-Sinn‹ ist das zur zweiten Natur gewordene, inkorporierte soziale Spiel. Nichts ist zugleich freier und zwanghafter als das Handeln des guten Spielers« (Bourdieu 1992: 84).
- 26 Dies kommt auch in manchen Titeln seiner Bücher zum Ausdruck, zum Beispiel Entwurf einer Theorie der Praxis (1976), ein Titel, der auf Mauss' Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie anspielt.

In Bourdieus spezifischer Zurückweisung eines von Lévi-Strauss vertretenen »transzendentalen«, die symbolische Ordnung von jeder Praxiskomponente abgekoppelten Strukturalismus (vgl. Moebius/Peter 2008) sind die Tauschpartner nicht einem absolut übersubjektiven Gabeautomatismus oder »mechanischen Gesetzen des Zyklus der Wechselseitigkeit« (Bourdieu 1987: 180) unterworfen. Zwar hat der einzelne Akteur die Verpflichtung und den notwendigen Sinn der Gabe – man könnte auch sagen – die »Spielregeln« (Bourdieu) oder die »Etikette« (Mauss) der Gabe – verinnerlicht, aber aus Bourdieus praxeologischer Perspektive halten allein die Gabepraktiken die Gabestruktur aufrecht. Auch wenn Wechselseitigkeit somit

»die »objektive« Wahrheit der diskreten und als solche erlebten Handlungen (ist), wie sie die allgemeine Erfahrung mit der Idee der Gabe assoziiert, [...] darf bezweifelt werden, ob sie die ganze Wahrheit einer Praxis ist, die es nicht gäbe, wenn ihre subjektive Wahrheit völlig deckungsgleich mit dieser »objektiven« Wahrheit wäre. Tatsächlich kann man in jeder Gesellschaft beobachten, daß die Gegengabe, wenn sie nicht zur Beleidigung werden soll, zeitlich verschoben und verschieden sein muß, weil die sofortige Rückgabe eines genau identischen Gegenstands ganz offenbar einer Ablehnung gleichkommt: der Gabentausch steht also im Gegensatz zum »ich gebe dir, du gibst mir«, wo wie im theoretischen Modell der Struktur der Wechselseitigkeit Gabe und Gegengabe in denselben Augenblick zusammengepreßt werden [...]« (Bourdieu 1987: 192f).

Die Tatsache des Tausches wird durch das zeitliche Intervall (unbewusst) verschleiert, Gabe und Gegengabe voneinander abgeschirmt, so als gäbe es keine Beziehung zwischen den einzelnen Gabeakten. Beim Gabentausch geht es letzten Endes um die scheinbar desinteressierte »Akkumulation symbolischen Kapitals (an Anerkennung, Ehre, Adel usw.)« (Bourdieu 2001: 251), das heißt integrationstheoretisch, um zugleich systemintegitative gesellschaftliche Anerkennung und den sozialintegrativen Ausgleich konfligierender Interessen, ohne die Integrität der anderen Person zu verletzen. Im Blick auf die Gabepraxis heißt dies: Das Gelingen des Gabentausches, also die Erlangung von Anerkennung bzw. symbolischen Kapitals, hängt sowohl von der Verfügung über die für die »Logik der Uneigennützigkeit« angemessenen Dispositionen und Kapitalien (vgl. Bourdieu 2001: 251) wie von dem erworbenen »praktischen Sinn« für den rechten Augenblick ab. Es bedarf des zeitlichen Intervalls zwischen Gabe und Gegengabe, denn die sofortige Rückgabe würde den Schleier, dass es sich nicht um eine großzügige Gabe, sondern um einen einfachen Tauschmechanismus handelt, wegreißen.

Das objektive Tauschverhältnis muss demnach individuell und kollektiv verkannt werden; damit die »gesellschaftliche Lüge« (Mauss), also der Schein der Selbstlosigkeit, gewahrt und sowohl System- als auch Sozialin-

tegration gesichert wird. Im Grunde ist für Bourdieu also auch die Uneigennützigkeit und Großzügigkeit im Sinne einer subjektiven ›illusio‹ unbewusst kalkulierend.

»Ähnlich wie Mauss wird auch Bourdieu nicht der Illusion verfallen, dass es sich bei dieser Ethik der Großzügigkeit um ein völlig uneigennütziges, von Gefühlen reiner Bruderliebe und Solidarität getriebenes, zweckfreies Unterfangen handelt. Ganz im Gegenteil: Beide versuchen, die ganz unter der Hegemonie des okzidental Menschentyps homo oeconomicus stehenden Leser ihrer Studien für eine Form des ›Interesses‹ zu sensibilisieren, das sich nicht auf materiellen Profit reduzieren lässt, sondern rein sozialer Herkunft und Qualität ist« (Schultheis 2007: 71).

Im Unterschied zu Mauss kommt Bourdieu jedoch an keiner Stelle auf die für Mauss' Erklärung der Erwiderung so zentrale Fremderfahrung der Gabe zu sprechen. Dies gilt auch für die nun zu besprechende ›M.A.U.S.S.-Gruppe. Trotz dieser Schwäche, die Pflicht zur Erwiderung theoretisch in den Griff zu bekommen, gelingt es ihr dennoch – wie Bourdieu –, eine eigene Praxistheorie aus dem Gabe-Theorem zu entwickeln.

Das »dritte Paradigma der Gabe« – Die Wirkungen von Mauss' Praxistheorie auf die ›M.A.U.S.S.-Gruppe

Gegen das strukturalistisch-symbolische Denken gerichtet, will die ›M.A.U.S.S.-Gruppe anti-utilitaristische Perspektiven auf das Soziale entwickeln und betrachtet hierin das ›Collège de Sociologie‹ als ihren Vorgänger (Bulletin du M.A.U.S.S. 1986: 5).²⁷ Die Propagierung des neuen ›Paradigma der Gabe‹ erfolgt in Frankreich durch die ›Revue du M.A.U.S.S.‹ (ehemals Bulletin du M.A.U.S.S.), einem Publikationsorgan mit internationalem Autorenkreis (z.B. Honneth, Morin, Castoriadis, Etzioni, Taylor, Lefort, Laclau, Mouffe, Castel, Latour etc.). Dem Begründer der M.A.U.S.S.-Gruppe, Alain Caillé, zufolge wird im Selbstverständnis der Moderne das, was nicht mit den Begriffen der Nützlichkeit, des Eigennutz und der instrumentellen Vernunft erfasst werden könne, als irrelevant ausgesondert und als luxuriös, überflüssig, irrational oder nicht realisierbar heruntergespielt. Aus einer zunächst auf das philosophische Feld begrenzten Denkweise habe sich die utilitaristische und instrumentelle Vernunft zu einem handlungsorientierenden Dispositiv in allen gesellschaftlichen Bereichen verallgemeinert. Dieser problematische Prozess habe gleichsam zu einer Ökonomisierung der Sozialwissenschaften selbst geführt, die die Menschen nur noch als Kosten-Nutzen-Erwäger auffassen (Caillé 2006).

27 Zur M.A.U.S.S.-Gruppe vgl. meinen Beitrag im ›Berliner Journal für Soziologie‹ (Moebius 2006b). Zum ›Collège de Sociologie‹ meine Studie ›Die Zauberlehrlinge‹ (Moebius 2006c).

Die Kritik richtet sich auch gegen Bourdieu: Dieser gehe insgeheim von interessegeleiteten und Eigennutz verfolgenden Individuen aus, sein Ansatz weise also ein utilitaristisches Axiom sozialen Handelns auf. Ferner vertrete er eine funktionalistische Konzeption des Sozialen, weil er soziale Anerkennung und Integration immer nur als Funktion der Verteilung der Kapitalsorten (ökonomisches, soziales, kulturelles und symbolisches Kapital) behandle. Trotz der behaupteten Gleichwertigkeit der Kapitalformen stehe die Akkumulation ökonomischen Kapitals bei ihm als objektive am Beginn und am Ende jeder Transformation von Kapitalsorten (vgl. Caillé 2005).

Mauss habe jedoch im Gegensatz dazu den Gabentausch in der Absicht untersucht, die Gesellschaft zu verändern und neue Formen des Sozialen und der moralischen Praxis jenseits des Utilitarismus auszuloten. Caillé erkennt in Mauss' Gabe-Theorem ein »Drittes Paradigma«, das jenseits von methodologischem Holismus und Individualismus angelegt sei (vgl. Caillé 2006). Das zentrale Postulat des methodologischen Individualismus bestehe darin, dass jedes soziale Verhältnis auf eine Summe von kalkulierten Einzelhandlungen reduziert werden kann. Eine soziale Beziehung wird dann als Ergebnis einer Kreuzung individuell vollzogener Kalkulationen verstanden. Dagegen betone der methodologische Holismus den umgekehrten Fall, nämlich dass die Gesellschaft in ihrer Totalität mehr als die Summe ihrer Teile und dass diese Totalität historisch, kognitiv und normativ wichtiger als die Individuen sei, die sie umfasst. Innerhalb des holistischen Paradigmas wenden die Subjekte in ihren Handlungen lediglich Gesetze an, sie drücken, wie Caillé schreibt, »bloß die Werte ihrer Kultur aus, sie verwirklichen die erwünschten sozialen Funktionen oder sie bilden Regeln, die mit der Strukturlogik verbunden sind, von der sie abhängen« (Caillé 1996: 195).

Im Gegensatz zum methodologischen Holismus und Individualismus fasse das dritte, von Mauss ausgehende Paradigma der Gabe sowohl Freiheit als auch Verpflichtung, was die beiden anderen Paradigmen jeweils nur für sich zu denken vermögen, als zusammengehörig auf. Caillé verfolgt mit der Propagierung des ›Dritten Paradigmas‹ zunächst die Strategie, Vergesellschaftung und soziale Interaktionen auf das Gabe-Prinzip, also die Zirkulation von Geben, Empfangen und Erwidern zurückzuführen.

Die Überwindung des methodologischen Individualismus und Kollektivismus wird von der ›M.A.U.S.S.-Gruppe schließlich in einer handlungstheoretischen Konzeption gesehen, die im Anschluss an das Gabe-Prinzip vier anthropologische, wechselseitig vermischt Grundpole menschlichen Handelns ausmacht: 1. Die Verpflichtung, 2. die Freiwilligkeit, 3. das Interesse und 4. die Uneigennützigkeit (Caillé 1991: 109ff.). Das menschliche Handeln lasse sich dabei nie auf nur einen dieser Aspekte des Gabe-Theorems reduzieren. Handeln sei niemals nur rein interessiert oder freiwillig, nie nur rein zweckrational oder bloß altruistisch, vielmehr

oszilliere oder mische Handeln zwischen diesen vier Polen. Darum sei die Gabe auch nicht – wie beispielsweise im Strukturalismus – ein konstantes, im Unbewussten verankertes Reziprozitätsprinzip, sondern vielmehr ein Zirkulationsprozess zwischen diesen vier nicht aufeinander reduzierbaren Grundpolen menschlichen Handelns.²⁸ Die wissenschaftliche Leistung der ›M.A.U.S.S.-Gruppe liegt in dieser, in ihren neueren Schriften erfolgten, praxistheoretischen Ausdifferenzierung.

Die Überwindung des methodologischen Individualismus und Kollektivismus vollzieht sich in der anthropologischen Annahme einer phänomenalen Vielfalt des Handelns, einer Gleichzeitigkeit von individueller Freiheit und kollektivem Zwang. Die utilitaristischen Erklärungen innerhalb der Sozialwissenschaften, die menschliches Handeln unter das Diktat einer instrumentalistischen und nutzenorientierten Rationalitätskonzeption zwingen, sollen in den Augen der ›M.A.U.S.S.-Gruppe dadurch überwunden werden, dass das Interesse und die Uneigennützigkeit als gleichwertige Grundmotive menschlichen Handelns zusammengedacht werden, Handlungsgründe, die – man denke an das »uneigennützige Interesse« von Wohltätigkeitsaktivitäten – Hand in Hand gehen können (vgl. Silber 1998).

Ausgehend von Mauss' Gabe-Theorem und angelehnt an den Begriff der »primary groups« des amerikanischen Pragmatisten Charles Horton Cooley vertritt Caillé zudem die Vorstellung, dass alle makrosozialen Strukturen und Institutionen auf einer so genannten »primären Sozialität« beruhen (vgl. Caillé 1982: 51-76).²⁹ Unter »primärer Sozialität« versteht er Geselligkeitsformen, Nachbarschaften, Freundschaften oder unmittelbare gemeinschaftsstiftende Interaktionen, die letztendlich auf dem Gabe-Prinzip basieren; Interaktionen, in die die Menschen sich nach Caillé selbst einbringen und in denen sie nicht bloß eine Funktion erfüllen (vgl. Caillé 2005: 44). Der Bereich der »primären Sozialität« umfasst dabei die expressiv-affektive und kommunikativ-interaktive sozialintegrative Dimension. In seinen Augen bildet die primäre Sozialität die Grundlage für eine »sekundäre Sozialität«, gemeint sind Institutionen, der Markt, die Wirtschaft oder der Staat³⁰, von deren Zugangschancen die Systemintegration abhängt.

Auch wenn heutzutage die Sozialwissenschaften das Bedingungsverhältnis genau umgekehrt wahrnehmen, so liege – so die ›M.A.U.S.S.-Gruppe – der Wirtschaft, dem marktgerechten Handeln und dem Staat letztlich die primäre Sozialität des Gabe-Prinzips zugrunde. Im Rahmen einer Sozialwissenschaft, die vom ›Dritten Paradigma‹ der Gabe ausgehe, müsse

28 In späteren Texten transformiert Caillé die vier Pole in »plaisir, spontanité, intérêt, obligation«. Siehe dazu Caillé (2005: 273ff.).

29 Siehe hierzu auch Caillé (2005: 44f.) und Godbout/Caillé (1991: 25f.).

30 Hier wäre ein Vergleich mit Berger/Luckmanns ›Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit‹ interessant.

die Frage nach dem Verhältnis zwischen primärer und sekundärer Sozialität neu gestellt werden.

Sowohl Bourdieu als auch die ›M.A.U.S.S.-Gruppe konvergieren in ihren Praxistheorien erstens in dem Punkt, dass sie Handeln jenseits der sozialtheoretischen Modelle des ›Homo oeconomicus‹ und des ›Homo sociologicus‹ in den Mittelpunkt ihrer Erklärungen des Sozialen stellen. Stehen bei Bourdieu zwar strategische Gesichtspunkt sozialer Praktiken im Vordergrund, so ist seine Praxistheorie jedoch nicht utilitaristisch. Denn aus der Sicht Bourdieus ist es sehr bedenklich, dass aus einer utilitaristischen Perspektive die Logik der Theorie mit der Logik der Praxis verwechselt wird (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 147ff.); mag es zwar theoretisch möglich sein, dass jeder Akteur rational und bewusst handelt, so sieht dies in den alltäglichen Handlungsroutinen seiner Ansicht nach anders aus. Handeln folgt nach Bourdieu in den meisten Fällen einer praktischen und unbewussten Logik. Die praxistheoretischen Positionen von Bourdieu und ›M.A.U.S.S.‹ konvergieren zweitens darin, dass sie beide nicht einfach die Möglichkeit utilitaristischen Handelns schlichtweg verneinen. Sie stellen dieses vielmehr in den praxistheoretischen Kontext einer breiter gefassten, die hybride Mischung von Praktiken berücksichtigenden Handlungstypologie, die interessegeleitetem Handeln und nicht-utilitaristischen Handlungsmomenten gleichermaßen Rechnung trägt und so die Pluralität von Handlungslogiken in ihrer phänomenalen Eigenart erfasst und anerkennt. Besonders die ›M.A.U.S.S.-Gruppe zeigt, dass nichtrationales, affektuelles und traditionales Handeln nicht lediglich als Residualkategorien oder als defiziente Modi des rationalen Handelns aufgefasst werden können. Auf diese Weise kommen Handlungstypen in den Blick, die nicht allein der Erfüllung von Wünschen dienen, sondern wie in der Gabenmoral in sich wertvoll sind.

Die Gabe – eine (pazifische) Praxis der Pazifizierung

Wirft man einen Blick auf das Gabe-Theorem von Marcel Mauss, entpuppt sich der Neffe Durkheims als einer der ersten Vertreter einer Theorie sozialer Praktiken – noch vor dem so genannten ›practice turn‹. Mauss verortet sich – insbesondere in den Schriften nach dem Tod Durkheims und in der Phase der Konsolidierung der Durkheim-Schule nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Moebius 2006a: 51ff.) – jenseits der Dichotomie zwischen dem handlungstheoretischen Modell des ›Homo sociologicus‹ und des ›Homo oeconomicus‹ und jenseits des Dualismus zwischen einem methodologischen Holismus und einem methodologischen Individualismus. Ihm zufolge lassen sich die menschlichen Handlungen und sozialen Bindungskräfte nicht gänzlich mit Modellen des normativ orientierten und des zweckratio-

nalen Handelns erklären, also mit Modellen, die nach Joas (1992) den theologischen und intentionalen Charakter des Handelns, die Körperkontrolle und eine wie auch immer begründete autonome Individualität des Handelns zum handlungstheoretischen Ausgangs- und Angelpunkt erheben. Stattdessen gilt es mit Mauss den Blick auf die Dimensionen der (Freund-)Erfahrung, des ›Erleidens‹ und des ›Erlebens‹ zu lenken. Es zeigt sich, dass die in den Gabepraktiken angelegten und von Mauss analysierten (Freund-)Erfahrungen der Selbstentgrenzung und des Ergriffenseins für eine soziologische Handlungstheorie (vgl. Moebius 2008b), für die Erklärung sozialer Kohäsion (vgl. Moebius 2008a) und für die Entstehung von Werten (vgl. Joas 1997) zentral sind. Das Mauss'sche Gabe-Theorem avanciert deshalb zu einem (weiteren) Eckpfeiler einer erfahrungsbezogenen Handlungstheorie »die sich des voraussetzungsreichen Charakters dieser Annahmen [Zwecksetzungen, Körperkontrolle und Subjektgrenzenbildungen; S.M.] bewußt ist« (Joas 1992: 285).

Mit seinen Arbeiten zur Gabe, zu den Techniken des Körpers oder zur Verschränkung von Soziologie und Psychologie sowie deren inhärenten Konzeptionen, die sozialen Praktiken der Subjekte und die mit diesen Handlungen in Zusammenhang stehenden (selbsttranszendierenden) Erfahrungen und sozialen Sinneffekte interdisziplinär in den Blick zu nehmen sowie diese verstehend deuten zu wollen, entfernt sich Mauss – ohne dies im einzelnen explizit zu machen – von seinem Onkel (vgl. Tarot 1999) und nähert sich in gewisser Weise Max Weber an (vgl. dazu Mauss 1969: 291, 304).³¹ Mauss' Abkehr vom methodologischen Holismus Durkheims, die nach dessen Tod 1917 eine noch dezidiertere kulturosoziologische und kulturwissenschaftliche Ausrichtung erfährt, hat dabei nicht nur rein theorie-immanente Gründe. Sie ist auch der Suche nach Interdisziplinarität und Bündnissen mit anderen Disziplinen wie etwa mit der Psychologie, Philosophie, Indologie, Biologie und Linguistik geschuldet – eine Interdisziplinarität, die schließlich in Mauss' Konzept des »totalen Menschen« (*l'homme total*) kulminiert (vgl. Moebius 2006a: 95f.). Die Abweichungen von seinem Onkel hängen auch mit den Kriegserfahrungen und Mauss' politisch motivierter Kritik an der Gewalt der Bolschewisten nach der Oktoberrevolution zusammen. Denn nach dem Ersten Weltkrieg muss sich die Durkheim-Schule nicht nur neu formieren, sondern auch neue Antworten so-

31 Obgleich Mauss, beispielsweise in einem Brief an Roger Bastide, Weber kritisiert (siehe dazu Brief vom 3.1.1936, Fonds Marcel Mauss (am IMEC in Caen) MAS 46), gibt es doch auch positive Bezugnahmen auf Weber. Camille Tarot schreibt im Zusammenhang eines Aufsatzes über Mauss und die deutsche Kultur zu Mauss/Weber: »Mauss zögert nicht, in positiven Worten die Nützlichkeit einer verstehenden Soziologie zu betonen und deren Platz und Praxis in der durkheimischen Soziologie aufzuzeigen, die er umformt, aber nicht verrät, da er sie geduldig mit den Dimensionen einer wahrhaftigen Anthropologie des Symbolischen zu erweitern und zu bereichern wusste« (Tarot 2006: 342).

wohl auf die nationalen wie internationalen gesellschaftlichen Herausforderungen finden. Durkheims Soziologie gilt nun nicht mehr als repräsentative republikanische Ideologie der französischen Gesellschaft, wie dies noch vor dem Krieg der Fall war; vielmehr stellen die politischen Krisen, die erfolglosen Maßnahmen zur Bewältigung der wirtschaftlichen Probleme und die soziale Polarisierungen verstärkende neue industrielle Massengesellschaft die Grundgedanken der Republik fundamental in Frage.

Die letzten Endes erfolgreiche Konsolidierung der Durkheimschen Soziologie in der Zwischenkriegszeit ist nicht zuletzt der hauptsächlich von Mauss forcierten institutionellen Etablierung (beispielsweise durch die Gründung des *>Institut d'ethnologie<* 1925) und Modifizierung eines relativ kohärenten intellektuellen Projekts sowie der Hinwendung zu neuen Themen geschuldet. Die für die französische Soziologie charakteristische und durch Mauss sich verstärkende Verbindung zwischen Soziologie und Ethnologie weitet nicht nur das Untersuchungsfeld der Soziologie aus – dies war ja bereits in zahlreichen Studien von Durkheim, Hertz, Hubert und Mauss vor dem Ersten Weltkrieg geschehen –, sondern geht qualitativ darüber hinaus: Auf der einen Seite versucht er anhand seiner Forschungen, konkrete politische und soziale Alternativen für die krisenreiche zeitgenössische Gesellschaft zu erarbeiten: In der Gabe entdeckt er eine »(pazifische) Praxis der Pazifizierung« (vgl. Schüttelpelz 2002b):

»Indem die Völker die Vernunft dem Gefühl entgegenstellen und den Willen zum Frieden gegenüber plötzlichen Wahnsinnstaten geltend machen, gelingt es ihnen, das Bündnis, die Gabe und den Handel an die Stelle des Krieges, der Isolierung und der Stagnation zu setzen. Die vorgeschlagene Untersuchung könnte also zu Folgerungen dieser Art führen. Die Gesellschaften haben in dem Maße Fortschritte gemacht, wie sie selbst, ihre Untergruppen und schließlich ihre Individuen fähig wurden, ihre Beziehungen zu festigen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern« (Mauss 1999: 181).

Auf der anderen Seite erweitert und systematisiert Mauss den methodologischen Rahmen soziologisch-ethnographischer Forschungen hin zu einer allgemeinen Theorie sozialer Praktiken. Sein Entwurf einer Theorie sozialer Praxis bleibt dabei nicht bloß theoretisch, sondern liefert auch für damalige Verhältnisse neue Erkenntnisse und methodologische Innovationen für die empirische Sozialforschung. Die nun im Unterschied zu den empirischen und theoretischen Forschungen der Durkheim-Schule vor dem Ersten Weltkrieg erweiterte Konzeptionalisierung des methodologischen Rahmens soziologisch-ethnologischer Forschung führt durch Mauss zu einer neuartigen Methodologie der Durkheim-Schule, die mit der Theorie sozialer Praktiken bestens kompatibel erscheint: die Ethnographie. Zwar hat bereits Robert Hertz um 1912 Ethnographie betrieben, sogar eine Ethnographie der eigenen Kultur anhand des alpinen Kults von San Besso

(vgl. Moebius/Papilloud 2007), aber es ist Mauss, der erstmals in Frankreich Ethnographie lehrt und dabei eine ganze Reihe berühmter Schüler hervorbringt.³² Seine Vorlesungen sind 1947 zu einem ›Manuel d'ethnographie‹ (Mauss 2002) gebündelt worden, das sowohl eine Vielzahl von Beobachtungsmethoden als auch eine ausgearbeitete Methodologie ethnographischer Forschung beinhaltet.

Auch die an Mauss' Gabe-Theorem anknüpfenden Theorien von Bourdieu oder des ›M.A.U.S.S.‹ um Alain Caillé verweisen ähnlich wie andere zwischen Holismus und Individualismus vermittelnde Ansätze – man denke an Norbert Elias, Anthony Giddens, die Praxistheorie des späten Foucault oder an pragmatistische und poststrukturalistische Theorien (vgl. Moebius 2003, Moebius/Reckwitz 2008) – ebenfalls auf eine untrennbare Verflechtung von Objektivismus und Subjektivismus. In der Betonung der Praktiken der Gabe schärfen Mauss, Bourdieu und ›M.A.U.S.S.‹ den Blick dafür, dass Sozialität nicht schon immer gegeben ist oder – wie etwa die strukturalistische Mauss-Rezeption von Lévi-Strauss annimmt – einem unverbrüchlichen Prinzip oder Gesetz der Reziprozität gehorcht. Auch ist Sozialität nicht bloß intersubjektiv, denn ebenso wichtig sind für die sozialen Praktiken nach Mauss die ›interobjektiven‹ (Latour) Beziehungen. Darüber hinaus ist Sozialität für den Neffen Durkheims dynamisch, unberechenbar und fragil: Gabe-Bündnisse können in Krieg umbrechen. Kurzum: Sozialität und gesellschaftliche Beziehungen müssen in den Augen von Mauss folglich immer wieder, in regelmäßigen Abständen und von Situation zu Situation durch performative Praktiken und (Fremd-)Erfahrungen der Gabe hergestellt werden. Durch regelmäßig rituell vollzogene Gabepraktiken werden auf diese Weise die Bindungskräfte des Sozialen erneuert und aus der praktischen Vernunft der Gabe sozialer Sinn konstituiert. Gesellschaft existiert dabei niemals allein aufgrund ökonomischer Tauschverhältnisse, sondern im Wesentlichen durch sozialitätsstiftende Gabepraktiken, die nicht im ökonomischen Tausch und instrumenteller Vernunft aufgehen. Im Gegensatz zu Durk-

32 Mauss' Vorlesungen besuchen in den zwanziger Jahren beispielsweise Jeanne Cuisinier, Georges Dumézil, Madeleine Francès, Marcel Griaule, Charles Haganauer, Alexandre Koyré, Raymond Lenoir, Edmond Mestre, Alfred Métraux, Georges-Henri Rivière, André Varagnac; in den dreißiger Jahren: Roger Caillois, Germaine Dieterlen, Louis Dumont, André-Georges Haudriecourt, Maurice Leenhardt, Michel Leiris, André Leroi-Gourhan, Anatole Lewitzky, Deborah Lifszyc, Jean Margot-Duclot, René Maunier, Bernard Maupoil, Pierre Métais, Yvonne Oddon, Denise Paulme, Maxime Rodinson, Thérèse Rivière, André Schaeffner, Jacques Soustelle, Germaine Tillion, Jean-Pierre Vernant, Paul-Émile Victor. Ferner prägt er die ethnologischen Forschungen von Nina und Claude Lévi-Strauss, die ihn ab den dreißiger Jahren um Ratschläge und Geld für ihre ethnographischen Forschungen bitten (siehe den Briefwechsel im Fonds Mauss/Hubert am IMEC in Caen, Mappe MAS 8.3).

heim, der die sozialen Bindekräfte und die Geburt der Gesellschaft aus einer Auto-Efferveszenz her erklärt (vgl. Durkheim 1981), bedarf es nach Mauss einer Fremd-Efferveszenz der Gabe, um die soziale Kohäsion zu gewährleisten. Nicht die Gesellschaft existiert, sondern zur Konstituierung von Gesellschaft bedarf es stattdessen mindestens zwei (komplementärer) Hälften, ein »konstitutives Außen« (vgl. Moebius 2003) wenn man so will; das heißt, Gesellschaft gibt es nur in Differenz, durch eine »filiation entre des sociétés« (Mauss 1969: 347).

Die Fähigkeit der Gabe, Bündnisse zwischen Personen, Kollektiven, Körperschaften und Gesellschaften zu knüpfen, lässt Mauss auf die Realisierung von Gabepraktiken zugunsten einer damit einhergehenden Pazifizierung in einem größeren internationalen Maßstab hoffen. Auch in globalen Kontexten können in seinen Augen die sozialen Bindungen und Sinnzusammenhänge durch Praktiken im Geist der Gabe gestiftet und gefestigt werden. Vor dem Hintergrund der Logik der Gabe und der intensivierten medialen Vermittlungsmöglichkeiten sucht er nach neuen Wegen für eine zukünftige friedliche, kulturell diversifizierte »Weltgesellschaft«, oder in seinen Worten: Welt-»Zivilisation«³³. Seine Vorstellung einer Welt-»Zivilisation« geht über eine bloß rechtliche Friedenssicherung hinaus, da sie im Sinne der Praxeologie der Gabe auf der tieferen Ebene der (Körper-)Techniken und kulturellen Praktiken angesiedelt ist. Mauss hat überdies keine globale Monokultur oder einen einfachen Kosmopolitismus im Sinn, sondern die Gabepraktiken und die Hybridisierungsprozesse, die durch sie in Gang gesetzt werden, sind trennend und bindend zugleich (vgl. dazu Moebius 2006a: 95ff.), das heißt, eine zukünftige friedliche Welt-»Zivilisation« besteht für Mauss nicht nur aus Überschneidungen und Mischungen, sondern auch aus kulturellen Differenzen, neuartigen Kulturformen und multiplen Modellen der Moderne (vgl. Eisenstadt 2000). Mauss' Welt-»Zivilisation« ist, um es in Begriffen der gegenwärtigen politischen Philosophie zu sagen, die Vision einer »multipolaren Weltordnung« (Mouffe 2007). Nicht zuletzt aus dieser Perspektive sowie angesichts international zunehmender Anomie- und Sinnentleerungsprozesse, dem Anwachsen sozialer Desintegration und mit Blick auf verstärkte globale (Kultur-)Konflikte gewinnt Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe heute wieder an enormer Aktualität.

33 Siehe dazu Mauss' »Theorie des civilisations« (1968: 451ff.) sowie Schüttelpelz (2002a) und Ramel (2004).

Literatur

- Bhabha, Homi K. (2000). Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenberg.
- Bourdieu, Pierre (1976). Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992). Rede und Antwort. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1996). Reflexive Anthropologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998). Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2001). Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2004). »Marcel Mauss aujourd'hui«. In: *Sociologie et Société*. 36. Jg., Heft 2. S. 15-22.
- Bulletin du M.A.U.S.S. (1986). Promesses d'une sociologie sacrée?, N°19.
- Caillé, Alain (1982). »Socialité primaire et socialité secondaire. (Réflexion à partir d'un ouvrage de Hervé Le Bras et Emmanuel Todd)«. In: *Bulletin du MAUSS*. Nr. 2. S. 51-76.
- Caillé, Alain (1991): »Une soirée à l'Ambroisie. Rudiments d'une analyse structurale du don«. In: *Revue du MAUSS*. Nr. 11. S. 106-112.
- Caillé, Alain (1996): »Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don«. In: *Revue européenne des sciences sociales*. 34. Jg., Nr. 105. S. 181-224.
- Caillé, Alain (2005). Don, intérêt et désinteressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres. Paris: La Découverte.
- Caillé, Alain (2006) »Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus. Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 161-214.
- Clavero, Bartolomé (1996). La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne. Paris: Albin Michel.
- Därmann, Iris (2005). Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie. München: Fink.
- Därmann, Iris (2007). »Statt einer Einleitung. Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschaft(en)«. In: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*. München: Fink. S. 7-33.
- Davis, Natalie Zemon (2002). Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance. München: Beck.
- Derrida, Jacques (1993). Falschgeld. Zeit geben I. München: Fink.
- Durkheim, Émile (1981). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Durkheim, Émile (1998). Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier. Paris: PUF.
- Dzimira, Sylvain (2007). Marcel Mauss, Savant et Politique, Paris: Édition la découverte/M.A.U.S.S.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück.
- Fournier, Marcel (1994). Marcel Mauss. Paris: Fayard.
- Fournier, Marcel (2006). »Marcel Mauss oder: Die Gabe seiner selbst«. In: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS, S. 21-56.
- Godbout, Jacques/Alain Caillé (1991): »Le don existe-t-il (encore)?« In: *La Revue du MAUSS*, Nr. 11, S. 11-32.
- Hadricourt, André (1972): »Souvenirs personnels«. In: *L'Arc. Revue trimestrielle. Marcel Mauss*, Nr. 48, S. 89.
- Hénaff, Marcel (2002): *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris: Seuil.
- Hertz, Robert (2007). *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Joas, Hans (1992). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2004). »Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde«. In: Gestrich, Christoph (Hg.): *Gott, Geld und Gabe*, Berlin: Wichern Verlag, S. 16-27.
- Joas, Hans/Gabel, Michael (Hg.). (2007): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*. Freiburg/München: Alber.
- Karsenti, Bruno (1986). *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- Kramer, Fritz (1981). *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main: Syndikat.
- Kramer, Fritz (1987). *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt/Main: Athenäum.
- Kramer, Fritz (2005). *Schriften zur Ethnologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Leroi-Gourhan, André (1982). *Les racines du monde*. Paris: Belfond.
- Lévi-Strauss, Claude (1999). »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«. In: Marcel Mauss. *Soziologie und Anthropologie*. Bd. I. Frankfurt/Main: Fischer. S. 7-41.
- Mauss, Marcel (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Mauss, Marcel (1968): *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Minuit.
- Mauss, Marcel (1969). *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Minuit.
- Mauss, Marcel (1989). *Soziologie und Anthropologie*. Bd. II. Frankfurt/Main: Fischer.

- Mauss, Marcel (1997). *Ecrits politiques*. Paris: Fayard.
- Mauss, Marcel (1999). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel (2002). *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.
- Mauss, Marcel (2006a). »Gift, gift«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 13-17.
- Mauss, Marcel (2006b). *Techniques, Technology and Civilisation*. New York/Oxford: Durkheim Press/Berghahn.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986). »Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss«. In: Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernahrd (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Fink. S. 13-28.
- Moebius, Stephan (2003). *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*. Frankfurt/Main: Campus.
- Moebius, Stephan (2006a). *Marcel Mauss. Konstanz*: Universitätsverlag Konstanz.
- Moebius, Stephan (2006b). »Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe«. In: *Berliner Journal für Soziologie*. 16. Jg., Heft 3. S. 355-370.
- Moebius, Stephan (2006c). *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Moebius, Stephan (2006d). »Die sozialen Funktionen des Sakralen. Marcel Mauss und das Collège de Sociologie«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 57-80.
- Moebius, Stephan (2006e). »Intellektuelle Kritik und Soziologie. Die politischen Schriften von Marcel Mauss«. In: Moebius, Stephan/Schäfer, Gerhard (Hg.): *Soziologie als Gesellschaftskritik. Festschrift für Lothar Peter*. Hamburg: VSA. S. 142-160.
- Moebius, Stephan (2008a). »Gaben der Anerkennung. Integrationstheoretische Potenziale der Kulturtheorien nach Marcel Mauss«. In: *Sociologia internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung*. (im Erscheinen).
- Moebius, Stephan (2008b). »Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des ›radikalen Durkheimismus‹ des Collège de Sociologie«. (im Erscheinen).
- Moebius, Stephan (2008c): »Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie«. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (im Erscheinen).
- Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007). »Einleitung in das Werk von Robert Hertz«. In: Dies. (Hg.): *Robert Hertz. Das Sakrale, die Sünde und der*

- Tod. Kultur-, religions- und wissenssoziologische Studien. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 15-64.
- Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2008). »Pierre Bourdieu und der Strukturalismus«. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.). Bourdieu-Handbuch. Stuttgart: Metzler. (im Erscheinen).
- Mouffe, Chantal (2007). Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nitsch, Wolfram (2008). »Dädalus und Aramis. Latours symmetrische Anthropologie der Technik«. In: Kneer, Georg et al. (Hg.): Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 219-233.
- Paul, Axel (2006). »Tod der Gabe. Ein römischer Mordfall?«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 293-312.
- Ramel, Frédéric (2004). »Marcel Mauss et l'étude des relations internationales: un héritage oublié«. In: *Sociologie et Société*. 36. Jg., Heft 2. S. 227-245.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie*. 32. Jg., Heft 4. S. 282-301.
- Ricœur, Paul (2006). Wege der Anerkennung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sahlins, Marshall (1972). Stone Age Economics. New York: de Gruyter.
- Schatzki, Theodore et al. (Hg.) (2001). The Practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge.
- Schlanger, Nathan (1998). »The Study of Techniques as an Ideological Challenge: Technology, Nation, and Humanity in the Work of Marcel Mauss«. In: James, Wendy/Allen, Nicholas J. (Hg.): Marcel Mauss. A Centenary Tribute. New York: Berghahn. S. 192-212.
- Schlanger, Nathan (2006). »Introduction. Technological Commitments: Marcel Mauss and the Study of Techniques in the French Social Sciences«. In: Ders. (Hg.): Marcel Mauss. Techniques, Technology and Civilisation. New York: Durkheim Press/Berghahn. S. 1-29.
- Schultheis, Franz (2007). Bourdieus Wege in die Soziologie. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Silber, Ilana (1998). »Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective«. In: James, Wendy/Allen, Nicholas J. (Hg.): Marcel Mauss. A Centenary Tribute. New York: Berghahn. S. 134-150.
- Schüttpelz, Erhard (2002a). »Der Fetischismus der Nationen und die Durchlässigkeit der Zivilisation. Globalisierung durch technische Medien bei Marcel Mauss (1929)«. In: Andriopoulos, Stefan/Dotzler, Bernhard J. (Hg.): 1929: Beiträge zur Archäologie der Medien. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 158-172.
- Schüttpelz, Erhard (2002b). »Pazifik – Zur Terminologie der Gabe von Marcel Mauss«. In: Kater, Thomas/Kümmel, Albert (Hg.): Der verweigerte Friede.

- Der Verlust der Friedensbildlichkeit in der Moderne. Bremen: Donat Verlag. S. 337-383.
- Schüttelpelz, Erhard (2005): Die Moderne im Spiegel des Primitiven. München: Fink.
- Starobinski, Jean (1994). Gute gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Frankfurt/Main: Büchergilde.
- Stentzler, Friedrich (1979). Versuch über den Tausch. Zur Kritik des Strukturalismus. Berlin: Medusa.
- Tarot, Camille (1999): De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science de religions, Paris. La Découverte.
- Tarot, Camille (2006). »Fragen zum Verhältnis von Mauss zur deutschen Kultur«. In: Keller, Thomas/Eßbach, Wolfgang (Hg.): Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit. München: Fink. S. 323-342.
- Vandevelde, Antoon (2000). »Towards a Conceptual Map of Gift Practices«. In: Ders. (Hg.): Gifts and Interests. Leuven: Peeters. S. 1-20.
- Volf, Miroslav (2005). Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Michigan: Zondervan.
- Wacquant, Loïc D.J. (1996): »Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus«. In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc D.J.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 17-93.
- Weigel, Sigrid (1996). »»Shylock« und ›Das Motiv der Kästchenwahl‹: die Differenz von Gabe, Tausch und Konversion im ›Kaufmann von Venedig‹«. In: Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S. 112-133.
- Zutt, Jürg (Hg.) (1972). Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen. Bern: Francke.

