

5. Durkheim: Efferveszenz

Bei Émile Durkheim wird die Gärung zu einem soziologischen Grundbegriff, wenn er in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (1981 [1912]) den Begriff der kollektiven Efferveszenz einführt. Das lateinische ›effervescere‹ wird im Deutschen wahlweise mit Gären, Aufwallen, Aufschäumen oder Aufbrausen übersetzt, wobei in der deutschen Durkheim-Übersetzung aus dem französischen ›effervescence collective‹ neben der naheliegenden ›kollektiven Efferveszenz‹ am häufigsten die ›Gärung‹ wird (im Englischen übersetzt als ›collective ferment‹).¹ Das Universal-Lexikon von 2012 bringt einige der Bedeutungen zusammen, wenn es Efferveszenz als »Aufschäumen gärender Flüssigkeiten oder an feuchter Luft zerfallender Kristalle« übersetzt.² In einem lateinisch-deutschen Handwörterbuch von 1913 wird das »ef-fervēscō« u.a. »vom Moste« hergeleitet und mit dem räumlichen Zusatz »in die Höhe gären, aufgären« versehen; zudem erhält es eine thermale Akzentierung, wenn es heißt: »siedend aufwallen, aufbrausen, emporbrausen« (Georges 1998 [1913]: 2346).³

Wie Marx, adressiert auch Durkheim mit der Gärungsfigur einen Transformationsprozess. Durkheim interessiert sich allerdings weniger

- 1 Beispielsweise heißt es in einer englischen Übersetzung Durkheims von Anthony Giddens: »It is, in fact, at such moments of collective ferment that are born the great ideals upon which civilizations rest.« (Durkheim 1972: 228) An anderer Stelle wird das ›kollektive‹ zum ›kreativen‹ Ferment: »A day will come when our societies will again know those hours of creative ferment in the course of which new ideas and new formulas are found which will serve for a time as a guide to humanity.« (ebd.: 244)
- 2 https://universal_lexikon.deacademic.com/141492/Efferveszenz [zuletzt aufgerufen am 22.11.2020]
- 3 Im Weinbau wird der Ausdruck Efferveszenz ebenfalls verwendet. Auf der Seite eines Champagnerherstellers findet sich diese Beschreibung: »Für die Weine aus der Champagne wird das Wort ›Effervescence‹ bevorzugt, weil es an Bewegung und Lebendigkeit, aber auch Intensität und Freude erinnert. Diese Konnotationen fehlen den Begriffen ›Prickeln‹, was eher das Platzen der Bläschen beschreibt, und ›Schaum‹, was auf einen unbeweglichen und nicht besonders raffinierten Stoff verweist. Wissenschaftlich betrachtet ist ›Effervescence‹ (Schaumbildung oder Perlage) nur die Bläschenbildung und nicht der Schaum, der sich erst danach formt. ›Effervescence‹ ist dennoch die Grundlage des ganzen Verfahrens, die Ureigenschaft der Méthode champenoise und Ausdruck der Magie der Champagne-Weine. Dieser natürliche Prozess ist komplex, fragil und nicht leicht zu steuern.« <https://www.champagne.fr/de/rebe-wein/was-ist/efferveszenz> [zuletzt aufgerufen am 22.11.2020]

für tieferliegende brodelnde Konflikte, die sich im Rahmen ›revolutionärer Gärung‹ entwickeln und an der Oberfläche des Sozialen schließlich Bahn brechen. Gärung ist für ihn nicht Ausdrucksform bzw. Verhandlungsfläche gesellschaftlicher Antagonismen, sondern umgekehrt der Effekt einer elementaren sozialen Situation: der Versammlung. An die Stelle eines expressiven Konfliktmodells der Gärung tritt bei Durkheim ein situatives Emergenzmodell, das zwar die Mikrotransformationen innerhalb einer gegebenen Situation beschreibt, damit aber weniger auf gesellschaftliche Transformationsprozesse als auf die Konstitution des Sozialen abhebt. Es ist auffällig, dass Durkheim die Gärung durchweg als physisch-materielle Gegebenheit zeichnet, selbst aber an seinem programmatischen Anspruch festhält, sie sei ein rein geistiges Phänomen. In der folgenden Durkheim-Lektüre werde ich die Materialität der Gärung näher in den Blick nehmen, um auf diese Weise den Übersetzungsprozess zwischen dem Physisch-Materiellen und dem Metaphorisch-Symbolischen nachvollziehen zu können, wie er in Durkheims Theorie des Totemismus zwar angelegt, aber nicht ausbuchstabiert ist.

Die Spannung zwischen der metaphorischen und der materiellen Dimension der Gärung manifestiert sich darin, dass Efferveszenz bei Durkheim als ambivalente Überkreuzungsfigur zweier nicht ohne weiteres vereinbarer Bildspeicher erscheint. Einerseits entspringt sie dem organisch-biologischen Milieudenken, andererseits ist sie angelehnt an das thermodynamische Denken der Elektrizität. Wie Steven Lukes argumentiert, entwickelt Durkheim seine Terminologie der »Ursachen«, »Kräfte« und sozialen »Strömungen« in Anlehnung an die Thermodynamik, um die Anmutung wissenschaftlicher Legitimität der noch frühen Disziplin Soziologie zu steigern (Lukes 1985: 35f.). Die Rahmung dieses Vocabulars als »Durkheim's Style« (ebd.: 34) macht allerdings deutlich, dass Lukes hier vor allem eine rhetorische Strategie am Werk sieht. Warum aber ist dann so häufig von Gärung und nicht gleich durchgehend von Elektrizität die Rede? Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass die Figur der Efferveszenz einen Kompromiss möglich macht: Sie vereint energetische, organizistische und magisch-religiöse Komponenten und macht so die Gleichzeitigkeit des inneren und äußeren Charakters des Sozialen, seines geistigen und materiellen Gehalts sowie von Organismus und Organisation als koexistenten Prinzipien von Gesellschaft denkbar.

Mit meinem Fokus auf die Materialität der Gärung geht aber zugleich eine Neuakzentuierung und Erweiterung der Durkheim'schen Figur der Efferveszenz einher, deren milieutheoretische Anschlüsse mit drei kleinen Exkursen zum morphologischen Denken von Marcel Mauss, zu den meteorologischen Massenbeobachtungen Gabriel Tardes und zur transgressiven Gärungstheorie des Collège de Sociologie um Georges Bataille skizziert werden. Konzeptionell kommt dem Collège eine besonders wichtige

Rolle zu, weil das Denken der Materialität der Efferveszenz hier mit einer dunklen Linie zusammentrifft, die die Durkheim'sche Auffassung einer rein stabilisierenden Funktion der Gärung herausfordert.

Mit Blick auf den Organismus, der von der Metapher zum Begriff avanciert ist und in der Folge als Metapher vergessen wurde, ist bei der Gärung ein gegenteiliger Effekt erkennbar: Weil sie sporadischer und weniger systematisch auftaucht, wird sie als ›reine Metapher‹ schnell überlesen, wodurch auch ihr materieller Gehalt unsichtbar bleibt. Etwas anders verhält es sich mit der Efferveszenz: Sie wird als begriffliches Konzept zur Analyse von Rausch- und Grenzphänomenen wie Drogenkonsum verwendet (Delitz 2019), aber auch verstärkt empirisch in der Popkulturforschung herangezogen, um etwa Parties, Hooligan->fights< und Breakdance-Battles (Bohsack/Nohl 2000), Fußballereignisse (Ismer 2016) oder zeitgenössische religiöse Formen wie das pfingstlich-evangelikale Christentum (Petzke 2013) zu untersuchen. Das Ansinnen dieses Kapitels besteht nicht darin, für die Gärung ebenfalls diesen Status als Begriff bzw. Konzept zu proklamieren. Vielmehr wird mit Baudrillard zu zeigen sein, dass der Produktivität der Gärung am ehesten mit einer Methode des tastenden ›Umschleichens‹ Rechnung zu tragen ist, als sie begrifflich-definitorisch zu fixieren. Daher kann nicht im Vorwege beantwortet werden, ob es sich bei der Gärung nun um eine Metapher, um einen Begriff oder um ein kryptomaterialistisches Konzept handelt. Sie bewegt sich in deren Grenzraum, ohne je ganz auf einer Seite anzukommen.

5.1 Die Konstitution des Sozialen

5.1.1 *Die Versammlung als Gründungsszene der Efferveszenz*

Um die Gärung als Schlüsselfigur der Konstitution des Sozialen bei Durkheim aufzuzeigen, gilt es zunächst, die grundlegende Funktionsweise der kollektiven Efferveszenz am Phänomen der Versammlung zu skizzieren, um dann anhand der hier stattfindenden Mikrotransformationen den Zusammenhang von Gesellschaft und Religion bzw. Magie herauszuarbeiten. Dabei wird immer wieder die Gegenüberstellung der physischen und geistigen Dimensionen des Sozialen wichtig, die Anlass zu einer übergreifenden Reflexion zum Verhältnis von Metapher und Materialität geben wird. Vor dem Hintergrund der wechselseitigen Übersetzung der geistigen und der materiellen Seite des Sozialen im Milieudenken Durkheims wird sich zeigen, dass hier nicht nur der soziale Charakter des Religiösen, sondern auch der magische Charakter des Sozialen verhandelt wird.

Dass sich Durkheims Denken der Gärung von einem Modell gesellschaftlicher Transformation unterscheidet, wird deutlich, wenn er sich zum Zusammenhang von Gärung und Revolution äußert:

»Es gibt historische Perioden, in denen die sozialen Interaktionen unter dem Einfluß großer kollektiver Erschütterungen häufiger und aktiver werden. Die Individuen streben zueinander und sammeln sich mehr als jemals. Daraus entsteht eine allgemeine Gärung, die für revolutionäre oder schöpferische Epochen kennzeichnend ist. Aus dieser Überaktivität folgt eine allgemeine Stimulation individueller Kräfte. Man lebt mehr und anders als in normalen Zeiten. Die Veränderungen sind nicht mehr nur Gradunterschiede; der Mensch wird anders.« (Durkheim 1981 [1912]: 290)

Die Feststellung, dass Gärung für revolutionäre Perioden charakteristisch sei, lässt nicht auf eine ursächliche Beziehung zwischen Revolution und Gärung schließen, sondern wird erst über einen Umweg plausibel. Statt Resultat »großer kollektiver Erschütterungen« zu sein, bildet die Gärung eher deren indirekten Nebeneffekt. Sie entsteht aus der Neigung der Einzelnen, sich in solchen Perioden der Erosion zu versammeln. Anders als bei Marx ist die Versammlung also weniger das Produkt eines bestehenden Gärungsprozesses als vielmehr seine Möglichkeitsbedingung. Die Gärung ist eher Symptom von Revolutionen als ihr Ursprung.

Ausgehend von der Versammlungssituation setzt eine Verwandlung ihrer Einzelbestandteile – der Individuen – ein. Die Betonung einer *allgemeinen* Gärung und der *allgemeinen* Stimulation legt nahe, dass bereits der Hang zur Versammlung kein Ergebnis individueller Wahlfreiheit ist, sondern ein sozialer Tatbestand, der sich durch Allgemeinheit, Zwang und Äußerlichkeit auszeichnet. Allgemeinheit bedeutet, dass ein bestimmtes Phänomen kollektiv auftritt, also weitgehend alle Individuen einer Situation gleichermaßen erfassst. In den *Regeln der soziologischen Methode* heißt es hierzu: »[...] aber wenn es [ein Phänomen, E.B.] allgemein ist, so ist es das, weil es kollektiv [d.h. mehr oder weniger obligatorisch] ist; und nicht umgekehrt ist es kollektiv, weil es allgemein ist.« (Durkheim 1984 [1895]: 111) Die kollektive Gärung geht für Durkheim nicht etwa auf spontane ‚innere‘ Impulse wie Nachahmung zurück, wie Durkheim in einer Fußnote in Abgrenzung von Gabriel Tarde anmerkt, sondern auf einen Zwang, der sich den Einzelnen als äußere Macht aufdrängt und sie ohne Ausnahme mit- und fortfreißt.

Gleichwohl handelt es sich bei der kollektiven Gärung um einen Zwang, der weniger unterdrückend als vielmehr steigernd wirkt: Er aktiviert, intensiviert und stimuliert die Erfahrung des Einzelnen, ja mehr noch: Er verwandelt ihn. Durkheims Betonung, dass der Einzelne in Momenten der Gärung ›anders‹ lebt und ›anders‹ wird, kündigt ihre grundlegend transformierende Kraft an. Entscheidend aber ist, dass dieses

Anderswerden sich auf der Mikroebene abspielt und gerade nicht in eine gesellschaftliche Transformation mündet.

Mit der Gärung beginnt ein über die Summe seiner Bestandteile weit hinauswachsender Prozess. Die emergierende Überaktivität entfaltet mit Blick auf den Einzelnen einen paradoxen Effekt: Einerseits steigert sie »individuelle Kräfte« und intensiviert das Gefühl des Individuums für sich selbst, andererseits wirkt sie entindividualisierend, indem sie ihm seine Autonomie entwindet: »Man kann sich leicht vorstellen, dass sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußerer Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln.« (Durkheim 1981 [1912]: 300) Dieser Kontrollverlust und die damit einhergehende Fremdheitserfahrung bilden in ihrer transformativen, ja transzendernden Wirkung die Grundlage zur Entstehung von Religion und zugleich den Ursprung des Sozialen, so Durkheims Kernthese. Er formuliert: »In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein.« (ebd.: 301) Hier werden zwei Dimensionen der Gärung ins Bild gesetzt: Zum einen stellt jenes ›gärende soziale Milieu‹ eine Umgebung der Transformation bereit. Es bildet die Möglichkeitsbedingung der Gärung als solcher, womit das Prozessgeschehen adressiert wird. Damit verbunden sind mehrere Transformations- und Verwandlungsprozesse, die sich hier simultan abspielen: Erstens wird der Einzelne verwandelt, wenn er zu einem nichtautonomen Bestandteil des Prozesses wird; zweitens wird durch die Emergenz der Einzelbestandteile die Situation als ganze verwandelt, welche mehr als die Summe ihrer Teile ist bzw. wird; und schließlich entsteht drittens als Produkt der ersten beiden Teilprozesse etwas Neues – Religion –, das sich keineswegs in der Flüchtigkeit der Situation erschöpft, sondern eine eigene materielle Konsistenz erhält. Im Folgenden soll anhand dieser analytisch getrennten Verwandlungsprozesse herausgearbeitet werden, worin das Milieu der Gärung besteht und wie es sich zum Prozessgeschehen der sozialen Gärung verhält. Dabei wird deutlich werden, weshalb Efferveszenz für Durkheim den Ursprung der Religion und zugleich eine Gründungsszene des Sozialen darstellt.

An historischen Beispielen wie den Kreuzzügen und der Französischen Revolution konkretisiert Durkheim die Verwandlung, die der Einzelne im Rahmen kollektiver Gärungsprozesse durchläuft. In der Nacht des 4. August 1789, als das Feudalrecht abgeschafft wurde, willigen die Mitglieder einer Versammlung auf sonst undenkbare Opfer und Verzichte ein (ebd.: 289); bei politischen Anlässen entwickelt der Redner einen unter normalen Umständen lächerlich wirkenden Hang zu großen Gesten, Schwulst und Bombast, seine Sprache und Ideen sind durch Übertreibung und Maßlosigkeit verzerrt (ebd.: 290); in der Masse verwandelt sich auch der unauffällige Bürger wahlweise in einen Helden oder einen

Exekuteur, je nach dem, zu welcher Tat er sich bei der Heftigkeit wechselnder heroischer bis barbarischer Impulse hinreißen lässt (ebd.: 291). Bei all den unterschiedlichen Eskalationsstufen verbindet diese Ereignisse ein eigentümliches Moment des Unerwarteten, des Sprungs, des Wundersamen. Die Beschreibungen kommen nie ohne den Hinweis aus, dass dergleichen unter gewöhnlichen Umständen undenkbar gewesen wäre. Zur Beschreibungsmethode derlei ›magischer‹ Augenblicke macht Durkheim das Staunen und die Überraschung. Es ist der soziologische Beobachter, der staunt, wenn er einen kontrastierenden Vorher-Nachher-Vergleich zwischen Ausgangslage und Ergebnis der Verwandlung bemüht; es ist aber auch das Staunen der Akteure selbst, wenn sie ihre eigenen Gefühle und Handlungen aus der Distanz betrachten. So entsteht eine zeitliche Konstellation der Verwandlung, die sich an einem Punkt der reinen Gegenwart orientiert. Die benachbarten Momente der Vergangenheit und Zukunft – unmittelbar vor und nach der Versammlung – markieren Schwellen der Normalisierung. Es ist die temporäre, fragile Situation der Versammlung, sei diese spontan entstanden oder geplant, aus der der Moment des Außergewöhnlichen emergiert. Sobald die Versammlung aufgelöst ist, setzt das Befremden über die Gefühle und Handlungen ein, zu denen man sich hat hinreißen lassen. Mit dieser Methode des Staunens kann der Grad der Gärung gleichsam ›gemessen‹ werden: Je mehr Befremden solche Rückblicke auslösen, desto höher das Maß situativer Transformation. Daher eignen sich zu ihrer Illustration zunächst historische Beispiele, die sich durch eine besondere Heftigkeit der Ereignisse auszeichnen; wie sich später zeigen wird, sind aber gerade die unsichtbaren ›Mikrogärungen‹ des Alltags von Interesse, die so unmerklich sind, dass es zu solchem Befremden gar nicht erst kommt. Tritt es ein, wird allerdings unterstellt, dass eine Rückverwandlung stattfindet; der Einzelne wird nicht etwa dauerhaft in den anderen Zustand versetzt. Was aber genau geschieht im Rahmen jener wundersamen Verwandlung?

5.1.2 Intensive Transformationen

Um die kleinen situativen Transformationen zu beschreiben, bedient sich Durkheim einer variationsreichen Semantik der Vitalität und Energie. Der Einzelne spürt einen »Druck«, ein »Übermaß an Kräften« (Durkheim 1981 [1912]: 290), eine »Intensität des Geisteszustands« (ebd.: 286) und das »Gefühl einer erhöhten Energie« (ebd.: 289) bzw. eine »Steigerung der Vitalität« (ebd.: 309). Diesem Vokabular entsprechen die hydraulischen Verben des Fließens, Strömens und Flutens: Das Individuum fühlt sich einem »Energiefluß« (ebd.: 291) oder einer »Ausstrahlung geistiger Energie« ausgesetzt, es wird »überflutet« von »intensiven Kräften« (ebd.: 300), die »ausufern und nach außen drängen« (ebd.:

290). Dabei findet eine direkte Übertragung dieser Kräfte auf den Einzelnen statt: Ihre »Lebendigkeit« wirkt auf ihn »belebend« (ebd.: 289); ihre »Elektrizität« versetzt die Einzelnen »rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung« (ebd.: 297). Diese Übertragung erfasst aber nicht nur die isolierten Einzelnen, sondern funktioniert auch im Sinne ihrer wechselseitigen Ansteckung. Die vitalistische Semantik ist von erstaunlicher Bandbreite, muss aber notwendig diffus bleiben, weil es sich bei ihrem Kernmotiv – der Gesellschaft – um einen höchst abstrakten, zunächst ungreifbaren Gegenstand handelt. Durkheim betont immer wieder den rein psychischen und geistigen Charakter dieser Energie, gleichzeitig ist bereits in die Semantik der Lebendigkeit auch eine konstitutiv sinnlich-körperliche Dimension eingelassen, die Durkheim selbst erst nachträglich im Moment der Symbolisierung in einem Objekt verortet. Insbesondere in seinen ethnologischen Schilderungen religiöser Feierlichkeiten in »primitiven« Gesellschaften, in denen er die gleichen Phänomene der Efferveszenz beobachtet wie im Rahmen moderner Kollektivereignisse, zeigt sich jedoch, dass die soziale Gärung selbst eine hochgradig sinnliche Erfahrung darstellt.

Dass die ›religiöse Idee‹ mit der Gärung zusammengebracht wird, ist kein Zufall: Beiden liegt das Wunder der Verwandlung zugrunde. In zahlreichen kulturellen Kontexten galt Fermentierung aufgrund ihrer Unerklärlichkeit lange Zeit als Werk Gottes; umgekehrt erzählen zentrale biblische Geschichten von Verwandlungen wie jener von Wasser in Wein durch Jesus – eine Fermentierungsgeschichte. Mit der Transsubstantiation stellt die christliche Theologie die umgekehrte Wesensverwandlung ins rituelle Zentrum des Gottesdienstes. Die Fermentierungsprodukte Brot und Wein verwandeln sich in den Leib und das Blut Jesu Christi. Wein hat wiederum selbst transformative Kräfte: Der durch ihn indizierte Rausch lässt die Welt in anderem Licht erscheinen, Körper und Geist sind in einen Ausnahmezustand versetzt (ebd.: 136). In gleicher Weise basiert für Durkheim die Religion auf Transfigurationen: Es geht bei der religiösen Idee darum, sich eine andere Welt vorzustellen als jene, die mit den Sinnen wahrgenommen werden kann. Im Totemismus gilt die Annahme, dass alle Elemente, die durch das totemistische Emblem verbunden sind, die gleiche Essenz haben (ebd.: 140). Daher kann ein Mensch als Tier oder Pflanze repräsentiert werden; umgekehrt können Pflanzen und Tiere in Menschen übergehen (ebd.: 141).

Für die ethnologische Beschreibung religiöser Riten in australischen Gesellschaften zieht Durkheim eine Reihe klassischer Schriften von Spencer und Gillen sowie Howitt heran. In ihnen wird die physische Dimension der Intensitätssteigerung während der Zeremonien besonders deutlich. Bei den von Durkheim beschriebenen nächtlichen Feuerzeremonien hat der Kontrast von Helligkeit und Dunkelheit durch das Entzünden und Löschen der Feuer einen buchstäblich ›anfeuernden‹ Effekt

(ebd.: 299); er steigert die Erregung und spitzt sich durch Gesten, Tänze, Schreie und Gesänge, Verkleidungen und Masken, Bumerang-Einsatz und Kämpfe weiter zu. Nicht selten kommt es dabei zu einer derart starken »Überreizung des physischen und geistigen Lebens« (ebd.: 298), dass die Akteure erschöpft zusammenbrechen. Bei der Beschreibung einer Kampfszene zitiert Durkheim aus einem ethnologischen Text: »Der Rauch, die hellbrennenden Fackeln, den Funkenregen, diese Masse tanzender und heulender Menschen, all das bildete eine Szene von einer Wildheit, die mit Worten nicht zu schildern ist.« (North Tr. zitiert nach Durkheim 1981 [1912] : 300)

Solche außерalltäglichen Ereignisse produzieren beim Einzelnen die Erfahrung der Verwandlung. Dabei spielen die Objekte, die für Durkheim nur Ausdruck der geistigen Verwandlung sind, selbst eine konstitutive Rolle für die Transformationserfahrung:

»Ganz natürlich hat er [der Einzelne, E.B.] das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen.« (ebd.: 300)

Die innere Verwandlung wird durch die äußere Verwandlung also entscheidend mitproduziert. Durch sie findet sich der Einzelne wieder in einer »Umwelt voller intensiver Kräfte, die ihn überfluten und verwandeln.« (ebd.) Diese Umwelt, wenige Zeilen später beschrieben als »gärendes soziales Milieu« (ebd.: 301), setzt sich also zusammen aus der Gesamtheit der Dinge und Praktiken, die in sie eingehen: das Feuer, die Masken und Verkleidungen, die Gesten, Schreie und Laute sowie deren räumlich-zeitliche Anordnung durch Choreografierung und regelmäßige Wiederholung. Zu diesem Milieu der Gärung gehört die Ansammlung eines Kollektivs mehrerer Individuen, die *Assemblee*. Die Gefühle des Einzelnen finden ihren Widerhall im Bewusstsein des nächsten, aus diesem »Echo« wächst eine regelrechte »Lawine« heran (ebd.: 297), die eine regelmäßige Rhythmus der Bewegungen in der Masse hervorbringt. Diese Eigendynamik der Ansteckungsbewegung bildet eine eigentümliche Mikroumgebung der Transformation: »[...] jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist.« (ebd.)

Durch die Öffnung wird der Einzelne aber keineswegs nur ohnmächtig mitgerissen, sondern auch bestätigt in seinem Eindruck, in eine andere Welt versetzt zu sein. Dieser Eindruck kommt ohne die heftigen Mittel religiöser Zeremonien, d.h. Feuer, Geheul und Masken aus, die kollektive Anwesenheit genügt. Im Falle des Redners am Pult sind die ansteckenden Wirkungen des Kollektivs die Ursache für seine maßlosen Gesten:

»Die Gefühle, die er hervorruft, kommen zu ihm zurück, nur mächtiger und vergrößert, und verstärken wiederum seine eigenen Gefühle. Die leidenschaftlichen Energien, die er entfacht, hallen in ihm wieder (sic) und steigern seine Stimme. Es spricht nicht mehr der Einzelne, sondern die verkörperte und personifizierte Gruppe.« (ebd.: 290)

Das Kollektiv erscheint so selbst als relativ geschlossene Umwelt der Selbsterzeugung und Selbstverstärkung. Der Einzelne wird zum personifizierten Prinzip der Gruppe, indem er ihre Wirkungen katalysiert. Er fungiert gleichsam als Amplitude der Masse, wenn er die vorhandenen Energien aufgreift, um sie auf sich selbst umzulenken, wieder zurück-, weiter- und umzuleiten. Je enger und aktiver die Beziehungen zwischen den Einzelnen sind, desto intensiver ist die Erfahrung im Rahmen der »Kollektivarbeit« (ebd.: 286).

5.1.3 Die Magie des Sozialen

Aufgrund der Außерalltäglichkeit solcher Situationen liegt für den Einzelnen der Schluss nahe, dass es neben der »Welt der profanen Dinge« eine weitere Welt geben muss: Eine »Welt der heiligen Dinge« (Durkheim 1981 [1912]: 293). Im folgenden Abschnitt relativiert Durkheim die Einschätzung, dass die kollektiven Energien rein geistiger Art seien:

»In der Tat haben wir gesehen, daß das kollektive Leben, wenn es einen bestimmten Intensitätsgrad erreicht hat, das religiöse Denken erweckt, weil es einen Gärungszustand erregt, der die Bedingungen der physischen Tätigkeit verändert. Die Vitalenergien sind überreizt, die Leidenschaften lebendiger, die Eindrücke stärker. Der Mensch erkennt sich nicht wieder; er glaubt, verwandelt zu sein und folglich verwandelt er sein Milieu, das ihn umgibt.« (ebd.: 565)

Der letzte Satz dieses Abschnitts, wonach der Gärungszustand des kollektiven Lebens den Menschen dazu bringt, sein Milieu zu verwandeln, ist von zentraler Bedeutung, weil er deutlich macht, dass die Verwandlung einen im dreifachen Sinn realen Charakter hat. Erstens resultiert sie aus einer konkret spürbaren Veränderung der sinnlichen Tätigkeit. Vitalität und Leidenschaft speisen sich als körperlich-sinnliche Intensitäten keineswegs nur aus einer immateriellen Quelle geistigen Ursprungs. Durch diese veränderte Sinnestätigkeit erscheint die Welt in einem anderen Licht.

Zweitens hat die wahrgenommene Selbsttransformation reale Konsequenzen für die Handlungen des Einzelnen. Dass er im Zuge des Eindrucks, verwandelt zu sein, seinerseits sein Milieu verwandelt, könnte man zunächst als symbolische Anwendung religiöser Vorstellungen verstehen. Aber der Gläubige legt nicht nur einen sakralen Filter über die

Welt des Profanen, um sie kurzerhand subjektiv, d.h. in seiner individuellen Wahrnehmung, zu verwandeln. Dies wird bereits durch den biologischen Milieubegriff angezeigt, der – wie der Begriffe der Masse – auf materielle Umwelten, Umgebungen und Environments rekurriert. Der Einzelne verwandelt sein Milieu nun buchstäblich, er gestaltet es mithilfe von Objekten, Gesten und Zeremonien aktiv, indem er Vorgefundenes zu Neuem umformt. Hier kristallisiert sich ein immanentes und zirkuläres Modell der selbstbezüglichen Verwandlung heraus, bei dem das *Milieu* gleichzeitig Möglichkeitsbedingung, Produkt und Verstärker der Transformationsarbeit ist.

Drittens – und das ist Durkheims eigenes zentrales Argument – ist der Eindruck des Einzelnen, dass er von einer äußeren Macht erfasst wird, keineswegs eine Täuschung. Die mitunter ekstatischen Ausschläge von Kollektivzuständen wurden häufig als Formen des Rausches oder Deliriums abgetan, die daraus entstehenden religiösen Gefühle als Halluzination diskreditiert. Von solchen Lesarten grenzt sich Durkheim scharf ab. Zwar räumt er ein, dass Religion ohne ein gewisses Maß des Delirösen nicht auskomme, weil eine »richtig pathologische[n] Reizbarkeit« (ebd.: 310) die beste Voraussetzung für eine Karriere als Heiliger und Prophet sei; und der Einsatz berausender Getränke im Rahmen ritueller Praktiken gehe auf eine kalkulierte Form der Ekstase zurück, die im Dienste bewusster Steigerungen der Heilserfahrung steht. Auch teilt Durkheim die Einschätzung, dass der Einzelne einem Irrglauben anhängt, wenn er die Ursache der kollektiven Überwältigung in einer wie auch immer gearteten Gottheit verortet. Aber die Überwältigung selbst ist real, sie beruht auf einer »konkrete[n] und lebendige[n] Wirklichkeit« (ebd.: 309). Die effektive Wirkung der Ekstase spricht nicht gegen ihren wirklichen Charakter, sondern bezeugt diesen. Der Einzelne liegt also vollkommen richtig, »wenn er ein Leben ins sich hineinfließen fühlt, dessen Stärke ihn überrascht« (ebd.). Was er in einem solchen Moment fühlt, sei aber tatsächlich das Wirken der Gesellschaft, die sich ihm als Realität *sui generis* (ebd.: 311, Herv. i.O.) aufdrängt.

Durkheim formuliert also ein Substitutionsargument: Die vergöttlichten Objekte des Totemismus fungieren als Stellvertreter, Symbol und bildlicher Ausdruck für die abstrakte, ungreifbare Wirklichkeit des Sozialen. Hätten die Menschen gleich durchschaut, dass es »eigentlich« die Gesellschaft ist, die sie spüren, hätte sich die Mythologie erübriggt, so seine Einschätzung (ebd.: 288). Um eine religiöse Idee zum Ausdruck zu bringen, muss diese sich an ein beliebiges materielles Objekt heften (ebd.: 313). Seine Materialität ist für Durkheim zweitrangig, denn der »Gegenstand, der die Idee trägt, ist ein Nichts, verglichen mit dem ideellen Überbau, unter dem er verschwindet und mehr noch, dieser Gegenstand gilt im Überbau nichts.« (ebd.) Aus diesem Grund hält es Durkheim für passender, von einem »Pseudodelirium« (ebd.) zu sprechen: Der

reale Charakter der Efferveszenz sei eine Form des »wesentlichen Idealismus«, der nicht in der »Natur der materiellen Dinge« begründet ist, sondern in der »Natur der Gesellschaft« (ebd.: 313). Gesellschaft wird bei Durkheim umgekehrt dezidiert ideell bestimmt:

»Denn eine Gesellschaft besteht nicht einfach aus der Masse von Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, aus dem Boden, den sie besetzen, aus den Dingen, deren sie sich bedienen, aus den Bewegungen, die sie ausführen, sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht.« (ebd.: 566)

Mit dieser Abgrenzung klingt eine Kritik am Marx'schen Gesellschaftsverständnis durch. Bereits die Rede vom »ideellen Überbau«, hinter dem der materielle Gegenstand vollständig zurücktritt, kehrt die Marx'sche Gegenüberstellung von Basis und Überbau um. Noch deutlicher wird die Abgrenzung, wenn Durkheim schreibt, man müsse »sich davor hüten, in dieser Theorie der Religion eine einfache Wiederaufnahme des historischen Materialismus zu sehen« (ebd.: 567). Das »soziale Leben« sei zwar von seinem materiell bestimmten »Substrat« abhängig, aber entscheidend ist für Durkheim das Dritte, das sich *zwischen* den Individuen als »kollektives Bewußtsein« in einer »Synthese sui generis« herstellt (ebd.).

Wie aber ist diese idealistische Konzeption des Sozialen mit der Produktivität der »materiellen Vermittler« (ebd.: 316) in Einklang zu bringen? Wie wir gesehen haben, erschöpfen diese sich nicht darin, einen bestimmten Geisteszustand aufzudecken oder auszudrücken, sondern sie bringen ihn aktiv hervor. Zudem erhält das, was die Vermittler symbolisieren – explizit Gott, implizit Gesellschaft – in ihnen eine materielle Konsistenz, was die Einzelnen auch über den flüchtigen Moment der Versammlung hinaus an ihre Kraft erinnert:

»[...] denn es überlebt sie, eingraviert in Kulturinstrumenten, auf Felsen, auf Schilden usw. Durch das Bild werden die erlebten Gefühle ständig wachgehalten und belebt. Es ist, als ob das Bild sie direkt einflößen würde.« (ebd.: 303)

Die konkrete Gärungserfahrung und ihre Symbole werden also nahezu ununterscheidbar, sie verschmelzen in einem symbolisch aufgeladenen materiellen Objekt. Die affektive Kraft des Symbols leitet sich aus der Sinnlichkeit des Sozialen ab und koppelt diese in einem Übertragungsvorgang an das arbiträre Objekt. Würde man dieses Argument metaphorologisch weiterspinnen, dann ist die Anlage für die Metaphernbildung also die Materialität der Erfahrung, die auf symbolischem Wege immer wieder neu aktiviert und so wachgehalten wird.

Diese Materialisierung von Ideen betrifft nicht nur religiöse Zeremonien innerhalb traditionaler Gesellschaften, sondern wirkt ebenso in den eingangs skizzierten Versammlungssituationen säkularisierter Gesellschaften. Durkheim verweist hier auf die Erschaffung von ›Göttern‹

in der Frühphase der Französischen Revolution, die eine Glorifizierung von Vaterland, Freiheit und Vernunft hervorgebracht und mit dem Kult des Individualismus zu einer spezifisch modernen Form ausgebaut habe. Diesem säkularisierten Kult fehlte es nicht an quasireligiösen Umwelten und Objekten, von Dogmen über Symbole und Altäre bis zu Festen (ebd.: 294).

Durkheims Feststellung, dass solche Objekte das Gefühl vergangener Versammlungen reaktivieren, berührt mit Blick auf die Gärung erneut die Frage nach dem Verhältnis von Innen und Außen. Wie jetzt gezeigt wird, erschüttert das konsequente Milieudenken, wie es bei Durkheim angelegt ist, ein einfaches Modell der Äußerlichkeit sozialer Tatbestände. Dieses Milieukonzept trägt ein ätherisch-kosmisches Erbe in sich, das sich in das Nachdenken über Milieu-Phänomene wie die gärende Masse einschreibt und in dem Zuge das Soziale kosmisch-magisch auflädt.

5.1.4 Masse und Milieu

Wie der Literaturtheoretiker Leo Spitzer in seiner 1942 erschienenen Studie *Milieu and Ambience* gezeigt hat, rekurrenkt das Milieukonzept auf den lateinischen Ausdruck »aer ambiens« – die umgebende Luft. Ideengeschichtlich wird dabei der Begriff des *Mediums* wichtig, der durch Isaac Newtons Rede eines »ambient medium« Verbreitung fand (Spitzer 1942: 2). Medium bezeichnete bei Newton ausgehend von der räumlichen Vorstellung der ›Mitte‹ jenes Element, das einen Körper direkt umgibt: »*ambient medium* = >any element immediately surrounding a body<< (ebd.: 39, Herv. i.O.). Erst durch die französische Übersetzung dieses Newton'schen »*ambient medium*« in ein »*milieu ambient*« kommt der Begriff des *Milieus* ins Spiel. Der Milieubegriff sollte sich gegenüber den semantisch weitgehend deckungsgleichen Begriffen ›Atmosphäre‹ und ›Medium‹ schließlich durchsetzen. Anschlussfähig war er zunächst vor allem für die Biologie des 18. Jahrhunderts, die ihn ausgehend von Experimenten mit Bakterienkulturen bald nicht mehr als nur Umgebendes, sondern zunehmend als Bedingendes, Begrenzendes, Bestimmendes verstand (Günther 1979: 14). Im Beobachten von Bakterien und ihren Medien – Agar oder Gelatine in einer Petrischale – bildete sich ein Milieukonzept heraus, aus dem kurze Zeit später die Soziologie ihre Grundbegriffe entwickeln sollte.

Durch die Übersetzung und Rezeption kam es zunächst zu einer folgenreichen Bedeutungsverschiebung des Milieubegriffs vom Umgebenden zum Begrenzenden. Wie Gerhard Wagner herausstellt, wanderte die zunehmend deterministische Lesart bald auch in die frühe Soziologie Auguste Comtes ein, der mit Milieu nunmehr die sozialen Umstände in ihrem Einfluss auf einen ›Organismus‹ adressierte. Wagner resümiert:

»Durch die Erweiterung der Bedeutung vom nur Umgebenden zum Bedingenden tritt der räumliche Aspekt des Milieubegriffs in den Hintergrund und wird von einer kausalen Beziehung überlagert, in der die physikalische Vorstellung des atmosphärischen Drucks übrigens aufgehoben ist. Die Bedeutung dieser Beziehung verschiebt sich mit der Zeit hin zu einem deterministischen Verhältnis, das in den kollektivistischen Ansätzen der Soziologie Blüten getrieben hat, die näher zu betrachten wir uns ersparen wollen.« (Wagner 2007: 150)

Ob Wagner bei diesen kollektivistischen Ansätzen auch Durkheim im Sinn hat, bleibt offen, er wäre mit einer solchen Einschätzung aber alles andere als alleine. Leo Spitzer weist materialreich darauf hin, dass in der deterministischen Verengung eine andere Kontur des Milieukonzepts verloren geht, die auch in Durkheims Werk durchscheint und den Kollektivismus-Vorwurf ins Wanken bringt. Diese führt zurück in die kosmischen Äther- und Raumvorstellungen der griechischen Antike, welche Atmosphäre immer schon als Klima denkt. Milieu heißt hier »all-embracing air, space, sky, atmosphere, climate: the cosmic ›milieu‹ of man« (Spitzer 1942: 2). Bereits hier ist das Milieu – synonym zur Atmosphäre – einerseits als bedingender »Faktor« (ebd.: 40) gedacht: Witterungsverhältnisse, Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchte regulieren das Leben, das in ihnen entsteht. Aber gleichzeitig kommt hier das ätherische Konzept des »embrace« als einem Raum auf, der die von ihm umgebenen Objekte freundlich und schützend umschließt. Demnach ist die Atmosphäre nichts, was sich gewaltsam von außen aufdrängt, sondern eine Stütze des Kosmos, der zärtlich berührt, oder wie es Spitzer formuliert: »the ›caressing‹ quality of space, and its relation to the objects which it surrounds.« (ebd.: 15) Der Philologe Karl Reinhardt, auf den sich Spitzer hierbei wiederholt bezieht, umschreibt die antike Vorstellung eines »loving milieu« (ebd.: 5) folgendermaßen:

»[...] das Umgebende, die Luft, ist ... wie mit einem geistigen, geheimnisvollen Fluidum erfüllt, das in den Menschen dringt und einströmt; dies, dies ist die Erkenntnis: überströmen aus dem Makrokosmos in den Mikrokosmos.« (Reinhardt zitiert nach Spitzer 1942: 5)

Frappierend ähnlich liest sich Durkheim, wenn er beschreibt, wie aus dem *sozialen Milieu* »die geheimnisvollen Kräfte zu fließen (scheinen), mit denen sich die Menschen in Beziehung fühlen« (Durkheim 1981 [1912]: 303). Geheimnisvoll sind diese Kräfte deshalb, weil sie eben nicht im Sinne einer mechanischen Kausalität wirken. Durkheim nimmt nicht nur das biologisch inspirierte Umwelt- und Milieukonzept – konsequent weitergedacht im Individuum als Organismus – auf, sondern auch das kosmisch-energetische Vokabular des Fließens und Strömens. Die starke Betonung der *Beziehung* zwischen Mensch und Umwelt akzentuiert das soziale Milieu nicht als determinierende, sondern als relationale

und prinzipiell wirkungsoffene Kategorie. Analog zum »embrace«-Konzept zielt Durkheim damit auf das »stärkende und belebende Handeln der Gesellschaft« (ebd.: 289), die durch solche energetischen Mikro-Efferveszenzen überhaupt erst konstituiert wird.

Wie die meteorologischen Atmosphären fungiert die Atmosphäre des sozialen Milieus als Element, dem die von ihr umgebenen Subjekte ausgesetzt sind; und wie die Luft, die sie umgibt, schafft sie die Möglichkeitsbedingung des Sozialen selbst. Nicht zuletzt im Gärungskonzept wird sichtbar, dass Durkheim – entgegen seines Selbstverständnisses – weder eine Verengung aufs Geistige noch ein Zwangsdanken konsequent durchhalten kann. Gegen die strikte Vorstellung der Äußerlichkeit des Sozialen heißt es bei Durkheim:

»Sie [die kollektive Macht, E.B.] bewegt uns nicht nur von außen. Da aber die Gesellschaft nur in den individuellen Bewußtseinen und durch sie existieren kann, muß sie uns durchdringen und sich in uns organisieren. Damit wird sie ein integraler Teil unseres Wesens, erhöht und vergrößert es.« (ebd.: 289)

Gesellschaft dringt also nicht nur ins Innere, ins Bewusstsein des Einzelnen ein, sondern beginnt, in diesem zu »arbeiten«, sich darin zu »organisieren« – und das ist ihr einziger möglicher Existenzmodus. Außerhalb dieses Bewusstseins der Einzelnen ist Gesellschaft nicht sicht- oder lokalisierbar. Das ist der Grund, weshalb sich die Gesellschaft durch bestimmte Objektivierungen »ühlbar« machen muss:

»So kann man die überragende Rolle des Kults in allen Religionen erklären, welche es auch seien. Die Gesellschaft kann ihren Einfluß nicht fühlbar machen, außer sie ist in Aktion; und dies nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln. Durch die gemeinsame Tat wird sie sich ihrer bewußt und realisiert sie sich: sie ist vor allem aktive Kooperation.« (ebd.: 560)

Die Kooperation, die sich später als zentrales Schlagwort einer Theorie und Politik der Fermentierung herausstellen wird, geschieht aber zugleich nicht einfach spontan, sondern vielmehr »verlangt sie [die Gesellschaft, E.B.] gebieterisch unsere Mitarbeit« (ebd.: 285). Dies kann wiederum nur durch Zwang, durch »moralische Autorität« (ebd.) geschehen. Gesellschaft ist von einer eigenständigen Natur, die sich von der Natur der Individuen unterscheidet. Die Intensität und die Macht liegen also in den Individuen und stellen zugleich etwas anderes dar als diese (ebd.: 291). Noch einmal ist zu betonen, dass sich der Tatbestand der Versammlung zwar als Zwang aufdrängt, Durkheim dabei aber nicht von einer repressiv wirkenden Kraft ausgeht: »Der Wirkungsgrad des Befehls« ist von der »Intensität des Geisteszustands« abhängig (ebd.: 286); und »[d]iese Intensität ist es, die das ausmacht, was wir moralischen Zwang nennen« (ebd.). Die Intensität geht gleichsam

durch die Individuen hindurch, sie energetisiert und macht handlungsfähig.

Dies gilt nicht nur für erschütternde Kollektivereignisse, Umbrüche oder religiöse Zeremonien. Die Kernbeschreibung der Efferveszenz ist vielmehr in weniger intensivem Ausmaß in jedem Moment vorhanden: »Aber dieses stimulierende Handeln der Gesellschaft ist nicht nur bei außerordentlichen Anlässen fühlbar. Es gibt sozusagen keinen Augenblick in unserem Leben, in dem uns nicht ein Energiefluß von außen erreicht.« (ebd.: 291) Von Interesse ist daher auch weniger der destabilisierende Ausnahmezustand als vielmehr die Regel eines unterstützend und entlastend wirkenden moralischen Zustands: »So entsteht eine dauerhafte Stütze unseres moralischen Seins.« (ebd.: 130) Die Energie, die von außen an den Einzelnen herantritt und in sein Inneres dringt, wirkt für Durkheim vor allem als handlungstreibende Kraft: Sie stärkt und motiviert den Einzelnen, animiert ihn zu Taten, ja sie macht ihn auch überhaupt erst handlungsfähig. Es handelt sich um alltägliche unsichtbare Umwelten der Intensität: »So erscheint uns die Umwelt, in der wir leben, wie bevölkert von gleichermaßen gebieterischen wie hilfreichen, von erhabenen wie wohlwollenden Kräften, mit denen wir in Beziehung stehen.« (ebd.: 292)

Mit der Figur der Efferveszenz macht Durkheim die Entstehung von Gesellschaft zur energetischen Frage. Im Folgenden gilt es nun, das Verhältnis zweier Dimensionen zu klären, mit denen die Gärung in den analysierten Passagen immer wieder charakterisiert wurde: Einem biologisch-organischen und einem thermodynamisch-physischen Strang. Während diese beiden Linien im energetischen Vokabular bruchlos zusammenzulaufen scheinen, entfalten sie in Durkheims Argument einen Widerstreit, der die Frage der Transformation verkomplizieren wird.

5.2 Gärung zwischen Organismus und Thermodynamik

5.2.1 Durkheim und die Massenpsychologie

Dass Durkheim das Gärungsmotiv im Kontext der Versammlung aufführt, ist kein Zufall. Im Kontext der Massenpsychologie um die Jahrhundertwende ist die Gärung eine prominente Metapher, die in der Etymologie des Massenbegriffs angelegt ist. Die Masse geht zum einen auf das griechische ›maza‹ zurück, das sich mit »Teig, Brei aus Gerstenmehl« übersetzen lässt, und zum anderen auf das lateinische ›massa‹, das »Teig, Klumpen« bedeutet (Gamper 2010: 93). Wie Michael Gamper festhält, bildete dieses semantische Erbe die »Basis für imaginative Verzeichnungen verschiedenster Art« (ebd.). So wundert es nicht, wenn etwa der

Kriminologe Scipio Sighele die Menschenmasse im Jahr 1893 – also zwei Jahre vor Erscheinen von Gustave Le Bons klassischer Schrift *Psychologie der Massen* – als Teig (massa) bestimmt, der »gärt«; nicht ohne hinzuzufügen, dieser bilde einen »Nährboden [...] auf dem sich der Bacillus des Bösen sehr leicht entwickelt« (Sighele zitiert nach Günzel 2010: 110). Der kulturkritische Strang der Massentheorie klingt hier deutlich durch: Die Formlosigkeit und Homogenität der Masse verbinden sich in dieser Vorstellung mit ihrer Form- und Manipulierbarkeit sowie mit einem Gärungspotential, dessen Ausgang unbekannt ist. All diese Eigenschaften werden direkt aus der Teig-Etymologie abgeleitet (Günzel 2004: 135).

Abseits der normativen Akzentuierung wird der Gärungsbegriff in der frühen Massenpsychologie ganz unterschiedlich verwendet. Mal ist die Gärung das kaum merkliche Vorstadium einer Unruhe: Als gesellschaftliche Atmosphäre muss noch gar keine konkrete Masse vorhanden sein, um die Dinge in Bewegung zu bringen; die Unruhe liegt vielmehr in der Luft und wartet auf ihre Entwicklung in einer zukünftigen, imaginären, kurzum »latenten Masse« (Vleugels 1930). Oder aber die Gärung bezeichnet bereits die Eskalation wie im Ausdruck der »[w]ild-gärende[n] Masse«, womit in der deutschen Übersetzung der Revolutionschrift von Edmund Burke die aufrührerische Menschenmenge bezeichnet wird (Gamper 2009: 71).

Als diskursiver Gegenstand zur Beschreibung der Menschenansammlung gewann das Massenkonzepkt bereits um 1800 Kontur und bediente sich ähnlich wie der Milieubegriff zuallererst des naturwissenschaftlichen Denkens (Gamper 2010: 93). Ausgehend von Newtons Verwendung des Massenbegriffs als physikalischer Größe zur Bestimmung von Materie wurde häufig recht unvermittelt auf eine philosophisch verstandene Materie geschlossen. Importiert wurde dabei aber ein »Konzept des Stofflichen, Materiellen (nicht Geistigen)«, nach dem die Masse »als ein homogenes, qualitativ in sich nicht differenzierbares Phänomen der Quantität« (ebd.) erschien. Wie Baudrillard betont, bezeichnet der Terminus der Masse kein greifbares Phänomen und ist daher notwendigerweise begrifflich ungenau. Mehr noch:

»Der Ausdruck Masse ist kein Begriff. Als Leitmotiv der politischen Demagogie ist er eine schwammige, eine klebrige, eine lumpenanalytische Vorstellung. Eine gute Soziologie wird immer versuchen, ihn durch ›verfeinernde‹ Kategorien zu übertreffen: durch sozioprofessionelle Kategorien, Kategorien der Klasse, des kulturellen Status und so weiter. Irrtum: Nur indem man sich von allen Seiten an diese schwammigen und unkritischen Vorstellungen herantastet, indem man sie umschleicht [wie einst das ›Mana‹], kommt man weiter als die kritische, intelligente Soziologie.« (Baudrillard 2010: 10)

Für Baudrillard wäre es »widersinnig« (ebd.: 11), die Masse zum Begriff zu erheben, »es ist der Versuch, dem, was keinen Sinn hat, einen Sinn zu unterstellen« (ebd.). Weiter schreibt er: »Die Masse ist ohne Attribut, ohne Prädikat, ohne Qualität, ohne Referenz. Das ist ihre Definition oder auch ihre radikale Umdefinition. Sie besitzt keine soziologische ›Realität.‹« (ebd.) Was Baudrillard stattdessen vorschlägt, ist eine Methode des »Umschleichens«, um dieser nichtsinnhaften Struktur der Masse näher zu kommen. Die Figur der Gärung lässt sich als Ausdruck eines solches Tastens und Schleichens verstehen. Sie erlaubt es Durkheim und den Vertretern der Massenpsychologie, das Phänomen der Masse zu umkreisen, ohne ihre Dynamiken auf einen bereits etablierten Begriff zu bringen. Auch bei den Rekonstruktionen im Rahmen dieser Arbeit soll es im Sinne Baudrillards nicht darum gehen, die Gärung zu einem Konzept auszuarbeiten, sondern eher als Suchbewegung anzuerkennen, um nicht den Fehler der ›intelligenten Soziologie‹ zu machen.

Versteht man Metaphern innerhalb der Sozialtheorie als Resultat solcher Tastbewegungen, dann werden die Referenzbestände wichtig, an denen die Metaphern sich entlangtasten, um vorläufige Evidenzen zu erzeugen. Diese sind gerade in der frühen Phase der Massenpsychologie aber keineswegs stabil. Das »Wissensfeld der Bildspendebereiche« (Gamper 2010: 93) – also hier v.a. der Physik – wird von neuen Einsichten wie dem 1905 von Einstein formulierten Gesetz der ›Äquivalenz von Masse und Energie‹ immer wieder eingeholt und erschüttert. Dies führt nicht automatisch zu einer dezidiert energetischen Akzentuierung der Masse, bleibt aber zugleich nicht ohne Konsequenzen für die Metaphernbildung. Die Bezüge mögen sich vervielfältigen und mitunter sogar widersprechen, weshalb Gamper ähnlich wie Baudrillard von einer »überdeterminierte[n] und damit auch immer disseminative[n] Bestimmung der Masse« spricht (ebd.).

Diese Spannung bildet sich in Durkheims Denken der Masse und Gärung deutlich ab. Seine Verwendung des Gärungsmotivs im Kontext der kollektiven Erregung fällt in die Hochzeit der Massenpsychologie. Seine Charakterisierungen des ›gärenden Milieus‹ decken sich stark mit Le Bons elementarer Bestimmung der Masse, wie er sie in seinem Buch *Psychologie der Massen* (2009 [1895]) vorlegt. In Abgrenzung von der ›Menge‹ beschreibt Le Bon die ›Masse‹ als eine Einheit mit *Gemeinschaftsseele*, die eine kollektive »Ansteckung« der Gefühle hervorruft und so eine irrationale Dynamik in Gang setzt. Der *Menge* geht diese Emergentenzentwicklung ab, in ihr bleibt der Einzelne eine abgetrennte Einheit und handelt – umgeben von anderen individualisierten Monaden – gemäß seiner subjektiven Interessen. Im gleichen Jahr wie Le Bons Standardwerk zur Massenpsychologie, also 1895, erscheinen Durkheims *Regeln der soziologischen Methode*. Bereits hier interessiert sich Durkheim für die die kollektive Erregung als Ausdruck sozialer Strömungen,

aber erst in den 1912 publizierten *Elementaren Formen* ist das energetische Vokabular der Ansteckung konsequent ausgearbeitet. Le Bons Bestimmung der Masse findet sich hier reflektiert. Das energetisch-materielle Konzept der Masse, wie es ausgehend von Newtons physikalischem Denken in die Massenpsychologie eingesickert ist, findet auch in Durkheims Text seinen Niederschlag. Es ist zu vermuten, dass es nicht zuletzt diese Anschlüsse an den Massendiskurs sind, die die zentrale Stellung des Milieudenkens bei Durkheim erklären. Bemerkenswert ist nun, dass dieses Denken des Milieus sich in einem Maße verselbstständigt, dass es mit Durkheims explizitem Verständnis der Masse als einem vordergründig geistigen Phänomen in Konflikt tritt. Ähnliches gilt für den angedeuteten Aspekt der gefährlichen Gärung. Während sich für Durkheim in der Masse die Kraft des Sozialen manifestiert, erzeugt das Gärungsmotiv ein paralleles – verstecktes – Narrativ der Bedrohung dieses Sozialen.

Folgt man Joseph Vogl, dann arbeitet hier die zeitgenössische Massentheorie im Hintergrund der Theoriebildung. Vogl deutet den Diskurs der Masse, in dem er die naturwissenschaftlichen Begriffe der »Gärung«, der »Explosion« und »Detonation« in gleicher Weise am Werk sieht, als

»Zeitgenosse[n] eines thermodynamischen Jahrhunderts: Man ist von einem Universum der mechanischen Kräfte und Gravitationen zu einer Welt der potentiellen bzw. dynamischen Energien übergegangen, und darin besteht die Energetik, aber auch die besondere Gefahr, die man mit der Masse auf die Bühne der Geschichte holt.« (Vogl 2009: 221)

Dass Gärung und Explosion über das energetische Denken verbunden werden, zeigt Sigheles abwechselnde Verwendung beider Begriffe für das gleiche Phänomen der Masse, die mal als gärender Teig und mal als explosiver Haufen erscheint:

»Das für sich stehende Individuum ist ziemlich schwer entzündlich; man kann ihm eine Lunte nahe bringen, die ruhig weiter glimmen und manchmal erlöschen wird, die Masse aber verhält sich immer wie ein Haufe [sic] trockenen Pulvers; wenn man ihr die Lunte nähert, so kann die Explosion nicht ausbleiben.« (Sighele zitiert nach Vogl 2009: 221f.)

Vogl sieht hier das »Ereignispotenzial[s] der Masse« thematisiert, welche den »Geist des ›Aufruhrs‹« mit sich zu bringen droht. Wie schon die Rede vom ›Bacillus des Bösen‹ deutlich machte, wird die Masse bei Sighele zur Gefahr des Sozialen, sie erscheint als »Pathologie[n] sozialer Energie« (ebd.: 222). Bei Durkheim hingegen wird die Masse erst in dem Moment anomisch, in dem sie die geltende Ordnung angreift. An sich aber bildet sie die Physiologie, den ›Körper‹ des Sozialen. In welchem Verhältnis die Figur der Gärung bei Durkheim zur thermodynamischen Semantik der Elektrizität steht, wird nun genauer betrachtet.

5.2.2 Efferveszenz, Thermodynamik und Elektrizität

In der Gesamtschau entwirft Durkheim eine Art Erregungsskala der Efferveszenz, die von der Heftigkeit des Ausnahmezustands zur kaum merklichen Alltäglichkeit der subtilen Mikroenergien reicht. Diese Skala ist zugleich eine Temperaturskala: Am Punkt des kollektiven Rauschs, etwa im Rahmen der religiösen Zeremonie, »erhitzen sich« die Gefühle (Durkheim 1981 [1912]: 545), erzeugen »glühenden Enthusiasmus« (ebd.: 562). Die Übertragungswege dieser Hitze in religiösen Riten vergleicht Durkheim mit einer elektrischen Leitung: »Um ein Ding zu konsekrieren, bringt man es in Kontakt mit einer Quelle religiöser Energie, so wie man heute einen Körper erhitzt oder elektrisiert, indem man ihn in Berührung mit einer Wärme- oder einer Elektrizitätsquelle bringt.« (ebd.)⁴ Weil die Mittel der Anwendung laut Durkheim ähnliche sind, ist der Energiestrom, der durch die kollektive Efferveszenz geschaffen wird, immer auch ein Wärmestrom. Durkheim schlussfolgert, dass die »religiöse Technik« aus dieser Perspektive nichts anderes als »eine Art mystischer Mechanik« sei (ebd.). Da er sich aber zugleich strikt gegen mechanische Deutungsmuster verwehrt, fügt er hinzu, dass die »materiellen Handgriffe« lediglich die »äußere Hülle (sind), unter der sich die geistigen Operationen verbergen« (ebd.).

Wie Durkheim aber zugleich betont, funktionieren Gesellschaft und Moral tatsächlich über die Mittel der Berührungen und Vermittlung einer Energiequelle, die zur Lebensquelle der Individuen wird. Diese materiellen Verbindungen (durch Objekte, Riten, Versammlungen etc.) dienen als eine Art Kanal für die moralische Wärme des Sozialen. Diese Wärme ist keine mechanische, sondern eine organische, eine Lebenswärme. Was den »Glauben« von der Philosophie unterscheidet ist, dass dieser »Wärme, Leben, Begeisterung, Überschwang einer jeden geistigen Tätigkeit« transportiert (ebd.: 569). Isoliert kann der Mensch diese Attribute nicht erzeugen, erst als geteilter Glaube, d.h. erst im Rahmen einer sozialen Beziehung kann sich seine Wärme entfalten: »Der einzige Herd, an dem wir uns moralisch wärmen können, ist der, den die Gesellschaft mit unseresgleichen bildet.« (ebd.: 569) Die situative Hitze der gärenden Versammlung ist hier der konstanten, allgemeinen Wärme der Gesellschaft gewichen. Sie muss sich in ihrer Gesamtheit nicht in jedem Moment spürbar machen, liefert aber doch einen temperierten Energiefluss, der die Einzelnen mit handlungsstärkenden Mikro-Efferveszenzen ausstattet. Die Wärmemetapher wird hier in Anschlag gebracht, um jene lebenssteigernden Funktionen zu benennen, die auch für das Entstehen der organischen Solidarität in der funktional differenzierten Gesellschaft entscheidend sind.

4 Die Konsekration bezeichnet im Katholizismus die Transsubstantiation, die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi.

Selbst die kollektive Tätigkeit korporativer Organisationen beschränkt sich nicht auf eine »moralische Autorität, die das Leben ihrer Mitglieder lenkt, sie ist auch eine Lebensquelle sui generis. Aus ihr strömt eine Wärme, die Herzen anregt und belebt, die sie für die Sympathie öffnet und Egoismen zergehen lässt.« (Durkheim 1992 [1930]: 69)

Durkheims Orientierungspunkt ist zunächst ein thermodynamisches Modell der Wärmeerzeugung, dessen mechanische Implikationen er zwar ohne Umschweife relativiert, das in seiner energetischen Logik aber die gefragte Evidenzkraft liefert, um das Funktionieren der religiösen bzw. sozialen Energie zu erklären. Sichtbar wird darin eine Suchbewegung, die an das energetische Erbe der Thermodynamik anknüpft, sich aber nicht auf dessen mechanistischen Reduktionismus festlegen lassen will. In diesem Zuge kommt ein Abgrenzungsversuch zum Vorschein, bei dem deutlich wird, dass Durkheim die Orientierung am ›Äußeren‹ und ›Materiellen‹ als mechanisch verdächtigt, während es zum ›Geistigen‹, ›Inneren‹ als eigentlichem Kern des organischen Sozialen vorzustoßen gilt.

Das Überraschende ist nun, dass Durkheim dieses Organische und mit ihm auch die Wärme entgegen der klassischen thermischen Ikonographie der kalten Moderne nicht auf die traditionale Gemeinschaft festlegt, sondern auf Gesellschaft an sich und damit auch auf die gemeinhin als kalt klassifizierte, funktional differenzierte Gesellschaft. Durkheim treibt diese Umkehrung noch weiter, wenn er den traditionalen Gemeinschaften eine mechanische Solidarität zuschreibt, die sich im Zuge moderner Arbeitsteilung in organische Solidarität umformt. Die etwa bei Ferdinand Tönnies (1979 [1887]) vorgenommene Gegenüberstellung der warmen ursprünglichen Gemeinschaft und ihrem Zerfall durch die kalte moderne Gesellschaft wird damit auf den Kopf gestellt.

5.2.3 Organismus und Organisation

Matthias Groß stellt Durkheim neben Comte, Schäffle und Spencer in die energetische Tradition der frühen Soziologie, welche »das soziologische Interesse auf die Rolle der materiellen Umwelt und energetischer Stoffströme für soziale Prozesse lenkte« (Groß 2017: 178). Groß liest Durkheim als Autor, der Natur und Gesellschaft als Einheit und als *Stoffwechsel* denkt und gesellschaftliche Entwicklungen in der Folge als evolutionär begreift. Groß belegt seine Einschätzung mit diesen Worten Durkheims:

»Eine Gesellschaft ist das mächtigste Bündel aus physischen und moralischen Kräften, das uns die Natur bieten kann. Nirgends findet man einen derartigen Reichtum an verschiedenen Materialien, die einen solchen Konzentrationsgrad erreicht haben. Es kann daher nicht überraschen, dass sich daraus ein höheres Leben entwickelt, das auf die Elemente zurückwirkt, die es geschaffen haben, und das sie dadurch zu

einer höheren Existenzform erhebt und sie verwandelt.« (Durkheim zitiert nach Groß 2017: 178)

Hier wird im Gegensatz zur gängigen Darstellung nicht nur der geistig-moralische, sondern auch der physische Gehalt des Sozialen hervorgehoben. Auch wenn Durkheim hier selbst nicht den Stoffwechselbegriff benutzt, beschreibt er in der Tat ähnlich wie Marx die wechselseitigen Verwandlungszyklen von Natur und Gesellschaft innerhalb eines natural-sozialen Ganzen. Während Marx diese Einheit von Natur und Gesellschaft mit dem Stoffwechselbegriff fasst, spricht Durkheim vom sozialen Organismus, welcher sich aber in dem Moment, in dem wir es nicht mit biologischen als vielmehr mit sozialen Tatsachen zu tun haben, »vergeistigt« (Durkheim 1992 [1930]: 412). Der Kernunterschied zwischen Durkheim und Marx wird an der Frage der Störung deutlich. Marx führt die Stoffwechselstörung auf die destruktiven Tendenzen der kapitalistischen Ordnung zurück und geht davon aus, dass der Stoffwechsel langfristig nur durch die Aufhebung der herrschenden Verhältnisse im Zuge von Klassenkämpfen reharmonisiert werden kann. Durkheim dagegen verortet die Störung im Klassenkampf selbst.

Mit der Funktionsweise der Organismusmetapher im Denken Durkheims hat sich Susanne Lüdemann beschäftigt, die eine historische Kontextualisierung der politischen Gehalte der Organismusmetapher liefert, diese aber gleichzeitig auf problematische Weise vereindeutigt (Lemke 2013). Lüdemann zeigt auf, dass die Konstruktion der Gesellschaft als Naturzusammenhang die frühe Soziologie nicht nur mit wissenschaftlicher Legitimität ausstattete, sondern dass sie eine Antwort auf das drängende ‚innere‘ Ordnungsproblem lieferte (Lüdemann 2004: 112). Als Krisenwissenschaft, die in einer Phase großer gesellschaftlicher Umbrüche wie Industrialisierung und Urbanisierung entsteht, muss die Soziologie die nicht nur theoretische, sondern auch ganz praktisch-politische Frage danach klären, wie Ordnung möglich ist (ebd.: 107f.).

Durkheim entwickelt seine Antwort auf diese Frage in Abgrenzung vom als mechanistisch und rationalistisch kritisierten Vertragsmodell (ebd.: 113). Verträge, so sein Argument, knüpfen ein zeitlich und inhaltlich begrenztes Band zwischen den Einzelnen, weshalb von ihnen keine stabile soziale Bindungskraft zu erwarten ist. Echte Kohäsion bedarf der organischen Solidarität, welche nur durch Arbeitsteilung erzeugt werden kann. Wie Lüdemann argumentiert, zieht diese soziologische Antwort auf die Ordnungsfrage ganz neue Probleme nach sich. Denn rasch wird die Organismusmetapher »als Metapher vergessen« (ebd.: 106), wodurch sie sich zum Begriff verselbstständigt und eine fatale Eigenlogik in Gang setzt. Gesellschaft als Organismus zu denken, gehe unter der Hand mit einem biologistischen und latent rassistischen Verständnis des Sozialen einher, das auf das Gegenmodell einer verklärten ›verlorenen‹

Gemeinschaft rekurriert (ebd.: 103). Die Organismus-Metapher unterstelle so eine »natürliche Bindung«, die »spontan«, »harmonisch« und »ohne Zwang« operiert (ebd.: 117) – sie kommt nicht zufällig immer dann zum Einsatz, wo es um Fragen von Ökonomie, Recht, Macht und Herrschaft geht. Wie Lüdemann resümiert, hat sie »den ›Graben‹ zwischen Natur- und Kulturgesetz immer schon übersprungen und erledigt das Problem des Gesetzes, indem sie es für immer schon gelöst erklärt« (ebd.: 116). Die ideologischen Effekte dieser Tendenz zeigt sie exemplarisch an Durkheims Naturalisierung sozialer Ungleichheit auf, die keinen Platz für die Kontingenz sozialer Ordnung lasse. Weil der Arbeiter für Durkheim »eine lebende Zelle eines lebenden Organismus« sei, in dem jedes Mitglied der Gesellschaft seine Funktion einnimmt, müsse der Klassenkampf Durkheim als Anomalie, als illegitimes Aufbegehren gegen eine sinnvolle natürliche Ordnung erscheinen (ebd.: 117). Am Ende, so Lüdemanns Urteil, ist das Organismusmodell nichts anderes als »ein von mechanistischen und theologischen Konnotationen gereinigter und säkularisierter Leviathan« (ebd.: 125). Aus diesem Grund hält sie das Vertragsmodell für die bessere bzw. weniger problematische Metapher. Im Gegensatz zum Organismusbild unterstelle die Metapher des Vertrags kein harmonisierendes Bild eines vorsozialen Naturzustands, sondern mache immerhin auf den Charakter von Gesellschaft als historisch gewordenem Konstrukt aufmerksam.

Wie Lüdemann jedoch an anderer Stelle bemerkt, besitzt die Organismusmetapher selbst einen technischen Gehalt (Lüdemann 2011: 177). Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts bildet sich der Gegensatz von organisch und anorganisch heraus – und mit ihm die Biologie als Lehre des Lebendigen. ›Organismus‹ ist hier noch als Synonym zur ›Organisation‹ und zum ›organisierten Körper‹ gedacht; der Terminus verweist also auf eine »wechselseitige[n] Zweck-Mittel-Relation aller Teile des der-gestalt ›organisierten‹ Ganzen« (ebd., vgl. dazu auch Böckenförde & Dohrn-van Rossum 1978). Diese grundlegende Ambivalenz der Organismusmetapher wird in Lüdemanns Kritik an Durkheim, wonach das Organismus-Bild soziale Prozesse automatisch als spontane, harmonische Vorgänge ohne Zwang zeichnet, allzuschnell eingeebnet.

Durkheim trägt dieser Ambivalenz insofern Rechnung, als er das biologisch-organistische Harmoniedenken mit der Arbeitsteilung als technischer Organisationsform organischer Solidarität verbindet. Der soziale Organismus ist für Durkheim immer schon eine Frage der Organisation – und daher nicht einfach spontan und zwanglos gegeben (vgl. Scott 1997). Er ist eine kulturelle Ordnung, die zu ihrer Schaffung der gleichen Konstruktionsarbeit bedarf wie der Vertrag. Wie Julian Müller festhält, beklagt Durkheim daher die Moderne auch nicht, sondern begreift sie als »zweite Natürlichkeit, die ihren Ausdruck in künstlicher Arbeitsteilung findet« (Müller 2015: 187).

Wo wäre nun die Gärung im Spannungsfeld von Organismus und Organisation zu verorten? Ist sie Bestandteil oder Störung des sozialen Organismus? Als biologischer Begriff scheint sie sich zunächst in das Organismus-Denken perfekt einzufügen. In Gestalt der Mikrogärungen ist die Efferveszenz funktional notwendig für den Organismus der Gesellschaft – sie versorgt (ganz im Sinne der Verdauung und Verstoffwechselung) die einzelnen Glieder mit Energie. Man mag die Gärung mit Blick auf Lüdemanns Bestimmung der Organismus-Metapher – frei, spontan, zwanglos – gar als ultraorganistisches Denkmotiv einstufen. So grenzt Durkheim die Efferveszenz von den Organisationen ab und rechnet sie stattdessen den »sozialen Strömungen« zu, die im Gegensatz zur festen, geronnenen Organisationsform als flüssiges, d.h. »weniger kristallisiertes Leben« (Durkheim 1984 [1895]: 114) charakterisiert werden. Die Gärung könnte man auf diesem Kontinuum zwischen strukturiert und unstrukturiert also als besonders spontanen, ungerichteten Lebensfluss begreifen. Aus dieser Sicht wäre sie ein nichtkristallierter Tatbestand, der spontan aus der Situation der Versammlung entsteht und sich ebenso schnell wieder verflüchtigt, wie er gekommen ist.

Durkheim macht aber sehr deutlich, dass auch die »freien Strömungen« (ebd.) soziale Tatbestände im engeren Sinne darstellen. An diesem Punkt entwickelt er sein breites Verständnis des Tatbestands, welchen er nicht auf eine Frage der ›Organisation‹ reduziert wissen möchte (ebd.: 107). Bei den sozialen Strömungen und Organisationen handelt es sich nicht um qualitativ verschiedene Phänomene, sondern lediglich um »Gradunterschiede der Konsolidierung« (ebd.) – was noch flüssig ist, kann im Zuge von Wiederholung eine »gewisse Konsistenz« und »körperhafte Gestalt« (ebd.: 109) annehmen. Doch selbst in der flüssigsten Form ist der Tatbestand im Moment seines Wirkens mit der gleichen »gebieterischen Macht« (ebd.: 106) versehen wie sein konsolidiertes Äquivalent. Deutlich wird das an der Stabilität und Regelmäßigkeit, in der Efferveszenzen auftreten, und an den konsistenten Formen, die sie durch verschiedene historische Phasen hindurch annehmen. Mit Blick auf den Charakter der Gärung als sozialem Tatbestand ist also ihr frei fließender Charakter bereits zu relativieren. Insbesondere gilt das, wenn es tatsächlich zu einer Konsolidierung der Gärung, etwa in Form organisierter Klassenkämpfe, kommt. Erschöpft sich die Efferveszenz nicht in der Flüchtigkeit der Situation, kann sie sich zu einer sozialen Unruhe ver selbstständigen, die den Organismus aus dem Gleichgewicht zu bringen droht. In diesem Fall wird Gärung zu einer Anomie, die die Fragilität des Gesamtorganismus vorführt und die Gefahr seines Erkrankens und Erodierens in sich trägt.

Allgemeiner formuliert ist im Topos der Lebendigkeit, der dem Organismus zu eigen ist, bereits die Rückseite des Lebendigen eingeschrieben: Krankheit und Tod (Lemke 2013: 95). Als biologisch-chemisches

Phänomen, das sich selbst an der Schnittstelle zwischen Leben und Tod, Entstehung und Dekomposition befindet, enthält die Gärung auch in Durkheims Denken die Drohung der Erschütterung und Auflösung sozialer Lebensprozesse. Mit dieser Stoßrichtung nimmt die Gärung vorsichtige begriffliche Züge an. Einerseits fügen sich ihre begrifflichen Funktionen sinnvoll in Durkheims Selbstverständnis ein: Gärung ist ein Quasi-Begriff, der den organisierten Organismus in Form einer Mikroszene des Sozialen auf den Punkt bringt. Andererseits irritiert die Gärung das Funktionieren des sozialen Organismus, da sie die Gefahr seiner Auflösung enthält.

Auf diese gefährdende Funktion hinzuweisen setzt weiterhin voraus, dass die Gärung als organische Erscheinung klassifiziert wird – sie wäre damit eine an sich nützliche, aber potentiell parasitäre Erscheinung des Gesamtorganismus. In der Massendynamik wird sichtbar, dass Gärung nicht selbst organisch funktioniert, weil es im Gegensatz zum Organismusbild der Gesellschaft, die bei Durkheim national gedacht und als solche durch Ländergrenzen markiert ist, keine Ränder oder Grenzen gibt, die das intakte Ganze von seiner Umgebung trennen. Gärung setzt Ansteckung und Ausbreitung voraus und wird nicht nur zur immanenten Gefahr des sozialen Organismus, sondern stellt grundlegend ein Verständnis des Sozialen in Frage, das als intakter, geschlossener Organismus gedacht ist. Die Gärungsfigur erweist sich im Rahmen des Organismusdenkens als ein Grenzmotiv, das zwar vom organischen Modell ausgeht, dessen Logik aber gleichzeitig erweitert, durchkreuzt und aufsprengt.

Im folgenden Teilkapitel sollen nun mithilfe von drei Exkursen Anschlussstellen markiert werden, die dieses Milieudenken entweder in Weiterentwicklung oder in Abgrenzung von Durkheim fortführen und dabei unterschiedliche Facetten seiner Materialität beleuchten. Dabei werden insbesondere die thermischen, genauer die klimatischen Aspekte des Milieus wichtig, die bei Durkheim nur in metaphorischer Form aufscheinen und schnell wieder fallengelassen werden. Gerade der dritte Exkurs zum Collège de Sociologie nimmt aufgrund seiner zentralen konzeptionellen Stellung größeren Raum ein. Er wird die dunkle, nichtproduktive Seite der Efferveszenz thematisieren und die Durkheim'sche Lesart auf diese Weise nicht nur ergänzen, sondern auch irritieren.

5.3 Gärung und Milieu: Anschlüsse

5.3.1 Tarde: Die Masse als Wetterphänomen

Vom organizistischen Bild der Masse rückt Durkheims Gegenspieler Gabriel Tarde ab. Tarde erklärt die Masse nicht aus einem Zwang kollektiver Energien und Repräsentationen, sondern betont die »Ereignishaftigkeit

des Sozialen in der Nachahmung« (Borch & Stäheli 2009: 10), die in der Masse exemplarische Gestalt erhält. Obwohl sich Durkheim und Tarde hinsichtlich der Entstehung der Massenerregung uneinig sind, d.h. darüber, ob diese ein ›inneres‹ Phänomen der Nachahmung oder eine ›äußere‹ Erscheinung des Zwangs ist, gibt es zwischen ihnen große Schnittmengen in der Charakterisierung der Massendynamik selbst. So wie Durkheim einen Befremdungs-, Verwandlungs- und Magieeffekt verzeichnet, rückt Tarde den Zustand der Masse in die Nähe von Erscheinungen wie Magnetismus, Somnambulismus, Hypnose und Trance. Tarde und Durkheim verwenden beide das Vokabular des Fließens, welches der Explosion eher entgegensteht; das trockene Pulver, das auf die Lunte wartet, weicht hier dem Wasser. Nachdem Tarde von fließenden sozialen Strömen und ihrem mitreißen den Sog gesprochen hat, reflektiert er dies in einer Fußnote:

»Es fällt auf, daß einem diese *hydraulischen* Vergleiche wie von selbst jedesmal unter die Feder kommen, wenn es um Massen, aber auch wenn es um Publikum geht. Darin ähneln sie sich. Eine Masse, die am Abend eines öffentlichen Feiertags träge und ziellos promeniert und immer wieder stockt, läßt an einen Fluß ohne fest bestimmtes Flußbett denken. Dagegen ist die Masse einem Organismus denkbar unähnlich, es sei denn, sie wäre ein Publikum. Eher ähnelt sie Wasserläufen, deren Weg ziemlich unbestimmt ist.« (Tarde 2015a [1901]: 10, Herv. i.O.)

In dieser kleinen Metaphernreflexion wägt Tarde die Evidenzkraft verschiedener Massen-Metaphern gegeneinander ab. Die Ungerichtetetheit der Bewegung einer Masse macht für Tarde den Wasser- bzw. Flussvergleich plausibel. Wie Le Bons »Menge«, ist das Publikum bei Tarde nicht in der Lage, sich von der allgemeinen Dynamik mitreißen zu lassen – es wehrt sich gegen die Emergenz. Das liegt auch an der relativen Homogenität des Publikums, wie Tarde bemerkt. Im Gegensatz dazu »schwillet« die Masse »ständig durch zahlreiche Neugierige oder halbe Anhänger an, die sich ohne Zögern für den Moment gewinnen und assimilieren lassen, die aber eine gemeinsame Ausrichtung dieser inkohärenten Elemente erschweren« (ebd.: 22). Die Masse wird hier als desorganisierter Schwellkörper ohne feste Ränder oder Grenzen gezeichnet, der durch die Inkorporation heterogener Elemente immer größer, dabei aber auch unkontrollierbarer wird.

Dass Tarde den Vergleich mit dem Organismus als unpassend verwirft, lässt sich hier als Spurze gegen Durkheim lesen. In der Logik des Organismus-Bildes arbeiten die einzelnen Organe zusammen, um dem (gesellschaftlichen) Ganzen kooperativ zuzuarbeiten. Die Masse als Organismus zu lesen würde bedeuten, die Individuen als Organe des Massenbildes und in ihrer Gesamtheit als geschlossen funktionierendes Ganzes zu begreifen. Ungerichtetetheit, erst recht aber daraus resultierende Kippmomente und Störfälle sind in einem solchen Bild nicht vorgesehen.

Wie Tarde anmerkt, weist das Publikum viel eher Züge des Organismus auf: Als homogene Menge ist es zu koordiniertem Handeln in der Lage, wohingegen *gemeinsames* politisches Handeln, etwa im Sinne des Klassenkampfs, bereits durch die Verfasstheit des Publikums als Versammlung individualisierter Monaden konterkariert wird. Um zum politischen Kampf fähig zu sein, müsste sich das Publikum in eine Masse verwandeln, die dann beispielsweise als Streikmasse bzw. revolutionäre Masse auf die soziale Bühne tritt. Dadurch würde sie wiederum an Koordinationskraft einbüßen, sie verlöre an Gestalt und Gerichtetheit. Dieses aporetische Handlungsproblem der Menge vs. der Masse wird durch die energetische Stoßrichtung der Masse verständlicher, die allen hier aufgeführten Spielformen des Massendenkens gemeinsam ist. Weil die Masse einer Schwarmlogik ohne Zentrum folgt, wird die Möglichkeit ihrer Steuerung weniger von innen als von außen gedacht. Das Interesse richtet sich damit auf die umgebenden Räume, die Umwelten und Milieus der Masse.

Während dieses Milieu bei Durkheim immer wieder als soziales, d.h. als geistig-moralisches Milieu metaphorisiert wird, ist es bei Tarde vor allem eine Frage des Wetters. Die Dynamik der Menschenmasse, so Tarde, sei wesentlich »von Hitze und Kälte abhängig« (ebd.: 18). Den Ausschlag zur Bildung, Konzentration und Zerstreuung der Masse bilden demnach jahreszeitliche, klimatische Verhältnisse: »Ein Sonnenstrahl genügt, um eine Masse zu versammeln, ein Regenschauer zerstreut sie.« (ebd.). Und weiter: »Die Sonne ist eines der großen Stärkungsmittel der Massen; im Sommer sind sie viel fiebiger als im Winter.« (ebd.: 33) Das Publikum hingegen reagiert nicht auf solchen thermalen Einflüsse: Es ist »als Gruppierung höherer Ordnung solchen Veränderungen und Launen der natürlichen Umgebung, der Jahreszeit oder gar des Klimas nicht unterworfen« (ebd.: 19).

Die klimatische Umgebung der Masse ist also nicht als determinierender Faktor misszuverstehen, der eine Menschenansammlung zu bestimmten Reaktionen zwingt; sie ist vielmehr im Sinne eines Milieus gedacht, das eine ermöglichte und verstärkende Funktion der Versammlungsdynamik einnimmt. Zum einen machen es die Bedingungen der Wärme und Sonne wahrscheinlicher, dass sich eine Masse überhaupt bildet, zum anderen aber prägt die äußere Wärme auch den inneren Zustand der Masse, die sich »erhitzt« und »fiebrig« wird. Doch dieser verstärkende Effekt und die Durchdringung der Masse mit ihrer Umgebung ist nur gegeben, wenn die Menschenmenge sich bereits im richtigen Ausgangszustand befindet; ein Publikum zeigt sich von vornherein unempfänglich für die Wirkung des Klimas.

Tarde entwirft so zwei Aggregatzustände der Menschenansammlung: Die »hitzige« Masse steht der »erkalteten« Menge gegenüber. Diese Zustände sind nicht kategorial getrennt, sondern können auch als Phasen

aufgefasst werden: Die Menge kann sich »erhitzen« und im kollektiven Rausch aus der Vereinzelung heraustreten; ja sie kann sogar zur handelnden Masse werden. Auch wenn Tarde selbst den Gärungsbegriff nicht verwendet, belegt er all die gärungstypischen Effekte – Rausch, Fieber, Emergenz – mit dem Massenbegriff und verknüpft ihn mit einer Milieukonzeption der thermalen Steuerung.

5.3.2 Mauss: *Gärung und Morphologie*

Expliziter als bei Tarde wird der Zusammenhang von Gruppendynamik, Gärung und Temperatur beim Durkheim-Schüler und -Neffen Marcel Mauss ausformuliert. In seinem zwischen 1904 und 1905 erschienenen Text *Zum Jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften* beschäftigt er sich mit den Dynamiken innerhalb ländlicher Gruppen, die überschaubarer als die städtische Masse sind, bei denen es aber zu ähnlichen Regulierungen von Nähe, Intensität, Ansteckung und wechselseitigen Verstärkungen kommt. Hinsichtlich der Gärung kommt Mauss allerdings zu einer Tarde entgegengesetzten Einschätzung der Wärme- und Kältewirkungen:

»Man sieht, daß insgesamt die qualitativen Unterschiede, welche die beiden sukzessiven und alternierenden Zivilisationen trennen, vor allem auf quantitativen Unterschieden der sehr ungleichen Intensität des sozialen Lebens zu diesen beiden Jahreszeiten beruhen. Der Winter ist eine Jahreszeit, in welcher die stark zusammengezogene Gesellschaft sich in einem chronischen Zustand der Gärung und Überaktivität befindet.« (Mauss 1974: 271)

Im Gegensatz zur intuitiven Kopplung von Gärung und Wärme, wie sie Durkheim und Tarde vornehmen, sieht Mauss in den kalten Temperaturen des Winters die optimalen Bedingungen sozialer Gärung gegeben. Der »chronische Zustand der Gärung« entsteht bei Mauss aber nicht direkt aus der kalten Temperatur im Winter, sondern aus dem daraus resultierenden Gruppenzustand, in dem die Einzelnen »näher aneinander gerückt« sind, in dem ihre »sozialen Aktionen und Reaktionen zahlreicher, folgenreicher und kontinuierlicher« sind. Das Milieu ist hier nicht eine Kategorie des Klimas, sondern liegt in der Gruppe selbst, die je nach Jahreszeit ihre Zustände, ihre Bewegungen und Rhythmen ändert. Mauss konstatiert: »Die Bewegung, welche die Gesellschaft belebt, ist synchron mit der des umgebenden Lebens.« (ebd.: 240) Doch obwohl Mauss von einer symbiotischen Kopplung zwischen sozialem Leben und natürlichen Zyklen ausgeht, entsteht hier eine gegenläufige Dynamik zum biologischen Modell. Demnach würde wie auch bei Tarde eine warme Umgebung den Gärungsprozess in Gang bringen und beschleunigen, während eine kalte ihn zum Stillstand brächte.

Mauss aber grenzt sich von jeder Tendenz zur Naturalisierung dieser Dynamik ab; so etwa von der Anthropogeographie, die von der Beschaffenheit des »Bodens« auf eine bestimmte soziale Ordnung schließt (ebd.: 186). Aus der Perspektive der sozialen Morphologie hält er dagegen, dass es nicht das Klima sei, das Menschen beispielsweise dazu bringt zusammenzurücken, sondern vielmehr eine mit dem Klima in komplexer Beziehung stehende moralische, rechtliche und religiöse Organisation des sozialen Lebens (ebd.: 188). Das soziale Milieu lässt sich also nicht einfach aus dem »tellurischen Faktor« ableiten, sondern steht mit diesem in symbiotischer Wechselbeziehung. Deutlich wird dies an der »doppelten Morphologie« der Polargeellschaften, die genötigt sind, sich an die jahresspezifischen Versorgungsbedingungen anzupassen, um zu überleben. Während der Sommer unbegrenzt für Jagd und Fischfang zur Verfügung steht, wodurch es zu langen Wanderungen und Reisen der in weit gestreut stehenden Zelten (Tupik) hausenden Familien kommt (ebd.: 211), sind solche Bewegungen im Winter gleichsam eingefroren. Diese winterliche Immobilität aber führt gerade dazu, dass sich das soziale Leben intensiviert und konzentriert. Mehrere Familien wohnen jeweils in dicht gedrängten Häusern. Aus dieser räumlichen Nähe leitet sich bei Mauss – ganz ähnlich wie bei Durkheim – die »Gärung« ab: Die räumliche Konzentration führt zu einem »Gefühl ihrer selbst«, das die Gruppe hegt und aus dem die »Winterreligion« (ebd.: 242) entsteht. In diese Zeit fallen die großen Feste, in denen gemeinschaftliche Rituale und Mythen einen festen Platz haben. Im Gegensatz zur »extreme(n) moralische(n) und religiöse(n) Armut«, zu der es im Sommer durch die wanderbedingte Verlangsamung, Isolierung und Zersplitterung von Sozialbeziehungen kommt, herrscht im Winter eine »starke religiöse und moralische geistige Einheit« (ebd.: 271). Kurzum: Es handelt sich um eine Phase »intensiver Sozialität«, die im Sommer einer »verkümmerten und deprimierten Sozialität« weicht (ebd.). Winterliche Aktivität steht sommerlicher Ruhe gegenüber, die Verausgabung der Wiederherstellung, das Sakrale dem Profanen.

Die Idee der Gärung steht bei Mauss stark mit dem Denken des *Austauschs* in Beziehung. Im Rahmen der Theorie der Magie steht die Zirkulation von Ideen und Gefühlen innerhalb relativ kleiner Gruppen im Fokus. In seinem Buch *Die Nation oder der Sinn fürs Soziale*, das Mauss um 1920 verfasste, richtet er seinen Blick auf kulturelle Vermischungsprozesse, die sich nicht nur auf den Ideenaustausch – etwa sprachlicher, künstlerischer und religiöser Art – beziehen, sondern im Sinne der sozialen Morphologie auch materielle Güter, territoriale und natürliche Ressourcen sowie kulturelle Artefakte umfassen. Terrier und Fournier sehen hier die Konturen einer »soziologischen Transfertheorie« gelegt, welche sich jenseits simplizistischer Einflusstheorien für die sozialen Akteure dieses Transfers sowie dessen »materielle Formen« interessiert (Terrier

& Fournier 2013: 29). Zu den Trägern dieses Austauschs gehören für Mauss vor allem ›transnationale Gemeinschaften‹. Gemeint ist die globale Diaspora, d.h. nichtsesshafte, wandernde Gruppen und »verstreute Völker« wie Juden, Sinti und Roma, aber auch Philosophen, Künstler, Matrosen und Soldaten (ebd.: 28). Mauss thematisiert deren soziale Stigmatisierung durch die »Sesshaften« und hält dagegen, dass diese Gruppen »überall dort, wo sie vorbeikamen, nachdrücklich für die Gärung des Fortschritts und der Zivilisation gesorgt« haben (Mauss zitiert nach Terrier & Fournier 2013: 29). Wie sich schon an der Abgrenzung gegenüber klimareduktionistischen Verengungen gezeigt hat, steht Gärung bei Mauss für ein nichtdeterministisches Konzept sozialen Transfers. Statt eines einfachen Modells von Ursache und Wirkung verbindet sich mit der Gärung ein komplexer Vermischungsvorgang zwischen materiellen wie ideellen Elementen, der als Motor sozialer Transformation fungiert.

Entgegen Durkheims und Mauss' eigener Einschätzung, dass das soziologisch eigentlich Relevante hier die ideellen, geistigen Faktoren sind, die zu einem wiederum geistigen Ergebnis – nämlich Religion – führen, wird zunehmend deutlich, dass bei ihnen gerade im Konzept der Gärung ein verstecktes materialistisches Denken aufgehoben ist, das auf den räumlich-morphologischen Milieus der Gruppe bzw. Masse basiert. Die Kopplung von Gärung und Magie bzw. Religion, wie sie uns bereits bei Marx begegnet ist, erledigt sich damit aber keineswegs. Dass Gärung in die Nähe von etwas Transzendentem – religiös oder magisch, hell oder dunkel – gerückt wird, verweist darauf, dass sie Ende des 19. Jahrhunderts in naturwissenschaftlicher Hinsicht noch ein großes Rätsel war, was sie für Aufladungen mit Ideen einer Transgression des Sozialen besonders geeignet machte.

5.3.3 Bataille und das Collège de Sociologie: Dark Durkheim

Bisher war vor allem von den stabilisierenden, positiven Wirkungen des Sakralen und des darin zum Ausdruck kommenden Sozialen die Rede, und tatsächlich stehen diese für Durkheim im Vordergrund. Jedoch geht das Sakrale nicht vollständig darin auf, sondern ist durch eine grundlegende Zweideutigkeit gekennzeichnet:

»Es gibt zwei Arten religiöser Kräfte. Die einen sind wohltätig, Hüter der physischen und moralischen Ordnung, Spender des Lebens, der Gesundheit und aller Eigenschaften, die der Mensch schätzt. [...] Auf der anderen Seite gibt es die bösen und unreinen Mächte, Erzeuger von Unordnung, Verursacher des Todes, der Krankheiten, Aufhetzer zu Schändigungen. [...] Das sind die Kräfte, auf die der Zauberer einwirkt und mit denen er arbeitet, die Kräfte, die den Kadavern entsteigen, dem Menstruationsblut, jene Kräfte die durch jede Profanation heiliger

Dinge entfesselt werden. Die Geister der Toten, die bösen Geister aller Arten sind ihre personifizierten Formen.« (Durkheim 1981 [1912]: 548)

Auch wenn diese beiden Arten von Kräften in einem Verhältnis des »radikalsten Antagonismus« (ebd.) stehen, so betont Durkheim zugleich auch ihre Verwandtschaft sowie den Übergang vom Unreinen zum Heiligen bzw. zur »Schutzmacht« und vice versa (ebd.: 549f.). Die Zweideutigkeit besteht gerade im Potential dieser »Umwandlungen« (ebd.: 551), die das Reine immer schon als potentiell unrein und das Unreine als potentiell rein erscheinen lassen. Während Durkheim auf die Sozialität des Sakralen hinweist, überträgt er die Ambiguität des Sakralen nicht auf das Funktionieren des Sozialen insgesamt. Diese Kritik artikulierte das Collège de Sociologie um George Bataille, in dessen Denkzusammenhang die Durkheim'sche Idee des bipolaren Sakralen aufgenommen wurde, um sie über das Studium »fremder Völker« hinaus zum Ausgangspunkt eines alternativen Entwurfs des Sozialen zu machen (Moebius 2006a: 3249). Das Collège gründete sich zunächst als eine Art Geheimgesellschaft, die unter dem Namen »Contre-Attaque« seit 1936 die Zeitschrift »Acephale« herausgab. Ein Jahr später, 1937, riefen Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris das Collège ins Leben und versammelten einen Kreis von Philosophen und Übersetzern um sich, die sich alle zwei Wochen zu »Sitzungen« trafen, darunter auch deutsche Exilierte wie Walter Benjamin (ebd.: 3250).

Mit Durkheim teilte das Collège die »Kritik am utilitaristischen, atomisierenden und anomischen Individualismus« (Moebius 2006b: 174) und seiner Schwächung sozialer Bindungen. In der Zersplitterungstendenz moderner Gesellschaften und der daraus resultierenden Bindungsschwäche sah das Collège den Grund, warum so viele Menschen der Massenerregung des Faschismus anheimfielen (Moebius 2006a: 3249). Aus dieser Beobachtung leitete sich das propagierte Gegenmodell ab, wonach es um die Schaffung neuer Bindungen im Rahmen selbstgewählter Gemeinschaften ging, die mithilfe von Mythen und affektiven Bindungen dem starken Bedürfnis nach moderner Vergemeinschaftung entgegenkommen sollten, ohne in reaktionäre Bahnen abzugleiten (ebd.: 3251). Um solche Bindungen ausfindig zu machen, war die Lektüre von Durkheims *Elementaren Formen des religiösen Lebens* für das Collège ein wichtiger Bezugspunkt. Durkheims Versäumnis sahen seine Protagonisten allerdings darin, dass er seine Analysen des Sakralen auf »primitive« Gesellschaften reduzierte, statt jene sakralen Formen auch in modernen Gesellschaften zu identifizieren (ebd.). Von besonderem Interesse war für das College daher die Theorie der kollektiven Efferveszenz, deren Potential in der Form des Festes ausgemacht und ausgehend von Durkheim weiterentwickelt wurde.

Die im Fest zum Ausdruck kommende sakrale Verausgabung sollte in ihren bindungserzeugenden, zugleich aber auch gesellschaftsverändernden

Effekten für die Gegenwart ausgelotet werden. Ganz im Sinne Durkheims hob das Collège die vitalen Komponenten der Versammlung hervor. Die kollektive Gärung wurde zum Anlass genommen, hier Formen der Selbst-überschreitung ausfindig zu machen und diese in der modernen Gesellschaft zu (re-)aktivieren. Im Gegensatz zu Durkheim ging es also nicht darum, eine rationale Strukturierung der Gesellschaft voranzutreiben, sondern umgekehrt um eine Hinwendung zur dunklen Seite des Irrationalen im Sozialen: zur Symbolisierung von Tod und Träumen, Gefühlen, Sexualität, Wahnsinn, Gewalt und Mythen (Moebius 2006b: 15). Die Stoßrichtung war dabei nicht antimodernistisch, sehr wohl aber antibürgerlich: Kritisiert wurde vor allem die kapitalistische Orientierung an Produktion, Arbeit und Nützlichkeit, durch deren radikale Umkehrung die Konturen einer alternativen Moderne aufscheinen sollten (Moebius 2006a: 3255). Für das Bewusstsein der Kontingenz westlich-rationaler Vergesellschaftung war der ethnologische Blick ein wichtiger methodischer Ankerpunkt. Um die damit verbundene »Forscherperspektive« der objektiven Distanz zu durchbrechen, legten die Collège-Mitglieder Wert darauf, sakrale Lebensformen selbst praktisch zu erproben und einzuüben, was neben den erwähnten »Sitzungen« vor allem durch wechselnde Phasen der Askese und der Verausgabung geschah. Der Übergang zur kollektiven Verausgabung wurde durch Schwellenmomente wie das Fest markiert, bei dem durch exzessives Feiern, Trinken und das Durchführen von Ritualen – etwa an vom Blitz getroffenen Bäumen im Wald – die unproduktive Verschwendug kultiviert wurde. Erst das Erleben und Erspüren solcher Momente produziert Erkenntnis, so die zugrundeliegende Annahme.

In seiner Theorie des Festes übernimmt Caillois den Begriff der sozialen Gärung von Durkheim, um damit die Dynamik des Festes als kollektivem Geschehen zu fassen. Durch die Arbeiten des Collège erhält die Gärungsfigur damit eine wichtige Erweiterung, die das der Gärung inhärente Moment der unproduktiven Verausgabung denkbar macht, statt sie von vornherein auf ihre stabilisierenden Funktionen für das Soziale festzuschreiben. Gleichwohl wird auch das Collège sich nicht gänzlich von den produktiven und erneuernden Wirkungen lösen, die der kollektiven Gärung sowohl auf Gegenstandsebene als auch in theoretischer Hinsicht zugewiesen werden. Sichtbar wird dies an Caillois' *Theorie des Festes*, der laut Hollier »mehr als jeder andere, der emblematische Text des Collège« (Hollier 2012: 554) ist. Bataille sah darin eine für den Denkzusammenhang des Collège insgesamt zentrale »Transgressionstheorie« (ebd.: 555) angelegt; aber auch darüber hinaus erhielt der Text etwa durch die Lektüren Jean Paul Sartres rasch den Status eines Klassikers. 1940 erscheint er als Teil der Schrift *Der Mensch und das Heilige* und 1950 dann eigenständig in einer Neuauflage. Hollier weist darauf hin, dass die Erfahrung des Krieges den beiden Ausgaben eine jeweils spezifische Färbung verliehen hat:

»Vor dem Krieg blickte Callois auf die moderne Welt, wie sie in den Ferien erlahmt und in dieser Verlangsamung, die kein Fest mehr erschüttern kann, *vermodert* [Hervorh. E.B.]. Nach dem Krieg sah er hingegen – nachträglich – die Moderne zum Krieg verurteilt.« (Hollier 2012: 552)

Hier deuten sich die zentralen theoretischen Ressourcen an, aus denen Caillois seine Theorie des Festes entwickeln wird. Die Mauss'sche Idee der Rhythmisierung des sozialen Lebens wird auf die moderne Gesellschaft bezogen, deren Krisenhaftigkeit sich nicht nur in ihrer inhärenten Unfähigkeit zum Fest, sondern auch in den alternativen Formen der Ferien (Vermoderung) und des Krieges (Zerstörung) zeigt. Caillois' Bestimmung des Festes lässt zudem die Durkheim'sche Efferveszenz durchscheinen: »Ein Fest bedeutet, daß eine erregte, lärmende Menschenmenge zusammenkommt.« (Caillois 2012: 555) Wie schon bei Durkheim, ist das Motiv der Ansteckung, d.h. der »Übertragung einer Exaltation« wichtig, das dazu führt, »sich unkontrolliert völlig unüberlegten Antrieben hinzugeben« (ebd.). In dieser Weise entsteht eine Freisetzung von Energien, ein Exzess, der ausgehend von ritualisierten Formen wie Tanz, Gesang und Geschichtenerzählen, gemeinsamem Speisen und Trinken in eine »Atmosphäre des Ausnahmezustandes« (ebd.: 558) überführt wird: »Man will den Rausch bis zur Erschöpfung, bis zum Umfallen. Das ist das eigentliche Wesen des Festes.« (ebd.: 556) Anders als bei der Versammlung, ist der kollektive Exzess im Rahmen des Festes genau orchestriert, wodurch es zu einer Konzentration seiner efferveszierenden Wirkung kommt.

Ähnlich wie Durkheim und auch Mauss, setzt Caillois zunächst mit einer Analyse der Festrituale ›primitiver Gesellschaften‹ an. Hier ist ein bestimmter Entwurf von Zeitlichkeit und Rhythmisierung am Werk: Das Fest wird durch jahrelanges Horten von Lebensmitteln und anderen Gütern vorbereitet und zieht sich über eine Periode mehrerer Wochen, wenn nicht Monate, hin. Der Exzess besteht nun nicht einfach im übermäßigen Konsum der angesammelten Lebens- und Genussmittel, sondern in deren »Vergeudung und Vernichtung« – Prinzipien, die »als Formen des Exzesses zum Wesen des Festes« gehören (ebd.). Bezeichnend ist allerdings, dass diese Form der Verausgabung keineswegs jenseits der Produktivität steht, sondern der Exzess »als Mittel gegen die Abnutzung« gewissermaßen funktionalisiert wird. Dem Rausch kommt die Aufgabe einer sozialen Entgiftungs- und Verjüngungsmaßnahme innerhalb eines natürlichen Rhythmus zu:

»Die Natur durchläuft jedes Jahr den gleichen Zyklus von Wachstum und Verfall. Sie sozialen Einrichtungen sind offenbar von diesem Wechsel nicht ausgenommen. Auch sie müssen periodisch von giftigen Abfällen [...] gereinigt und regeneriert werden.« (ebd.: 561)

Caillois entlehnt diese Idee des sozialen Rhythmus der Mauss'schen Studie zu den Polargesellschaften und orientiert sich am Gegensatz von profan und sakral. Bezuglich der Rhythmisierung des sozialen Lebens kommt Caillois zum Schluss, dass sich die Rhythmisierung des profanen Lebens durch »Ökonomie, Akkumulation und Maßhalten« auszeichnet, während »Verschwendungen und Exzeß« den Rhythmus des Festes prägen; gänzlich verschwendet wird hier allerdings nichts, wenn dieses Über-schreitungsmoment »dem profanen Leben durch Unterbrechung neue Jugend und Gesundheit verleiht« (ebd.: 584). Damit hat die »[u]mfassende Efferveszenz« des Festes (ebd.: 591) im Sinne sich abwechselnder Rhythmen immer schon ihr Produkt – eine Selbsterneuerung des Sozialen – vor Augen: Es ist dieses »Prinzip[s] der Unordnung, des Exzesses [...], das jene Gärung erzeugt, aus der dann eine neue, erstarkte Ordnung hervorgeht.« (ebd.: 578) Gärung ist anders als bei Durkheim als Vorstadium einer Erneuerung gedacht; sie kennzeichnet eine Unruhe, die das Soziale von innen heraus regeneriert. Dies deckt sich mit der sonstigen Verwendung des Gärungsbildes bei Caillois, der in seiner *Introduction* die Forschungsschwerpunkte des Collège skizziert und dabei die »intellektuellen Tumulte« zu Beginn des Jahrhunderts mit der Gärungsmetapher versieht:

»Nichts Dauerhaftes, nichts Festes, keine Grundlage: Alles zerfällt, verliert seine Kanten und die Zeit ist nur einen einzigen Schritt vorangegangen. Jedoch geschieht eine außergewöhnliche und fast unfassbare Gärung: Die gestrigen Probleme sind jeden Tag erneut in Frage gestellt und Unmengen andere, neue, extreme, verwirrende, unermüdlich von überaus aktiven und nicht weniger geduldsvollen und kontinuitätsunfähigen Köpfen erfunden. In einem Wort: eine Produktion, die den Markt wirklich überwältigt und mit den Konsumbedürfnissen und selbst der Konsumkapazität nicht zu vergleichen ist.« (Caillois zitiert nach Moebius 2006: 126)

Die Gärung ist wie im Fall des Festes eine Phase der Verflüssigung, Vermischung, Aktivität und Produktivität, die Caillois zunächst hinsichtlich ihrer Ergebnisoffenheit interessiert, während er schließlich die aus ihr entstehenden Gebilde im Blick hat. Aus dieser Passage spricht die Faszination für das Fehlen aller festen Orientierung, aber es ist zugleich ein bilanzierender Text, der ein Jahr nach dem Entstehen des Collège im Gestus der Rückschau zu einer – wenn auch vorläufigen – Diagnose dieser Unruhe ansetzt.

Während das primordiale Zeitalter als der »ideale Ort der Metamorphosen und Wunder« (Caillois 2012: 564) erscheint, ist die moderne Gesellschaft hiervon gewissermaßen bereinigt. Caillois greift die Organismusmetapher Durkheims auf und stellt eine Unvereinbarkeit zwischen der Komplexitätssteigerung und der sozialen Rhythmisierung fest:

»Ein komplexer Sozialorganismus verträgt in dem Maße, wie er ausgeprägt ist, eine Unterbrechung des normalen Verlaufes des Lebens immer weniger.« (ebd.: 591) Aus diesem Grund wird in modernen Gesellschaften das Fest durch das Konzept der Ferien ersetzt, welches aber im Gegensatz zum exzessiven Paroxysmus, d.h. der ›vulkanischen‹ Aktivität des Festes eher auf Entspannung hinausläuft. Mithin hat es den gegeiteiligen Effekt; nicht eine Beschleunigung, sondern eine »Verlangsamung der sozialen Aktivität« (ebd.). Insofern handelt es sich kaum um einen Ersatz, sondern um eine Umkehrung, insofern die Ferien »nicht den höchsten, sondern den niedrigsten Stand des Kollektivdaseins« bilden (ebd.: 592).

Interessanterweise sind Tod, Rausch und Verausgabung für den »bekennenden Luziferiker« Caillois (Hollier 2012: 552) explizit als notwendige Übergangsstationen zum Leben, zur Ordnung und Erneuerung gedacht. Ganz in diesem Sinne kommt er auch zum Schluss, dass eine Gesellschaft ohne Feste »eine zum Tode verurteilte Gesellschaft« sei, die Ferien eine Quelle der »trügerische[n] Euphorie [...], die den Sterbenden ihre Agonie verhüllt« (ebd.: 592).

Die Efferveszenz des Festes verhindert diesen schleichenden Tod des sozialen Lebens, welcher so als das negative Produkt einer ausgebliebenen Überschreitung erscheint. Bei Bataille findet sich eine diametral umgekehrte Akzentuierung des Todes: Der Tod ist für ihn der Gegenstand, in dem sich die reinste Form der Überschreitung findet. Es ist kein Zufall, dass Bataille in diesem Zusammenhang nicht von Gärung, sondern von Fäulnis spricht. Der Tod erscheint Bataille selbst als ein Paroxysmus, als Exzess des Überflusses. Er ist eine *Fäulnis des Lebens*, oder, wie es Mbembe formuliert, »ein Gestank, der sowohl Quelle als auch Abstößungsbedingung des Lebens« ist (Mbembe 2011: 66). Der Tod ist nicht bloße Auslöschung, sondern die verschwenderischste Form des Lebens, d.h. des Entströmens und des Überflusses. Aufgrund seiner Prinzipien der »Vermehrung und des Anwachsens« und nicht zuletzt, weil der Tod sich der Bedeutung entzieht, gilt er Bataille als Prinzip der exzessiven Verausgabung, der Anti-Ökonomie. In der Folge spricht er sogar vom Luxus und vom »verschwenderische[n] Charakter des Todes« (ebd.).

Den Tod über seine Kapazität des Anwachsens und des Exzesses zu bestimmen, ruft erneut die Beschreibungen der Gärung auf den Plan. Batailles Charakterisierung des Todes als *Fäulnis des Lebens* gibt Anlass, um über die Fäulnis als Grenzphänomen zwischen Leben und Tod nachzudenken. Hier kristallisieren sich innerhalb des Überschreitungsparadigmas zwei konträre Lesarten der Gärung in ihrem Verhältnis zum Tod heraus: Gärung ist zunächst wie bei Durkheim das lebendige Prinzip der Efferveszenz, das im Fest zu ungeahnter Intensität findet. Vermoderung wäre bei Caillois das tote Gegenstück zur lebendigen Gärung – die Abwesenheit der letzteren lässt den zu komplex gewordenen Sozialorganismus

stocken, faulen, sterben. Bei Bataille hingegen wird die Fäulnis, die den Tod auszeichnet, selbst als positives Phänomen der Überschreitung gedacht. Bataille interessiert sich für die dunklen Momente der unproduktiven Verausgabung, die sowohl in der Efferveszenz als sozialer Situation als auch in der Gärung als materiellem Phänomen der Fermentation liegen. Darauf, dass Bataille den Zusammenhang zwischen beidem erkannt hat, lässt eine Anekdote schließen, die René Girard bei seiner Beschäftigung mit der Verwandtschaft von religiösen Begräbnisritualen und Fermentierungstechniken anbringt:

»Georges Bataille was not insensitive to this relation between cheese and funeral rites. In his preface to *Les Larmes d'Éros*, J.-M. Lo Duca describes to us Bataille's ecstatic hesitation before a particularly strong-smelling piece of cheese: ›His eyes bright with admiration, he murmured: It's almost a tomb.‹« (Girard 2005: 59)

Batailles Beschäftigung mit dem Tod war von Faszination geprägt, und der heftige sinnliche Eindruck eines streng riechenden Käses vergegenwärtigt ihm in der beschriebenen Szene die materielle Präsenz des Todes als Phänomen, das olfaktorisch keine Rücksicht darauf nimmt, ob hier menschliches, tierisches oder pflanzliches Leben verweszt. Die Todesfaszination äußerte sich bei Bataille ab 1938 in einem »mystischen Training«, bestehend aus spirituellen Übungen und Meditation, in dem es um die Einübung der »Praxis der Todesfreude« ging – so ein gleichnamiger Aufsatz Batailles (Hollier 2012: 624). Angesichts ihrer konträren Rahmungen des Todes wundert es kaum, dass Batailles mystisch-affirmativer Ansatz zum Tod bei Caillois auf Ablehnung stieß (ebd.: 625). Bataille ist dann doch der konsequenteren Luziferiker gewesen. In dieser Affirmation des Todes findet eine Kehrtwende der Gärungsfigur statt, wie wir sie bei Durkheim kennengelernt haben. Während Caillois der Lesart Durkheims, wonach Efferveszenz das Soziale ermöglicht und zusammenhält, erstaunlich nahe bleibt, zieht es Bataille zum Grab des Käses.

5.3.4 Zwischenresümee

Die Gärung ist eine energetische Figur der Transformation. Sowohl bei Marx wie bei Durkheim oszilliert sie zwischen organischen und thermodynamischen Prozessen, ist an der Schnittstelle von biologischen Begriffen des Milieus, des Lebens und des Körpers einerseits und Figuren der Maschine, der Elektrizität und Explosion andererseits situiert. Diese Stellung erlaubt es, das kollektive Handeln von Akteuren im Rahmen von Arbeitsprozessen (Marx) und im Rahmen der sozialen Gründungszenen der Versammlung (Durkheim) zu bestimmen und die ›Mechanismen‹ eines vitalistisch gedachten Sozialen herauszustellen. Jenseits eines

mechanistischen Verständnisses werden mit der organisch-maschinellen Mischform der Gärung Dynamiken des Überraschenden und Unerwarteten denkbar, welche sich bei Durkheim aber auf ihre situative Wirkung beschränken, während Marx daraus Effekte für sozialen Wandel ableitet.

Ihr Ausgang ist aber alles andere als gewiss. Die Gärungsfigur beschreibt zunächst eine Potentialität, die in ihrer immanenten Funktionsweise verschiedene Pfade von der stabilisierenden bis zur revolutionären Gärung einschlagen kann. Während Marx die stabilisierende Funktion des Ferments als systemimmanente Ausbeutungsmodus fasst und Hoffnung in die revolutionäre Gärung legt, ist umgekehrt für Durkheim letztere eine Anomie. Die Gärung fungiert bei ihm als Grundierung des Sozialen überhaupt; in ihren alltäglichen unmerklichen Formen garantiert sie Entlastung und hat eine stärkende, stützende Funktion. Solche Mikro-Efferveszenzen versetzen nicht wie die aufgepeitschte Masse in einen Rausch, sondern funktionieren wie ein Microdosing: Sie garantieren die Funktionstüchtigkeit des Sozialen. Durkheim legt sein Augenmerk also anders als Marx nicht auf die destabilisierenden, sondern im Gegenteil auf die stützenden, ja: befriedenden Funktionen der Gärung. Zu spitzend lässt sich festhalten, dass eine Konfliktfigur einer Harmoniefigur der Gärung, dass der Transformation des Sozialen das Interesse an der Konstitution des Sozialen gegenübersteht. Dementsprechend weicht dem expressiven Ausbruchsmodell bei Marx ein emergenz- bzw. prozessorientiertes Modell bei Durkheim.

Wenn Durkheim eine lebendige Transformationskraft der kollektiven Bewegung beschreibt, die sich von ihren Einzelteilen löst, rekurriert er auf das energetische Modell der Gärung, wie es sich in der Massenpsychologie seiner Zeit findet. Dies konfligiert insofern mit seinem idealistischen Argument, bei der Efferveszenz komme vor allem die geistige Erfahrung von Gesellschaft zum Ausdruck, als die geistige Erregung in Durkheims Beschreibungen von der körperlichen Präsenz und den sinnlich-energetischen Reizen der Versammlung lebt. An diesen Stellen schießt die Gärung über ihren Einsatz als Metapher hinaus, sie insistiert als materielles Funktionsprinzip, das sie für Durkheim eigentlich nicht sein sollte. Mitverantwortlich dafür ist das Milieudenken Durkheims. Wie ich rekonstruiert habe, ist der biologische Milieubegriff bei Durkheim nicht deterministisch gefasst, sondern als positive Beziehung der Ermöglichung, die Mikro- und Makrokosmos, Individuum und Gesellschaft zusammenbindet und das Soziale mit einem Moment des Magischen und der »Wärme« ausstattet. Die Efferveszenz der Versammlung bildet demnach ein lokales Milieu, das die Gesellschaft als sie ermöglichtes übergreifendes Milieu wachruft.

Über die milieutheoretischen Anschlüsse habe ich in den Exkursen die thermische Dimension der Masse weiterverfolgt, d.h. mit Tarde und Mauss vor allem die Rolle des Klimas bzw. des Wetters für die

Massendynamiken hervorgehoben. Gerade der Exkurs zum Collège de Sociologie hatte die Funktion eines Korrektivs der positiven, ja fast euphorischen Beschreibungen der Efferveszenz bei Durkheim. Insbesondere Bataille, aber auch Caillois interessieren sich für die Efferveszenz, weil mit ihr neben der Selbsterneuerung von Gesellschaft auch Momente der unproduktiven Verausgabung, Vergeudung und Vernichtung wichtig werden.

Das nachfolgende Kapitel zu Claude Lévi-Strauss knüpft hier an. In seinem kulinarischen Dreieck führt Lévi-Strauss die Kategorie des Verfaulten ein und rahmt die Gärung so von vornherein als negatives Phänomen des Verfalls. Ähnlich wie Durkheim verfolgt Lévi-Strauss eine ethnologische Perspektive auf das Soziale und sieht die Gärung als symbolische Codierung innerhalb der Klassifikationssysteme unterschiedlicher, v.a. nichtwestlicher Kulturen. Im Vergleich zu Durkheims und auch Marx' Fassungen der Gärungsfigur, die zwar unfreiwillig materialistisch funktionieren, aber nur selten tatsächlich auf Phänomene der Fermentierung abstellen, wird bei Lévi-Strauss diese buchstäbliche Dimension der Gärung systematischer greifbar. Im Zuge seiner Analysen der symbolischen Strukturen des Kulinarischen rücken bei Lévi-Strauss auch materielle Transformationsprozesse in den Fokus, die durch Medien der Transformation vermittelt werden. Anknüpfend an meine Diskussion des Kulturtechniken-Begriffs (Kap. 2.1.3) werde ich diesen medientheoretischen Faden bei Lévi-Strauss aufnehmen und das Verfaulte als Natur-Kultur-Technik einführen, die die Rolle des *Milieus* neu zur Disposition stellt. Was verändert sich für das Milieudenken, wenn wir vom sozialen Milieu der Efferveszenz bei Durkheim unser Interesse mit und über Lévi-Strauss hinaus verstärkt auf die Mikromilieus der Fermentation richten?