

III. Gabe

1) Eine ›Philosophie der Gabe‹?

Die gerade skizzierte Betrachtung des Selbst als Gebendem und Empfänger zeigt, daß die Auseinandersetzung mit dem, was wir als ›Gabe‹ bezeichnen, und mit der Weite der damit verbundenen Assoziationen und Polysemien wichtige Impulse und Grundfiguren des Denkens hervorbringen kann. Dies geschieht allerdings häufig an den Rändern philosophischer Konzeptionen. Die Beschäftigung mit der Thematik der Gabe legitimiert es meines Erachtens auch bei Ricœur, Derrida und Marion nicht, von einer ›Philosophie der Gabe‹ zu sprechen, die sich möglicherweise sogar als eine ›philosophische Schule‹ ausmachen ließe. Auch dort, wo sie sich direkt mit der Frage nach der ›Gabe‹ auseinandersetzen, sind die behandelten Autoren keine ›Gabentheoretiker‹, denen es im Kern darum gehen würde, zu definieren, was ›die Gabe‹ ist und davon ausgehend einen philosophischen Entwurf zu entwickeln. Es geht vielmehr darum, anhand des Phänomens der Gabe sowie anhand der Diskussionen über die Gabe exemplarisch bestimmte Fragestellungen zu verfolgen oder auch darum, Elemente eines Modells oder einer Denkfigur der Gabe einzusetzen, um andere Modelle – des Denkens, des Handelns oder der Interaktion – zu verdeutlichen. Um zu verstehen, *was* damit deutlich gemacht werden soll, möchte ich vorab die philosophische Entwicklung und Diskussion dieses Begriffs skizzieren.

In einschlägigen philosophischen Lexika, beispielsweise im »*Historischen Wörterbuch der Philosophie*«, sind zumeist keine oder nur sehr knappe Eintragungen zum Begriff ›Gabe‹ zu finden. Eingang in den philosophischen Diskurs findet die Thematik der Gabe im engeren Sinne zunehmend erst ab den 1950er Jahren über den Umweg der Auseinandersetzung mit anthropologischen Forschungen und soziologischen Theorien. Rückwirkend lassen sich allerdings Bezüge zu zahlreichen vorangehenden Denkentwicklungen herstellen: zu allen Beschäftigun-

gen der Philosophie mit den Fragen des Tauschs und der Ökonomie sowie zu moralphilosophischen Konzeptionen. Dabei kann das Ideal einer Freigebigkeit, die um ihrer selbst willen geschieht, wie in Senecas »*De beneficiis*«⁴⁹, einen systematischen Stellenwert für die Konzeption einer Ethik und Philosophie der Politik und Gesellschaft besitzen. Das Geben ist für Seneca zugleich in der Natur des Menschen angelegt und im Wechselspiel zwischen Gabe und Dankbarkeit ein wichtiges Element zur Erhaltung des gesellschaftlichen Miteinanders. Auch Cicero betrachtet in »*De officiis*«⁵⁰ die Rolle der Wohltaten in den Strukturen der Gesellschaft. Systematisch bedeutend ist der Begriff »Gabe« zunächst vor allem in einem religiösen bzw. theologischen Kontext. »Gaben« tauchen hier als Opfergaben und Almosen auf, beispielsweise als eine der fünf Säulen des Islam sowie in der christlichen Caritas. Entscheidend ist hierbei das Ideal eines selbstlosen, uneigennützigen Gebens. Andererseits werden »Gaben« als von Gott gegebene »Begabungen« der Charismata verstanden. Eine bedeutende Rolle gewinnt dieser Gedanke in der lutherischen Pneumatologie, in der es gerade die dem Menschen von Gott gegebenen Voraussetzungen sind, die ihn zur Bekehrung und zum Glauben befähigen, sowie in der Prädestinationslehre Calvins, in der die Gnade zu einer Gabe wird, die nicht erbeten werden kann. Auch die Geburt und der Tod Christi werden als Gabe und Hingabe gedeutet, die sich im Ritus der Kommunion, der an Traditionen der Opfergabe anschließt, erneuert. Die Beschäftigung mit dem Begriff des Opfers eröffnet ein weites Feld theologischer und philosophischer Implikationen, die ich aber weitestgehend ausblenden möchte, um in den Blick zu nehmen, was die Gabe ausgehend von ihrem *interpersonalen* Verständnis als Gabe von Hand zu Hand auszeichnet. Bezugnahmen auf einen theologischen Diskurs werden notwendig, wo dieser auch bei den drei behandelten Autoren selbst in unterschiedlicher Art und Gewichtung eine Rolle innerhalb ihrer philosophischen Konzeptionen spielt.

Neben dieser religiösen Dimension ist die Gabe als Geschenk oder Schenkung ein zentrales Element kultureller Praktiken, gesellschaftlicher Zusammenhänge und Gegenstand rechtlicher Regelungen. So gibt es beispielsweise in Deutschland ein eigenes Schenkungsrecht. Diese

⁴⁹ Seneca: *Philosophische Schriften. 5: De clementia. De beneficiis*. Lateinisch-deutsch. Übers. von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989.

⁵⁰ Cicero: *Vom pflichtgemäßen Handeln. De officiis*. Lateinisch-deutsch. Übers. von Heinz Gunermann, Stuttgart 2003.

kulturelle und soziale Rolle der Gabe als Element des Gabentauschs, die aus den archaischen bis in die modernen Gesellschaften hineinwirkt, ist Gegenstand der Untersuchungen der Gabe durch Marcel Mauss, die die Grundlage für die Entwicklung eines ›gabentheoretischen Denkens‹ sowie für die philosophische Entdeckung der Gabe bilden.

2) Die Gabe gibt sich zu Erkennen – die Entdeckung und Entwicklung des Begriffs der Gabe und seiner philosophischen Relevanz

2.1) Die ›Entdeckung‹ der Gabe und ihrer Relevanz bei Marcel Mauss

1923/24 verfaßt der französische Soziologe Marcel Mauss, Neffe und Schüler Emile Durkheims, einen »*Essai sur le don*«, also einen Versuch über die Gabe, der in seinem Stil tatsächlich sehr deutlich als ein Essay gekennzeichnet ist, zum Teil fragmentarisch bleibt, eine Vielzahl ethnologischer und anthropologischer Beispiele versammelt und schließlich in Schlußfolgerungen mündet, die sich eher als ein sehr persönliches und engagiertes moralisches Plädoyer lesen lassen, denn als konsequenter Abschluß einer vollständigen und kohärenten ›Theorie der Gabe‹. Wer Mauss' Essay liest, hat nicht nur das Gefühl, Einblicke in archaische Welten zu erhalten, in denen zentrale Strukturen unseres Zusammenlebens noch ganz ursprünglich offenliegen, er hat auch das Gefühl, sich selbst an einer *αρχή*, am Ursprung eines Denkens zu befinden, das noch nicht vollkommen durchdacht und geordnet ist, aber eine lebhafte Quelle neuen Denkmaterials bildet. Es handelt sich bei diesem Eindruck keinesfalls um ein unbeabsichtigtes Ergebnis. Mauss' eigenes Anliegen war es, die »Bruchstücke der Menschheit« einzusammeln, für eine Materialsammlung »von Tatsachen, von denen in diesem Augenblick niemand sagen kann, an welchem Punkte sie einmal ihren Nutzen finden werden für die Philosophie und für das Bewußtsein, welches die Menschheit von sich selbst gewinnt«. [Mauss 189]⁵¹ Ein solcher Steinbruch von Tatsachen soll nicht nur das Baumaterial für die Fortentwicklung von Soziologie und Philosophie bilden, sondern vielmehr für eine

⁵¹ Zitiert aus dem Nachwort von Henning Ritter: *Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss.* [Mauss188–208].

aufklärerische Weiterentwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins. Die im »*Essai sur le don*« eingesammelten Bruchstücke erscheinen daher auch nicht zufällig zusammengetragen, sondern auf die moralischen Schlußfolgerungen hin ausgewählt, mit denen Mauss seinen Essay abschließt und zugleich für ein denkgeschichtliches und praktisches Wirken offenhalten möchte. Mauss' Untersuchung der Gabe steht von vornherein im Zeichen der Kritik an einer zunehmend ökonomisierten und kommerzialisierten Gesellschaft, der es nicht mehr gelingt, aus der Kraft der Gabe die Möglichkeit des Friedens zu gewinnen. Hinter der »Entdeckung der Gabe durch die Philosophie« verbirgt sich so neben dem Versuch einer anthropologischen Bestimmung menschlichen Verhaltens und gesellschaftlicher Interaktion häufig ein mehr oder weniger expliziter gesellschaftskritischer Impetus, der sich gegen die Entwicklungen moderner kapitalistischer Gesellschaften richtet, und ebenso ein moralischer Anspruch, der auf eine ursprünglichere, sogar »reiner« und friedlichere Form des Miteinanders ausgerichtet ist.

Die Frage, die Marcel Mauss dazu antreibt, einen Versuch über die Gabe zu verfassen, ist ursprünglich nicht die danach, was eine Gabe ist, was »geben« heißt oder wieso überhaupt gegeben wird, sondern vielmehr die Frage nach der Motivation und Notwendigkeit der *Gegengabe*, die sich aus der gegebenen Sache erklären soll: »*Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?*« [Mauss 18] Daß gegeben, geschenkt und erwidert wird, erscheint als nicht hinterfragbares Faktum, das zu den »totalen« gesellschaftlichen Phänomenen« gehört, in denen nach Mauss' soziologischem Ansatz »alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck« kommen. [Mauss 17] Über das Phänomen der Gabe sollen sich die Strukturen der Gesellschaft in ihrer Totalität erklären lassen, insofern die Gabestruktur alle Einzelphänomene und Zusammenhänge der Gesellschaft bestimmt. Dies gilt besonders in den archaischen Gesellschaften, in denen die Gabe noch keine reine Handelsbeziehung konstituiert, sondern moralisch, symbolisch und kulturell vielfältig aufgeladen und in Traditionen eingebunden ist und so ein »*System der totalen Leistungen*« bildet. [Mauss 22]

Mauss untersucht das Phänomen der Gabe mit einer vergleichenden Methodik und im Hinblick auf eine Entwicklung von der ursprünglichen Verpflichtung, Gaben zu erwidern, über ökonomische Abstraktionen und Ausdifferenzierungen, bis zur Verankerung des Prinzips von Gabe und Gegengabe »in den alten Rechts- und Wirtschaftsord-

nungen«. ⁵² [Mauss 120] Eine Abstraktionsstufe besteht in der Einführung des Geldes, welche nur in einer längeren Anmerkung dargestellt wird, die aber gerade in der Abgrenzung zwischen Gabe und ökonomischem Tausch wichtig erscheint. [Vgl. Mauss 57, Anm. 29] Nach und nach aufgehoben wird die Bindung an die gegebene Sache, so daß sich Mauss' Theorie indirekt auch auf eine Theorie des Zu-erkennen-Gehens öffnet. ⁵³ Da er nicht als empirisch recherchierender Ethnologe selbst Reisen zu den betrachteten indigenen Völkern durchgeführt hat, kann und will er sich zudem nur auf das berufen, was diese Gesellschaften selbst schon in Dokumenten zu erkennen gegeben haben und worin sich ihr kollektives Selbstbewußtsein manifestiert. ⁵⁴ [Vgl. Mauss 20] Zu solchen Dokumenten gehören Aufzeichnungen mündlicher Äußerungen von Maori, die das Grundprinzip ihres Rechtssystems beschreiben. Die Verpflichtung zur Gegengabe wird dort mit dem »*hau*« begründet, einem Geist oder einer Kraft der gegebenen Sache. [Mauss 32] Auf ähnliche Weise ist in Polynesien vom »*mana*« die Rede, welches zugleich »die magische Kraft jedes Wesens« und auch »seine Ehre« symbolisiert und damit auf das Streben nach Ehre, Autorität und Reichtum verweist, das die Motivation der Personen prägt, die am Gabentausch beteiligt sind. [Mauss 88, vgl. 28] Einerseits wird die gegebene Sache selbst in einem magischen, animistischen Weltbild als lebendiges, beseeltes Indi-

⁵² Es handelt sich hierbei um das Alte römische Recht, das klassische Hindu-Recht und das Germanische Recht. [Vgl. Mauss Abschnitt III, 120–156].

⁵³ Interessant ist diese Entwicklung deshalb, weil gerade die Bindung an die gegebene Sache zu einem möglichen Kritikpunkt an dieser Theorie der Gabe werden kann. Die Abstraktion ist allerdings eigentlich schon von vornherein mit angelegt, konstatiert Mauss doch bereits in seinem ersten Beispiel der Tauschbeziehungen in Samoa, daß die dort erfolgende Bestimmung von weitergebbarem Eigentum »manchmal sogar Traditionen, magische Kulte und Rituale« einbezieht [Mauss 31], also Gaben, die nicht von Hand zu Hand weitergegeben werden können, sondern zu erkennen gegeben werden müssen. Auch Malinowski weist bereits darauf hin, daß mit den Gaben »Bräuche, Gesänge, künstlerische Motive und kulturelle Einflüsse den Kulaweg entlanggewandert« sind. (Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik*, a. a. O. S. 125.)

⁵⁴ Allerdings zeigen die Quellen, mit denen Mauss arbeitet, daß er hierzu auf die Selbstäußerungen der untersuchten Gesellschaften in der Regel nur aus zweiter Hand zugreifen kann. Dabei ist aber seine Auseinandersetzung mit den Quellen durch eine kritische Reflexion darauf gekennzeichnet, inwieweit in der Darstellung des Anthropologen bereits eine eigene Interpretation vorliegt und wie diese partiellen Beobachtungen in den Überblick über die Gesamtheit verschiedenster Forschungen eingeordnet werden müssen. Auch bei Malinowski zeigt sich bereits der Versuch, das *Selbstverständnis* der betrachteten Gruppen herauszuarbeiten.

viduum betrachtet, andererseits wirkt in ihr der Geist des Gebers fort und könnte so negativen Einfluß auf den Empfänger nehmen. Die gegebene Sache kann, um diesen Bann zu lösen, nicht direkt zurückgegeben werden – dies würde den Gebenden verletzen –, sondern sie muß einem Dritten gegeben werden, der wiederum etwas anderes zurückgeben muß, was dann der erste Geber als Gegengabe erhält. Eröffnet wird so nicht einfach ein direkter Austausch von Gabe und Gegengabe, sondern eine unendlich erweiterbare Kette des Gebens, Weitergebens und Erwiderns, die Mauss als »eine Verquickung von geistigen Bindungen« versteht. [Mauss 39] Im »Kula« auf den Trobriand-Inseln, den Malinowski untersucht, wird diese Kette zu einem Ring geschlossen, der einerseits ein Handelssystem bildet, andererseits die konkrete praktische Bedeutung des Austauschs bereits in einen symbolischen, beinahe sakralen Festakt überführt, in einen spielerischen Wettstreit mit komplexen Spielregeln. Damit die Kette bzw. der Kreislauf in Gang gehalten werden kann, müssen nun nachträglich zusätzlich zur Pflicht des Erwiderns zwei weitere Verpflichtungen vorausgesetzt werden: eine erste Pflicht des Gebens und eine Pflicht des Annehmens von Geschenken, die erst zur Gegengabe verpflichten. Die Pflicht des Gebens äußert sich in den Opfergaben gegenüber der Natur oder den Göttern, die letztlich auch schon Gegengaben für die erhaltene Ernte, das genutzte Land, das glückliche Gelingen etc. darstellen.

Ursprünglich betrachtet Mauss auch das Almosen als eine indirekte Opfergabe an die Götter oder die Toten, die in den Empfängern repräsentiert werden. Daraus entwickelt sich aber im mischnaischen Judentum die in Christentum und Islam fortgesetzte »Moral der zum Gerechtigkeitsprinzip gewordenen Gabe«. [Mauss 47] Die Opfergaben sollen in spezifischer Weise Gegengaben herausfordern: »Die Gaben an die Menschen und an die Götter haben auch den Zweck, den Frieden zu erkaufen« [Mauss 45], der wiederum Voraussetzung für den friedlichen Austausch ist und deshalb auch gerade so lange gesichert und aufrechterhalten wird, wie der Austausch für die beteiligten Parteien nutzbringend erfolgt. Schließlich werden die Opfergaben als »vertragliche Opfer« [Mauss 46] institutionalisiert und können so ein Grundmuster für Verträge, Recht und Institutionen bilden. Insofern eine Gabe auch freundschaftliche und emotionale Bindungen hervorrufen kann, konstatiert Mauss eine »Vermischung von Personen und Dingen«, die auch als »das Merkmal von Vertrag und Tausch« zu betrachten sei. [Mauss 52] Zeichnet sich nun das für unsere modernen Rechtssysteme maß-

gebliche Alte römische Recht gerade durch die Unterscheidung zwischen Person und Sache aus, so liegt doch in der »Theorie des *nexum*« [Mauss 121], in der Bindung von Personen durch ein Pfand, also durch eine Sache, für Mauss eine Fortführung dieser Vermischung vor.

Das zentrale Beispiel für die Totalität des Prinzips der Gabe bildet der »Potlatsch«, der bei bestimmten indigenen Völkern Nordwestamerikas praktiziert wird. Ihre besondere Radikalität kann diese Praktik dadurch erhalten, daß diese Stämme im Sommer genug erwirtschaften, um »den Winter in einem unaufhörlichen Fest« [Mauss 23] zu verbringen. Es ist genug da, was gegeben werden kann. Kernbestandteil dieses Festes ist die Austragung ernsthafter Rivalitäten, die einerseits bis zum Kampf auf Leben und Tod reichen können, andererseits aber auch in einem ebenso gnadenlosen und erbitterten Wettstreit der Geschenke ausgefochten werden, dessen Grundprinzip Mauss in abgemilderter Form »selbst bei unseren Weihnachtsgeschenken« und in anderen Festivitäten fortwirken sieht. [Mauss 25] Kennzeichnend für den Potlatsch, der in seiner ursprünglichen Wortbedeutung »ernähren«, »verbrauchen« heißt, [Mauss 23] ist die Tatsache, daß der Wettstreit und die darin wirksame Inszenierung des eigenen Reichtums so weit geht, daß »Gaben« nicht einem konkreten Anderen gegeben, sondern vollkommen zerstört und so dem Kreislauf von Gabe und Gegengabe entzogen werden. »Geben heißt bereits zerstören« oder »das Eigentum töten«. [Mauss 86, Anm. 132] Ritualisiert wird eine Zerstörung von Kupferplatten durchgeführt.⁵⁵ Geprägt sind die Gesellschaften des Potlatsch von dem durchgängigen Gefühl der voneinander unterschiedenen »Untergruppen«, daß sie aufgrund ihrer Trennung »einander alles schulden«. [Mauss 77] Gerade deshalb, weil die Gesellschaft keine totale

⁵⁵ Wie die Anthropologie hier von der Perspektive des Beobachters und vom Forschungsstand abhängt, wird an einem Hinweis Hénaffs zum Potlatsch deutlich: Einige Zeit nach Mauss' Untersuchungen stellte sich heraus, daß die extreme Ausprägung des Rituals erst gegen Ende des 19. Jhs. auftrat, als die Zahl von Führungspositionen in den immer kleiner werdenden Stämmen deutlich abnahm, der Reichtum aber durch den Handel mit den neuen Siedlern anwuchs und die kriegerischen Wettkämpfe zwischen den Stämmen durch die kanadische Regierung verboten wurden. So verschärfte sich einerseits das Konfliktpotential dieser Wettkämpfe, diese konnten und mußten aber andererseits zunehmend über die Gaberituale des Potlatsch ausgetragen werden. Dies ist umso interessanter, weil gerade der exzessive Charakter des Potlatsch in der Rezeption des Gabeessays besonders häufig aufgegriffen wurde. (Vgl. Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: Hénaff] S. 184, Anm. 23).

Einheit des Zusammenlebens mehr bietet, werden die Schuld und ihre Begleichung und Wiederherstellung in den Prozessen der Gabe als totale Prinzipien den aufgespaltenen Gruppen übergeordnet.

Interessant ist, daß in diesem System der Verschuldungen, das praktisch zwar sehr ausdifferenziert ist, im Hinblick auf die theoretische ›Selbsterkenntnis‹ dieser Gesellschaften und die Ausbildung von Begriffen zur Selbstbeschreibung aber nur wenig differenziert, »der Begriff des Kredits, der Frist, sowie der Begriff der Ehre« herausgebildet werden. [Mauss 82] Mauss verweigert sich allerdings der Annahme, der Übergang zum Kreditbegriff sei ein zivilisatorischer Fortschritt, für ihn »zieht ... die Gabe notwendig den Kreditbegriff nach sich« [Mauss 84], der quasi nur ihr Anhängsel bildet, das sich aus einem zeitlichen Abstand zwischen Gabe und Gegengabe oder Rückgabe notwendig ergibt. Aus Mauss' moralischen Schlußfolgerungen wird einsichtig, wieso er den Kreditbegriff auf diese Weise aus der Gabe ableiten und ihr gegenüber keinesfalls wertend vorziehen möchte und wieso er den Begriff des Geldes in eine Fußnote verbannt. Es ist für ihn ein Glück, daß »ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin ... noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe« steht, die in den zuvor analysierten Gesellschaftssystemen vorherrscht, und daß »noch nicht alles in Begriffen des Kaufs und Verkaufs klassifiziert« worden ist. [Mauss 157] Aus dieser Dominanz des ökonomischen Prinzips bildet sich für Mauss ein »industrielles und kommerzielles Recht« heraus, das »mit der Moral in Konflikt steht« und nur durch die immer noch wirksamen Reste des Gabepinzips in Schach gehalten wird. [Mauss 159] Wogegen sich Mauss hier richtet, erscheint sehr klar. Seine Schlußfolgerungen lassen sich als Kapitalismuskritik lesen, die in ihrer negativen Wertung der »Abstraktion«, welche mit der »Unmenschlichkeit« Hand in Hand geht [ebd.], an den Begriff der Entfremdung bei Marx erinnert. Worin aber besteht nun die Moral der Gabe, die er einem kommerziell geprägten Rechtssystem entgegensetzen will?

In Sozialversicherung und Arbeitslosenversicherung sieht er Anzeichen für die notwendige Rückkehr zu einer »Gruppenmoral«, in der zugleich das Individuum zu seinem Recht kommen soll, indem jedem genug gegeben wird, um sein Leben zu sichern. [Mauss 160 f.] Mauss plädiert für eine vermehrte »Fürsorge«, »mehr guten Willen, Großzügigkeit«, die aber nicht übertrieben werden soll, ebenso wie es zuviel »Kommunismus«, aber auch »Selbstsucht« und »Individualismus« zu vermeiden gilt. [Mauss 162] Die Moral der Gabe läßt sich so mit Mauss

auch als eine Moral des Maßes und der rechten Mitte verstehen, die dem individuellen Selbst einen Platz in der Mitte einer Gemeinschaft zuweisen soll. Möchte Mauss hinter die Rechtsordnungen und gesellschaftlichen Prinzipien seiner Zeit zurückgehen? Einerseits »versteht sich [für ihn] von selbst, daß wir keinerlei Zerstörung empfehlen« [Mauss 161, Anm. 7], also keine Aufhebung der bestehenden Ordnung, dennoch »kann und soll man zu archaischen und elementaren Prinzipien zurückkehren«, allerdings im Sinne einer Bewußtseinsveränderung, in der man die »konstanten Grundlagen des Rechts« und das »Prinzip des normalen gesellschaftlichen Lebens« in der Gabe wiedererkennt. [Mauss 163] Mauss fordert ein bürgerliches Selbstbewußtsein, in dem man sich immer »auch der anderen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit« bewußt ist. [Ebd.] Ein solches Bewußtsein manifestiert sich für ihn im Tabakritual der Winnebago-Indianer, zu dem eine Formel gesprochen wird, mit der man sich selbst in die Reihe der Ahnen und die Beziehung zu den Anderen einordnet. [Vgl. Mauss 164 f.]

Die moralische Grundformel, die sich aus dem Prinzip der Gabe ergibt lautet: »Gib, soviel du empfängst, und alles wird zum besten stehen«. [Mauss 165] Diese Formel einer ausgleichenden Gerechtigkeit und die Ausrichtung darauf, alles »zum besten« zu bringen, könnte eine utilitaristische Tendenz erkennen lassen. Wichtig ist aber, daß für Mauss die ›Gabe‹ – er selbst beklagt hier die Ungenauigkeit und Vorläufigkeit dieses Begriffs [vgl. Mauss 167] – klar außerhalb eines utilitaristischen Denkens steht. Ausgehend von den Untersuchungen Malinowskis stellt sich die Frage, inwieweit eine »reine Gabe« möglich ist, ohne jede Ausrichtung auf eine Nützlichkeit, beispielsweise der durch sie aufrechterhaltenen Bündnisse. [Mauss 168] Die dafür notwendige Großzügigkeit liegt für Mauss im Bewußtsein der Freiheit »einen Vertrag abzulehnen«, die aber zumeist rein formal bleibt. [Mauss 169] Letztlich liegt auch in den archaischen Gesellschaften immer eine Mischung aus »Interesse und Desinteresse« [Mauss 170] an den gegebenen Gaben vor, zumal die Demonstration des Reichtums im Potlatsch auch als Instrument dafür dient, Hierarchien herzustellen und Macht zu gewinnen. Malinowski weist darauf hin, daß die Güter durch die Weitergabe mit der Bedeutung der sozialen Bindungen und der Anerkennung aufgeladen werden und dadurch an Wert gewinnen. Die Kette der Gaben bringt so einen »kumulative[n] Besitz« hervor.⁵⁶ Die

⁵⁶ Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik*, a. a. O., S. 549.

Gabe bewegt sich dabei stets in einem Grenzbereich zwischen einer zeremoniellen und einer kommerziellen Ebene. Dennoch geht Mauss davon aus, daß das ›Interesse‹ in archaischen Gesellschaften nicht dem modernen Verständnis dieses Begriffs entspricht – vielleicht zu Recht, vielleicht in dieser Generalisierung auch ein wenig im Sinne seiner Moralvorstellungen romantisierend. »In den epikureischsten der alten Moralsysteme« jedenfalls »strebte man nach dem Guten und dem Vergnügen, und nicht nach materieller Nützlichkeit«. [Mauss 172] Er betont daß »das lateinische *interest*, das in den Rechnungsbüchern über den einzunehmenden Einkünften geschrieben stand«, Ursprung für einen Interessensbegriff ist, der sich erst in der Neuzeit zum »Begriff des individuellen Interesses« entwickelt, datierbar auf die »Bienenfabel« Mandevilles und verbunden mit der Entwicklung zum »*homo oeconomicus*«. [Mauss 172 f.]

Der Gabentausch, den Mauss anstelle des rein ökonomischen Tauschs und des Austauschs von Arbeit und Lohn zwischen Individuum und Gesellschaft propagiert, ist ein Austausch in einer Zusammenarbeit für das Ganze der Gesellschaft, in dem jeder »ein Stück von sich selbst, seine Zeit und sein Leben gibt« und dafür dementsprechend behandelt und entschädigt wird.⁵⁷ [Mauss 174] Mauss' Idealbild ist die Ganzheit eines Miteinanders, in dem Individuen in der Lage sind, »ihre Beziehungen zu festigen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern«, ohne einander zu töten, und einander »zu geben, ohne sich anderen zu opfern«. [Mauss 182] Wie an der Tafelrunde König Arthurs sollen die Menschen lernen, »sich rund um ihren gemeinsamen Reichtum zu scharen«, um »im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind,« zusammenzuleben. [Ebd.] Da Mauss dazu beitragen und anleiten

⁵⁷ Das Wechselverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, das sich hier in der Gabe manifestiert, analogisiert Mauss mit der Gabe der Almosen als indirekter Gabe an Allah in der Sure 64 des Koran, in der die Vermehrung des Gegebenen und die Vergabung versprochen wird. Interessant ist hierbei, daß Mauss »den Namen Allah durch den der Gesellschaft und der Berufsgruppen« ersetzen oder, »falls wir religiös sind«, mit diesen zu einer Gesamtheit zusammendenken möchte, und daß an die Stelle des Almosen die »Zusammenarbeit« tritt. So wird hier die Arbeit zum eigentlichen Wesen der Gabe und an die Stelle einer göttlichen Totalität tritt die Totalität der Gesellschaft. [Mauss 174 f.] Zu fragen wäre angesichts des Stellenwertes einer spiritualistischen Aufladung des Gegebenen durch das *hau*, inwieweit die Rolle der Gabe dabei immer noch religiösen Denkmustern folgt.

möchte, die Funktionsprinzipien einer »Politik im sokratischen Sinn des Wortes« [Mauss 183] zu erkennen zu geben, läßt sich sein Essay über die Gabe selbst als eine ›Gabe‹ verstehen, die seinem Idealbild gemäß am Tisch dieses Miteinanders notwendig ausgetauscht werden muß, um den Bestand der ›Tafelrunde‹ zu gewährleisten.

2.2) Die Gabe nach Mauss

»Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweibare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein.«⁵⁸

Mit diesen Worten, angelehnt an Malebranches Beschreibung des Erlebnisses der Lektüre Descartes', charakterisiert Claude Lévi-Strauss 1950 in seiner »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss« die Entdeckung des Essays über die Gabe. Lévi-Strauss nimmt Mauss als Kronzeugen für die Entwicklung des Strukturalismus und der strukturalen Linguistik in Anspruch, da dieser in seinem ethnologischen Verständnis der Soziologie nicht mehr *genetisch* untersucht, sondern *Strukturen* eines bestimmten Phänomens aufzeigt und die Sprache als Form des Ausdrucks und der Tradierung aller gesellschaftlichen Phänomene bestimmt. Allerdings habe Mauss unglücklicherweise die Konsequenzen dieses methodischen Ansatzes nicht folgerichtig ausgedeutet.

Für Lévi-Strauss sind die totalen sozialen Tatsachen nicht in der Akkumulation von Beobachtungen über verschiedene Bereiche von Gesellschaften und Kulturen zu verstehen, sondern ausgehend von einer Integration des Beobachterstandpunktes:

»Eine soziale Tatsache ... total erfassen, das heißt von außen wie ein Ding, doch wie ein Ding, dessen integrierender Bestandteil gleichwohl die subjektive (bewußte und unbewußte) Apprehension ist, welche wir hätten, wenn wir, da wir unabweisbar Menschen sind, die Tatsache als Eingeborene leben würden, anstatt sie als Ethnograph zu beobachten«. [Lévi-Strauss 22]

Eine strikte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Beobachtungen erübrigt sich »dank der Fähigkeit des Subjekts, sich unbegrenzt

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss: *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Übers. von Henning Ritter, München 1974. S. 26. [Zitiert als: Lévi-Strauss]

zu objektivieren, das heißt ... immer weiter abnehmende Bruchstücke seiner selbst nach außen zu projizieren«. [Lévi-Strauss 23] Problematisch bleibt allerdings die Überwindung des Gegensatzes »zwischen Ich und Anderem« durch »das Unbewußte«, für das Mauss die »Kategorie des *mana*« als »eine Art ›vierte Dimension‹ des Geistes« eingeführt habe. [Lévi-Strauss 24] Die Einführung des *mana*, als magische Vorstellung der Ehre, sowie die Übernahme der magischen Vorstellung des *hau*, als Kraft des gegebenen Dinges, bilden für Lévi-Strauss wichtige Kritikpunkte am »*Essai sur le don*«. Er möchte darunter Begriffe verstehen, mit dem die unbewußt – oder im kollektiven Unterbewußten – wirksamen Mechanismen des Tauschs im Bewußtsein der Gesellschaft beschrieben oder zu erkennen gegeben werden. Die Einheit des Tauschs werde zudem von Mauss gegen seinen eigenen Anspruch von Totalität in Einzelelemente zerlegt – so wie ›die Gabe‹ in die Trias von Geben, Annehmen und Erwidern und zugleich in die Trias von Gebendem, Empfangendem und gegebener Sache zerlegt wird – die sich dann nicht mehr recht verbinden ließen. Mauss fehle die kritische Distanz, er verwechsle die Theorie der Eingeborenen mit der ihr zu Grunde liegenden Realität. Der Schwerpunkt des Interesses verlagert sich in dieser Kritik vom Begriff der ›Gabe‹ auf die Grundstrukturen des Tauschprinzips und damit der Ökonomie, die nach Mauss doch eigentlich der reinen Gabe entgegensteht.⁵⁹

In eine strukturalistische Terminologie übersetzt, über die Mauss, laut Lévi-Strauss gefangen in einem Denken der Überwindung des Gegensatzes zwischen Sozialem und Physiologischem, noch nicht verfügen konnte, bildet der Begriff des *mana* den »flottierenden Signifikanten« oder »symbolischen Nullwert«, mit dem das Denken versucht, den Überschuß seiner Signifikanten »mit Mühe einem, wenn auch gegebenen, so doch noch nicht erkannten Signifikat« zuzuordnen. [Lévi-Strauss 39 f.] Es läßt sich die Frage stellen, ob nicht ähnlich wie der Begriff *mana*, der allerdings Ausdruck eines magischen Denkens ist, auch der Begriff ›Gabe‹ gerade dort, wo seine Rätselhaftigkeit, seine

⁵⁹ Diese Strukturen sind für Lévi-Strauss die »regelhaften Bedürfnisse nach ›Gegenseitigkeit‹, ›Gleichheit‹ und ›Sicherheit‹«, die das menschliche Handeln prägen. [Alferi 410 f.] Interessant ist, daß den Ausgangspunkt hierbei die Vorstellung eines ursprünglichen Kampfes aller gegen alle in einem Naturzustand bildet – ein Denkmuster, über das Paul Ricœur gerade mit seiner Theorie der Anerkennung und der Gabe hinausführen will. (Siehe C III.2) Im Bezug auf Mauss ließe sich hier der Aspekt betonen, daß Gaben auch einer Austragung von Rivalitäten dienen können.

Paradoxien und Aporien, seine Nähe zum Unmöglichen betont werden, stellenweise eine Art »flottierenden Signifikanten« bildet, mit dem einem Bedeutungsüberschuß Ausdruck verliehen werden soll. Würde dadurch der Begriff ›Gabe‹ als philosophischer Begriff disqualifiziert oder macht ihn dies umso mehr zu einem besonders fruchtbringenden Untersuchungsfeld? Ist ›Gabe‹ ein Ausdruck, in dem sich unser Selbstverständnis in einer ähnlichen Dichte verkörpern kann wie dasjenige der Gesellschaften, die vom *mana* reden, in dieser Rede vom *mana*?

Maurice Merleau-Ponty fragt in seinem Aufsatz von 1959 »Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss«⁶⁰:

»Verkörpert sich im *mana* für das Individuum nicht gerade die Einsicht in bestimmte Äquivalenzbeziehungen zwischen dem, was es gibt, empfängt und erwidert, die Erfahrung eines bestimmten Abstands zwischen ihm selbst und seinem institutionellen Gleichgewicht mit den Anderen, die Urtatsache eines doppelten Verhaltensbezugs auf ihn selbst und auf den Anderen, die Forderung nach einer unsichtbaren Totalität, von der er selbst und der Andere in seinen Augen substituierbare Elemente sind? Der Tausch wäre mithin keine Wirkung der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft selbst *in actu*.«⁶¹

Für ihn liegt der Schwerpunkt der strukturalen Analyse darin, daß auf dem Weg zu einem »lateralen Universalen, wie wir es durch die ethnologische Erfahrung erwerben, ... unaufhörlich das Selbst durch den Anderen und de[r] Andere durch das Selbst erforscht« wird.⁶² Merleau-Ponty schlägt vor, zum Ethnologen der eigenen Gesellschaft zu werden und dabei letztlich jenen Abstand, der sich auch im Erleben der Gabe verkörpern kann, auf eine bewußt eingenommene Distanz zum eigenen Umfeld zu übertragen. Dabei ist es für ihn notwendig, die eigene Beobachterperspektive zu reflektieren und sich selbst zu erkennen zu geben, damit »der Mensch, der vom Menschen spricht, nicht selber eine Maske trägt.«⁶³ Um etwas über eine Kultur lernen zu können, scheint es ihm prinzipiell notwendig, offen dafür zu sein, »sich von einer Kultur belehren zu lassen«⁶⁴, also das darin zu erkennen gegebene anzunehmen. Was nach Merleau-Pontys Aussage über das *mana* für das Selbst aus der Erfahrung der Gabe hervorgehen kann, nämlich »die Einsicht in

⁶⁰ In: Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 2003. S. 225–242.

⁶¹ Ebd., S. 228.

⁶² Ebd., S. 233.

⁶³ Ebd., S. 234.

⁶⁴ Ebd.

bestimmte Äquivalenzbeziehungen zwischen dem, was es gibt, empfängt und erwidert« als Grunderfahrung der Gabe, »die Erfahrung eines bestimmten Abstands zwischen ihm selbst und seinem institutionellen Gleichgewicht mit den Anderen« als Erfahrung einer Distanz, die nicht nur unmittelbar zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden auftaucht, sondern auch in der institutionellen Vermittlung zwischen beiden eine Rolle spielt, sowie »die Urtatsache eines doppelten Verhaltensbezugs auf ihn selbst und auf den Anderen« und schließlich »die Forderung nach einer unsichtbaren Totalität« [s.o.], die beide umfaßt, wird uns an verschiedenen Punkten der Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Gabe in seiner Rolle für das Selbst und die Beziehungen des Einander-zu-erkennen-Gebens wiederbegegnen.

Ausgehend von Lévi-Strauss wird Mauss zunächst vor allem in der Ethnologie und den Sozialwissenschaften rezipiert. Entweder in einer ablehnenden Kritik, die Mauss einen »sozialromantischen, quasi ›post-rousseauistischen‹ Anstrich« vorwirft [Alferi 407], oder im Versuch mit Lévi-Strauss über die Ebene eines magischen Denkens hinauszugehen sowie auch die moralische Ausrichtung zu versachlichen und Mauss' Ansatz für Weiterentwicklungen einer Theorie der nicht-kommerziellen Gabe fruchtbar zu machen. So beschäftigt sich Pierre Bourdieu in den 1980er Jahren aus kultursoziologischer und ebenfalls strukturalistisch geprägter Perspektive mit den Phänomenen der Gabe und des Schenkens. Bourdieu betont, daß »die Gegengabe, wenn sie nicht zur Beleidigung werden soll, zeitlich verschoben und verschieden sein muss«. ⁶⁵ Ein direkt zurückgegebenes Geschenk wird stets als Ablehnung des Geschenks und des Schenkenden empfunden. In der verstreichenden Zeitspanne entwickelt sich wiederum die Erwartung, aus der gegebenen Gabe heraus nicht nur eine materielle Gegengabe, sondern vielmehr auch soziales Kapital, das heißt gesellschaftliche Anerkennung und eine Verbesserung der eigenen Position zu erhalten. Damit die Gabe als Gabe trotz dieser Erwartungen funktionieren kann, müssen diese für Bourdieu ins kollektive Unbewußte verlagert werden, da es sich sonst zu offensichtlich um ein ökonomisches Tauschgeschehen handeln würde, das neben der Gegengabe auch noch den ›Zins‹ des sozialen Kapitals als Gegenleistung und Bezahlung verlangt. Würden diese Strukturen offenliegen, würde die Gabe der gesellschaftlichen Anerkennung

⁶⁵ Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1987. S. 193.

letztlich doch verweigert, da diese gerade die Großzügigkeit des Gebenden ohne Kalkül der Erwidernung wertschätzt. Letztlich wohnt so nach Bourdieu dem Kern jeder Gabe ein persönliches, individuelles Interesse inne, entgegen dem moralischen Anspruch Mauss', der die Logik der Gabe vor der Entdeckung der Privatinteressen ansiedeln möchte. Dieses Interesse muß aber paradoxerweise verdeckt werden, damit es sich erfüllen kann.

Auch wenn die Entwicklungen der Anthropologie, Ethnologie und Soziologie der Gabe bereits indirekten Einfluß auf die Philosophie besitzen – so werden insbesondere die strukturalistischen Theorien Lévi-Strauss' und Bourdieus philosophisch stark rezipiert –⁶⁶, versucht erst Jacques Derrida, die Problematik der Gabe nicht nur im Grenzbereich der Philosophie zu durchdenken, sondern auch mit den in der Phänomenologie angelegten Implikationen des Begriffsfeldes von Gabe, Geben und Gegebenheit zu konfrontieren. Für Alain Caillé⁶⁷ geht es in der Phänomenologie um die *Gabe des Erscheinens*, deren Schwerpunkt eher auf ihrer Unbedingtheit liegt, als auf den Bedingungen und Bindungen, die ebenfalls an Gaben geknüpft sind. Auf diese Spannung zwischen Bindungen und Unbedingtheit macht Derrida aufmerksam. Seine wichtigste Reibungsfläche in der Kritik an Mauss bildet ein Verständnis der Gabe im Kontext des Tauschens und im Kreislauf der Ökonomie, die deutlicher als bei Mauss selbst in dessen Rezeption durch Lévi-Strauss und Bourdieu eine Rolle spielt. Jean-Luc Marion bezieht sich nicht direkt auf Mauss, sondern bereits auf Derridas Überlegungen zur Gabe und lenkt diese weiter in die Richtung einer Abstraktion vom konkreten Austausch von Gaben zu einer phänomenologischen Erkundung des darin implizierten Gebens, der Gegebenheit und Gebung (*donation*). Zudem spielt in seinem Denken das christliche Verständnis der Gabe an verschiedenen Punkten eine wichtige Rolle.

⁶⁶ Die Bandbreite der Rezeption des Gabe-Essays in verschiedenen Diskursen wird deutlich in: *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Hrsg. von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Wiesbaden 2006. Interessant ist in diesem Kontext besonders der Aufsatz von Andreas Hetzel: »Interventionen im Ausgang von Mauss: Derridas Ethik der Gabe und Marions Phänomenologie der Gebung« (S. 269–291). Hetzel betrachtet darin die Auseinandersetzung zwischen Derrida und Marion über die Gabe als einen *Potlatsch* der gegenseitigenargumentativen Überbietung und verteidigt die bei Mauss selbst angelegte Argumentation dagegen, auf einen Abstoßungspunkt dieser Debatte reduziert zu werden.

⁶⁷ Vgl. Alain Caillé: *Anthropologie der Gabe*. Übers. von Frank Adloff und Christian Papilloud, Frankfurt a. M. [u. a.] 2008.

Paul Ricœur recurriert direkt auf Marcel Mauss' »*Essai sur le don*«, bezieht aber auch die Debatte mit ein, die sich anschließend an Lévi-Strauss in den 1950er Jahren entwickelt, u. a. bei Claude Lefort⁶⁸. Lefort wendet gegen Lévi-Strauss ein, dieser reduziere Mauss' Darstellung auf eine mathematische Logik der Symbole. Damit werde jedoch die konkrete, phänomenale Ebene ausgeblendet, auf der es Mauss letztlich um eine Darstellung des Sozialen geht. Die handelnden Subjekte der Gebenden und Empfänger dürften in der Ordnung der Gabe nicht auf reine Terme der mathematischen Operationen des Tauschs reduziert werden, der durch sie hindurch verläuft. Vielmehr erlaube die Gabe, deren konflikthafte Dimension Lefort betont, eine Abgrenzung des Menschen von der negierten, weggegebenen Sache und damit von der Natur – Personen und Dinge werden also nicht mehr vermischt – sowie zugleich eine Abgrenzung der Subjekte voneinander, die allerdings diese nicht absolut trennt, sondern die gesellschaftliche Verbindung zwischen ihnen ermöglicht.

Iris Därmann hingegen kommt in ihrer 2010 erschienen Einführung »*Theorien der Gabe*«⁶⁹ im Durchgang durch die Theorien von Marcel Mauss, Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida und Michel Serres zum dem Schluß, daß die Gabe als »ein Zwischen- ding und ›eine Art Hybride‹ ... mitten unter uns, Tag für Tag ... die kritische Arbeit der trennenden Unterscheidung zwischen Person und Sache (und den Varianten von Subjekt/Objekt, Mensch/Ding) Lügen straft«. ⁷⁰ Nicht wir besitzen die Sachen, sondern wir werden eher von diesen besessen. ⁷¹ Die Gabe ist daher, wie Därmann sehr treffend deutlich macht, stets mit einer ursprünglichen Erfahrung von Fremdheit bzw. Affektion durch Anderes verbunden. Zugleich kann der Akt der Weggabe oder Weitergabe auch wieder eine Lösung oder Abgrenzung davon bedeuten. Die Fremdheit der gegebenen Sache hat einen besonderen Stellenwert gerade ausgehend von der bei Mauss zu Grunde liegenden Subjektkonzeption, die nicht mit einem modernen westlichen Subjektverständnis der Selbstidentität übereinstimmt: »Insofern kein pazifisches Subjekt mit sich identisch ist, weder von selbst noch durch

⁶⁸ Vgl. Claude Lefort: *L'échange et la lutte des hommes*, (1951), wiederabgedruckt in: Ders.: *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris 1978. S. 15–29.

⁶⁹ Iris Därmann: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.

⁷⁰ Ebd., S. 168.

⁷¹ Vgl. ebd. 167.

sich selbst gibt, bedarf die Möglichkeit der Gabe stets eines besessen machenden inneren Fremdkörpers.«⁷²

Im Ausgang von Mauss' affektiver Kraft der gegebenen Sache möchte Därmann deutlich machen, wie eng im Raum des sozialen und kulturellen Miteinanders der Status von Personen an Sachen, an den Umgang mit ihnen und an die Art und Weise, wie diese sie angehen, geknüpft ist. Der *hybride Charakter der Gabe*, die zwischen dem ökonomischen Tausch und seiner Überschreitung, zwischen Interesse und Desinteresse vermittelt, wird bei Därmann anschaulich herausgearbeitet und letztlich als Hinweis auf eine hybride Gesamtkonstellation des Verhältnisses von Personen und Sachen übertragen. Hier stellt sich meiner Ansicht nach die Frage, welche Konsequenz aus einer solchen Diagnose zu ziehen ist: Reicht es, eine rätselhafte Vermischung zu konstatieren?⁷³ Ist »die kritische Arbeit der trennenden Unterscheidung« [s. o.] schlicht aufzugeben oder wird sie gerade immer neu durch die Gabe herausgefordert – als eine Aufgabe der Philosophie? Diese würde dann auch darin bestehen, zu explizieren und kritisch zu hinterfragen, wie u. a. Prozeduren der Gabe »die Handlungs- und Pathos-, die Aktivitäts- und Passivitätskapazitäten von Personen und Sachen entweder gleichmäßig zwischen beiden auf- und verteilen oder ungleich in die eine bzw. andere Richtung verschieben, so dass es zu Asymmetrien, Handlungsgefällen, Um- und Aufwertungen und zu äußeren Vereinseitigungen kommen kann.«⁷⁴ Tatsächlich zeigen sich in der philosophischen Auseinandersetzung mit der Gabe (auch in den hier untersuchten Beispielen) häufig kritische Schwerpunktverschiebungen im Gefälle zwischen Aktivität und Passivität, Geben und Empfangen und ihrer Gewichtung in unserem personalen Selbstverständnis. Bei Mauss besteht diese Verschiebung für Därmann eindeutig in einer Eingrenzung der Handlungsmacht des Subjekts zugunsten der Sache, so daß er zugleich jenen (u. a. phänomenologischen) Theorien mit den Weg zu bereiten scheint, in denen »das (erkenntnistheoretische) Objekt das Subjekt schafft, ... die (juristische) Sache die Person konstituiert oder das Gebrauchsding den Ge- und Verbrauchenden macht«⁷⁵ – oder in denen,

⁷² Ebd., S. 109.

⁷³ Därmann betrachtet die von Mauss übernommene »*Mélange* ... ausdrücklich nicht [als] symbiotische Verschmelzung, sondern chiastische Vermischung« in der Personen in Sachen und Sachen in Personen übergehen. Ebd., S. 18.

⁷⁴ Ebd., S. 168.

⁷⁵ Ebd., S. 166.

wie es sich bei Marion abzeichnen wird, das sich gebende Phänomen seinen Empfänger mit gibt.

Für Lefort geht es in der Gabe im Kern um das personale Subjekt: »Non seulement il est un acte, mais l'acte par excellence par lequel l'homme conquiert sa subjectivité«⁷⁶. Wie bereits bei Heidegger bestimmt hier also die Gabe den Menschen, allerdings nicht als eine Gabe des Seins, sondern als Akt, den der Mensch selbst vollzieht. Hier wird also der Schwerpunkt deutlich in Richtung der Aktivität des Subjekts verschoben. Neben dem Bezug auf Lefort schließt Paul Ricœur, der bereits im Gegenzug zu Lévinas Betonung der Passivität die Aktivität und Initiativfähigkeit des Selbst hervorheben will, u. a. wesentlich an die Untersuchungen von Marcel Hénaff zum Begriff der Gabe und seiner Entwicklung an. Im Hintergrund spielt für Ricœurs Einbeziehung der Gabe in die Theorie einer anderen Form der Anerkennung allerdings auch Derridas Frage nach einem notwendigen Verkennen der Gabe »das sich selbst verkennt« eine Rolle, auch wenn sich Ricœur nur an einer Stelle explizit auf Derrida bezieht. [WdA 321]

3) Die Relationalität der Gabe zwischen Selbst und Einander

Mit der 1981 gegründeten »Revue du M.A.U.S.S.«⁷⁷ entwickelt sich in Frankreich eine Bewegung, die an den anti-utilitaristischen Zug der Gesellschaftskritik im »*Essai sur le don*« anschließen will. »M.A.U.S.S.« steht hier einerseits für die Verpflichtung gegenüber dem Erbe des Denkens von Marcel Mauss, das zum Teil als eine andere, nicht-marxistische Grundlegung von Sozialismus bzw. Sozialdemokratie interpretiert wird, andererseits für »Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales«. Aus der Beschäftigung mit der Thematik der Gabe sollen Alternativen zur Entwicklung des Neoliberalismus und zur Dominanz ökonomischen Denkens in der Gesellschaft und den Wissenschaften entwickelt werden. Zu den Kernzielen, die die »*Revue du M.A.U.S.S.*« für sich formuliert, gehört auch der Austausch oder gedankliche Gabentausch verschiedener Wissenschaftsbereiche.

Herausgeber der »*Revue du M.A.U.S.S.*« ist der Sozialwissen-

⁷⁶ Claude Lefort: *L'échange et la lutte des hommes*, a. a. O., S. 25.

⁷⁷ 1981 gegründet erschien 1982 bis 1988 zunächst das »Bulletin du MAUSS«, bevor dann der Name »Revue du MAUSS« eingeführt wurde.

schaftler Alain Caillé, der 2000 den Entwurf einer sozialen Theorie der Gabe vorgelegt hat, die als ein drittes Paradigma jenseits von normativistischem Holismus und utilitaristischem Individualismus, sowie gegenüber der strukturalistischen Interpretation Lévi-Strauss' und dem ins Unbewußte verschobenen Utilitarismus Bourdieus fungieren soll. Im Nachwort zur deutschen Ausgabe verweist Caillé darauf, daß sich dieses Paradigma mit dem von Honneth ausgehenden, an Hegel und Kojève orientierten Paradigma der Anerkennung überschneide, welches bei Ricœur mit den Überlegungen zur Gabe verknüpft wird. Für Caillé ist die politische Dimension der symbolischen Vermittlung von Anerkennung entscheidend. Die Gabe bildet für ihn als Verkörperung von Bündnissen einen »politischen Operator par excellence«⁷⁸, weil sie durch ihren hybriden Charakter zwischen verschiedenen Polen vermittelt: zwischen Interesse und Desinteresse bzw. Uneigennützigkeit, zwischen Verpflichtung und Freiheit, zwischen einer angestrebten friedlichen Harmonie und den in Gaberitualen ausgetragenen Konflikten sowie zwischen der Generosität in der Weitergabe von Gegebenem und der schöpferischen, generativen Dimension einer Gabe, die gibt, was es noch nicht gibt.⁷⁹

Berücksichtigt wird auch das Bedürfnis des Selbst, sich selbst zu erkennen zu geben, denn die Gabe ermöglicht für Caillé eine ›bedingte Unbedingtheit‹, indem eine »notwendige Unterordnung der instrumentellen (funktionalen, utilitaristischen etc.) Interessen unter die Interessen der Form und unter das primordiale ›Interesse‹ sich als Subjekt zu konstituieren und als solches aufzutreten« erfolgt.⁸⁰ Caillé – und der M.A.U.S.S.-Bewegung – geht es darum, den Schlüssel zum Verständnis sozialer Entwicklungen nicht in der Verfolgung materieller Interessen zu suchen, gemäß dem Modell eines *homo oeconomicus*. Vielmehr liegt eine der Entdeckungen bei Mauss darin, daß das Ziel jedes Subjekts, als Selbst zu existieren, sich als dieses Selbst in vielfältigen auch symbolischen Formen zu erkennen zu geben und als solches anerkannt zu werden, allen anderen Interessen übergeordnet ist, da jeder Gebende stets auch sich selbst gibt. Eine ›Theorie der Gabe‹ muß für Caillé die hybridi-

⁷⁸ Alain Caillé: *Anthropologie der Gabe*, a. a. O. S. 217.

⁷⁹ In dieser letzten Dimension besteht für Caillé eine Parallele zu den konstitutiven Handlungen, die bei Hannah Arendt dadurch charakterisiert sind, daß sie neue Möglichkeiten eröffnen – auch und ganz wesentlich im Raum des politischen und sozialen Miteinanders. (Vgl. ebd., S. 218).

⁸⁰ Ebd., S. 108.

den Wesenszüge der Gabe und die Multidimensionalität ihrer Betrachtungsweisen mitberücksichtigen und kann gerade daraus ihr Potential gewinnen, um zum Verstehen komplexer sozialer Zusammenhänge und des sich in diesen Zusammenhängen zu erkennen gebenden Selbst sowie letztlich zu einer Suche nach Sinn beizutragen. Auch wenn hier keine ›Theorie der Gabe‹ entwickelt werden soll, möchte ich im Durchgang durch die Auseinandersetzung mit der Gabe bei Ricœur, Derrida und Marion ebenfalls diese Vielschichtigkeit der Thematik fruchtbar machen. Caillé steigert sich, wo es darum geht, sich oder etwas im Symbol zu erkennen zu geben, bis zu der Hypothese: »Eine Sache macht Sinn, weil sie gegeben wird oder geeignet ist, gegeben zu werden. Sinn entsteht nur aus der Gabe.«⁸¹ Sinnggebung würde sich hier also stets in einer Gabe-Relation zwischen Selbst und Anderem vollziehen.

Im Kontext der Kritik an einem rein ökonomischen Paradigma stehen auch die Untersuchungen des kanadischen Soziologen Jacques T. Godbout, der ebenfalls der M.A.U.S.S.-Gruppierung angehört: »*Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*«. ⁸² Godbout bestimmt die Gabe als »phénomène relationnel«⁸³, von dem aus sich auch die indirekteren und leichter aufkündbaren Bindungen der Strukturen des Staates und des Marktes erklären lassen sollen. Die Bänder, die direkt zwischen Individuen geknüpft werden, bestehen für Godbout aus den Prinzipien der Gabe und der Schuld.⁸⁴ Bereits Malinowski betont in seiner Untersuchung des *Kula*, daß zwischen den Gebenden eine Bindung hervorgebracht wird, die ein Leben lang andauert. Insbesondere die Gabe an einen Fremden oder Dritten, zu dem man eine neue Verbindung knüpft, kann für Godbout ein Erlebnis einer eigenen Identität hervorbringen, die über das reine Bewußtsein der Individualität hinausgeht, bestehe doch diese Identität wesentlich darin, daß man selbst einen Knotenpunkt im Netzwerk der sozialen Relationen bildet. Meine Gabe also kann mich zugleich mir selbst zu erkennen geben: als Gebenden, als ›*homo donator*‹, als ein Selbst, das seinen Platz im Netzwerk der Relationen zu-einander hat, verbunden mit der Freiheit, dieses Netzwerk des ›Einander‹ – des Einander-Gebens und Einander-ver-

⁸¹ Ebd., S. 195.

⁸² Jacques T. Godbout: *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris und Montréal 2000.

⁸³ Ebd., S. 8 f.

⁸⁴ Die Verbindungen des Marktes bestehen in Gleichheit und Nutzen, die des Staates werden durch Autorität und Recht gebildet. (Vgl. ebd., S. 12).

pflichtet-Seins – zu erweitern und zu gestalten. Die so konstituierten Individuen sind nicht voneinander, sondern füreinander frei.

Auch für Marcel Hénaff ist es die Schaffung sozialer Bindungen, die wesentlich durch Gaben gelingt. Er betrachtet die Gabe in seinem erst kürzlich in der deutschen Übersetzung erschienen Werk »*Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*« in einem kulturhistorischen Überblick und schafft dabei ein sehr plausibles begriffliches Instrumentarium, um die Funktionen, Formen und Entwicklungsstufen der Gabe zu beschreiben. Als Ausgangspunkt wählt er nicht den direkten Zugriff auf das Phänomen und das Geschehen der Gabe, sondern eben die Frage nach dem »*Preis der Wahrheit*«, nach der ökonomischen Verrechenbarkeit philosophischer Erkenntnis und danach, ob es etwas gibt, was »ohne Preis« ist und sich dem ökonomischen Austausch entzieht oder sogar widersetzt. Die Beschränkung auf eine vollkommene Quantifizierbarkeit der Ökonomie erscheint ihm hingegen als das möglicherweise »letzte und radikalste Mittel ..., Schluß zu machen mit den Göttern, Schluß zu machen mit der Gabe, Schluß zu machen mit der Schuld«. [Hénaff 40] Da ich auf diesen Aspekt seiner Arbeit am Ende meiner Untersuchungen zurückkommen werde, möchte ich mich hier zunächst auf das beschränken, was Hénaff als »Ordnung der Gabe« [Hénaff 36] beschreibt und in ihrer historischen Entwicklung nachzeichnet: Die Gaben, die Mauss darstellt, dienen, so Hénaff, dazu zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft eine unaufhörliche »Kette der Anerkennung« zu etablieren. [Ebd.] Wichtig ist es für ihn herauszuarbeiten, daß die archaischen Rituale der Gabe keinesfalls irrational sind. »Die Ordnung der Gabe und die des utilitaristischen Austauschs stehen beide völlig in Einklang mit der Vernunft« [Hénaff 37], weil es eben auch und vielleicht sogar in besonderem Maße vernünftig ist, stabile gesellschaftliche Bindungen herzustellen.

Die zeremonielle gegenseitige Gabe, die zum Austausch von Anerkennung in segmentären, durch Beziehungen der Verwandtschaft strukturierten Gesellschaften praktiziert wird, erfolgt stets parallel zu einem in diesen Gesellschaften ebenfalls bekannten und praktizierten ökonomischen Austausch, in dem es um den Erwerb von Gütern geht – Malinowski bezeichnet diesen Austausch als *Nebenhandel*. Das eigentliche Problem der Abgrenzung besteht daher für Hénaff weniger im Unterschied zwischen Gabe und Ökonomie, als in der Unterscheidung dieser zeremoniellen Gabe von einem moralischen Verständnis der Gabe. Die moralische Aufladung der Gabe verlangt eine Großzügig-

keit ohne Kalkül der Erwidern, während in der zeremoniellen Gabe bekannt sein muß, daß es dem Gebenden um die Anerkennung durch den Empfänger geht, damit die soziale Bindung gelingen kann. Die zeremonielle Gabe scheint daher notwendig damit verbunden, sich und einander zu erkennen und zu erkennen zu geben: »Sie verlangt, daß die Geber, die Nehmer, die gegebenen Dinge, der Moment und die Umstände der Geste identifizierbar sind«. [Hénaff 179] In dieser Identifikation, die mit der Gabe erfolgt, kann auch der Fremde zum Mitglied der Gemeinschaft werden. Sind aber in der Entwicklung der Gesellschaften »die lokalen Gemeinschaften mehr und mehr der Gefahr unbekannter Gruppen ausgesetzt ..., müssen allgemeinere Verfahren der gegenseitigen Anerkennung gefunden werden«. [Hénaff 229] Dies erfolgt für Hénaff einerseits durch ein »System der Gnade« [ebd.], in der der gemeinsame Bezugspunkt der sozialen Akteure nicht mehr auf einer horizontalen Ebene zwischen ihnen liegt, sondern in einer vertikalen Beziehung auf die göttliche Instanz eines »ersten Gebers« gesucht wird, dem die Gabe des Lebens zu verdanken ist und dem gegenüber jeder in einer Schuld steht. Zugleich werden die Verfahren der Anerkennung in »die Ordnung des Rechts« und in »die Entwicklung des Marktes« verlagert, die gleiche Maßstäbe der Gerechtigkeit und der Verteilung anbieten. [Ebd.] Die Gabe wird auf dem Weg dieser Entwicklung nicht abgeschafft, sondern ebenso wie auch das Opfer einer Verinnerlichung unterzogen, »[a]ls folgte auf das Zeitalter der Rituale das Zeitalter der Ideale«. [Hénaff 310] Erst mit dieser Internalisierung eines moralischen Anspruchs der Gabe erhebt sich »die Forderung nach der reinen Gabe, der Gabe ohne Erwartung einer Erwidern«. [Hénaff 428] In der Ordnung der Gnade liegt die eigentliche, ursprüngliche Kompetenz des Gebens allein bei Gott. Den menschlichen Gebenden wird hingegen stets die Suche nach dem eigenen Vorteil unterstellt, so daß die ursprüngliche Gegenseitigkeit der traditionellen Gabe zugunsten der einseitigen Gabe der Gnade in eine Krise gerät. Wird schließlich auch der Bezug auf den »ersten Geber« gekappt, tritt die möglichst neutrale und objektive Handelsbeziehung gegenüber der persönlichen Gabebeziehung weiter in den Vordergrund. Die Gesellschaft wird durch diese ökonomischen Beziehungen und die institutionalisierten Regeln der Gerechtigkeit strukturiert – damit auch durchlässiger und offener für die Möglichkeiten des Einzelnen, seinen Status zu verbessern und sich zu entfalten. Aber zugleich wird es schwieriger, sozialen Bindungen und einer persönlicheren Art der Anerkennung, die über die gleichermaßen notwen-

dige und wichtige Anerkennung der Rechte des Anderen und über die Anerkennung seines Besitzes und sozialen Status hinaus diesen Anderen in seiner Individualität und Persönlichkeit meint, einen Grund zu geben.

In der Frage nach der Gabe geht es für Hénaff nicht nur um eine Ausnahme von den Regeln der Ökonomie, sondern »um die Natur des sozialen Bandes selbst« und damit »um die anthropologischen Grundlagen unserer Art und Weise, zusammen zu sein«. [Hénaff 40] Betrachtet man nun wiederum dieses Zusammensein als konstitutiv für unser Selbstverständnis, läßt sich die Frage nach der Gabe auch als eine Frage nach dem Selbst stellen.

»Diese dargebotenen Güter haben vor allem einen symbolischen Wert: Sie sind von seiten des Gebers – Gruppe oder Individuum – ein Pfand seiner *selbst*. Dieser Punkt ist wesentlich, denn es geht allein um dieses Engagement, dieses eingegangene Risiko, diese Herausforderung zum Bündnis: diese Verücktheit, *sich* mittels *dessen* zu binden, was man sich gegenseitig schenkt. Dies und ausschließlich dies macht den unschätzbaren Wert der gegebenen Sache aus.« [Hénaff 580]

Wenn es also in der zeremoniellen Gabe ebenso wie in den vielfältigen, multidimensionalen und interdisziplinären Diskursen über die Gabe um die Gebenden selbst geht, dann kann auch die Frage danach, was wir unter der ›Gabe‹ verstehen, dazu beitragen, die Frage zu erhellen, wie wir uns selbst verstehen und was wir uns einander jenseits der Ordnung des Preises (zu erkennen) geben.