

MARC FRICK

DIE GABE ALS DRITTES PRINZIP ZWISCHEN MARKT UND STAAT?

PERSPEKTIVEN
VON MARCEL MAUSS
BIS ZUR GEGENWART

[transcript] Edition Politik

Marc Frick

Die Gabe als drittes Prinzip zwischen Markt und Staat?

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2021).

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabucher/

Hauptsponsor: Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft)

Vollsponsoren: Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Freie Universität Berlin - Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum (RUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Vorarlberger Landesbibliothek | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Frankfurt/M. | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek Greifswald | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universi-

tätsbibliothek | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg | Universitätsbibliothek Marburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Landesbibliothek Oldenburg

Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

Marc Frick, geb. 1990, ist Referent im Forschungsbereich Umwelt- und Ressourcenökonomik, Umweltmanagement am ZEW-Leibniz-Zentrum für Europäische Wirtschaftsforschung in Mannheim. Er hat Philosophie und Ökonomie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg studiert, wo er 2020 in Politischer Theorie promoviert wurde. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen ökonomische und politische Ideengeschichte sowie die philosophischen Grundlagen von Umwelt- und Sozialpolitik.

Marc Frick

Die Gabe als drittes Prinzip zwischen Markt und Staat?

Perspektiven von Marcel Mauss bis zur Gegenwart

[transcript]

Dieses Buch ist meinen Großmüttern Paula und Sonja gewidmet.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Marc Frick

Dieses Buch basiert auf meiner Dissertation, die ich im März 2020 an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg eingereicht habe (ursprünglicher Titel: »Die Gabe als drittes Prinzip zwischen Markt und Staat?«). Das Promotionsverfahren endete am 21.10.2020 mit der erfolgreichen Disputation. Der Dekan der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften war Prof. Dr. Aurel Croissant. Erstgutachter der Dissertation war Prof. Dr. Michael Haus. Zweitgutachter war PD. Dr. Reiner Manstetten.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5661-9

PDF-ISBN 978-3-8394-5661-3

EPUB-ISBN 978-3-7328-5661-9

<https://doi.org/10.14361/9783839456613>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

1	Einleitung	11
---	------------------	----

Teil I: Das Prinzip der Gabe bei Marcel Mauss

2	Marcel Mauss: Leben und Wirken in Politik und Wissenschaft	25
2.1	Mauss' akademischer Werdegang	26
2.2	Mauss' politische Prägung	29
2.2.1	Politische Freundschaften und das Verständnis des Sozialismus	30
2.2.2	Genossenschaften und Sozialismus	32
3	Untersuchung des Gabentausches in archaischen Gesellschaften	35
3.1	Potlatsch	36
3.2	Kula	39
3.3	Nexum und Wadium	41
3.4	Mauss' ethnologische Interpretation der Gabe	42
3.5	Der Geist der Gabe	43
3.6	Die Hybridität der Gabe	44
3.7	Soziale Interaktionen in der Gabe: Maß, Zeit und Ungewissheit	45
3.7.1	Maß- und Wertbegriff im Gabentausch	46
3.7.2	Der Zeithorizont der Gabe	47
3.7.3	Ungewissheit und Risiko im Gabentausch	49
3.8	Gabe als Beziehungsstifter und Symbol	49
3.8.1	Mauss über Symbole und soziale Tatsachen	50
3.8.2	Die Etablierung von Vertrauen	53
4	Die Vorstellung eines guten Zusammenlebens in <i>Die Gabe</i>	57
4.1	Das Menschenbild der Gabe	58
4.2	Mauss' gesellschaftstheoretische Utopie	59

Teil II: Interpretationen und Potentiale der Gabe – von Marcel Mauss bis zur Gegenwart

5	Strukturalistisch-symbolische Interpretation der Gabe	67
5.1	Symbolische Güter, symbolisches Kapital und Macht.....	67
5.2	Kapitalbegriff und Gabentausch	70
5.3	Praxis als Ringen um symbolische Güter.....	72
6	Die Interpretation der M.A.U.S.S.-Bewegung	75
6.1	Das Paradigma der Gabe	76
6.1.1	Schwierigkeiten etablierter Paradigmen mit der Gabe	77
6.1.2	Die Gabe als Lösung?.....	79
6.2	Normative Aspekte der Gabe	80
7	Die Gabe als politische Kategorie	83
7.1	Zusammenleben, Konflikt und die Rolle der Gabe	83
7.2	Die Gabe als Ausdruck der Vernunft	84
8	Gabe und Anerkennung	87
8.1	Marcel Hénaff: Anerkennung in der Gabe	87
8.1.1	Ein neuer Dreischritt	88
8.1.2	Die Gabe als Symbol der Anerkennung	90
8.1.3	Die politische Bedeutung der Gabe	91
8.2	Paul Ricoeur: Gabe und Friedenszustände	93
8.2.1	Hegels Idee des Kampfes um Anerkennung	94
8.2.2	Die Rolle der Gabe im Kampf um Anerkennung.....	94
8.2.3	Die Idee vom Friedenzustand Agape	95
8.2.4	Von der gegenseitigen zur wechselseitigen Gabe	97
8.2.5	Gaben und wechselseitige Anerkennung	99
9	Homo Donator und die Politik der Gabe	101
9.1	Das Menschenbild des Homo Donator	102
9.2	Eine politische Utopie der Gabe	103
9.3	Politik der Gabe und Konvivialismus	106
10	Struktur und Potentiale der Gabe	109

Teil III: Von »archaischen« zu »modernen« Gesellschaften – die Gabe zwischen Markt und Staat

11	Die Ablösung der Gabengesellschaft	117
11.1	Die Grenzen der Gabe	118
11.2	Moderne zwischen Funktionalität und Intentionalität	120
12	Die Entwicklung des Marktes nach Karl Polanyi	123
12.1	Der Markt im System des 19. Jahrhunderts	124
12.2	Die eingebettete Wirtschaft in vormodernen Gesellschaften	127
12.3	Die maschinelle Produktion und der Markt	128
12.4	Selbstregulierende Märkte – eine gefährliche Utopie?	130
12.5	Performative Durchsetzung der Idee eines selbstregulierenden Marktes	133
13	Richard M. Titmuss – Gaben und die Grenzen des Marktes	135
13.1	<i>The Gift Relationship</i> – Blut und andere Gaben	136
13.1.1	Blut: »Saft des Lebens« oder gewöhnliches Gut?	138
13.1.2	Ökonomische Evaluation von Blutspendesystemen	141
13.1.3	Ethische Evaluation von Blutspendesystemen	142
13.2	Leistung und Wirkung von <i>The Gift Relationship</i>	147
13.3	Robert M. Solow – <i>Blood and Thunder</i>	150
13.3.1	Die angemessenen Bereiche für ökonomisches Denken	153
13.3.2	Moralisch fragwürdige Folgen der Bepreisung von Blut	155
13.4	Kenneth Arrow – <i>Gifts and Exchanges</i>	157
13.4.1	Das Zusammenspiel von Gaben, tugendhaftem Verhalten und dem Markt	158
13.4.2	Gabe und Effizienz	161
13.5	Die Gabe und der Markt – eine Zusammenfassung	162
14	Institutionalisierung der Gabe?	165
15	Gaben im Wohlfahrtsstaat	169
15.1	Risiken der Gabe im Wohlfahrtsstaat	171
15.2	Vom freien Spiel der Gabe zu Organisationen und Rechten	174
15.3	Die Entwicklung des Sozialstaats	177
15.4	Stärkung der Gabe im Wohlfahrtsstaat?	180

Teil IV: Abschließende Betrachtungen

16	Die Gabe und das gute Zusammenleben	187
17	Die Gabe im Spannungsfeld zwischen Markt und Staat	195
Literatur		199

Vorwort

In vielerlei Hinsicht verdanke ich die Fertigstellung dieses Buches, das sich auf die Suche nach der Bedeutung von Gaben für das menschliche Zusammenleben begibt, selbst einer Vielzahl von großzügigen Gaben ganz unterschiedlicher Menschen. Sie alle haben den Entstehungsprozess begleitet, unterstützt und das Buch dadurch ermöglicht. Georg Simmel betont, dass Gaben ganz entgegen der eingebüßten Gewohnheiten in modernen Gesellschaften Asymmetrien in zwischenmenschlichen Beziehungen verursachen, die nicht mithilfe der Paragraphen des Rechts oder der Vergütung in Form von Geld ausgeglichen werden können. Es bleibt allein, ein aufrichtiges Gefühl der Dankbarkeit zu empfinden und die asymmetrische Beziehung durch ein nachhaltiges Bewusstsein für die empfangenen Hilfeleistungen zu stabilisieren (vgl. Simmel, 2005 und Adloff, 2018).

Ganz im Sinne Simmels sollen die ersten Zeilen des Buches dann auch dazu dienen, meine Dankbarkeit gegenüber all jenen auszudrücken, die mir in den Jahren der Beschäftigung mit dem *Prinzip der Gabe* zur Seite gestanden haben.

An erster Stelle bedanke ich mich bei Prof. Dr. Michael Haus für seine Bereitschaft, meine Untersuchungen zur Gabe am Lehrstuhl für Moderne Politische Theorie der Universität Heidelberg als Doktorvater zu betreuen. Seine Geduld bei der Überführung der ersten vagen Idee in eine konkrete Fragestellung, seine nachdrücklichen Hinweise auf begriffliche Unschärfen und sein beeindruckender Fundus an hilfreicher Literatur ermöglichten es mir, in einer sehr konstruktiven Atmosphäre an meinem Thema zu arbeiten. Dass er dabei stets ein offenes Ohr für Fragen und Bitten um Feedback hatte, half mir, mit Blick auf mein Vorgehen Sicherheit und Überzeugung zu entwickeln.

Mein zweiter Betreuer, PD. Dr. Reiner Manstetten, war es, der meine Faszination für die Gabe überhaupt erst weckte und meine Beschäftigung damit seit 2015 begleitete. Für seine Unterstützung als Zweitbetreuer und Mentor, sein richtungsweisendes Feedback zu meinen Entwürfen und Ideen bedanke ich mich ebenso wie für die Möglichkeit, mich in seinen Seminaren als Dozent auszuprobieren, meine Themen einzubringen und universitäre Lehre mitzugestalten. Die vergangenen Jahre der Zusammenarbeit am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg werden mir nicht zuletzt aufgrund der langen und ordnenden

Gespräche über »Gott und die Welt« als sehr wertvoll und prägend in Erinnerung bleiben.

Ich bedanke mich bei Prof. em. Dr. Malte Faber, der meinen Weg seit 2011 begleitet und mir das »Einmaleins« der akademischen Welt in ebenso fröhlicher wie kleinschrittiger Arbeit beibrachte. Die unzähligen gemeinsamen Projekte, Gespräche und entwickelten Gedanken bereicherten mich auf meinem Weg und die zeitweise Gewährung eines »Asyls« in seinem Büro, seine vielseitige intellektuelle, freundschaftliche und auch finanzielle Unterstützung machten viele der gegangenen Schritte überhaupt erst möglich. Vielen Dank für das Vertrauen in meine Arbeit und meine Ideen, die unerschöpfliche akademische Neugier und die daraus resultierenden Nachfragen, die zur Präzisierung von Gedanken und nicht selten zu einem völligen Perspektivenwechsel führten.

Francisco Yocca gilt mein Dank für seine stete freundschaftliche Ermutigung, seine unnachahmliche Fähigkeit, philosophisches Denken mit Problemen der »echten Welt« zu verknüpfen, sowie für die zahlreichen abendfüllenden Gespräche bei Rotwein und argentinischer Hausmannskost.

Ein weiterer Dank gilt den Teilnehmenden des Kolloquiums von Prof. Dr. Michael Haus für die ebenso ernsthafte wie freundschaftliche Atmosphäre, das ehrliche und engagierte Interesse an den präsentierten Ideen und die Bereitschaft, Schwierigkeiten durch gemeinsames Nachdenken, ausführliche Diskussionen und zahlreiche Literaturhinweise zu überwinden. Die dienstagslichen Sitzungen haben mich aufgrund dieser besonderen Atmosphäre jede Woche aufs Neue positiv herausgefordert und weitergebracht. Dr. Marlon Barbehön danke ich für seine klugen Anmerkungen zu den Überlegungen zum Wohlfahrtsstaat und die ausführlichen Gespräche im Café am Römerkreis.

Dass dieses Buch mehr oder weniger innerhalb des zu ihrem Beginn festgelegten Zeitplans fertiggestellt werden konnte, ermöglichte neben den bereits genannten Menschen ein Promotionsstipendium der Friedrich-Ebert-Stiftung, das die Finanzierung des Vorhabens sicherstellte und damit für ausreichend Zeit sorgte, um unbeschwert zu forschen und nachzudenken. Darüber hinaus bin ich der FES dankbar für das informelle Netzwerk aus Mitstipendiat*innen, mit denen ich mich in gemeinsamen Kolloquien und vielen angeregten Diskussionen austauschen durfte.

Meinem guten Freund Lukas Merz gilt mein Dank für seine hilfreichen Tipps zum Layout und die geduldige Hilfe im Umgang mit den Stärken und Schwächen der unterschiedlichen Textverarbeitungsprogramme.

Abschließend gilt ein besonderer Dank meiner Familie und Anna – für die verlässliche Unterstützung in euphorischen und in zermürbenden Phasen.

1 Einleitung

Spätestens seit dem Ausbruch der globalen Finanzkrise 2008 häufen sich Proteste, Demonstrationen und Debatten, in denen Kritik am herrschenden Wirtschaftssystem, dessen Krisenhaftigkeit und der sozialen Kälte des Kapitalismus artikuliert wird. In diesen Protesten drückt sich Unzufriedenheit angesichts einer wahrgenommenen Gier zentraler Wirtschaftsakteure wie Banken, Hedgefonds und multinational agierender Konzerne aus. Die Demonstranten der unterschiedlichen Protestbewegungen und die Autoren zahlreicher kapitalismuskritischer Bücher¹ vereint ein Gefühl, das die Heidelberger Autoren Thomas Petersen und Malte Faber in Anlehnung an Karl Marx und Fernand Braudel »Unbehagen am Kapitalismus« genannt haben (Petersen und Faber, 2018).

Verschiedene Autoren, die sich im Anschluss an die Finanzkrise mit alternativen Modellen des Zusammenlebens beschäftigen und versuchen, einen Ausweg aus dem als krisenhaft wahrgenommenen System aufzuzeigen, verweisen in ihren Arbeiten auf den französischen Soziologen Marcel Mauss (1872-1950).² Mauss trieb ein vergleichbares Unbehagen bereits Anfang der 1920er Jahre um. Er definiert es konkreter als Unbehagen gegenüber einer scheinbar alles dominierenden ökonomischen Nutzen- und Berechnungslogik. Die Vehemenz, mit der das »kalte Nützlichkeitsrechnen« (Mauss, 1990, 173) in immer mehr gesellschaftlichen Bereichen an Bedeutung gewann und die Verdrängung von sozialen Werten wie Solidarität und Großzügigkeit durch ein um sich greifendes ökonomisches Effizienzdenken bereiten Marcel Mauss, der sich selbst als Vertreter eines *aufgeklärten Sozialismus* versteht (vgl. Moebius, 2006, 17), große Sorgen.

Auf der Suche nach der Möglichkeit zur Etablierung eines, wie er es nennt, neuen Humanismus, stößt er auf die ethnologische Beschreibung von Gabenpraktiken in archaischen Gesellschaften.³ Nach einer intensiven Beschäftigung

1 Siehe z.B. Nida-Rümelin, 2011, Streeck, 2013, Herzog, 2014 und Schlaudt, 2018.

2 Vgl. bspw. Graeber, 2011, Graeber, 2012 und Huke, 2017.

3 Besonders angesprochen wurde Mauss von Bronislaw Malinowskis Buch *The Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski, 1922). Malinowski präsentiert hier eine Form des Gabentausches, den sogenannten *kula-Ring* auf den Trobriand-Inseln als Allegorie der Weltwirtschaft, wie sie auch funktionieren könnte: ohne den homo oeconomicus und geprägt von einer Ethik der

mit verschiedenen Ausprägungen dieses Phänomens zeigt er sich in den Schlussfolgerungen seines 1923-1924⁴ erschienenen Essays *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (im Folgenden zitiert als Mauss 1990) überzeugt vom Potential der *Gabe* als Gegenpol gegen die um sich greifende Logik der Berechnung. Mauss stellt fest, dass durch die untersuchten Riten, die den Austausch von Gaben innerhalb und zwischen Clans, Stämmen und Völkern vorsehen, eine Form des Austausches die untersuchten Gesellschaften prägt, in dem die Kategorien des Interesses und des Nutzens nicht die treibenden Kräfte sind. Diese Erkenntnis macht er zum Ausgangspunkt seiner Kritik an der Prominenz des Interesses und des Nutzens im Denken seiner Zeit. Den Ritus des Gabentausches positioniert er als ein Gegenmodell zur individualisierten und berechnenden Welt des Marktes und verspricht sich davon einen Weg, auch in modernen Kontexten ein Verständnis für jene Grundlagen der sozialen Integration zu schaffen, die »jenseits der ausdifferenzierten Sphären der Ökonomie, der Politik und des Rechts liegen« (Quadflieg, 2010, 63f.).

Die Verknüpfung der Ergebnisse ethnologischer Feldforschung in unterschiedlichen Ländern und Kulturen mit dem normativen Anliegen, die genannten Tugenden im Frankreich der 1920er Jahre wieder zu etablieren, stieß eine »Gabendebatte« an, die mit Unterbrechungen bis heute anhält (vgl. Moebius, 2010).

Vorhaben und Aufbau des Buches

Das Mauss'sche Unbehagen gegenüber einer expansiven utilitaristischen Marktlogik und das Phänomen der *Gabe*, das er zu einem Gegenpol aufbaut, sind die Ausgangspunkte und Leitmotive der vorliegenden Untersuchung. Beide tauchen im Anschluss an Mauss zu verschiedenen Zeitpunkten wieder auf und eröffnen den begrifflichen Rahmen, in dem Vor- und Nachteile, nicht selten sogar Gefahren des Marktes diskutiert und solidarischen, großzügigen oder altruistischen Gabenpraktiken gegenübergestellt werden, mit denen die Hoffnung auf eine Verbesserung des Zusammenlebens verbunden wird.

Um besser zu verstehen, was mit dem Unbehagen gegenüber der utilitaristischen Marktlogik gemeint ist, worin ihre Gefahren liegen und inwiefern die *Gabe*

Großzügigkeit. Mauss wurde von dieser Idee einerseits zu seinen eigenen Arbeiten inspiriert und zitiert Malinowski vielfältig, hält die Allegorie jedoch für zu weit gegriffen (vgl. Hart, 2014).

4 Das Buch wurde erstmals über mehrere Ausgaben verteilt in der Zeitschrift *Année Sociologique* veröffentlicht.

tatsächlich als Gegenpol dienen kann, nähert sich die vorliegende Untersuchung beiden Phänomenen in vier Teilen an.

Teil I erarbeitet ein Verständnis des Menschen Marcel Mauss, des historischen Kontexts seines Wirkens und der ethnologischen Phänomene, auf deren Grundlage er nach einem neuen *Ordnungsprinzip* und nach einer neuen *Handlungslogik* für moderne Gesellschaften sucht. Dazu ist es sinnvoll, Mauss' Werk als eine Einheit von wissenschaftlichem und politischem Schreiben zu verstehen. Beide Sphären prägen ihn und finden im Gabenessay zueinander, dessen deskriptiver ethnologischer Kern von einem normativen Rahmen eingefasst wird. Während sich die meisten Kommentatoren entweder auf die normativen oder auf die deskriptiven Inhalte konzentrieren, werden beide Teile hier in ihrer Verknüpfung gelesen, um zu verstehen, wie die ethnologischen Beobachtungen in Mauss' Menschenbild und seine darauf aufbauenden, konkreten politischen Vorstellungen einfließen.

Im Anschluss an diese ausführliche Beschäftigung mit Mauss und seiner Skizze eines *Prinzips der Gabe* ist es mit Blick auf die sich an sein Essay anschließende Debatte sinnvoll, im zweiten Teil einige prominente Autoren der Rezeptionsgeschichte und ihre Ideen vorzustellen. Sie alle liefern Erkenntnisse zu unterschiedlichen Aspekten der Gabe, die gemeinsam das *Prinzip der Gabe* ausmachen. Gleichzeitig wird anhand der Vielzahl der Interpretationen deutlich, wie viele verschiedene Potentiale sich hinter dem allgemeinen Begriff der Gabe verbergen und wie schwer das Phänomen mitunter greifbar ist.

So interpretiert Pierre Bourdieu die Gabe als Mechanismus zur Akkumulation von symbolischem Kapital, das in Macht übersetzt werden kann. Die Autoren der M.A.U.S.S.-Bewegung (»Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales«) um Alain Caillé betonen hingegen das antiutilitaristische Potential und die Gleichzeitigkeit von Verpflichtung, Freiwilligkeit, Interesse und Uneigennützigkeit, die die Gabe ebenso wie die meisten menschlichen Handlungen ausmache.

Marshall Sahlins sieht in ihr die Möglichkeit, den Hobbes'schen Naturzustand zu überwinden, ohne dabei notwendigerweise eine äußere Macht schaffen zu müssen.

Marcel Hénaff und Paul Ricoeur interpretieren die Gabe schließlich als Praxis zur Etablierung von Vertrauen und Anerkennung.

Eine umfassende Interpretation, die Mauss und zahlreiche Autoren der Rezeptionsgeschichte miteinbezieht, legt Frank Adloff vor. Er ergänzt diese Autoren um Erkenntnisse zum Menschen als kooperativem Wesen, die er aus Kognitionswissenschaften, Evolutionsbiologie und radikaler Demokratietheorie bezieht und zu einem Menschenbild des *homo donator* zusammenfügt. Auf diesem erweiterten Mauss'schen Menschenbild aufbauend denkt er dann über alternative soziale und politische Ansätze für die Gegenwart nach.

Die Gabe hat einerseits das Potential, eine positive Wirkung in den sie praktizierenden Gesellschaften zu entfalten. Andererseits kann sie dazu führen, dass je

nach Rahmenbedingungen Strukturen von Abhängigkeit und Macht, Korruption und Unterdrückung etabliert werden. Die Frage, welche Faktoren dazu führen, dass die Gabe eine spezifische positive oder negative Wirkung entfaltet, stellt ein wichtiges Analysekriterium für die Überlegungen zur Gabe in modernen Gesellschaften dar.

Während mithilfe der hier angedeuteten Interpretationen im zweiten Teil das *Prinzip der Gabe* konkretisiert wird, bleibt bis dahin offen, worin genau das Mauss'sche Unbehagen gegenüber dem Markt und der ihn prägenden utilitaristischen Logik besteht, wie dieses Unbehagen begründet werden kann und inwiefern sich die Gabe als wirksames Gegenmittel eignet. Diesen Fragen widmet sich der dritte Teil.

In seinen ethnologischen Ausführungen beschreibt Mauss »archaische« Gesellschaften, in denen das *Prinzip der Gabe* dominant ist und das Zusammenleben gewissermaßen ordnend durchdringt. Ohne in diese Gesellschaften zurück zu wollen, stellt Mauss die These auf, dass moderne Gesellschaften, die durch eine Vorherrschaft von Markt und staatlichen Hierarchien geprägt werden, von jenen archaischen Kontexten etwas Wichtiges lernen können: Die Bedeutung von regelmäßigen solidarischen, großzügigen oder gar altruistischen Gabenpraktiken für den sozialen Zusammenhalt und die Stabilität von Gesellschaften. Diese Praktiken werden, so seine Befürchtung, in modernen Gesellschaften deshalb bedroht, weil eine expansive Marktlogik sie ebenso verdrängt, wie es die rigiden Regeln von Organisationen und Bürokratien tun, die das Zusammenleben in modernen Gesellschaften prägen und die Begegnungen der Menschen strukturieren. Um dieses Argument nachvollziehen zu können, wird mit Karl Polanyi zunächst auf einen Autor Bezug genommen, der Mauss' Bedenken gegenüber dem Markt kannte und teilte. In seinem Werk *The Great Transformation* versucht er die Bedrohung anhand einer Interpretation der Entwicklungen am Übergang von vormodernen und archaischen Gesellschaften in Marktgemeinschaften im Zuge der Industriellen Revolution zu konkretisieren.

Zentral für Polanyis Denken und eine der vielen Parallelen zu Mauss ist die Ablehnung der umfassenden Kommodifizierung menschlicher und natürlicher Güter und Leistungen, in deren Folge ein großer Teil des menschlichen Lebens und der Natur dem Zugriff des Marktes ausgesetzt wird. Indem mit diesem Begriff ein Teil des Mauss'schen Unbehagens konkretisiert wird, eröffnet sich die Möglichkeit, nach der Gabe als Alternativkonzept zu fragen.

Diese Frage wurde prominent in einer Debatte gestellt, die in der Veröffentlichung des Buches *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* von Richard M. Titmuss im Jahr 1970 ihren Ausgang nahm. Titmuss vergleicht darin die Blutspendedysteme der USA und Großbritanniens bis 1970. Während Großbritannien auf ein System der freiwilligen, unbezahlten Spende von Blut setzte, glaubte man in den USA, mithilfe eines Marktsystems und einer entsprechend

konsequenter Kommodifizierung des knappen Gutes Blut die Versorgung der Bevölkerung mit ausreichend Blutkonserven sicherstellen zu können. Titmuss argumentiert, dass ein Vergleich der Systeme eine Überlegenheit des Gabensystems in Großbritannien ebenso zeige, wie negative Auswirkungen des Marktsystems auf das soziale Gefüge der Gesellschaft in den USA. Im Anschluss an die Veröffentlichung seines Buches entwickelte sich eine Diskussion über die Grenzen des Marktes und die Leistungen von Gabensystemen in modernen Gesellschaften, in die sich mit Robert M. Solow und Kenneth Arrow zwei prominente Vertreter der Wirtschaftswissenschaften einschalteten. Unter Berücksichtigung der erarbeiteten Argumente lässt sich zeigen, wo Gabenansätze erfolgsversprechend sind und unter welchen Bedingungen wiederum Marktmechanismen ihre Berechtigung haben. Den Schlusspunkt dieser Debatte setzt die Perspektive des Soziologen Kieran Healy, der die Bedeutung des institutionellen Settings für die erfolgreiche Etablierung von altruistischen, solidarischen oder großzügigen Handlungen, konkret im Bereich der Blut- und Organspende, aufzeigt.

Ausgehend von Titmuss wird mit Michael Walzer im Anschluss die Frage auf die Stellung der Gabe im und gegenüber dem Wohlfahrtsstaat erweitert. Walzer macht deutlich, dass die Herausforderung der Daseinsvorsorge nur teilweise durch verrechtlichte, institutionalisierte und professionalisierte Sozialpolitik abgedeckt werden könne. Es wird herausgearbeitet, in welchen Bereichen Gabenpraktiken staatliche Leistungen ergänzen können und inwiefern sich argumentieren lässt, dass diesen Praktiken eine sozialintegrative Bedeutung zukommt, die wiederum als Fundament für die funktionalen Arrangements des Marktes und des Staates dient.

Im vierten Teil werden schließlich, ausgehend von den bis dahin erarbeiteten Perspektiven und konkreten Beispielen, einige grundsätzliche Erkenntnisse der Gabe festgehalten.

Teil I: Das Prinzip der Gabe bei Marcel Mauss

Marcel Mauss' Essay *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* ist ein methodisch außergewöhnlich strukturiertes Werk. Im Kern besteht es aus deskriptiven ethnologischen Studien zu einer spezifischen Form der Interaktion: dem Geben, Empfangen und Erwidern von Geschenken. Mauss bezieht sein ethnographisches Wissen von Feldforschern wie Bronislaw Malinowski und Franz Boas. Diese untersuchten das Phänomen des Gabentausches in verschiedenen indigenen, »archaischen« Gesellschaften wissenschaftlich und diskutierten es in ihren Publikationen.¹ Im Essay *Die Gabe* werden diese Feldstudien referiert und durch die Untersuchung historischer Quellen zum alten römischen Recht, zum germanischen Recht und zu hinduistischen Lehren ergänzt. Die verschiedenen Praktiken werden ungeachtet ihrer vollkommen unterschiedlichen kulturellen und geographischen Entstehungskontexte einheitlich präsentiert, zusammengehalten von der Kategorie des *Gabentausches*. Mauss macht damit darauf aufmerksam, dass die strukturelle Konstante der Phänomene, die in Nord- und Südamerika ebenso beobachtet wurden wie auf kleinen Inseln im Südpazifik sowie in Europa und Indien, in dem Motiv des Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern* besteht. Er beschreibt mithilfe der Studien der Feldforscher, wie der zeremoniellen Übergabe von Geschenken eine fundamentale Bedeutung für die Regelung zentraler Aspekte des menschlichen Zusammenlebens zukommt: Geschenke besiegen Verträge, ermöglichen Verhandlungen, regeln die soziale Ordnung, sichern diese ab, garantieren den Frieden und schaffen ein stabiles, die Menschen verbindendes soziales Band. Der Austausch von Geschenken wird dabei, sozusagen als vertrauensbildende und versichernde Maßnahme, mit festlichen Anlässen wie Hochzeiten zwischen Mitgliedern verschiedener Clans und Stämme, Geburten von Kindern und Besuchen bei anderen Stämmen verknüpft. Und auch profanere, alltägliche Aktivitäten bedürfen dieser Art der Vertrauensbildung: dem Tauschen von Gütern auf einem Markt geht eine Zeremonie der Gabe ebenso voraus wie der Verpflichtung eines Handwerkers für den Bau eines Hauses.

Mauss' Nachdenken über die Rolle der Gabe in diesen Gesellschaften endet mit einer bemerkenswerten Schlussfolgerung:

»Die vorgeschlagene Untersuchung könnte also zu Folgerungen dieser Art führen. Die Gesellschaften haben in dem Maße Fortschritte gemacht, wie sie selbst, ihre Untergruppen und schließlich ihre Individuen fähig wurden, ihre Beziehungen zu

¹ Mauss selbst ist in Bezug auf den Begriff »archaisch« und dessen negativer Konnotation sehr kritisch. Er lehnt es ab, Kulturen in »zivilisiert« und »unzivilisiert« zu unterscheiden und spricht stattdessen von »unterschiedlichen Zivilisationen« (Moebius, 2006, 11). Marcel Hénaff schlägt daher in seiner Interpretation vor, den Begriff der »archaischen« Gabe zu vermeiden. Er spricht stattdessen von der »zeremoniellen Gabe«, wenn er auf die von Mauss beschriebenen Phänomene verweist (Hénaff, 2014, 60).

festigen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Zuerst mußten die Menschen es fertigbringen, die Speere niederzulegen. Dann konnte es ihnen gelingen, Güter und Personen auszutauschen, und zwar nicht nur zwischen Clans, sondern zwischen Stämmen und Nationen und vor allem zwischen Individuen. Und erst dann konnten sich die Leute Interessen schaffen, sie gegenseitig befriedigen und sie verteidigen, ohne zu den Waffen zu greifen. Auf diese Weise haben es die Clans, Stämme und Völker gelernt – so wie es in der Zukunft in unserer sogenannten zivilisierten Welt die Klassen, Nationen und Individuen lernen werden – einander gegenüberzutreten, ohne sich gegenseitig umzubringen, und zu geben, ohne sich anderen zu opfern. Dies ist eines der Geheimnisse ihrer Weisheit und ihrer Solidarität« (Mauss, 1990, 181f.).

Diese Schlussfolgerung ist gleich in mehrfacher Hinsicht überraschend. Ihr Stil unterscheidet sich deutlich von dem des restlichen Essays. Genau genommen scheint das gesamte letzte Kapitel (Mauss, 1990, Kapitel IV), in dem sich der Autor den »moralischen, sozial- und nationalökonomischen« und den »allgemeinen soziologischen Schlussfolgerungen« zuwendet, in seiner Ausrichtung aus dem Rahmen zu fallen. Im Hauptteil des Essays werden ethnologische Studien in nüchternem, präzisem und zurückhaltendem Stil dargestellt, eingeordnet und interpretiert. Die finalen Seiten hingegen scheinen mit Blick auf Mauss' Lebenswelt geschrieben zu sein: das Nachkriegsfrankreich der 1920er Jahre, das ihn als politischen Menschen sehr beschäftigte.

Ein Hinweis auf eine angestrebte Übertragung von Erkenntnissen aus sogenannten »archaischen« Gesellschaften in die »ziviliisierte« Gesellschaft Europas findet sich bei genauem Lesen bereits an einer früheren Stelle. In seiner Einführung schreibt Mauss, gewissermaßen den hoffnungsvollen Schlussfolgerungen voreiligend, folgenden Satz:

»Und da wir feststellen werden, daß diese Moral und diese Ökonomie sozusagen unterschwellig auch noch in unseren eigenen Gesellschaften wirken, und da wir glauben, hier einen der Felsen gefunden zu haben, auf denen unsere Gesellschaften ruhen, können wir durchaus einige moralische Schlußfolgerungen bezüglich einiger der Probleme ziehen, vor die uns die Krise unseres Rechts und unserer Wirtschaft stellt, und dabei wollen wir es bewenden lassen« (Mauss, 1990, 19).

Kein kleines Vorhaben, sind doch die Gesellschaften und Praktiken, die Mauss beschreibt, sehr weit von dem entfernt, was das Leben in einem nationalstaatlich organisierten und von der Marktwirtschaft geprägten Land wie Frankreich ausmacht. Mauss untersucht im Gabenessay explizit »archaische« Kontexte. Diese verfügen in ihrer Mehrzahl nicht über erkennbare Staatlichkeit und sind geprägt von Traditionen, Regeln und Riten der familiären Gemeinschaft, des Clans oder Stammes.

Wie lassen sich Phänomene einer solchen Form des Zusammenlebens auf das Frankreich der 1920er Jahre übertragen?

Diese Fragestellung führt dazu, dass der Essay *Die Gabe* nach Ansicht vieler Interpreten gewissermaßen gespalten ist: Auf der einen Seite stehen die wissenschaftlichen Studien, auf der anderen die normativen Konklusionen (vgl. Dzimira, 2007, 27; zitiert nach Mallard, 2011, 225), die gewissermaßen eine Art politisches Reformprogramm skizzieren. Dementsprechend werden in der Rezeption seine normativen und politischen Aussagen nicht selten von den deskriptiven, streng wissenschaftlich geführten Argumenten getrennt, und man geht entweder auf das eine oder das andere ein (Adloff, 2016, 145). Auch Mauss selbst plädiert dafür, dass Politik nicht in den Hörsaal gehöre (Moebius, 2006, 119) und man Gesellschaft, Politik und Soziologie trotz des gemeinsamen Gegenstandes nicht miteinander verwechseln dürfe (Mauss, 1969b 234, zitiert nach Moebius, 2006 119f.). Während er sich in der Regel an diese Trennung im Stile einer »chinesischen Mauer« (Hart, 2014, 35) hält, die er zwischen akademischen Arbeiten und seinen politischen Interessen zieht, weicht er im normativen Rahmen (Einleitung und Schlussfolgerungen) des Gabenessays davon ab und stellt nachfolgende Interpreten vor die Frage, wie damit umzugehen ist.

Die vorliegende Untersuchung geht von der Hypothese aus, dass der Essay durch die Trennung des deskriptiven und wissenschaftlichen Hauptteils vom normativen und politisch ausgerichteten Rahmen an argumentativer Kraft, analytischer Schärfe und Aktualität verlieren würde. Wenn also im Folgenden Schritt für Schritt erarbeitet wird, was gegenwärtige Gesellschaften aus Mauss' Arbeit zur Gabe lernen können, gilt es dabei, den Autor explizit auch als politischen Intellektuellen und Vertreter eines aufgeklärten Sozialismus zu begreifen. Nicht zufällig fällt die Veröffentlichung des *Essai sur le don* in eine Schaffensphase, die auch für Mauss als politischen Journalisten und öffentlich engagierten Intellektuellen die produktivste seines Lebens darstellt. Zwei Drittel der über 800 Seiten fassenden Gesamtausgabe seiner politischen Schriften (Mauss, 1997) entstanden in den Jahren 1920 bis 1925 (vgl. Hart, 2007, 473). In diesen Schriften plädiert er dafür, der für ihn spürbar zunehmenden Dominanz des Effizienzdenkens und der damit einhergehenden Tendenz zur überhandnehmenden Anwendung einer Berechnungslogik in allen Gesellschaftsbereichen etwas entgegenzusetzen.² Konkret stellt Mauss sich dabei eine Gesellschaft vor, die Solidarität praktisch lebt und

² Dieses Argument findet sich auch in den Schlussfolgerungen des Gabenessays wieder: »Erst unsere westlichen Gesellschaften haben, vor relativ kurzer Zeit, den Menschen zu einem „ökonomischen Tier“ gemacht. Doch sind wir noch nicht alle Wesen dieser Art. Sowohl in den unteren wie in den höheren Klassen ist die reine, irrationale Ausgabe eine geläufige Praxis; sie ist noch immer charakteristisch für die wenigen Fossile unseres Adels. Der *homo oeconomicus* steht nicht hinter uns, sondern vor uns – wie der moralische Mensch, der pflichtbewusste Mensch, der wissenschaftliche Mensch und der vernünftige Mensch. Lange Zeit

sich nach dem Vorbild bestimmter Berufsgruppen, die bereits ein solidarisches Sicherungssystem praktizierten, gegenseitig absichert und die Gabe zelebriert:

»Diese neue Moral wird eine glückliche Mischung von Wirklichkeit und Ideal sein. So kann und soll man zu archaischen und elementaren Prinzipien zurückkehren; man wird dann Handlungsmotive entdecken, die zahlreiche Gesellschaften und Klassen noch kennen: die Freude am öffentlichen Geben; das Gefallen an ästhetischem Luxus; das Vergnügen der Gastfreundschaft und des privaten oder öffentlichen Festes. Die Sozialversicherung, die gemeinsame oder gegenseitige Fürsorge der Berufsgruppen und all jener moralischen Personen, denen das englische Recht den Namen ‚Friendly Societies‘ verleiht, sind mehr wert als die bloße persönliche Sicherheit, die der Adlige seinem Lehnsmann gibt, mehr als das karge Leben, das der vom Arbeitgeber ausgehändigte tägliche Lohn gewährt, mehr sogar als kapitalistische Ersparnisse, die nur auf einem schwankenden Kredit gründen. Wir können uns eine Gesellschaft denken, in der solche Prinzipien herrschen. In den freien Berufen funktionierten bereits in gewissem Grad eine Moral und Ökonomie dieser Art. Denn Ehre, Selbstlosigkeit und korporative Solidarität sind weder leere Wörter, noch laufen sie der Notwendigkeit zur Arbeit zuwider. Humanisieren wir auch die anderen professionellen Gruppen [...]« (Mauss, 1990, 163).

Der Solidaritätsbegriff, den Mauss verwendet, ist dabei nicht als Kampfbegriff zu verstehen, der eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe in der Auseinandersetzung mit einer anderen zusammenhält. Vielmehr meint Solidarität hier im Sinne Durkheims eine »objektiv bestehende Relation zwischen dem Ganzen und seinen Teilen« (Imbusch und Rucht, 2005, 24) und ein Bewusstsein für dieses Verhältnis.

Mauss erarbeitet seinen Gabenessay also nicht ausschließlich mit einer ethnologischen oder soziologischen Perspektive. Vielmehr spielen seine politischen Anliegen auch innerhalb des Essays selbst schon eine Rolle. Er nimmt mithilfe des Phänomens der Gabe eine Perspektive ein, von der er sich Erkenntnisse auf drei unterschiedlichen Gebieten verspricht (vgl. Adloff, 2014, 18):

1. Die Organisation der vormodernen Gesellschaften, die sich zu seiner Zeit noch in vielen Gegenden der Welt finden lassen,
2. die Beschreibung der Gesellschaftsformen, aus der die Gesellschaft hervorging, in der Mauss selbst lebte, und
3. die Erbringung des soziologischen Nachweises der These, dass die im Gabe tausch wirksame Moral und Ökonomie »sozusagen unterschwellig auch noch in unseren eigenen Gesellschaften wirken« (Mauss, 1990, 19).

war der Mensch etwas anderes; und es ist noch nicht sehr lange her, seit er eine Maschine geworden ist – und gar eine Rechenmaschine« (Mauss, 1990, 173).

Die Untersuchung zielt Schritt für Schritt darauf ab zu zeigen, warum Mauss glaubt, »hier einen der Felsen gefunden zu haben, auf denen unsere Gesellschaften ruhen« (Mauss, 1990, 19). Er hält die Logik der Gabe für weiterhin, wenn auch nur unterschwellig, wirkmächtig (Adloff, 2014, 19f.) und arbeitete daran, sie für Fragen seiner Gegenwart, insbesondere für eine Kritik am Utilitarismus fruchtbar zu machen (ebd.). Diese Kritik am Utilitarismus gewinnt auch in aktuellen Debatten wieder an Relevanz. So beziehen sich beispielsweise die zahlreichen Autoren und Unterzeichner des *konvivialistischen Manifests* (Les Convivialistes, 2014) auf Marcel Mauss. Sie erarbeiten einen alternativen Ansatz, um das Zusammenleben der Menschen angesichts der vielseitigen aktuellen Krisen neu zu denken, und aktualisieren damit die Mauss'schen Ideen (Les Convivialistes, 2014).³ In den folgenden Kapiteln des ersten Teils dieses Buches wird die Entwicklung der Mauss'schen Argumentation Schritt für Schritt nachvollzogen. Dazu ist es zunächst von Bedeutung, sich mit Marcel Mauss als Person, seiner wissenschaftlichen Arbeit und seinem politischen Denken zu beschäftigen. Im Anschluss daran wird sein berühmtestes Werk, *Die Gabe*, ausführlich dargestellt und in Bezug auf die verschiedenen Dimensionen der Mauss'schen Interpretation reflektiert. Abschließend wird gezeigt, wie Mauss aus diesem Werk konkrete politische Positionen für die Debatten im Frankreich der 1920er Jahre ableitete und welche gesellschaftstheoretische Utopie sich daraus entwickeln lässt. Diese wiederum ist die Grundlage für die weiterführende Argumentation dieses Buches.

3 Unter den Unterzeichnenden finden sich so prominente Namen wie Alain Caillé, Edgar Morin oder Chantal Mouffe.

2 Marcel Mauss: Leben und Wirken in Politik und Wissenschaft

Marcel Mauss wird 1872 in den französischen Vogesen in eine dem jüdischen Glauben stark verpflichtete Familie hineingeboren. Sein Vater, Gerson Mauss, ist als Unternehmer und Händler tätig, verkauft Textilien und verantwortet die familieneigene Handstickerei gemeinsam mit seiner Frau, Marcel Mauss' Mutter, Rosine Durkheim (Moebius, 2006, 18). Die jüdische Tradition – besonders Rosine ist sehr religiös – prägt den jungen Mauss so nachhaltig, dass er sich sein Leben lang wissenschaftlich mit religiösen Riten und Formen des Gebets beschäftigt (vgl. Lindenberg, 1996 zitiert nach Moebius, 2006, 18; Mauss, 2006 352). Dazu trägt auch bei, dass die Heimat der Familie Mauss-Durkheim, die in Elsass-Lothringen gelegene Stadt Épinal, zu dieser Zeit trotz ihrer christlichen Prägung den höchsten relativen Anteil jüdischer Bewohner in Frankreich aufweist (Moebius, 2006, 18). Mauss genießt in dieser Umgebung einerseits von Kindheit an eine umfassende Ausbildung in jüdischen Traditionen und lernt die hebräische Sprache in einem Umfeld des lebendigen jüdischen Lebens, andererseits bleibt ihm in seinen Jugendjahren das Phänomen des Antisemitismus nicht unbekannt (vgl. ebd.).¹ Mauss wird zudem das gesamte Leben über stark von seinem Onkel, Émile Durkheim, beeinflusst, dem innerhalb des Familiengefüges eine wichtige Rolle zukommt. Dieser wird für Mauss zur Erzieher- und Vaterfigur und bleibt trotz der bisweilen schwierigen Beziehung bis zu Durkheims Tod sein enger Begleiter, Freund und Mentor (ebd.). Durkheim ist es auch, der Mauss als Tutor während seines Studiums berät, seine ersten Schritte leitet und seinen Zugang zur Wissenschaft entscheidend bestimmt. In einem Rückblick, geschrieben anlässlich seiner

1 Auch sein Zweitname »Israel«, den er öffentlich nicht führt, wird für ihn zum Gegenstand der Faszination und der Untersuchung. Er beschäftigt sich ausführlich mit der Herkunft und Bedeutung des Wortes und sein Zweitname erinnert ihn auch dann noch an seine jüdische Prägung, als er nach dem Verlassen des Elternhauses die jüdische Religion nicht mehr praktiziert (Pickering, 1998, 45f.). Im von den Nazis besetzten Frankreich ist Mauss' Herkunft bekannt, und er trägt den obligatorischen Judenstern. Weshalb er der Deportation in ein Konzentrationslager entging, ist unklar (ebd., 46).

Aufnahme als Professor der Soziologie im prestigeträchtigen *Collège de France*, reflektiert Mauss, wie stark ihn das wissenschaftliche Wirken des Onkels damals prägte:

»Als Student schwankte ich zwischen den heute so genannten quantitativen Studien (Mitarbeit mit Durkheim), Selbstmord, Geschichte der Städte, menschliche Raumordnungen, die in meiner Arbeit über die jahreszeitlichen Wechsel widerhallen, dem Rechtsstudium (3 Jahre) und den religionssoziologischen Studien. Wegen meiner Vorliebe für die Philosophie und aus bewusster Bestimmung spezialisierte ich mich, auf Anweisung von Durkheim, im Bereich der Erkenntnis religiöser Phänomene und beschäftigte mich fast ganz und gar für immer damit. Durkheim schrieb für mich und für ihn selbst seine Bordeaux-Vorlesung [Mauss studierte ab 1890 an der Philosophischen Fakultät in Bordeaux, M.F.] ‚Origines de la religion‘ (1894-1895). Zusammen suchten wir danach, meine Kraft am besten Ort einzusetzen, um der entstehenden Wissenschaft [der Soziologie, M.F.] bestens zu dienen und ihre gravierenden Lücken zu schließen« (Mauss, 2006, 351).

2.1 Mauss' akademischer Werdegang

Aus der Mentor-Schüler-Beziehung zwischen Onkel und Neffe wird nach Mauss' Abschluss eine partnerschaftliche Zusammenarbeit, die für manche Kommentatoren ähnliche Züge annimmt wie die Zusammenarbeit von Marx und Engels (vgl. Hart, 2007, 473). Mauss, der zu Durkheims Lebzeiten weitestgehend als »Juniorpartner² im Hintergrund steht, muss dann nach dessen Tod 1917 die entstandene Lücke füllen und dessen Aufgaben übernehmen. So verantwortet er die Publikation zahlreicher unveröffentlichter Werke Durkheims sowie weiterer verstorbener Mitglieder der gemeinsamen Forschungsgruppe (Henri Hubert und Robert Hertz) (Mauss, 2006, 347); eine Aufgabe, die Mauss belastet und in Anspruch nimmt, aber auch einen wichtigen Teil seiner eigenen wissenschaftlichen Leistung und Bedeutung ausmacht.³ Die Tatsache, dass die Entstehung der französischen Soziologie in den Jahren vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs notwendigerweise von

-
- 2 Diese Wahrnehmung liegt auch daran, dass dem lebensfrohen Mauss, im Gegensatz zu seinem Onkel, das strenge, als wissenschaftlich-seriös wahrgenommene Auftreten fern lag. In Familienkreisen galt er als lustiger und angenehmer Gesprächspartner und auch als Professor war er sich nicht zu schade, seine Studenten zu selbstgekochtem Essen einzuladen. Mauss neigte dazu, sich selbst nicht allzu ernst zu nehmen und sah sich nicht als erhabener Professor (Pickering, 1998, 43f.).
 - 3 »Wenn ich jetzt ein bisschen überlastet bin, ist es deswegen, weil ich mir das enorme Gewicht der Veröffentlichung des beträchtlichen und unveröffentlichten Werkes von Durkheim, von Henri Hubert und von Hertz auflasten lasse. Dank mir erschienen ihre Bücher in einem Rhythmus von einem oder zwei Büchern im Jahr« (Mauss, 2006, 347).

den Namen Durkheim und Mauss ausgehend gedacht werden muss (Besnard und Fournier, 1998, 1; zitiert nach Moebius, 2006, 17), nimmt Mauss aufgrund des frühen Verlustes der Freunde und Kollegen rückblickend jedoch als ein zweischneidiges Schwert wahr:

»Das große Unglück meines wissenschaftlichen Lebens ist nicht der Stillstand meiner Arbeit während viereinhalb Jahren Krieg, es ist auch nicht die einjährige Unterbrechung (1921-1922) wegen Krankheit, es hat nicht einmal etwas zu tun mit meiner Hilflosigkeit, die mich nach dem vorzeitigen Tod von Durkheim und Hubert überkam; das große Unglück ist der Verlust meiner besten Studenten und meiner besten Freunde während dieser schmerzerfüllten Jahre. Man kann sagen, dass es ein Verlust für dieses Gebiet der französischen Wissenschaft war. Für mich war es ein Zusammenbruch. Vielleicht das Beste, das ich je von mir selbst hätte weitergeben können, ist mit ihnen verloren gegangen. Der erneute Erfolg meiner Lehre nach dem Krieg, die Gründung und der Erfolg des *Institut d'ethnologie*, der mir mehr als nur halb zu verdanken ist, belegen noch einmal das, was ich in diese Richtung noch leisten kann. Aber sie ersetzen nicht das, was ich verlor« (Mauss, 2006, 347f.).

In den Jahren nach dem Tod Durkheims engagiert sich Mauss hauptsächlich als Vollender und Bewahrer des Erbes seiner Freunde, zuvorderst für die Konsolidierung des Werkes seines Onkels (Moebius, 2006, 17). Erst nach dem Abschluss dieser Aufgabe gelingt es ihm, sich auf sein eigenes wissenschaftliches Werk zu fokussieren. Die Zeit der größten Produktivität erlebt Mauss zwischen 1920 und 1925. In diesen Jahren entstehen zwei Drittel seiner politischen Schriften (Hart, 2007, 474), er veröffentlicht seinen Gabenessay (1923-1924), begründet die französische Ethnologie und institutionalisiert sie 1925 in Form der Gründung des *Institut d'ethnologie de l'université de Paris* (Moebius, 2006, 35). Diese Jahre sind es auch, in denen ihm breite öffentliche Anerkennung als Durkheims Erbe, Vordenker der Ethnologie und beliebter Professor für Soziologie⁴ zuteilwird (Hart, 2007, 474); eine Anerkennung, die schließlich 1930 in seiner Wahl zum Professor am renommierten *Collège de France* ihren Höhepunkt erreicht (Hart, 2007, 474; Moebius, 2006, 17, 35).

Mauss' wissenschaftliches Interesse ist insgesamt sehr breit, wobei sich zunächst ein religionssoziologischer Fokus herauskristallisiert. In diesem Zusam-

4 Einer seiner Schüler berichtet mit Bewunderung von Mauss als Lehrperson: »Das Geheimnis seiner Popularität unter uns Hörern und Schülern liegt wahrscheinlich darin, daß bei ihm im Unterschied zu so vielen akademischen Lehrern Erkennen nicht ein von anderen abgetrennter Betätigungsreich war: Sein Leben war Erkennen geworden und sein Erkennen Leben, deshalb konnte er – jedenfalls auf einige – einen so großen Einfluß ausüben wie ein religiöser Lehrer oder ein Philosoph« (Dumont, 1991, 197).

menhang beschäftigt er sich mit der Bedeutung von Magie und ihrer Stellung zur Religion, mit dem Begriff des Sakralen, mit Riten, Mythen und Totemismus (Fournier, 2006, 32). Gemeinsam mit Durkheim rückt Mauss zu Beginn des 20. Jahrhunderts die kollektiven Repräsentationen in das Zentrum der Aufmerksamkeit der Forschungsgruppe (ebd., 32). Im Laufe seiner Forscherlaufbahn wendet er sich dann immer mehr der Ethnographie zu, die er in Frankreich vernachlässigt sieht und deren Zustand »dringend« verbessert werden müsse (ebd., 36).

Mauss' Interesse gilt während seiner gesamten akademischen Laufbahn der Untersuchung des sozialen Lebens in allen seinen Formen. Die Frage, die ihn dabei umtreibt, ist, welche Rolle dem sozialen Leben im menschlichen Leben insgesamt zukommt (Mauss, 2006, 358f.). Dabei legt er wenig Wert auf die Einhaltung bisweilen streng gezogener Fächergrenzen. Seinen Forschungsgegenstand, das Soziale, stets im Blick behaltend,⁵ bedient er sich der Methoden und Erkenntnisse aus der Soziologie, der Psychologie, den Geschichtswissenschaften, der Ökonomie, den Religionswissenschaften und der Philosophie ebenso wie aus der Ethnologie (Moebius, 2006, 8). Er gestaltet seine Arbeit in enger Verknüpfung von empirischer und theoretischer Forschung. Jede Theorie bedarf nach seinem Verständnis einer empirischen Untermauerung, da es auch für jemanden wie ihn, der eine theoretische Wissenschaft betreibt, keine höhere Gewissheit gibt als die »der deskriptiven Wissenschaften im Falle von sehr komplexen Phänomenen« (Mauss, 2006, 345.).

Mauss gilt in seinem Umfeld als begeisterter Forscher und begeisternder Lehrer:

»Mauss versteht es, Brücken zwischen sich und den Studierenden, zwischen seinem Onkel und dessen Schülern sowie zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen selbst zu bauen. Er bewegt sich über die Fächergrenzen hinweg und sucht den ‚totalen Menschen‘. Hierzu verknüpft er die Soziologie mit der Psychologie, der Geschichte, der politischen Ökonomie, der Religionswissenschaft, der Philosophie und der Ethnologie. Trotz der ungeheuren Bandbreite seines Wissens und der Vielfalt seines Denkens lässt sich bei ihm eine Einheit entdecken: Seine Schriften kreisen stets um das Soziale, den ‚l'homme total‘ und das ‚soziale Totalphänomen‘ (Tarot, 2003, 5ff.)« (Moebius, 2006, 8f.).

Welche Rolle spielen die skizzierten Lebensumstände und die akademische Laufbahn von Marcel Mauss nun für das Verständnis der Gabe? Zunächst einmal ist es von Bedeutung, die Zeit und die historischen Umstände zu berücksichtigen,

⁵ »Im Großen und Ganzen habe ich das einzige Ziel des Faches, dem ich mich verschrieben habe, nie aus den Augen verloren: Durch den unmittelbaren und präzisesten Kontakt mit den Tatsachen die Rolle des sozialen Lebens im menschlichen Leben zu zeigen und genau zu bestimmen« (Mauss, 2006, 358f.).

in denen er lebte, forschte und wirkte. Neben familiären und biographischen Gegebenheiten sind es Ereignisse von weltpolitischer Relevanz, die sein politisches Denken und sein wissenschaftliches Interesse prägen. In seinem familiären und freundschaftlichen Nahbereich sind es die Nähe zu Émile Durkheim, Erfahrungen im familieneigenen Textilbetrieb, sowie der frühe Tod des Onkels und enger Freunde, die ihn nachhaltig beeinflussten.

Auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene sind es die Begegnungen mit sozialistischen Ideen im Laufe seines Studiums in Bordeaux, die Dreyfus-Affäre, seine Freundschaft zum sozialistischen Politiker Jean Jaurès und der Ausbruch des Ersten Weltkrieges, die für Mauss' Weg eine entscheidende Rolle spielen.

Von einem Leben in privat und politisch derart bewegten Zeiten und von einem politischen Engagement, das sich unter anderem in hunderten Seiten politischer Schriften niederschlug, bleiben das wissenschaftliche Schaffen des Marcel Mauss und besonders sein prominentestes Werk *Die Gabe* nicht unberührt. Forschung und politisches Engagement sind zwar im Hörsaal voneinander getrennt, befanden sich jedoch dennoch unausweichlich:

»Mauss ist sowohl Wissenschaftler als auch politisch aktiver Sozialist. Beides, Soziologie und Sozialismus gehören bei ihm wie zwei Seiten einer Medaille zusammen« (Moebius, 2006, 17).

Im folgenden Abschnitt wird kurzrissig nachvollzogen, welcher Art die politische Prägung Mauss' war, wie er sich einen gelingenden Sozialismus vorstellte und welche Einflüsse und Ereignisse mit Blick auf die politisch-normativen Schlussfolgerungen des Gabenessays von Relevanz sind.

2.2 Mauss' politische Prägung

Dass sich Mauss' private Vorlieben und politische Überzeugungen in seinem Forschungsinteresse wiederfinden, verdeutlicht eine Anekdote, die sein Biograph Marcel Fournier (2006) im Hinblick auf den *Essai sur le don* erzählt. Nach den Studienjahren an der Philosophischen Fakultät in Bordeaux schreibt sich Mauss 1895 an der Pariser Sorbonne ein und beginnt, seinen Abschluss in Philosophie vorzubereiten. Fournier beschreibt, wie er in diesen Jahren das Leben in vollen Zügen auskostete, ausführlich ausging und verschiedene Sportarten aktiv betrieb (Fournier, 1994, 608).⁶ Dieser Lebensstil missfiel dem zurückhaltend lebenden Émile Durkheim, der besonders die Großzügigkeit seines Neffen kritisierte:

6 Die französischsprachigen Werke von Marcel Mauss und Marcel Fournier werden hier zitiert nach Moebius, 2006. Dies betrifft insbesondere Fournier, 1994, Fournier, 1996, Fournier, 1997, Mauss, 1968, Mauss, 1969a, Mauss, 1969b und Mauss, 1997.

»Mauss praktizierte die später im Gabe-Essay geforderte Großzügigkeit. Viele seiner Ersparnisse gibt er Freunden (Beuchat, Fauconnet), der Partei [Mauss ist Mitglied der Arbeiterpartei *Parti ouvrier français* (Fournier, 2006, 24), M.F.], der Genossenschaftsbewegung, oder spendet das Geld für andere politische Aktivitäten« (Fournier, 1996, 35).

Mauss' Bewusstsein für gesellschaftliche Zusammenhänge und politische Fragen lässt sich bereits früh erkennen. In Zeiten, in denen das heimische Familienunternehmen größere und kleinere Krisen durchläuft, belastet es vor allem Mauss' Mutter Rosine, dass sie ihre Arbeiterinnen nicht angemessen zu entlohnern vermag (Fournier, 1994, 29). Im Kontext dieser Erfahrung verortet Fournier die ersten bewussten Beschäftigungen des jungen Marcel Mauss mit politischen und ökonomischen Fragestellungen. Er setzt sich mit der Lage der Arbeiterinnen und Arbeiter in Frankreich auseinander und entwickelt ein tiefgehendes Interesse an der Genossenschaftsbewegung (Fournier, 1994, 28ff.).

Dieses Interesse an sozialen Fragen und Politik bewahrt sich Mauss über seine Kindheit und Jugend in den Vogesen hinaus. Während seiner Studienjahre in Bordeaux kommt er in Kontakt mit sozialistischen Ideen. Er engagiert sich in Diskussionskreisen und organisiert in Zusammenarbeit mit der französischen Arbeiterpartei eine Veranstaltung mit dem sozialistischen Politiker Jean Jaurès, der nach dieser Begegnung sein Freund wird. Die politische Vision Jaurès' findet Mauss' tiefe Bewunderung, und nicht zuletzt aufgrund dieser Bewunderung begleitet er Jaurès bis zu dessen Ermordung 1914 als enger Gefährte und Gesprächspartner (Moebius, 2006, 19f.).

Die Energie, die Mauss für sein politisches Engagement aufbringt, speist sich aus verschiedenen Quellen: Einerseits ist es eine Politisierung aus Widerstand gegen konkrete Geschehnisse auf der politischen Bühne. So engagiert sich nahezu die gesamte Gruppe um Émile Durkheim ab 1897 in der Dreyfus-Affäre für den unrechtmäßig verurteilten jüdischen Hauptmann Albert Dreyfus (ebd., 25); ein Engagement, das die Gruppe eint und für moralische Fragen in der Politik sensibilisiert. Für Mauss ist sie der Ausgangspunkt seiner Tätigkeit als politischer Journalist (ebd., 26).

Andererseits ist es die konkrete Vorstellung einer anderen, einer besseren Gesellschaft, die Mauss antreibt. Diese Vorstellung, die im Folgenden skizziert wird, verdankt er zu großen Teilen dem politischen Denken Jean Jaurès'.

2.2.1 Politische Freundschaften und das Verständnis des Sozialismus

Die Beziehung zwischen Mauss und Jean Jaurès ist für das Verständnis von Mauss' politischem Denken von ähnlicher Bedeutung wie die Rolle Durkheims für seinen wissenschaftlichen Werdegang.

Während Durkheim die Aufmerksamkeit seines Neffen auf die soziale Frage und damit auch auf den theoretischen Sozialismus lenkt, formt der Kontakt zu Jaurès seine politischen Vorstellungen und gibt ihnen eine klare Richtung (Moebius, 2006, 116). Daher gilt es zunächst, einen Blick auf die politische Vision von Jean Jaurès zu werfen, die den Ausgangspunkt für Mauss' eigene Vorstellung einer guten Gesellschaft darstellt: Jaurès, der seine politische Karriere im Alter von 26 Jahren als Vertreter des Departements Tarn und als jüngster Abgeordneter im Pariser Parlament beginnt, steht für einen demokratischen, sozialreformerischen Sozialismus (ebd., 115f.). Er hält es für unausweichlich, den Sozialismus demokratisch aus den bestehenden Verhältnissen heraus zu entwickeln, indem die Mehrheit des Volkes dafür gewonnen wird (ebd., 116).

Jaurès ist überzeugter Republikaner, Humanist und Demokrat, entsprechend muss jede Veränderung für ihn auf Grundlage dieser Werte stattfinden (ebd.). Für seine Ideen versucht Jaurès bis zu seinem Tod eine möglichst breite gesellschaftliche Basis zu finden, da er den Sozialismus als etwas versteht, das ausnahmslos alle angeht. Die Idee einzelner Klassen als Träger der Veränderung lehnt er ebenso ab wie Totalitarismus, Krieg und Kolonialismus. Für Mauss ist Jean Jaurès ein »Held, ein politisches Genie und ein weiser Mann« (Mauss, 1997, 437). Seine Vision eines Sozialismus durch Reform prägt Mauss und regt ihn dazu an, über die dafür notwendigen Maßnahmen nachzudenken.

Einer der Grundpfeiler des Mauss'schen politischen Denkens findet sich im klaren Primat, den er dem Sozialen gegenüber dem Politischen und dem Ökonomischen einräumt (Tarot, 2003, 80). Die soziale Frage lässt sich seiner Überzeugung nach weder ausschließlich ökonomisch noch ausschließlich politisch beantworten, da es sich bei ihr um eine *totale Frage* handelt, die religiöse, politische, juridische und moralische Aspekte mit einschließt (Mauss, 1997, 73).

Für Mauss stellen sich sozialistisches Engagement und sozialistische Politik notwendigerweise vielschichtig dar: Einerseits kommt der Erziehung eine wichtige Bedeutung zu; die Menschen müssen über ihre Rechte aufgeklärt und mit Werten erzogen werden, die ihre Wirkung im Denken und der alltäglichen Praxis entfalten. Gleichzeitig sollen die bestehenden, kapitalistisch geprägten Strukturen Schritt für Schritt aus der Gesellschaft heraus friedlich verändert werden (Moebius, 2006, 119-121). Mauss lehnt radikale Brüche ab und plädiert 1922 dafür, zugleich »die Republik von heute [zu] erhalten und die Republik von morgen auf[zu]bauen« (Mauss, 1997).

Bei dieser behutsamen Reformstrategie geht es Mauss auch darum, Errungenschaften des herrschenden Systems zu erhalten. Es kommt darauf an, diese Errungenschaften innerhalb der neuen gesellschaftlichen Strukturen so einzubetten, dass sie kontrolliert werden können. Ein Beispiel dafür ist der Markt. Mauss

kritisiert in seiner Schrift über den Bolschewismus,⁷ dass es eine von dessen zahlreichen Fehlleistungen sei, »genau das zerstört [zu haben], was die Ökonomie ausmache: den Markt« (Mauss, 1997, 541). Dieser müsse erhalten, auf den ihm zukommenden gesellschaftlichen Teilbereich beschränkt und mit sozialen Sicherungen versehen werden (Fournier, 1997, 38). Die ökonomische Macht müsse der Kontrolle der Gesellschaft untergeordnet und mit deren Interessen in Einklang gebracht werden (Moebius, 2006, 123).

2.2.2 Genossenschaften und Sozialismus

Mauss' politisches Engagement für dieses Anliegen, das er neben seiner wissenschaftlichen Ausbildung und seiner späteren akademischen Karriere aufbringt, ist vielfältig. Er ist Autor umfangreicher politischer Schriften, Mitglied der Sozialistischen Partei, er gründet Zeitungen und engagiert sich mit Enthusiasmus in der Genossenschaftsbewegung. Diese Bewegung spielt für die Errichtung des klassenlosen Systems, das ihm vorschwebt, eine zentrale Rolle (Moebius, 2006, 120). Die Genossenschaftler bilden in Mauss' Denken eine praktische Speerspitze, die die Arbeiter davon überzeugen soll, für sich selbst und füreinander solidarisch vorzusorgen und sich so innerhalb der sie umgebenden »Rabenmutter-Gesellschaft« (Mauss, 1997 111) gegenseitig abzusichern. Sie sollen im Alltag umsetzen und dadurch praktisch beweisen, was von den Theoretikern des Sozialismus erdacht wurde (Moebius, 2006, 123f.).

Der Staat nimmt in diesem Denken die Gestalt eines Ortes an, »wo es möglich erschien, im Sinne der Demokratie so zu handeln, dass der Weg zum Sozialismus eröffnet würde« (Rebérioux, 1975, 72). Mauss selbst geht in diesem Sinne voran und unterstützt die 1898 gegründeten Volksuniversitäten sowie die ein Jahr später entstandenen *Écoles Socialistes*, in denen Arbeitern Bildung vermittelt wird und sie sich gleichberechtigt mit Intellektuellen austauschen sollen (Moebius, 2006, 30f.; Prochasson, 1993, 63; Winock, 2003, 114). Von Mauss' Engagement in der Genossenschaftsbewegung sind einige Begebenheiten überliefert, die paradigmatisch für seinen zupackenden Optimismus stehen. Er glaubt an die mäßigende Wirkung sozialreformerischer Aktivitäten auf den Kapitalismus (Moebius, 2006,

⁷ Mauss zeigt sich in seinen Schriften enttäuscht, später sogar schockiert über die russische Revolution, die ihn nach ihrem Ausbruch zunächst euphorisch gestimmt hatte. Er lehnt die Gewalt und den Terror vehement ab. Diese dienten in seiner Wahrnehmung ebenso wie die von der Kommunistischen Partei diktierten Gesetze dazu, darüber hinwegzutäuschen, dass eine Veränderung der Normen, Mentalitäten und Gewohnheiten der Menschen noch nicht stattgefunden habe (Moebius, 2006, 124). Während der Sozialismus notwendigerweise aus dem »bewussten allgemeinen Willen aller Staatsbürger« (Mauss, 1997, 539) entstehen müsse, sei der Bolschewismus aus der »Katastrophe« heraus entstanden (ebd.).

26f.) und die Möglichkeit, diesen mithilfe von Reformen schließlich zu überwinden. Gemeinsam mit Philippe Landrieu gründet er im März 1900 eine eigene sozialistisch-genossenschaftliche Unternehmung, die sie schlicht »Die Bäckerei« nennen (ebd.). Bereits 1896 hatte er sich für genossenschaftliche Konsumgesellschaften eingesetzt und auf dem internationalen sozialistischen Genossenschaftskongress in Paris im Juli 1900 plädierte er dafür, nach dem Vorbild englischer Genossenschaften⁸ eine eigene Bank und ein eigenes Versicherungssystem sowie eine Krankenkasse einzurichten, damit sich Arbeiter gegenseitig (auch international) unterstützen können (Mauss, 1997, 103-111). Die praktische Umsetzung sozialistischer Ideen soll den Arbeitern vermitteln, welche Vorteile die Errichtung einer zukünftigen sozialistischen Gesellschaft für sie bereithält. Wie auch seine »Bäckerei« sollen all diese Einrichtungen Teil eines »regelrechten Arsenals von sozialistischem Kapital inmitten des bürgerlichen Kapitals« und dann wiederum zum Anstoß und Ausgangspunkt weiterer Veränderungen werden (Mauss, 1997, 111). Die Vorschläge vor dem internationalen sozialistischen Genossenschaftskongress führen zu scharfer Kritik von Seiten anderer Genossenschaftler (Moebius, 2006, 123), und das zweite Vorhaben, die »Bäckerei« gerät recht schnell in finanzielle Schwierigkeiten, die zu ihrer Schließung führen und den beiden Gründern einen herben finanziellen Verlust verursachen (ebd.). Mauss lässt sich jedoch von keinem dieser Rückschläge in seinem politischen Engagement beirren und arbeitet weiterhin scheinbar unermüdlich für die Verwirklichung seiner gesellschaftlichen Ideale.

Zusammenfassend lässt sich die Mauss'sche Vorstellung einer Veränderung der Gesellschaft als eine »soziale Utopie« bezeichnen (ebd., 119). Er arbeitet an der Transformation der gesamten Gesellschaft. Das schließt nicht nur politische und ökonomische Gesichtspunkte mit ein, sondern bezieht sich auch auf die Werte, die das Zusammenleben der Menschen in der Familie, im gemeinschaftlichen Nahbereich und in der Gesellschaft allgemein prägen. Es geht ihm um eine Veränderung des Denkens, der Art zu konsumieren und der Gestaltung sozialer Beziehungen (ebd., 119f.). Es geht ihm um das gesellschaftliche Ganze:

»Folgerichtig ist für Mauss die sozialistische Aktion in erster Linie eine soziale Aktion, wie er 1899 in *L'Action socialiste* schreibt (Mauss, 1997, 72ff.); eine soziale Aktion, die vor allem rational und humanistisch zu sein hat und die erst im zweiten Schritt auch eine psychische (ebd., 76), juridische, politische und ökonomische Aktion ist. Bereits in dieser Sozialismus-Konzeption kann man Mauss' Begriff des sozialen Totalphänomens erkennen (vgl. Chiozzi, 1983, 660f). So repräsentiert der

8 Britische Genossenschaftler und Intellektuelle spielen eine große Rolle für die Entwicklung von Mauss' Verständnis des Sozialismus im Allgemeinen und die Rolle der Genossenschaften darin im Besonderen (Hart, 2014, 36).

Sozialismus für ihn auch nicht nur eine Klasse der Gesellschaft, sondern ist bezogen auf die Gesellschaft als Ganzes« (Moebius, 2006, 120).

Auch wenn diese Vorstellung visionär oder gar utopisch erscheinen mag, so ist Mauss' praktische Annäherung an und Arbeit für diese Vorstellung geprägt durch wenige, klar umrissene Prinzipien, die sein politisches Denken ganz grundsätzlich ausmachen. Der enge Zusammenhang zwischen visionärem Denken und konkreten, der Erfahrung entnommenen Tatsachen ist das, was Mauss auszeichnet.

Erstens gelingt es ihm, den Blick für die Realität nicht zu verlieren und bei aller Utopie pragmatisch zu handeln. Zweitens lehnt er Machtstreben und Gewalt jeder Art ab und drittens ist er überzeugt, dass aufgrund der jeweiligen Eigenheiten jede Nation ihren eigenen Weg zum Sozialismus finden muss (ebd., 125f.).

Wie hängen die bisherigen Ausführungen mit der Gabe zusammen? Sie sind für die Gabe von Interesse, weil die Gabe für sie von Interesse ist: Mauss verbindet in den Schlussfolgerungen von *Die Gabe* seine gesellschaftliche Utopie mit seiner wissenschaftlichen Arbeit, weil er glaubt, mithilfe des wissenschaftlichen Ansatzes herausarbeiten zu können, auf welchem bestehenden Fundament die von ihm erhoffte Gesellschaft aufgebaut werden könnte. Die Gabe verknüpft Mauss' gesellschaftliche Utopie mit historisch überlieferten und potentiell anschlussfähigen moralischen, ökonomischen und sozialen Vorstellungen.

3 Untersuchung des Gabentausches in archaischen Gesellschaften

Mit seinem Essay *Die Gabe* veröffentlichte Mauss 1923 ein Werk, das die soziologische und ethnologische Theoriebildung teilweise bis heute entscheidend prägt (Moebius, 2008, 171f.). Mauss interessiert sich, so fasst er es selbst zusammen, sein gesamtes Forscherleben lang für die Rolle des sozialen Lebens im menschlichen Dasein. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass er sich von der Gabe fasziniert zeigt. Sie steht für ihn paradigmatisch für sogenannte »totale gesellschaftliche Tatsachen« (Mauss, 1990, 17). Mauss untersucht somit Phänomene, die eine umfassende Perspektive notwendig machen, weil sie mehrere Dimensionen sozialer Beziehungen und menschlicher Handlungen einschließen, beeinflussen und reproduzieren. Sie sind zugleich ökonomisch, juristisch, religiös und symbolisch. Auch wenn Geschenke von Einzelnen oder kleinen, elitären Gruppen gegeben oder empfangen werden, entfalten sie ihre verpflichtende Wirkung nicht selten für deren ganze Familie, ganzen Clan oder Stamm.

Für das Verständnis dieses Phänomens spielt eine große Anzahl theoretischer Konzepte eine Rolle. Es geht um Schuld und Anerkennung, Freiheit und Verpflichtung, um Vertrauen und Rivalität, Vertrautheit und das subjektive Erleben der Individuen. In den folgenden Abschnitten wird erarbeitet, wie die genannten Dimensionen und Konzepte in der Gabe zusammenkommen.

Mauss baut seine Arbeit über sogenannte *archaische Gesellschaften* rund um den Globus auf Studien auf, die von Anthropologen wie Bronislaw Malinowski in jahrelanger empirischer Arbeit erstellt worden waren und die das Leben und die Riten innerhalb dieser Gesellschaften ausführlich schildern.¹ Die Zusammenstellung dieser Studien zielt dabei auf mehr als die bloße Beschreibung der Phänomene ab. Vielmehr geht es Mauss um eine Systematisierung der empirischen Befunde und deren Einbettung in einen vergleichenden Interpretationsrahmen. Dieser erlaubt ihm die Untersuchung der hinter den Gaben liegenden Motivation

¹ Weitere zentrale Quellen für Mauss waren unter anderem: Krause, 1885, Rivers, 1914, Swanton, 1905, Turner, 1864 und Turner, 1884.

sowie die Beantwortung der Frage nach den Auswirkungen der Gabenpraxis auf die sie praktizierenden Gemeinschaften.

Ihn fasziniert, dass diese Geschenke zwar »theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen« (Mauss, 1990, 17). Ausgehend von dieser Erkenntnis stellt er zwei zentrale Fragen:

1. «Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, daß in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk zwangsläufig erwidert wird?»
2. Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?» (Mauss, 1990, 18)

Die Suche nach Antworten auf diese beiden Leitfragen führt Mauss tief in die Untersuchung der den einzelnen Gabenphänomenen zugrunde liegenden Systeme und macht es notwendig, sich mit der Moral und der Ökonomie vertraut zu machen, die mit dem Gabentausch verbunden sind (Mauss, 1990, 19). Was Mauss entdeckt und was in diesem Abschnitt dargestellt wird, ist, dass der Gabentausch eine zentrale Rolle für die Stabilität und das Funktionieren der sogenannten *archaischen Gesellschaften* innehatte. Durch die in ihr entstehenden Erwartungen und Verpflichtungen vermochte es diese Tauschform, Gegenseitigkeit (Reziprozität) herzustellen, die Menschen miteinander verbindet und zu einer solidarischen Gemeinschaft formt (Joas und Knöbl, 2004, 487f.).

Die Phänomene, die Mauss untersucht, sind vielfältig und stammen aus ganz verschiedenen geographischen und kulturellen Kontexten. Ausgehend vom Gabenritus des Potlatsch bei den Tinglit und Haida der nordwestamerikanischen Pazifikküste systematisiert er Erkenntnisse aus Polynesien, Samoa und Melanesien, betrachtet die Riten der Maori, die Regeln der Großzügigkeit bei den Andamanen, das alte römische Recht, das klassische Hindu-Recht und das germanische Recht.

Die folgende vergleichende Betrachtung beschränkt sich auf vier zentrale Formen des Phänomens: den nordwestamerikanischen *Potlatsch*, den melanesischen *Kula*, das römische *Nexum* und das germanische *Wadium*.

3.1 Potlatsch

Mauss wählt für seinen Einstieg in die Beschreibung der Praxis des Gabentausches das Beispiel des Potlatsch-Rituals bei den nordwestamerikanischen indigenen Völkern Tlingit und Haida. Die anthropologischen Studien, die sich mit diesen Völkern beschäftigen, schildern ausgelassene Feste, in deren Verlauf eine Reihe von Riten abgehalten und Geschenke von einer Gruppe an eine andere

übergeben werden. In Anlehnung an verschiedene amerikanische Autoren (z.B. Boas und Hunt, 1905) bezeichnet Mauss diese Feste als Potlatsch. Dieser Begriff bedeutet in der Chinook-Sprache, die von Indigenen auf dem Gebiet der heutigen US-amerikanischen Bundesstaaten Oregon und Washington gesprochen wird, *ernähren* und *verbrauchen* (Mauss, 1990, 23). Jene Gruppe, die beim Potlatsch als Gastgeber auftritt, nimmt dabei die Rolle des Schenkenden oder des Gebers ein, während die Gäste stets die Empfänger der Geschenke sind (vgl. Hamberger, 2012).

Die Übergabe von Geschenken an die Gäste gibt dabei einen Hinweis darauf, dass nicht nur die Gastgeber, sondern auch die Gäste mit ihrer Anwesenheit eine Leistung erbringen: Beim Potlatsch handelt es sich in der Regel um ein Ritual, in dessen Verlauf Privilegien erteilt und Hierarchien festgelegt werden. Die Gäste fungieren dabei als Zeugen, sie bestätigen die Übergabe von Titeln und Privilegien und signalisieren durch ihre Anwesenheit und die Annahme der Gaben, dass sie die im Potlatsch vollzogene Veränderung der Rangordnung anerkennen (Hamberger, 2012, 132f.).

Im Sprachgebrauch der Tlingit und Haida wird auch davon gesprochen, wie im Potlatsch »zwei Phratrien [Familienverbände, M.F.] einander Respekt erweisen« (Mauss, 1990, 23). Eine zentrale Rolle spielt dabei die Großzügigkeit des Gastgebers. Je stärker sich dieser in Form von Geschenken engagiert, desto mehr Anerkennung erfährt er. Gleichzeitig wird im Potlatsch auch die Position der einzelnen Gäste innerhalb der Hierarchie deutlich gemacht: Zahlreiche Details, ausgehend von der Sitzordnung bis hin zum Wert der an den jeweiligen Gast verteilten Geschenke, spiegeln dessen Rang und Bedeutung wider (vgl. Hamberger, 2012).

Was hier als Großzügigkeit beschrieben wird, ist, entgegen der positiven Konnotation, auch Ausdruck einer den Potlatsch prägenden Rivalität, die im extremsten Fall bis zum Kampf auf Leben und Tod ausgereizt wird. Die Großzügigkeit wird im Kampf um die eigene Position in der Hierarchie strategisch gegen den Rivalen eingesetzt. Sie vereint juristische, politische, ökonomische und religiöse Aspekte in der sie manifestierenden Gabe (Mauss, 1990, 17). Aufgrund dieser umfassenden Bedeutung bezeichnet Marcel Mauss den Potlatsch als *totale Leistung vom agonistischen Typ*: Die getätigten Leistungen im Potlatsch tragen den *agonistischen Zug* des Luxus. Sie sollen im Laufe des Rituals dazu dienen, mithilfe der bisweilen »rein verschwenderischen Zerstörung der angehäuften Reichtümer [...] dem rivalisierenden Häuptling den Rang abzulaufen« (Mauss, 1990, 24). Indem der andere im Wettstreit der Gaben überboten wird, festigt sich die eigene Position. Die Protagonisten versuchen deshalb, durch extreme Verausgabung dem Potlatsch ein Ende zu machen und den anderen so zu überbieten, dass dieser nicht mehr mithalten kann und sich unterwirft.

Hier zeigen sich die beiden Seiten einer zentralen Funktion des Potlatsches. Das Ritual der Gabe verbindet den Gastgeber mit seinen Gästen. Die Verbindung durch die Gabe verpflichtet den Gabenempfänger und wird zur Einschränkung der Freiheit seiner Handlungen. Wer eine Gabe empfängt ist verpflichtet, diese durch eine noch größere Gegengabe zu erwidern. Der positive Begriff des Geschenks offenbart, wie Pierre Bourdieu es formuliert, eine zweite Seite, die eine Drohung beinhaltet: Wer nicht in der Lage ist, die Gabe in seiner Gegengabe noch zu übertreffen, bleibt dem Geber verpflichtet und somit seiner Herrschaft unterworfen (Bourdieu, 2005, 140). Der Empfang einer Gabe im Potlatsch und die damit einhergehende gegenseitige Anerkennung sind daher eng verbunden mit einer Herausforderung und der Einschränkung der eigenen Freiheit durch die verpflichtende Wirkung der empfangenen Großzügigkeit und die Akzeptanz von Herrschaft.

Die großzügige und bisweilen verschwenderische Gabe verschiedener Leistungen wie Festessen, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze und Feste (Mauss, 1990, 22) schafft ein Verpflichtungsgeflecht der Individuen, Clans und Stämme untereinander, das die Menschen verbindet, soziale Ordnung stiftet und Hierarchien manifestiert:

»[...] all dies – Clans, Heiraten,² Initiationen, schamanistische Sitzungen und die Kulte der großen Götter, der Totems und der kollektiven oder individuellen Vorfahren – verknüpft sich zu einem unentwirrbaren Netz von Riten, rechtlichen und wirtschaftlichen Leistungen, durch die politische Ränge innerhalb der Männerbünde, des Stammes oder der Stammesvereinigung, ja selbst auf internationaler Ebene bestimmt werden« (Mauss, 1990, 23f.).

Der Sozialanthropologe Klaus Hamberger sieht im Potlatsch hauptsächlich zwei zentrale Momente verwirklicht: Übertragung und Vermittlung (Hamberger, 2012, 132). Die Übertragung von Titeln, Rechten und Positionen findet im Potlatsch ihre Vermittlung dank der geladenen Gäste, welche die Übertragung bezeugen und verbindlich anerkennen. Sie werden für diese Vermittlung durch Gaben belohnt, in deren Wert und Übergabeform sich wiederum die Anerkennung des Gastes durch seinen Gastgeber manifestiert (vgl. Hamberger, 2012). Die Gabe, welche die Anerkennung und sprichwörtliche Wertschätzung des Gastgebers vermittelt,

2 Hochzeiten zwischen den Stämmen beschäftigten die anthropologische Forschung lange: das Inzestverbot, wie es die meisten Stämme kannten, führte zur »Gabe« der eigenen Frauen an andere Gruppen. Lévi-Strauss deutet dies funktionalistisch: »Indem die Männer auf die Frauen in ihrer Gruppe verzichten, eröffnen sie gleichzeitig einen umfassenderen ‚Heiratspool‘. D.h., sie können auf den Zustrom ‚auswärtiger‘ Frauen und damit Arbeitskraft hoffen und zugleich Solidaritäts- und Gegenseitigkeitsbeziehungen zu anderen Gruppen herstellen« (Lévi-Strauss in Joas und Knöbl, 2004, 489).

kann dabei von unterschiedlicher Natur sein und muss beim nächsten Besuch des Gastgebers bei seinem Gast erwidert werden. Der Gabenempfänger begibt sich dabei jeweils in ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber seinem Gastgeber, das er erst durch die Leistung einer entsprechend größeren Gegengabe wieder aufheben kann. Die Pflicht zur Erwiderung prägt somit den gesamten Potlatsch (Mauss, 1990, 100).

3.2 Kula

Eine besondere Form der Gabe beschreibt Mauss in seinen Ausführungen über die Seefahrervölker der nordöstlich von Australien gelegenen Inseln Melanesiens. Die Häuptlinge der dort lebenden Stämme vollziehen in regelmäßigen Abständen das Ritual des sogenannten *Kula*. Das Wort *kula* bedeutet höchstwahrscheinlich *Ring* und beschreibt eine Praxis des Gabentausches, die sich tatsächlich in einer Art Ring vollzieht:

»[...] in der Tat scheint es, als seien alle Stämme, ihre überseeischen Expeditionen, Wert- und Gebrauchsgegenstände, Nahrungsmittel und Feste, Dienstleistungen aller Art (rituelle wie sexuelle) in einen Ring eingeschlossen, innerhalb dessen sie räumlich wie zeitlich eine gleichmäßige Bewegung beschreiben« (Mauss, 1990, 55).

Der Kula wird bei regelmäßigen Besuchen vollzogen, die im Rahmen größerer Expeditionen der Stämme stattfinden. Hierbei lassen sich die besuchenden Stämme wie selbstverständlich von ihren Gastgebern verpflegen und weigern sich sogar, höflich um deren Gastfreundschaft zu bitten. Beiden Stämmen ist dabei bewusst, dass sich im darauffolgenden Jahr die Rollen vertauschen, wenn »der besuchende Stamm die Flotte des besuchten Stammes beherbergt und die Geschenke mit Zinsen vergolten werden« (Mauss, 1990, 56).

Neben einem regen Handel profaner Gegenstände auf großen Märkten, der sich durch die Charakteristiken des regulären marktförmigen Tausches auszeichnet und ein wichtiges Begleitphänomen der Expeditionen ist, kommt es im Rahmen des Kula zum Austausch von ganz besonderen Geschenken. Bei den sogenannten *vaygu'a* handelt es sich in der Regel um zwei Arten von Gaben: *mwalı*, Armreifen aus Muscheln, und *soulava*, Halsketten aus Perlmutt. Diese zirkulieren in einer entgegengesetzten Kreisbewegung zwischen den Kula-Partnern der melanesischen Inseln. Die Armreife zirkulieren von Osten nach Westen, die Halsketten von Westen nach Osten. Beide befinden sich in unaufhörlicher Bewegung. Diese besonderen Geschenke haben für die Stämme eine zentrale Bedeutung. Sie sind der Stolz des ganzen Stammes, wenn sie von den Häuptlingen von einer Ex-

pedition mitgebracht werden und bis zum nächsten Kula im Stamm verbleiben (Mauss, 1990, 59).

Es handelt sich bei diesen Gütern der Erzählung nach um mehr als bloße Gegenstände. Die Armreife und Halsketten folgen jeweils ihrer eigenen Bestimmung und dürfen nur an bestimmte Partner weitergegeben werden. Jede einzelne Halskette und jeder einzelne Armreif besitzt demnach eine eigene Geschichte und einen eigenen Namen, ihnen werden bisweilen sogar persönlichkeitsähnliche Eigenschaften zugesprochen. In sich vereinen sie wichtige, die Tauschpartner verbindende und zur Weitergabe verpflichtende Elemente:

»Man könnte sagen, daß es [das vaygu'a-Geschenk, M.F.] alle möglichen Rechtsprinzipien einschließt, die auch wir kennen, jedoch sorgfältig voneinander unterschieden. Es ist zugleich Eigentum und Besitz, Pfand und Leihgabe, eine verkauftete und eine gekaufte Sache, ein Depositum, ein Mandat, ein Fideikomiß, denn es wird mir nur unter der Bedingung gegeben, daß ich es für einen anderen in Gebrauch nehme oder einem dritten übergebe, dem *fernen Partner*« (Mauss, 1990, 60).

Der Kula schafft eine vertragsähnliche Verbindung zwischen den Stämmen. Diese manifestiert sich in regelmäßigen Besuchen und Geschenken, die im Rahmen des Kula ausgetauscht werden müssen. Neben den feierlichen Ritualen bietet er gewöhnlichen Tauschgeschäften Raum, schafft gewissermaßen die Vertrauensgrundlage für diese. Er verknüpft durch die feierliche Übergabe von Geschenken und Gegengeschenken unter den Häuptlingen ganze Stämme miteinander. Der konstante Gabenstrom schafft auf diese Weise ein allgemeines System, das, ausgehend von den Feiern der Häuptlinge, den »Stamm in seiner Gesamtheit aus dem engen Kreis seiner Grenzen, seiner Interessen und seiner Rechte [herauszieht]« (Mauss, 1990, 69).

Der Austausch von Gaben spielt sowohl im nordwestamerikanischen Potlatsch als auch im pazifischen Kula eine besondere Rolle für die ihn praktizierenden Gesellschaften. Durch die Rituale, die mit den Gaben verbunden sind und durch die besondere Beschaffenheit der Gaben selbst wird die soziale und rechtliche Ordnung beeinflusst, werden Verbindungen zwischen Stämmen geschaffen und Begegnungen initiiert.

Der Gabentausch ist somit mehr als der gewöhnlich auf Märkten praktizierte Tausch. Während dieser darauf beruht, dass beide Tauschpartner das erhalten, was sie zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse benötigen, und dann auseinandergehen, scheint der Gabentausch einen eigenen Zeithorizont und eine spezifische Beziehungsstruktur der Akteure aufzuweisen.

3.3 **Nexum und Wadium**

Während die bisher eingeführten Phänomene geographisch wie kulturell weit entfernt von der mitteleuropäischen Heimat Marcel Mauss' beobachtet wurden, wird dieser bei seiner Suche nach der Gabe auch in näherliegenden Regionen fündig. Sowohl im germanischen als auch im alten römischen Recht macht Mauss Güter aus, die im Rahmen eines Vertragsschlusses den Besitzer wechseln und als eine Art Pfand fungieren, das diesen Vertragsschluss absichert (Mauss, 1990, 122). Im Gegensatz zu den kostbaren Gaben in Potlatsch und Kula handelt es sich hier jedoch in der Regel um wertlose Gegenstände. Umso nachdrücklicher stellt sich daher die Frage, worauf ihr verpflichtender Charakter beruhen könnte. Gleichzeitig tritt durch die fehlende Notwendigkeit eines objektiven Wertes der Gaben erstmals deutlich hervor, dass sie ihre Wirkung durch die Zuschreibung eines subjektiven Werts erlangen.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Wirkung liegt in der Aufhebung der Trennung von Personen und Sachen. Mauss verweist darauf, dass erst neuere Rechtssysteme Persönlichkeit und Kraft kategorial von Dingen trennen und Sachen somit als *leblose Objekte* charakterisieren. Dagegen gilt im alten römischen Recht:

»Zunächst sind sie [die Sachen, M.F.] ein Teil der Familie: die römische *familia* umfaßt sowohl die *res* wie die *personae*« (Mauss, 1990, 125).

Die Tatsache, dass die als Pfand gegebene Gabe vorher im Besitz des Vertragspartners war, verleiht dem Empfänger eine magische Macht über diesen. Die Gabe ist ebenso wie die *vaygu'a*-Güter im Kula kein lebloser Gegenstand, sondern verfügt »über die Natur und den geistigen Charakter der gegebenen Sache« (Mauss, 1990, 122).

Wie in Nordwestamerika und Melanesien verbindet diese Eigenschaft der Gabe auch hier die Vertragspartner. Damit erklärt sich auch ihr Name im alten römischen Recht, wo sie als *nexum* bezeichnet wird, als *Band*. Wird ein Vertrag geschlossen, so übergeben die Vertragspartner einander ein Pfand, das ihnen Macht über den anderen verleiht und das dieser erst zurückbekommt, wenn sein Teil der vertraglichen Abmachung erfüllt ist. Um zu verhindern, dass eine andere Person langfristig Macht über sie erlangt, sind die Vertragspartner daher bestrebt, ihren Teil der Abmachung zu erfüllen. Ähnlich wie die Übertragung von Rechten und Pflichten im Potlatsch von Gaben, Gesten und Formalismen begleitet wird, geht die Übertragung von Eigentum im alten römischen Recht mit Feierlichkeiten und der Anwesenheit von Zeugen einher.

Auch im germanischen Recht finden sich zahlreiche Formen des Pfandes, verschiedene Gaben und verpflichtende Schenkungen. Die Institution des sogenannten *wadium* ist dabei dem römischen *Nexum* nicht unähnlich. Das *Wadium*

war als Pfand ein notwendiger Teil jeder Form des Vertrages, Verkaufes oder Kaufes. Der Vertragspartner erhielt einen unbedeutenden Gegenstand als Gabe und Pfand, die den Geber zur Erfüllung seiner Zusagen verpflichtete. Die Sache selbst, das gegebene Wadium, trug die Verbindung der Vertragspartner in sich und damit die Verpflichtung, sich bei Verpfändung der eigenen Ehre an den Vertrag zu halten (Mauss, 1990, 152).

3.4 Mauss' ethnologische Interpretation der Gabe

Die vorangegangenen Abschnitte zeigen, dass die Bedeutung von Gaben weit über deren materiellen Wert hinausgeht. Sie verfügen über eine Kraft, die über den Akt der eigentlichen Übergabe hinaus eine Verbindung zwischen den agierenden Personen herstellt. Die einzelnen Partner können dabei Individuen oder ganze Stämme sein, die im Gabentausch eine Verpflichtung eingehen, die ein unpersönliches Auseinandergehen, wie es auf einem Markt üblich wäre, verhindert.

Interessant ist dabei, dass die Verbindung über sehr viele Dimensionen verfügt. Sowohl juristische als auch politische, ökonomische und religiöse Aspekte werden in der Gabe vereint und bestärken die eingegangene Verbindung. So scheint beim Potlatsch zunächst die Anerkennung des Gegenübers eine Rolle zu spielen, die sich in den Gaben und Gegengaben ausdrückt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich dann eine umfassende Verpflichtung, deren Nichteinhaltung mit dem Verlust der eigenen Freiheit einhergehen und zur Manifestation tatsächlicher hierarchischer Herrschaft werden kann. Die Pflicht zur Gegengabe ergibt sich hier aus der Notwendigkeit der Selbstbehauptung, die in Form der Verausgabung vor dem Hintergrund der begründeten Angst vor Unterwerfung unter Umständen weit über eine wohlwollende Anerkennung hinausgehen kann.

Im Kula veranlasst das Streben nach den begehrten Vaygu'a-Gaben ebenso wie das Wissen um den regelmäßigen Rollenwechsel zwischen Gastgeber und Gast, der mit einer verzinsten Gegengabe einhergeht, die eigenen Verausgabungen. Auch hier sind die zirkulierenden Armreife und Halsketten weit mehr als nur Gegenstände. Sie verfügen als Träger einer eigenen Geschichte und Autorität über die Fähigkeit, ihrem aktuellen Besitzer zu Ansehen und Autorität zu verhelfen. Das Streben nach diesen Gaben wird zur treibenden Kraft einer überregionalen Verbindung von Stämmen, die neben den feierlichen Ritualen umfassenden Handel und Austausch möglich macht. Mauss zeigt hier, wie die Gabe Gruppen miteinander verbindet, die sich ohne das Ritual fremd und möglicherweise sogar feindlich gesinnt wären. Und auch im Kula werden mögliche (Interessens-) Konflikte (beispielsweise von beiden genutzte Jagdgebiete) nicht aufgelöst, die potentielle Agonalität und eine drohende Auseinandersetzung werden nicht aufgehoben. Vielmehr wird mit der Gabe ein Weg gefunden, trotz dieser Spannung

eine Form der Kommunikation zu finden und sich der wechselseitigen Wertschätzung zu versichern (Adloff, 2014, 16).

Auch *Nexum* und *Wadium*, deren Pfandfunktion in der altrömischen und germanischen Rechtstradition bekannt war, verfügen über eine Kraft, die nicht in ihrer bloßen Gegenständlichkeit zu verorten ist. Diese Kraft verleiht den Vertragsschlüssen, in deren Zusammenhang sie gegeben wurden, Nachdruck und motiviert die beteiligten Seiten zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen. Ihre Kraft liegt, ähnlich wie die Kraft der *Potlatsch-Gaben*, in der Tatsache begründet, dass sie einen Teil der Persönlichkeit des Gebers in sich tragen. Diese in ihnen liegende Persönlichkeit verleiht Geber und Empfänger Macht über den jeweils anderen. Die Gabe des Pfandes verpfändet somit gewissermaßen einen Teil der eigenen Ehre. Um diesen zurückzugewinnen und den Einfluss des anderen zu beenden, liegt es im Interesse beider, ihren Teil der Abmachung zu erfüllen.

In allen beschriebenen Fällen geht das Wesen der Gabe über ihre Dinglichkeit hinaus. Was genau diesen nichtdinglichen *Geist der Gabe* und somit ihre Wirkung ausmacht, wird im Folgenden untersucht.

3.5 Der Geist der Gabe

Mit der Gabe beschreibt Mauss eine Form der Interaktion, mit deren Hilfe sich vormoderne Gesellschaften »symbolisch und sozial über den Zyklus von Geben, Annehmen und Erwidern reproduzieren« (Adloff, 2014, 18). Die freiwillig überreichten Gaben entfalten eine erstaunliche Wirkung und knüpfen ein sichtbares Netz der Schuld und Verpflichtung zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft. Diese Ambivalenz zwischen Freiwilligkeit auf der einen und der sozialen Verpflichtung auf der anderen Seite ist charakteristisch für die Gabe und macht ihre Mehrdeutigkeit aus (ebd.). Eine rein ökonomistisch am Interesse orientierte Lesart bleibt ebenso unvollständig wie eine moralistisch auf ein Verständnis der Gabe als altruistischen Akt ausgerichtete Interpretation:

»Stattdessen betont Maus die geradezu agonale Seite des Gebens: Man kann eine Gabe nicht ignorieren, man muss auf sie wie auf eine Herausforderung reagieren, die man entweder erwidert oder deren Erwiderung man verweigert (was ebenfalls einer Erwiderung gleichkommt: nur einer negativen)« (Adloff, 2014, 16).

Diese Spezifika sind keine, die vom tatsächlich gegebenen, rein materiellen Gegenstand verursacht werden. Jede Gabe ist deshalb mehr als ihre bloße Dinglichkeit. Mauss beschäftigt sich in seinen Erläuterungen ausführlich mit dem sogenannten *Geist der Gabe*. Die Wirkung des Geistes liegt außerhalb der Dinglichkeit des gegebenen Gegenstandes und schafft eine dauerhafte Verbindung zwischen

den beteiligten Akteuren, die sich in einem Dreischritt des *Gebens – Nehmens – Erwiderns* ausdrückt:

»Man kann diese Analyse noch weiter treiben und beweisen, daß den beim Potlatsch ausgetauschten Sachen eine bestimmte Kraft innewohnt, die sie zwingt, zu zirkulieren, gegeben und erwidert zu werden« (Mauss, 1990, 103).

Nur, wenn durch die gegebenen Gegenstände dieser sich wiederholende Dreischritt des *Gebens – Nehmens – Erwiderns* erreicht wird, kann von einer tatsächlichen Gabe im Mauss'schen Sinne gesprochen werden (Därmann, 2005, 150).

3.6 Die Hybridität der Gabe

Voraussetzung für die Denkbarkeit eines *Geistes der Gabe*, auch »hau« (Mauss, 1990, 32) genannt, ist die Vermischung von Personen und Sachen, die Annahme einer *Hybridität* der Gabengegenstände. Die Gabe hat einen besonderen, über ihre Dinglichkeit hinausgehenden Wert, da ihr ein Teil ihres ehemaligen Besitzers anhaftet, auf den sie verweist. Der gegebene Gegenstand wird erst dadurch zur Gabe, dass sich ihr Geber selbst transzendierte, sich damit zum Teil selbst weggibt (vgl. Moebius, 2008).³ Die Kraft der Gabe liegt in ihrer Fähigkeit, durch die Vermischung von Person und Sache verpflichtende soziale Bindungen zu schaffen. Diese Fähigkeit findet Mauss deshalb in ihrer deutlichsten Ausprägung in sogenannten *archaischen Gesellschaften* vor, weil diese Gesellschaften nicht zwischen Person und Sache differenzierten.

Mauss orientiert sich in seiner Erklärung an den Narrativen der gabentauschenden Völker. Indem er den Geist der Gabe zum Kern seiner Interpretation des Gabentausches macht, verwendet er auch sprachlich deren Mittel – der *Geist der Gabe* ist eine Übersetzung des Begriffs *hau* aus der Sprache der Maori. Diese Tatsache, obgleich sie im Laufe der Rezeption für Diskussionen gesorgt hat (vgl. Lévi-Strauss, 1975),⁴ macht durch die Mauss'sche Nähe zur Empirie gleichzeitig seine Überzeugungskraft aus. Mithilfe der Hybridität schafft die Gabe eine starke Verbindung zwischen den Akteuren des Gabentausches. Indem sie einen Teil des Geberts in sich trägt, verweist sie auf diesen, und der Geber ist durch die Gabe

3 Als plastischstes Beispiel für eine solche Gabe nennt Iris Därmann (Därmann, 2005, 631f.) die Muttermilch: »Sofern die erste Nahrung, die das Subjekt aufnimmt, die von einem anderen gegebene und eingeführte Nahrung ist, lässt sie sich nicht auf ein ‚Etwas‘ beschränken [...]. Die mit der Einführung der Brust in den Mund eingeflößte Milch ist kein bloßes Nahrungsmitte.«

4 Claude Lévi-Strauss wirft Mauss vor, er habe den Erzählungen der untersuchten Völker zu großen Glauben geschenkt: »Der Autor hat sich der Deutung durch das hau gebeugt und sich vom Eingeborenen narren lassen« (Lévi-Strauss, 1975, 42).

beim Empfänger präsent. Der Empfänger gerät in eine *Ergriffenheit* und in eine – durchaus auch negativ wahrgenommene – *Besessenheit* (vgl. Moebius, 2008). Somit ist der Empfänger mit dem Geber durch dessen in der Gabe gegebenen Geist verbunden und ihm gegenüber verpflichtet:

»[Das] Gabe-Theorem verweist explizit auf einen ekstatischen, selbsttranszendierenden Charakter der Beziehung zum Anderen und zugleich auf eine Fremderfahrung des Besessen- und Ergriffenseins durch den anderen und dessen Sache, da man die fremde Person und die fremde Sache gleichsam ,in sich' trägt« (Moebius, 2008, 180).

Diese Besessen- oder Ergriffenheit loszuwerden ist wiederum das Ziel der Gengabe. Der Mechanismus des sich wiederholenden Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern* ist daher ein Versuch, sich aus der verpflichtenden Umklammerung der empfangenen Gabe zu befreien. Vereinfacht ausgedrückt: Während die drängende Frage für den marktwirtschaftlichen Händler lautet »Wie binde ich meinen Kunden langfristig an mich?« besteht die Schwierigkeit in agonalen Gabentauschbeziehungen in der Frage »Wie beende ich die Beziehung?«. Dass die durch die Gabe geschaffene Verbindung für den Einzelnen zu einer enormen Bürde werden kann, wird spätestens dann klar, wenn man berücksichtigt, dass in der Gabe nicht nur die Person des direkten Geberts, sondern vielmehr ein Teil der Person all jener versachlicht ist, die die Sache in der Vergangenheit empfangen haben. Die Verpflichtung besteht daher bisweilen gegenüber einem gesamten Familienverbund oder einem ganzen Clan (vgl. Moebius, 2008).

3.7 Soziale Interaktionen in der Gabe: Maß, Zeit und Ungewissheit

Verglichen mit dem in modernen Gesellschaften vorherrschenden marktbasierten Tausch ist der Gabentausch sehr komplex. Denn sein Zustandekommen ist abhängig von spezifischen Voraussetzungen. Die Wirkungsentfaltung einer Gabe bedarf vieler Variablen und macht den Gabentausch schwierig und aufwändig. Ein erster Hinweis darauf lässt sich mit Blick auf eine auch heute noch gültige Eigenheit von Geschenken finden:

»Stellt man zum Beispiel aus Faulheit oder Bequemlichkeit am Ende einen Scheck aus, statt ein ‚persönliches‘ Geschenk zu machen, erspart man sich die Arbeit des Suchens, die mit der nötigen Aufmerksamkeit und Sorgfalt getan sein will, damit das Geschenk der Person und ihrem Geschmack entspricht, zur rechten Zeit ankommt, usw. und in seinem ‚Wert‘ nicht direkt auf den Geldwert reduzierbar ist« (Bourdieu, 1998, 170).

Obwohl es viel effizienter wäre, einfach einen Scheck oder Wertgutschein zu verschenken und damit sogar die Gefahr der Entscheidung für ein unpassendes Geschenk gebannt wäre, erzielt dieses Geldgeschenk nicht die gleiche Wirkung. Die wenigsten werden die Güter, die sie mithilfe des Geldgeschenkes gekauft haben, mit der Person in Verbindung bringen, die ihnen die Geldmittel oder einen entsprechenden Gutschein geschenkt hat. Hinzu kommt, dass sich auf Schecks oder Wertgutscheinen in der Regel ein konkreter Preis ablesen lässt, während von Geschenken der Preis bewusst entfernt wird. Der Austausch von Geschenken entzieht sich dem gewöhnlichen Maß und dem damit einhergehenden Wertbegriff und rückt die persönliche Komponente ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

3.7.1 Maß- und Wertbegriff im Gabentausch

Der Wert von Gaben lässt sich weder materiell noch universell festlegen. Die *Be-Wertung* setzt einen besonderen Begriff des Maßes voraus. Im Gabentausch herrscht ein Tabu der Berechnung und damit ein Tabu der Bepreisung, da der Versuch, die für den Gabentausch bedeutsamen Beziehungen mithilfe eines Preises zu bewerten oder gewisse Gabenleistungen in Form von Lohn zu vergüten, diesen Geschenken den Gabencharakter nehmen würde:

Durch den Preis geht es dann nur noch um den objektiven Wert der Gabe, der Geber transzendierte seine Persönlichkeit nicht mehr in die Gabe hinein. Es wird unbedeutend, von wem das Gut oder die Leistung bereitgestellt wird, solange der Preis »stimmt«. Die Berechnung würde den *hau* zerstören und ließe Ehre, Anerkennung und andere personenabhängige Werte unbedeutend werden.

Dies wird besonders deutlich anhand des Beispiels familialer Ökonomien, deren Beziehungen wie die Vater-Sohn-, Mann-Frau-Beziehung aus Gaben bestehen, die nicht bepreisbar sind und in denen jedes Familienmitglied seinen Teil zum Bestand der Familie beiträgt. Pierre Bourdieu beschreibt dies anhand der Beobachtung, die er beim nordalgerischen Volk der Kabylen machte, wo er auf zahlreiche Phänomene stieß, auf die sich Mauss' Untersuchungen beziehen lassen:

»[...] man zahlt seiner Frau oder seinem Sohn keinen Lohn, und ein junger Kabyle, der von seinem Vater Lohn verlangte, wäre ein Skandal« (Bourdieu, 1998, 166).

Statt einen universellen Maßstab anzulegen, um den Wert einer Gabe zu erfassen, entsteht ihr Wert und damit einhergehend das Maß, an dem die Wertschätzung und eine eventuelle Gegengabe ausgerichtet werden müssen, in der sozialen Beziehung der am Tauschakt beteiligten Individuen. Im Gegensatz zu den persönlichkeitsunabhängigen Austauschverhältnissen auf dem Markt spielt die Beziehung zwischen Tauschenden im Gabentausch eine zentrale Rolle und macht eine

ernsthafte Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Gegenüber notwendig. Nur wenn beide Parteien sich über den Wert der Gaben und Gegengaben einig sind und beide Kenntnis der notwendigen Riten und Zeremonien (beispielsweise der Tänze und Höflichkeitsformeln im archaischen Gabentausch oder heutzutage der kunstvollen Verpackung und Auswahl des für den Anlass passenden Geschenkes) haben, kann der Gabentausch erfolgreich praktiziert werden.

Hier zeigt sich ein stabilisierender Faktor, der dem Gabentausch zu eigen ist. Nicht nur die Verbindung durch die verpflichtende Wirkung der Gabe schafft Stabilität und Ordnung, sondern bereits das dem Gabentausch zugrunde liegende Maß und das Wertesystem verlangen intensive Kommunikation, Austausch und Verhandlung zwischen den Parteien. Nur wo die Schnittmengen groß genug sind, um dieses Wertesystem etablieren zu können, kann der Gabentausch zustande kommen, der selbst wiederum aktiver Bestandteil und Reproduktionsmedium eines gemeinsamen Narratives wird.

3.7.2 Der Zeithorizont der Gabe

Im oben angeführten Zitat zum Vergleich von persönlichen Geschenken und Schecks ist neben der Schwierigkeit der Auswahl des richtigen Geschenkes davon die Rede, dass das Geschenk »zur rechten Zeit ankommt«. Was zunächst trivial erscheint, erweist sich als ganz eigene Herausforderung des Gabentauschs: Der richtige Zeitpunkt von Gabe und Gegengabe spielt eine zentrale Rolle für den Gabentausch. Der ergriffene Gabenempfänger ist deshalb zu einer Gegen-gabe verpflichtet, weil er sich aus dieser Ergriffenheit befreien will, die er als Verpflichtung und Schuld oder, im gravierendsten Fall, als Herrschaft über sich wahrnimmt. Es gilt, den für die Gegengabe richtigen Zeitpunkt, den *kairos*,⁵ zu bestimmen. Eine unmittelbare Erwiderung der Gabe scheidet aus, sie würde den Geber beleidigen, pflichtschuldig und eigennützig erscheinen und der einzelnen Gabe das charakteristische Moment der Großzügigkeit nehmen (vgl. Bourdieu, 2005):

»Wer durchblicken lässt, wie eilig er es hat, nicht mehr verpflichtet zu sein, und damit deutlich zeigt, daß er erwiesene Dienste oder empfangene Gaben zurückzahlen, quitt sein, nichts schulden will, denunziert das ursprüngliche Geschenk als geleitet von dem Wunsche zu verpflichten. Alles hängt hier von der Wahl des rechten Augenblicks ab, ist eine Frage des wie« (Bourdieu, 1987, 193f.).

5 Als kairos wird seit der Antike jenes Zeitfenster bezeichnet, das es zu nützen gilt. Anders als die dahinfließende Zeit, der chronos, stellt der kairos einen bestimmten Zeitpunkt dar, von dessen Erkenntnis und der entsprechenden Handlung der Fortgang einer Sache abhängt (vgl. Klauer et al., 2013, Kapitel 8).

Das falsche »Timing« der Gegengabe verändert damit unter Umständen deren Bedeutung auf fundamentale Art. Die Magie von Gabe und Gegengabe, die erfolgreiche Entfaltung ihrer symbolischen Wirkung, hängt essenziell davon ab, dass sie zum richtigen Zeitpunkt geschehen. Ohne dieses Element würde aus dem Gabentausch ein einfacher Tausch von Gütern, der ohne jeden über den materiellen Austausch hinausgehenden Effekt bliebe.

Am deutlichsten wird dies im melanesischen Kula. Wie selbstverständlich lassen sich die Gäste bewirken, sie bitten nicht um Großzügigkeit und zeigen auch keine Form der Dankbarkeit, die eine ganz eigene Form der Gegengabe darstellt (vgl. Simmel, 2005). Beide Parteien wissen, dass der Zeitpunkt für die Erwiderrung dann gekommen sein wird, wenn die aktuellen Gastgeber im kommenden Jahr zu Gästen werden.

Bestimmte Gaben führen sogar dazu, dass die Erfahrung der Ergriffenheit nicht unbedingt zu einer Verpflichtung zur Gegengabe an den ursprünglichen Geber führt. Je nach Gabe ist dann auch eine Weitergabe an Dritte möglich und damit ein Zeithorizont nötig, der unter Umständen mehrere Generationen umfasst. Dadurch wiederum wird eine Wirksamkeit der Verbindung über die Örtlichkeit der ersten Gabe hinaus ermöglicht:

»Der ganze Aufbau der Studie von Mauss ist darauf angelegt, die ‚Repetitivität der Gabe-Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen‘ hinweg darzustellen. So muss die Gabe nicht unbedingt unmittelbar dem Geber zurückgegeben werden, sie kann vielmehr zwischen unterschiedlichen Kollektiven, Körperschaften und Gesellschaften, aber auch zwischen Generationen zirkulieren: Die Gabe der Liebe und Aufmerksamkeit der Eltern beispielsweise wird vielleicht nicht unbedingt ihnen gegenüber erwidert, sondern ‚der Geist‘ der von ihnen erlangten Gabe wird weitergegeben an die eigenen Kinder oder an andere hilfsbedürftige Menschen« (Moebius, 2008, 181).⁶

Neben einem gemeinsamen Wertesystem bedarf der Gabentausch eines praktischen Sinnes für den rechten Augenblick, er bedarf des *kairos*. Dieser bestimmt das zeitliche Intervall, das zwischen Gabe und Gegengabe liegen muss und durch das eine – den Tauschakt überdauernde – Beziehung und eine überregionale Verbindung erst möglich wird (vgl. Bourdieu, 2005).

6 An diesem Beispiel zeigt sich deutlich, dass die Erfahrung der Ergriffenheit nicht auf archaische Gesellschaften beschränkt ist. Dort erscheint sie nur weniger verschleiert, da Personen und Sachen nicht voneinander getrennt werden. Die bindende Kraft der Gabe, *mana* oder *hau* genannt, liegt auch heute darin, dass der sich selbst transzendernde Geber eine »Sozialität konstituierende und zugleich stabilisierende Verpflichtung schafft« (Moebius, 2010, 69).

3.7.3 Ungewissheit und Risiko im Gabentausch

Ein Merkmal des marktbasierten Tausches und gleichzeitig eine Bedingung für die Zustimmung der beteiligten Akteure zum Tauschakt besteht im Wissen um die Erwiderung der eigenen Ausgabe, also im Wissen darum, dass am Ende beide erhalten, was sie sich vom Tausch versprechen. Der Gabentausch wird im Gegensatz dazu erst dadurch als Gabentausch konstituiert, dass über die Erwiderung der eigenen Gabe Ungewissheit herrscht, sodass man nicht mit einer Gegengabe rechnen kann:

»Wenn ich meine Gabe als eine unbedingte, großmütige, keine Gegenleistung einfordernde Gabe erleben kann, dann in erster Linie deshalb, weil – wie minimal auch immer – ein Risiko besteht, daß die Gegenleistung ausbleibt (Undankbare gibt es immer), eine Spannung also, eine Ungewißheit, die das Intervall zwischen dem Augenblick, in dem man etwas gibt, und dem Augenblick, in dem man etwas bekommt, als solches überhaupt erst schafft« (Bourdieu, 1998, 163).

Diese Ungewissheit in Bezug auf die Erwiderung ergibt sich aufgrund des Zeithorizonts und bildet gemeinsam mit diesem und dem individuell verhandelten Wert jeder Gabe die zentralen Merkmale des Gabentausches. Wüssten die beteiligten Akteure um die sichere Erwiderung nach einem gewissen zeitlichen Intervall, so würde der Gabentausch zu einem zeitlich verzögerten Tauschakt. Die Ungewissheit macht jedoch jede Gabe zu einem Wagnis und lässt sie dadurch überhaupt erst als Akt der Großzügigkeit erscheinen.

3.8 Gabe als Beziehungsstifter und Symbol

In der Interpretation des Gabentausches im *Essai sur le don* treffen die Leitmotive des Mauss'schen Forschens und Wirkens aufeinander: die Suche nach der Bedeutung des sozialen Lebens im menschlichen Dasein, die Bedeutung des Symbols und eine gesellschaftstheoretische Utopie. Während der letzte Aspekt in Kapitel 4 gesondert betrachtet wird, widmet sich dieser Abschnitt der Frage nach der Bedeutung der sozialen Beziehung und der Doppelrolle, die der Gabe in diesem Zusammenhang zukommt. Sie ist einerseits Stifterin sozialer Beziehungen, andererseits repräsentiert und reproduziert sie diese symbolisch. Im Folgenden wird zunächst die Mauss'sche Beschäftigung mit dem Symbol nachgezeichnet und auf den konkreten Fall der Gabe bezogen. Anschließend wird die Bedeutung der Gabe für das soziale Gefüge Schritt für Schritt nachvollzogen. Dafür spielen die Begriffe »soziale Beziehung«, »Anerkennung«, »Verpflichtung«, »Abhängigkeit«, »Vertrauen« und »Symbol« eine wichtige Rolle.

3.8.1 Mauss über Symbole und soziale Tatsachen

Ursprünglich stammt der Begriff des Symbols aus dem Griechischen und geht auf einen Brauch der Gastfreundschaft zurück, wie er in antiken Gesellschaften praktiziert wurde. Dort wurden Beziehungen der Gastfreundschaft innerhalb der Familie vererbt, unter Umständen war man daher Menschen zu Gastfreundschaft verpflichtet, denen man nie persönlich begegnet ist und die man folglich nicht erkennen konnte. In dieser Situation schufen Gegenstände Abhilfe, die zur Be siegelung der Gastfreundschaft in zwei Teile gebrochen wurden. Die beiden Teile verblieben dann jeweils bei den Parteien, und da sie perfekt zueinander passten, dienten sie als Erkennungszeichen der Gastfreunde. Sie symbolisierten die Verbundenheit und brachten diese zur Verwirklichung, indem sich die verbundenen Parteien mit ihrer Hilfe erkannten (vgl. Stenou, 1998, zitiert nach Caillé, 2008, 184f.).

Mauss beschäftigt sich bereits seit den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts gemeinsam mit Henri Hubert mit Symbolen. Diese waren ihnen in der Untersuchung von Praktiken der Magie begegnet (vgl. Moebius, 2006, 95). Mauss verfolgt das Thema weiter und liest unter anderem Arbeiten von George Herbert Mead und Ernst Cassirer. Mit Letzterem ist er sich einig, dass Sprache ein System symbolischer Formen darstellt (ebd., 96). Zwischen seinem zentralem Untersuchungsgegenstand, dem Sozialen, und dem Symbolischen macht Mauss zahlreiche Überschneidungen aus. Symbole entstehen einerseits aus dem Sozialen heraus, andererseits stiften sie selbst wiederum Beziehungen (ebd. 96f.). Für die Verständigung der Menschen untereinander und damit für ihr Zusammenleben sind sie unabdingbar:

»Schon lange ist es Durkheims und unsere Lehre, dass Gemeinschaft und Kommunikation zwischen Menschen nur durch Symbole möglich sind und durch Zeichen, die gemeinsam, beständig und den bloß sukzessiv aufeinander folgenden mentalen Zuständen der Individuen äußerlich sind, von Zeichen für Gruppen von Zuständen, welche dann für Realität genommen werden. Schon lange haben wir für eines der Merkmale der sozialen Tatsache eben ihren symbolischen Aspekt gehalten« (Mauss, 1999, 158).

Im Gegensatz zu Durkheim lehnt Mauss eine strenge Unterscheidung zwischen »dem Heiligen und dem Profanen, zwischen dem Kollektiven und dem Individuellen, zwischen dem Normalen und dem Pathologischen« (Tarot, 1996, 71 in Caillé, 2008) ab. Sein Verständnis des Sozialen als symbolisch erkennt einerseits jeweils für sich die Wirklichkeiten des Individuums, des Sozialen und des gesellschaftlichen Kollektivs an. Andererseits werden diese Wirklichkeiten in Verbindung miteinander gesehen, zusammengehalten durch das Symbol (ebd.). Durch Symbole werden Vereinbarungen besiegelt und das Miteinander der Menschen,

ihre Beziehungen, Begegnungen und die Bewegung von materiellen Gegenständen zwischen ihnen koordiniert (vgl. Caillé, 2008, 176):

»Wer Symbol sagt, meint eine gemeinsame Bedeutung für die – natürlich in Gruppen zusammengefassten – Individuen, die diese Symbole akzeptieren, die mehr oder weniger willkürlich aber einmütig eine Onomatopöie [Lautmalerei], einen Ritus, einen Glauben, eine bestimmte Art, gemeinsam zu arbeiten, ein musikalisches Thema, einen Tanz gewählt haben. In jeder Vereinbarung steckt eine subjektive und eine objektive Wahrheit; und in jeder Sequenz symbolischer Übereinkunft gibt es ein Minimum an Wirklichkeit, nämlich die Koordination dieser Vereinbarung. Und selbst wenn Symbole und Symbolketten nur imaginär und unwillkürlich den Dingen entsprechen, entsprechen sie zumindest den Menschen, die sie verstehen und die an sie glauben, und für diese sind sie zugleich ein totaler Ausdruck der Dinge und ihres Wissens, ihrer Logiken und Techniken, gleichzeitig ihrer Künste und Affekte« (Mauss, 1969a, 151, zitiert nach Caillé, 2008, 176).

Symbole sind für Mauss Zeichen, die soziale Beziehungen und Bindungen herstellen und festigen (vgl. Karsenti, 1994, 87; Keller, 2006, 111f.). Für Camille Tarot wird hier deutlich, dass die Mauss'schen totalen sozialen Tatsachen damit »immanent symbolisch sind« (Tarot, 1996, 71 in Caillé, 2008, 175).

Der Begriff der totalen sozialen Tatsache ist, wie im gesamten Mauss'schen Werk, auch in *Die Gabe* ein Schlüsselbegriff. Mauss beginnt seinen Essay mit der Kategorisierung der verschiedenen Gabenphänomene als »totale gesellschaftliche Phänomene, [in denen] alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck [kommen]: religiöse, rechtliche und moralische, sie betreffen Politik und Familie zugleich; ökonomische – diese setzen besondere Formen der Produktion und Konsumtion oder vielmehr der Leistung und Verteilung voraus; ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden, und den morphologischen Phänomenen, die sich in diesen Institutionen offenbaren« (Mauss, 1990, 17f.).

Beide Begriffe, Symbol und *totale soziale Tatsachen* sind eng miteinander verknüpft (vgl. Keller, 2006, 111). Die symbolische Dimension führt erst zum »totalen« Charakter der Tatsachen, die zwar für sich selbst genommen betrachtet und untersucht werden können, die zu verstehen aber erst möglich wird, wenn sie in ihrem Verhältnis zum Ganzen gesehen werden (vgl. Mauss, 1969b, zitiert nach Caillé, 2008, 174f.):

»Wie wären Gesamtheit und Teile, Individuum und Kollektiv, diese unendlichen Verweisungszusammenhänge anders als durch Symbole aufeinander zu beziehen? Wenn behauptet wird, alles innerhalb der Gesellschaft sei nur Beziehung, so bedeutete das zugleich, alles ist das Werk des Symbolismus« (Caillé, 2008, 175).

Konkret bedeutet das, dass sich für Mauss ein Verständnis für die Motivation, Funktion und Wirkung sozialer Tatsachen immer erst mithilfe des Wissen um deren »totalen« Charakter ergibt; also ein Bewusstsein für deren Einbettung in ein komplexes Ganzes notwendig ist. Und diese Einbettung findet mithilfe von Symbolen statt, die die Verweisungszusammenhänge innerhalb des Ganzen gleichzeitig darstellen und reproduzieren. So kann die Religion als »das Religiöse« zugleich ein Ganzes sein, das als »religiöses Element im Gabentausch« zu einem Teil wird (Keller, 2006, 111):

»Im Epitheton total verbirgt sich das Problem des Symbolischen. Es hebt hervor, dass soziale Tatbestände von allen möglichen Verbindungen zwischen den Vorstellungen und dem, was in ihnen an Kraft, Werten und Sinn zirkuliert, konstituiert sind. So kommt die Dimension des Verstehens wieder ins Spiel« (Keller, 2006, 111).

Das Symbol steht somit für eine Einigung auf eine Art des Verständnisses und der Verständigung all jener, die in einer Gruppe erfolgreich miteinander interagieren. Symbole verbinden diejenigen, die sie akzeptieren und für die sie insofern wirklich sind, dass sie entsprechend der Regeln und Traditionen des damit verbundenen Glaubens handeln und sich verhalten (Mauss, 1968, 151, zitiert nach Caillé, 2008, 176). Die Symbole selbst zeichnen sich dabei durch eine merkwürdige Zweideutigkeit aus: Sie sind einerseits rein »symbolisch« und andererseits doch real; sie stehen als imaginiertes Symbol am Beginn einer Verbindung, die durch sie tatsächlich realisiert wird. In dieser Wirklichkeit, die sich durch Beziehungen und Vereinbarungen zwischen Menschen ausdrückt, werden sie real (Caillé, 2008, 176f.).

Mauss legt bei der Betrachtung der Symbolik Wert auf eine Berücksichtigung des subjektiven Erlebens der beteiligten Akteure. Im Gegensatz zu strukturalistischen Interpreten ist für ihn sowohl die historische Perspektive von Interesse als auch die soziale Praxis und die Wahrnehmung der Akteure, die diese Praxis tragen, also die Symbolik in die Wirklichkeit holen und reproduzieren (Moebius, 2006, 101f.): »Das Symbol – zur Erscheinung gebrachter Geist – hat sein Eigenleben; es handelt und reproduziert sich unbegrenzt« (Mauss, 1999, 163).

Wie das Symbol Fremdheit überwindet und eine soziale Praxis ermöglicht, lässt sich anhand der Gabe besonders deutlich zeigen.

Die Gabe dient dazu, Fremdheit zu überwinden, Anerkennung auszudrücken, Vertrauen aufzubauen und eine gemeinsame Form der Kommunikation und des Handelns zu etablieren. Kurz: Sie stiftet soziale Beziehungen, repräsentiert und reproduziert diese symbolisch. Dies geschieht, indem die Gabe wieder und wieder in allen gesellschaftlichen Schichten gegeben und erwidert wird (vgl. Caillé, 2008, 196). Wie ein solcher Prozess vonstatten geht und auch dann gelingen kann, wenn sich zwei Fremde mit konkurrierenden Interessen begegnen, wird im Folgenden

Schritt für Schritt nachvollzogen. Zunächst einmal ist es wichtig zu klären, was der Begriff Vertrauen meint und welche Bedeutung diesem ihm Zusammenhang mit der Gabe zukommt.

3.8.2 Die Etablierung von Vertrauen

Vertrauen ist funktionelle Bedingung für die Entstehung eines sozialen Miteinanders. Ohne Vertrauen herrschten Angst und Chaos (Lewis und Weigert, 1985, 968).⁷ Für die Herstellung von Vertrauen muss die Fremdheit überwunden werden, es bedarf des Wissens über den anderen, es bedarf der »Vertrautheit«⁸ mit ihm und darauf aufbauend der gegenseitigen Anerkennung und Verpflichtung (Torche und Valenzuela, 2011, 188).

Zur Überwindung von Fremdheit, der Herstellung von Vertrautheit, Anerkennung und Verpflichtung leistet die Gabe einen zentralen Beitrag. Durch sie wird Vertrauen und damit die Vorbedingung von funktionierendem gesellschaftlichem Zusammenleben etabliert. Vertrauen ist aber immer mit Zweifel und Risiko verbunden (Lewis und Weigert, 1985, 968) und somit auch mit der Gabe, welche diese Realität in den Ritus integriert. Unter Bedingungen des absoluten Wissens gäbe es keinen Bedarf an Vertrauen (ebd.).⁹ Im Gabentausch werden bisweilen sogar mithilfe einer Verzögerung künstlich Unsicherheiten (siehe Kapitel 3.7.2 und 3.7.3) und damit die Möglichkeit einer *Bewährungsprobe* erzeugt. Insofern bildet die Gabe ab, was generell für das Soziale gilt: Vertrauen wird notwendig, wenn Unsicherheit vorherrscht. Gabe und Vertrauen finden also in einem Bereich statt, der sich zwischen den beiden Polen des absoluten Wissens und des absoluten Unwissens befindet:

»On the other hand, in the case of absolute ignorance, there can be no reason to trust. When faced by the totally unknown, we can gamble, but we cannot trust« (Lewis und Weigert, 1985, 970).

Vertrauen (und auch das Gegenteil, Misstrauen) sind Möglichkeiten, in Situationen der Komplexität, in denen die weitere Entwicklung nicht absehbar ist, entscheidungsfähig zu bleiben. Die Gabe ist für eine solche Situation gewissermaßen ein paradigmatische Handlungsvariante: In unklaren Situationen wird eine erste Gabe gewagt – gelingt der Ritus, so erwächst daraus Wissen über den anderen

7 Lewis und Weigert unterscheiden mit Luhmann und Simmel drei analytische Dimensionen des Vertrauens: kognitives Vertrauen, emotionales Vertrauen und Vertrauen, das sich im Verhalten ausdrückt (Lewis und Weigert, 1985, 971).

8 Torche und Valenzuela benutzen im Englischen den Begriff »familiarity«, angelehnt an Niklas Luhmanns *Familiarity, confidence and trust: Problems and alternatives* (Luhmann, 1988).

9 Vgl. Luhmann, 1979, 19; Simmel, 1900.

und dessen Sozialisation. Er oder sie kennt dann offensichtlich die entsprechenden Regeln und Verhaltensweisen. Ein schönes Beispiel für dieses »Kennenlernen« mithilfe der Gabe liefert Strathern in seinem 1971 erschienen Buch *The Rope of Moka, Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*:

»Den lokalen Legenden zufolge können die Toten in Form kannibalischer Geister mit bleicher Haut wiederkehren. [Als der weiße Besucher das Dorf erreichte] wurde beschlossen, diesen potentiell gefährlichen Unbekannten einem Menschlichkeitstest zu unterziehen: Man bot ihm Schweine an (wie man es gewöhnlich bei ins Dorf eingeladenen Gästen tut). Der Weiße – ein gut informierter australischer Verwaltungsbeamter – bot ihnen als Gegenleistung wertvolle Muschelschalen an (ebenjene, die bei Heiraten und anderen festlichen Anlässen des Tauschs verwendet wurden)« (Strathern, 1971, 13, zitiert nach Hénaff, 2014, 13).

Und da beschlossen die Dorfbewohner, dass sie es mit einem ihnen »ähnlichen menschlichen Wesen zu tun hatten« (ebd.). Auf diese Weise ist eine gemeinsame Grundlage gefunden, Vertrautheit wird hergestellt, Fremdheit verringert und Vertrauen kann entstehen, das eine funktionierende soziale Beziehung ermöglicht.

Die erste Handlung, die Vertrauen in die andere Person ausdrückt, nimmt dabei eine besondere Stellung ein. Lewis und Weigert zeigen mit Verweis auf Luhmann, dass Menschen eher geneigt sind zu vertrauen, wenn ihnen selbst Vertrauen entgegengebracht wird (Lewis und Weigert, 1985, 971). Wer das Misstrauen überwindet und die erste Gabe auch vor dem Hintergrund der Unsicherheit und des Risikos einer ausbleibenden Erwiderung wagt, eröffnet mit dieser Handlung den Raum für die Etablierung von Vertrauen und einer darauf aufbauenden sozialen Beziehung. Dabei werden die Unsicherheit und die potentielle Rivalität nicht vollständig überwunden. Die Gabe drückt jedoch die Bereitschaft aus, diese Unsicherheit und Rivalität bei der Handlungsentscheidung nicht zu berücksichtigen (vgl. ebd.) und den anderen öffentlich wahrnehmbar als vertrauenswürdigen Partner im Gabentausch und den später folgenden Interaktionen anzuerkennen. Wie geschieht dies im Einzelnen?

Im Akt der Eröffnungsgabe liegt eine Vielzahl von Motiven, die eine prägende Bedeutung für die zu etablierende Beziehung haben. In der ersten Begegnung und der dabei getroffenen Entscheidung für den Austausch von Gaben geschieht weit mehr als nur ein oberflächlicher Austausch von Höflichkeiten. Aus dem auf den Gabenkreislauf bezogenen Dreischritt *Geben – Nehmen – Erwidern* wird in Bezug auf die soziale Beziehung zwischen den Partnern ein Dreischritt des *Identifizierens – Akzeptierens – Ehrens* (Hénaff, 2014, 64):

»Diese Art des Werbens und Annehmens eines Geschenkes ist allgemeine Regel; jedes der auf solche Weise gemachten Geschenke trägt einen besonderen Namen.

[...] Eine dieser Gaben annehmen heißt, seine Bereitschaft zeigen, in das Spiel einzutreten und darin zu bleiben« (Mauss, 1990, 67).

Man *identifiziert* sich gegenseitig als Gegenüber und mögliche Interaktionspartner, *akzeptiert* mit der Annahme des Eröffnungsgeschenks die im Ritus vermittelten Spielregeln und *ehrt* einander fortan als Partner im Gabentausch.

Mit der ersten Gabe verschafft sich der Gebende *Präsenz*, gibt sich als Gegenüber zu erkennen und bezeugt sein Interesse, als Interaktionspartner wahrgenommen und anerkannt zu werden. Gleichzeitig zwingt die erste Gabe den Anderen, Stellung zu beziehen und in irgendeiner Form zu reagieren. Der Gebende kann nicht ignoriert werden, da selbst eine Ablehnung der Gabe eine Reaktion bedeutet (Torche und Valenzuela, 2011, 188).¹⁰

Torche und Valenzuela weisen darauf hin, dass dieser Zusammenhang zwischen der Präsenz einer Person und einer Gabe, auch ein Gruß oder eine Geste fallen für sie darunter, sich auch im Sprachgebrauch wiederfindet, da in vielen Sprachen »Gabe« und »Präsent« Synonyme sind (ebd.).

Neben der Präsenz stiften Gaben Reziprozität, schaffen Erwartungen und Verpflichtungen zwischen Menschen, die unter Umständen bisher keinerlei Beziehung zueinander hatten. Das Wagnis, den ersten Schritt zur Etablierung einer solchen Beziehung zu gehen signalisiert, angesichts der Unsicherheit der Erwiderung, Vertrauen. So lässt sich bereits zu diesem Zeitpunkt der Analyse sagen, dass in der Gabe die Möglichkeit liegt, zwei Fremde und potentiell konkurrierende Individuen miteinander zu verbinden. Bereits die erste Gabe verschafft Präsenz, bringt die Partner in ein verpflichtendes Verhältnis der Reziprozität und vermittelt Vertrauen. Wenn der Gabentausch gelingt und beide Partner den Ritus gemeinsam vollziehen, geben, nehmen und erwidern, stiftet der Gabentausch die Grundlage einer sozialen Beziehung. Im Ritus wird die Fremdheit überwunden, Vertrautheit und Vertrauen werden geschaffen und ein Raum mit rituellen Regeln eröffnet, in dem dann die Verhandlung und Reproduktion von weiteren Regeln für die soziale Interaktion und das Zusammenleben stattfinden kann. Die Gabe initiiert einen Moment der Verbundenheit im geteilten Erleben, der eine geteilte Identität insofern schafft, dass auf dieser Grundlage auch Konflikte gewaltfrei verhandelt werden können (dem Austausch auf gewöhnlichen Märkten ist im Kula ein Gabenritus vorangestellt).

¹⁰ »Presence and donation are mutually constitutive: to give something means to make oneself present, and he who is present always gives something, if only his presence and all that comes with it. That is why it is so difficult to resist someone's presence without giving something: a greeting, a nod, or some acknowledgement that the other is there (as when we are in an elevator with a stranger) and why it is harder to deny a favor if asked in person« (Torche und Valenzuela, 2011, 188).

Die Gabe ist dabei einerseits Initiator dieser sozialen Beziehung, andererseits erhält sie diese in Form von wiederkehrenden Riten am Leben und reproduziert sie. Zusätzlich steht sie als Symbol für die gegenseitige Anerkennung, das Vertrauen und die gegenseitige Verpflichtung:

»Es gibt ‚zuerst‘ Menschen und Gruppen miteinander verbundener Menschen. Das sind sie nur als Alliierte oder Assoziierte (ad-liés ou ad-sociés), was auf Simmels Begriff der Vergesellschaftung verweist. Sie sind entsprechend und mittels der ausgetauschten Gaben verbunden, die Gaben besiegeln ihr Bündnis und ergeben sich aus diesem. Analytisch unterscheiden wir die Gaben, die das Bündnis schaffen oder wiederherstellen – die instituierenden Gaben –, von solchen, die gegeben und im Rahmen des instituierten Bündnisses zurückgegeben werden – die instituierten Gaben. Mehr als letztere sind die instituierenden Gaben Symbole. Sie verwirklichen die Verbindung. Präziser ausgedrückt: Sie tragen die Allianz, dienen in erster Linie der Verbindung, ihre symbolische Dimension gewinnt die Oberhand über ihre funktionale oder ihre Gebrauchsdimension« (Caillé, 2008, 180).

Die auf diese Weise in »archaischen« Gesellschaften zelebrierten Akte der (wenn auch bisweilen nur scheinbaren) Großzügigkeit, Bedingungslosigkeit und Solidarität, die den Modus der Etablierung von sozialen Beziehungen und die Grundlage der sozialen Interaktion bildeten, inspirierten Mauss. In seinem Abschlusskapitel, das in die Abschnitte »Moralische Schlußfolgerungen«, »Nationalökonomische Schlußfolgerungen« und »Allgemeine soziologische und moralisch Schlußfolgerungen« unterteilt ist, greift er die erlangten Erkenntnisse auf und leitet aus ihnen ein Menschenbild und ein Ideal der Gesellschaft ab, die er für die von ihm angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen im Frankreich der 1920er Jahre fruchtbar macht.

4 Die Vorstellung eines guten Zusammenlebens in Die Gabe

Die Gabe in archaischen Gesellschaften hat sich als eine soziale Praxis erwiesen, die primär nicht auf einem rationalen Kalkül, sondern vielmehr auf einer starken Symbolik beruht (vgl. Moebius, 2008). Diese Symbolik stabilisiert soziale Beziehungen jenseits der rein instrumentellen Vernunft mithilfe von Riten und alle Dimensionen der Gesellschaft umfassenden Verpflichtungen. In der Abkehr von Nutzenkalkülen und der Hinwendung zur Gabe sieht Mauss eine Chance dafür, in Vergessenheit geratene Motive wie Großzügigkeit und Solidarität wieder zur Geltung zu bringen. Hinter dem Gabentausch sieht er eine »Gabemoral« (Quadflieg, 2010, 63) am Werk, in der Freiwilligkeit und Verpflichtung eng miteinander einhergehen. Diese Gabemoral ist Ausdruck einer gegenseitigen Anerkennung, des wechselseitigen Respekts und Vertrauens, der Großzügigkeit, der wechselseitigen Abhängigkeit und moralischen Verpflichtung. Die Tatsache, dass Gabenbeziehungen in dieser Spielart nur bestehen können, wenn auf die Gabe eine höhere Gegengabe erfolgt, impliziert dabei, dass dem Leben und dem Frieden mehr Wert zugebilligt wird als dem Tod und dem Krieg, welche drohende Folgen einer Unterbrechung des Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern* sind (Moebius, 2008, 182).

Mauss ist sich in seinen Schlussfolgerungen dabei durchaus bewusst darüber, dass die Rückkehr in die archaische Welt des Potlatsches weder möglich noch erstrebenswert ist. Die Betonung der genannten, vor allem positiven Aspekte des Gabentausches bedeutet keine Idealisierung dieser Praxis, die mithilfe des Zwanges einerseits für stabile Verhältnisse sorgen kann und andererseits immer auch vom Stillstand bedroht ist. Vielmehr versucht Mauss durch die Einnahme der Perspektive des Gabentausches Aspekte des menschlichen Daseins zu begreifen, die sich bislang außerhalb des Blickfeldes befanden (vgl. Mauss, 1990, 181; Moebius, 2008). So betont er auf seinen letzten Seiten vor allem eine zentrale Errungenschaft des Gabentausches: die Schaffung eines stabilen Friedens.

»Man braucht nicht weit zu suchen, um das Gute und das Glück zu finden. Es liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im an-

gehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind« (Mauss, 1990, 182).

4.1 Das Menschenbild der Gabe

In seinen Schlussfolgerungen erarbeitet Mauss mithilfe der Gabe ein Menschenbild, das den Ursprung seiner gesellschaftlichen Utopie bildet. Er versteht den Menschen als Teil einer Gemeinschaft, der sich seiner Abhängigkeit von dieser bewusst ist und sich selbst als Individuum innerhalb dieses Geflechts von wechselseitigen Abhängigkeiten wahrnimmt. Entsprechend reflektiert der Mensch in seinem Handeln einerseits sich selbst und seine Bedürfnisse, andererseits die Gesellschaft und die jeweiligen Untergruppen, in denen er sich bewegt (Mauss, 1990, 163). Daraus ergibt sich in allen Gesellschaften die Notwendigkeit der individuellen Fähigkeit zur Empathie und zur Verortung der eigenen Position innerhalb der Gruppe:

»Man sollte sich den Bürger nicht zu gut und zu subjektiv oder zu gefühllos und realistisch wünschen. Er sollte ein lebhaftes Bewußtsein seiner selbst besitzen, aber auch der anderen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit (und welche andere Wirklichkeit gibt es denn in diesen moralischen Dingen?). Er muss handeln, mit voller Berücksichtigung seiner selbst, der Gesellschaft und ihrer Untergruppen. Diese Basis des menschlichen Handelns ist unvergänglich; sie ist allen Gesellschaften gemeinsam, den entwickeltsten wie den am wenigsten fortgeschrittenen. Hier röhren wir an den Felsen. Wir sprechen nicht einmal mehr in Ausdrücken des Rechts, wir sprechen von Menschen und Gruppen, weil sie es sind, die seit jeher und überall in Aktion waren und sind« (Mauss, 1990, 163).

Das Soziale ist bei Mauss für die Konstitution des Menschen und dessen Selbstverständnis von zentraler Bedeutung (vgl. Moebius, 2006, 104f.). In Anlehnung an seinen Begriff der »totalen sozialen Tatsachen« kann von einem Begriff des »totalen Menschen« (ebd.) gesprochen werden. Dieser totale Mensch ist bestimmt durch seinen lebendigen Körper, sein individuelles Bewusstsein und seine Teilhabe an der Gesellschaft (vgl. ebd. und Mauss, 1999). Diese Konzeption des Menschen aus drei interdependenten Teilen ist eine Absage an reduktionistische Menschenbilder der Sozialwissenschaften und ein Plädoyer für die Zusammenarbeit von Psychologie, Soziologie und Biologie an einer umfassenden Darstellung des Menschen:

»Es gilt, in der Einheit im Blick auf den ‚totalen Menschen‘ die Vielfalt zu bewahren, denn – wie Mauss selbst in seinem Denken des Symbolischen bemerkte – nur dann kann das vereint werden, was sich unterscheidet« (Moebius, 2006, 106).

Die Tatsache, dass in den untersuchten Gesellschaften Austausch stattfindet, ohne dass die Kategorien des Interesses und des Nutzens dabei die treibende Kraft sind, ist für Mauss der Ausgangspunkt einer Kritik an der Prominenz dieser Kategorien im Denken seiner Zeit. Dabei verschweigt er nicht, dass auch im Gabentausch bestimmte Interessen vorherrschen. Diese sind jedoch nicht gleichzusetzen mit dem rationalen Interesse im Anschluss an den Merkantilismus:

»Das Wort ‚Interesse‘ selbst ist jüngeren Datums und geht zurück auf das lateinische *interest*, das in den Rechnungsbüchern über den einzunehmenden Einkünften geschrieben stand. In den epikureischsten der alten Moralsysteme strebte man nach dem Guten und dem Vergnügen, und nicht nach materieller Nützlichkeit« (Mauss, 1990, 172).

Der Vorwurf, den er seiner westlichen Gesellschaft macht, ist, dass diese den Menschen zu einem ‚ökonomischen Tier‘, einer ‚Rechenmaschine‘ degradiert habe (ebd., 173).

4.2 Mauss' gesellschaftstheoretische Utopie

Mauss erkennt in der von ihm aufgedeckten *Moral der Gabe* einen Schlüssel zur Etablierung jener Werte, die er durch das ökonomische Kalkül verdrängt sieht, die jedoch für ein menschliches Zusammenleben unabdingbar seien: starke, zwischenmenschliche Beziehungen, basierend auf Anerkennung und gegenseitiger Verpflichtung. In diesen zeigt sich für ihn eine Alternative zur individualisierten und berechnenden Welt des marktwirtschaftlichen Tausches. Er wendet sich damit konkret gegen Utilitarismus und Individualismus und stellt diesen die Vorstellung einer Gesellschaft gegenüber, die Umverteilungen wagt, gegenseitigen Respekt lebt und ausdrückt und in der wechselseitige Großzügigkeit und Solidarität vorherrschen. Es geht ihm darum, ein klares Gegenmodell zum Utilitarismus zu entwerfen, da in diesem nach seiner Wahrnehmung zunehmend auch soziale Beziehungen dem Modell eines Marktaustausches folgten (vgl. Adloff, 2014, 19).¹ Mauss verbindet hier seine ethnographische Arbeit unverkennbar mit seiner politischen Vorstellung eines reformerischen Sozialismus (vgl. Moebius, 2006, 35f.).

Zwar will Mauss nicht zu den gesellschaftlichen Verhältnissen der »archaischen« Gesellschaften zurück und er beurteilt Teile des Gabentausches, besonders

¹ Mauss' Utilitarismusbegriff ist in *Die Gabe* nicht besonders differenziert. Im Wesentlichen geht es ihm um die Kritik an der prominenten Stellung einer vom Individuum ausgehenden Berechnungslogik in der Erklärung von Handlungen und deren Antrieb. Diese Kritik trifft aber auch für differenziertere Theorien des Utilitarismus zu, wie sie Jeremy Bentham oder John Stuart Mill erarbeiteten (vgl. Hottinger, 1999).

den agonistischen Potlatsch, durchaus kritisch, dennoch argumentiert er, dass ein »Zurück zu den elementaren Prinzipien« der Gabe sinnvoll wäre. Wer die im Gabentausch realisierten Werte ernst nimmt, dessen Perspektive verändert sich, auch im Hinblick auf die herrschenden Verhältnisse im Frankreich der 1920er Jahre. Solidarbeziehungen und die gegenseitige Absicherung, wie sie in bestimmten organisierten Berufsgruppen betrieben wird, gewinnen dann an Attraktivität gegenüber der scheinbaren Sicherheit, die eine selbstbezogene Fixierung auf den eigenen Lohn oder die eigenen Ersparnisse verspricht. Mauss plädiert für eine gemeinschaftliche und gegenseitige soziale Absicherung gegen individuelle und gesellschaftliche Risiken. Diese schafft neben der existentiellen Sicherheit eine Verbindung zwischen den Menschen, ein Bewusstsein für die Bedürfnisse des Gegenübers. Den Menschen wird ihre Abhängigkeit von der Gemeinschaft ebenso vor Augen geführt wie die großen Vorteile, die ein Engagement für und eine Tätigkeit in dieser versprechen: Schutz, Absicherung und die Erfahrung von Anerkennung als wertvolles Mitglied.

Wie sieht der gute Zustand einer Gesellschaft für Mauss aus? Zur Beantwortung dieser Frage verschiebt Mauss den Fokus von ökonomischen Fragestellungen hin zur Wahrnehmung der Menschen, ihrer Motivation und dem Kontext, in dem sie gerne zur Steigerung des Wohlstands beitragen. Er hält es für einen Fehler, sich in Wohlstandsfragen darauf zu konzentrieren, »bessere Finanzmänner, Buchführer und Verwalter« (Mauss, 1990, 173) zu werden. Vielmehr muss erkannt werden, dass Arbeit nicht auf die Verfolgung individueller Zwecke und Bedürfnisse reduziert werden kann. Wer dies tut, verkenne, dass es Menschen auch um das Umfeld geht, in dem sie tätig werden, um die Anerkennung dieses Umfeldes und einen gesicherten Platz darin. Nur wer Loyalität erfahre, führe seine Arbeit auch loyal aus (ebd.):

»Der austauschende Produzent spürt wieder, wie er es schon immer gespürt hat – doch diesmal spürt er es schärfer –, daß er mehr als nur Produkte oder Arbeitszeit austauscht, daß er ein Stück von sich selbst, seine Zeit und sein Leben gibt. Also möchte er für diese Gabe, wie bescheiden auch immer, entschädigt werden. Und ihm diese Entschädigung zu verweigern hieße, ihn zur Faulheit und zu geringerer Leistung zu treiben« (Mauss, 1990, 173).

Der Mensch arbeite dann am besten und zufriedensten für sich und die Gesellschaft, wenn er sich in dieser Gesellschaft sicher, anerkannt und integriert fühlt. Die Erfahrung von Solidarität, Großzügigkeit und Vertrauen – also den Motiven der Gabenmoral – spielen für dieses Gefühl eine wichtige Rolle.

Mauss entwickelt mithilfe der Gabe einerseits ein Gesellschaftsideal und die Skizze eines Menschenbildes, andererseits nutzt er die in seinem Essay gewonnenen Erkenntnisse, um sich ganz konkret in politische Debatten einzumischen. Er lobt die französische Gesetzgebung der Sozialversicherung ausdrücklich als

praktische Verwirklichung der Gabenlogik und fordert eine breite gesellschaftlich organisierte Absicherung aller gegen Arbeitslosigkeit, Krankheit, Alter und Tod (ebd., 160). Die Gabe wird so zur Rechtfertigung wohlfahrtsstaatlicher Einrichtungen und zur Grundlage der Forderung nach deren Ausweitung. Und auch für Fragen der internationalen Beziehungen macht er die Gabe fruchtbar. So tritt er dafür ein, im Kontext des Versailler Vertrags und der Reparationszahlungen, die Deutschland an Frankreich zu zahlen hatte, mit einer Gabe zu intervenieren. Frankreich solle mithilfe eines außergewöhnlichen Geschenks seine Bereitschaft zur Versöhnung und zur Etablierung einer neuen, friedlichen Beziehung zwischen den beiden Ländern signalisieren. Ein solches Geschenk könnte beispielsweise in Form des Verzicht auf einen Teil der Reparationszahlungen gemacht werden (Mallard, 2011, 237-40).

Marcel Mauss widmet sich dem Phänomen der Gabe mit einem konkreten Erkenntnisinteresse: Er will die Organisationsform, die Moral und die Ökonomie untersuchen, die seiner Gesellschaft vorangegangene sowie parallel zu ihr existierende »archaische« Gesellschaften prägten. Diese Organisationsform findet er im *Prinzip der Gabe*.

Zivilisierte oder moderne Gesellschaften zeichnen sich im Gegensatz zu »archaischen« Gesellschaften dadurch aus, dass sich ihre zentralen Organisations- und Ordnungsprinzipien im Staat (Hierarchie, Macht) und auf dem Markt (eigennutzenmaximierender Austausch) finden. Mauss' Anliegen mit Blick auf seine Gesellschaft ist es, jene Bereiche offenzulegen, in denen die Logik der Gabe noch ihre Wirkmächtigkeit entfaltet, und diese besonders im Bereich der sozialen Beziehungen als Gegenmodell zur utilitaristischen Marktlogik aufzubauen. Ihm schwebt ein genossenschaftlicher Sozialismus vor, in dem sich das Prinzip der »freien Assoziation und Selbstorganisation gegen Staat und Markt behauptet« (Adloff, 2016, 148). Um dieses Vorhaben nachvollziehen zu können, kommt es zunächst darauf an, zu verstehen, was sich jenseits der anthropologischen Phänomene hinter der Gabenlogik verbirgt und wie diese als Organisations- und Ordnungsprinzip wirken könnte.

Teil II: Interpretationen und Potentiale der Gabe – von Marcel Mauss bis zur Gegenwart

Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung der verschiedenen Interpretationsansätze ist die Frage, worin das von Mauss nur kryptisch formulierte »Prinzip der Gabe« besteht. Zu diesem Zweck müssen einerseits in der Untersuchung der archaischen Gabenphänomene eingeführte Begriffe wie *Vertrauen*, *Symbol*, *Anerkennung* und *soziales Band* systematisiert, andererseits die Struktur der Gabe und ihre Wirkungen gewissermaßen auf den Punkt gebracht werden. Es wird sich zeigen, dass es dabei vor allem darauf ankommt, die Ambivalenz der Gabe ernst zu nehmen und zu verstehen, dass sie abhängig vom jeweiligen Kontext ihres Auftretens eine große Bandbreite von potentiellen Wirkungen entfalten kann. Diese werden im Folgenden anhand der prominenten Vertreter der verschiedenen Diskurszusammenhänge dargestellt und für eine Weiterarbeit mit dem Phänomen der Gabe in »modernen« Gesellschaften zusammengeführt. Vorgestellt werden unterschiedliche Gabeninterpretationen. In einer Zusammenschau dieser Interpretationen wird aufgezeigt, dass die Potentiale der Gabe eine große Bandbreite abdecken, die sich in Form von selbstloser Liebe, Anerkennung, Kooperationsbereitschaft bis zum Streben nach Macht auf ganz unterschiedliche Weise realisieren. Das Aufzeigen dieser Bandbreite ist deshalb von Relevanz, weil in einem nächsten Schritt (Teil 3) moderne Gabenformen herausgearbeitet und auf ihre Wirkung untersucht werden. Dabei wird besonders die Frage im Zentrum stehen, unter welchen Umständen sich die Gabe wie auswirkt. Die Auswahl der besprochenen Autoren orientiert sich an dieser Frage. Autoren, deren Arbeiten einen Beitrag zur Erarbeitung dieser Potentiale leisten, werden prominent referiert, während andere aufgrund dieser Ausrichtung teilweise oder ganz wegfallen.

Die Debatten, die sich in der Ethnologie, der Soziologie und der Philosophie von Mauss ausgehend entwickelten, sind ebenso umfassend wie heterogen. In den nachfolgenden Abschnitten werden vier mehr oder weniger voneinander getrennte Interpretationsstränge präsentiert, die für eine politisch-philosophische Untersuchung der Gabe besonders interessant erscheinen: (1) die strukturalistisch – symbolische Interpretation der Gabe von Pierre Bourdieu, dessen Denken von Claude Lévi-Strauss ausgeht, (2) die anti-utilitaristische Lesart der M.A.U.S.S.-Bewegung um Alain Caillé, die das Erbe des Collège de Sociologie antritt, (3) die explizit politische Interpretation von Marshall Sahlins und schließlich (4) der Anschluss der Gabe an den Anerkennungsdiskurs bei Marcel Hénaff und Paul Ricoeur.¹

1 Für einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte empfiehlt sich die Lektüre von Moebius, 2010, dem das vorliegende Kapitel seine Struktur verdankt. Den Mauss'schen Einfluss auf die Soziologie beschreibt Lévi-Strauss, 1971. Eine Zusammenfassung der philosophischen Debatte findet sich bei Hénaff, 2014, für die ethnologische Debatte siehe James und Allen, 1998. Einen Einblick in die interdisziplinäre Wirkungsgeschichte bietet Osteen, 2002.

In diesen miteinander im Austausch stehenden und gleichzeitig eigenständigen Diskurszusammenhängen zeigt sich einmal mehr die Uneindeutigkeit des Mauss'schen Werkes – die Frage, welche Interpretation seiner Intention am nächsten liegt, lässt sich nur unentschieden mit einem fast paradigmatischen »Sowohl-als-auch« beantworten. Entsprechend bietet es sich an, die unterschiedlichen Interpretationen zunächst einmal in additiver Weise darzustellen und herauszuarbeiten, worin jeweils ein Prinzip der Gabe, wie es Mauss dem Prinzip des Staates und dem Prinzip des Marktes entgegenstellen will, gesehen wird. Im Anschluss an ein Referat des Ansatzes von Frank Adloff, der im Hinblick auf die oben genannten Interpreten eine *Politik der Gabe* skizziert, werden in einer Zusammenschau der unterschiedlichen Interpretationen die Struktur der Gabe und ihre Potentiale übersichtlich dargestellt.

Mauss und sein Werk entfalteten besonders in seiner französischen Heimat eine umfassende Wirkung. Auch wenn ihm in der Ethnologie vorgeworfen wurde, dass er selbst nie »im Feld« war (Moebius, 2006, 14), beeinflusst er das Denken zahlreicher prominenter Ethnologen, Sozialwissenschaftler und Philosophen. Claude Lévi-Strauss machte ihn zum »Vater des sozialwissenschaftlichen Strukturalismus« (ebd.), Jacques Derrida arbeitete sich an seinem Gabenbegriff ab, Pierre Bourdieu orientierte sich in seiner Feldforschung bei den algerischen Kabylen an Mauss, und Alain Caillé, Gründer der sogenannten *antiutilitaristischen Bewegung in den Sozialwissenschaften* (M.A.U.S.S.-Bewegung), erklärt ihn zum bedeutendsten Klassiker der Soziologie (vgl. ebd.):

»Wir haben fünfzehn Jahre lang im Schatten von Mauss geforscht – ohne ihn je verehrt oder sein Werk akribisch analysiert zu haben – und im Laufe dieser Jahre haben wir das Gefühl gehabt, bei ihm wie zufällig, wie durch ein Wunder die Fragen und Antworten wieder gefunden zu haben, die sich in uns auf anderen Wegen als bei ihm gebildet haben; wir sind nun langsam davon überzeugt, dass das Werk von Marcel Mauss zumindest wegen seiner Inhaltsreiche, wenn nicht gar wegen seiner Leistung und seines systematischen Umfangs auf die höchste Stufe des Podiums der Sozialwissenschaften, mit Durkheim oder Weber gleichstehend, wenn nicht gar vor sie gestellt werden sollte« (Caillé, 2006, 163).

Während die genannten Denker ihre Prägung durch Mauss eint, kommen sie bei der Interpretation von dessen Gabenessay zu sehr unterschiedlichen Schlüssen. Diese werden in den folgenden Abschnitten dargestellt.

5 Strukturalistisch-symbolische Interpretation der Gabe

Die prominentesten Rezipienten des *Essai sur le don* finden sich unter den Vertretern der *strukturalistisch-symbolischen* Interpretation der Gabe. Dieser Interpretationsstrang kann in zwei Generationen eingeteilt werden. Vertreten durch Claude Lévi-Strauss in der ersten Generation und Pierre Bourdieu in der zweiten, betont die strukturalistisch-symbolische Interpretation besonders die übersubjektiven symbolischen Strukturen, die eine Konstitution der Tauschpartner und der Tauschobjekte als solche überhaupt erst möglich machen. Ihr Fokus liegt dabei auf der Untersuchung der Rolle des Relationalen, der Reziprozität und des Symbolischen innerhalb des Gabentausches (Moebius, 2010, 72ff.).

Claude Lévi-Strauss ist einer der ersten Kommentatoren des Mauss'schen Werkes. Seine *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss* (Lévi-Strauss, 1975) bestimmte lange die Rezeption des Mauss'schen *Essai*. Lévi-Strauss hebt darin Mauss' Erkenntnis der Bedeutung des Symbolischen hervor und kritisiert, dass Mauss die Gabenpraxis in ihre Einzelteile zerlegt und dabei übersieht, dass erst die Gabe die Tauschpartner und deren Beziehungen konstituiert. Aus seiner strukturalistischen Sicht heraus sind der ökonomische Aspekt und die ökonomischen Bedürfnisse nur untergeordnet und dafür zuständig, Tauschobjekte, Symbolik und soziale Beziehungen zu erzeugen (Moebius, 2010, 73). Der Gabentausch wird damit zu einer »übersubjektiven Struktur, die die soziale Praxis bestimmt« (ebd.).

Lévi-Strauss, so lässt sich festhalten, eröffnet mit seinen Arbeiten zu Mauss eine bis heute andauernde Debatte um *Die Gabe*. Seine Interpretation ist insgesamt durchaus umstritten und wird mitunter sogar als »reduktionistisch und vereinfachend« (Waltz, 2006, 83) abgelehnt. Für die Entwicklung des hier vorgesehenen Arguments hat sie auch aus diesem Grund keine zentrale Bedeutung.

5.1 Symbolische Güter, symbolisches Kapital und Macht

Pierre Bourdieu ist der Vertreter der zweiten Generation der strukturalistisch-symbolischen Interpretation der Gabe. Bourdieu setzt mit seinem Denken bei

Claude Lévi-Strauss an, der ihn entscheidend prägte, von dem er sich aber im Laufe seiner eigenen Forschungsarbeit zunehmend entfernt. So stellt er fest, dass es die von den Strukturalisten erwartete Konstanz von Regeln, entlang derer Menschen sich immer bewegen, nicht zu geben scheint (Joas und Knöbl, 2004, 524f.). Diese Erkenntnis führt ihn zur näheren Untersuchung der Unvorhersehbarkeit des Handelns, welches für seine Lesart des Gabentausches eine zentrale Rolle spielt. Neben Lévi-Strauss beeinflusste ihn auch Marcel Mauss entscheidend. Bourdieu orientiert sich einerseits in vielen Fällen an den Begrifflichkeiten der beiden, wendet sich an anderen Stellen jedoch explizit von diesen ab, um ein eigenständiges Verständnis zu entwickeln (vgl. Moebius, 2009, 55f. und Moebius, 2010, 75). Mit Mauss teilt er die Überzeugung, dass die Gabe nicht auf einen übersubjektiven Gabeautomatismus zurückzuführen sei, wie Lévi-Strauss dies nahelegt (Moebius, 2009, 56). Zusätzlich eint beide ein Selbstverständnis als aktive Intellektuelle, die sich auch in die zeitgenössischen Debatten einmischen und daran mitwirken wollen, die Gesellschaft zu verändern (ebd.).¹ Zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn begegnet Bourdieu, der die Mauss'schen Arbeiten sehr gut kannte (ebd., 53 und vgl. Schultheis, 2007, 70), dem Phänomen der Gabe in der vorkapitalistischen Subsistenzwirtschaft des Volkes der Kabylen im Nordosten Algeriens. Er beschreibt eine Form des Zusammenlebens, in der die soziale Interaktion ebenso wie bei Mauss von einer Art »totaler sozialer Tatsache« bestimmt ist, also gleichzeitig ökonomische, religiöse und soziale Aspekte reflektiert und zum Ausdruck bringt (Moebius, 2009, 56; Saalmann, 2009, 272f.).

Dieser erste bedeutende Forschungsaufenthalt Bourdieus prägt seinen »radikalen ethnographischen Blick« (Saalmann, 2009, 273) . Er entwickelt hier eine Methode, die er in späteren Untersuchungen auf seine ländliche französische Heimatregion Béarn ebenso anwendet wie auf die französische Hochkultur, die Lebenswirklichkeiten in Großstädten und auf die Regeln des akademischen Wissenschaftsbetriebs (ebd.).

Geprägt von Claude Lévi-Strauss orientiert er sich zunächst am Strukturalismus und nimmt das Leben der Kabylen mit besonderer Aufmerksamkeit für deren Traditionen, Riten, Wirtschaftsformen, Verwandtschaftsmuster, Heiratsverhalten und Mythologie in den Blick. Dabei entfernt er sich jedoch zunehmend vom Objektivismus, der im Strukturalismus angelegt ist. Er überwindet diesen, indem er die Menschen als »Produzenten symbolischer Güter« und durch eine kontextabhängige, praktische Vernunft charakterisierte Akteure in den Fokus seiner Untersuchung nimmt (siehe auch Joas und Knöbl, 2004, 524f. und Moebius, 2010, 74). Der Bourdieu'sche Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er sich ursprünglich rein ökonomisch verwendeter Begrifflichkeiten bedient und diese für

¹ Bourdieus Intellektuellenbegriff fußt nicht zuletzt auf der Dreyfus-Affäre, an der sich Mauss und zahlreiche andere Durkheim-Schüler aktiv beteiligten (Moebius, 2009, 56).

die Analyse des gesamten Feldes des Sozialen fruchtbar macht (vgl. Rehbein und Saalmann, 2009, 135):

»Das ökonomische Universum setzt sich aus mehreren ökonomischen Welten zusammen, von denen jede ihre eigene ‚Rationalität‘ besitzt und Dispositionen zugleich voraussetzt und nach sich zieht, die ‚vernünftig‘ (eher als rational) und auf die zu jeder dieser Welten gehörenden Regelhaftigkeit abgestimmt sind, auf die ‚praktische Vernunft‘, die für jede von ihnen jeweils kennzeichnend ist. Gemeinsam ist den Welten, die ich beschreiben möchte, daß das ‚interessensfreie‘ Handeln im Interesse der sozialen Akteure liegt, was paradox scheint« (Bourdieu, 1998, 162).

In Algerien stößt Bourdieu auf eine Gesellschaft, die im Übergang von einer vorkapitalistischen Wirtschaft mit entsprechender Ethik in eine kapitalistische Wirtschaft begriffen ist (Saalmann, 2009, 237). Analog zu Mauss' Entdeckungen in *Die Gabe* fällt dabei bei den Kabylen auf, mit welchem Aufwand in vorkapitalistischen Wirtschaftsformen die Offenlegung des (Eigen-) Interesses vermieden oder sogar aktiv verschleiert wird. Bourdieu beobachtet aus nächster Nähe die Gleichzeitigkeit von zwei vollkommen gegensätzlichen Logiken: der marktwirtschaftlichen Logik mit ihrem Fokus auf die Erfüllung des individuellen Interesses und der vorkapitalistischen Logik, die das eigennützige Interesse zumindest scheinbar radikal ablehnt.

Zentral für die Offenlegung und Untersuchung dieser Logiken ist die Entwicklung eines sehr umfassenden Kapitalbegriffs. Bourdieu setzt das *Kapital* in Bezug zur Gesamtheit der sozialen Beziehungen und analysiert die soziale Welt mithilfe dieses Begriffs (Rehbein und Saalmann, 2009, 135).

»Als *vis insita* ist Kapital eine Kraft, die den objektiven und subjektiven Strukturen innwohnt; gleichzeitig ist das Kapital – als *lex insita* – auch grundlegendes Prinzip der inneren Regelmäßigkeit der sozialen Welt« (Bourdieu, 1992a, 49).

Bourdieu versteht soziales Handeln als einen »Kampf um die Erhaltung von sozialen Positionen« (Rehbein und Saalmann, 2009, 135). Zentrales Mittel in diesem Kampf ist Kapital, und was als Kapital und damit als wertvoll angesehen wird, hängt vom Kontext oder »Feld« und dessen spezifischen Regeln ab (ebd.). Wer diese Regeln kennt, dem zeigt sich, dass in Gesellschaften wie der Kabylischen nur scheinbar kein rationales ökonomisches Kalkül anzutreffen ist. Es wird in dieser kulturellen Lebenswelt von Formen des Kalküls und der Investition ersetzt, die eng mit konkreten Erfahrungen verbunden sind (vgl. Streckeisen, 2014, 227). Sämtliche ökonomische Handlungen finden dort im Kontext von sozialen Beziehungen statt, deren bedeutendste Ausprägung die engen Familienstrukturen darstellen. Materielles Interesse und das Streben nach abstraktem ökonomischem

Profit sind in diesen Gesellschaften eher zweitrangig und werden durch die große Bedeutung von Prestige und Ehre verdeckt:

»Ebenso werden auch die ökonomischen Beziehungen nicht als solche erfaßt und konstituiert, d.h. als Beziehungen, die von dem Gesetz des Interesses geprägt werden, sondern sie bleiben immer wie unter dem Schleier der von Prestige und Ehre geprägten Beziehungen verborgen. Es ist, also ob diese Gesellschaft sich weigerte, sich der ökonomischen Realität zu stellen, sie als Realität zu erfassen, die anderen Gesetzen unterliegt als denen, die für die Familienbeziehung gelten« (Bourdieu, 1976, 45).

Bourdieu klassifiziert Formen des Wirtschaftens wie er sie bei den Kabylen kennlernt und wie Mauss sie in *Die Gabe* beschreibt, mithilfe der Kategorie der *symbolischen Ökonomie*. Durch ihre Besonderheiten unterscheidet sich die symbolische Ökonomie kategorisch von jener Form des Wirtschaftens, die allgemein als Ökonomie bezeichnet wird. Die auf Eigennutz und ökonomischen Gewinn ausgerichtete Ökonomie versteht Bourdieu nur als eine mögliche Ausprägung der Ökonomie, deren Dominanz uns für andere Formen blind gemacht habe (vgl. Streckeisen, 2014, 228).

5.2 Kapitalbegriff und Gabentausch

Mit der Erkenntnis, dass sich in den verschiedenen Bereichen einer Gesellschaft unterscheidet, was als wertvoll und damit als *Kapital* verstanden wird, formt sich Bourdieus soziologisches Anliegen zu einer Untersuchung der gesellschaftlichen Verteilung der unterschiedlichen Kapitalformen (Rehbein und Saalmann, 2009, 137). Für Erfolg bedarf es dabei je nach sozialem Feld einer anderen Strategie und des Einsatzes einer anderen Form des Kapitals (ebd.). Über sein Werk verstreut konkretisiert Bourdieu vier Formen des Kapitals:² *ökonomisches, kulturelles, soziales* und *symbolisches Kapital* (ebd.). Die Verfügung über diese spezifischen Formen des Kapitals bestimmt über die Bedeutung eines Akteurs in seinem Feld und damit über das, was Bourdieu als *soziale Position* bezeichnet (ebd.). Das symbolische Kapital nimmt dabei die Sonderstellung jener Form des Kapitals an, »die eine dieser Kapitalsorten [ökonomisches, kulturelles oder soziales] annimmt, wenn sie über Wahrnehmungskategorien wahrgenommen wird, die seine spezifische Logik anerkennen« (Bourdieu, 1992b, 151). Konkret meint *symbolisches Kapital* dann, dass eine Person als Inhaber gewisser Kapitalien anerkannt wird und ihr deshalb Wertschätzung, ein hervorgehobener Status oder eben allgemeine Anerkennung

² Hervorzuheben sind dabei die Werke Bourdieu, 1992a und Bourdieu und Wacquant, 1996.

zuteilwerden (Rehbein und Saalmann, 2009, 138). Der Wert einer jeden Kapitalsorte liegt damit fundamental in ihrer Anerkennung, in der Wirkungsentfaltung ihrer symbolischen Dimension.

Wie sein Lehrer Claude Lévi-Strauss wird Bourdieu formell dem Rezeptionsstrang der strukturalistisch-symbolischen Interpretation der *Gabe* zugeordnet. Seine Interpretation hebt sich jedoch von Lévi-Strauss³ und auch von Mauss ab, da er die Aufmerksamkeit auf das zeitliche Intervall (siehe Kapitel 3.7.2) lenkt, das Gabe und Gegengabe voneinander trennt und damit den strukturellen Zusammenhang der beiden Akte verschleiert (vgl. Moebius, 2009, 75). Nur durch diese besondere zeitliche Struktur gelingt es den Beteiligten, den Eindruck einer desinteressierten »Akkumulation symbolischen Kapitals (an Anerkennung, Ehre, Adel usw.)« (Bourdieu, 2001, 251) zu erwecken.

Der Gabentausch ist damit bereits seiner Struktur nach auf die Etablierung einer längerfristigen Verbindung angelegt. Als Teil der symbolischen Ökonomie, in der Bourdieu ihn verortet, ist sein Ziel die Akkumulation von symbolischem Kapital. In der Wahrnehmung dieser Form des Kapitals und in ihrer Akkumulation werden einer Person Eigenschaften wie Ehre oder Großzügigkeit zugeschrieben. Ein Beispiel für eine solche Zuschreibung referiert Bourdieu mit Blick auf seine Untersuchungen bei den Kabylen:

»[...] daß der Verkäufer beim Abschluss eines größeren Geschäfts, z.B. beim Verkauf eines Ochsen, dem Käufer einen Teil der Summe, die er gerade bekommen hat, ostentativ zurückgibt, ‚damit dieser Fleisch für seine Kinder kaufen kann.‘ [...] Je größer der zurückgegebene Teil war, desto mehr Ehre erwarb man sich, als wollte man dadurch, daß man die Transaktion durch eine großzügige Geste krönt, das Feilschen in einen Ehrentausch verwandeln [...]« (Bourdieu, 1976, 46).

Die verschiedenen Formen der Gabe, in alltäglichen wie in rituell vorgeschriebenen Situationen überreicht, führen zu einer Zuschreibung von bestimmten, in den Gaben vermittelten Eigenschaften. Diese Zuschreibung und die damit einhergehende Wahrnehmung der Eigenschaften (auch durch dritte, am Tausch unbeteiligte Personen) haben die Anerkennung des Gebers zur Folge, die sich wiederum auf dessen Position in der Hierarchie der Gesellschaft auswirkt.

Hier liegt eine Verbindung zum Phänomen des Potlatsch nahe, das Marcel Mauss beschreibt. Die zeremonielle Übergabe von Geschenken bedingt die Anerkennung des Rangs des Gastgebers durch seine Gäste. Je mehr sich der Gastgeber verausgabt, desto besser wird seine Position. Das im Gabentausch akkumulierte symbolische Kapital wird zu Anerkennung, die zur Grundlage für die Macht und den Einfluss des Gebers wird. Die Verausgabung im Gabentausch ist somit die

3 Einen Überblick über die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss im Anschluss an Mauss geben Moebius und Nungesser, 2013.

Arbeit, die der Erlangung von Einfluss vorausgeht. Und auch wenn die Gabe mit dem Ziel der Einflussnahme getätigt wird, ist die Gabe selbst im tatsächlichen Moment der Einflussnahme nicht mehr sichtbar. Sie ist nicht mehr als Ursprung des eingesetzten symbolischen Kapitals erkennbar:

»Damit der symbolische Akt eine derartige magische Wirkung ausüben kann, muß ihm eine oft unsichtbare und jedenfalls vergessene, verdrängte Arbeit vorausgegangen sein und bei den Adressaten dieses Erzwingungs- und Befehlsaktes diejenigen Dispositionen erzeugt haben, derer es bedarf, damit sie, ohne daß sich ihnen die Frage des Gehorsams überhaupt stellt, das Gefühl haben, gehorchen zu müssen« (Bourdieu, 1998, 173f.).

Bourdieu reklamiert in diesem Zusammenhang für sich, exakter fassen und besser erklären zu können, was Max Weber als *Charisma* und die darauf aufbauende *charismatische Macht* bezeichnet (vgl. Bourdieu, 1998, 173f.). Was im Potlatsch und bei anderen Gaben auf den ersten Blick ineffizient und verschwenderisch erscheint, zahlt sich in Form von positiver Wahrnehmung, Anerkennung und der langfristigen Etablierung von Einfluss aus. Das im Gabentausch vermittelte symbolische Kapital wird zur Legitimation von Macht und Herrschaft.

Damit die Kapitalakkumulation gelingt, bedarf sie sozialer Akteure, die mit den entsprechenden »Wahrnehmungskategorien« (ebd., 176) ausgestattet sind, also im Wissen um die entsprechenden Regeln sozialisiert wurden und diese respektieren (Hillebrandt, 2009, 186f.). Menschen, die diese Regeln kennen, in dieser spezifischen Logik sozialisiert wurden, nehmen scheinbar verschwenderische Ausgaben nicht als Verschwendug wahr, sondern rechnen sie dem Gebenden in Form von positiven Zuschreibungen wie Großzügigkeit an. So verwandelt sich die Ausgabe von beispielsweise ökonomischem Kapital in eine positive Wahrnehmung durch andere. Symbolisches Kapital wird akkumuliert. Die Entstehung und Reproduktion von symbolischem Kapital hängt also von den Beziehungen zwischen den sozialen Akteuren und deren Wissen um die entsprechenden Regeln ab. Das Volk der Kabylen unterwarf diesen Regeln sein gesamtes Zusammenleben und schöpfte seinen sozialen Zusammenhalt aus ihnen. Damit entsteht besagte *Ökonomie der symbolischen Güter*, in der die soziale Welt praktisch hergestellt, abgesichert und reproduziert wird (ebd.).

5.3 Praxis als Ringen um symbolische Güter

Bourdieu bleibt mit dieser Feststellung jedoch nicht im Rahmen der »Stammesgesellschaften« (vgl. Malinowski, 1922) stehen, sondern macht die Ökonomie der symbolischen Güter auch für Praktiken fruchtbar, die ihm in seiner eigenen Lebenswelt begegnen. Er sieht sie beispielsweise im akademischen Kontext und dem

dort praktizierten Ringen um wissenschaftliche Anerkennung am Werk (Hillebrandt, 2009, 187). Von den Erkenntnissen aus seiner Forschung bei den Kabylen ausgehend, richtet Bourdieu seine wissenschaftlichen Bemühungen darauf aus, »makrosoziale Macht- und Herrschaftsstrukturen« (ebd.) zu suchen und zu analysieren. Jede Praxis wird so als »Konkurrenzkampf um knappe symbolische Güter« definiert und letztlich als »Kampf um den sozialen Vorteil« (ebd.).

Pierre Bourdieu verortet in seiner Interpretation, die er auf Grundlage des Mauss'schen Essays und eigener Feldforschung in Algerien erarbeitet, den Gabentausch im Bereich der *Ökonomie der symbolischen Güter*. Im Gabentausch wird symbolisches Kapital akkumuliert und eine langfristige Anerkennungsbeziehung etabliert. Die Anerkennung durch andere kann zu einem späteren Zeitpunkt als Grundlage für die Verbesserung der eigenen Position im sozialen Gefüge eingesetzt werden und unter Umständen sogar als Grundlage für den Machtanspruch des Gebenden fungieren.

6 Die Interpretation der M.A.U.S.S.-Bewegung

Auch die anti-utilitaristische Rezeption des Mauss'schen Gabenessays lässt sich in zwei Generationen einteilen. Beide Generationen arbeiten zwar an einem jeweils eigenständigen Programm, haben aber in ihren Untersuchungen zur Gabe den gleichen Fokus: auf die »unproduktive Verschwendug, also auf jene Momente, in denen das Prinzip der Generosität zur Geltung kommt« (Moebius, 2010, 71). Der zentrale Aspekt des Werkes liegt für die anti-utilitaristische Rezeption daher im Phänomen des Poltatsch, der Ausdruck von Verschwendug, Großzügigkeit, Spontaneität, Selbstgabe und Selbsttranszendenz ist.

Die erste Generation, das sogenannte *Collège de Sociologie*,¹ knüpft ihre Interpretation dabei an die Religionssoziologie der Durkheim-Schule an. Die Gabe wird als unproduktive Verausgabung interpretiert und zeigt diesem Verständnis nach, dass der Wert des Sozialen über eine Orientierung am ökonomischen Vorteil hinausgeht (ebd.).

»Das soziale Band geht nicht auf rational getroffene Übereinkünfte, Verträge oder gemeinsam geteilte Interessen zurück, sondern konstituiert sich aufgrund von affektiven, imaginären oder symbolischen Wahrnehmungsformen, gemeinsamen ekstatisch-dyonisischen Erlebnissen, aufgrund von Mythen, Narrationen, gemeinsam erfahrenen (Tabu-) Überschreitungen, Opfern und kollektiv durchgeföhrten rituellen Praktiken« (Moebius, 2010, 72).

Das Soziale lässt sich damit nicht auf ein nutzenmaximierendes Kalkül zurückführen, sondern beruht auf einer Vielzahl menschlicher Erfahrungen, in denen ökonomisch als irrational zu beurteilende Ausgaben eine zentrale Rolle spielen.

Das Programm der zweiten Generation, die sich als M.A.U.S.S.-Bewegung (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) um Alain Caillé bildet, besteht in der Entwicklung eines *dritten sozialwissenschaftlichen Paradigmas*, des *Paradigmas der Gabe* (ebd., 75). Ziel der Gruppe ist es, eine Kritik des Selbstverständnisses der Moderne zu erarbeiten, das die Praktiken der Menschen strikt anhand eines

¹ Die wichtigsten Mitarbeiter waren George Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris, der ein unmittelbarer Schüler von Mauss war.

Nutzenkalküls unterteilt (ebd.). Die Entwicklung dieser Kritik auf Grundlage der Gabe wird in den folgenden Abschnitten skizziert.

6.1 Das Paradigma der Gabe

Alain Caillé und die Mitglieder der M.A.U.S.S.-Bewegung greifen die Mauss'sche Gabe auf, um sie im Rahmen ihrer Modernekritik zu einem positiven Gegenmodell zu entwickeln.

Die Moderne charakterisieren sie als bestimmt durch einen Fokus auf die Begriffe der Nützlichkeit im Allgemeinen, den Eigennutz im Speziellen und die Dominanz einer instrumentellen Vernunft, die sich auf den Zweck der Nutzenmaximierung beschränkt. Der Utilitarismus, so die Diagnose, wird über den Bereich der Ökonomie hinaus verallgemeinert und der Mensch auf das Bild des Kosten-Nutzen-Erwägers reduziert (Moebius, 2010, 75). Der Gabe kommt in diesem Zusammenhang die Rolle eines »Gegenmittels« zu – auch und insbesondere mit Blick auf die »Ökonomisierung der Sozialwissenschaften« (ebd.).

Alain Caillé konstatiert eine grundsätzliche Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Anforderungen, mit denen sich die Menschen in der Moderne konfrontiert sehen: der Befolgung moralischer Regeln einerseits und dem Anspruch, möglichst effizient, zweckrational und nutzenmaximierend zu agieren, andererseits.

»Modern times begin with the decision to split entirely and without hope of return what the ancient societies had tried to hold together – namely, the sacred and the profane, gods and men, the political and the economic, splendor and calculation, friendship and war, gift and interest. [...] The result of this symbolic split condemns man to the exhausting task of having to bring action and thought in conformity to two series of profoundly antithetical demands. On the one hand, men must become their most efficient, their most active, and their most rational in order to be inside the order of things profane. They must work, calculate, make money, and accumulate. On the other hand, they must also obey the moral law that in principle wants to know nothing about interest, and demands that they act exclusively out of duty« (Caillé, 2001, 23).

Es macht für Caillé den Reiz der Gabe aus, dass sie die Grenzen der Dichotomie zwischen Egoismus und Altruismus aufzeigt, welche die Moderne prägt. Unabhängig davon, ob es sich um liberale oder sozialistische Denker handelt, solange sie diese Dichotomie aufrechterhalten und nur entweder Altruismus oder Egoismus als Handlungslogik kennen, ist die Gabe für sie nicht einmal denkbar (Adloff, 2016, 6).

Diese Erkenntnis wird für Caillé und die M.A.U.S.S.-Bewegung zum Ausgangspunkt für ein umfassendes theoretisches Projekt. Auf die Mauss'schen Ideen aufbauend soll ein drittes Paradigma den vorherrschenden Paradigmen des methodologischen Individualismus und des methodologischen Holismus gegenübergestellt werden. Dieses *Paradigma der Gabe* umfasst sowohl Freiheit als auch Verpflichtung und löst damit die Schwierigkeit der anderen Paradigmen auf: ihre Konzentration auf nur jeweils einen der beiden Pole.

Ausgehend von Mauss' *Essai* strebt die Gruppe um Caillé eine Erklärung der sozialen Interaktion und Vergesellschaftung aus dem charakteristischen Dreischritt des Gabentausches heraus an: In der langfristigen Zirkulation von Gaben, im *Geben – Nehmen – Erwidern*, lassen sich »vier anthropologische Grundpole menschlichen Handelns ausmachen« (Caillé, 1991, 109ff): *Verpflichtung*, *Freiwilligkeit*, (*Eigen-*) *Interesse* und *Uneigennützigkeit* (Moebius, 2010, 76).

Mit der Konzentration auf nur jeweils einen dieser Grundpole, wie es vor dem Horizont der anderen Paradigmen geschehen würde, ist ein angemessenes Verständnis der Phänome der Gabe nicht möglich (Moebius, 2010, 76). Die Gabe lässt sich nicht auf altruistische oder egoistische Motive reduzieren, ist nie ausschließlich freiwillig oder verpflichtend. Sie »oszilliert zwischen diesen Polen« (ebd.). Die Überwindung eindimensionaler Erklärungen findet dadurch statt, »dass das Interesse und die Uneigennützigkeit als gleichwertige Grundmotive menschlichen Handelns zusammengedacht werden, als Handlungsgründe, die – man denke an das ‚uneigennützige Interesse‘ von Wohltätigkeitsaktivitäten – Hand in Hand gehen können« (ebd.).

Im Wesentlichen kehrt die M.A.U.S.S.-Bewegung mit diesem Programm zu der Mauss'schen Intention zurück, eine Art »positiven Antiutilitarismus« (Caillé, 2006, 174) zu entwickeln, der die Ursprünge des Sozialen und die das Soziale prägende Moral nicht in einem Vertrag eigennütziger, atomistisch konzipierter Individuen verortet, sondern in einer »paradoxa Verpflichtung zur Generosität« (ebd., 174f.). Sie kehrt zurück zur Suche nach eben jenen Felsen, auf denen das Zusammenleben ruht (vgl. ebd.).

6.1.1 Schwierigkeiten etablierter Paradigmen mit der Gabe

Um den Anspruch ihres *dritten Paradigmas* gegenüber dem methodologischen Individualismus und dem methodologischen Holismus zu untermauern, muss die M.A.U.S.S.-Bewegung zunächst zeigen, wo sich für die etablierten Paradigmen Schwierigkeiten im Umgang mit der Gabe ergeben.

Unter *Individualismus* versteht sie dabei konkret jene Denkschule, die die Entstehung des Sozialen auf eine individuelle Kalkulation des persönlichen Vorteils zurückföhre. Idealtypisch hierfür steht die »vereinfachte oder umgekehrt gekünstelte Anschauung des homo oeconomicus« (Caillé, 2006, 177).

Den *Holismus* charakterisiert sie demgegenüber als ein von der Gemeinschaft ausgehendes Denken. Die Gemeinschaft ist logisch und hierarchisch höhergestellt als das Individuum und geht diesem voraus (ebd., 177f.). Das Individuum wird überhaupt erst als Teil einer Gemeinschaft denkbar.

Die Mitglieder der M.A.U.S.S.-Bewegung halten die Ansätze beider Denkschulen für verkürzt und legen nahe, diese Verkürzung mithilfe der Gabe nachzuweisen. Wieso stoßen Individualismus und Holismus beim Phänomen der Gabe an die Grenzen ihrer Erklärungsmöglichkeiten?

Der Holismus setzt das soziale Band, das die Gabe stiftet, bereits voraus. Es ist ontologisch vor den Handlungen der sozialen Akteure bereits gegeben. So mit bleibt der Holismus angesichts der Frage nach der Stiftung der Grundlagen des sozialen Zusammenlebens durch die Gabe notwendigerweise sprachlos (ebd., 178f.). Aus dieser Perspektive wäre es sogar fragwürdig, ob überhaupt von *individuellen Handlungen*, geschweige denn von einer *freien Entscheidung* für eine solche gesprochen werden kann. Individuen folgen, so das Verständnis von Holismus bei Caillé, den von der Gemeinschaft etablierten sozialen Vorschriften, erfüllen erwartete soziale Funktionen und »bilden Regeln, die mit der Strukturlogik verbunden sind, von der sie abhängen« (ebd.).

Was in der Gabe beobachtet wird, reduziere sich für die Anhänger des Holismus auf die Unterwerfung der sozialen Subjekte unter einen rituellen Zwang. Dieser Zwang zur Gabe wird notwendig, um die »funktionale und strukturelle Ordnung« zu reproduzieren (ebd.).

Im Gegensatz zu den Anhängern des Holismus, denen sich die Frage nach dem »Wie« der Herstellung des sozialen Bandes, das als gegeben vorausgesetzt wird, gar nicht stellt, geraten Anhänger des Individualismus in Schwierigkeiten, wenn nach der »Logik der Erzeugung« des Bandes gefragt wird (Caillé, 2008, 57). Warum sollten sich Individuen, die atomistisch und als rationale, wechselseitig indifferente Wesen konzipiert sind, davon überzeugen lassen, ihr Misstrauen zu überwinden, Bündnisse miteinander einzugehen und kooperativ zu interagieren (Caillé, 2006, 179f.)? Caillé unterstreicht diese Frage mit Verweis auf das Gefangenendilemma:

»Das Gefangenendilemma kann in jede Richtung auseinander genommen werden, es kann der *backward induction* unterworfen oder es kann evolutiv dargestellt, unendlich wiederholt oder in einer Momentaufnahme analysiert werden, man wird immer zum gleichen Schluss kommen: Sollten die sozialen Subjekte in ihrer ursprünglich getrennten Position und im Misstrauen erstarrten, dann kann sie nichts mehr herausholen. Um sich dann individuell vor dem Risiko des Schlimmsten zu schützen oder um sich dem Verrat des Anderen zu entziehen, verraten sie

zuerst und alle befinden sich dann in einer weitaus schlechteren Situation als in der, in der man Vertrauen hätte haben können« (Caillé, 2008, 58).²

Wer das Bild des Gefangenendilemmas durch die Brille der einander entgegenstehenden Paradigmen betrachtet, dem stehen nur zwei extreme Lesarten zur Verfügung: Im Holismus sind die Menschen als »Heilige« oder etwas Vergleichbares zu verstehen, da ihre Determiniertheit durch soziale Regeln sie vollkommen durchschaubar macht (Caillé, 2006, 18of.). Man hält sich an die Vorgaben der *Ehre*, der *Generosität*, der *Uneigennützigkeit*, etc. Diese Determiniertheit ist, so erwähnt es Caillé anekdotisch, der Grund für die Verständnisschwierigkeiten, die japanische Ökonomen mit dem Gefangenendilemma habe: Es schildert ein Problem, das in ihrer Gesellschaft bereits vor seinem Auftreten durch traditionelle Werte und gesellschaftliche Codices gelöst wird (ebd., Fußnote 11).

Im Individualismus hingegen befinden sich die Menschen »im eiskalten Wasser des Egoismus« (ebd.). Ein Entgegenkommen des anderen zu erwarten wäre naiv – alle anderen Akteure sind, so Caillé, in konsequenter Befolgung der Annahme, als »Gauner« zu betrachten (ebd.).

6.1.2 Die Gabe als Lösung?

Mit Marcel Mauss betrachtet zeigt sich, dass in der Situation des Gefangenendilemmas durchaus noch ein anderer Ausweg jenseits der extremen Pole Individualismus-Holismus denkbar ist. In einer derart ausweglosen Situation bedarf es eines Versuches, das Misstrauen zu überwinden, Vertrauen herzustellen und ein soziales Verhältnis zu etablieren. Situationen struktureller Ungewissheit bedürfen des »Risikos der Gabe« (Caillé, 2006, 180):

»Im Grunde legt Mauss frühzeitig nahe, dass eine einzige mögliche Art, auf das Gefangenendilemma zu antworten, nur in einer paradoxen Form geschehen kann. In der Tat ist das Risiko der Gabe eigentlich paradoxal, da nur die entfaltete Uneigennützigkeit, das Bedingungslose es vermögen, Bündnisse zu schließen, von denen alle profitieren werden und dann am Ende auch derjenige, der die Quelle der uneigennützigen Handlung war« (Caillé, 2006, 181).

Kann nun in diesem Fall tatsächlich von Uneigennützigkeit gesprochen werden, wo die Gabe am Ende doch allen nutzt? Und sollte nicht von Uneigennützigkeit gesprochen werden können, handelt es sich dann noch um eine Gabe (vgl. ebd., 181f.)?

Diese Fragen sind selbst bereits Ausdruck einer Lesart im Sinne der dominanten Paradigmen Individualismus und Holismus. Mauss' Intention ist es gerade,

² Caillé verweist auf Cordonnier, 1993, Cordonnier, 1994 und Neno, 1994.

so Caillé, diese Dichotomie zwischen »traditionaler Handlung« (Holismus) und »instrumentaler zweckrationaler Handlung« (Individualismus) durch ein pluralistisches Modell zu überwinden (ebd., 182). Möglicherweise gewinnen die Initiatoren der riskanten Gabe etwas, doch sie tun es vor dem Horizont eines bekannten Risikos des vollständigen Verlustes (ebd.). Die Gabe ist daher »eigennützig und uneigennützig« ebenso wie »frei und obligatorisch« (ebd.). Frei, weil der Geber den exakten Moment der Gabe, ihre genaue Beschaffenheit und teilweise ihren Umfang frei wählt. Hier liegt deshalb auch dann eine immanente Spontaneität und Eigeninitiative vor, wenn die Gabe in den engen Rahmen eines Rituals eingebettet stattfindet, der ein »verpflichtendes Gefühl der Uneigennützigkeit« vorsieht und die äußersten rituellen Regeln vorgibt (ebd.):

»Das ist es, was der von Mauss skizzierten Analyse ihre enorme potentielle Kraft gibt, d.h. dass sie nicht als Ergebnis einer spekulativen Konstruktion dargestellt wird, sondern als die Enthüllung der Komplexität des Konkreten selbst« (Caillé, 2006, 183).

6.2 Normative Aspekte der Gabe

Inwiefern ergibt sich mit Caillé und der M.A.U.S.S.-Bewegung die Möglichkeit, die Gabe normativ zu lesen und diese Lesart in aktuellen Debatten stark zu machen? Die Interpretation der M.A.U.S.S.-Bewegung stellt ein *Zurück zu Mauss* dar. Gesucht wird eine Vorstellung des Sozialen und des Politischen, die von der Gesellschaft, ihrem Selbstbewusstsein und ihrer Selbstständigkeit ausgeht und auf dieser aufbaut (Caillé, 2006, 189). Konkret ist das Ziel, eine Perspektive auf das Soziale zu finden, die nicht von einem der beiden dominanten Pole Staat und Markt ausgeht und sich auch nicht von diesen vereinnahmen oder auf sie reduzieren lässt (ebd.). Auf Grundlage dieser Vorstellung sollen dann der Markt und der Staat in eine »soziale und politische Ordnung« eingebettet werden – Caillé spricht hier mit Karl Polanyi von *reembedding* (ausführliche Einführung siehe Kapitel 12).

Die Kritik, die von den Denkern der M.A.U.S.S.-Bewegung an den vorherrschenden Paradigmen formuliert wird, nimmt deren jeweils eindimensionalen Erklärungsansatz in den Fokus: Für den Individualismus erschöpfe sich jede Erklärung im bewussten oder unbewussten Interesse, während der Holismus alles auf einen expliziten oder impliziten sozialen oder kulturellen Zwang zurückführt (Caillé, 2008, 74). Mit Mauss entwickeln sie einen alternativen Erklärungsansatz, der von vorneherein multidimensional gedacht wird. Ihre Handlungstheorie verortet individuelle und kollektive Handlungen in einem Feld, das sich zwischen den vier Polen Verpflichtung und Freiheit, Interesse und Uneigennützigkeit auf-

spannt, die sich als zwei Gegensatzpaare gegenüberstehen (ebd.). Diese Pole sind in jeder Form der Praxis miteinander verbunden enthalten, Handlungen können damit nie ausschließlich mit Blick auf nur einen der Pole umfassend erklärt oder verstanden werden (ebd., 74f.).

Von dieser Erkenntnis ausgehend ist es das erklärte Ziel der Gruppe um Alain Caillé, die in der anti-utilitaristischen Denktradition in den Sozialwissenschaften, der Ethnologie und der Philosophie entstandenen Ideen und Theorien zu bündeln und als klares Paradigma dem ökonomistischen Denken entgegenzusetzen (ebd., 219f.).

7 Die Gabe als politische Kategorie

Neben den Hauptlinien der Rezeption der Mauss'schen Gabenstudie beschäftigten sich einzelne Autoren mit spezifischen Aspekten innerhalb des Gabentausches. Die hier kurz dargestellte Arbeit von Marshall Sahlins eröffnete Verbindungs möglichkeiten zu anderen Disziplinen, speziell zur politischen Philosophie. Sahlins versteht die Gabe als *politische Kategorie* (Moebius, 2010, 73) und als mögliche Entgegnung auf den Hobbes'schen Ausgang aus dem Naturzustand durch die Schaffung des Leviathan.

7.1 Zusammenleben, Konflikt und die Rolle der Gabe

Ausgangspunkt für die Überlegungen von Marshall Sahlins ist die Feststellung einer gemeinsamen Annahme von Mauss und Hobbes. Beide unterstellen, dass jeder Gesellschaft das Potential des Konflikts und die Frage zugrunde liegen, wie dieser eingehetzt oder vollständig vermieden werden kann (Sahlins, 1972, 171). Im Kapitel »The Spirit of the Gift«, das Teil seines zentralen Werkes *Stone Age Economics* (Sahlins, 1972) ist, nähert er sich dieser Frage mithilfe einer parallelen Lektüre der Mauss'schen *Gabe* und des Hobbes'schen *Leviathan*. Ausgehend von der Prämisse der Konflikthaftigkeit menschlichen Zusammenlebens zeigt er, welche unterschiedlichen Auswege aus dem Naturzustand sich mit Hobbes und Mauss formulieren lassen.

Bei Mauss, so Sahlins' Lesart, wird ein *Krieg aller gegen alle* überwunden oder bereits von vorneherein verhindert, indem sich »Austausch von allem zwischen allen« (ebd., 168f., eigene Übersetzung) etabliert. Der Weg vom Chaos zu einem durch Abkommen abgesicherten friedlichen *Miteinander* (der Gabentausch bezieht alle mit ein, sodass ein Nebeneinander nicht denkbar ist) verläuft bei Mauss über die Gabe. Ihre Riten und ihr verpflichtender Charakter bilden eine Art »Sozialvertrag der Primitiven«:

»The gift is the primitive way of achieving peace that in civil society is secured by the State. Where in the traditional view the contract was a form of political exchange, Mauss saw exchange as a form of political contract« (Sahlins, 1972, 169).

Was auf den ersten Blick wie eine einfache Verortung der Hobbes'schen Idee in den Traditionen eines anderen Kontextes aussieht, führt zu vollkommen anderen Konsequenzen. Ein impliziter Vertrag in Gestalt des Gabentausches konstituiert weder eine *Gesellschaft* im abstrakten Sinne noch einen *Staat* (ebd., 170). Es werden keine universellen Regeln etabliert, die über die des Gabenritus hinausgehen, und es wird keine äußere Instanz geschaffen, die die Einhaltung der Regeln garantiert. Die einzelnen Interessen, Parteien und Konfliktpotentiale werden nicht in einer *höheren Einheit* wie dem Leviathan aufgelöst und ein äußeres, die Akteure einendes Interesse entsteht nicht (ebd.). Der wichtigste Unterschied zum Leviathan liegt jedoch in der Tatsache, dass die Individuen keine Macht abgeben und nicht auf Rechte verzichten (ebd.). Im Gabentausch wird kein feststehendes Recht geschaffen, sondern wieder und wieder der Wille bekundet und symbolisch manifestiert, die sozialen Regeln der Interaktion zu achten. Zugunsten der Anerkennung als vertrauenswürdiger Interaktionspartner wird im Gabentausch die Bereitschaft bekundet, die eigene Stärke nicht zum Nachteil des Partners einzusetzen (ebd.). Dieser Bereitschaft versichert man sich nach feststehenden Zeitintervallen rituell dann stets aufs Neue.

Die Gabe ist für Sahlins deshalb eine »*between relation*« (ebd.). Sie ist weder Krieg noch Friedensvertrag, sondern die Erklärung der Bereitschaft zum Verzicht auf die Nutzung der eigenen Waffen. Sie ist kein Recht, sondern der erklärte Willen, soziale Regeln zu achten. Sie ist kein abstraktes Drittes, das die Einhaltung dieser Regeln garantiert, sondern die Anerkennung des anderen als Interaktionspartner eben dann, wenn er diese Regeln einhält, und seine soziale Ächtung, wenn er sie bricht.

7.2 Die Gabe als Ausdruck der Vernunft

Sahlins stellt fest, dass Mauss am Ende des *Essai* auf jene Begriffe verzichtet, die er sich für die Beschreibung des Gabentausches von den untersuchten Völkern geliehen hatte. Besonders der hau tritt in den Hintergrund und ein allgemeinerer Begriff ersetzt ihn in der Beschreibung der Gabenpraxis – der Begriff der Vernunft:

»The gift is reason. It is the triumph of human rationality over the folly of war – , it is by opposing reason to emotion, by setting up the will for peace against rash follies of this kind, that peoples succeed in substituting alliance, gift and commerce for war, isolation and stagnation' (Mauss, 278)« (Sahlins, 1972, 176f.).

Die Gabe verleiht damit der Vernunft Ausdruck, ermöglicht die Etablierung von Austausch und damit Kultur und Fortschritt. Indem diese »Vernunft der Primitiven« in einem sozialen Aushandlungsprozess etabliert und durch ein gelingendes

Zusammenleben realisiert wird, grenzt sich die Mauss'sche Gabe vom radikalen Individualismus bei Thomas Hobbes ab:

»Although I opened with Hobbes (and it is especially in comparison with *Leviathan* that I would discuss The Gift), it is clear that in sentiment Mauss is much closer to Rousseau. By its segmentary morphology, Mauss's primitive society rather returns to the third stage of the *Discourse on Inequality* than to the radical individualism of a Hobbesian state of Nature. And as Mauss and Rousseau had similarly seen the oppositions as social, so equally their resolutions would be sociable« (Sahlins, 1972, 171).

Die zentrale Leistung der Gabe liegt also darin, Misstrauen zu überwinden, Vertrauen aufzubauen und gesellschaftsstiftend zu wirken. Die Verbindung, welche die *Primitiven* (ebd., 175) im Gabentausch eingehen, ist ein Produkt der menschlichen Vernunft: Der Hobbes'sche Naturzustand wird überwunden, indem mit Hilfe symbolischer Gaben eine verpflichtende Verbindung unter den Menschen geschaffen wird. Ein Krieg aller gegen alle wird vermieden, ohne dass dafür die vertragliche Schaffung eines Leviathan notwendig wird.

8 Gabe und Anerkennung

8.1 Marcel Hénaff: Anerkennung in der Gabe

Pierre Bourdieu verortet die Mauss'sche Gabe in seiner Interpretation in einem über sie hinausgehenden Feld, das er die *Ökonomie der symbolischen Güter* nennt. Und auch die Autoren der M.A.U.S.S.-Bewegung entwickeln von der Gabe ausgehend ein allgemeines Argument, das sie im *Paradigma der Gabe* zuspitzen. Der französische Anthropologe und Philosoph Marcel Hénaff wählt einen anderen Weg. Er bezieht sich in seinem 2002 in Frankreich erschienenen Werk *Le Prix de la vérité* (deutsche Übersetzung 2009: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*) zunächst ausdrücklich auf die bei Mauss beschriebenen rituellen Gabenphänomene, um dem Ursprung der sozialen Kraft von Gaben auf die Spur zu kommen (vgl. Bedorf, 2014, 10). Diese Rückkehr zum ursprünglichen Phänomen bedeutet dabei nicht, dass sich die aus der Analyse abgeleiteten Erkenntnisse auf die historischen Kontexte beschränken. Vielmehr bedient er sich des *Essai*, um eine begriffliche Abgrenzung zwischen verschiedenen Formen der nichtökonomischen Gabe zu leisten, die in der wissenschaftlichen Debatte nicht selten als ein einziges Phänomen verhandelt werden. Hénaff differenziert dabei zwischen der Mauss'schen »zeremoniellen Gabe«, der »wohltätigen« und der »solidarischen« Gabe (vgl. Hénaff, 2014). Hauptaugenmerk seiner Untersuchung ist die »zeremoniell-gegenseitige Gabe«, die es als einzige vermag, wechselseitige soziale Verbindlichkeiten zu erzeugen (Bedorf, 2010, 10). Die Gabe leistet dies, indem sie als ein »Verfahren gegenseitiger Anerkennung« (Hénaff, 2009, 178) wirksam wird. Und obgleich zeitgenössische Gesellschaften keinen Tausch von Muscheln oder Trophäen praktizieren, bedürfen auch sie eines Verfahrens der Gabe (wenn auch in anderer Form), um die soziale Kohäsion herzustellen und zu garantieren. Hénaff erkennt im Gabentausch einen weiterhin gültigen Dreischritt, der Mauss' Dreischritt des *Gebens – Nehmens – Erwiderns* spezifiziert. Für ihn stehen diese drei Momente des Gabentausches stellvertretend für das, was auf der Ebene der sozialen Interaktion zwischen den Tauschpartnern geschieht: *darbieten – herausfordern – binden*.

Hénaff entfernt sich mit seiner Interpretation von der bis dahin in Frankreich üblichen Lesart der Gabe als Gegensatz und alternatives Modell zur Ökonomie (Quadflieg, 2010, 64). Er schlägt mit seinem Fokus auf das sozialintegrative Potential der Gabe die Brücke zur besonders in Deutschland prominent geführten Debatte um einen Anerkennungsbegriff normativer Prägung (ebd.).¹ Die Gabe ist damit nicht in der Debatte um Altruismus und Egoismus zu verorten und sie ist auch keine unterentwickelte Form des ökonomischen Tausches oder gar eine Alternative zu diesem. Für Hénaff ist sie eine »symbolische Praxis« (Moebius, 2010, 78), deren Ziel darin liegt, soziale Beziehungen und Bindungen auf der Ebene der Anerkennung herzustellen (ebd.). Im Folgenden wird die Entwicklung dieses Arguments bei Hénaff schrittweise nachvollzogen.

8.1.1 Ein neuer Dreischritt

In einem ersten Schritt stellt sich Hénaff die Frage, wovon eigentlich die Rede ist, wenn es um die Gabe geht. In der an Mauss anschließenden Debatte identifiziert er mehrere Typen der Gabe, von denen er drei konkret benennt. Die *archaische Gabe* führt Hénaff unter Vermeidung der pejorativ konnotierten Bezeichnung *archaisch* als *zeremonielle Gabe* ein. Gegeben werden hier Feste, Festmäle und Geschenke, die typischerweise in traditionellen Gesellschaften von den Oberhäuptern verschiedener Stämme und Gruppen getauscht werden (Hénaff, 2014, 59f.). Eine andere Form nimmt die sogenannte *wohlätige Gabe* an, die vorwiegend zwischen Menschen stattfindet, die einander in Zuneigung verbunden sind und durch die dem Gegenüber etwas Gutes getan werden soll. Dieser Typus der Gabe bringt positive Emotionen wie Zuneigung, Liebe, Hochachtung und Wertschätzung für den anderen zum Ausdruck (ebd., 60). Der dritte Typus der Gabe ist die *solidarische Gabe*, die zum Beispiel zur Unterstützung von notleidenden Personen nach einem Unglücksfall oder einer Katastrophe praktiziert wird (ebd.).

Diese drei Typen der Gabe verfügen jeweils über sehr spezifische Eigenschaften und ein besonderes System der Intention und Rechtfertigung. Die *zeremonielle Gabe* charakterisiert Hénaff mithilfe von Malinowski anhand konkreter Kriterien:

»Ich werde eine Handlung dann zeremoniell nennen, wenn sie 1. öffentlich ist, 2. unter Beachtung bestimmter Formen durchgeführt wird und wenn sie 3. soziologische, religiöse oder magische Bedeutung besitzt und Verpflichtungen mit sich bringt« (Malinowski, 1922, in Hénaff, 2014, 71).

¹ Einen Einblick in die deutsche Debatte um den normativen Anerkennungsbegriff geben beispielsweise Bedorf, 2010, Honneth, 1992, Honneth, 2018, Kuch, 2013, Siep, 1979 und Wildt, 1982.

Von zentraler Bedeutung für Hénaff ist im Zusammenhang mit der zeremoniellen Gabe die Untersuchung der ersten Gabe, mit der ein Gabentausch begonnen wird.

Im Rahmen seiner Untersuchung des melanesischen *Kula* beschreibt Marcel Mauss, wie der Eintritt in den Gabentausch für die teilnehmenden Stämme von feststehenden Rituale und durch das Ziel geprägt ist, den anderen für die Etablierung einer Verbindung zu gewinnen. Zu diesem Zweck wird ein *Bittgeschenk* angeboten, eine Schmeichelei, die, da die Gefahr einer Zurückweisung droht, ein außerordentliches Wagnis darstellt. Die Annahme dieses Bittgeschenkes exponiert auch den Empfänger, der dadurch in das System der Gabe eintritt und dessen Regeln akzeptiert:

»Eine dieser Gaben annehmen heißt, seine Bereitschaft zu zeigen, in das Spiel einzutreten und darin zu bleiben. [...] Wenn man es in Empfang nimmt, verpflichtet man sich, das vaga zu geben, die erste gewünschte Gabe« (Mauss, 1990, 67).

Gelingt dieses Eröffnungsgeschenk, so gilt die Partnerschaft als verbindlich geschlossen und besiegt. Dieser Moment und die Tatsache, dass eine Ablehnung eine Entscheidung gegen die Partnerschaft und für den Konflikt bedeuten würde, sind zentrale Ausgangspunkte für die These von Hénaff:

»Die zeremonielle Gabe ist vor allem ein Verfahren der gegenseitigen öffentlichen Anerkennung zwischen Gruppe in den traditionellen Gesellschaften, insbesondere in den Gesellschaften ohne staatliche Strukturen« (Hénaff, 2014, 63).

In der ersten Begegnung und der dabei getroffenen Entscheidung für den Austausch von Gaben liegt weit mehr als nur eine oberflächliche Höflichkeit. Vielmehr wird hier das Wesen der Beziehung zwischen den beiden Interaktionspartnern (Individuen, Gruppen, Clans oder ganze Stämme) bestimmt und reguliert. Aus dem auf den Gabenkreislauf bezogenen Dreischritt *Geben – Nehmen – Erwidern* wird in Bezug auf die Vorgänge zwischen den Partnern ein Dreischritt des *Identifizierens – Akzeptierens – Ehrens* (Hénaff, 2014, 64). Die Wahl des richtigen Geschenks weist den Geber als jemanden aus, der mit den Regeln vertraut ist und weiß, wie sich mithilfe der Gabe Höflichkeit und Respekt ausdrücken lassen. Die Unsicherheit über die Sozialisation und die Intentionen des Gegenübers wird mithilfe des Gabentausches reduziert. Damit wird die Bereitschaft signalisiert, einen impliziten Vertrag einzugehen und dessen Regeln anzuerkennen. Die ausgetauschten Geschenke werden zum Pfand für die Gültigkeit der Anerkennungsbeziehung, die auch über den Moment des physischen Austausches hinaus bestehen bleibt:

»Die geschenkten Güter haben dabei vor allem einen symbolischen Wert: Von der Seite des Gebers – ob Gruppe oder Individuum, stellen sie ein Pfand und Substitut seiner Selbst, genaugenommen, das Selbst als solches dar. Dieser Punkt ist wesentlich, da der ganze Einsatz in diesem Engagement, dieser Herausforderung

der Allianz selbst liegt: in dem Risiko, sich durch das zu binden, was man sich gegenseitig schenkt. Das, und das allein ist es, was den unschätzbarsten Wert der gegebenen Sache ausmacht. Sie ist Zeugnis des geschlossenen Paktes, sie bestätigt die gewährte Anerkennung» (Hénaff, 2009, 84).

Für Hénaff beinhaltet der Begriff der *Anerkennung* dabei zwei zentrale Aspekte. Zunächst bedeutet anerkennen *identifizieren*. Der andere wird als einem gleich oder ungleich erkannt und wahrgenommen (Hénaff, 2009, 203). In der Regel schließt sich dann in einem zweiten Schritt die Frage an, ob der als gleich oder ungleich *identifizierte* Gegenüber *akzeptiert* wird, was mit *Respekt* und bisweilen sogar mit Formen der *Ehrung* oder *Huldigung* einhergeht (ebd.). Für den Prozess des *Anerkennens* reichen, so Hénaffs Lesart der Gabe, bloße freundschaftliche Begegnungen und körperliche Gesten nicht aus. Vielmehr wird etwas gebraucht, was die Akzeptanz für einander, den Respekt voreinander und die darauf beruhende Anerkennung verbrieft und symbolisch repräsentiert (ebd., 206f.).

8.1.2 Die Gabe als Symbol der Anerkennung

Die repräsentative Bedeutung, die der gegebenen Sache im Gabentausch kommt, ist dabei kein Merkmal vermeintlich »archaischer« Völker. Das bereits eingeführte Beispiel der in antiken Gesellschaften zerbrochenen Gegenstände, die als symbolisches Unterpfand die gegenseitige Verpflichtung zur Gastfreundschaft standen, macht dies klar. Beide Teile können wie die »Eigenheit des Selbst und die Fremdheit des Anderen« (Hénaff, 2014, 65) zusammengefügt und daraufhin als Einheit wahrgenommen werden.

Die gegenseitige Gabe wird damit zu einer Geste der Anerkennung des anderen (als menschliches Wesen, als Vertragspartner, als vertrauenswürdiger Interaktionspartner etc.), die in der gegenständlichen Form einer *dritten Sache* ausgedrückt wird, einer Sache »die vom Selbst kommt, für das Selbst gilt, von dem eigenen Sein ausgeht und Zeuge der eingegangenen Verbindung ist« (ebd.). Diese Vermittlung der gegenseitigen Anerkennung mithilfe eines Gegenstandes ist dabei, ebenso wie der klassische Markttausch, ein spezifisch menschliches Vorgehen. Nur Menschen sichern die beiden Dreischritte *Geben – Nehmen – Erwidern* und *Identifizieren – Akzeptieren – Ehren* durch einen Gegenstand als Unterpfand ab. Nur zwischen Menschen ist die symbolische Absicherung einer Beziehung, deren Entwicklung sich auf der zwischenmenschlichen Ebene abspielt, durch einen Gegenstand denkbar. Einen besonderen Ausdruck dieser menschlichen Kultur sieht Hénaff in der aus dem Inzestverbot resultierenden Gabe der Frauen eines Stammes an den anderen. Diese extremste Form der zeremoniellen Gabe war lange Gegenstand ethnologischer Untersuchungen. Das Inzestverbot wird dabei zu einem *positiven Imperativ der Gegenseitigkeit*:

»Von Anfang an ist das Leben in seinem Reproduktionsprozess in diesem geregelten Tausch gefangen. Man ist menschlich im Hinblick auf dieses Heraustreten aus der natürlichen Gruppe der Blutsverwandten, im Hinblick auf eine Anerkennung und ein Bündnis mit einem Anderen als dem Selbst: Notwendigkeit anzuerkennen, was man nicht ist, um zu sein, was man ist« (Hénaff, 2014, 65f.).

Ziel der Gabe ist es, umfassende soziale Interaktionen zwischen den Partnern zu etablieren und aufrechtzuerhalten.

Am Beispiel der Eröffnungsgaben lässt sich erkennen, welche Wirkungen die Gabenpraxis auf die beiden an ihr beteiligten Parteien entfaltet. Das in der erfolgreich praktizierten Eröffnungsgabe vermittelte Wissen um die gegenseitige Anerkennung überwindet die Fremdheit und Ungewissheit des ersten Moments und eröffnet die Möglichkeit der Schließung eines impliziten Vertrages. Indem beide sich auf die erste Gabe einlassen, signalisieren sie ihre Bereitschaft, Spielregeln zu etablieren und sich daran zu halten. Diese Regeln liegen zunächst im Ritus selbst begründet, der den Rahmen für eine Verhandlung über die Grundlagen der künftigen friedlichen Begegnung der beiden Gruppen vorgibt (Hénaff, 2014, 66). Die Symbolik der Gabe eröffnet einen Raum und gibt den Parteien eine Sprache, um sich über die Notwendigkeit der Begrenzung der eigenen Freiheit zugunsten des Bündnisses auszutauschen. In den betrachteten vorstaatlichen Gemeinschaften ist es der Gabentausch, der das Verfahren vorgibt, mit dessen Hilfe die Begegnung zwischen fremden Stämmen erfolgreich verlaufen kann. Der Gabentausch und die durch ihn vermittelte Anerkennung werden somit zu symbolischen diplomatischen Regeln, die eine Annäherung, ein *Sich-Vertraut-Machen* von autonomen, einander fremden Gemeinschaften gelingen lassen. Die Fremdheit wird aufgelöst und an ihre Stelle tritt Wissen über den anderen, das ihn als gleichen, vertrauens- und respektwürdigen Partner ausweist.

Hénaff eröffnet mit dieser Interpretation eine genuin politische Dimension des Gabentausches.

8.1.3 Die politische Bedeutung der Gabe

Indem die Riten des Gabentausches öffentlich die Anerkennung für den vormals fremden anderen manifestieren, eröffnet sich die Möglichkeit einer friedlichen, geregelten Kooperation der Einzelnen, Gruppen, Clans und Stämme.

Die menschliche Fähigkeit zur Etablierung von Verfahren der Regelfindung, wie es der Gabentausch darstellt, resultiert im Falle eines erfolgreichen Gabentausches in einer Verbindung zwischen Individuen und Gruppen. Die Ausgestaltung dieser Verbindung wird durch eine politische Ordnung gesichert, die der Gabentausch etabliert und absichert. Soziale Hierarchien, Austauschverhältnisse und der Umgang miteinander werden in den verpflichtend wiederkehrenden rituellen

Festen reproduziert. Die Gabe ist dabei ein Substitut für den Geber, ein Pfand für dessen Verlässlichkeit, auch dann, wenn die Interaktionspartner zwischen den Riten örtlich voneinander getrennt sind:

»Es genügt zu verstehen, dass wir, analog zu jedem Spiel, das zwei Partner enthält, mit einer Spielstruktur und einem Prinzip der Alternanz zu tun haben. Sich auf das Spiel einlassen heißt, prinzipiell die Verpflichtung der Erwiderung zu akzeptieren (wie es im Übrigen bei jedem Austausch von Begrüßungen der Fall ist). Es nicht zu tun heißt, sich ins Abseits zu begeben« (Hénaff, 2014, 69).

Im Gegensatz zu anderen Ansätzen der Interpretation sind es für Hénaff weder Altruismus noch Moral oder Barmherzigkeit, die eine Gegengabe notwendig machen. Vielmehr ist es das dem Menschen eigene Streben nach einem Leben in der Gemeinschaft, nach Teilhabe, die ihn dazu bringt, sich den Regeln zu unterwerfen und die erhaltene Gabe zu erwidern (ebd.). Indem sich die Gruppen auf das Spiel einlassen und die Gaben akzeptieren, treten sie in den Dreischritt aus *Geben – Nehmen – Erwidern* ein und schließen einen impliziten Vertrag, der durch die Gaben vermittelt, etabliert und regelmäßig erneuert wird. Hénaff spricht von diesem Vertrag als einem Abkommen zu »eine[r] Art bewaffneten Frieden« (ebd., 70), der keinen umfassenden Konsens oder die Überwindung aller Konflikte darstellt, sondern die Anerkennung des Gegenübers als Interaktionspartner, mit dem vernünftigerweise ein Auskommen gefunden werden muss. Dies zeigt sich besonders in den mühevoll vorgebrachten Eröffnungsgeschenken, deren Ablehnung das immer präsente Konfliktpotential zum Ausbruch bringen würde. Hénaff macht diese Beziehung nochmals mithilfe einer Neuformulierung des Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern* klar, der sich auf der politischen Ebene zu *Anbieten – Verführen – Binden* wandelt. Im Risiko des Eröffnungsgeschenkes wagt der Geber eine Wette, fordert den anderen zur Antwort heraus, mit der dieser seinerseits das Risiko eingeht, der angebotenen Gabe Vertrauen entgegenzubringen und eine Beziehung einzugehen:

»Die Beziehung ist von vorneherein agonal. Wir können daher sagen, dass die gegenseitige zeremonielle Gabe das Dilemma des Gefangenen [...] auf besonders elegante Weise in Angriff nimmt und löst. Der Geber wettet auf das Vertrauen und erhält es durch die Erwiderung des Anderen, die unter der Garantie der angebotenen Dinge erfolgt. [...] Kurz, die gegenseitige zeremonielle Gabe übernimmt und beseitigt einen latenten Konflikt. Sie ist die Alternative zum Krieg, da sie den Unbekannten oder potentiellen Feind in einen Verbündeten verwandelt [...]« (Hénaff, 2014, 70).

Die Verhinderung des Ausbruchs des Konfliktes ist jedoch nicht, wie es beispielsweise Ricoeur vorschlägt (siehe Abschnitt 8.2.), als wahrhaftiger Friedenszustand

zu verstehen, sondern als ebenjener *bewaffnete Frieden*, der mithilfe der Rituale des Gabentausches stabil gehalten werden muss (ebd.).

Die zeremonielle Gabe, die Hénaff in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt, ist eine Lesart, die auf eben jene Grundlagen des friedlichen Zusammenlebens von Individuen und Gemeinschaften rekurriert, die Mauss als die *Felsen* bezeichnet, auf denen die Gesellschaften ruhen. In der Gabe wird die Anerkennung verhandelt, die jeder funktionierenden sozialen Beziehung inhärent ist – die Anerkennung des Gegenübers als Träger von Würde, als ein zu respektierendes Wesen (Hénaff, 2014, 71). Indem die zeremonielle Gabe als Vermittler dieser Anerkennung erkannt wird, gelangt die fundamentale Bedeutung der Anerkennung für menschliche Gesellschaften ins Bewusstsein der die Gabe praktizierenden Menschen und des aufmerksamen Beobachters. Erst durch die Gabe entsteht für Hénaff jener öffentliche Raum (ebd.), in dem politische Beziehungen willentlich angebahnt, soziale Regeln verhandelt und verpflichtende Rahmenbedingungen beschlossen werden können. Das Ergebnis ist ein soziales Band, das auf der institutionellen und auf der individuellen Ebene entsteht und reproduziert wird (Hénaff, 2009, 594f.).

8.2 Paul Ricoeur: Gabe und Friedenszustände

Obwohl Hénaff die Anerkennung ins Zentrum seiner Überlegungen zur Gabe stellt, macht er selbst deutlich, dass es sich dabei nicht um die Form der Anerkennung handelt, die im Anschluss an die Jenaer Schriften Georg Wilhelm Friedrich Hegels als Grundlage für die Entwicklung von Gemeinschaften interpretiert wird (vgl. Hénaff, 2009, 594f.).² Hénaff richtet seine Aufmerksamkeit explizit nicht auf den Entwicklungsprozess des Individuum in der Auseinandersetzung mit anderen. Stattdessen versteht er Anerkennung allgemeiner als die Anerkennung des Gegenübers als Interaktionspartner (ebd.). Ausgehend von Hénaffs Interpretation der Gabe versucht Paul Ricoeur in seinem Buch *Wege der Anerkennung* (Ricoeur, 2006), die Gabe als Mechanismus der gegenseitigen Anerkennung explizit mit dem Hegel'schen Kampf um Anerkennung ins Gespräch zu bringen. Im dritten Teil seines Buches knüpft Ricoeur an Hegels Bild des im Naturzustand ausgetragenen gewaltsamen Kampfes an. Dieses Bild wird im Folgenden skizzenartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit so weit nachvollzogen, wie es notwendig ist, um Ricoeurs Interpretation der Gabe zu verstehen.

2 Vgl. für eine an Hegel orientierte Lesart unter anderem Honneth, 1992, Kuch, 2013, Siep, 2009, Siep, 2014.

8.2.1 Hegels Idee des Kampfes um Anerkennung

Hegel knüpft in seiner Konzipierung des Naturzustandes an Thomas Hobbes an, widerspricht aber dessen anthropologischer Prämissen des atomistischen Individualismus, indem er den Menschen als ein nach Gemeinschaft strebendes Wesen versteht. Aufbauend auf dieser Prämissen und der in der familiären Liebesbeziehung begründeten ersten Anerkennungserfahrung des Individuum ist es Hegel möglich, den Hobbes'schen Naturzustand neu zu deuten.

Der Kampf im Naturzustand entzündet sich an der Inbesitznahme eines Stücks Land durch eine der in diesem Zustand lebenden Parteien, die damit die anderen Parteien ausschließt. Hierin kommt eine fundamentale Missachtung der anderen, ihrer Freiheit, ihrer Interessen und Bedürfnisse zum Ausdruck. Auf die Inbesitznahme folgt in der Hegel'schen Denkfigur eine Spirale aus abwechselnden Racheakten, die in einem Kampf auf Leben und Tod enden. In diesem Kampf, so die Schlussfolgerung bei Hegel, erkennen die Subjekte schließlich, dass sie und ihr Gegenüber mit Rechten ausgestattete Personen sind:

»In der wechselseitigen Wahrnehmung ihrer Sterblichkeit entdecken die miteinander kämpfenden Subjekte, daß sie sich vorgängig bereits in ihren grundsätzlichen Rechten anerkannt und damit die soziale Grundlage für ein intersubjektiv verbindliches Rechtsverhältnis implizit schon geschaffen haben« (Honneth, 1992, 81).

Mit dieser unmittelbaren wechselseitigen Anerkennung der Subjekte im Kampf auf Leben und Tod ist das Fundament für das »Reich des Gesetzes« (Ricoeur, 2006, 231) gelegt und die Anerkennung hat damit den Weg für die Entwicklung eines Zusammenlebens gebahnt, die im »Konstituieren des allgemeinen Willens« (Hegel, 1969, 263) gipfelt, der Entstehung des Staates (Ricoeur, 2006, 231f.). In der (wenn auch minimalen) Anerkennung des anderen im Naturzustand ist bereits ein gewisses Maß an individueller Selbstbeschränkung gegeben, die Hegel als implizite Form des Rechtsbewusstseins deutet (Honneth, 1992, 73).

8.2.2 Die Rolle der Gabe im Kampf um Anerkennung

Welche Verbindung sieht Ricoeur nun zwischen dem Hegel'schen Kampf um Anerkennung und dem Phänomen der Gabe? Ihn treibt die Frage um, wie der Konflikt beendet werden kann, der durch die Gewalt der Inbesitznahme des Landes ausgelöst und von den folgenden Racheakten angefeuert wurde. Hegels Jenaer Lösungsvorschlag hält Ricoeur insofern für geglückt, als er normative Fähigkeiten der Individuen, wie die Entwicklung von Selbstvertrauen, Achtung und Selbstachtung, in den Blick nimmt (Ricoeur 2006, 103). Die Frage nach der Anerkennung

selbst bleibt, so Ricoeur, in Hegels Schriften jedoch »ein Stück weit geheimnisvoll« (Ricoeur, 2006, 272).

Dass die Frage, wann sich ein Subjekt für wirklich anerkannt hält (womit der Konflikt beendet werden könnte), bis zum Schluss nicht eindeutig beantwortet wird und somit aufgrund der Konfliktlastigkeit des gesamten Prozesses eine Spirale des Negativen droht, löst in Ricoeur Unbehagen aus und motiviert ihn zur Suche nach Momenten im Kampf, die Zuversicht rechtfertigen; eine Suche, die ihn mit dem Gabentausch und Hénaffs Idee in Berührung bringt, dass im Gabentausch konkrete Anerkennung vermittelt wird.

Diese Erkenntnis wird zum Kern seines eigenen Ansatzes und seiner These, wonach die Alternative zum Kampf in befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung gesucht werden muss. Eine solche befriedete Anerkennungserfahrung hofft er in den symbolischen Vermittlungen der Gabe zu finden (ebd., 274). Ricoeur selbst erkennt allerdings, dass es sich dabei weniger um eine echte Alternative als vielmehr um einen Hoffnungsschimmer handeln könne:

»Die Erfahrungen befriedeter Anerkennung können eine Lösung der Ratlosigkeit vor dem Begriff Kampf nicht ersetzen, noch weniger eine Lösung der in Frage stehenden Konflikte. Die Gewißheit, die mit den Friedenszuständen einhergeht, schenkt uns vielmehr eine Bestätigung dafür, daß die moralische Motivation der Kämpfe um Anerkennung keine Täuschung ist. Deshalb kann es sich auch nur um Waffenstillstände, Aufheiterungen, man könnte sagen: *Lichtungen* handeln, wo der Sinn der Aktion mit dem Stempel der *angemessenen Handlung* aus den Nebeln des Zweifel tritt« (Ricoeur, 2006, 274).

Diese These führt zum Vorhaben der Kopplung der Idee des Kampfes um Anerkennung mit sogenannten *Friedenszuständen*, wie sie beispielsweise der französische Soziologe Luc Boltanski im zweiten Teil seines Werkes *L'Amour et la Justice comme compétences* (Boltanski, 1990) als *Agape* einführt. Die Leistung der Verbindung liegt dabei im Gabentausch, der eben jene »befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung« (Ricoeur, 2006, 274) zu ermöglichen scheint.

Um zu verstehen, wie die im Gabentausch erfahrene Anerkennung zu diesen Friedenszuständen der Agape führt, muss zunächst erklärt werden, was sich hinter dieser Vorstellung konkret verbirgt.

8.2.3 Die Idee vom Friedenzustand Agape

Dass Ricoeur die von ihm angestrebte Erfahrung von Momenten jenseits des Konfliktes nicht einfach als Friedenzustand bezeichnet, sondern Boltanski folgt und von Agape spricht, hat bedeutende Implikationen für die Art von *Lichtungen* und Friedenserfahrungen im Konflikt, die gesucht werden: Von Agape zu sprechen bedeutet, einen Begriff der wechselseitigen und uneigennützigen Lie-

be einzuführen. Ricoeur unterscheidet diesen vom Begriff der *Philia*, die er im aristotelischen Sinne interpretiert, und von dem des *Eros*, den er von Platon ausgehend versteht. Während die *Philia* der Reziprozität bedarf (Aristoteles widmet sich diesem Umstand im Freundschaftskapitel der *Nikomachischen Ethik*), wird der platonische *Eros* von einem Gefühl der Entbehrung getrieben. Beides ist der *Agape* fremd, die keine Gegenseitigkeit und kein Gefühl der Entbehrung kennt, die angetrieben wird vom Bedürfnis zu *geben*, ohne im Gegenzug zu *bekommen* (vgl. Ricoeur, 2006, 276f.).

Ebenso grenzt sich die *Agape* vom Rückgriff auf die Gerechtigkeit ab. Diese ist, so Ricoeur, kein gangbarer Weg zur Überwindung des Konfliktes, da sie der Idee der Äquivalenz bedarf:

»Gerechtigkeit ist keine erschöpfende Antwort auf die Frage, wie der von Gewalt erzeugte und von der Rache wiederentzündete Streit zu beenden ist. Gerechtigkeit auf die Idee der Äquivalenz zu beziehen, trägt angesichts der Vielzahl von Legitimierungsprinzipien [...] den Keim zu neuen Konflikten in sich« (Ricoeur, 2006, 276).

Im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die im Nachhinein als Ausgleich für eine in der Vergangenheit entstandene Ungerechtigkeit hergestellt werden muss, fokussiert sich die *Agape* auf die Gegenwart, lehnt Berechnung ab und zeichnet sich durch eine gewisse Sorg- und Achtlosigkeit und die Fähigkeit des Ziehenlassens aus (Bogusz, 2010, 62).

Ricoeur erklärt diese Sorglosigkeit mit der Ablehnung der Gegenseitigkeit, die zur Ablehnung des Urteils führt³ und damit zum Verschwinden des Kalküls und der Sorge. Die *Agape* lehrt die Fähigkeit, Kränkungen zu vergessen, ohne diese beiseitezuschieben oder zu verdrängen, sondern, »nach einem Wort Hannah Arendts über das Verzeihen, sie stehen zu lassen« (Ricoeur, 2006, 277). Als berühmtesten Vertreter der *Agape* stellt Ricoeur Dostojewskis Fürst Myschkin vor. Dieser besitzt ein »verblüffendes Verständnis für Situationen« und sei deshalb überall dort, »wo es Streit und Protest gibt: Sein Handeln ist jeweils angemessen, ohne den Umweg über die allgemeine Regel zu nehmen« (ebd., 281).

Welchen Status hat diese übermenschlich, ja paradiesisch wirkende Vorstellung der *Agape*? Handelt es sich dabei um ein Modell von menschlichen Handlungen, die so tatsächlich vorkommen? Oder ist die *Agape* im besten Fall eine Utopie und im schlechtesten eine Täuschung (vgl. ebd., 278 und Boltanski, 1990)?

Wie lässt sich die Verwirklichung einer uneigennützigen Liebe denken, »der das Begehrten fremd ist, weil sie nichts entbehrt« und die nur ein Begehrten hat,

3 Ricoeur verweist hier auf die Bibel: »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet«, Matthäus 7:1 (Ricoeur, 2006, 27).

»zu geben, [denn] das ist der Ausdruck ihrer Großherzigkeit« (Ricoeur, 2006, 280)?

Hier kommt die Gabe ins Spiel, die als Repräsentantin der Agape in der echten Welt verstanden wird:

»Was auch immer die archaischen Ursprünge der Ökonomie der Gabe sein mögen, die Gabe ist in unseren Gesellschaften, die ansonsten von der Warenökonomie beherrscht werden und wo alles seinen Preis hat, noch präsent, aber gesellschaftlichen Codices unterworfen, die die Beziehung zwischen Gabe und Gegengabe regeln« (Ricoeur, 2006, 281).

Diese gesellschaftlichen Codices führen zu einer Wahrnehmung der Gegengabe als verpflichtend, während die Agape keine Gegengabe kennt und jede Gabe als für sich stehende Geste wahrnimmt. Ricoeurs Interpretation der Gabe als Ausdruck der Agape muss also die verpflichtende Gegenseitigkeit ablehnen und den Dreischritt *Geben – Nehmen – Erwidern* verneinen. Den Gebern in der Agape muss die Gegengabe fremd sein, sodass sie bei der ersten Gabe stehen bleiben. Wie dieser Paradigmenwechsel von der Gegenseitigkeit zur Wechselseitigkeit zu verstehen ist und wie Ricoeurs Modell einer *wechselseitigen* Gabe aussieht, wird im Folgenden erarbeitet.

8.2.4 Von der gegenseitigen zur wechselseitigen Gabe

Um die Gabe zu einer *Lichtung im Konflikt* zu machen, der die Agape und den nach ihr benannten Friedenszustand selbst in der Situation des Kampfes erahnen lässt, muss Ricoeur sie als großzügige Gabe verstehen. Ebenso wie die Agape keine Gegenseitigkeit kennt, führt auch ein Verständnis der Gabe als gegenseitige Geste zu einem Konflikt. Wird die Frage nach der Motivation zur Erwiderung mit einer Verpflichtung beantwortet, zerstört dies die Großzügigkeit der ersten Gabe und entblößt sie als eine vom Kalkül bestimmte Handlung. Ein Geschenk, das durch seine Erwiderung anerkannt wird, verliert den Charakter des Geschenks und der Uneigennützigkeit (Ricoeur, 2006, 286). Um diesem Problem der Zerstörung der Großzügigkeit durch die Pflicht zur Gegenseitigkeit zu entgehen, schlägt Ricoeur vor, die Ebene der systematischen Beschreibung des Gabentausches zu verlassen und eine phänomenologische Betrachtung zu wagen. Mit einer Konzentration auf die konkreten Handlungen der Akteure hofft Ricoeur, die Sphäre der Äquivalenz verlassen zu können. Diese Sphäre ist vor allem die des modernen Marktes, auf dem die reine Gegenseitigkeit herrscht und die Bezahlung der wechselseitigen Verpflichtung der Tauschakteure eine Ende bereitet (ebd., 289).

»Der Markt, könnte man sagen, ist Gegenseitigkeit ohne Wechselseitigkeit. So verweist der Markt ex negativo auf die Besonderheit der wechselseitigen Bindungen,

die dem Tausch von Gaben innerhalb des Gesamtbereichs der Gegenseitigkeit eingen sind; dank dem Gegensatz zum Markt fällt der Akzent eher auf die Großherzigkeit des ersten Gebenden als auf die Forderung zu erwidern« (Ricoeur, 2006, 289).

Was hat es mit der Wechselseitigkeit auf sich, mit der Ricoeur eine Neubewertung der Gabe im Kontext der Agape anstrebt? Zunächst bedarf es zum Verständnis dieser Neubewertung einer Abkehr von der Deutung der Gabe aus der Perspektive eines entfernten Beobachters, der die Gesamtheit der Tauschakte der gesellschaftlichen Akteure analysiert und interpretiert. Ricoeur verlässt diesen analytischen Beobachtungsposten und begibt sich auf die Ebene der Akteure. Sein Ziel ist eine Beschreibung der Beziehungen *zwischen* den gabentauschenden Akteuren. Auf dieser Ebene, so hofft er, wird der großherzige Charakter jeder einzelnen Gabe bewahrt und nicht von der Erkenntnis der systematischen Gegenseitigkeit zerstört. Indem sich Ricoeur auf diese Perspektive der einzelnen Akteure einlässt, werden die bereits erarbeiteten Faktoren Zeit und *Ungewissheit* (siehe Kapitel 3.7) in einer Weise wirksam, die anderen Untersuchungsweisen fremd bleibt. Das Unwissen über die Wahrscheinlichkeit einer Gegengabe und der möglicherweise lange Zeitraum bis zu dieser Gegengabe bewahren jeder Gabe ihre Uneigennützigkeit. Die Geber von Eröffnungsgeschenken hoffen im Akt des Gebens noch nicht auf eine spätere Gegengabe, sondern konzentrieren ihre Bemühungen zunächst darauf, ihr Gegenüber von der Annahme ihrer Gabe zu überzeugen. Der Fokus liegt dann nicht auf der Frage nach der Verpflichtung zur Erwidern, sondern auf dem *Warum geben?* (ebd., 301).

»Die Bewegung des Gebens ist die Geste, mit der der ganze Prozeß beginnt. Die Großherzigkeit der Gabe führt nicht bloß zu einer Rückerstattung, die strenggenommen die erste Gabe vernichten würde, sondern zu so etwas, wie einer Antwort auf ein Angebot« (Ricoeur, 2006, 301).

Ricoeur schlägt deshalb eine neue Sprachregelung vor, die diesen Umstand berücksichtigt und jede Gabe neu bewertet:

»Genaugenommen hat man sich die erste Gabe als Modell der zweiten und die zweite Gabe als eine Art, wie ich sagen möchte, zweite erste Gabe vorzustellen« (Ricoeur, 2006, 301).

Die Gegengabe ist damit keine Reaktion auf eine Verpflichtung, sondern eine Antwort auf den Appell, motiviert durch die Großzügigkeit der ersten Gabe. Es handelt sich nicht mehr um eine gegenseitige Befolgung des Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern*, sondern um eine wechselseitige Abfolge von Geben und Empfangen.

8.2.5 Gaben und wechselseitige Anerkennung

Durch den Wechsel der Perspektive rückt die Art des Empfangens in den Vordergrund. Indem eine großherzige Gabe angenommen wird, wird der Geber als großherzig anerkannt. Ricoeur verweist in diesem Zusammenhang auf die Doppelbedeutung des französischen Wortes *reconnaissance*: Es steht einerseits für die Anerkennung, andererseits für die Dankbarkeit. Im wechselseitigen Gabentausch erfahren sich die Akteure abwechselnd als in ihrer Großherzigkeit anerkannt und mit bedingungsloser Großherzigkeit bedacht. Wo bisher die Pflicht zur Erwiderung herrschte, überbrückt nun die Dankbarkeit den Abstand zwischen den Begriffspaaren *Geben – Empfangen* und *Empfangen – Erwidern* (Ricoeur, 2006, 303). Damit erklärt sich auch die Tatsache, dass Gaben nicht mit Preisen versehen werden können und zwischen den einzelnen Gaben ein zeitlicher Abstand liegen muss:

»Der Abstand den sie [die Dankbarkeit] zwischen die beiden Paare legt, ist im Vergleich zur Äquivalenz des Rechtsverhältnisses, aber auch der des Verkaufs ein Abstand der Ungenauigkeit. Eine doppelte Ungenauigkeit: hinsichtlich des Werts und der Zeit. Im Reich der Dankbarkeit sind der Wert der ausgetauschten Geschenke und der Warenpreis inkommensurabel. Das ist der Niederschlag des *ohne Preis*⁴ im Austausch von Gaben. Auch für die angemessene Frist bis zur Gegengabe gibt es kein genaues Maß: das ist der Niederschlag der Agape, die nichts erwartet. Der Abstand zwischen dem Paar geben-empfangen und dem Paar empfangen-erwidern wird also durch die Dankbarkeit zugleich geschaffen und überbrückt« (Ricoeur, 2006, 303).

Aufgrund der Zugrundelegung eines sehr spezifischen Verständnisses von Anerkennung durch seinen expliziten Bezug auf Hegel und durch die Zielsetzung der Suche nach Friedenzuständen im Sinne der Agape setzt Ricoeur hohe Anforderungen an den Gabentausch. Um sein Vorhaben erfolgreich zu vollenden, reicht es nicht aus, einen beliebigen Gabentausch zu finden, in dem Anerkennung vermittelt wird. Vielmehr geht er über Hénaff hinaus, indem er nach einer explizit großherzigen Gabe sucht, mit der wechselseitige Anerkennung symbolisch vermittelt wird.

Seine Ausgangsfrage *Wann kann sich ein Individuum für anerkannt halten?* beantwortet Ricoeur im Sinne der Agape mit dem Verweis auf eine Gabenbeziehung, in der jede Gabe als erste, großherzige Gabe in einem wechselseitigen Austausch von Anerkennung und Dankbarkeit wahrgenommen wird (die Agape kennt keine Gegenseitigkeit). Eine solche Gabe ist auch im Kontext des Zeremoniellen eine

4 Ricoeur verweist hier auf die besondere Untersuchung von Gütern ohne Preis bei Hénaff, 2009.

Ausnahmeerscheinung, da sich Formen wie der Potlatsch in der Regel nicht von »der Last potentieller Konflikte trennen [lassen]« (Ricoeur, 2006, 306). Eine Überwindung des Kampfes um Anerkennung durch den Gabentausch hatte Ricoeur bereits zu Beginn der Untersuchung ausgeschlossen und die deutlich bescheidener Hoffnung formuliert, in der befriedeten Erfahrung realer Anerkennung im Gabentausch *Lichtungen* zu finden, die er als Momente des Friedens begreift. Diese Lichtungen sollten angesichts der Furcht vor einem von unendlichem Verlangen nach Anerkennung angeheizten Kampf für Zuversicht sorgen und die Richtigkeit der »moralischen Motivation des Kampfes« (ebd., 274) bestätigen. Diese Hoffnung ist nur zum Teil erfüllt worden. Ein generelles Postulat des Gabentausches als Gegenmodell zum Kampf ist nicht haltbar. Und doch gibt es Gabenformen, die Anlass zur Zuversicht geben:

»Vielleicht bleibt der Kampf um Anerkennung unendlich: doch die Erfahrung tatsächlicher Anerkennung im Austausch von Gaben, vor allem in seiner festlichen Gestalt, bringen dem Kampf um Anerkennung die Gewißheit, daß seine Motivation, die ihn vom Machthunger unterscheidet und vor der Faszination schützt, weder Schein noch eitel ist« (Ricoeur, 2006, 306).

Wenn der Gabentausch sich nur hin und wieder als großzügige und wechselseitige Geste der symbolischen Vermittlung von Anerkennung erweist, bescheinigt er dem Kampf um Anerkennung die richtige Richtung und wird als *befriedete Lichtung* inmitten des Konflikts sichtbar. Die Botschaft der Gabe ist für Ricoeur eine hoffnungsvolle. Sie macht Hoffnung darauf, dass das Risiko der ersten Gabe glückt, dass das Angebot der Anerkennung und des Vertrauens dem Konflikt vorgezogen wird und dass die Wette auf ein befriedetes Miteinander hin und wieder einmal gut ausgeht.

9 Homo Donator und die Politik der Gabe

Frank Adloff wählt in seinem Buch *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben* (Adloff, 2018) einen anderen Ansatz als die bisher referierten Autoren.¹ Adloff ist seit langem eine der aktivsten deutschen Stimmen im ansonsten eher französisch geprägten Gabendiskurs. Er mischte sich als Autor und Herausgeber vielfach in die Debatte ein und machte als Übersetzer des Werkes *Anthropologie der Gabe* von Alain Caillé (Caillé, 2008) eine der wichtigsten Mauss-Rezeptionen und das darin entwickelte Paradigma der Gabe auch einem deutschsprachigen Publikum zugänglich. Adloff, der eng mit Caillé und dessen M.A.U.S.S.-Bewegung verbunden ist, orientiert sich an deren anti-utilitaristischer Lesart und Weiterentwicklung der Gabe. In seinen eigenen Publikationen untersuchte er bisher unter anderem philanthropisches Engagement mithilfe einer Gabenperspektive (siehe bspw. Adloff, 2009, Adloff, 2010, Adloff und Sigmund, 2005) und schlug eine Brücke zwischen der Gabe und radikaldemokratischen Theorieansätzen (Adloff, 2016).

In *Politik der Gabe* greift er diese verschiedenen Ansätze auf und betrachtet mit dem Prinzip der Gabe menschliches Zusammenleben, Wirtschaft, Politik, Zivilgesellschaft und den Umgang der Menschen mit ihren natürlichen Lebensgrundlagen. Dazu arbeitet er heraus, welche Bedeutung dem Mauss'schen *Prinzip der Gabe* gegenüber anderen gesellschaftlichen Ordnungs- und Organisationsprinzipien zukommt. So wird die Gabe besonders mit dem Prinzip der Hierarchie (Staat) und dem des eigennutzorientierten Tausches (Markt) kontrastiert, die moderne Gesellschaften zu dominieren scheinen.

Adloff knüpft außerdem an einen weiteren Diskurs an, der in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Die Kritik am bekanntesten der wirtschaftswissenschaftlichen Menschenbilder, dem *Homo oeconomicus*, führte zur Entwick-

¹ Die Überlegungen dieses Abschnitts beruhen auf meiner Besprechung des Buches *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben* (Adloff 2018), die im Dezember 2019 unter dem Titel »Rezension: Vom Ritus des Gabentausches zu realen Utopien. Frank Adloffs Entwurf einer Politik der Gabe« (Frick, 2019) in der Zeitschrift »Ethik und Gesellschaft« veröffentlicht wurde. Ich greife im Folgenden auch in wörtlichen Übernahmen auf diese Rezension zurück. Mein Dank gilt an dieser Stelle den Herausgebern der Zeitschrift für die Erlaubnis zur erneuten Verwendung.

lung von zahlreichen, sich teilweise ergänzenden und teilweise alternativ gegenüberstehenden Menschenbildern. *Homo sustinens*, *Homo sociologicus*, *Homo religiosus*, *Homo biologicus* oder *Homo politicus* sind nur ein paar Beispiele, die hier genannt werden können. Mithilfe von vielfältigen Verweisen auf Marcel Mauss selbst, die Rezeptionsgeschichte des Gaben-Essays und Ergebnisse aus anderen Disziplinen, entwickelt Adloff ein neues *Menschenbild der Gabe*, das er *Homo donator* nennt. Er gibt damit die Vorstellung des methodologischen Individualismus auf und konzipiert den Menschen als ein von Beginn an in ein Netz aus Akten des Gebens, Nehmens und Erwiderns verstricktes Wesen; ein Wesen, dessen Unabhängigkeit und Freiheit sich nur in Anerkennung seiner vielschichtigen Abhängigkeiten (von Mitmenschen und der Natur) denken lässt und dessen beste Handlungsoption daher in der Kooperation mit anderen liegt.

Auf der Grundlage dieses Menschenbildes erarbeitet Adloff schließlich seine politische Vision oder das, was er titelgebend die *Politik der Gabe* nennt. In Anerkennung der Abhängigkeit muss Politik nach Wegen der Gestaltung des Miteinanders suchen, die den Individuen innerhalb des Abhängigkeitsgeflechts möglichst große Freiräume eröffnen und ein Zusammenleben im Sinne eines harmonischen, immer wieder neu ausgehandelten *Wir* ermöglichen.

9.1 Das Menschenbild des *Homo Donator*

Adloff nimmt die Überlegungen von Marcel Mauss zum Ausgangspunkt, um über die Implikationen der Gabe für das Verständnis des Menschen und des Zusammenlebens in menschlichen Gemeinschaften nachzudenken. Er verknüpft ethnologische, kognitionswissenschaftliche, evolutionsbiologische und demokratietheoretische Erkenntnisse zu einem Menschenbild des *Homo donator*. Mithilfe von John Dewey, Georg Herbert Mead, Francisco J. Varela und Michael Tomasello charakterisiert Adloff den Menschen als ein *prosoziales* Wesen, für das die Kooperation zu einem Grundprinzip des gelingenden menschlichen Zusammenlebens erhoben wird. Gabenpraktiken werden zum Ausdruck und zentralen Modus dieser Prosozialität (vgl. Adloff, 2018, 75–96):

»Wir befinden uns schon immer in Assoziation miteinander, das nichtsoziale Wesen Mensch ist eine bloße Fiktion. Allerdings gilt es, sich die Assoziation anzueignen und zu einem individuellen Mitglied einer Gemeinschaft zu werden, das die Beiträge anderer zur Kooperation schätzt und dessen Beiträge reziprok von den anderen wertgeschätzt werden. Ein wechselseitiges Geben und Nehmen verleiht den Individuen einerseits einen Sinn für die Gemeinschaft und andererseits für die individuellen Beiträge zum Gelingen des Gemeinschaftslebens« (Adloff, 2018, 96).

Im Menschenbild des *Homo donator* wendet sich Adloff auf Grundlage des Phänomens der Gabe vom methodologischen Individualismus ab und konzipiert den Menschen als ein Wesen, das sich in einem Netz von Abhängigkeiten entwickelt, sich darin seiner selbst bewusst wird und handelt. Zur Unabhängigkeit und damit zur Freiheit entwickeln könne sich ein Mensch überhaupt erst dann, wenn ihm von seinen Mitmenschen und der ihn umgebenden Natur die dafür notwendigen Bedingungen gegeben werden.

Die Erkenntnis dieser Abhängigkeit, der Tatsache, dass es neben dem eigenen Geben immer auch darauf ankomme, zu bekommen und zu nehmen, führe zur Abkehr von der Vorstellung, die Abhängigkeit von anderen jemals überwinden zu können (Adloff, 2018, 224). Dies zu verstehen heißt dann, die Bedingungen zu erkennen, unter denen die eigene Entfaltung möglich wird, und die Bedeutung zu begreifen, die die eigenen Gaben (beispielsweise der Fürsorge) für die Entfaltung anderer haben (ebd.).

Von dieser Erkenntnis ausgehend erarbeitet Adloff eine politische Utopie, eine *Politik der Gabe*, die darauf ausgerichtet ist, den Menschen trotz dieser Abhängigkeiten und gerade im Anschluss an deren Anerkennung möglichst große Freiräume zu eröffnen und ein gelingendes Leben innerhalb einer friedlichen, harmonischen Gemeinschaft zu ermöglichen.

9.2 Eine politische Utopie der Gabe

Gleich zu Beginn des Buches führt Adloff die Gabe als »Dreh- und Angelpunkt« (Adloff, 2018, 10) dieser Suche nach einem »anderen Umgang der Menschen untereinander und mit der Natur« (ebd.) ein. Er macht deutlich, dass für ihn die Krisenhaftigkeit der gegenwärtigen Gesellschaftsform in der Dominanz des utilitaristischen Denkens und Handelns begründet liegt. Außerdem kritisiert er die Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem guten Leben und wirtschaftlichem Wachstum (ebd.). Diesen beiden folgenschweren Fehlschlüssen müsse, ganz im Sinne des Mauss'schen Anliegens, entgegengetreten werden.

Adloff zeigt eine Vision auf, in der sich Menschen nicht hauptsächlich auf berechenbare wirtschaftliche Wohlstandsfaktoren konzentrieren, sondern auf eine Form des Zusammenlebens, in der die Lebensqualität mithilfe der Qualität der sozialen Beziehungen und dem Verhältnis des Menschen zur Natur gemessen wird (ebd.). Ein solches Zusammenleben beruht für ihn auf dem bereits von Mauss beschriebenen Dreischritt des Gebens, Nehmens und Erwiderns (ebd.). Das Menschenbild des *Homo donator* mache dabei deutlich, dass Selbsterfahrung und Selbstreflexion für den Menschen nur innerhalb einer Gemeinschaft und in der Interaktion mit anderen möglich seien.

Mithilfe des radikaldemokratischen Ansatzes von John Dewey argumentiert Adloff, dass der Mensch auf Kooperation ausgerichtet sei und deshalb, im Habermas'schen Sinne, die »Demokratie der menschlichen Lebensform als Telos innewohnt« (ebd., 91). Wichtig ist ihm dabei, dass diese Ausrichtung des Menschen auf Kooperation und demokratisches Zusammenwirken sich einerseits evolutionär erklärt, andererseits aber auch normativ verstanden und eingefordert werden könne und die entsprechenden Motive dem Menschen nicht fernliegen (vgl. ebd., 92).

Die Perspektive der Gabe zeige, dass Menschen in allen kulturellen Kontexten und zu allen Zeiten dazu in der Lage waren und sind, mit Blick auf das Wohl anderer miteinander zu kooperieren, und dass die Logik der individuellen Nutzenmaximierung nicht notwendigerweise eine dominante Stellung innehabe. Gabenbeziehungen und Gabenpraktiken sind entsprechend auch in modernen Gesellschaften unverzichtbar, obgleich sie in der Regel unsichtbar bleiben:

»In diesem Sinne ist auch das vorliegende Buch zu verstehen: Es geht um eine Archäologie der Gabe, die die Gabe schon immer in den modernen normativen Rahmen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit stellt. Es geht um eine Theorie der Gabe im Kontext radikaler Demokratieverstellungen« (Adloff, 2018, 95).

Adloffs Argument, das Prinzip der Gabe sei auch in der Moderne noch wirkmächtig und bilde die Grundlage für ein anderes Zusammenleben, stützt sich auf die Tatsache, dass selbst in Gesellschaften, in denen Märkte und strukturgebende Organisationen wie etwa Behörden, Firmen oder die Institutionen des Wohlfahrtsstaates dominieren und individuelle Aushandlungsprozesse im Sinne der Gabe in die Sphäre des Privaten verdrängt werden, gabenförmige Interaktionen nur scheinbar aus der öffentlichen Sphäre verschwunden sind. Er zeigt im Gegenteil, dass ihnen auch weiterhin existentielle Bedeutung für das Zusammenwirken der Menschen zukommt. So sind innerhalb von hochgradig strukturierten, formellen Organisationen zwischen den einzelnen Mitarbeitern informelle Beziehungen und kollegiale Hilfeleistungen unverzichtbar (ebd., 121). Und jenseits von Märkten und Organisationen ist es für Adloff vor allem die Sphäre der Zivilgesellschaft, die von der Gabe getragen wird. In ihr werden ganz unterschiedliche Ressourcen wie Zeit, Geld und Ideen (vgl. ebd., 240) eingebracht, ohne dass das Erzielen von Profiten dabei eine Rolle spielt. Zivilgesellschaftliche Vereinigungen basieren weder auf einer hierarchischen Struktur, wie das in staatlichen Organisationen der Fall ist, noch auf einem symmetrischen Austausch von Gütern und Leistungen, wie er auf dem Markt geschieht. Vielmehr herrscht hier das *dritte Paradigma* von »gleichzeitiger Freiwilligkeit und Verpflichtung, Spontaneität und Bindung« (ebd., 240), das Adloff im Anschluss an Caillé, 2008 als *Paradigma der Gabe* einführt.

In diesem Sinne versteht er die funktionierende Zivilgesellschaft als beispielhaft für das Wirken des Prinzips der Gabe. In ihr gelinge es, gleichzeitig das Individuum in seiner Besonderheit, das geschaffene Gemeinsame und das »vermittelnde Prinzip der egalitären Reziprozität« (ebd., 240f.) zu verwirklichen. In dem innerhalb der Zivilgesellschaft das »freie Spiel der Gabe« (ebd., 241) zur Entfaltung kommt, konstituiert sich eine Gemeinsamkeit, die nicht wie im Bereich der Familie auf engste persönliche Bindungen zurückzuführen ist, sondern auf die in der Gabe deutlich werdenden wechselseitigen Abhängigkeiten (vgl. ebd.). Auch an anderer Stelle finden sich, so Adloff, Beziehungen, die auf dem Prinzip der Gabe beruhen. Mutter-Kind-Beziehungen, die eine Entwicklung der Kinder zu selbstständigen und selbstbewussten Menschen überhaupt erst ermöglichen, nennt er ebenso wie die große Zahl von Careworkers, die sich unbezahlt um eigene Angehörige oder zu geringen Löhnen um fremde Menschen kümmern. Als weitere Beispiele führt er das Verhältnis von ehemaligen Kolonialmächten zu ihren Kolonien und das Verhältnis zwischen Mensch und Natur an.

In beiden Fällen handelt es sich um ein Gabenverhältnis und nicht um einen symmetrischen Austausch. Diese Tatsache wird jedoch nicht anerkannt oder bewusst verschleiert, weshalb ein Ausbeutungsverhältnis entsteht, in dem eine, für die Entwicklung von Wohlstand und Reichtum relevante Leistung nicht entsprechend gewürdiggt wird. Adloff macht dabei deutlich, dass im Unsichtbarbleiben dieser Gaben eine Ungerechtigkeit liegt, die im Privaten ebenso problematisch sei wie auf der Ebene des Umgangs zwischen Nord und Süd oder zwischen dem Mensch und seinen natürlichen Lebensbedingungen. Indem von symmetrischen Tauschbeziehungen als dem Normalfall ausgegangen werde, würden Gabenbeziehungen und deren Leistungen nicht (an-)erkannt und ein (teilweise) unsichtbares Ausbeutungsverhältnis perpetuiert (vgl. ebd., 20).

Die Erkenntnisse über die Bedeutung von Gabenbeziehungen und die freigelegten Gabenpraktiken interpretiert Adloff als gegenhegemoniale Projekte, die er mit Erik Olin Wright (Wright, 2017) als »reale Utopien« (Adloff, 2018, 251) bezeichnet, und verknüpft sie auf originelle Weise mit Projekten wie der sogenannten *Commons-Bewegung*,² der lateinamerikanischen Vorstellung des guten Lebens *Buen Vivir*³ und den Argumenten der Postwachstumsbewegung. Adloff möchte im Sinne von Wright zeigen, wie sich in gewissen gesellschaftlichen »Nischen« Räume eröffnen, in denen Menschen so handeln, »wie man es sich utopisch ersehnt, und

2 Silke Helfrich und David Bollier beschreiben die Anliegen der Commons-Bewegung wie folgt: »Die Welt als Commons zu denken und zu gestalten bedeutet, unsere Kooperationsfähigkeit so zu nutzen, dass sich niemand über den Tisch gezogen fühlt, aber auch niemandem ein Platz am Tisch verweigert wird« (Helfrich und Bollier, 2019, 18).

3 Vgl. z.B. Acosta, 2015.

dadurch die Wahrscheinlichkeit steigern, dass sich Alternativen ausbreiten, die umsetzbar und attraktiv erscheinen« (ebd.).

9.3 Politik der Gabe und Konvivialismus

Adloffs Buch folgt in seinem Aufbau einer Argumentation, die vom Gabentausch bei Mauss ausgeht, die gewonnenen Erkenntnisse zu dem Menschenbild des *Homo donator* verdichtet und auf diesem basierend eine eigene politische Vision, die titelgebende Politik der Gabe, entwirft. Diese ist eng an die Bewegung der Konvivialisten⁴ angelehnt und fußt auf der These, dass mit der Gabe gezeigt worden sei, wie Kooperation, ein Miteinander statt eines Gegeneinanders, strukturell in die »menschlichen Interaktionsordnungen« (ebd., 243) eingeschrieben sei. Wenn von dieser Prosozialität ausgegangen werden kann, verschiebt sich der Fokus politischer Überlegungen auf die Ermöglichung von sozialen Beziehungen und deren qualitative Verbesserung. Soziale Beziehungen sind dann nicht länger ein Mittel zum Zweck (der individuellen Bedürfnisbefriedigung), sondern werden zum Ziel und Selbstzweck (vgl. ebd., 244).

Im Anschluss an Mauss, Caillé und die M.A.U.S.S.-Bewegung argumentiert Adloff, dass Politik und Gesellschaft normativ auf eine »psychologische und kulturelle Disposition zur Großzügigkeit und Solidarität« (ebd., 245) bauen können, die sich bei Menschen kulturübergreifend und zu allen Zeiten finden lasse. Dieses positive anthropologische Menschenbild wird dem Menschenbild des Liberalismus entgegengesetzt, das von einem eigennützigen Menschen ausgeht und die auf diesen Grundlagen aufbauende Gesellschaft »aller normativen Strukturen beraubt« (ebd., 245). Tugendhaftigkeit ist, so Adloff, im Sinne des *Homo donator* im Menschen angelegt und muss nicht, wie im Totalitarismus oder Liberalismus, gewissermaßen mit Zwang oder Anreizen »von außen an den Menschen herangetragen« (ebd., 246) werden. Aufbauend auf dieser Vorstellung lässt sich eine Gesellschaft denken, die an die vielfachen Praktiken der Konvivialität, des großzügigen Umgangs miteinander, anknüpft, die in Familien- und Freundschaftsbeziehungen sowie in zahlreichen zivilgesellschaftlichen Projekten bereits gelebt werden (ebd., 246f.).

Mit dem Bekenntnis zum Konvivialismus buchstabiert Adloff für die Gegenwart aus, was Mauss am Ende seines Essays als Hoffnung für das Frankreich

4 Die Bewegung der Konvivialisten zielt auf eine Politik, »die sich auf das Prinzip einer gemeinsamen Menschheit, einer gemeinsamen Sozialität, der Individuation und der Konfliktbeherrschung beruft« (Les Convivialistes, 2014, 60). Frank Adloff ist, wie Alain Caillé und andere prominente Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler (so zum Beispiel Daron Acemoglu, Serge Latouche, Edgar Morin und Chantal Mouffe), ein Teil dieser Bewegung.

der 1920er Jahre formulierte. Adloff zeigt, an wie vielen Stellen gegenhegemoniale Projekte verfolgt werden, die unter der Chiffre der Gabe in eine positive Vision eingebunden werden können. Damit aktualisiert und konkretisiert er die Mauss'sche Hoffnung mit Blick auf gegenwärtige Gesellschaften.

10 Struktur und Potentiale der Gabe

Die besprochenen Autoren betten die Gabe in verschiedene sozialtheoretische Debatten ein. Pierre Bourdieu plädiert für einen umfassenden Ökonomiebegriff und konzipiert das Soziale als einen »Kampf um die Erhaltung von sozialen Positionen« (Rehbein und Saalmann, 2009, 135). Alain Caillé und die M.A.U.S.S.-Bewegung erarbeiten mithilfe der Gabe ein drittes Paradigma, das die Dichotomie zwischen methodologischem Individualismus und methodologischem Holismus überwinden soll. Marshall Sahlins entwickelt im Anschluss an Mauss eine neue Lösung der Konfliktsituation im Hobbes'schen Naturzustand, die er dessen Leviathan gegenüberstellt. Marcel Hénaff und Paul Ricoeur schlagen die Brücke zum Anerkennungsdiskurs. Hénaff arbeitet explizit unabhängig von der Hegel'schen Figur des Kampfes um Anerkennung (der auch eine Antwort auf Hobbes ist), während Ricoeur im Dialog mit diesem vorgeht. Frank Adloff schließlich macht den Gabendiskurs fruchtbar für eine Verbindung mit radikaldemokratischen Ideen und verortet ihn innerhalb des Vorhabens des sogenannten konvivialistischen Manifests, das wiederum von Alain Caillé maßgeblich initiiert wurde.

Alle gehen von Mauss und dessen Darstellung des Gabentausches aus, und doch treten in den einzelnen Interpretationen ganz unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund, die alle im *Essai* bereits angelegt sind.

Bourdieu konzentriert sich auf Symbolik, Kampf, soziale Hierarchie und Macht, Sahlins auf Vertrauen und die Frage nach einem friedlichen gesellschaftlichen Zusammenleben. Bei Caillé und der M.A.U.S.S.-Bewegung werden die Ambivalenz der Gabe und der Vorrang des Sozialen vor dem Nutzendenken betont. Hénaff unterstreicht die Bedeutung von Vertrauen, Respekt und Anerkennung in der Gabe, während Ricoeur von der Selbstlosigkeit zu wechselseitiger Anerkennung und darauf aufbauenden befriedeten Zuständen gelangt. Frank Adloff macht die Gabe zum Ausgangspunkt einer Konzeption des Menschen als prosozialen *Homo donator*, dessen beste Handlungsoption in der Anerkennung seiner Abhängigkeit von anderen und in der Kooperation mit diesen liegt.

Die Gabe, so lautet die Schlussfolgerung dieser Zusammenstellung unterschiedlicher Rezeptionsstränge, bewegt sich zwischen den vier Modalitäten Freiwilligkeit und Verpflichtung, (Eigen-) Interesse und Uneigennützigkeit und ent-

hält das Potential für ganz unterschiedliche Wirkungen. Handlungen, zu deren Verständnis die Logik der Gabe einen Beitrag leisten kann und die folglich als Gabenpraktiken bezeichnet werden können, lassen sich mithilfe dieser Eigenschaften charakterisieren: Ihre Motivation oszilliert zwischen den vier genannten Polen, sie fallen gewissermaßen in eine Kategorie des »Dazwischen« (Adloff, 2016, 6)¹ und entfalten je nach Handlungskontext eine Wirkung, die sich auf einer Skala von Potentialen zwischen dem Ausdruck selbstloser Liebe (Ricoeur) und der Etablierung von Macht (Bourdieu) einzeichnen lässt.

Die Entscheidung, wie sich die Gabe realisiert, ob in Form von Anerkennung, Solidarität und freiheitlicher Gestaltung der Tatsache, dass die Individuen einander zur Sicherung des Überlebens bedürfen, oder in Form von negativ wahrgenommener Abhängigkeit, Schuld und daraus abgeleiteten Machtansprüchen, hängt von verschiedenen, der Gabe zum Teil äußerlichen Faktoren ab. Die Etablierung eines sozialen Gefüges mit stabilen Anerkennungsbeziehungen und Kooperation ist mithilfe der Gabe also ebenso möglich, wie die Errichtung eines Systems aus Vetternwirtschaft und Korruption. Es kommt dabei einerseits auf die Beziehung der Interagierenden zueinander und deren kulturellen Kontext (oder, wie Bourdieu es nennen würde, deren »Wahrnehmungskategorien«) an, und andererseits auf das institutionelle Setting, die Rahmenbedingungen, in denen die Gabe stattfindet.

Indem je nach Handlungskontext in der Gabe die Solidarität, das Vertrauen oder die Beziehung der Abhängigkeit betont wird, legen die Geber den Grundstein für die Beziehung der aufeinandertreffenden Individuen und den Modus der Interaktion.

Die Gabe gibt in ihrem vielfältigen Auftreten einen Hinweis darauf, dass viele Interaktionsformen keinen symmetrischen Austausch darstellen. Diese Asymmetrie wird in der Gabe ausgedrückt, indem sie notwendigerweise einen Überschuss bildet. Die Asymmetrien, die es zu gestalten gilt, werden (bei materiellen Gaben sogar sprichwörtlich) greifbar. Das Spektrum möglicher Auswirkungen der Gabe enthält unterschiedliche, in der Literatur erörterte Möglichkeiten, dieser Asymmetrie zu begegnen. Die Gabe als Ausdruck selbstloser Liebe und mögliche Geengaben als »zweite erste Gaben« zu verstehen, wie Ricoeur (Ricoeur, 2006, 301) es tut, löst die Asymmetrie als Hinwendung zum Anderen auf, die für diesen keine Verpflichtung nach sich zieht. Die Anerkennung des Überschusses und des

¹ Alain Caillé macht darauf aufmerksam, dass es erst mit den Entwicklungen der Moderne scheinbar unmöglich wird, eine solche Kategorie des »Dazwischen« oder in-between zu denken: »Modern times begin with the decision to split entirely and without hope of return what the ancient societies had tried to hold together – namely the sacred and the profane, gods and men, the political and the economic, splendour and calculation, friendship and war, gift and interest« (Caillé, 2001, 23 zitiert aus Adloff, 2016, 6).

Gebers als Interaktionspartner, dem eine Gegengabe entgegengebracht werden muss, hebt ein Bewusstsein für wechselseitige Abhängigkeiten voneinander hervor und stellt eine Form dar, sich »zueinander ins Verhältnis zu setzen«. Dies eröffnet in einem nächsten Schritt die Möglichkeit, dieses Verhältnis abzulehnen (die Annahme der Gabe bzw. die Gegengabe zu verweigern) oder es kooperativ zu gestalten (sich auf das Spiel der Gabe einzulassen). Wird der Überschuss auf eine Weise betont, die keinen kooperativen oder ausgleichenden Umgang damit eröffnet, ihn vielmehr zementiert, so wird ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis etabliert, das für den Abhängigen nicht gestaltbar ist, sondern akzeptiert werden muss. Auf diese Weise kann die Gabe zu Grundlage und Ausdruck von Machtansprüchen werden.

Ausgehend von diesen Erkenntnissen über die Gabe beschäftigt sich der folgende dritte Teil der Untersuchung mit der Frage, wo derartige Praktiken in modernen Gesellschaften gefunden werden können, die von staatlichen Institutionen und einer zentralen Rolle des Marktes geprägt werden, inwiefern ihr Auftreten wünschenswert ist und unter welchen Umständen sie dort welche Wirkungen entfalten.

Teil III: Von »archaischen« zu »modernen« Gesellschaften – die Gabe zwischen Markt und Staat

Die archaischen Gesellschaften, die Marcel Mauss im *Essai* beschreibt, werden durch die zentrale Bedeutung der Gabe für ganz unterschiedliche Bereiche charakterisiert. Gabenrituale befrieden Konflikte und bestimmen die soziale Ordnung, sie sind wirtschaftlichen Aktivitäten mit mehreren beteiligten Parteien als vertrauensstiftende Maßnahme vorangestellt, dienen als Rahmen für Verhandlungen und ermöglichen (oder erzwingen) regelmäßige Begegnungen. Gaben stiften, ganz allgemein, eine Beziehung zwischen den Menschen. Diese Omnipräsenz der Gabe und die Bestimmung der archaischen Gesellschaften durch die *Logik der Gabe* sind gleichzeitig Ausgangspunkt und argumentativer Kern der politischen Vision, die Mauss aus der Gabe entwickelt.

Im vorangegangenen zweiten Teil wurden verschiedene theoretische Angebote referiert, die die *Logik* und ein daraus ableitbares *Ordnungsprinzip der Gabe* konkreter machen. Der dritte Teil stellt nun eine darauf aufbauende Rückkehr zur Mauss'schen Vision dar. Mauss nimmt mithilfe der *Logik der Gabe* seine eigene Lebenswelt, das Frankreich der 1920er Jahre, in den Blick und entwickelt ausgehend von den Erkenntnissen aus den archaischen Gesellschaften eine soziale und politische Agenda für die Gesellschaft, in der er selbst lebt. Diese Agenda zielt auf eine Verbesserung der Lebensverhältnisse ab, die er konkret mit der Harmonisierung und Solidarisierung des Zusammenlebens verbindet. Die archaischen Gesellschaften werden diesbezüglich zum Vorbild für die nichtarchaischen, die zentrale Bedeutung der Gabenmoral charakterisiert somit einen Typus von Gesellschaft, »auf den wir unsere eigenen Gesellschaften – nach ihren eigenen Verhältnissen – gerne würden zusteuern sehen« (Mauss, 1990, 164).

Hier werden zwei Dinge deutlich: Erstens macht Mauss klar, dass im Frankreich seiner Zeit (das in seiner institutionellen Organisation unserer gegenwärtigen Gesellschaft ähnlicher ist als die archaischen Gesellschaften) die Gabe an Bedeutung verloren hat. Zweitens nimmt er diesen Bedeutungsverlust als etwas Negatives wahr und erklärt die Etablierung einer angepassten Form der Gabenmoral zum normativen Ziel. Damit wird weiterhin deutlich, dass Mauss die Entwicklung von »archaischen« zu »zivilisierten« Gesellschaftsformen nicht ausschließlich als Erfolgsgeschichte versteht. Wenngleich er explizit nicht für ein »Zurück zu den Stammesgesellschaften« plädiert, spricht er sich angesichts der Krisenhaftigkeit (vgl. ebd., 19) seiner Gesellschaft doch dafür aus, von anderen Formen des Zusammenlebens zu lernen und den negativen Entwicklungen der Moderne die Logik der Gabe entgegenzusetzen. Konkret geht es ihm um die Kritik an der Dominanz einer utilitaristischen Logik auch außerhalb der Sphäre der Ökonomie und an der Entsolidarisierung der Menschen untereinander. Mauss macht deutlich, dass er in der Gabenmoral eine Grundlage des menschlichen Zusammenlebens sieht. Gleichzeitig stellt er fest, dass weite Teile der wirtschaftlichen Praxis und »des industriellen und des kommerziellen Rechts« (ebd., 159) mit dieser Moral in Konflikt stehen. Die Zunahme der Bedeutung des berechnenden Eigennutzens

über die Wirtschaft hinaus, die Mauss mit dem Utilitarismus verbindet, ist mit dieser Grundlage unvereinbar:

»Wiederholt haben wir darauf hingewiesen, wie wenig diese Ökonomie des Geschenkaustausches sich in den Rahmen der sogenannten natürlichen Wirtschaft, den Utilitarismus fügte. Alle Phänomene des wirtschaftlichen Lebens der untersuchten Völker (und diese sind gute Vertreter der großen neolithischen Zivilisationen) und all die Überreste jener Traditionen in Gesellschaften, die uns näherstehen, und selbst in unseren eigenen Bräuchen, entziehen sich dem Schema der wenigen Ökonomen, die versucht haben, die verschiedenen Wirtschaftsformen miteinander zu vergleichen« (Mauss, 1990, 166).

Die Untersuchungen zur Gabenmoral lassen sich nicht auf eine »primitive Wirtschaft« (ebd., 166) reduzieren, sondern geben Auskunft über Grundsätzliches, sie enthüllen zentrale Bedingungen für ein gelungenes Zusammenleben; Bedingungen, die Mauss im Frankreich der 1920er nicht als selbstverständlich gegeben erachtet.

Um diese Bedenken und die Rolle der Gabe als Gegenmittel nachvollziehen zu können, ist es zunächst notwendig zu verstehen, was die untersuchten »archaischen« Gesellschaften von der Lebensrealität in Frankreich zu Mauss' Lebzeiten und damit auch von anderen Gesellschaften unterscheidet, die als »modern« bezeichnet werden.

11 Die Ablösung der Gabengesellschaft

Wie in den vorangegangenen Ausführungen (besonders in Teil 1) gezeigt wurde, ist die Welt der Gabe ganz wesentlich eine Welt der Vertrautheit. Es handelt sich in der Regel um kleine Gemeinschaften, die ihre internen Angelegenheiten mithilfe des Gabentausches und dessen Orientierung stiftenden Regeln verhandeln und lösen. Über die Grenze der Gemeinschaft hinaus ist es der Modus der Gabe, der einen Umgang mit anderen Gruppen ermöglicht und stabile Beziehungen trotz auftretender Konkurrenz und Interessenkonflikten stiftet. Auftauchende Fremde werden im Ritus der Gabe auf ihre Vertrauenswürdigkeit, auf die Kenntnis der sozialen Regeln sowie auf ihre Bereitschaft zur Interaktion geprüft. Die Fremdheit wird überwunden und der Fremde verwandelt sich in einen anerkannten Interaktionspartner. Spielregeln werden etabliert, Vertrauen wird aufgebaut und durch weitere erfolgreiche Gaben untermauert. Dann folgen Verhandlungen über das Verhältnis zueinander und die Lösung von konkreten Fragen, wie die Aufteilung von Jagdgründen oder die Etablierung von Verwandtschaft durch Heirat. Im Laufe dieser Begegnungen und im Anschluss an die vertrauensstiftende Gabe finden auch profane Austausche statt; Markttausch – nun nicht mehr zwischen Fremden, sondern aufbauend auf einem Mindestmaß an Wissen übereinander. Konflikte werden innerhalb dieses überschaubaren Rahmens der Gemeinschaft oder zwischen den Gemeinschaften gelöst, Regelverstöße mithilfe von sozialen Sanktionen, wie dem Ausschluss aus den Interaktionen, bestraft.

Es herrscht ein konstantes Geben und Nehmen, ein Netz aus Abhängigkeit, Verpflichtung und Verschuldung, aus Anerkennen und Anerkanntwerden. Soziale Beziehungen werden mithilfe der Gabe gestiftet, bestätigt und reproduziert. Eine Interaktion oder gar ein Tausch mit Fremden, die fremd bleiben sollen, ist in diesem Kontext undenkbar:

»Die Begegnung mit dem Fremden macht die schmale Grenze zwischen Anerkennung und Ablehnung deutlich. Entweder findet das Angebot statt und wird akzeptiert, dann herrscht Friede. Oder es gibt kein Angebot, und der Andere bleibt eine Bedrohung; das kann die Beibehaltung des Zustands der Feindseligkeit sowie die Möglichkeit des Krieges bedeuten« (Hénaff, 2009, 229).

Die Riten der Gabe als Modus zu akzeptieren bedeutet, dass eine Interaktion nur dann möglich ist, wenn die Fremdheit überwunden und Vertrauen hergestellt wird. Jenseits dieser Überwindung der Fremdheit und ohne das damit einhergehende Wissen über die Vertrauenswürdigkeit des anderen gibt es keine verlässliche Vereinbarung und keinen Rechtsrahmen, der den Austausch mit einem Fremden absichern würde. Die Überwindung der Fremdheit mithilfe der Gabe wiederum bedarf der Erfüllung umfassender und vielseitiger Bedingungen. Alle Interaktionspartner müssen die rituellen Regeln, die Position der anderen in der sozialen Hierarchie und die für diese Position entsprechenden Gaben kennen, damit der Gabentausch gelingt. Diese Bedingungen stellen sicher, dass alle angemessen anerkannt werden und die absichernden Regeln allen bekannt sind.

Das Herstellen von Vertrauen, Anerkennung und damit der Grundlage für weitere Interaktionen ist ein persönliches Ringen um das Verhältnis zueinander, das durchaus scheitern kann. Ein friedlicher Umgang miteinander wäre dann allerdings ausgeschlossen.

Die Grenzen dieses Verfahrens liegen in seinem enormen Aufwand begründet, weshalb die Gabe in Kontexten scheitert, in denen Interaktionen mit vielen Fremden unvermeidlich werden. Je größer die Gemeinschaften werden, je mehr Migration geschieht und je bedeutender der Handel mit unbekannten Gruppen wird, desto offensichtlicher wird, dass andere »Verfahren der gegenseitigen Anerkennung gefunden werden« müssen (Hénaff, 2009, 209).

11.1 Die Grenzen der Gabe

Moderne Gesellschaften begegnen dieser Herausforderung in der Regel dadurch, dass dem Markt und dem Handel ebenso zentrale Rollen zugesprochen werden, wie der Herrschaft des Rechts und dem arbeitsteiligen Zusammenwirkens von Menschen innerhalb von Organisationen. Die wachsende Rolle des Marktes in modernen Gesellschaften bedeutet die Ablösung einiger Regeln, die in gabentauschenden Gesellschaften relevant waren. Der Markt macht eine Interaktion auch mit jenen Menschen möglich, die Fremde sind und Fremde bleiben. Um unter diesen Umständen Austausch zu ermöglichen und diesen abzusichern, müssen neue Regeln formuliert werden, die für alle am Austausch beteiligten Menschen gelten, und es müssen Institutionen etabliert werden, die die Einhaltung dieser Regeln garantieren. Diese Regeln betreffen vor allem die Frage nach einem gerechten Austauschverhältnis, also nach einer Äquivalenz zwischen den ausgetauschten Gütern. Diese Frage kann in der Welt der Gabe nicht sinnvollerweise gestellt werden, da eine erfolgreiche Gabe keine Äquivalenz vorsieht. Vielmehr wird sie dadurch charakterisiert, dass am Ende der Begegnung ein Überschuss bleibt und eben keine Symmetrie hergestellt wurde (vgl. Adloff, 2018, 73). Aus-

schlaggebend ist nicht ein abstrakt festgelegtes Äquivalenzverhältnis, sondern die Wahrnehmung der Gabe als angemessen und ihre Annahme durch den Empfänger. Angemessenheit wird dabei nicht nur durch das Verhältnis der Gabe zu einem anderen Gegenstand bemessen. Vielmehr ist es wichtig, dass die Gabe die Beziehung zwischen Geber und Nehmer richtig widerspiegelt, die Position des Empfängers anerkennt und zum richtigen Zeitpunkt angeboten wird.

Der Austausch in der Marktsituation lagert dagegen den Umgang mit Unsicherheit an ein Verfahren aus: den Austausch von Gütern und Dienstleistungen unter Einhaltung gewisser Regeln auf dem Markt. Dem Verfahren wird durch eben diese Regeln ein Rahmen gegeben, der trotz der Fremdheit der handelnden Personen und dem damit einhergehenden Unwissen über den anderen für relative Sicherheit bezüglich der Einhaltung der getroffenen Abmachung sorgen soll. Zu diesem Rahmen zählen rechtliche Bestimmungen und Sanktionsmechanismen ebenso wie die Festschreibung gewisser Austauschverhältnisse (so z.B. das Wucherverbot) mithilfe des Geldes, das selbst wiederum Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die dem einzelnen Tauschprozess vorausgehen. Es wird damit unnötig, das Gegenüber auf seine Kenntnis sämtlicher Regeln »abzuklopfen«. Vertrauen ist jenseits des Minimalvertrauens unnötig, Vertrauen in den abstrakten Rechtsrahmen und die ihn garantierenden Institutionen genügt. Es bedarf hier also nur einer minimalen Anerkennung: Der andere muss als eine Person (an-)erkannt werden, die über Ressourcen verfügt, die geeignet sind, um die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, und diese zum Tausch gegen etwas anderes bereitstellt. Die Absicherung der Einhaltung der Regeln hängt nicht letzten Endes von den beiden aufeinandertreffenden Interaktionspartnern ab, sondern von einem dritten – dem Staat und seinen Gesetzen.

Alain Caillé beschreibt diesen Übergang von kleinen Gesellschaften zu großen und komplexen modernen Gesellschaften als die Entwicklung von einer »Primären Sozialität« zu einer »Sekundären Sozialität« (Caillé, 2008, 205). Gesellschaften, die durch »Primäre Sozialität« geprägt werden, zeichnen sich dadurch aus, dass es möglich ist, Kenntnisse über alle potentiellen Interaktionspartner mithilfe der Gabe und ihren Riten zu gewinnen. Moderne Gesellschaften zeichnen sich jedoch durch die Häufigkeit von Interaktionen mit Fremden aus. Ausreichende Kenntnis über alle potentiellen Interaktionspartner, wie sie nötig wäre, um Vertrautheit oder Vertrauen herzustellen, lässt sich in diesen Gesellschaften nicht gewinnen. An die Stelle des Ordnungsprinzips Gabe treten daher in modernen Gesellschaften die Ordnungsprinzipien des Marktes mit seinem Tauschhandel und des Staates mit seinen hierarchischen und bürokratischen Strukturen sowie verbrieften (Bürger-)Rechten. Für beide spielt die Logik der Gabe keine bedeutsame Rolle. Sie operieren mithilfe ganz eigener Handlungslogiken und Regeln, die das Aufeinandertreffen von Individuen und deren Verhalten vorstrukturieren und regulieren. So ist es auf dem Markt und in der Interaktion mit Behördenvertretern

nicht notwendig, sich auf das Gegenüber, seine Geschichte und Persönlichkeit voll einzulassen. Vielmehr reicht es aus, im Fall des Marktes die Bedürfnisse des anderen zu erkennen und mit den eigenen in Einklang zu bringen. Und für einen Behördengang ist vor allem das Wissen um die eigenen Rechte, Ansprüche und Pflichten relevant.

Aufgrund dieser den Bedarf an und die Abhängigkeit von persönlicher Interaktion und freien Aushandlungsprozessen drastisch reduzierenden Wirkung des Marktes und des Staates bezeichnet Frank Adloff Markt und Staat als *Interdependenzunterbrecher* (Adloff, 2018, 122), die in modernen Gesellschaften wirken. Die Entpersonalisierung der Interaktionen und die damit einhergehende Entsolidarisierung, die Mauss beklagt, wirken versachlichend (ebd., 119). Die Ansprüche der Einzelnen hängen nicht mehr von einer persönlichen Verausgabung ab, sondern von einer unpersönlichen Bewertung anhand allgemeiner Regeln auf der Grundlage von Gleichheits- und Gerechtigkeitsansprüchen. Und in Marktsituationen ist die Frage, ob die jeweiligen Anliegen in einem Aushandlungsprozess miteinander in Einklang gebracht werden können, nicht an die Wertschätzung gebunden, welche die Interagierenden füreinander zeigen, sondern an eine Einigung über die auszutauschenden materiellen Güter. Von dieser Versachlichung der Interaktion, so die Idee, profitieren letztlich alle. Aushandlungsprozesse werden berechenbarer und Ansprüche klarer bewertbar (vgl. Lessenich und Mau, 2005, 258).

11.2 Moderne zwischen Funktionalität und Intentionalität

Die beiden charakteristischen Organisationsprinzipien Markt und Staat sind Teil eines modernen liberalen Gesellschaftsentwurfes, der darauf abzielt, ein friedliches Zusammenleben auch für den extremen Fall zu ermöglichen, dass die Individuen die die Gesellschaft bilden, ausschließlich ihren eigenen Nutzen im Blick haben. Der Markt ist als Idee auch deshalb so wirkmächtig geworden, weil er verspricht, die unterschiedlichen eigennützigen Handlungen zu einem maximalen kollektiven Gesamtnutzen zu aggregieren:

»Auf die das Handeln der Wirtschaftssubjekte regulierende Ethiken, so Adam Smith, konnte verzichtet werden, weil der letzten Endes zuverlässiger und effektiver wirkende Marktmechanismus ihre Funktion übernahm. Funktionalität sollte Intentionalität ersetzen« (Münkler, 2003, 19).

Und der Staat verkörpert mit seinen Institutionen und dem Gewaltmonopol die Garantie der Rechte des Einzelnen, seiner Freiheiten und der Behandlung der Bürger als Gleiche. Markt und Staat versprechen, unabhängig von den individuellen Eigenschaften und den (guten oder schlechten) Intentionen der einzelnen

Gesellschaftsmitglieder, einen guten Zustand für alle *funktional* herzustellen und zu sichern, so dass Intentionalität nicht mehr benötigt wird.¹

Die Gabe vermag ein solches Versprechen für große und komplexe moderne Gesellschaften nicht zu geben, da sie nichts anderes ist als die Materialisierung der eigenen Intention, in eine Interaktion und damit einen Aushandlungsprozess über die Regeln des Miteinanders einzutreten. Bleibt die erste Gabe aus oder scheitert sie, gibt es keine übergeordneten Mechanismen, die einen Konflikt verhindern.

Zusätzlich hängt die Frage, welche Auswirkungen Gabenpraktiken entfalten, entscheidend von der Intention der Interagierenden ab. Eine scheinbar selbstlose Spende kann Machtansprüche ausdrücken und Abhängigkeiten etablieren, wenn die Gebenden sie später mit Forderungen verknüpfen (einige empirische Beispiele siehe Kapitel 15.1).

Sich ausschließlich auf gabenförmige Handlungen der Menschen zu verlassen, birgt daher ernst zunehmende Risiken: Sie beinhalten notwendigerweise ein Moment der Freiwilligkeit, sind nie vollkommen verpflichtend und können daher auch ausbleiben. Diese Tatsache ist besonders dann problematisch, wenn ein mögliches Ausbleiben der Gaben zu Unterversorgung mit wichtigen Gütern und Dienstleistungen wie zum Beispiel in der Grundversorgung mit Nahrungsmitteln oder medizinischer Versorgung führen würde. Zusätzlich können die Auswirkungen von Gabenpraktiken nicht mit Sicherheit vorausgesagt werden. Sie hängen vielmehr von den Intentionen der handelnden Personen, die in großen und komplexen Gesellschaften nicht mithilfe von sozialen Sanktionen beeinflusst werden können, und dem jeweiligen Kontext ab, in dem die Interaktion stattfindet.

Die geschilderten Grenzen der Gabe und die Schwierigkeiten, die mit der Implementierung von Gabenpraktiken besonders in modernen Gesellschaften einhergehen, geben erste Hinweise darauf, weshalb das Prinzip der Gabe für die gesellschaftliche Organisation und Ordnung in der Moderne eine wesentlich geringere Rolle spielt, als dies in den überschaubaren »archaischen« Gesellschaften der Fall war. Die Unsicherheiten des Gabensystems und die Notwendigkeit einer individuellen Aushandlung würden in großen und komplexen Gesellschaften zu einem erheblichen Mehraufwand gegenüber dem Tausch auf dem Markt und bürokratischen Prozessen in der Verwaltung führen. In ökonomische Begriffe gefasst verursacht die menschliche Begegnung im Gabentausch demgegenüber Mehrkosten, das heißt, die Transaktionskosten würden steigen. Dieser Überschuss wird in modernen Gesellschaften zu einer Belastung und durch funktionale Mechanismen vermieden, die ohne solche »Reibungsverluste der Humanität« auskommen.

¹ Max Weber beschreibt diese, ihn beunruhigende Entwicklung (vgl. Thaa, 2005, 30f.) mit den Metaphern *Versteinerung*, *Mechanisierung* und *tote Maschinerie*, die mit einer *kühlen Sachlichkeit* funktioniere (Weber, 1981, 188f. in Thaa, 2005, 30f.).

Ausgehend von Mauss und der Gabe wird im Folgenden anhand unterschiedlicher Debatten die Frage gestellt, wie die Konsequenzen zu bewerten sind, die eine Gesellschaft tragen muss, in der die (verpflichtenden) Gelegenheiten zur zwischenmenschlichen Verständigung, zu Aushandlungsprozessen und zur Vermittlung von Anerkennung wegfallen, die in den institutionalisierten Gabenpraktiken regelmäßig stattfinden.

12 Die Entwicklung des Marktes nach Karl Polanyi

Die vorliegende Untersuchung hat das Unbehagen zum Thema, das Marcel Mauss am Markt artikuliert und dem er seine Hoffnung auf eine Rückbesinnung auf die Gabe gegenüberstellt. Das Aufkommen von Märkten ist zwar bereits in Gabengesellschaften beobachtbar, dort stellen sie jedoch ein der Gabe nachgelagertes Phänomen dar, das beispielsweise im Fernhandel Bedeutung hatte. Spätestens mit den gesellschaftlichen Umwälzungen der industriellen Revolution kommt dem Markt jedoch eine wachsende Bedeutung zu, und Marcel Mauss sieht die damit einhergehende Erweiterung des Geltungsbereiches der Marktlogik kritisch, besonders wenn sie auf den Bereich des Sozialen übergreift. Er argumentiert, dass von dieser Expansion der Marktlogik auf Bereiche jenseits der explizit ökonomischen Sphäre eine Gefahr für den sozialen Zusammenhalt und damit für die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens ausgehe. Was genau diese Expansion verursacht und weshalb darin eine potentielle Gefahr liegt, wird im *Essai sur le don* jedoch nicht ausgeführt; wodurch die Beantwortung der Frage erschwert wird, inwiefern die Gabe als Gegengewicht zum Markt dienen kann.

Ein Autor, der an dieser Stelle Hinweise geben kann, ist der Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi. Dessen Hauptwerk *The Great Transformation* (Polanyi, 2019, Erstveröffentlichung 1944) setzt zeitlich bei den Wirtschaftsformen der Mauss'schen archaischen Gesellschaften an und entwickelt eine Perspektive, die zu erklären versucht, wie und weshalb die Sphäre des Marktes im Laufe der industriellen Revolution an Bedeutung gewann und weshalb sich ihre Logik auf sämtliche gesellschaftlichen Bereiche ausbreitete.

Polanyi teilt dabei mit Mauss nicht nur das Unbehagen gegenüber der dominanten Rolle des Marktes, auch ihre Biographien weisen erstaunliche Parallelen auf. So engagierte sich Polanyi wie Mauss sein gesamtes Leben lang als dezidiert politischer Intellektueller und nennt sich bis an sein Lebensende einen Sozialisten (vgl. Mendell, 1994, Polanyi-Levitt und Mendell, 1987, 21). Aufgrund seiner Nähe zur Sozialdemokratie muss er seine Heimat Österreich-Ungarn Anfang der 1930er Jahre in Richtung Großbritannien verlassen. Jedoch erweisen sich insbesondere seine Jahre im SPÖ-regierten *Roten Wien* als prägend für seine politischen Ansichten und seine Vorstellung des Verhältnisses von Markt, Gesellschaft und Politik

(Ebner, 2017, 169). Er geht nach Großbritannien, wo er – eine weitere Parallele zu Mauss – für die Universitäten Oxford und London in der Arbeiterbildung tätig wird (Block, 2001, xx und Mendell, 1994). Sein Buch *The Great Transformation* schreibt er schließlich in den 1940er Jahren in den USA. Es ist eine wirtschaftshistorisch angelegte Untersuchung, die ihren Ausgang in der Frage nimmt, wie es zur *Jahrhundertkatastrophe* (Ebner, 2017, 169) der Weltkriege und des Aufstiegs des Faschismus kommen konnte.¹

Polanyi konzentriert sich dabei auf ein Element, in dem er die Wurzel zu dieser Entwicklung und den zentralen Ansatz zu ihrer Erklärung sieht: die Idee selbstregulierender Märkte und der Versuch, diese mit Aufkommen der industriellen Revolution performativ durchzusetzen. Hierin liegt für ihn die zentrale Erklärung für soziale Spannungen, die sich schließlich in der Jahrhundertkatastrophe entladen. Polanyis Argumentation ist unter Wirtschaftshistorikern nicht unumstritten (vgl. Braudel, 1979, 227f.; Harvey und Metcalfe, 2004, 11)² und soll im Folgenden auch nicht als Referat historischer Fakten erarbeitet werden. Vielmehr geht es darum aufzuzeigen, wie sich das Mauss'sche Unbehagen konkretisieren lässt, mit welchen strukturellen Überlegungen der Bedeutungsgewinn des Marktes in modernen Gesellschaften begleitet und wie die These gerechtfertigt wird, dass damit eine Bedrohung der Grundlagen des Zusammenlebens einhergehe. Zentral ist hierfür die Kritik Polanyis an der Kommodifizierung menschlicher und natürlicher Ressourcen und Leistungen, also deren Erfassung und Bewertung mithilfe einer Warenlogik. Diese Kritik ist es, die den Debatten um die Rolle der Gabe in modernen Gesellschaften zugrunde liegt, die im weiteren Verlauf des Kapitels vorgestellt werden (siehe insbesondere Kapitel 13, 14 und 15).

12.1 Der Markt im System des 19. Jahrhunderts

Ausgangspunkt für die Entwicklung der »Jahrhundertkatastrophe« ist für Polanyi der Zusammenbruch eines Systems, das aus seiner Sicht im 19. Jahrhundert für eine Periode des relativen Wohlstands und des Friedens gesorgt hatte:

-
- 1 Diesen Ausgangspunkt der Untersuchung teilt er mit einem anderen bedeutenden Denker seiner Zeit, dessen Untersuchung jedoch zu einem nahezu diametral entgegengesetzten Ergebnis gelangt: Friedrich August von Hayek (vgl. Lindsay, 2015).
 - 2 Alexander Ebner weist im Zusammenhang mit der Bewertung der historischen Aussagekraft von *The Great Transformation* darauf hin, dass neben der Kritik an der »ungenauen Periodisierung der ‚Doppelbewegung‘ von Ausbettungs- und Rückbettungsphasen des Marktsystems (Kindleberger, 1974, 49f.)« Zweifel an der empirischen Tragfähigkeit der Analysen und die Fragwürdigkeit der Übertragbarkeit der historischen Entwicklung in England auf Kontinentaleuropa artikuliert wurden (Ebner, 2017, 173). Neben Kindleberger bezieht er sich dabei auf North, 1977.

»Das 19. Jahrhundert brachte ein bis dahin in den Annalen der westlichen Zivilisation nie dagewesenes Phänomen, nämlich einen hundertjährigen Frieden, der von 1815 bis 1914 dauerte. Abgesehen vom Krimkrieg, einer mehr oder weniger kolonialen Episode, waren England, Frankreich, Preußen, Österreich, Italien und Rußland nur insgesamt achtzehn Monate lang in Kriege miteinander verwickelt. Eine Berechnung vergleichbarer Daten der beiden vorangegangenen Jahrhunderte zeigt jeweils einen Durchschnitt von sechzig bis siebzig Jahren größerer Kriege« (Polanyi, 2019, 21f.).

Diese Tatsache schreibt Polanyi nicht dem fehlenden Konfliktpotential zwischen den Mächten zu, vielmehr beruhe sie auf der Funktionstüchtigkeit eines das 19. Jahrhundert prägenden Systems (Polanyi, 2019, 19), das sich aus vier Einrichtungen zusammensetzt: dem Kräftegleichgewicht zwischen den Großmächten, dem internationalen Goldstandard, dem selbstregulierten Markt und dem liberalen Staat.

Mit dem Zusammenbruch dieses Systems, ende die »Welt des 19. Jahrhunderts« (ebd.), und die Grundlagen für die Katastrophe des 20. Jahrhunderts werden gelegt. Entgegen dem Schein, der Niedergang des Goldstandards habe den endgültigen Zusammenbruch eingeleitet, sieht Polanyi darin nur ein Symptom, dessen Ursache es an anderer Stelle zu suchen gilt. Diese Ursache liegt für ihn im utopischen Charakter des selbstregulierenden Marktes verborgen, der für ihn den Dreh- und Angelpunkt des Systems bildet:

»Aber Quell und Matrix des Systems war der selbstregulierende Markt, jene Neuerung, die den Anstoß zur Entstehung einer spezifischen Zivilisation gab. Der Goldstandard war bloß ein Versuch, die Binnenmarktwirtschaft auf den internationalen Bereich auszuweiten; das System des Kräftegleichgewichts war ein Überbau, der auf dem Goldstandard errichtet und zum Teil durch ihn bewirkt wurde; der liberale Staat war seinerseits eine Schöpfung des selbstregulierenden Marktes. Der Schlüssel zum gesellschaftlichen System des 19. Jahrhunderts waren die Gesetze, die die Marktwirtschaft beherrschten« (Polanyi, 2019, 19).

Im Zentrum der Frage nach den Gründen für den Niedergang des Systems des 19. Jahrhunderts liegt für Polanyi also die Aufgabe, ein Verständnis für das Aufkommen der Idee des selbstregulierenden Marktes und die Bemühungen um deren performativen Umsetzung zu entwickeln.³ Es handle sich dabei um eine in der

³ Von Performativität spricht man dann, wenn Wissenschaft die Realität nicht beschreibt, sondern formt. Michel Callon (Callon, 2007) spricht im Zusammenhang mit der Beschreibung und Umsetzung von Märkten von zwei unterschiedlichen Rollen der Wirtschaftswissenschaften: «First, economics frames the world in terms of markets and makes it calculable. Second, economics creates calculative agencies that make use of the newly-framed world in order to act in rational ways. At certain times and places, he argues, the world of the formula is ac-

Wirtschaftsgeschichte einzigartige Idee, die in der industriellen Revolution aufkommt und mit politischen Maßnahmen so umgesetzt werden soll, dass sich ein sich selbst regulierendes Marktsystem als Grundlage der Gesellschaft bildet. Sämtliche Güter, insbesondere menschliche Arbeit und natürliche Ressourcen, werden dann zu Waren und damit auf Märkten handelbar.

Polanyis These ist nun, dass die Idee der selbstregulierenden Märkte eine »krasse Utopie« (ebd.) darstellt. Der längerfristige Versuch einer vollständigen Implementierung bedrohte sowohl die sozialen als auch die natürlichen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens. Grund für diese Bedrohung ist demnach, dass auf die Bestrebungen, selbstregulierende Märkte zu schaffen, eine *Doppelbewegung* (ebd., 182) folge, die enorme soziale Spannungen auslöst: Einerseits gewinnt der Markt substantiell an Bedeutung. Gleichzeitig versucht die Gesellschaft in einer zweiten, entgegengesetzten Bewegung, sich und ihre natürlichen und sozialen Grundlagen vor einem Zugriff des Marktes und die sich daraus entwickelnde Omnipräsenz und Dominanz des Marktes zu schützen. Dieser habe zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits eine systematische Bedeutung für die Erarbeitung der wirtschaftlichen Grundlagen der menschlichen Existenz (ebd., 88f.). Die natürlichen und sozialen Lebensgrundlagen vor dem Zugriff des Marktes schützen zu wollen geht daher, so Polanyi, mit einem Eingriff in den Marktmechanismus einher, der die wirtschaftlichen Lebensgrundlagen sicherstellen soll. Dieses Dilemma lässt sich kaum auflösen, stattdessen komme es zu einem Hin und Her zwischen der *Entbettung* der Wirtschaft in Form eines Herauslösens des Marktes aus sozialen und politischen Regulierungsmechanismen und den Wiedereinzbettungsbemühungen der Gesellschaft. Diese von Polanyi dargestellte Spannung gleicht der eines Gummibandes (Block, 2001, xxv), das entweder zurück schnellt, also den Markt wieder in das sozialen Gefüges einbettet, was mit wirtschaftlichen Einbußen einhergeht, oder zerreißt, wie im Fall eines schweren Zusammenbruchs des sozialen Gefüges (Maucourant und Plociniczak, 2013, 517).

Polanyis Argument, der Markt erlange aufgrund eines Zusammenspiels aus liberalen Ideen und technischen Neuerungen in der industriellen Revolution eine immer größere Dominanz, wird im Folgenden Schritt für Schritt nachgezeichnet. Das Unbehagen von Marcel Mauss gegenüber einer Expansion des Marktes wird dabei mit den Thesen von Karl Polanyi verknüpft und mit dessen strukturellen Argumenten konkretisiert.

tualized in such a way that it can be said that the formula describes and represents the world correctly« (Callon, 2007 in Maucourant und Plociniczak, 2013, 518, Fußnote 6).

12.2 Die eingebettete Wirtschaft in vormodernen Gesellschaften

Ausgehend von Überlegungen zur Wirtschaftsformen in vormodernen Gesellschaften, die stark von Mauss geprägt wurden (vgl. Adloff, 2018, 159), argumentiert Polanyi, dass das Wirtschaftssystem, das sich im Anschluss an die industrielle Revolution entwickelte, keinesfalls einfach den konsequenten nächsten Schritt innerhalb einer geschichtlichen Kontinuität bilde. Vielmehr trenne ein scharfer Bruch (Maucourant und Plociniczak, 2013, 520) die modernen, als »ökonomisch« bezeichneten Gesellschaften (ebd.) von ihren »primitiven« oder »archaischen« Vorgängern (ebd.).

Als »ökonomisch« definiert Polanyi die modernen Gesellschaften deshalb, weil die Menschen in ihnen die Organisation ihres Lebens erstmalig auf das Erzielen eines (monetären) Einkommens ausrichten, und nicht, wie in den Vorgänger gesellschaften üblich, auf das Überleben (ebd.). Wirtschaftliches Handeln sei daher nicht länger Teil eines größeren Zusammenwirkens traditioneller sozialer Institutionen und Beziehungen (ebd. und Adloff, 2018, 159). Eine solche Einbettung wirtschaftlichen Handelns in die gesellschaftlichen Zusammenhänge versteht Polanyi als charakteristisch für Gesellschaften bis zum Ende des Feudalismus, in denen der Markt nur als nachgeordnetes Phänomen und hauptsächlich im Fernhandel auftrat (Adloff, 2018, 160).⁴ Wirtschaft werde in diesen archaischen und vormodernen Gesellschaften durch drei Prinzipien konstituiert: *Haushaltung*, *Reziprozität* und *Redistribution* (Adloff, 2018, 160; Polanyi, 2019, 75–87).

Unter Haushaltung versteht Polanyi im Anschluss an die griechische *oikonomia* die Produktion, Verteilung und Konsumtion von Gütern für den Eigenbedarf innerhalb eines Haushaltes (Adloff, 2018, 160). Reziprozität beschreibt eine Form des Austausches unter Gleichen (ebd.), unter die auch die von Mauss beschriebenen Gabenpraktiken fallen. Redistribution schließlich meint, dass innerhalb eines Clans oder eines Stammes Güter zentral, also beispielsweise bei den Stammesoberhäuptern gesammelt und dann unter Rückgriff auf bestimmte Verteilungskriterien auf die Mitglieder der Gruppe verteilt werden (ebd.). Die von diesen Prinzipien bestimmte Art des Wirtschaftens sei notwendigerweise fest in die sozialen Regeln der Gemeinschaft eingebettet. Sie verliere ihre Relevanz jenseits des persönlichen Nahbereichs mit dem Aufkommen der Veränderungen der industriellen Revolution.⁵ Polanyis These ist, dass marktliberale Denker die Umbrüche

4 Frank Adloff weist darauf hin, dass Polanyi nach neueren historischen Erkenntnissen die Bedeutung von Märkten und deren Verbreitung in vormoderne Gesellschaften wohl unterschätzte (vgl. Adloff, 2018, 160).

5 Auch hier teilt Adloff Polanyis Einschätzung nicht vollumfänglich, wenn er schreibt: »Im Übergang zur Moderne verliert die Ökonomie zwar ihre Unterordnung unter die humanisierenden Aspekte der Gesellschaft. Doch auch heutige neoliberalen Ökonomien weisen eine Einbettung in Kultur und Gesellschaft auf, nur eben eine qualitativ und quantitativ ande-

der industriellen Revolution nutzten, um mithilfe politischer Interventionen eine andere Idee des Wirtschaftens zu verbreiten, die aufgrund der Vormachtstellung Englands in der Welt schließlich auch weit über dessen Grenzen hinaus an Bedeutung gewinne (vgl. Block, 2001, xxi).⁶

12.3 Die maschinelle Produktion und der Markt

Polanyi argumentiert, dass sich weder auf der Basis seiner historischen Daten noch ausgehend vom Prinzip der Arbeitsteilung oder der Existenz des Marktes dessen Dominanz und seine notwendige Expansion ableiten lassen. Arbeitsteilung finde sich aufgrund der »Verschiedenheit der Geschlechter, der geographischen Lage und der individuellen Fähigkeiten« (Polanyi, 2019, 72) der Menschen in allen historischen Gesellschaften. Und nicht einmal im Merkantilismus, für den der Markt von zentraler Bedeutung ist, ließen sich Anzeichen für die Idee eines selbstregulierten Marktes oder für eine künftige Beherrschung der Gesellschaft durch solche Märkte erkennen:

»Dort, wo die Märkte am höchsten entwickelt waren, im System des Merkantilismus, blühten sie unter Kontrolle einer Zentralverwaltung, die Autarkie sowohl in der Haushaltung des Bauernstandes als auch im allgemein-nationalen Rahmen pflegte. Regelungen und Märkte entwickelten sich in der Praxis gemeinsam. Der selbstregulierende Markt war unbekannt, ja, schon die Idee eines selbstregulierenden Marktes bedeutete eine völlige Umkehrung des Entwicklungstrends« (Polanyi, 2019, 102).

Hier zeige sich eine Praxis der Staatsführung und Politik, die Polanyi bis zur industriellen Revolution als charakteristisch ausmacht: So umfassend die Veränderungen bis zu diesem Zeitpunkt waren, sie wurden begleitet von Regulationsbemühungen, die sie zwar nie umkehrten, jedoch zu verlangsamten versuchten, um die soziale Stabilität zu sichern (ebd., 59). Diese Praxis ende nun:

»Befeuer vom emotionalen Vertrauen auf Spontaneität, wurde die vernunftbestimmte Einstellung zur Veränderung zugunsten einer mystischen Bereitschaft aufgegeben, die sozialen Folgen eines wirtschaftlichen Fortschritts zu akzeptieren, wie auch immer sie geartet sein mochten« (Polanyi, 2019, 59).

re als vor zweihundert Jahren (vgl. Fligstein und Dauter, 2007, Fourcade und Healy, 2007)« (Adloff, 2018, 161).

6 Eine Kritik an dieser Top-down-Vorstellung der Entwicklung und Ausgestaltung von nationalen politischen und wirtschaftlichen Institutionen findet sich bspw. bei Sandra Halperin (Halperin, 2004, 266f.).

Eine Veränderung, die tiefgreifende Folgen nach sich ziehe:

»Noch ehe der Prozeß weit fortgeschritten war, waren arbeitende Menschen in neuen Stätten der Trostlosigkeit zusammengepfercht worden, den sogenannten Industriestädten Englands; die Leute vom Land waren entmenschte Slumbewohner geworden, die Familie war in Auflösung begriffen, und große Bodenflächen verschwanden unter den Schlacken und Abfallhalden, ausgespien von den ‚Teufelsmühlen‘, den Fabriken. Schriftsteller aller Richtungen und Parteien, Konservative ebenso wie Liberale, Kapitalisten ebenso wie Sozialisten, bezeichneten immer wieder die sozialen Verhältnisse in der Zeit der Industriellen Revolution als eine wahre Hölle menschlicher Erniedrigung« (Polanyi, 2019, 67).

Wie erklärt sich Polanyi diese Entwicklungen, wodurch wird sie ausgelöst und weshalb bleibt sie unreguliert? Mit dem Aufkommen von Maschinen und der Umstellung des Produktionsprozesses sieht er die Bedingungen geschaffen, auf deren Grundlage die Idee von selbstregulierenden Märkten entstehen konnte (Polanyi, 2019, 68). Die Vorstellung der Selbstregulierung führt dazu, dass die von den Maschinen angestoßenen Veränderungen weder gebremst noch gesteuert wurden.

Mit dem Aufkommen spezialisierter Maschinen setzt sich der Produktionsprozess aus den Produktionsfaktoren Arbeit und Rohstoffen sowie einem maschinellen Verfahren zusammen. Da die Anschaffung spezialisierter Maschinen teuer ist, lohnt sich eine Umstellung des Produktionsprozesses nur, wenn die Maschinen nie aufgrund eines unvorhersehbaren Mangels an Arbeit und Rohstoffen stillstehen. Die Verfügbarkeit der Produktionsfaktoren muss daher zu jeder Zeit für denjenigen gesichert sein, der in der Lage ist, dafür zu bezahlen (ebd., 69). Ist dies nicht der Fall, so ist eine Umstellung auf ein maschinelles Produktionsverfahren für den Kaufmann und für die Gesellschaft, deren Arbeitsplätze und Versorgung nach der Umstellung davon abhängen würden, ein zu großes Risiko.

Zur Sicherstellung der Versorgung mit ausreichenden Produktionsfaktoren entstehen daher in der Industriellen Revolution Märkte für Arbeit und natürliche Rohstoffe. Menschen und Natur werden zu Waren. Märkte, auf denen bisher nur bestimmte, für den Handel produzierte Waren verfügbar waren und die in vormodernen Gesellschaften besonders für die Erlangung von Gütern aus dem Fernhandel bedeutend waren, decken nun systematisch alle Faktoren des Produktionsprozesses ab. Polanyi sieht diese Entwicklung eines umfassenden Marktsystems mit Konsequenzen verbunden, die auch jenseits der Wirtschaft fundamental sind (ebd., 69f.), da mit ihr eine Veränderung der Ziele der Menschen einhergehe. War das Motiv des Wirtschaftens bisher in der Regel die *Subsistenz*, so wird nun der *Gewinn* zum Ziel (ebd., 70). Tauschakte werden fast vollständig zu Geldtransaktionen, und aus Arbeit zur *Selbstversorgung* wird der Verkauf von Arbeitskraft zur Erzielung eines *Lohns* (ebd.). Wirtschaften findet in vormodernen Gesellschaften innerhalb des sozialen Gefüges und mit dem übergeordneten Ziel der Subsistenz

der Gemeinschaft statt. Moderne Marktsysteme bestehen, so Polanyi, im Gegensatz dazu aus verschiedenen Institutionen mit jeweils spezifischen Zielsetzungen, die als funktionierende Gesamtheit die Wirtschaft konstituieren:

»Sobald das wirtschaftliche System in separate Institutionen gegliedert ist, die auf spezifischen Zielsetzungen beruhen und einen besonderen Status verleihen, muß auch die Gesellschaft selbst so gestaltet werden, daß das System im Einklang mit seinen eigenen Gesetzen funktionieren kann. Dies ist die eigentliche Bedeutung der bekannten Behauptung, eine Marktwirtschaft könne nur in einer Marktgemeinschaft funktionieren« (Polanyi, 2019, 89).

Einmal geschaffen muss das Marktsystem daher sich selbst überlassen werden, um das selbstregulierte Zusammenfinden der verschiedenen Wirtschaftsbereiche in einem komplexen Gleichgewicht zu ermöglichen. Eingriffe von außen bedrohen den reibungslosen Ablauf und damit die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft.

Auf die Implementierung eines maschinellen Produktionsprozesses folge deshalb in der industriellen Revolution eine umfassende Transformation der Gesellschaft:

»Die Transformation der vorangegangenen Wirtschaftsform in das neue System ist so total, daß sie eher der Verwandlung der Raupe in einen Schmetterling gleicht, als jegliche andere Veränderung, die sich in stetem Wachstum und Entwicklung äußert. Man vergleiche beispielsweise die Verkaufstätigkeit des produzierenden Kaufmanns mit seiner *Einkaufstätigkeit*. Sein *Verkauf* umfaßt nur Erzeugnisse; unabhängig davon, ob er Käufer findet, oder nicht, die Gesellschaftsstruktur wird davon nicht unbedingt berührt. Aber sein *Einkauf* umfaßt Rohstoffe und Arbeitskraft, also die Natur und den Menschen. Die maschinelle Produktion in einer kommerziellen Gesellschaft bedeutet also nichts geringeres als die Transformation der natürlichen und menschlichen Substanz der Gesellschaft in Waren. Die Schlußfolgerung ist zwar unheimlich, aber für die völlige Klarstellung unvermeidlich: Die von solchen Einrichtungen verursachten Verschiebungen müssen zwangsläufig die zwischenmenschlichen Beziehungen zerreißen und den natürlichen Lebensraum des Menschen mit Vernichtung bedrohen« (Polanyi, 2019, 70).

12.4 Selbstregulierende Märkte – eine gefährliche Utopie?

Die von Polanyi postulierte Gefahr durch die Kommodifizierung von Menschen und Natur wird deutlich, wenn man die Logik seines Argumentes rekonstruiert. Die Vertreter der Theorie des selbstregulierenden Marktes drängen demnach mit-

hilfe der Politik die Gesellschaft zur Umsetzung ihrer Vorstellungen. Je deutlicher die Konsequenzen der Umsetzung zutage treten, desto mehr verweigert die Gesellschaft ihre Zustimmung (Block, 2001, xxv.).

Dabei ist ein Widerspruch innerhalb der Lehre des selbstregulierenden Marktes zentral für Polanyis These, selbstregulierende Märkten seien eine »krasse Utopie« (Polanyi, 2019, 19). Er unterscheidet zwischen *realen* und *fiktiven* Gütern. Reale Güter sind Dinge, die explizit für den Verkauf auf dem Markt produziert wurden (Block, 2001, xxv.). Entsprechend können Arbeit und natürliche Ressourcen keine realen Güter sein. Arbeit sei schließlich eine Form des menschlichen Tätigwerdens und natürliche Ressourcen, Teile der Natur, die nicht im eigentlichen Sinne produziert wurden, sondern einfach gegeben sind (ebd.).

Die liberale Wirtschaftstheorie unterstellt nun, dass diese Güter, die Polanyi *fiktive* Güter nennt, auf Märkten genau gleich (be-)handelbar sind wie reale Güter und sich ebenso verhalten werden (ebd.). Dieser Fehlschluss habe Konsequenzen für die gesamte Gesellschaft. Polanyis Argument umfasst zwei Ebenen. Moralisches weist er darauf hin, dass der Natur und dem menschlichen Leben historisch nahezu immer eine sakrale Dimension zugesprochen wurde. Diese Dimension werde negiert, wenn Arbeit und natürliche Ressourcen einem Marktmechanismus unterworfen werden (ebd., xxvi.). Wer die Natur und die menschliche Identität instrumentalisiert und in die wirtschaftliche Warenlogik der *Inwertsetzung* (Adloff, 2018, 162) einbezieht, bedrohe deren Integrität und ihre Fähigkeit, sich zu reproduzieren (ebd., 162f.). Fiktive Güter sind Güter, die auch außerhalb der Marktlogik und unabhängig von deren Inwertsetzung eine starke Rolle und existentielle Bedeutung haben.

Die moralische Ebene ergänzt Polanyi um eine empirische, wirtschaftspolitische Ebene, mit der er zeigen will, dass der Staat in drei der zentralen Märkte notwendigerweise eingreifen muss: in die Märkte für Geld, Arbeit und natürliche Ressourcen. Entsprechend könne der Staat im Umgang mit fiktiven Gütern kein außenstehender Akteur sein, der die Märkte sich selbst überlässt (Block, 2001, xxvi.). Vielmehr muss er finanzpolitisch Einfluss auf das Angebot von Geldmitteln nehmen, um Inflation und Deflation entgegenzuwirken (ebd.). Arbeitsmarktpolitisch muss er mindestens die Bildung und Ausbildung von Arbeitern sichern und mit eigener Nachfrage sowie der Regulation von Migrationsbewegungen steuernd in Angebot und Nachfrage eingreifen, um hohe Arbeitslosigkeit zu vermeiden (ebd., xvi.). Umwelt- und agrarpolitisch muss der Staat die Landwirte gegen Ernteausfälle und volatile Preise absichern und besonders in dicht besiedelten Gebieten die Landnutzung regulieren.

Mithilfe dieser zwei Ebenen, der moralischen und der empirischen, argumentiert Polanyi, dass selbstregulierende Märkte unmöglich sind, also Märkte, die sich durch eine Entbettung der Wirtschaft und damit ihren vollständigen Entzug aus dem Einflussbereich des Sozialen und des Politischen auszeichnen. Werde ihre

Realisierung dennoch versucht, so drohten auf den Gebieten der fiktiven Güter tiefgreifende Konsequenzen wie die Zerstörung der Natur und soziale Unruhen.

Wie erklärt Polanyi nun, dass entgegen der bisher referierten Erkenntnisse und entgegen der bis zur industriellen Revolution von ihm beobachteten Tendenz zur Regulierung von Umbrüchen die Idee selbstregulierender Märkte wirkmächtig wird?

Einen ersten Hinweis gibt Polanyi bereits zu einem frühen Zeitpunkt in *The Great Transformation*. Zunächst referiert er historische Versuche zur Regulierung von Veränderungen und geht dabei besonders auf die Steigerung der Lebensmittelversorgung durch die (unrechtmäßige) Aneignung und Einfriedung von Gemeindeland durch Lords und Adlige in der frühen Tudorzeit ein. Wie in der Industriellen Revolution geht hier eine Verbesserung im Bereich der Produktion mit großem Leiden der Bevölkerung einher, die in einer »Revolution der Reichen gegen die Armen« (Polanyi, 2019, 61) von den Feldern ausgeschlossen und aus ihren Häusern auf Gemeindeland vertrieben wurde. König und Kronrat machten sich in dieser Situation nicht die ausschließlich wirtschaftliche Sicht zueigen, die auf den Vorteilen der Einfriedung bestand und auf die gesteigerten Bodenerträge und Lebensmittelproduktion verwies. Stattdessen kämpften sie von 1480 bis 1640 gegen die sozialen Folgen der Einfriedung und die drohende Entvölkerung der betroffenen Landstriche (vgl. ebd.). Obgleich ihnen ein Sieg gegen die Praxis der Lords nicht gelingt, bescheinigt ihnen Polanyi ein Bewusstsein für die Bedeutung der Verlangsamung von Entwicklungen durch die Politik, das in der Industriellen Revolution verlorengegangen sei:

»Eine Aktion, der es nicht gelingt, eine Entwicklung völlig aufzuhalten, ist deshalb noch keineswegs gänzlich wirkungslos. Das Tempo einer Veränderung ist oft nicht weniger bedeutsam als die Art der Veränderung, denn während die letztere häufig nicht von unserem Willen abhängt, ist es durchaus denkbar, daß die Geschwindigkeit, mit der wir die Veränderung zulassen, sehr wohl von uns abhängt. Der Glaube an den spontanen Fortschritt muß uns für die Rolle der Regierung im Wirtschaftsleben blind machen. Diese Rolle besteht häufig in der Beeinflussung des Tempos dieser Veränderung, in einer Beschleunigung oder Verlangsamung, je nach dem einzelnen Fall. Wenn wir dieses Tempo für unveränderlich halten oder, was noch schlimmer ist, wenn wir eine Einflußnahme als Sakrileg betrachten, dann bleibt natürlich kein Raum für Interventionen« (Polanyi, 2019, 63f.).

Polanyis Vorstellung davon, wie sich diese Ablehnung von Interventionen und damit die Ablehnung einer mäßigenden politischen Einflussnahme auf wirtschaftliche Entwicklungen durchsetzte, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

12.5 Performative Durchsetzung der Idee eines selbstregulierenden Marktes

Zunächst stellt Polanyi fest, dass die Entbettung der Wirtschaft im Laufe der industriellen Revolution unmittelbar spürbare Veränderungen für die Menschen mit sich brachte: Für Arbeiter und deren Familien stieg das Risiko der Erwerbslosigkeit, und Landwirte sahen sich angesichts einer gestiegenen Importquote von landwirtschaftlichen Gütern einer schärferen Konkurrenz ausgesetzt. Gleichzeitig erodierte das bisherige familiäre und gemeinschaftliche Netz der sozialen Absicherung (Block, 2001, xxvii). Angesichts dieser Zumutungen bedurfte es großer staatlicher Bemühungen, um Aufstände und andere politische Umsturzversuche zu verhindern (ebd.). Die Durchsetzung der Smith'schen »einfachen und natürlichen Freiheit« war, so schreibt er, eine »höchst komplizierte Angelegenheit« (Polanyi, 2019, 194). So sei die Umsetzung der ab den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts ausdifferenzierten Idee des *Laissez-faire* besonders zu Beginn paradoxerweise mit umfassender Planung und Steuerung verbunden gewesen. In der Durchsetzung des selbstregulierenden Marktsystems sieht Polanyi das Ergebnis einer Idee, die Ähnlichkeiten mit einem Glaubensbekenntnis habe:

»Nichts war natürlich an der Praxis des *Laissez-faire*; freie Märkte wären niemals bloß dadurch entstanden, daß man den Dingen ihren Lauf ließ. So wie die Baumwollfabriken – die führende Freihandelsindustrie – mit Hilfe von Schutzzöllen, Exportprämien und indirekten Lohnsubventionen geschaffen wurde, wurde sogar der Grundsatz des *Laissez-faire* selbst vom Staat durchgesetzt. Die dreißiger und vierziger Jahre brachten nicht nur zahlreiche Gesetze, durch die restriktive Vorschriften aufgehoben wurden, sondern auch eine enorm gewordene Verwaltungstätigkeit des Staates, der nun mit einer Zentralbürokratie ausgestattet wurde, um die von den Liberalen gestellten Aufgaben zu bewältigen. Für den typischen Utilitarier war der Wirtschaftsliberalismus ein soziales Anliegen, das dem größtmöglichen Glück für die größtmögliche Menschenzahl dienen sollte; das *Laissez-faire* war nicht ein Mittel zum Zweck, es war selber der Zweck. Sicherlich konnte die Gesetzgebung nicht direkt eingreifen, außer durch Abschaffung von schädlichen Restriktionen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Regierung nichts tun konnte, vor allem indirekt. Im Gegenteil, der utilitaristische Liberale betrachtete die Regierung als das wichtigste Agens zur Erreichung von Glück« (Polanyi, 2019, 192f.).

Die Verbreitung von Märkten und deren dominante Stellung in der Gesellschaft fußt demnach auf der performativen Umsetzung der liberalen Ideen ab Beginn der industriellen Revolution. Sein Unbehagen an dieser Entwicklung begründet Polanyi mit den inneren Widersprüchen der Idee des selbstregulierenden Marktes, die ausgehend von Adam Smith auf Fehldeutungen aufgebaut worden sei:

»Kein geringerer Denker als Adam Smith behauptete, die Arbeitsteilung in der Gesellschaft beruhe auf der Existenz von Märkten, oder, wie er es formulierte, auf der Neigung des Menschen zum Tausch, zum Handel und zum Umtausch einer Sache gegen die andere. Diese Wendung sollte später zum Begriff des *Homo oeconomicus* führen. Rückblickend kann man feststellen, daß kein Mißverstehen der Vergangenheit sich als so prophetisch für die Zukunft erwiesen hat. Denn während bis zur Zeit Adam Smith' diese Tendenz im Leben keiner bekannten Gesellschaft in größerem Maße hervorgetreten war und bestenfalls eine untergeordnete Rolle im Wirtschaftsleben spielte, herrschte hundert Jahre später ein industrielles System über den Großteil der Erde, das praktisch implizierte, daß die Menschheit in allen ihren wirtschaftlichen, wenn nicht gar in ihren politischen, intellektuellen und geistigen Aktivitäten von dieser einen besonderen Tendenz bestimmt wurde« (Polanyi, 2019, 71f.).

Da die spezifische Konstruktion des Marktsystems dazu führe, dass jeder regulierende Eingriff in die Märkte zum Schutz der sozialen und natürlichen Grundlagen der Gesellschaft gleichzeitig deren wirtschaftliche Grundlage bedroht, halte eine unausweichliche Spannung Einzug in die Gesellschaft.

Der Markt ist dabei eine der Einrichtungen moderner Gesellschaften, die das Aufeinandertreffen von Individuen und deren Interaktionen vorstrukturiert. Seine Regeln und der klare Zweck, mit dem Menschen auf dem Markt interagieren, verringern die Unsicherheiten. Es ist nicht notwendig, sich auf das Gegenüber, seine Geschichte und Persönlichkeit voll einzulassen. Vielmehr reicht es aus, die Bedürfnisse zu kennen, die der andere auf dem Markt befriedigen möchte. Märkte wirken, wie bereits an früherer Stelle eingeführt, als *Interdependenzunterbrecher*. Sie reduzieren die Notwendigkeit drastisch, in eine tatsächliche persönliche Interaktion mit dem Gegenüber einzutreten (Adloff, 2018, 122). Solange wir es fast überall mit Waren zu tun haben, ist der bevorzugte Mechanismus der Interaktion der Marktausch. Und dieser legt keine Grundlage für längerfristige Beziehungen. Wo Märkte dominieren, werden Waren getauscht, und es wird ökonomisch gedacht. Gaben erscheinen hier unnötig oder gar unmöglich (vgl. ebd., 165). Die Kommodifizierung ist also einer der Aspekte, der bei der Suche nach Gabenpraktiken in modernen Gesellschaften berücksichtigt werden muss. Wo bleibt noch Raum für sie? Gibt es nur noch Waren? Oder gibt es eine strikte Dichotomie zwischen Gaben im Privaten und Waren auf der gesellschaftlichen Ebene?

13 Richard M. Titmuss – Gaben und die Grenzen des Marktes

In den vorangegangenen Abschnitten wurde gezeigt, welche Widersprüche und Gefahren für sämtliche Bereiche einer Gesellschaft Polanyi mit der Ausbreitung von Märkten verbindet. Die Expansionstendenzen des Marktes und das Bedürfnis, die natürlichen und sozialen Grundlagen des Zusammenlebens vor dessen Zugriff zu schützen, führen zu Spannungen. Diese treten besonders angesichts der Überführung der sogenannten fiktiven Güter in Warenformen zutage, die, folgt man Polanyi, wiederum zentral für die Etablierung eines Marktsystems ist.

Mit der Frage nach der Kommodifizierbarkeit gewisser Güter setzt in den 1970er Jahren eine Debatte ein, die die Gabe als prominenten und politisch umsetzbaren Gegenpol zum Markt konkretisiert. Dies ist insofern überraschend, als die Gabe in den modernen Sozialwissenschaften bis dahin zunehmend in den Hintergrund gerückt war (vgl. Adloff, 2018, 37). Ihr Ansatz wurde lange Zeit nicht berücksichtigt, da von der Gabe keine Erklärungsansätze für die Untersuchung moderner Gesellschaften erwartet wurden.

In der Soziologie wurden Gaben und Geschenke von manchen Forschern als bloßes Hintergrundphänomen wahrgenommen, das keiner intensiven Analyse bedurfte (ebd.). Andere akzeptierten sie als konstitutionelles Phänomen in archaischen Kontexten – fanden sie ethnologisch durchaus interessant, aber ungeeignet für die Erklärung von komplexen, stark institutionell und systematisch vermittelten modernen Beziehungen. So ist der reziproke Gabentausch beispielsweise für Niklas Luhmann ein typisches Regulativ segmentärer Gesellschaften (vgl. ebd. und Luhmann, 1997); also für Formen des Zusammenlebens, die von einer Aushandlung der Regeln zwischen Gruppen und Clans geprägt werden und die über keine übergeordneten politischen Institutionen verfügen. Ein dritter Standpunkt zur Gabe in modernen Gesellschaften besagt, dass sie heute ausdifferenziert im wirtschaftlichen Marktaustausch einerseits und den rein privaten Geschenkpraktiken zu besonderen Anlässen andererseits aufgegangen sei (vgl. Adloff, 2018, 37).

Entgegen dieser Positionen, die die Gabe ins Reich vormoderner und archaischer Gesellschaften verbannen, erlebte die Debatte um sie in den 1970er Jahren eine Renaissance. Anlass lieferte das Wiederaufkommen der Frage nach der Be-

deutung von Egoismus und Altruismus als Motivation für menschliche Verhaltensweisen.¹ Zwei Bücher stellten diese Frage mit Blick auf Phänomene des 20. Jahrhunderts:

Die Soziologen Samuel P. Oliner und Pearl M. Oliner forschten zur Motivation derjenigen, die während des Dritten Reiches als freiwillige Retter von jüdischen Bürgern Widerstand gegen die Nationalsozialisten und den Holocaust leisteten (siehe bspw. Oliner und Oliner, 1998). Sie untersuchten Gabenpraktiken in einer historischen Extremsituation, in der die Gabe dem Begriff der Selbstlosigkeit sehr nahe kam, weil sie mit einem existentiellen Risiko für die Gebenden einherging. Demgegenüber steht Richard M. Titmuss, der, ausgehend von einem ähnlichen Unbehagen wie Marcel Mauss und Karl Polanyi, nach Praktiken und Motiven der (altruistischen) Gabe in normalen Alltagssituationen suchte. Er beleuchtet in seinem Buch *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (Titmuss, 1997, Ersterscheinung 1971) die Vor- und Nachteile der Kommodifizierung gewisser Güter und die Verdrängung von altruistischen Praktiken durch Märkte. Das Buch ist im Wesentlichen eine vergleichende Studie der Blutspendesysteme der USA und Großbritanniens. Titmuss stellt fest, dass im britischen System, das auf freiwilligen Spenden basierte, eine größere Blutmenge mit höherer Qualität gesammelt wurde als im System der USA, das sich an den Marktgesetzen orientierte und für die Abgabe von Blut bezahlte.

13.1 ***The Gift Relationship – Blut und andere Gaben***

Titmuss zentrale These lautet, dass Altruismus zugleich moralisch geboten und wirtschaftlich effizient sei (Oakley und Ashton, 1997, 5). Zum Beweis dieser These beschäftigte er sich nicht zufällig mit Blut und Blutspenden. Es geht ihm darum, anhand dieses besonderen Gutes (ein *fiktives Gut* in Reinform, wenn man sich an den Kategorien von Polanyi orientiert) zu zeigen, dass Systeme, die auf den Modus der (altruistischen) Gabe setzen, durchaus eine praktikable Alternative zum Marktsystem darstellen und dessen Widersprüche vermeiden können.

Titmuss schreibt sein Buch vor dem Hintergrund einer Grundsatzdebatte im Bereich der Gesundheits- und Sozialpolitik. Anhand des konkreten Beispiels von Blut lässt sich diese Debatte gut abbilden und soll mithilfe der spezifischen Anlage der Titmuss'schen Studie in ein grundsätzliches Argument verwandelt werden. Die Nachfrage nach Bluttransfusionen und damit der Bedarf an Blutkonserven war im Zuge neuer medizinischer Verfahren, wie der Einführung der Herz-Lungen-Maschine 1950 in England, massiv gestiegen (vgl. Oakley und Ashton,

¹ Einen Einblick gibt Nagel, 1970.

1997, 5 und Titmuss, 1997, 73). Moderne medizinische Methoden erlaubten Operationen am offenen Herzen und andere Eingriffe, bei denen große Mengen des Blutes der Patienten ersetzt werden mussten (ebd.). Blutkonserven wurden gebraucht, und die Verantwortlichen stellten sich die Frage, wie eine Versorgung mit ausreichenden Mengen an qualitativ hochwertigem Blut gewährleistet werden konnte (ebd.).

Gleichzeitig erlaubten es technologische Fortschritte, Blut, das bisher in der Regel in Form einer Vollblutspende gewonnen und weitergegeben wurde, auf andere Weise zu verarbeiten.² So entstand aus der gestiegenen Nachfrage und den neuen technischen Möglichkeiten ein internationaler Markt für Blutprodukte. Der Bedarf und die skizzierten Entwicklungen lösten schließlich eine Debatte um den Status von Gesundheitsversorgung und medizinischen Gütern aus.

»Profitable competition for blood ,is a healthy thing', it is argued by some in the United States. It improves services, increases supplies of blood and is the answer to a 'shiftless, socialistic approach'. If competition for blood were eliminated, it is warned, it would 'be the entering wedge for the destruction of our entire anti-monopoly structure' and would threaten the interests of 'great pharmaceutical companies'« (Titmuss, 1997, 219f.).³

Besonders Vertreter des neoliberalen *Institute of Economic Affairs* plädierten für eine marktwirtschaftliche Organisation der Gesundheitsversorgung auch in Großbritannien. Medizinische Güter, Leistungen und Dienstleistungen sollten unter Marktbedingungen gehandelt, Blutspenden bezahlt und ein Wettbewerb um Blut sollte eingeführt werden. Dadurch steigere sich die Produktivität und das Angebot an Blut.⁴

Titmuss verfasst seine Studie als Gegenposition zu diesen Argumenten. Anhand der Frage nach der Kommodifizierung von Blut wird verhandelt, wo das *Soziale* beginnt und das *Ökonomische* endet (Titmuss, 1997, 219). Die Frage nach dem Status von Blut wird somit zu einem Dammbruchargument aufgebaut, denn »if blood is considered in theory, law and is treated in practice as a trading commodity, then ultimately human hearts, kidneys, eyes and other organs of the

2 Stabilere Plastikverpackungen ermöglichten es beispielsweise, Blutplasma bei unter -40°C gefroren länger zu lagern. Während 1975 90% der Blutspenden Vollblutspenden waren, die innerhalb von 35 Tagen verwendet werden mussten, wurden 1995 ca. 95% des gesammelten Blutes weiterverarbeitet. Auf diese Weise können mit dem Blut eines Spenders Produkte hergestellt werden, die zur Versorgung mehrerer Patienten beitragen (Martlew, 1997, 42f.).

3 Titmuss zitiert hier Philipp Carlinger, General Manager der »Pioneer Blood Service Inc.« aus New York. Dieses Statement gab er bei einer Anhörung vor dem *Senate Subcommittee on Antitrust and Monopoly* am 1. August 1967 ab (Titmuss, 1997, 232, Anmerkung 2).

4 Titmuss bezieht sich hier besonders auf Argumente der marktliberalen Gesundheitsökonomen Michael Cooper und Anthony Culyer (Cooper und Culyer, 1968).

body may also come to be treated as commodities to be bought and sold in the marketplace« (ebd., 219, vgl. auch ebd., 58).

Titmuss plädiert vor diesem Hintergrund dafür, gewisse gesellschaftliche Räume vor dem Zugriff des Marktes und seiner Logik zu schützen, um Praktiken des (altruistischen) Gebens zu ermöglichen.⁵ Diese Praktiken seien, so seine Schlussfolgerung, neben ihrer moralischen Relevanz auch wirtschaftlich erfolgreicher als der Markt.

Wie Titmuss zu dieser Schlussfolgerung gelangt, wird im Folgenden schrittweise nachvollzogen.

13.1.1 Blut: »Saft des Lebens« oder gewöhnliches Gut?

Titmuss Wahl fällt für die Beschäftigung mit den Konsequenzen der Kommodifizierung auch deshalb auf den Untersuchungsgegenstand Blut, weil Blut traditionell eine besondere soziale und kulturelle Bedeutung zukommt:

»Thousands of years ago man discovered that this fluid was vital to him and precious beyond price. The history of every people assigns to blood a unique importance. Folklore, religion and the history of dreams of perpetual youthfulness – of rejuvenation through ‘new blood’ – are filled with examples« (Titmuss, 1997, 61).

Er führt Bibelstellen auf, in denen Blut zum Synonym für Leben wird, erinnert an ägyptische und römische Riten, in denen Blut getrunken oder darin gebadet wird, um Stärke und Jugend zu erlangen (Titmuss, 1997, 61f.). Er verweist auf die Begriffe *Blutsbruderschaft*, *Blutrache* und *Blutfehde* sowie auf die Tatsache, dass Angehörige bestimmter religiöser Gruppen eher sterben wollen, als Blutspenden zu empfangen (ebd., 62). Blut, so schließt er seinen Überblick, ist in der Lage, die tiefsten Gefühle und Überzeugungen der Menschen über das Leben und den Tod zu berühren:

»For centuries then in all cultures and societies, blood has been regarded as a vital, and often magical, life-sustaining fluid, marking all important events in life, marriage, birth, initiation and death, and its loss has been associated with disgrace, disgust, impotence, sickness and tragedy. Symbolically and functionally, blood is deeply embedded in religious doctrine; in the psychology of human relationships; and in theories and concepts of race, kinship, ancestor worship and the family.

5 Obwohl Titmuss feststellt, dass es sich im Fall der Blutspende selten um Akte des reinen Altruismus handelt, spricht er von Räumen für »altruistisches Geben«. Die Praxis der freiwilligen Blutspende macht den Menschen deutlich, dass »Selbstliebe« aufgrund der potentiellen Abhängigkeit aller von gespendetem Blut mit der »Liebe zu anderen« einhergeht (Titmuss, 1997, 306).

From time immemorial, it has symbolized qualities of fortitude, vigour, nobility, purity and fertility» (Titmuss, 1997, 62).

Blut, so scheint es, ist traditionell soweit vom Status eines profanen Gutes entfernt, wie es sich nur vorstellen lässt. Und auch wenn diese historischen Zuschreibungen dank wissenschaftlicher Erkenntnisse über das Blut einem nüchterneren Blick gewichen sind, verlieren weder das Blut noch die Blutspende damit ihre existentielle Bedeutung. Durch Bluttransfusionen werden seit den 1940er Jahren (Titmuss, 1997, 63f.) Menschen medizinisch behandelbar, deren Zustand noch wenige Jahre zuvor als hoffnungslos bezeichnet worden wäre (ebd., 73). Krankheiten wie Hämophilie wurden mithilfe von blutbasierten Produkten ab den 1970er Jahren behandelbar, was für Erkrankte eine fundamentale Verbesserung der Lebenserwartung und Lebensqualität bedeutete (Berridge, 1997, 20f.).⁶ Großbritannien profitierte bei der Sicherstellung der Versorgung mit Blutkonserven von einer besonderen historischen Präsenz der Relevanz von Blutspenden. Im Gegensatz zu vielen anderen Ländern, in denen der Aufbau von Blutspendesystemen sich Ende der 1940er Jahre noch am Anfang befand, war ein solches System in England und Wales bereits verhältnismäßig weit entwickelt. Im Laufe des Zweiten Weltkrieges hatte man sowohl aus Vorsorge als auch aufgrund von tatsächlichem Bedarf einen national operierenden Dienstleister für Bluttransfusionen geschaffen. Auf diese Weise sollten die großen Mengen an Blut bereitgestellt werden, die für die Versorgung von Opfern der deutschen Luftangriffe veranschlagt wurden (Titmuss, 1997, 91). Entsprechend kann im Fall von Großbritannien von einer gewissen Tradition der Praxis der Gabe von Blut und der expliziten Schaffung von Räumen für Gabenpraktiken zur Sicherung der Versorgung mit existentiellen Gütern gesprochen werden.

Wer Blut gibt, dessen Körper ersetzt die Blutspende in kurzer Zeit. Die Gabe ist nicht mit einem langfristigen Verlust verbunden. Und doch gibt der Spender sprichwörtlich einen Teil von sich, der für den Empfänger in der Regel sehr viel bedeutet und nicht selten unbedingt notwendig ist, um sein Überleben zu sichern (ebd., 127f.).

6 So beschreibt der Hämophilie-Patient Donald Bateman eindrücklich, wie sein Leben vor der Erfindung des blutbasierten Factor-VIII-Medikaments aussah, das bei Erkrankten den für Blutgerinnung zuständigen Faktor VIII ersetzt: »For internal bleeding there was nothing on offer other than immobility and encasing the limb in a plaster cast. The pain from such a situation defies description and must in my boyhood have contributed to my mood of blank despair. When the plaster is removed, the muscle wastage is serious and restoration of movement becomes hazardous and painful. I have had my left thigh treated in such a manner three times in pre-Factor VIII days. Bleeds into muscles produce scar tissue which is devitalized and a permanently painful problem« (Bateman, 1994, zitiert aus Berridge, 1997).

Ob es sich jedoch um eine *gute Gabe* handelt oder um eine Gabe, die die Gesundheit des Empfängers oder gar sein Leben gefährdet, hängt von vielen Faktoren ab. Nicht alle diese Faktoren lassen sich kontrollieren. So liegt die existentielle Bedeutung von Blutspenden nicht ausschließlich in der Frage nach ihrer ausreichenden Verfügbarkeit begründet, sondern auch in der Frage nach ihrer Qualität. Und diese lässt sich (besonders mit den Mitteln der 1970er Jahre) nur dann gewährleisten, wenn die Spender umfassend und ehrlich Auskunft über ihren Gesundheitszustand geben; eine Anforderung, die Titmuss als eines seiner zentralen Argumente gegen die Kommodifizierung von Blut und einen damit einhergehenden Handel von Blut und Blutprodukten auf Märkten in Stellung bringt.

Ausgangspunkt der Überlegungen von Titmuss ist zunächst die gestiegene Nachfrage nach Spenderblut aufgrund neuer medizinischer Möglichkeiten. Zur Erfüllung dieser Nachfrage standen sich zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *The Gift Relationship* (1970) zwei unterschiedliche Lösungsansätze gegenüber:

Im Nachkriegseuropa setzte man auf ein System der freiwilligen Spende und eine Verteilung der Blutkonserven durch staatliche Dienstleister wie den britischen *National Blood Transfusion Service* (vgl. Berridge, 1997). In den USA setzte man hingegen auf bezahlte Spenden, die mithilfe eines Marktsystems verteilt wurden. Zur Beurteilung der Funktionsfähigkeit der Systeme schlägt Titmuss ein Set aus ökonomischen und ethischen Kriterien vor.

Die ökonomischen Kriterien, die Titmuss anlegt, berücksichtigen vier Dimensionen (Titmuss, 1997, 269f.):

1. ökonomische Effizienz,
2. administrative Effizienz,
3. Preis pro Einheit und
4. Qualität pro Einheit.

Besonders der Aspekt der Qualität ist von zentraler Bedeutung, da sowohl die Spenderauswahl als auch der richtige Umgang mit der Blutspende (hygienische Abfüllung, Temperatur, Lagerung, Transport) hohen qualitativen Ansprüchen genügen müssen:

»It is of utmost importance, however, that all blood donors should be carefully screened on each occasion. The transfusion of blood can be a highly dangerous act. Quite apart from the problems of compatibility and cross-matching, and the need for the highest standards in the preparation of apparatus, and in the collection, storage, recording, labelling, transporting and transfusion of blood, there are serious risks of disease transmission and other hazards. In addition to the importance of careful medical examination and supervision, what is also crucial is the truthfulness of the donor in answering questions about his present health and

past medical history. This applies particularly in the case of serum hepatitis, malaria and syphilis which constitute the most serious risks in Britain and the United States of infecting patients with disease» (Titmuss, 1997, 70f.).

Hier wird angedeutet, dass die Qualität von Spenderblut und eine potentielle Gefährdung des Empfängers fundamental von der Ehrlichkeit der Spender abhängen. 1970 wurde gespendetes Blut ausschließlich auf Syphilis getestet. 1971 wurde die Kontrolle auf Hepatitis B eingeführt, und erst ab 1989 gelang es, auch Hepatitis C in routinemäßig eingesetzten Tests zu erkennen. Auf HIV wird Spenderblut in den USA seit 1984 und in Großbritannien seit 1985 untersucht (alle Jahreszahlen, siehe Martlew, 1997, 42-46).⁷

Angesichts dieser Bedrohung ist nicht verwunderlich, dass sich Titmuss in seinen ethischen Überlegungen ausführlich der Frage widmet, wo in den beiden Systemen Interessenskonflikte auftreten, die den Spendern Anreize liefern könnten, Krankheiten und andere Fakten bezüglich ihres Gesundheitszustandes zu verschweigen.

Titmuss schlägt drei ethische Kriterien zur Beurteilung der beiden Spendensysteme vor (Titmuss, 1997, 220):

1. Schaffung oder Vermeidung von Interessenskonflikten,
2. Einschränkung der Freiheit der beteiligten Personen,
3. Verteilungseffekte.

Mithilfe der vorgestellten ökonomischen und ethischen Kriterien analysiert Titmuss die empirischen Daten, die er zu den verschiedenen Blutspendesystemen zusammentragen konnte. Sein Ergebnis, soviel bereits an dieser Stelle, fällt eindeutig zugunsten eines Gabensystems der freiwilligen Spende und gegen das amerikanische Marktsystem mit bezahlten Spendern aus.

13.1.2 Ökonomische Evaluation von Blutspendesystemen

Titmuss stellt fest, dass der amerikanische Blutmarkt unter Produktions- und Allokationsgesichtspunkten ineffizient arbeitet. Während im britischen Blutspendesystem 2 % des Blutes verschwendet wurden, traf dies im Marktsystem auf 30 % zu (Titmuss, 1997, 97-105, 270). Das Marktsystem zeichnete sich zudem dadurch aus, dass sich Momente der Knappheit und des Überschusses abwechselten (ebd., 113, 270 und Le Grand, 1997, 333f.). Einschränkend muss an dieser Stelle gesagt

7 Einen Überblick über die Debatte um die Bedrohung durch HIV-infiziertes Spenderblut gibt Berridge, 1997.

werden, dass Titmuss zwar für Großbritannien über umfassende Daten von 1946 bis 1968 verfügte, die Datenlage für die USA jedoch sehr viel schlechter aussieht.⁸

Auch auf der Produktionsseite entstanden demnach in diesem Markt Ineffizienzen. Der große bürokratische Aufwand und das angesprochene Ungleichgewicht von Angebot und Nachfrage schlügen sich in hohen administrativen Kosten nieder, weshalb sich Blut im Marktsystem gegenüber dem System der freiwilligen Spende in den verglichenen Zeiträumen massiv verteuerte:

»These wastes, disequilibria and inefficiencies are reflected in the price paid by the patient (or consumer); the cost per unit varying in the United States between £10 and £20 (at the official rate of exchange in 1969) compared with £1 6s. (£2 if processing costs are included) in Britain – five to fifteen times higher« (Titmuss, 1997, 270).

Den bedeutendsten Unterschied stellt jedoch die Tatsache dar, dass die Bezahlung von Spendern zu einem Absinken der Qualität des gespendeten Blutes führte. Das Risiko, mit Krankheitserregern oder Rückständen von Drogenkonsum kontaminiertes Blut zu bekommen, stieg im kommerziellen Marktsystem substantiell an (ebd., 270 und Le Grand, 1997, 333f.). Die Qualität, das letzte und für die Empfänger wichtigste der ökonomischen Kriterien, schlägt damit die Brücke zur ethischen Dimension der Titmuss'schen Untersuchung. Diese Ebene ist es auch, die Titmuss' Studie trotz erheblicher Mängel in der empirischen Analyse (siehe bspw. Kapitel 13.1 und 13.2) über die Partikulardebatte hinaus zu Bedeutung verhelfen.

13.1.3 Ethische Evaluation von Blutspendesystemen

Im Spendensystem stellt die Blutspende eine (altruistische) Gabe dar, eine Möglichkeit, unabhängig vom eigenen Wohlstand, Bildungsgrad oder gesellschaftlichen Einfluss einen positiven Beitrag für andere zu leisten. Die zentrale Intention der Blutspende ist es in diesem System, bedürftigen Menschen in schwierigen gesundheitlichen Situationen zu helfen. Dass damit auf der gesellschaftlichen Ebene langfristig Anerkennung (in Form von Spenderehrungen oder Ähnlichem) einhergeht, dass die Blutspende mit dem positiven Gefühl »etwas Gutes getan zu haben« oder der Hoffnung einhergeht, im Notfall selbst Nutznießer von Blutspenden anderer zu werden, mindert diese Intention nicht. Hierzu trägt der besondere Kontext bei, in dem die Blutspende stattfindet: Der Empfänger bleibt anonym und ist

⁸ In den USA hatte sich im Gegensatz zu Großbritannien bis 1970 kein nationales oder von den einzelnen Staaten gesteuertes Blutspendeprogramm etabliert (Titmuss, 1997, 97ff.). Titmuss bezieht sich daher bei seiner Untersuchung des amerikanischen Systems besonders auf Daten aus der zweiten Hälfte der 1950er Jahre und aus den 1960er Jahren. Diese wurden hauptsächlich vom zwischen 1956 und 1962 forschen *Joint Blood Council* und der 1967 gegründeten Forschungseinrichtung *National Blood Resource Program* erhoben (ebd., 98, 103).

dem Spender damit nicht in Form von Schuld oder gar Abhängigkeit verpflichtet. Mit der Spende entstehen keine Ansprüche auf eine bevorzugte Behandlung des Spenders in medizinischen Notfällen. Und auch die Anerkennung findet auf einer abstrakten gesellschaftlichen Ebene statt und nicht in der persönlichen Interaktion von Geber und Empfänger. Der Fokus liegt hier auf der Intention des Gebens, ohne dass eine direkte Gegenleistung erwartet werden kann.

Dieser Fokus verschiebt sich, wenn Blut zu einer handelbaren Ware wird. Aus der Gabe wird ein Tausch von Blut gegen Geld. Diese Verschiebung hat fundamentale Konsequenzen.

Interessenskonflikte im Blutmarkt

Titmuss' erste Beobachtung ist, dass nun ein potentieller Interessenskonflikt auftaucht. War bisher das Ziel der Blutspende, jemandem zu helfen, so kommt nun ein weiteres Ziel hinzu: die Erlangung einer finanziellen Gegenleistung für das eigene Blut. Solange es nur um das Ziel ging »Gutes zu tun«, gab es für die Spender keinerlei Anreiz, eigene Erkrankungen, etwaigen Drogenkonsum oder andere Faktoren zu verschweigen, die die Qualität des Blutes mindern oder den Empfänger gefährden könnten. Eine solche Unaufrechtheit hätte in direktem Konflikt mit dem eigenen Handlungsziel gestanden, da eine Blutkonserve von schlechter Qualität nichts Gutes bewirkt, sondern möglicherweise sogar tödlich ist. Mit der finanziellen Entschädigung kommt ein weiteres Handlungsziel hinzu und ein Anreiz entsteht, zugunsten der Erzielung eines finanziellen Gewinns entscheidende Fakten zu verschweigen. Wer tatsächlich Blut abgibt, verkauft eine Ware und wird dafür bezahlt. Wer ehrlich Auskunft über eine Erkrankung, beispielsweise Hepatitis C, gibt, wird von der Blutspende ausgeschlossen und erleidet eine finanzielle Einbuße. Dieser Interessenskonflikt führt dazu, dass eine Handlungsoption teilweise rational wird, die bisher durch das Handlungsziel ausgeschlossen wurde: nicht ehrlich auf die ärztlichen Kontrollfragen zu antworten und damit die Gefährdung des Empfängers in Kauf zu nehmen. Und entsprechend führt der beschriebene Interessenskonflikt zu einer deutlich höheren Anfälligkeit des Marktsystems für die Generierung kontaminiierter Blutkonserven (Titmuss, 1997, 205, 270, 308f.).⁹

Und zwei weitere Effekte gehen mit der Kommodifizierung von Blut einher: Während sich in einem spendenbasierten System Menschen aus allen sozialen

⁹ Das Problem der Krankheitsübertragung durch Spenderblut und Blutprodukte ist durch umfassende Tests bei Vollblutspenden inzwischen zwar deutlich eingeschränkt, dennoch besteht besonders bei Blutplasma, das in großen Mengen gesammelt und international gehandelt wird, das Risiko der Ausbreitung eines unbekannten und deshalb in den Testverfahren nicht erkennbaren Virus (vgl. Chandra et al., 2002 und Zaman et al., 2011).

Schichten aus unterschiedlichen persönlichen Gründen für eine Gabe von Blut entscheiden, dominiert in einem Marktsystem der finanzielle Aspekt die Entscheidungsfindung. Titmuss sieht hier eine Einschränkung der Freiheit zur Entscheidung für altruistisches Handeln und einen Grund für die Entstehung eines Umverteilungseffektes von Arm nach Reich. In beiden Aspekten sieht er eine Bedrohung der Gesellschaft als Ganzes (vgl. ebd., 313f.).

Einschränkung der Freiheit durch den Markt

Die Titmuss'sche These von der Einschränkung der Freiheit durch den Markt wirkt zunächst paradox; steht doch das Individuum auf dem Markt im Zentrum, da seine Präferenzen am höchsten bewertet und die Marktinteraktionen von gesellschaftlichen Verpflichtungen, Traditionen und sozialen Zwängen befreit werden.

Titmuss wendet dagegen jedoch ein, dass der Markt die Freiheit des Menschen auf eine Freiheit des Konsumenten reduziert. Dadurch werden andere Aspekte vernachlässigt oder vergessen. Ein zentraler Aspekt, auf den Titmuss in seiner Studie stößt, ist das Bedürfnis des Menschen, zu geben und zu helfen (Titmuss, 1997, 311). Indem der Markt ihm Möglichkeiten und Gelegenheiten nimmt, diesem Bedürfnis nachzukommen, schränkt er seine Freiheit ein und verhindert, dass sich Menschen für Gabenbeziehungen entscheiden können (ebd., 310).

Dieses Argument hat zwei Ebenen. Einerseits geht es mit Blick auf die Blutspende um den tatsächlichen Wegfall der Möglichkeit der altruistischen Gabe, wenn ein Marktsystem für Blut einmal etabliert ist. Neben einem Marktsystem kann, so Titmuss' These, kein paralleles Gabensystem mit staatlichen Einrichtungen zur Verteilung des Blutes aufrechterhalten werden.

Andererseits ergebe sich eine Art *Crowding-out-Effekt*. Sobald die Logik etabliert ist, dass Blut als ökonomisches Gut gegen Geld getauscht werden kann, verdränge dies die Logik der freiwilligen und unbezahlten Blutspende. So verschwinde die Gabe als Handlungsmöglichkeit ebenso wie als Handlungslogik.¹⁰ Und diese Verdrängung hat Konsequenzen für das soziale Gefüge, das durch Gabenbeziehungen auch dann gestärkt wurde, wenn es sich nicht um eine altruistische Gabe in Reinform handelte:

»In not asking for or expecting any payment of money, these donors signified their belief in the willingness of other men to act altruistically in the future, and to joint together to make a gift freely available should they have a need for it. By expressing confidence in the behaviour of future unknown strangers, they were

¹⁰ Der Annahme eines solchen Crowding-out-Effekts widerspricht Tirole, 2017, 143-146.

thus denying the Hobbesian thesis that men are devoid of any distinctively moral sense» (Titmuss, 1997, 307).

Gabenbeziehungen in Form der freiwilligen und unbezahlten Blutspende fördern das Bewusstsein für die Bedeutung der Gemeinschaft für das Individuum:

»As individuals they were, it may be said, taking part in the creation of a greater good transcending the good of self-love. To 'love' themselves, they recognized the need to 'love' strangers« (Titmuss, 1997, 307).

Demgegenüber stehen Marktsysteme, die die Freiheit aller Beteiligten im Gesundheitssystem nach Titmuss einschränken. Die Spender geraten in eine Situation, in der die Entscheidung für die Abgabe von Blut keine freie ist, sondern aufgrund der finanziellen Bedürftigkeit notwendig wird. Die Empfänger, oftmals alte und kranke, von Blutkonserven und Blutprodukten abhängige Menschen, können sich nicht gegen einen Eintritt ins Marktsystem entscheiden. Und auch das medizinische Personal ist vom Marktsystem abhängig und in einem profitorientierten Gesundheitssystem in seinen Entscheidungen nicht ausschließlich der Bedürftigkeit der Patienten verpflichtet, sondern zwangsläufig auch Effizienzüberlegungen unterworfen (ebd., 307f.).¹¹

Obgleich der Markt die Individuen von sozialen Zwängen befreien mag, so Titmuss' Argument, wird der Bereich für freie Entscheidungen dadurch nicht größer, sondern kleiner: Soziale Zwänge werden von Marktzwängen verdrängt, die viel umfassender sind und durch die Verdrängung freiwilliger, gemeinschaftsbildender Interaktionen letztlich den sozialen Zusammenhalt gefährden (ebd., 310f.). Altruisten werden durch das performative Menschenbild des *Homo oeconomicus* zu selbstliebenden Egoisten (Le Grand, 1997, 334).

Der Umverteilungseffekt des Blutmarktes

Die Untersuchung der empirischen Daten zu Blutspendern in den USA und Großbritannien führt Titmuss zu der Feststellung, dass in den USA mehr Blut von Menschen aus der Unterschicht gespendet wurde: Arme, schlecht ausgebildete und mit wenig Einkommen ausgestattete Menschen spendeten ebenso mit höherer Wahrscheinlichkeit Blut wie Angehörige der afroamerikanischen Minderheit (Titmuss, 1997, 172). Aus der Ansprache möglicher Spender mithilfe einer sozialen Norm, die auf die Notwendigkeit der Generierung lebensrettender Blutkonserven durch solidarische Spendentätigkeiten verweist und auf diese Weise alle betrifft,

¹¹ Insbesondere medizinisches Personal, aber auch andere professionelle Akteure im Wohlfahrtsstaat, sehen sich mit einer Gleichzeitigkeit von Anforderungen und Rechenschaftspflichten konfrontiert, die oft nicht ohne Weiteres miteinander vereinbar sind (vgl. Ewert, 2018).

wird ein Geschäft, in das nur Bedürftige eintreten: Krankenhäuser und Patienten, weil sie Blut oder Blutprodukte existentiell benötigen, und Menschen, die Geld brauchen und deren Blut zu einer Ressource wird, um finanzielle Mittel zu erlangen.¹²

Indem die Blutspende von einer Gabenpraxis zu einem Geschäft wird, verändert sich, wie auch bei Polanyi beschrieben, die Motivation dahinter. Lautete die entscheidende Frage bisher: »Kann und möchte ich einen positiven Beitrag für andere leisten und etwas Gutes tun?«, so stellt sich für bezahlte Spender vordergründig die Frage: »Brauche ich das Geld, das ich für die Abgabe meines Blutes bekommen würde?«

Mit dieser neuen motivationalen Ausgangssituation verändert sich auch die Gruppe von Menschen, die von der Möglichkeit der Blutspende angesprochen werden. Das Bedürfnis, Gutes zu tun, einen Beitrag zu leisten, sich durch eine Blutspende als wertvoller Teil einer Gemeinschaft zu fühlen, lässt sich bei Menschen in allen sozialen Schichten finden. Die Notwendigkeit, das eigene Blut zu verkaufen, um Einkommen zu generieren, ist hingegen in den unteren sozialen Schichten präsenter als unter Wohlhabenden. Zusätzlich werden altruistische Spender unter Umständen von der Tatsache abgeschreckt, dass auf einem Markt für Blut mit ihrer Spende Profite erzielt werden (vgl. ebd., 209).

Aus diesen Gründen konzentriert sich das Angebot an Blutkonserven im amerikanischen Marktsystem zu einem hohen prozentualen Anteil auf Blut von Menschen aus den unteren sozialen Schichten. Eine Situation, die aufgrund der schichtenspezifischen Wahrscheinlichkeit für Drogenmissbrauch und gewisse Erkrankungen zum Problem des Interessenskonfliktes zwischen Ehrlichkeit und finanziellem Anreiz führt (ebd.). Die gesundheitliche Konstitution des Spenders tritt sowohl mit Blick auf die Gefährdung der eigenen Gesundheit durch die Abgabe von Blut als auch mit Blick auf die Gefährdung des Spendenempfängers

¹² Diese Logik geht so weit, dass gar von einer Logik »Geld gegen Gesundheit« im doppelten Sinne gesprochen werden kann. Dies wird am Beispiel der gegenwärtigen Plasmaspende in den USA deutlich: Die Plasmapender »geben Gesundheit« im übertragenen Sinne, in dem sie anderen mit ihrem Blutplasma eine Behandlung oder die Versorgung mit blutbasierten Medikamenten ermöglichen. Sie geben aber auch sprichwörtlich von ihrer Gesundheit, da viele aus finanziellem Bedarf weit über die Grenze der empfohlenen Plasmaspende hinausgehen. So berichteten ARD und Süddeutsche Zeitung im Oktober 2019 aus Plasmaspendezentren an der amerikanisch-mexikanischen Grenze, wo Grenzgänger aus Mexiko bis zu 104 Mal jährlich Blutplasma spenden (in Deutschland sind maximal 60 Spenden pro Jahr erlaubt). Die Menschen, so der Bericht, benötigen die Einnahmen so dringend, dass sie selbst deutliche körperliche Warnsignale ignorieren und gesundheitliche Einschränkungen in Kauf nehmen (vgl. »Bluthandel – Dollar gegen Gesundheit«, ARD-Dokumentation am 07.10.2019; »Das Blut der Grenze«, Süddeutsche Zeitung, 04.10.2019, <https://tinyurl.com/wn065wk> -- letzter Zugriff am 14.12.2020).

durch übertragbare Krankheiten hinter die Möglichkeit zurück, ein finanzielles Einkommen zu generieren.

13.2 Leistung und Wirkung von *The Gift Relationship*

Titmuss' Ergebnisse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Seine vergleichende Studie der Systeme zur Generierung von Blutspenden in den USA und Großbritannien zeigt eine Überlegenheit des britischen Systems der freiwilligen Blutspende. Folgt man seiner Argumentation, dann gilt dies für ökonomische und ethische Kriterien gleichermaßen. Im Blutmarkt der Vereinigten Staaten lassen sich größere allokativer und administrative Ineffizienzen feststellen als im britischen System. Die Qualität der gewonnenen Blutkonserven ist in Großbritannien größer, und ungerechte Umverteilungseffekte von Blut der Armen zur Versorgung der Reichen werden vermieden. Außerdem schränkt das amerikanische Marktsystem die Handlungsmöglichkeiten der betroffenen Menschen und damit ihre Freiheit ein.

Aus diesen Ergebnissen leitet Titmuss umfassende Aufgaben für die Politik, insbesondere die Sozialpolitik, ab. Die Aufgabe politischer Maßnahmen ist es dann, Menschen zur Entscheidungsfreiheit zu verhelfen und zu verhindern, dass diese Freiheit eingeschränkt oder korrumpt wird. Paradoxe Weise macht es diese Aufgabenstellung im Kontext der Blutspende notwendig, die Freiheit zum Verkauf von Blut einzuschränken. Es gehe hier um eine genuin politische und gesellschaftlich richtungsweisende Frage:

»The choice between these claims – between different kinds of freedom – has to be a social policy decision; in other words; it is a moral and political decision for society as a whole« (Titmuss, 1997, 310).

In einem abschließenden Fazit lobt Titmuss die Leistungen des britischen Modells, dass dank seines institutionellen Settings gleichermaßen die ausreichende Versorgung der Menschen mit Blutkonserven und -produkten ermöglicht, altruistisches Verhalten gefördert und den sozialen Zusammenhalt gestärkt habe:

»The most unsordid act of British social policy in the twentieth century has allowed and encouraged sentiments of altruism, reciprocity and social duty to express themselves; to be made explicit and identifiable in measurable patterns of behaviour by all social groups and classes. [...] What we do suggest, however, is that the ways in which society organizes and structures its social institutions – and particularly its health and welfare systems – can encourage or discourage the altruistic in man; such systems can foster integration or alienation; to recall Mauss, they can allow the 'theme of the gift' of generosity towards strangers, to spread

among and between social groups and generations. This, we further suggest, is an aspect of freedom in the twentieth century which, compared with the emphasis on consumer choice in material acquisitiveness, is insufficiently recognized. It is indeed little understood how modern society, technical, professional, large-scale organized society, allows few opportunities for ordinary people to articulate giving in morally practical terms outside their own network of family and personal relationships« (Titmuss, 1997, 292).

Titmuss' Buch fand in den USA großen Anklang und wurde von der Nixon-Regierung durchaus ernst genommen. So sind persönliche Gespräche zwischen Titmuss und Nixons Gesundheitsminister, Elliot Richardson, dokumentiert, der sich von Titmuss zur Frage der Reformbedürftigkeit des Blutspendesystems in den USA beraten ließ (Oakley und Ashton, 1997, 6). Diese Beratungen, in denen Titmuss den Wechsel zu einem vollkommen freiwilligen Spendensystem vorschlug, führten nicht zu einer Umsetzung seiner Ideen, die strukturelle Veränderungen auf der Ebene des Gesundheitssystems vorsahen. Stattdessen wurden in der Folge stärkere Kontrollen von Blutspenden durch die Federal Drug Administration angeordnet und eine verpflichtende Kennzeichnung der Herkunft von Blutkonserven von *paid donors* oder *voluntary donors* eingeführt (ebd.). Einen größeren Einfluss mit Blick auf die Systemebene scheint das Buch in Großbritannien entfaltet zu haben – wenigstens wird es als eine mögliche Erklärung dafür angeführt, dass Margaret Thatchers Privatisierungsbestrebungen vor dem National Blood Transfusion Service Halt machten (ebd.).

Für Titmuss, der von der prägenden Wechselwirkung zwischen Menschen und ihrem sozialen Kontext überzeugt war, muss dieser Erfolg ebenso in der konkreten Frage nach der bestmöglichen Gestaltung des Blutspendesystems als auch in der übergeordneten Frage nach moralischen Werten bedeutend gewesen sein:

»Moral values do not come from nowhere, but are shaped by the social context in which people live. In this sense, *The Gift Relationship* is both optimistic and pessimistic: the human capacity for giving offers a vision of a 'good' society, but the character of any society shapes the expression of human capacities« (Oakley und Ashton, 1997, 8f.).

Einzelne Argumente des Buches hielten der kritischen Überprüfung indes weniger gut stand. Im Nachwort der 1997 erschienenen Neuauflage des Buches zieht Titmuss' Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Sozialpolitik an der London School of Economics, Julian Le Grand, eine durchwachsene Bilanz. Das Titmuss'sche Effizienzargument habe sich, auch aufgrund seiner fehlenden theoretischen Fundierung, über die Jahre weder in seiner positiven Beurteilung des britischen, noch in seiner negativen Beurteilung des amerikanischen Systems als tragfähig her-

ausgestellt (Le Grand, 1997, 334). Mit Blick auf das ethische Argument gegen die Umverteilung von Blut von Arm nach Reich weist Le Grand auf eine Unvollständigkeit hin. Obwohl eine derartige Verteilung durchaus abgelehnt werden kann, beurteilten die betroffenen armen Blutspender ihre Situation offensichtlich anders. Indem sie sich für die bezahlte Blutspende entschieden, drücken sie aus, dass der Tausch Blut gegen Geld für sie mit einer Verbesserung ihrer Situation einhergehe (ebd., 335). Le Grand schränkt dieses Gegenargument jedoch ein, indem er darauf hinweist, dass berücksichtigt werden müsse, dass den Spendern möglicherweise Wissen über langfristige gesundheitliche Folgen oder andere wichtige Informationen fehlen könnten. Ihre Beurteilung könnte aufgrund dieser Wissensasymmetrie durchaus nur eingeschränkt richtig sein (ebd.).

Trotz der teilweisen Widerlegung seiner Argumente bewahrt sich Titmuss' Buch seine wichtige Rolle in der Debatte. Dies lässt sich mit der Tatsache erklären, dass das zentrale Argument von den empirischen und theoretischen Defiziten des Buches unberührt blieb. Le Grand nennt dieses Argument das »Kontaminations- und Korruptionsargument« (ebd.): Selbst wenn ein Marktsystem für Blut alle anderen Kriterien erfüllt, bleibt doch die Schwierigkeit, mit der Kontaminierung des Spenderblutes umzugehen, die sich im Fall von unehrlichen Spendern nicht ausschließen lässt.¹³ Und diese Unehrlichkeit lässt sich wiederum in einem System nicht vermeiden, in dem kommerzielle Anreize die Motivation korrumpern, mithilfe einer Blutspende bedürftigen Menschen zu helfen.

Spätere Forschung unterstützt dieses zentrale Argument von Titmuss: Ein höherer Kommerzialisierungsgrad des amerikanischen Systems korreliert mit einer höheren Kontamination von amerikanischen Blutkonserven mit HIV/AIDS gegenüber britischen Blutkonserven. Diese Kontamination geht einher mit der höheren Ansteckungsgefahr, besonders von amerikanischen Hämophilie-Patienten, die regelmäßig Bluttransfusionen benötigen (Martlew, 1997, 9). Und eine Studie aus dem Jahr 1996 zeigt, dass zwei von fünf neuseeländischen Spendern von ihren Spenden absehen würden, wenn ihr Blut zur Generierung von Profiten aus blutbasierten Produkten genutzt würde (vgl. Howden-Chapman et al., 1996).

Das *Korruptionsargument* prägte die Debatte um die Rolle des Marktes, den Ort der Gabe und die Trennung von Ökonomie und Sozialem in den 1970er und 1980er Jahren. Titmuss bringt mit *The Gift Relationship* das Mauss'sche Unbehagen gegenüber dem Markt und seinen Lösungsansatz mithilfe der Gabe auf neue Weise in die Debatte ein. Mit der Frage nach einem adäquaten System für die Bereitstellung von Blutkonserven entwickelt er seine Argumentation anhand eines

13 Titmuss' Buch erschien noch vor dem Aufkommen des Begriffs der *adverse selection* in der Wirtschaftstheorie, welcher das Problem der asymmetrisch verteilten Information adressiert. Akerlof, 1979 widmete sich diesem als erster Ökonom und erläuterte ihn anhand des Marktes für Gebrauchtwagen.

konkreten Falls (und Politikfeldes) und macht diesen zur Grundlage für allgemeinere, systematische Überlegungen. Am Ende des Buches steht ein Plädoyer für die enge Begrenzung des Geltungsbereiches der Marktlogik und eine Ausweitung der Räume für Interaktionen des Gebens, der Solidarität, Großzügigkeit und des Altruismus.

Dieses Plädoyer wird zum Ausgangspunkt einer Debatte um die Leistungen und Grenzen von Gaben und Marktmechanismen, in die sich zahlreiche Vertreter der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen einbrachten. Die Ökonomen und Nobelpreisträger Robert M. Solow und Kenneth Arrow verteidigen die Leistungen des Marktes innerhalb der ihm sinnvollerweise zugesprochenen Bereiche. Solow greift Titmuss Argumente jedoch auf, um auf die Legitimität unterschiedlicher Ziele hinzuweisen. Effizienz sei dabei nur eines dieser Ziele und stünde in Konflikt mit anderen Handlungszielen. Arrow legt den Fokus seiner Überlegungen auf die Erkenntnisse über Voraussetzungen und Nebenbedingungen für funktionierende Märkte und stabile Gesellschaften, die Titmuss mithilfe der Gabe offenlege.

Durch die wechselseitige Kritik am Gaben- und Marktsystem wird in der Debatte deren jeweilige Wirkmächtigkeit deutlich. Gabe und Markt erweisen sich als komplementär und es zeigt sich, dass ganz im Mauss'schen Sinne notwendigerweise Räume bewahrt werden müssen, in denen andere Logiken als die des berechnenden Eigennutzens vorherrschen.

Um diesen Schritt deutlicher hervorzuheben, werden die zentralen Argumente der Debatte im Folgenden nachvollzogen.

13.3 Robert M. Solow – *Blood and Thunder*

Robert M. Solow zielt in seinem Beitrag von 1971 darauf ab, die Stärken und Schwächen der Titmuss'schen Argumentation herauszuarbeiten und seine Erkenntnisse für die ökonomische Debatte fruchtbar zu machen. Dafür ordnet er dessen Kritik an ökonomischen Mechanismen ein, indem er sie nicht als Kritik an der Verwendung des Marktes an sich versteht, sondern als Kritik an der Implementierung ökonomischer Logik in Bereichen, für die sie nicht geeignet sind. Darüber hinaus geht es ihm darum, die Bedeutung der Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit auch für ökonomische Fragestellungen zu unterstreichen und deutlich zu machen, dass es neben ökonomischen Zielen noch zahlreiche weitere legitime Ziele gibt. Die entsprechenden Zielkonflikte müssen in einer Abwägung für die Implementierung beispielsweise eines Marktmechanismus ernst genommen werden.

Solow arbeitet in seinem Beitrag zunächst zwei zentrale Thesen bei Titmuss heraus, denen er sich in seinen Überlegungen widmen möchte:

1. Entgegen der Annahme von Ökonomen verbessern ökonomische Maßnahmen, konkret die Kommodifizierung von Blut, die Verfügbarkeit von Blutkonserven nicht, sondern verschlechtern die Situation sogar. Ein nichtkommerzielles System, wie es Großbritannien wählt, funktioniert besser. Grund dafür ist nach Titmuss, dass Menschen grundsätzlich über eine große Bereitschaft verfügen, sich in altruistischen, großzügigen oder solidarischen Gabenbeziehungen einzubringen (Solow, 1971, 1703). Diese Bereitschaft wird vom britischen System angesprochen und genutzt. Sie ist jedoch nicht bedingungslos gegeben:

»Even a small admixture of commercialism, however, is enough to poison the well. The altruistic impulse is diminished or destroyed by the realization that what one is offering as a gift others are selling as a commodity« (Solow, 1971, 1703).

Wird ein Marktsystem geschaffen, so kontaminieren die Motive des Marktes das System der freiwilligen Spende gewissermaßen. Die altruistischen Motive verschwinden und mit ihnen auch das für das Gesundheitswesen so zentrale Gefühl der persönlichen Zuwendung zum (in diesem Fall unbekannten) anderen.

2. Und schließlich schränkt der Markt – folgt man Titmuss – die *Freiheit zu geben* ein (ebd.).

Diese Thesen, die, ergänzt durch das Argument der Interessenskonflikte, die Argumentation für die Gabe in *The Gift Relationship* bilden, klopft Solow unter dem Titel *Blood and Thunder* auf ihren Gehalt ab.

In seiner Gesamtheit überzeugt das Titmuss'sche Argument Solow nicht – das stellt er bereits früh klar, ehe er sich einzelnen Thesen widmet, von denen er einige durchaus für fruchtbar hält. Eine zentrale Kritik zielt auf die Daten, auf deren Grundlage Titmuss seine Argumente entwickelt. Solow verweist auf ihre Unvollständigkeit, die großen Lücken besonders in den Daten über die USA und das Fehlen von Erkenntnissen über kulturelle und historische Unterschiede zwischen den beiden Ländern. Diese könnten, so Solows Einwurf, wertvolle Erkenntnisse liefern, um besser zu verstehen, was freiwillige Blutspender motiviert und weshalb diese Motivation möglicherweise in Großbritannien ausgeprägter ist:

»I do not mean to make work for an author, but merely to suggest that there may not be enough information in a simple comparison of Britain and the United States to support any firm conclusion whatever about the causes of the difference in efficiency. It would be equally plausible, I think, to connect the difference in blood distribution systems with other historically conditioned differences between Great Britain in particular and the United States in particular, not least the existence

of the National Health Service itself. More fancifully, I suspect there is a trace of Dunkirk still in those voluntary blood-donation sessions, or a little bit of the tight little island with its tradition of civicmindedness, as compared with the larger, ethnically and geographically more heterogeneous, society of the United States» (Solow, 1971, 1705).

Damit macht Solow einerseits auf einen für die Gabe wichtigen Punkt aufmerksam: Ob sich in einzelnen gesellschaftlichen Bereichen Gabenpraktiken etablieren oder aktiv etablieren lassen, hängt auch damit zusammen, ob derartige Praktiken in diesen Bereichen über eine Tradition verfügen, also über einen längeren Zeitraum eingeübt wurden. Diese Traditionen können nicht einfach herbeigeführt oder verordnet werden. Gleichzeitig lässt sich gegen Solow einwenden, dass Titmuss mit dem Verweis auf kulturelle und historische Gründe für die Spendenmotivation in Großbritannien möglicherweise sogar einverstanden wäre. Er würde sein Argument wohl dahingehend verteidigen, dass sein Buch darauf abzielt, mithilfe sozialpolitischer Maßnahmen diese *civic-mindedness* und die Be reitschaft zum freiwilligen Tätigwerden dort, wo sie vorhanden sind, durch die Beibehaltung oder Schaffung von Möglichkeiten (wie der freiwilligen Blutspende) zu stärken und zu reproduzieren.

Ähnlich verhält es sich mit einem weiteren Zweifel, den Solow äußert:

»To put it as its strongest, I doubt that abolishing the purchase of blood or payment for transfusions would transfer the American blood collection and distribution system into something that worked as well as the British« (Solow, 1971, 1705).

Auch damit wäre Titmuss wahrscheinlich einverstanden, sieht er die Implementierung von Marktmechanismen, wie sie in den USA bereits geschehen ist, doch als gravierende, vielleicht sogar irreversible Veränderung im sozialen Gefüge. Er würde daher umgekehrt wohl darauf bestehen, dass eine Kommerzialisierung des Systems in Großbritannien zum Wegfall der sozialintegrativen Wirkung der Blutspende führen würde, die nur schwer oder gar nicht mehr rückgängig gemacht werden könnte. Traditionelle Gabenpraktiken, die über einen längeren Zeitraum durch einen Marktmechanismus ersetzt werden, sind unter Umständen unwiderbringlich verloren. In diesem Sinne würde Titmuss Solows Einwurf daher eher als eine Warnung vor der Einführung einer Warenlogik verstehen, die die Gabenlogik verdrängt.

Solows Kritik zielt in beiden Fällen auf den kausalen Zusammenhang zwischen Gabenlogik und den sozialintegrativen Leistungen einer Gesellschaft bzw. den kausalen Zusammenhang zwischen der Einführung der Marktlogik und dem Wegfall dieser Leistung. Ob Titmuss oder Solow hier richtig liegen ist auf Grundlage der – zu Recht kritisierten – lückenhaften Datenlage nicht zu entscheiden.

Solow ruft ins Gedächtnis, welche Vorgehensweisen sich bei Titmuss gegenüberstehen. Einerseits ein System, das bei der Generierung des benötigten Gutes Blut auf Altruismus, Großzügigkeit und Solidarität setzt und bei der Verteilung die medizinische Bedürftigkeit als Kriterium wählt; andererseits ein Marktssystem, das bei der Generierung von Blutkonserven mit monetären Anreizen operiert und das knappe Gut Blut mithilfe eines Marktmechanismus verteilt, der theoretisch für eine effiziente Allokation sorgt.

Das zentrale Argument für einen Marktmechanismus liegt in der Regel in der Tatsache, dass er einen gesamtgesellschaftlich wünschenswerten Zustand ermöglicht, ohne dabei von der Selbstlosigkeit oder der Nettigkeit der Beteiligten abhängig zu sein (Solow, 1971, 1706). Ein blindes Vertrauen in diese Eigenschaften und entsprechende Verhaltensweisen hält Solow schon deshalb für riskant, weil diese nicht unendlich und in jeder Situation verfügbar sind. Der Markt soll hier Abhilfe schaffen:

»This is what economists since Adam Smith have found so fascinating about the competitive market: that the unrestricted interaction of self-interested people under appropriate conditions results in an outcome with certain socially desirable properties willed by none of them« (Solow, 1971, 1706).

Die Frage, die Titmuss aufwirft und die Solow ausführlich erörtert, lautet nun, warum der Markt diese Leistung im Umgang mit Blutkonserven nicht erbringen kann und ob es noch andere Bereiche gibt, in denen die Marktlogik nicht zu den bestmöglichen Ergebnissen führt.¹⁴ Solow nutzt diese Ausgangsfrage, um sich auf die Suche nach jenen Bereichen zu begeben, in denen die ökonomische Nutzenlogik keine oder zumindest keine vorherrschende Rolle spielen sollte.

13.3.1 Die angemessenen Bereiche für ökonomisches Denken

Solow weist zunächst darauf hin, dass der Fall der Blutspende unter ökonomischen Gesichtspunkten kontraintuitive Ergebnisse aufweist. Denn in der Regel führe ein fehlender oder zu niedrig angesetzter Preis für ein Gut dazu, dass dessen Knappheit nicht angemessen ausgedrückt werde und es zu einem verschwendlerischen Umgang damit komme (Solow, 1971, 1706). Titmuss' Studie zeige nun genau das Gegenteil. Freiwillig und kostenlos zur Verfügung gestellte Blutkonserven decken eher den Bedarf und werden sorgfältiger verwendet als Blut, das

¹⁴ Die Diskussion bezieht sich hauptsächlich auf die Frage nach der Bepreisung von Vollblutspenden. Die Bepreisung von Blutplasma und der daraus entstehenden Blutprodukte zu beurteilen ist aufgrund des aufwändigen Verfahrens und des großen internationalen Bedarfs an hochwertigen Medikamenten weitaus komplexer. Eine Diskussion der ethischen Komponente der Bepreisung unter diesen Vorzeichen findet sich bspw. bei Taylor, 2019.

mit einem Preis versehen wird. Letzteres ist öfter kontaminiert und kommt verschwenderisch zur Anwendung. Von diesen Erkenntnissen ausgehend fragt Solow, ob der Fall der Blutspende Anlass gibt, die Bepreisung knapper Güter grundsätzlich zu verwerfen und beispielsweise auf die Erhebung von Mautgebühren für stark befahrene Straßen oder von Abwassergebühren an stark verschmutzten Flüssen zu verzichten. Die Antwort ist eindeutig, grenzt aber den Bereich der Wirksamkeit solcher Maßnahmen ein:

»Here we are presented with a case in which free blood is adequately supplied and carefully husbanded, while dear blood is wasted and contaminated. Is this reason to doubt the case for congestion tolls and effluent charges? I don't think so. But it is reason to remember that economic reasoning applies only where economic motives predominate« (Solow, 1971, 1706).

Er wendet sich gegen eine Grundsatzkritik am Markt- und Preismechanismus und unterstreicht deren Nutzen für dezidiert ökonomische Fragestellungen. Wo ökonomische Motive berechtigterweise vorherrschen, ist entsprechend kein Platz für den Verweis oder die Hoffnung auf altruistische Gabenbeziehungen. Die Gabenlogik lässt sich aber durchaus in Bereichen anwenden, in denen die Bedingungen für das Funktionieren eines Marktes nicht vollumfänglich gegeben sind. Diese Bedingungen referiert Solow in einer Fußnote: »the conditions are pretty stringent: they include the ready availability of knowledge about prices and products to all participants, the absence of monopoly, and the insignificance of those 'externalities' that are now beginning to seem very significant indeed« (ebd.). Im Fall der Blutspende ist es in dieser Hinsicht die asymmetrische Verteilung des Wissens über die Gesundheit der Spender, die der Gabe ein Tor öffnet. Zusätzlich sieht Solow die Berechtigung des ökonomischen Motivs des Eigennutzens dort in Frage gestellt, wo ökonomische Motive zwar möglicherweise präsent, aber nicht ausschlaggebend sind oder sein sollten:

»It is one thing to suggest that the supply of altruism is limited and quite another thing to pretend that no motive but greed ever operated, even in ,our culture« (Solow, 1971, 1706).

Solow wendet sich damit zwar einerseits gegen Titmuss und dessen Forderung nach möglichst umfassenden Räumen für Gabenbeziehungen. Stärker noch richtet er sich aber mit Titmuss gegen jene »Marketeers« und Marktenthusiasten, die für eine Universalisierung der Logik des Eigennutzes und der Gier als zentrale menschliche Motive eintreten (ebd.). In Opposition zu den beiden marktliberalen Gesundheitsökonomen Michael Cooper und Anthony Culyer argumentiert er, dass ökonomische und besonders monetäre Überlegungen nicht die einzigen und oftmals nicht einmal die wichtigsten Motive darstellen:

»There is a pretty example of this in Cooper and Culyer. They say, discussing the waste of blood: 'If the price (of blood) to hospitals is zero, there will be no incentive to conserve blood to the limit, and hence the amount that would be considered 'adequate' will be larger than the amount that would be considered 'adequate' if a price had to be paid.' (M. Cooper and A. Culyer, *supra*, note 9, at 21.). It is a standard economic argument and I have no doubt that it applies in those situations that are institutionalized as 'economic'. But it is certainly gratuitous to assert that doctors and hospital administrators respond, presumably necessarily respond, to no other stimulus but money. That assertion is not itself economics: it is psychology, and very likely bad psychology« (Solow, 1971, 1706).

13.3.2 Moralisch fragwürdige Folgen der Bepreisung von Blut

Solow hält sich an die Ausführungen von Cooper und Culyer, um zu zeigen, zu welchen moralisch schwer zu rechtfertigenden Ergebnissen eine konsequente Anwendung der Marktlogik im Fall von Blutkonserven führen könnte. Die beiden Autoren wissen um die erhöhte Gefahr der Kontaminierung der Blutkonserven bei bezahlten Spendern. Sie stellen daher die Frage, ob es gerechtfertigt wäre, Patienten, die Blut empfangen müssen, diesem Risiko auszusetzen. Weiter fragen sie, wie im besten Fall damit umgegangen werden kann. Die Diskussion dreht sich um die Frage, ob dieses Risiko mit dem positiven Effekt der Effizienzsteigerung, welche sich die Autoren (entgegen der Titmuss'schen Studien) von der Einführung eines Marktmechanismus erhoffen, gerechtfertigt werden könnte.

Der Umgang mit diesem Risiko würde, so Solow, aller Wahrscheinlichkeit nach vorsehen, dass eine qualitative Unterscheidung von Blutkonserven in »risikobehaftet« und »sicher« eingeführt würde, wobei aufgrund fehlender Testmöglichkeiten alle Konserven von bezahlten Spendern als »risikobehaftet« gelten müssten (Solow, 1971, 1706). Sicheres Blut würde entsprechend stärker nachgefragt und hätte aufgrund von Knappeitgesichtspunkten einen höheren Preis als risikobehaftetes Blut, das billiger verfügbar wäre. Somit würde die Einführung eines Marktsystems in eine Situation münden, in der der Empfang von qualitativ hochwertigem sicherem Blut vom Einkommen des Patienten abhinge (ebd., 1706f.). Diese Situation hält Solow für moralisch nicht zu rechtfertigen:

»You may even be troubled by the fact that the risky blood gets introduced into an otherwise reasonably satisfactory situation only through Cooper and Culyer's belief that buying and selling blood is a useful practice. Suppose, that the introduction of a commercial market would in fact result in some marginal improvement in efficiency (though Titmuss' story suggests it wouldn't). The judgement that such an improvement could justify the creation of differentials in quality of

blood received by income class does strike me as morally obtuse« (Solow, 1971, 1706f).

Die Tatsache, dass der monetäre Anreiz zu einem Interessenskonflikt für die Spender von Blut wird und somit im Ergebnis zu einer höheren Kontaminationsrate des Blutes führt, wird für eine konsequente Einführung des Marktmechanismus zur Hürde. Solow macht deutlich, wie weitreichend die Bereitschaft mancher »Marktenthusiasten« ist, im Gegenzug zu möglichen Verbesserungen der Effizienz umfassende negative Konsequenzen in Kauf zu nehmen. Damit zeigt er, dass die Mauss'sche Angst vor der Expansion der eigennutzenorientierten Berechnung, die zugunsten der Effizienz alle anderen Werte opfert, durchaus ernst zu nehmen ist. Solow selbst unterstreicht jedoch auch, dass nicht alle Ökonomen derart radikal vorgehen würden. Mit Nachdruck weist er auf moralische Gesichtspunkte hin, die nicht durch Effizienzdenken verdrängt werden dürfen. Dies zu zeigen gelingt hier besonders plastisch, weil es sich nicht um irgendein Risiko handelt, sondern um das lebensbedrohliche Risiko, die eigene Gesundheit durch kontaminierte Blutkonserven massiv zu schädigen.

Cooper und Culyer liegen indes nicht vollkommen falsch. Wo ökonomische Motive und damit individuelle Nutzenüberlegungen vorherrschen, führen fehlende, zu niedrige oder zu hohe Preise dazu, dass Ressourcen nicht optimal genutzt werden. Ein angemessener Preis führt in solchen Fällen zur Konsumtion der Ressource innerhalb eines angemessenen Rahmens oder umgekehrt dazu, dass von einem gewissen Gut eine ausreichende Stückzahl hergestellt wird. Diese Logik steckt auch hinter Coopers und Culyers Argument für die Bepreisung von Blut, wobei sie übersehen, dass in diesem Fall neben den ökonomischen Motiven noch andere Motive eine Rolle spielen (ebd., 1708).

Die Verteilungseffekte, die Solow anhand des als »risikobehaftet« gekennzeichneten Blutes ausmacht, sind unter ökonomischen Gesichtspunkten möglicherweise nicht problematisch, weshalb sie als Kehrseite einer erhofften Effizienzsteigerung in Kauf genommen werden. Unter moralischen Gesichtspunkten sind sie jedoch verwerflich und führen dazu, dass eine ökonomisch unter Umständen als Verbesserung gewertete Situation dennoch abgelehnt werden muss.

In diesem Sinne plädiert Solow dafür, sich das Gesamtbild zu vergegenwärtigen, wenn es um die Implementierung von ökonomischen Mechanismen geht. Dadurch können auch Motive in die Abwägung von effizienzsteigernden Maßnahmen mit einfließen, die nicht rein wohlfahrtsökonomischer Natur sind.

Solow hält Titmuss' Kritik an den Ökonomen daher für berechtigt, allerdings in einem engeren Sinne, als Titmuss diese formuliert hat. Titmuss verstand sein Buch als Argument gegen die Ökonomisierung im Allgemeinen. Solow greift es auf und verengt es auf die Kritik der Ökonomisierung von Bereichen, in denen Effizienz und andere ökonomische Motive zwar ein Ziel sein mögen, aber nicht

die wichtigsten Ziele sein können oder sollen (ebd., 1709). Den positiven ökonomischen Auswirkungen der Implementierung des Marktmechanismus müssen daher die negativen sozialen Konsequenzen gegenübergestellt werden, die unter Umständen erst stark zeitverzögert auftreten. Nur wenn beiden Seiten in die Abwägung einbezogen werden, kann eine vollständige Bilanz gezogen werden (ebd.). Solidarität und Eigennutz, Altruismus und Gier sind wichtige Motive, können jeweils aber nicht verallgemeinert werden:

»Allocation through a market will work only where autonomous individuals must exchange resources, each trying to do the best for himself according to his own preferences. Allocation through a market will seem morally right only in spheres in which self-interest is an approved motive and it is felt to be right that individual preferences should count. It would be a grim world if that covered everything. But it would be a very difficult world to organize in a decentralized way if that covered nothing« (Solow, 1971, 171of).

Solow zeigt hier einerseits, wo der Markt sinnvollerweise seinen Platz und seine Logik ihre Berechtigung hat. Andererseits zeigt er dasselbe für Gaben und andere Formen der Interaktion und des Tausches. Für beide, Gaben und Markt, erarbeitet er die Nachteile, die man in Kauf zu nehmen bereit sein müsste, wollte man einen der beiden Mechanismen universalisieren.

13.4 Kenneth Arrow – *Gifts and Exchanges*

Kenneth Arrow versteht Titmuss' Studie als einen Versuch, die Grenzen der ökonomischen Analyse, die Relevanz von (Markt-)Tausch und Gabe als Allokationsmechanismen und die Bedeutung kollektiver und individualistischer Ansätze innerhalb der Gesellschaft auszuloten (Arrow, 1972, 343). Dabei gesteht er Titmuss von vorneherein zu, dass dessen Verteidigung der Gabe und der Motive des Altruismus, der Großzügigkeit und Solidarität nicht nur bei besonderen Gütern wie Blut gerechtfertigt ist. Er verweist auf das Phänomen der Philanthropie und andere Bereiche, in denen wechselseitige Hilfsangebote von Bedeutung sind (ebd., 344). Noch bevor er sich den konkreten Thesen und Argumenten bei Titmuss widmet, stellt Arrow damit klar, dass er das Prinzip der Gabe in vielen Bereichen der Gesellschaft für präsent und wichtig, in manchen Bereichen sogar für bereits institutionalisiert hält:

»Of course, the whole structure of government expenditures is a departure from the system of mutual exchange. It is true that it has its own logic of coercion, so that it is not quite an example of pure altruism, but in a democratic society the

voting of expenditures for the benefit of others plainly constitutes an institutionalizing of giving« (Arrow, 1972, 345).

Hier klingt ein Bewusstsein für die soziale Bedeutung von Gabenpraktiken an, das sich im Laufe der Argumentation dahingehend konkretisiert, dass die Gabe an der Schaffung und Erhaltung jener Bedingungen beteiligt ist, derer eine funktionierende Gesellschaft und auch der Markt bedarf. Dies gilt möglicherweise besonders für die USA, die von Titmuss zum Modell einer individualistischen Marktgemeinschaft erklärt werden (ebd.).

13.4.1 Das Zusammenspiel von Gaben, tugendhaftem Verhalten und dem Markt

Die Gabendebatte, die Titmuss anstößt, lenkt Arrows Aufmerksamkeit auf ethische Gesichtspunkte, die auch für eine ökonomische Untersuchung der Gesellschaft relevant sind. Arrow fasst diese Gesichtspunkte mit dem Begriff der Tugenden zusammen, die Gesellschaften und Märkte tragen (Arrow, 1972, 345). Die prominenteste Tugend im Fall der Blutspende ist die der Ehrlichkeit oder Rechtschaffenheit, aber auch Vertrauen, Loyalität und Gerechtigkeit spielen jeweils eine wichtige Rolle (ebd., 345f.). Diese Tugenden bilden die Grundlage für einen funktionierenden Markt, können aber von diesem nicht geschaffen oder gesichert werden. Und auch die Stabilität der Gemeinschaft selbst liegt außerhalb des Einflusses des Marktes, weshalb dessen Dominanz von vielen als Schreckengespenst wahrgenommen wird:

»The picture of a society run exclusively on the basis of exchange has long haunted sensitive observers, especially from the early days of the capitalist domination. The ideas of community and social cohesion are counterposed to a drastically reduced society in which individuals meet only as buyers and sellers of commodities« (Arrow, 1972, 346).

Zwar soll die Gabenlogik ebenso wenig verabsolutiert werden wie die individualistische Marktlogik, doch spielt sie für Arrow wie auch für Mauss und Titmuss eine wichtige Rolle beim Nachdenken über die Möglichkeiten, eine menschlichere soziale Ordnung herzustellen (ebd.).

Um die Argumentation in *The Gift Relationship* besser zu verstehen, nähert sich Arrow ihr mithilfe des begrifflichen Gerüsts der Nutzentheorie. Zunächst macht er drei Motive für eine unbezahlte Blutspende aus:

1. Den allgemeinen Wunsch, anderen etwas Gutes zu tun,
2. das Gefühl einer sozialen Verpflichtung,

3. und das Gefühl von gesellschaftlichem Druck, wie beispielsweise in Fällen, in denen die bedürftigen Empfänger der Blutspende bekannt sind (Arrow, 1972, 348).

Da Titmuss sich auf die Spende an unbekannte Empfänger konzentriert und die Freiheit der Entscheidung für die Gabe betont wird, beschäftigt sich Arrow vor allem mit den ersten beiden Motiven und formuliert diese mithilfe der Nutzentheorie um. Er findet drei Hypothesen:

1. Die Wohlfahrt eines Individuums hängt von der eigenen Bedürfnisbefriedigung ebenso ab wie von der Befriedigung, die anderen zuteilwird. Die Beziehung zwischen den Individuen ist entsprechend von Wohlwollen und nicht von Neid bestimmt (ebd., 348).
2. Die Wohlfahrt eines Individuums hängt nicht nur vom eigenen Nutzen ab, sondern auch vom Nutzen, den es anderen ermöglicht (ebd.).
3. Jedes Individuum ist zwar letztlich rein egoistisch motiviert und an den Gütern orientiert, die es persönlich erlangen möchte, doch sichert ein impliziter Gesellschaftsvertrag seine Verpflichtung zu Leistungen für andere soweit ab, dass die Bedürfnisbefriedigung aller dadurch verbessert wird (ebd.).

Die ersten beiden Hypothesen weisen auf die befriedigende Wirkung hin, die die Bedürfnisbefriedigung anderer auf Menschen hat. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass in Hypothese 2 die Bedürfnisbefriedigung des anderen durch einen Beitrag des Individuums ermöglicht wird. Die dritte Hypothese begründet scheinbar selbstloses Verhalten jedoch auf andere Weise. Sie unterstellt einen impliziten Vertrag (Arrow verweist hier auf Kant und Rawls) und das Bewusstsein, dass z.B. jeder Blutspender in Zukunft selbst in die Situation der Bedürftigkeit kommen könnte und dann auf die Gaben anderer angewiesen wäre:

»More generally, perhaps, one gives good things, such as blood, in exchange for a generalized obligation of the part of fellow men to help in other circumstances if needed« (Arrow, 1972, 349).

Hierfür ist sowohl ein Wissen um die eigene Abhängigkeit von der Gemeinschaft als auch um die Bedeutung des eigenen Beitrags für das Funktionieren dieser Gemeinschaft notwendig. Außerdem bedarf es für diese Art des Vertrages eines Bewusstseins der Individuen für die langen zeitlichen Horizonte des gemeinschaftlichen Zusammenwirkens und des Vertrauens in die Erfüllung des Vertrages durch andere Gemeinschaftsmitglieder in der Zukunft. Dass diese Voraussetzungen nicht unrealistisch sind, zeigt Arrow an konkreten politischen Beispielen:

»Actual behavior, as reflected in decisions of democratic governments, shows that individuals are in fact willing to sacrifice present satisfactions for future generations, as in the case of public investments, or even for others living in the presence, as evidenced by willingness on the part of middle-class citizens to vote for county hospitals while they themselves use voluntary hospitals« (Arrow, 1972, 349).

Im Anschluss an die Rekonstruktion der These, Menschen ließen sich in ihren Handlungen von einem Bewusstsein für die Bedürfnisse anderer leiten, widmet sich Arrow den weiteren Argumenten, die Titmuss für eine Förderung von Gabenbeziehungen anführt. Wie Julian Le Grand (Le Grand, 1997) hält auch er das Argument, die Schaffung von Märkten würde die Freiheit der Menschen einschränken, sich für altruistische Gaben zu entscheiden, für unzureichend begründet. Und auch die Tatsache, dass die Einrichtung von Märkten für Blut zu einem Verschwinden von unbezahlten Blutspenden führen würde, bezweifelt Arrow (Arrow, 1972, 350f.). Die Tatsache, dass finanziell bedürftige Spender für ihr Blut entschädigt werden, halte diejenigen nicht ab, die eine solche Entschädigung nicht brauchen und das positive Gefühl suchen, etwas Gutes getan oder ihren Teil des Gesellschaftsvertrages erfüllt zu haben (ebd., 351):

»Evidently Titmuss must feel that attaching a price tag to his activity [die Spende von Blut] anywhere in the system depreciates its value as a symbolic expression of faith in others. But note that this is really an empirical question, not a matter of first principles« (Arrow, 1972, 351).

Arrow mag hier einerseits insofern Recht haben, dass der Nachweis einer konkreten kausalen Wirkung der Ökonomisierung in diesem Fall schwer zu erbringen ist und Titmuss' These damit bis zu einem gewissen Grad spekulativ bleibt. Allerdings kann die Tatsache kaum pauschal abgestritten werden, dass mit der Bezahlung von Blut, die eine Bepreisung von bisher großzügigen Gaben bedeutet, soziale Konsequenzen einhergehen. Monetäre Anreize, das zeigen beispielsweise die Ökonomen Uri Gneezy und Aldo Rustichini (vgl. Gneezy und Rustichini, 2000) in einer Studie mit Eltern eines Kindergartens, machen bisher geltende Normen unter Umständen unbedeutend. Indem Eltern, die ihre Kinder zu spät vom Kindergarten abholten, eine Geldstrafe entrichten mussten, verbesserte sich nicht etwa ihre Pünktlichkeit. Vielmehr wurde aus der sozialen Norm eine Geschäftsbeziehung und statt des schlechten Gewissens gegenüber den wartenden Angestellten des Kindergartens entwickelte sich das Gefühl, mit der Strafzahlung den Schaden behoben und die soziale Norm nicht verletzt zu haben. Statt einer Verhaltensänderung trat aufgrund der monetären Anreize nur die Frage in den Vordergrund, ob einem das eigene Zuspätkommen die entsprechende Strafe wert ist. Eine Frage, die sich leichter mit »Ja« beantworten lässt, als die Frage,

ob die Unhöflichkeit gegenüber den Angestellten, die eine Verspätung darstellt, akzeptabel wäre.

13.4.2 Gabe und Effizienz

Das eindrücklichste und für die ökonomische Theorie bemerkenswerteste der Titmuss'schen Argumente ist für Arrow das Effizienzargument. Die Tatsache, dass die freiwillige Gabe von Blut die Effizienz im Blutsystem gegenüber einer bezahlten Blutspende steigert, stellt die interessanteste Herausforderung gängiger ökonomischer Überlegungen dar. Dabei ist für Arrow die empirische Tragfähigkeit der Behauptung, ein Marktsystem erhöhe den bürokratischen Aufwand, führe zu einem höheren Grad der Verschwendungen und Ungleichgewichten von Angebot und Nachfrage weniger interessant als die Tatsache, dass in Marktsystemen die Gesundheitsrisiken für Empfänger von Blutkonserven steigen.¹⁵

Die Schwierigkeiten, die der Markt im Umgang mit Blut hat, stehen dabei stellvertretend für Situationen, in denen Unsicherheit aufgrund einer asymmetrischen Verteilung von Informationen herrscht. Die Empfänger (Käufer) sind nicht in der Lage, mit eigenen Mitteln herauszufinden, welche Eigenschaften das Gut (Blutkonserven) hat. Sie sind abhängig von der Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit des Verkäufers, der in diesem Fall der bezahlte Spender ist.

Ein auf freiwilligen Spenden basierendes System kann sich in diesem Punkt sehr weitgehend selbst regulieren. Es gibt keinen Anreiz zur Spende, außer dem Gefühl, etwas Gutes zu tun. Dieser Intention würde die Abgabe von kontaminiertem Blut widersprechen. Da die Spender in der Regel von relevanten Vorerkrankungen wissen, würden sie in diesem Fall von einer Spende absehen.

Dem Markt fehlt diese Fähigkeit zur Selbstregulation, da die Vergütung Anreize schafft, relevante Informationen zu verschweigen (Arrow, 1972, 354). Entsprechend ist das Zustandekommen eines effizienten Ergebnisses im Markt abhängig von der Ehrlichkeit des Spenders – einer Tugend, die der Markt weder selbst herstellen noch regulieren kann.

In Fällen wie dem der Blutspende, in denen die notwendigen Informationen nicht für alle Beteiligten zugänglich sind und die Einschätzung der Qualität des Gutes (und damit des Risikos) von den aufrichtigen Auskünften des Verkäufers abhängen, ist die zentrale Frage und Herausforderung, keine des Preises, sondern eine der Ehrlichkeit und des Vertrauens. Diese Erkenntnis führt Arrow zu einer Reflexion über den Umgang mit Unsicherheiten. Er führt in diesem Zusammenhang den Begriff der Verantwortung in seine Überlegungen ein:

15 Arrow diskutiert das Verschwendungsargument sehr knapp (vgl. Arrow, 1972, 356), widmet jedoch den Großteil der Untersuchung und seine Konklusion dem Risiko der Krankheitsübertragung und den damit verbundenen Erkenntnissen.

»Some alternative system of determining the quality and providing assurance for buyers is needed. One such candidate is a sense of social responsibility on the part of the seller. This may indeed be easier to create in the case of the larger organization than in that of the individual seller, for the obligation may then fall upon the individual member of that organization. In this context, ethical behavior can be regarded as a socially desirable institution which facilitates the achievement of economic efficiency in the broad sense« (Arrow, 1972, 354).

Für Arrow ist die Feststellung zentral, dass Tugenden wie Ehrlichkeit bedeutender für viele ökonomische Transaktionen sind, als dies auf den ersten Blick erscheint. Mit der Bedeutung der Ehrlichkeit geht die Relevanz der sozialen Verantwortung einher; dafür, gegenüber den Interaktionspartnern ehrlich zu sein und die Folgen des eigenen Handelns für andere in die Abwägung von Handlungsoptionen einzubeziehen (ebd., 357). Nur, wenn die Interaktionspartner einander diesbezüglich vertrauen können, kann der Markttausch zu effizienten Ergebnissen im umfassenden Sinne kommen:

»Virtually every commercial transaction has within itself an element of trust, certainly any transaction conducted over a period of time. It can plausibly be argued that much of the economic backwardness in the world can be explained by the lack of mutual confidence« (Arrow, 1972, 357).

Die Gabe leistet in Form der notwendigen regelmäßigen, teilweise institutionalisierten Begegnungen einen Beitrag zum Bewusstsein für die Bedeutung des Gegenübers und die Abhängigkeit der Verwirklichung eines individuellen, gelingenden Lebens von anderen. Indem die sich wiederholenden Begegnungen Verlässlichkeit und Ehrlichkeit erfahrbar machen, entsteht Vertrauen zueinander, das auch für die Funktionsfähigkeit des Marktmechanismus notwendig ist. Entfallen diese Möglichkeiten zur Begegnung, so droht auch dieses Vertrauen verloren zu gehen, das der Marktmechanismus nicht selbst herzustellen vermag.

13.5 Die Gabe und der Markt – eine Zusammenfassung

Titmuss schließt sein Buch *The Gift Relationship* mit einem Plädoyer für die enge Begrenzung des Geltungsbereiches der Marktlogik und eine Ausweitung der Räume für Interaktionen des Gebens, der Solidarität, Großzügigkeit und des Altruismus. Dieses Plädoyer wird zum Ausgangspunkt einer Debatte um die Leistungen und Grenzen des Marktes und der Gabe, in die sich zahlreiche prominente Vertreter der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen einbrachten. Robert M. Solow verteidigt den Markt innerhalb gewisser Bereiche und macht dessen charakteristische Merkmale stark: Freiheit, Selbstentfaltung und Effizienz.

Gleichzeitig nutzt er die Kritik von Titmuss, um Universalisierungsbestrebungen von »Marktenthusiasten« zurückzuweisen, die die Marktlogik auf möglichst viele gesellschaftliche Bereiche anwenden möchten. Er bekräftigt dabei, dass es in vielen (sozialen) Bereichen zwar auch um Effizienz gehe, diese aber nicht das einzige und insbesondere nicht das zentrale Ziel sei. Es gehe vielmehr darum, die verschiedenen Ziele herauszuarbeiten und Zielkonflikte zu berücksichtigen, die sich beispielsweise bei der Frage nach der Gestaltung des Gesundheitswesens ergeben. Auf diese Weise stärkt Solow einerseits die Position des Marktes gegenüber Titmuss, räumt andererseits aber auch anderen Formen der Interaktion und anderen Handlungslogiken dezidiert Raum ein. Kenneth Arrow, argumentiert, dass Titmuss ähnlich wie die ihm gegenüberstehenden »Marktenthusiasten« die Universalisierbarkeit der Marktlogik überschätzen, seinerseits die Leistungsfähigkeit der Gabenlogik überschätzt. Dennoch nutzt er Titmuss' Argumente, um die Grenzen des Marktes aufzuzeigen und Voraussetzungen und Nebenbedingungen für funktionierende Märkte herauszuarbeiten. Viele dieser Bedingungen, die den Markt ermöglichen, unterstützen und komplementieren, können nicht von diesem selbst geschaffen und gesichert werden. Arrow verweist hier besonders auf Ehrlichkeit, Vertrauen, soziale Integration und Partizipation, soziale Verantwortung und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Zu diesen Bedingungen einer funktionierenden Gesellschaft und eines funktionierenden Marktes trägt die Gabe bei. Sie ist kein alternatives System zum Markt im eigentlichen Sinne, sondern eine komplementäre Logik, die in den entsprechenden Bereichen einen wichtigen Beitrag leistet. Besonders in jenen Bereichen, in denen die Bedingungen für funktionierende Märkte nicht erfüllt sind oder ökonomische Motive nicht dominieren, ist die Gabenlogik sogar erfolgversprechender. Die Voraussetzungen des Marktes, die dieser nicht selbst herstellen kann, müssen im ökonomischen Denken mitreflektiert und gegebenenfalls vor der Marktlogik geschützt werden.

Durch die wechselseitige Kritik am Gaben- und Marktsystem wird in der Debatte deren jeweilige Wirkmächtigkeit deutlich. Indem sich Gabe und Markt als komplementär erweisen zeigt sich, dass ganz im Mauss'schen Sinne notwendigerweise Räume bewahrt werden müssen, in denen andere Logiken als die des berechnenden Eigennutzens vorherrschen.

14 Institutionalisierung der Gabe?

Einen anderen Gesichtspunkt als den der sozialen und gesundheitlichen Gefahren, die mit der Kommodifizierung von Blut einhergehen können, greift sich Kieran Healy aus *The Gift Relationship* heraus. Er beschäftigt sich mit der Frage, wie Gabenbeziehungen durch Institutionen ermöglicht und mit ihren positiven Auswirkungen dauerhaft gesichert werden können. In seiner spezifischen Untersuchung von Blutspendesystemen kehrt er zu Mauss' ursprünglicher These zurück, der zufolge Menschen bereit sind zu geben, diese Bereitschaft aber durch Organisationen und Institutionen praktizierbar gemacht oder zumindest nicht verhindert werden sollte. Titmuss ist nach Healys Darstellung ein bahnbrechender Perspektivenwechsel für die Untersuchung von altruistischen Handlungen gelungen:

»Although the details of his argument no longer apply, Titmuss rightly pointed away from individuals and toward the system as a whole. He did not think that Britain's blood supply was maintained by a nation of saintly individuals. Rather, their altruism was socially sustained through the structure of the health system« (Healy, 2000, 1637).

Dieser Perspektivenwechsel ist in der an Titmuss anschließenden Debatte vielfach zu kurz gekommen, die sich auf der Ebene des Individuums primär an der Dichtomie »Egoist-Altruist«, der entsprechenden Interpretation der Titmuss'schen Studie und der Frontstellung Gabe versus Markt arbeitete (vgl. ebd., 1634). Healy will dieser perspektivischen Einengung entgehen, indem er die Gedanken aufgreift, die Titmuss der Sozialpolitik und der Ausgestaltung des Gesundheitssystems widmete, das den Menschen Möglichkeiten zur altruistischen Gabe eröffnen solle (vgl. bspw. Titmuss, 1997, 292). Diesen Gedanken bringt Healy mit der Feststellung auf den Punkt, dass Blut weniger als etwas verstanden werden sollte, das Individuen spenden, sondern als etwas, das von Organisationen gesammelt wird (Healy, 2000, 1634). Er vergleicht die Spenderaktivitäten, Spenderpopulationen und andere Daten, die im Eurobarometer Survey 1994 (Reif und Marlier, 1996) in den damaligen Ländern der EU und Norwegen erhoben wurden, und stellt fest, dass diese sehr stark variieren (Healy, 2000, 1634). Wie lässt sich ein Unterschied

von 20 bis 30 Prozentpunkten in der Zahl derjenigen, die jemals Blut gespendet haben zwischen Ländern wie Frankreich (44 %) und Griechenland (38 %) einerseits und Luxemburg (14 %) oder Portugal (16 %) andererseits erklären (ebd. und in Reif und Marlier, 1996)? Besonders interessant ist dabei die Tatsache, dass selbst geographisch, kulturell und ökonomisch sehr ähnliche Länder wie Frankreich und sein Nachbarland Luxemburg keineswegs auch nur annähernd ähnliche Ergebnisse aufweisen. Healy hält es für unrealistisch, dass eine solche Abweichung durch unterschiedliche altruistische Neigungen oder eine Ausprägung der Großzügigkeit der Menschen erklärt werden kann. Eine Erklärung auf der individuellen Ebene findet er deshalb nicht vielversprechend und macht sich an eine systematische und strukturelle Untersuchung. Konkret vergleicht er die Organisationen und Vorgehensweisen, mit deren Hilfe die Generierung von Blutspenden verfolgt wird (Healy, 2000, 1638). Es gelingt ihm zu zeigen, dass unterschiedliche Formen der Organisation der Blutspende und die damit verbundenen Institutionen unterschiedliche Bevölkerungsgruppen ansprechen und zur Spende animieren (vgl. ebd., 1654 und Adloff, 2018, 39f.).

Innerhalb Europas identifiziert er drei grundlegende institutionelle Settings für die Blutspende:

1. Nationale staatliche Dienstleister verantworten die Sammlung von Blut und Blutplasma. Staaten, die diese Form wählen, verfügen über keine weiteren Institutionen, die Blutspenden organisieren (Healy, 2000, 1639).
2. Das Rote Kreuz verfügt über ein Sammlungsmonopol oder kontrolliert eine Mehrheit der Blutspenden, wobei es gegebenenfalls durch Krankenhäuser und Blutbanken ergänzt wird (ebd.).¹
3. Blutbanken verfügen über ein Monopol oder kontrollieren eine Mehrheit der Blutspenden, wobei sie gegebenenfalls durch das Rote Kreuz ergänzt werden (ebd.).

Diese Unterschiede in der Organisation wirkten sich auf die Blutspende aus: Staatssysteme (Fall 1) verfügen über eine überdurchschnittlich große Gruppe an

¹ Tatsächlich ist Deutschland der einzige Fall, in dem das Rote Kreuz eine Mehrheit der Blutspenden kontrolliert (Fall 2) (Healy, 2000, 1640). Und auch unter anderen Gesichtspunkten stellt Deutschland einen Sonderfall dar: »First, as of 1989, it was the only EU country that obtained some of its blood from paid suppliers. Second, there is a mixed system of paid and unpaid donation within the nonprofit sector. Most hospital and community blood banks pay between DM 30 and DM 50 (about \$18 to \$30) per donation. (Government policy limits payment to a DM 50 maximum). In some areas, Red Cross collection centers also compensate their donors. Third, regional governments (the various Länder) have different collection policies. There are also significant differences between Eastern and Western länder (Hagen, 1993)« (Healy, 2000, 1639).

Sendern, die überdurchschnittlich oft männlich sind und über einen relativ hohen sozioökonomischen Status verfügen. Rot-Kreuz-Systeme (Fall 2) verfügen über weniger Spender und auch die Konzentration auf wohlhabende und gebildete Schichten ist weniger stark ausgeprägt.

Die größte Vielfalt unter den rekrutierten Spendern weist das Blutbankensystem (Fall 3) auf (ebd.).

»Collection regimes do not simply increase or decrease the donation rate along a sliding scale. They shape the kind of activity that blood donation is. The analysis suggests that under a state regime, blood donation is something that people are likely to do once or twice, probably when they are students or during a large collection effort. Under a Red Cross regime, blood donation is coordinated by a large voluntary organization that recruits a smaller group of regular donors. This more committed donor pool is likely to be made up of church-attending people who are involved in other voluntary activities. State systems pick up donors more extensively but do not retain them as successfully. Nor do they tap into the potential relationship between blood donation and other forms of volunteering or the ties of donors to those in need of blood. Under Red Cross systems, then, blood donation really is the exemplar of altruism it has always been thought to be – but this is because the collection regime has made it so, not because the act itself or the strictly individual qualities of the donor« (Healy, 2000, 1654).

Die Art und Weise, wie Blutspendesysteme organisiert sind, welche Institutionen die potentiellen Spender ansprechen und wie deren Öffentlichkeitsarbeit gestaltet wird, beeinflusst die Menge der generierten Blutspenden, die Personengruppen, die zu spenden bereit sind und die Gründe, aus denen sie es tun (ebd., 1655). Je nach Organisation der Blutspende werden Menschen zum regelmäßigen Geben von Blut animiert oder davon abgeschreckt. Auch wenn sich die Forschung im Anschluss an Titmuss auf die zahlreichen individuellen Motive der Gabe von Blut konzentrierte, sind es letztlich doch die verschiedenen Institutionen, die die Blutspende organisieren und Individuen überhaupt erst die Möglichkeit der Gabe eröffnen:

»Collection regimes embed altruism by creating opportunities to give. In the process, they produce differing donor populations and show us that there is more than one way for a society to rely on the kindness of strangers« (Healy, 2000, 1655).

Wenn Gaben positive Auswirkungen auf das Zusammenleben innerhalb von Gesellschaften und den sozialen Zusammenhalt haben, dann lohnt es sich, Menschen mithilfe politischer Maßnahmen Möglichkeiten zu eröffnen, bei denen sie

sich mit ihren Gaben einbringen, die Gabe von Blut, Organen,² Geld oder Engagement wählen können. Gesellschaften, in denen solche altruistischen Praktiken seltener stattfinden, bestehen nicht notwendigerweise aus weniger altruistischen, großzügigen und gemeinwohlorientierten Menschen. Möglicherweise fehlen in diesen Gesellschaften vielmehr die Gelegenheiten und Aufforderungen, altruistisch, großzügig und solidarisch zu handeln (vgl. Adloff, 2018, 39).

Es stellt sich also die Frage, wie ein institutionelles Setting geschaffen werden kann, das altruistische Handlungen und Interaktionen ermöglicht. Diese Frage, die Titmuss in seinem Werk prominent stellte, gewinnt dank der Erkenntnisse von Kieran Healy noch einmal an Bedeutung.

2 Eine Übersicht zum Erfolg verschiedener Systeme, Menschen zur Blut- und Organspende zu motivieren, gibt Healy, 2006.

15 Gaben im Wohlfahrtsstaat

Michael Walzer erweitert in seinem Essay *Socialism and the Gift Relationship* (Walzer, 1982) und in seinem Buch *Sphären der Gerechtigkeit* (Walzer, 1992) die Diskussion um die Dimension des Wohlfahrtsstaates. Die bisherige Untersuchung widmete sich der Gegenüberstellung der Leistungen der Organisations- und Ordnungsprinzipien des (in der Moderne expandierenden) Marktes und der (scheinbar verdrängten) Gabe. Walzer konzentriert sich hingegen auf eine andere Gegenüberstellung. Ausgehend von sozialpolitischen Maßnahmen, in deren Kontext Titmuss seine Gedanken über die Gabe ausdrücklich verortet, fragt Walzer nach dem Verhältnis der freiwilligen Gabe zum Wohlfahrtsstaat.

Die folgenden Überlegungen verstehen *Sozialpolitik* als Maßnahmen, die auf soziale Risiken und Probleme reagieren, indem sie diesen vorzubeugen oder sie auszugleichen versuchen (Bäcker et al., 2010, 43). *Sozialpolitik* ist, insbesondere betrachtet aus einer Gabenperspektive, nicht ausschließlich als Top-Down-Ansatz zur Beseitigung von sozialen Problemen durch staatliches Agieren zu verstehen, sondern enthält Ansätze zur Befähigung der Betroffenen zur eigenständigen und aktiven Überwindung dieser Probleme (ebd.). Der Begriff *Wohlfahrtsstaat* wird als Gesamtkomplex sozialpolitischer »Maßnahmen, Leistungen und Dienste« (ebd., 44) verwendet.¹

Konkret geht es Walzer um eine Abgrenzung zwischen Bereichen der Daseinsvorsorge, die durch eine verrechtlichte, institutionalisierte und professionalisierte Sozialpolitik (vgl. Münckler, 2003, 22) abgedeckt werden müssen, und anderen Bereichen, in denen freiwilliges Engagement im privaten Nahbereich (in der Regel innerhalb der Familie) und der Zivilgesellschaft² eine tragende Rolle spielen kann. Dabei geht es in letzter Konsequenz wie bei der Gegenüberstellung von Gabe und

1 Die Verwendung dieser Begriffe ist dabei, insbesondere im internationalen Vergleich, nicht eindeutig. Sie sind in unterschiedlichen Kontexten bisweilen sehr unterschiedlich besetzt und aufgeladen (vgl. Béland, 2011 und Béland und Petersen, 2015).

2 In Anlehnung an die Enquette-Kommission »Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements« werden die Begriffe »Bürgergesellschaft« und »Zivilgesellschaft« im Folgenden synonym verwendet. Ebenso die Begriffe »bürgerschaftliches Engagement« und »zivilgesellschaftliches Engagement«. Über die Verwendung dieser Begriffe und ihre Abgrenzung voneinander gibt

Markt nicht um eine Verdrängung des einen durch das andere. Vielmehr kann mit Walzer ein weiter Begriff des Wohlfahrtsstaates entwickelt werden, der staatliche, private und zivilgesellschaftliche Leistungen von vornehmlich komplementär denkt (vgl. Enquete-Kommission, 2002a, 494; Münkler, 2003, 17ff.). Grund für diese komplementäre Konzeption ist die Überzeugung, dass insbesondere zivilgesellschaftliches Engagement eine sozialintegrative Wirkung entfaltet und Leistungen erbringt, die jenseits der Grenzen des Potentials staatlicher Sozialpolitik liegen:

»For welfare officials can produce at best clean, well-lighted places – hospitals, day-care centers, old-age homes, and so on – intelligently managed, free from corruption and brutality. (And often enough they can't or they don't do that). Anything more than that, men and women must provide for themselves and one another« (Walzer, 1982, 434).

Hier wird das Mauss'sche Unbehagen gegenüber dem Markt ergänzt um Zweifel an der Vorstellung, dass sich besonders soziale Probleme ausschließlich mithilfe der Ausdifferenzierungen der Moderne lösen lassen. Es wird, wie Herfried Münkler es formuliert, die Annahme geteilt, »dass gesellschaftliche Differenzierung, Segmentierung und Professionalisierung ohne starke politische Kompensationsformen auf lange Sicht selbstzerstörerisch wirken« (Münkler, 2003, 22).

Mithilfe der Gabe lässt sich die Frage stellen, wer im Wohlfahrtsstaat welche Leistungen erbringen und auf welche Bedürfnisse reagieren soll und welcher Grad an Organisation durch staatliche Institutionen notwendig ist. Insbesondere mit Blick auf die professionellen Akteure innerhalb des Wohlfahrtsstaates wird diese Frage auch deshalb relevant, weil, wie Titmuss feststellte, eine Überfrachtung dieser Berufe mit unterschiedlichen Anforderungen und Rechenschaftspflichten droht (siehe Kapitel 13.1.3). Auch aktuelle Untersuchungen zeigen am Beispiel des medizinischen Personals die Begrenztheit der Leistungsmöglichkeiten hauptberuflicher Akteure mit Blick auf unterschiedliche, nicht unbedingt miteinander kompatibler Handlungslogiken und Erwartungen auf:

»Doctors and therapists are no longer accountable (if they have ever been) to merely one accountability forum. Instead, professionals are likewise accountable to their profession groups (professional accountability), elected bodies (political accountability), administrative staff, units and agencies (administrative and managerial accountability), healthcare market stakeholders (contractual or market accountability), courts (judicial accountability) and the general public and/or civil society (civic society accountability)« (Ewert, 2018, 3).

es jedoch eine breite Diskussion (vgl. Enquete-Kommission, 2002a, 59; Klein, 2001; Münkler, 2002; Olk, 2002).

Walzer sieht vor dem Hintergrund der sinnvollerweise einzugrenzenden Zuständigkeit professioneller Kräfte eine Chance für die Stärkung und Einbindung der Zivilgesellschaft in die Erbringung einer gesellschaftlich garantierten sozialen Absicherung im Rahmen des Wohlfahrtsstaates. Darin liegt die Möglichkeit, die von Münkler geforderten »starken politischen Kompensationsformen« gegen die »gesellschaftliche Differenzierung, Segmentierung und Professionalisierung« zu etablieren. Gleichzeitig verdeutlicht Walzer bereits zu Beginn seiner Beschäftigung mit Titmuss, innerhalb welcher Grenzen auch diese Stärkung privater und zivilgesellschaftlicher Beiträge verbleiben muss. Er referiert den Rückgang von ehrenamtlichen Aktivitäten und Philanthropie in Westeuropa im Laufe der 1970er und frühen 1980er Jahre. Dabei stellt er fest, dass dieser Rückgang der Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement von vielen Menschen mit dem Argument begründet wurde, dass Leistungen und Einrichtungen wie Waisenhäuser, Altenheime und Frauenhäuser vom Staat im Rahmen von dessen wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten erbracht werden müssten und nicht von *freiwilligen Gaben* wie Zeit und Geld Ehrenamtlicher abhängen dürften (Walzer, 1982, 431). Diese Begründung verdeutlicht, dass Leistungen, auf die es aufgrund von (Bürger-)Rechten in modernen Gesellschaften einen Anspruch gibt, keine Gaben sein können. Denn Gaben, also auch die Gabe von ehrenamtlichen Hilfeleistungen oder Geld, hängen von der Großzügigkeit, Aufmerksamkeit und freiwilligen Bereitschaft eines Dritten ab, können daher nicht garantiert werden. Außerdem ist die Frage, ob sich positive oder negative Auswirkungen aus diesen Gaben ergeben, auch von den Intentionen der Geber abhängig.

15.1 Risiken der Gabe im Wohlfahrtsstaat

Ein Blick auf die Praxis des philanthropischen Gebens verdeutlicht diese Problematik. Thomas Adam (Adam, 2001) definiert ausgehend von historischen Beispielen in Deutschland und den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts³ das Stiften als ein Verhaltensmuster,

»mit dessen Hilfe sich die neue soziale Elite – die Unternehmer und Industriellen, die durch die Industrialisierung einen sozialen Aufstieg erfuhren, in die alten stadtbourgerlichen Oberschichten zu integrieren suchte. Diese neue Elite forderte damit die bisher unbestrittenen Herrschaftspositionen der alten Elite – des

³ Konkret vergleicht Adam die Organisation und Finanzierung von kulturellen und sozialen Einrichtungen in Leipzig, New York und Boston im 19. Jahrhundert, insbesondere die Gründungsgeschichte des *Metropolitan Museum of Art* in New York mit der des *städtischen Kunstmuseums* in Leipzig sowie die Entstehung der *Boston Cooperative Building Company* mit der *Stiftung für Erbauung billiger Wohnungen* in Leipzig (Adam, 2001, 195).

Stadtpatriziats in den deutschen und der ‚Mayflower Generation‘ in den amerikanischen Städten – heraus. Damit verbunden ist auch die Frage nach der Kontrolle des öffentlichen Raumes der Stadt. Wer stiftete, beanspruchte zugleich eine Führungsposition in der städtischen Gesellschaft« (Adam, 2001, 196).

So lässt sich seinen Ausführungen zufolge zeigen, dass das scheinbar selbstlose Geben von Geld zur Schaffung sozialer und kultureller Einrichtungen aufgrund sehr handfester Eigeninteressen praktiziert wurde. Es geht den Stiftern dabei um die Etablierung und langfristige Absicherung der sozialen Anerkennung und der Zugehörigkeit zu einer einflussreichen Elite. Stifterisches Tätigwerden zielt darauf ab, symbolisches Kapital (vgl. Kapitel 5.2) zu akkumulieren. Zu diesem Zweck wurden die philanthropischen Aktivitäten strategisch und für einen langen Zeithorizont geplant und umgesetzt:

»In beiden Ländern galt es als eine Weisheit, daß es dreier Generationen bedurfte, damit eine Familie einen Gentlemen hervorbringen konnte. Die erste Generation legte die Grundlagen für den wirtschaftlichen Erfolg, den die zweite Generation befestigte und in kulturelles Kapital umzuwandeln begann, bevor die dritte Generation in die begehrten ‚führenden Kreise der Gesellschaft‘ quasi hinein geboren wurde« (Adam, 2001, 210).

Die entsprechenden Eliten scheuten dann auch nicht davor zurück, ihren Machtanspruch gegenüber den demokratisch legitimierten Instanzen geltend zu machen. Adam verweist auf einen letztlich nicht realisierten Plan, der 1877 dem angeblichen »Verfall der Stadtregierung von New York« (ebd., 207) entgegenwirken sollte und tiefgreifende Veränderungen der Verwaltungsstruktur vorsah: Wohlhabende Bürger ab einem festgelegten Vermögen sollten neben dem Bürgermeister und dem Stadtrat in einem *Board of Finance* den Haushalt der Stadt kontrollieren. Eine demokratische Legitimation war nicht vorgesehen, der Verweis auf die kulturellen und sozialen philanthropischen Aktivitäten dieser gesellschaftlichen Schicht wurde als ausreichend betrachtet (ebd.). Mit Blick auf den Wohlfahrtsstaat macht dieses Beispiel die Gefahr deutlich, die sich aus der Abhängigkeit gewisser, originär staatlicher (Vorsorge)Leistungen von philanthropischen aktiven Eliten ergeben kann.

Darüber hinaus zeigt der amerikanische Politikwissenschaftler Rob Reich mit Blick auf den Zusammenhang von Gaben, ihren Auswirkungen und dem institutionellen Setting, in dem sie praktiziert werden, dass die Aktivitäten großer Stiftungen unter den gegenwärtig gegebenen Umständen in den Vereinigten Staaten mindestens zwei bedenkliche Aspekte aufweisen:

Erstens verfügen Stiftungen aufgrund ihrer großen Vermögen über immensen Einfluss und können als demokratisch nicht-legimierte Akteure in unterschied-

lichen Politikfeldern in Konkurrenz zu staatlichen Maßnahmen treten oder diese gar konterkarieren:

»In the case of wealthy donors or private foundations especially, it can be a plutocratic exercise of power, the deployment of vast private assets toward a public purpose, frequently with the goal of changing public policy. In the United States and elsewhere, big philanthropy is often an unaccountable, non-transparent, donor-directed, and perpetual exercise of power« (Reich, 2018,7f.).

Zweitens verschärft die Institution des Stiftungswesens soziale Ungleichheiten, indem sie die wohlhabenden Stifter überproportional steuerlich entlastet (Reich, 2006 und Reich, 2018).

Das Beispiel der Philanthropie macht deutlich, wie sehr es von den jeweiligen Rahmenbedingungen abhängt, ob gut gemeinte Gaben auch gute Folgen nach sich ziehen und inwiefern das Risiko eingegangen werden sollte, mit einer Förderung von Gabenpraktiken unter Umständen auch die Durchsetzung eigennütziger Intentionen der Geber zu ermöglichen. Joanne Barkan argumentiert, dass selbst uneigennützige und wohlmeinende Stifter insofern zu einem Problem führen, dass sie mit ihren finanziellen Möglichkeiten in der Lage sind, ihre Deutung der Welt und ihre Vorstellung von angemessenen Maßnahmen ohne demokratische Legitimierung durchzusetzen:

»[...] big philanthropy still aims to solve the world's problems – with foundation trustees deciding what is a problem and how to fix it. They may act with good intentions, but they define 'good.' The arrangement remains thoroughly plutocratic: it is the exercise of wealth-derived power in the public sphere with minimal democratic controls and civic obligations« (Barkan, 2013, 636).

Auf ähnliche Art und Weise stellt sich die Frage nach Intention und Wirkung von Gabenpraktiken auch in Bezug auf die Rolle des Ehrenamts in modernen Gesellschaften. Ehrenamtliches Engagement in Institutionen, die auch von ehrenamtlichem Engagement getragen werden und eine Praxis der Gabe enthalten, so zum Beispiel Altersheimen oder Tafeln können das Recht der Betroffenen auf staatliche Leistungen im Bereich der Pflege und Grundsicherung in das Angewiesensein auf die Gnade anderer verwandeln, wenn sich die Einrichtungen des Wohlfahrtsstaates auf die Leistungen der Ehrenamtlichen verlassen und professionelle Kräfte oder Leistungen reduzieren. Dabei stellt das Ehrenamt nicht den Kern der Gefahr dar, ermöglicht aber mit seinem Beitrag Einrichtungen, die unter Umständen unbeabsichtigt Anreize zur Reduktion von staatlichem Engagement setzen.

So kritisiert Dieter Hartmann (Hartmann, 2011) in seinem Beitrag *Mit der sozialen Frage kehrt die Barmherzigkeit zurück – Gegen die Vertafelung der Gesellschaft*, dass die Institution der Tafel es dem Staat ermögliche, sich um seine Verpflich-

tung zur Sicherung eines angemessenen Lebensstandards seiner Bürger zu drücken (ebd., 273). Während die wohlwollenden Geber der Tafeln, in der Regel große Supermarktketten und andere Unternehmen, aufgrund ihrer oftmals öffentlichkeitswirksam inszenierten Großzügigkeit symbolisches Kapital akkumulieren (vgl. ebd., 269ff.), empfinden die Leistungsempfänger der Tafeln den Besuch in den Einrichtungen als erniedrigenden Akt der Offenlegung ihrer Armut und der Abhängigkeit von Almosen:

»Allen euphemistischen Sprach-Bemühungen zum Trotz sind sie gerade keine ‚Kunden‘, sondern Almosenempfänger. Selke fasst die soziale Dimension der – von den Tafelmitarbeitern sicher nicht beabsichtigten – Effekte mit dem Satz zusammen: ‚Tafeln sind ein gesellschaftlicher Mechanismus zur Disziplinierung des Elends‘ (Selke 2008, 183). Sie bilden eine der statischen Stützen für die wachsende Schere zwischen Arm und Reich im neuen ‚schlanken Staat‘« (Hartmann, 2011, 271).

Angesichts dieser Risiken positioniert auch Walzer die Gabe nicht als Alternative oder Ersatz für wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen, sondern als ein *vermittelndes Drittes*, das die Partizipation der Bürger fördert, das Zusammenleben in der Gemeinschaft mit Sinn erfüllt und den Wert des Miteinanders sowohl gegen die »Dominanz des Geldes« als auch gegen die »Dominanz der politischen Macht« behauptet (Walzer, 1992, 149).

Mit Blick auf dieses Spannungsfeld zwischen Potentialen und Grenzen der Gabe im Rahmen der Sozialpolitik lautet die Leitfrage für die folgenden Überlegungen:

Was muss im Bereich der Daseinsvorsorge und sozialen Absicherung ein garantiertes und in Ansprüche übertragbares Recht sein und wo kann Raum gelassen werden, um Anliegen in Form von freiwilligen Gaben zu lösen (Walzer, 1982, 433)?

Wie auch in der vorangegangenen Gegenüberstellung von Gabe und Markt muss zunächst geklärt werden, welches Verständnis von »modernen Gesellschaften« zugrunde liegt, was diese ausmacht und wie sie sich von den Mauss'schen »archaischen Gesellschaften« unterscheiden, in denen die Gabe das vorherrschende Ordnungs- und Organisationsprinzip darstellte.

15.2 Vom freien Spiel der Gabe zu Organisationen und Rechten

Bei den archaischen Gesellschaften, die Mauss beschreibt, handelt es sich, wie bereits an verschiedenen Stellen betont wurde, um kleine, örtlich begrenzte, »überschaubare Zusammenhänge« (Lessenich und Mau, 2005, 257). Entsprechend werden die Begegnungen und das Zusammenleben in diesen Gesellschaften in der

Regel von langfristigen, stabilen Sozialbeziehungen und gegenseitiger Abhängigkeit, einem hohen Maß an Vertrautheit und gegenseitiger sozialer Kontrolle geprägt (ebd.).

Demgegenüber stehen moderne Gesellschaften, in denen soziale Nähe und eine sich daraus entwickelnde, übergreifende und kontrollierbare Sozialmoral nicht notwendigerweise angelegt sind (ebd.). Moderne Gesellschaften werden nationalstaatlich organisiert und sind durch »institutionalisierte Sozialbeziehungen« (ebd.) gekennzeichnet, in denen »Freiwilligkeit und normativen Erwartungen« keine große Bedeutung zukommen (ebd., 258):

»Der Wohlfahrtsstaat beispielsweise ist ein nationalstaatlich organisiertes System wechselseitiger Hilfe, das Umverteilungen zugunsten von Personengruppen in spezifischen Bedürfnislagen vornimmt. Aber anders als familiale und gesellschaftliche Formen der Wechselseitigkeit stützt er sich nicht auf unmittelbare Verpflichtungsgefühle, sondern operiert auf Grundlage einer rechtlich und institutionell fixierten Ordnung« (Lessenich und Mau, 2005, 258).

Moderne Gesellschaften zeichnet neben einer starken Rolle des Marktes die große Bedeutung von Organisationen und Institutionen wie dem Wohlfahrtsstaat aus. Diese wirken aufgrund ihrer festgeschriebenen Regeln und der Zusprechung von klaren Rechten, Pflichten und Ansprüchen an die Mitglieder der entsprechenden Gesellschaft als *Interdependenzunterbrecher* (Adloff, 2018, 119).

Während in archaischen Gesellschaften die persönliche Begegnung und Beziehung von Menschen den normalen Modus des Zusammenlebens darstellten, treffen Menschen in modernen Gesellschaften vielfach als *Organisationsmitglieder* (ebd., 118) aufeinander. Menschen sind als Arbeitnehmer Vertreter der Organisationen, bei denen sie angestellt sind, treffen als Bürger auf Vertreter der staatlichen Bürokratie, die festgeschriebene Regeln einhalten müssen, oder treten beispielsweise als Mitglieder einer Gewerkschaft nicht individuell für ihre Arbeitnehmerrechte ein, sondern in Zusammenarbeit mit anderen und unter Einhaltung gewisser Organisationsregeln.

»Der Tausch mit einer Organisation impliziert zugleich, dass man nicht mehr mit anderen Personen außerhalb der Organisation beliebig tauscht. Dies erklärt den versachlichenden und verdinglichenden Charakter einer Interaktion mit Organisationsmitgliedern, denn diese werden ja gerade für die Versachlichung entlohnt« (Adloff, 2018, 119).

Persönliche Beziehungen, wie sie für archaische Gesellschaften zentral sind, machen es notwendig, sich auf die Situation und den anderen einzulassen, miteinander in Verhandlung zu treten, die Bedürfnisse des anderen zu antizipieren und anzuerkennen und somit gewissermaßen in einem »freien Spiel der Gabe« die Handlungen »wechselseitig zu koordinieren« (ebd., 118).

Derartige freie und persönliche Beziehungen sind in modernen Gesellschaften jenseits der Sphäre des Privaten deutlich seltener. Techniken und Technologien wie Computer und Smartphones verringern die Anzahl tatsächlicher direkter Begegnungen (ebd.). Gleichzeitig werden viele Begegnungen dadurch vorstrukturiert und in ihren Modi geregelt, dass sich Menschen als Mitglieder und Vertreter von Organisationen begegnen, womit der Spielraum für ein wirkliches Aushandeln im Sinne der Gabe deutlich kleiner wird:

»Die Gabenlogik der Interaktionsordnung beruht weitestgehend darauf, dass sich die Interaktionsteilnehmer auf die Logik der [unsicheren, nicht durch Regeln strukturierten, M.F.] Situation wirklich einlassen. Eine institutionell stärker vorstrukturierte Situation wirkt dagegen so, als seien die beteiligten Akteure ferngesteuert, sie folgen Rollenskripten und weniger den Erfordernissen der Situation. Situationen, in denen ein spezifiziertes Rollenhandeln dominiert, reduzieren das egalitäre und kooperative Potential von Interaktionen, das auf der Logik der Gabe beruht« (Adloff, 2018, 118).

Indem Menschen in modernen Gesellschaften als Mitglieder von Organisationen agieren, sind ihre Handlungen stärker als in archaischen Gesellschaften determiniert. Organisationen und ihre große Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen sind dabei ein Phänomen, das sich erst relativ spät entwickelte. Wie für den Bedeutungsgewinn des Marktes ist auch für die Etablierung und Ausbreitung von Organisationen die Industrialisierung und die damit einhergehende »umfassende Umwälzung der gesamten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung« entscheidend (Abraham und Büschges, 2009, 32). Organisationen wirken auf Interaktionssituationen wie auch Märkte entsolidarisierend und verschälichend (Adloff, 2018, 119).⁴ Dass die Ansprüche der Einzelnen unpersönlich und ausschließlich auf Grundlage von festgeschriebenen Regeln und unter Berücksichtigung der Gleichheit bewertet werden, hat bestimmte Vorteile:

»Es gibt im Gespräch mit der Behördenvertreterin dann nicht mehr das Prinzip, dass eine Hand die andere wäscht. Gaben schaffen zwar solidarische Austauschbeziehungen, neigen aber natürlich auch zu Korruption als Austauschform, die in vielen Gesellschaften versucht wird zu eliminieren« (Adloff, 2018, 119).

4 Adloff macht deutlich, dass die Verdrängung der Gabenlogik nicht für Interaktionen innerhalb von Organisationen gilt: »Im Schatten des Tausches bilden sich in Organisationen immer informelle Beziehungen heraus, die auf der Gabenlogik beruhen und ohne die eine Organisation nicht überleben könnte. Ohne das intrinsische Engagement der Organisationsmitglieder, etwas für die Kollegen oder das Ganze der Organisation zu geben, ohne die Kreativität der Mitglieder, ohne informelle Reparaturen von formalen Abläufen, ohne Kollegialität und ohne die Neigung, als Geber anerkannt werden zu wollen, kann keine Organisation auskommen« (Adloff, 2018, 121).

Die entsolidarisierende Wirkung von Organisationen wird, so Adloff, durch diese Vorteile gerechtfertigt und kompensiert (ebd.). Die bereits beschriebene Versachlichung und Verrechtlichung der Interaktionssituation verringert Unsicherheiten und schafft Berechenbarkeit. Ansprüche werden nicht gegenüber Individuen formuliert, sondern auf Grundlage der individuellen Rechte an das Gemeinwesen gestellt, durch die Bürokratie geprüft und gegebenenfalls erfüllt (Lessenich und Mau, 2005, 258). Konkret wird dies im Fall des Wohlfahrtsstaates, der reziproke Hilfeleistungen durch staatlich und institutionell vermittelte Leistungen ersetzt und professionalisiert, wobei das persönliche Verhältnis der Beteiligten zueinander und ihre Begegnung als Individuen an Bedeutung verlieren (vgl., ebd., 205).

Um zur Frage nach der Rolle des zivilgesellschaftlichen Engagements im Wohlfahrtsstaat zurückzukommen, ist es zunächst notwendig zu klären, wie die Entwicklung von einer persönlichen und reziproken solidarischen Hilfeleistung in der Daseinsvorsorge kleiner vormoderner Gesellschaften zur Verrechtlichung, Versachlichung und Professionalisierung im Wohlfahrtsstaat moderner Gesellschaften vonstattenging.

15.3 Die Entwicklung des Sozialstaats

Der Verweis auf den Sozialstaat meint wohlfahrtsstaatliche Institutionen, die für das Wohlergehen der Mitglieder einer Gesellschaft Sorge tragen (vgl. Münker, 2003, 16) und Verantwortung für die Sicherung der Lebensbedingungen, sowie für die soziale Integration der Menschen übernehmen (vgl. Enquete-Kommission, 2002b, 493). Münker beschreibt den Entwicklungsprozess, der zur Ausbildung des Sozialstaates mit seinen Institutionen führte, als Übergang von »hauswirtschaftlichen Moralökonomien« zu »marktwirtschaftlichen Nationalökonomien« (Münker, 2003, 19).

Mit dem Begriff der Moralökonomie bezeichnet er die Form des Wirtschaftens, die die »sozio-ökonomische Reproduktion« europäischer Gesellschaften in der Bereitstellung von Grundgütern zur Befriedigung der Grundbedürfnisse bis ins frühe 19. Jahrhundert prägte.⁵ Moralökonomie meint dabei nicht, dass es sich um eine zuallererst von moralphilosophischen Normen geprägte Form des Wirtschaftens handelte, sondern beschreibt, »dass in die Ordnung der Bedarfsgemeinschaft durchgängige Formen hauswirtschaftlicher Für- und Vorsorge eingeslassen waren, die einen festen Bestandteil des Wirtschaftslebens bildeten« (ebd.). Die Daseinsvorsorge und soziale Absicherung wurde dabei eben nicht zentral

⁵ Münker merkt mit Verweis auf Fernand Braudel an, dass gewisse Luxusgüter bereits seit dem 14./15. Jahrhundert in einer weitestgehend marktwirtschaftlichen Form produziert und distribuiert wurden (Braudel, 1986 und Münker, 2003, 19).

durch Pflichtbeiträge und Steuern gewährleistet und finanziert, sondern war Teil der Aufgaben innerhalb der Hauswirtschaft. Ergänzt wurden die Leistungen der Hauswirtschaft durch Unterstützung aus dem gemeinschaftlichen Nahbereich, in Form von Unterstützungsleistungen von Nachbarn und Verwandten (ebd.).

Dort, wo diese hauswirtschaftliche und nachbarschaftliche Absicherung nicht greifen konnte, etwa in den durch höhere Mobilität der Menschen gekennzeichneten Städten, entwickelten sich Vereinigungen, die das Verwandtschaftssystem ersetzen. Zünfte und Korporationen wurden dann »in sozialpolitischer Hinsicht sozialmoralische Funktionsäquivalente der Verwandtschaftssysteme« (ebd.).

Dieses System gerät mit dem Umbruch von der Moralökonomie zur Marktwirtschaft an seine Grenzen. In einem System, das individuelle Leistung in den Vordergrund rückt und seine Anreize auf eine individuelle Zurechenbarkeit ausrichtet, verlieren traditionelle gemeinschaftliche und solidarische Unterstützungssysteme an Bedeutung (vgl. Bäcker et al., 2010, 44 und Münkler, 2003, 19). Da jedoch das Versprechen des Marktes, für eine höhere gesellschaftliche Produktivität und damit für eine angemessene Versorgung aller zu sorgen, dort scheitert, wo soziale Probleme beispielsweise aufgrund spezifischer Arbeits- und allgemeiner Lebensrisiken wie Verletzungen, Krankheit und Arbeitsunfähigkeit auftauchen, entstehen Sicherungslücken, die ein staatliches Eingreifen erfordern. Denn der Markt »lässt aus sich heraus keine sozialen Probleme, sondern schafft und verschärft diese vielmehr« (Bäcker et al., 2010, 44).

Um diesen sozialen Problemen eindämmend oder sogar präventiv zu begegnen, wurden in demokratischen Staaten seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert unterschiedliche politische Maßnahmen entwickelt, die in unterschiedlichem Umfang auf die Sicherung von gewissen Standards in Bereichen wie Gesundheit, Bildung, Einkommen und Wohnen einwirken sollen (vgl. Enquete-Kommission, 2002b, 494).

An dieser Stelle muss betont werden, dass der Begriff der Moralökonomie einerseits Gabenpraktiken einschließt und Interaktionen in Moralökonomien von Gaben geprägt werden. Andererseits kann das Phänomen der Gabe mit dieser Beschreibung nicht volumnäßig abgedeckt werden, da einige Potentiale der Gabe in dieser Darstellung, die sich auf den Übergang von Moralökonomien in marktwirtschaftliche Nationalökonomien mit Wohlfahrtsstaat konzentriert, zu kurz kommen. So gelingt es mithilfe von Gaben im sogenannten Kularing (siehe Kapitel 3.2) die enge, räumlich begrenzte Bedarfsgemeinschaft zu überwinden und Menschen über große räumliche Distanzen und lange Zeiträume hinweg zu verbinden. Diese Leistung, deren Verständnis eng mit dem Mauss'schen Symbolbegriff (siehe Kapitel 3.8) verbunden ist, steht in gewisser Weise quer zur folgenden Beschreibung der Entwicklung des Wohlfahrtsstaates, kann aber mit Blick auf das Ziel des Abschnittes, die Gabe im Kontext moderner sozialpolitischer Konstellationen zu diskutieren, an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

Stephan Lessenich und Steffen Mau (2005) sehen in den Sicherungssysteme moderner Gesellschaften den Ausdruck einer »verstaatlichten und zwangsformigen Solidarität«, die nicht durch persönliche Beziehungen motiviert ist, sondern mit der universellen Gültigkeit sozialer Rechte begründet wird (Lessenich und Mau, 2005, 258). Im Gegensatz zu den gabenförmigen Unterstützungsleistungen der hauswirtschaftlichen Moralökonomie macht diese Art der Solidarität keine persönliche Dankbarkeit oder Unterordnung notwendig (ebd.). Sie ist vielmehr die funktionale Sicherung eines gesellschaftlich ausgehandelten Maßes ökonomischer Wohlfahrt, das jedem einzelnen Bürger innerhalb der Gesellschaft aufgrund seiner Zugehörigkeit zu dieser zuteilwird:

»Rechte verleihen einen unhintergeharen Status innerhalb eines politischen Gemeinwesens, unterbinden willkürliche Herrschaft und betonen den Gedanken der substantiellen Erweiterung von persönlicher Freiheit und individuellen Handlungsspielräumen« (Lessenich und Mau, 2005, 259).

Insofern ist es auch nicht verwunderlich, dass besonders die Verdrängung der Gaben in der konkreten Form des ehrenamtlichen Engagements durch staatlich koordinierte, professionelle Dienste beispielsweise im Gesundheitswesen, von den Empfängern dieser Hilfe zunächst begrüßt wird, wie es Walzer beschreibt (Walzer, 1982, 431f.). Dieser Schritt macht deutlich, dass eine angemessene Gesundheitsversorgung oder die notwendige Ausstattung von Pflegeeinrichtungen nicht von barmherzigen Spendern oder selbstlosen Ehrenamtlichen abhängen darf. Die Garantie der sozialen Rechte und damit die Garantie einer sozialen Absicherung werden ebenso zur Staatsaufgabe wie die Garantie der nationalen Sicherheit. Sie bedarf der politischen Planung, demokratischen Legitimierung und Kontrolle sowie der bürokratischen Umsetzung (ebd.).

Mit der Entwicklung des Wohlfahrtsstaates kommt es zu einer Verrechtlichung, Versachlichung und Professionalisierung der Daseinsvorsorge. Durch die Institutionalisierung sozialer Rechte im Wohlfahrtsstaat wird gewährleistet, dass gewisse Ansprüche universell gelten (Lessenich und Mau, 2005, 259). Bürger treten dann nicht als Bittsteller an den Wohlfahrtsstaat heran, und die Erfüllung ihrer Forderungen hängt nicht von der Großzügigkeit des Gegenübers ab, sondern von der Legitimität der erhobenen Ansprüche. Wenn diese Ansprüche erfüllt werden, geht diese Erfüllung auch nicht mit einer verpflichtenden Dankbarkeit, der Etablierung eines Schuldverhältnisses oder der Unterwerfung gegenüber dem generösen Spender einher:

»Damit unterscheidet sich die Idee sozialer Rechte vom traditionellen Armenrecht, weil darin nur jenen Hilfe angeboten wurde, die ‚ihre Niederlage erklärten und um Gnade bettelten‘ (Marshall 2000, 60) und damit aufhörten, Bürger im umfassendsten Sinne des Wortes zu sein. Die Gewährung von Hilfe ging häufig

mit Zumutungen verschiedenster Art einher, so zum Beispiel mit der Internierung in Armenhäusern, Stigmatisierungen oder dem Verlust von Freiheitsrechten. Im Geltungsbereich der sozialen Rechte ist für derartige nach Gutedünken verfahrende Hilfegewährung kein Platz, da sie auf Statusgleichheit, nicht-arbiträren Zugang und Rechtssicherheit aufbaut« (Lessenich und Mau, 2005, 259).

Die Umsetzung des Anliegens, die Daseinsvorsorge von Almosen und traditionellem Armenrecht unabhängig zu machen, gelingt auf technischer Ebene vor allem durch eine Überführung der Ziele der Daseinsvorsorge in rechtliche und bürokratische Regeln und Kriterien (Enquête-Kommission, 2002b, 499). Dies bleibt nicht ohne Nebenwirkungen. Die Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages zur Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements stellt in ihrem 2002 veröffentlichten Bericht fest, dass sich im Zuge dieser Verrechtlichung und Bürokratisierung seit den ausgehenden 70er Jahren des 20. Jahrhunderts »ein Spannungsfeld zwischen den lebensweltlichen Sichtweisen, Bedürfnissen und Interessen der (potentiellen) Sozialstaatklienten einerseits, und den professionell-bürokratischen Entscheidungsprozeduren des Sozialstaates andererseits [entfaltet]« (ebd.).

Wie die Enquête-Kommission konstatiert auch Michael Walzer, dass ein bloßes Ersetzen privater Wohltaten durch staatliche Versorgung die Gefahr von Abhängigkeitsverhältnissen nicht banne und es darauf ankomme, auch gegenüber dem Staat die Befähigung der Menschen zur Selbsthilfe und Eigenkompetenzen zu stärken (ebd., 500f. und Walzer, 1982, 433). Es gelte, eine »entmündigende Expertenherrschaft« zu verhindern, in der Bedienstete des Staates die Rolle des privaten Gönners einfach weiterführen:

»Like any wealthy philanthropist, welfare officials can create a client population of men and women whom they sustain, so to speak, in their helplessness. The goal of a socialist welfare state must be the opposite of this, not to end the need for help, there is no end to that, but to involve the needy in mutual help. The struggle against poverty and illness is an activity in which many citizens, poor and not-so-poor and well-to-do alike, ill and not-so-ill and wealthy alike, ought to participate. That means that there has to be a place, even within a program of public provision, even when welfare is conceived as a matter of justice, for what Richard Titmuss calls, in his book of that name, ‚the gift relationship‘« (Walzer, 1982, 433).

15.4 Stärkung der Gabe im Wohlfahrtsstaat?

Gabenbeziehungen im Kontext des Wohlfahrtsstaates, wie Walzer sie hier einfordert, werden in der Regel unter dem Begriff des *bürgerschaftlichen* oder *zi-*

vilgesellschaftlichen Engagements gefasst,⁶ der eine enge ideengeschichtliche Verbindung zur Vorstellung einer »guten politischen Ordnung« aufweist (Enquete-Kommission, 2002b, 76). Hintergrund ist dabei die Vorstellung einer politischen Gemeinschaft, in der alle Akteure, nicht nur der Staat und die staatlichen Institutionen, Verantwortung für das gegenwärtige und zukünftige gute Zusammenleben tragen:

»Bürgergesellschaft heißt, sich von der Vorstellung der Allzuständigkeit des Staates zu verabschieden, zuzulassen und zu fordern, dass Bürgerinnen und Bürger in größerem Maße für die Geschicke des Gemeinwesens Sorge tragen. Bürgergesellschaft ist eine Gesellschaft selbstbewusster und selbstverantwortlicher Bürger, eine Gesellschaft der Selbstermächtigung und Selbstorganisation« (Enquete-Kommission, 2002b, 76).

Der Begriff des bürgerschaftlichen oder zivilgesellschaftlichen Engagements beschreibt also die Handlungen von Individuen innerhalb einer Gesellschaft, die auf Mitgestaltung, Teilhabe und die Übernahme von Verantwortung für ein gutes Zusammenleben abzielen (ebd., 57). Diese Handlungen finden in der Regel öffentlich statt und betonen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips den »Vorrang der kleineren Einheiten in ihrer Selbstbestimmung und Leistungskraft« (ebd., 59). So engagieren sich die Menschen in ihren zivilgesellschaftlichen Aktivitäten in Vereinen, Verbänden, Selbsthilfegruppen und anderen Assoziationsformen meistens für Anliegen und Interessen aus ihrem sozialen und geographischen Nahbereich.

Bürgerschaftliches Engagement zeichnet sich dabei durch seine Freiwilligkeit aus, die Tatsache, dass es nicht an materiellem Gewinn, sondern am Gemeinwohl interessiert ist, öffentlich und in Form einer gemeinschaftlich kooperativen Tätigkeit ausgeübt wird (vgl. Enquete-Kommission, 2002b, 88). Besonders der Freiheitsaspekt ist dabei zentral. Er ist konzeptionell eng mit dem Status der Bürgerin bzw. des Bürgers verknüpft:

»Sich bürgerschaftlich zu engagieren beruht auf einer eigenen Entscheidung, die zwar nicht freiwillig im Sinne einer beliebigen Wahlhandlung, aber doch frei von einem gesetzlich geregelten Zwang getroffen worden ist. Auch dort, wo durch kulturelle, soziale und politische Konventionen Engagement eingefordert und nahegelegt wird, gibt der Bürgerstatus die Möglichkeit, sich diesem Zwang zu entziehen. Er setzt dem Zugriff einzelner Gruppen und Gemeinschaften auf den Einzelnen definitive Grenzen und schützt damit auch die Freiwilligkeit des Engagements« (Enquete-Kommission, 2002b, 73).

6 Gabenbeziehungen finden sich jedoch nicht ausschließlich im (organisierten) zivilgesellschaftlichen Engagement, da beispielsweise auch private familiäre Pflegeleistungen dazuzählen können.

Trotz der Freiwilligkeit der Entscheidung wird hier ein Spannungsverhältnis im Begriff des bürgerschaftlichen Engagements deutlich, das auf eine enge strukturelle Ähnlichkeit zur Gabe rückschließen lässt. Auch wenn die Entscheidung für ein persönliches Engagement prinzipiell freiwillig erfolgt, spielen unter Umständen gewisse soziale Erwartungen eine Rolle in der Entscheidungsfindung. So ist ein soziales Umfeld denkbar, in dem Engagement in lokalen Vereinen erwartet oder sogar vorausgesetzt wird. Besonders im ländlichen Raum spielen Vereine für die soziale Integration, die Bildung von Netzwerken und den Gewinn von Einfluss eine entscheidende Rolle (Zimmer, 1999, 247f.).

Bürgerschaftliches Engagement ist gemeinwohlorientiert, und doch ist ein Teil der Motivation dafür in der Regel auch die Verfolgung eines gewissen persönlichen Interesses. Im Anschluss an Marcel Mauss und Alain Caillé lässt sich daher die Sphäre der Bürger- oder Zivilgesellschaft als eine Sphäre definieren, die auf einem *dritten Prinzip* beruht (siehe bspw. Adloff, 2018, 240), einer Gleichzeitigkeit von Freiwilligkeit und Verpflichtung, Gemeinwohlorientierung und Eigennutzen.

Im Kontext des Wohlfahrtsstaates meint der Verweis auf die Rolle des zivilgesellschaftlichen Engagements, dass die Ausgestaltung des Wohlfahrtsstaats nicht ausschließlich der Verwaltung, dem Staat und den professionellen politischen Akteuren obliegt, sondern von vornehmest ein Mitwirken der Bürgerinnen und Bürger mitgedacht werden muss (Enquête-Kommission, 2002b, 59). Diese breite Konzeption des Wohlfahrtsstaates ermöglicht die Berücksichtigung und Integration der charakteristischen Merkmale der Zivilgesellschaft: Selbstbestimmung und Selbstorganisation, Zusammenwirken »in Form von Assoziationen, die bindende und integrative Funktionen haben können« (Adloff, 2018, 238).

Verwirklicht wird dies insbesondere im Gesundheitssektor durch Selbsthilfebewegungen, Vereine und Initiativen (Enquête-Kommission, 2002b, 499f.). So ist beispielsweise die ehrenamtlich getragene Telefonfürsorge in Deutschland mit ihrem persönlichen, unbürokratischen Angebot eine der wichtigsten Institutionen in der Suizidprävention (Matzat, 2003, 291). Selbsthilfegruppen werden in der Forschung sogar als »vierte Säule« beschrieben, die neben niedergelassenen Ärzten, Krankenhäusern und dem öffentlichen Gesundheitsdienst für die Ausgestaltung des Gesundheitswesens sorgt (ebd., 294).

Zivilgesellschaftliches Engagement im Rahmen des Wohlfahrtsstaates erbringt Leistungen, die staatliche Akteure und Politiken nicht erbringen können. Es wirkt sozialintegrativ, ermöglicht die Begegnung von Menschen, bewirkt eine Befähigung der Akteure im Wohlfahrtsstaat und es bildet und bestärkt Solidarität und Vertrauen. Gleichzeitig stärkt es die Grundlagen, auf denen der Wohlfahrtsstaat errichtet ist und die er selbst nicht herzustellen vermag: soziale Stabilität und ein Bewusstsein für die Verbundenheit und wechselseitige Abhängigkeit voneinander, ohne die sich eine »verstaatlichte und zwangsförmige Solidarität«, wie sie Lessenich und Mau (Lessenich und Mau, 2005, 258) im Wohlfahrtsstaat verwirklicht

sehen, nicht aufrechterhalten ließe. Herfried Münkler verweist in diesem Zusammenhang auf Ernst-Wolfgang Böckenfördes »vorpolitische Grundlagen« (vgl. Böckenförde, 1976), um deutlich zu machen, dass eine zukunftsähnige Ausgestaltung der Daseinsvorsorge nicht allein einem abstrakten Modernisierungsprozess und der »damit verbundenen Entwicklung zu einer Verrechtlichung, Institutionalisierung und Professionalisierung« (Münkler, 2003, 22) überlassen werden kann. Damit zeigt er auf, wo sich ein Raum öffnet, um über die Bedeutung von gabengünstigem zivilgesellschaftlichem Engagement im Wohlfahrtsstaat nachzudenken:

»Nur wer demgegenüber von dem Erfordernis einer komplementären Ausbalancierung der unter dem Modernisierungsbegriff zusammengefassten Entwicklungen ausgeht, weil er bezweifelt, dass eine allein nach Rechtsregeln verbundene Anzahl von Individuen auf Dauer eine stabile Gesellschaft zu bilden vermag, hat ein ernstliches Interesse an Konzeptionen der Bürgergesellschaft und muss entsprechend auch bereit sein, über deren sozio-moralische Implikationen nachzudenken« (Münkler, 2003, 22).

Es sind Zweifel angebracht, ob die abstrakten Institutionen des Marktes und des Rechts alleine eine Gesellschaft auf Dauer zusammenhalten können. Eine Verbindung der Menschen, die über diesen Minimalbegriff von Gesellschaft hinausgeht, bedarf der Partizipationsmöglichkeiten, der Sozialisation als Bürger und der gesellschaftlichen Anerkennung, die über das Zusammenwirken in zivilgesellschaftlichem Engagement ermöglicht und gesichert werden. Entsprechend schlägt Münkler ein Verständnis des Wohlfahrtsstaates vor, das die Komplementarität von Zivilgesellschaft und staatlicher Sozialpolitik von vorneherein mitdenkt:

»Administrative Solidarität, die über Beiträge und Steuern finanziert und nach Rechtsansprüchen distribuiert wird, wird ergänzt, teilweise auch ersetzt, aber nicht gänzlich verdrängt durch gelebte, erfahrene wie praktizierte Solidarität, die auf moralökonomischen Grundlagen beruht. Durch bürgerschaftliches Engagement wird familiale Wohlfahrtspflege unterstützt bzw. partiell vergesellschaftet. Solidarität wird hierbei zum Bestandteil einer langfristig angelegten Lebensplanung bzw. Lebensführung und bildet eine Alternative zu den mit Geldzahlungen erworbenen Hilfeleistungen. Die bürgerschaftliche Erwartung an gelebte Solidarität kann nur partiell durch marktförmig organisierte Geldzahlungen abgelöst werden« (Münkler, 2003, 24).

Was damit gemeint ist, wird deutlich, wenn man die verschiedenen Leistungsebenen der Pflege von alten oder kranken Menschen in deren Zuhause betrachtet, die von professionellen Pflegediensten und ehrenamtlichen Nachbarschaftshelfern erbracht werden. Während der professionelle Pflegedienst die Sicherung einer angemessenen medizinischen Versorgung und Pflege der Patienten sicherstellt, liegen die Leistungen der ehrenamtlichen Helfer auf der zwischenmenschlichen, sozi-

alintegrativen Ebene. Durch die Besuche, den Austausch und die Anteilnahme am Leben des Patienten wird dessen Kontakt zur Gemeinschaft aufrechterhalten, eine Verbindung signalisiert und unterstrichen, dass die Person nicht vergessen wurde, sondern ihr weiterhin die Teilhabe am sozialen Geschehen ermöglicht werden soll. Diese Integrationsleistung können und sollen professionelle Pflegedienste in der Regel aufgrund ihrer eingeschränkten zeitlichen Ressourcen und ihrer Fokuslegung auf kundige medizinisch-pflegerische Arbeit nicht leisten.

Münkler macht deutlich, dass zivilgesellschaftliches Engagement eine sozial-integrative Wirkung entfaltet, da den Patienten dadurch Anerkennung vermittelt wird und sie sich als wertvolle Mitglieder der Gemeinschaft erfahren. Gleichzeitig kommt dem Engagement ein erzieherischer Aspekt zu, da die Aufmerksamkeit auf die Stärkung des Gemeinwohls gelenkt wird und in diesem Zusammenhang nicht in der verengten Perspektive des marktrationalen Nutzenmaximierers verbleiben kann (Münkler, 2002, 24f.).

Die Schwierigkeit in der Untersuchung des Verhältnisses der Gabe zum Wohlfahrtsstaat liegt darin, dass ihr Status sich nicht eindeutig bestimmen lässt. Gabenpraktiken verlaufen parallel zur Logik des Wohlfahrtsstaates und ergänzen dessen Leistungen. Die Gabe kann nicht den Status der vollständig institutionalisierten Prinzipien des Wohlfahrtsstaates einnehmen. Sie bewegt sich also einerseits in einem eigenständigen Bereich neben diesem, wird aber andererseits auch innerhalb der Logik des Wohlfahrtsstaates wirksam, wenn beispielsweise ehrenamtliches Engagement professionelle Dienstleistungen im Gesundheitsbereich ergänzt.

Teil IV: Abschließende Betrachtungen

16 Die Gabe und das gute Zusammenleben

Marcel Mauss verband mit der Gabe neben einem ethnologischen Interesse die Hoffnung, grundsätzliche Erkenntnisse über die Bedeutung der Motive Großzügigkeit, Solidarität¹ und Altruismus für den einzelnen Menschen und dessen Leben in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu erlangen. Angetrieben wurde Mauss in dieser Suche nicht ausschließlich von einem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse. Vielmehr beschäftigte ihn die Sorge, dass die genannten Motive in modernen Gesellschaften von einer Logik des berechnenden Eigennutzens verdrängt werden könnten. Mit ihnen, das zeigt Mauss in *Die Gabe*, würde dann auch eine wichtige sozialintegrale Praxis verschwinden.

In dieser Hinsicht betont Mauss, dass moderne Gesellschaften von ihren »archaischen« Vorgängern lernen können, wie mithilfe von Vertrauen – etabliert und ausgedrückt durch Gabenpraktiken – eine Form des Zusammenlebens entstehen kann, in der sich die einzelnen Mitglieder anerkannt, integriert und sicher fühlen. Moderne Gesellschaften wie das Frankreich des frühen 20. Jahrhunderts, in dem Mauss sein Leben als politischer Intellektueller verbrachte, könnten am Beispiel der archaischen Gesellschaften erkennen, dass die sprichwörtliche *Verausgabung* des eigenen Besitzes, der in demonstrativer Großzügigkeit in Form von Gaben an andere verteilt wird, Konflikten ebenso vorzuziehen sei wie die Etablierung langfristiger, stabiler Beziehungen der Befriedigung kurzfristiger Interessen vorgezogen werden sollte (vgl. ebd., 172).

Am Ende der vorliegenden Untersuchung kann nun festgestellt werden, dass die Gabe den Blick auf Praktiken und Beziehungen lenkt, die auch in modernen Gesellschaften von großer Bedeutung für ein gelingendes Zusammenleben sind, deren Relevanz aber nicht selten unterschätzt oder gar übersehen wird. Diese Feststellung soll im Folgenden mithilfe eines kurzen Überblicks über die erarbeiteten Ergebnisse gestützt werden.

¹ Solidarität ist hier, das sei noch einmal wiederholt, nicht zu verstehen als Kampfbegriff, sondern im Sinne Durkheims als eine »objektiv bestehende Relation zwischen dem Ganzen und seinen Teilen« (Imbusch und Rucht, 2005, 24) und ein Bewusstsein für dieses Verhältnis (siehe Kapitel 4).

Erkenntnisse zur Prosozialität des Menschen

Im Anschluss an die Gabe lässt sich ein Menschenbild formulieren, das sich vom Hobbes'schen atomistischen Menschenbild unterscheidet, indem es zwei zentrale Komponenten des Menschseins betont:

1. Die fundamentale Abhängigkeit von anderen, und
2. die daraus entstehende Prosozialität, also die Vorstellung, dass die Neigung zur Kooperation und eben nicht die zur Konkurrenz, notwendigerweise im menschlichen Wesen angelegt ist.

Aufgrund dieser Abhängigkeit und den daran angepassten menschlichen Anlagen verspricht nur eine entsprechende, auf Zusammenarbeit ausgerichtete Sozialisation die Ermöglichung eines guten Lebens innerhalb der Gemeinschaft. Dazu trägt der Gabentausch bei, in dem die Akteure um die Notwendigkeit der Auseinandersetzung miteinander wissen. Sie zeigen die Bereitschaft, sich persönlich und unter Umständen auch im Namen ihrer Gruppe materiell und immateriell für die gemeinsame Sache einzubringen, um eine gewaltfreie Lösung zu ermöglichen.

Die Abhängigkeit von anderen macht ein Leben in Gemeinschaft notwendig, das prosoziale Wesen des Menschen und seine Bereitschaft zur Kooperation machen es möglich. Der Mensch ist von vorneherein nicht als unabhängiges Individuum und die Gesellschaft nicht als bloße Summe der einzelnen Individuen zu denken. Stattdessen sind die Einzelnen von ihrer Geburt an in ein Netz aus Abhängigkeiten eingewoben. Dieses Netz ist für den Einzelnen insbesondere während der Phase der frühkindlichen Entwicklung, in Momenten der Krankheit und der Pflegebedürftigkeit existentiell.

Unterschiedliche Untersuchungen zur Prosozialität des Menschen haben seit der Veröffentlichung des Essays *Die Gabe* (1924) in unterschiedlichen Disziplinen wie der Emotionsforschung, der Evolutionsbiologie, der Kleinkindforschung, der Neurowissenschaften und des Pragmatismus (vgl. Adloff, 2018, 75-103) gezeigt, dass Mauss' Verweis auf die Bedeutung von altruistischen, großzügigen und solidarischen Praktiken keine naive Überhöhung von Beobachtungen in archaischen Gesellschaften darstellt. So erklärt der Verhaltensforscher Michael Tomasello die menschliche Prosozialität als evolutionäres Ergebnis der Abhängigkeit der Menschen voneinander. Indem die Menschen einander bei der Jagd und der Nahrungssuche brauchten, wurde die Fähigkeit zur Zusammenarbeit bedeutend – das Gegenüber wurde notwendigerweise als Partner begriffen und nicht als Konkurrent (vgl. Adloff, 2018, 89 und Tomasello, 2014, 192).

Neben Michael Tomasello legen auch die Ergebnisse von Autoren wie dem Biologen Francisco Varela (bspw. Varela, 1988) oder dem Primatologen Frans de

Waal (bspw. De Waal und Suchak, 2010) nahe, dass die Selbsterfahrung von Individuen und die Fähigkeit zur Selbstreflexion ebenso von der Einbettung in eine Gemeinschaft abhängen wie die Entwicklung intelligenten Verhaltens von der Interaktion mit anderen (Adloff, 2018, 79f.). Menschen brauchen für ihre Entwicklung innerhalb der Gemeinschaft die Fähigkeit, empathisch zu agieren, die Perspektiven eines anderen einzunehmen und zu verstehen (vgl. Tomasello, 2002). Aus dieser Fähigkeit entstehen geteilte Intentionen und Kooperationsbereitschaft (Adloff, 2018, 88.).²

Neben einem Wissen um die Abhängigkeit von anderen manifestiert sich in den Praktiken der Gabe ein Bewusstsein für spezifische Eigenschaften vieler menschlicher Interaktionen. Während der Markttausch ein Austauschverhältnis etabliert, in dem eine Symmetrie, ein Ausgleich des Gegebenen und des Empfangenen vorherrscht, charakterisieren sich zahlreiche anderen Interaktionsformen durch nicht aufgelöste Überschüsse oder Defizite. Die empfangene Fürsorge durch die eigenen Eltern können Kinder in der Regel nicht »ausgleichen« und auch die Hilfe eines Kollegen im Arbeitsalltag lässt sich nur schwer quantitativ bewerten und in genau gleichem Maße zurückgeben. Im Sinne der Marktlogik würde diese Asymmetrie als Schuld gefasst, die, wird sie nicht beglichen, negativ wahrgenommen wird. Die Gabe zeigt hingegen Möglichkeiten auf, diese Asymmetrien nicht als einen zu beseitigenden Ausnahmefall wahrzunehmen. Angeichts der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft sind Asymmetrien vielmehr omnipräsent und die Herausforderung liegt nicht in ihrer Auflösung, sondern darin, sie konstruktiv zu gestalten. Dies kann geschehen, indem die Gabe als Ausgangspunkt für die Bemühungen verstanden wird, Anerkennungsbeziehungen zu etablieren und Kooperationsmöglichkeiten zunächst zu eröffnen und dann zu ergreifen. Kooperation wird dabei nicht idealistisch oder naiv gedacht, sondern die Gabe greift Interessenskonflikte und andere Konfliktpotentiale auf und integriert Aushandlungsprozesse, die auf Grundlage der Gabe Vertrauen aufbauen. Gelingen diese Aushandlungsprozesse, wird das Vertrauensverhältnis vertieft und das soziale Band gestärkt.

Die Leistungen der Gabe für die soziale Integration

Gabenpraktiken führen in der Regel dazu, dass sich Menschen persönlich begegnen und sich zueinander verhalten, sich *ins Verhältnis zueinander* setzen müssen. Selbst in Situationen wie der anonymen Geld- oder Blutspende bleibt es notwen-

² Diese Kooperationsbereitschaft, möglicherweise auch ohne jede Aussicht auf eine Gegenleistung, weist Tomasello schon bei Kleinkindern nach (vgl. Tomasello, 2014).

dig, sich die Bedürfnisse des anderen und die eigene Möglichkeit, einen Beitrag zu deren Befriedigung zu leisten, bewusst zu machen.

In archaischen Gesellschaften war die Regelmäßigkeit persönlicher Begegnungen notwendig, um Konflikte zu erkennen, zu verhandeln und beizulegen. Den äußeren Anlass zu diesen Begegnungen und die erste Vertrauensgrundlage bildeten die Regeln der rituellen Gabe. In modernen Gesellschaften werden viele dieser Begegnungen dadurch scheinbar irrelevant, dass funktionale Mechanismen wie Märkte und die Bestimmungen des Rechts das Verhältnis der Menschen zueinander in vielerlei Hinsicht festlegen und ihren Umgang miteinander strukturieren. Insbesondere der Markt ermöglicht einen Handel zwischen Menschen, ohne dass sich die Interaktionspartner auf das jeweilige Gegenüber voll einlassen müssen. Die zwischenmenschliche Interaktion wird auf die Aspekte reduziert, die für eine Handelsbeziehung notwendig sind. Als Marktteilnehmer bleibt die Leistung des Einzelnen für das Zusammenleben aller abstrakt, der eigene Beitrag lässt sich nur sehr begrenzt erfahren und einschätzen. Und auch eine Wertschätzung über die monetäre Bewertung der jeweils zum Markt getragenen Güter hinaus findet nicht notwendigerweise statt. Dieser Fokus auf die für den Markt wesentlichen Aspekte der individuellen Leistung führt zu einer Vereinfachung des Handels und steigender Effizienz aufgrund sinkender Transaktionskosten, schon alleine deshalb, weil Menschen unabhängig von der Stellung zueinander und von möglichen Sympathien füreinander ins Geschäft kommen können.

Marcel Hénaff macht mit Blick auf dieses Verhältnis von Gaben zu funktional ausdifferenzierten Sphären deutlich:

»Die Gabenbeziehung muss hinter die Handelsbeziehung zurücktreten, wenn es darum geht, auf gerechte Weise Güter auszutauschen. Diese Forderung hat ihr genaues Gegenstück: die Handelsbeziehung ist nicht in der Lage, die Menschen aneinander zu binden und kann das auch nicht beanspruchen. Gehen wir noch weiter: das Vertragsband ist nicht das soziale Band und darf es nicht sein« (Hénaff, 2009, 527).

Nimmt man diese Differenzierung ernst, so kann sie auch für die modernen Gesellschaften und die in ihnen beobachtbare Tendenz fruchtbar gemacht werden, Beziehungen jenseits der innersten Privatsphäre primär als Vertragsbeziehungen mit Rechten, Ansprüchen und Pflichten zu verstehen (Hénaff 2009, 527). Indem die Interaktion auf dem Markt minimiert wird, wird einerseits der *Reibungsverlust der Humanität* reduziert. Andererseits muss die Möglichkeit eröffnet werden, ein Bewusstsein für die eigene Stellung im gesellschaftlichen Ganzen zu entwickeln und als Mensch Anerkennung zu erfahren, die über die Anerkennung als Handelpartner hinausgeht.

Gabenpraktiken vollbringen sozialintegrative Leistungen, indem sie es Individuen ermöglichen, in einer Gemeinschaft akzeptiert und integriert zu werden,

sich selbst als Teil dieser Gemeinschaft wahrzunehmen, in der sie Wertschätzung und Anerkennung für die eigene Person und ihre Beiträge erfahren.

Diese Erfahrung kann nicht ausschließlich durch Vertragsbeziehungen gestiftet werden, sondern bedarf einer freien Begegnung von Individuen, die das Risiko der Zurückweisung enthält, vor dessen Hintergrund eine gelungene Interaktion besonders und wertvoll wird. Indem Mauss auf die Gefahr hinweist, die er im Verlust von Gabenbeziehungen sieht, versucht er einer Dynamik von sozialintegrativen Praktiken insbesondere in modernen Gesellschaften entgegenzuwirken, die die Soziologen Peter Imbusch und Dieter Rucht (2005) mit folgender Analogie beschreiben: »Denn mit der Integration verhält es sich wie mit der Gesundheit: Ihr Wert wird erst deutlich, wenn man sie zu verlieren droht oder sie bereits verloren hat« (Imbusch und Rucht 2005, 24).

Gabenpraktiken bewegen sich in gewisser Weise zwischen zwei Vorstellungen von sozialer Integration. Indem ein Bewusstsein für das Abhängigkeitsverhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft geschaffen wird, wirkt die Gabe zum einen sozialintegrierend im Sinne von *wertbezogenen Theorien*, wie sie beispielsweise Mauss' Onkel Émile Durkheim vertritt.³

Zusätzlich enthält die Gabe sozialintegrative Komponenten im Sinne von *Konflikt- und Anerkennungstheorien*,⁴ die grundsätzliche Spannungen und Ungleichheiten in Gesellschaften voraussetzen und soziale Integration im erfolgreichen Umgang damit verwirklicht sehen (vgl. Imbusch und Heitmeyer 2012, 11).

Das Eintreten in eine Interaktion mit dem Gegenüber – ob in Form einer »rituellen Eröffnungsgabe« in einem »agonistischen Gabentausch« oder durch die bloße Signalisierung von Verhandlungsbereitschaft – stellt Risiko und Vertrauensvorschuss gleichzeitig dar. Der Andere wird als Interaktionspartner anerkannt, seine Anliegen und Bedürfnisse ernstgenommen. Diese Vorleistung wird zur Grundlage der Aushandlung und in einem zweiten Schritt auch zur Grundlage möglicher Kooperationsformen:

»Riskantes Vertrauen ermöglicht also Kooperationsformen, die ohne diese Form des Glaubens nie zustande käme. Wir vertrauen dem anderen, wissen aber nicht, ob er oder sie das Vertrauen erwidern oder missbrauchen werden. Vertrauen hat so eine weiterschließende und –transformative Kraft [...]« (Adloff, 2018, 99).

3 Neben Durkheim (1858-1917) gehören Autoren wie Adam Smith (1723-1790), die amerikanischen Pragmatisten John Dewey (1859-1952) und George Herbert Mead (1863-1931) sowie die Kommunitaristen Amitai Etzioni (*1929) und Charles Taylor (*1931) zu Vertretern wertbezogener Theorien (vgl. Imbusch und Heitmeyer, 2012, 11).

4 Als Vertreter dieser Theorieschule können Karl Marx (1818-1883), Lewis Coser (1913-2003), Ralf Dahrendorf (1929-2009), Helmut Dubiel (1946-2015) und Axel Honneth (*1949) gelten (vgl. Imbusch und Heitmeyer, 2012, 11).

Diese Kooperationsformen sind besonders dann relevant, wenn man demokratische Gesellschaften nicht im Sinne einer bloßen Unterordnung von Partikularinteressen unter einen gesamtgesellschaftlichen Konsens versteht, sondern als Ergebnis einer erfolgreich befriedeten und mit Regeln versehenen Auseinandersetzung um die Durchsetzung von Partikularinteressen von Individuen und gesellschaftlichen Gruppen (vgl. Dubiel, 1997, 138). Unter dieser Perspektive werden Konflikte nicht als Hindernis für eine funktionierende Gesellschaft verstanden, sondern als Grundlage für die Schaffung eines Verständnisses der Zusammengehörigkeit. Indem eine Form gefunden wird, Konflikten und unterschiedlichen Interessen Raum zur Aushandlung zu geben, wird das »unsichtbare Band zwischen den Gesellschaftsmitgliedern« gestärkt (ebd., 425).

Aktuelle Diskurse und die Position der Gabe

Seit einigen Jahren werden verstärkt Ansätze und Praktiken diskutiert, mit deren Hilfe ein Gegengewicht zu abstrakten, ausschließlich marktwirtschaftlich und rechtsstaatlich geprägten Gesellschaftskonzeptionen etabliert werden sollen, oder die zum Ausgangspunkt für neue soziale Utopien aufgebaut werden. Der Gabe wird in einigen dieser Diskurse eine wichtige Rolle zugeschrieben.

Die besonders mithilfe digitaler Technologien und sozialer Netzwerke entstandene *Sharing-Economy* setzt als Teil der sogenannten *Commons-Bewegung* beispielsweise mehr auf gemeinsame Nutzung und die Weitergabe von Dingen sowie das kooperative Zusammenwirken, als auf Besitz (vgl. bswp. Bradley und Pargman, 2017). Mithilfe der Anwendung der Gabe und insbesondere des vierpoligen *Paradigmas der Gabe* (vgl. Caillé, 2008), lassen sich die unterschiedlichen Praktiken der Sharing-Economy anhand der sie prägenden Motive analysieren und strukturieren. Caillé definiert in diesem Paradigma die Gabe als Handlung, die zwischen den Polen (*Eigen-*) *Interesse* und *Uneigennützigkeit*, sowie *Verpflichtung* und *Freiwilligkeit* osziliert (siehe Kapitel 6). Mit Blick auf die Sharing Economy zeigt sich dann die Notwendigkeit, stärker zwischen den unterschiedlichen Praktiken zu differenzieren. So zeichnen sich professionalisierte und hochgradig organisierte Bereiche der Sharing-Economy, wie beispielsweise das Wohnungsportal *AirBnB*, zwar einerseits dadurch aus, Besitz zu teilen und über die Besitzer hinaus für eine Vielzahl von Menschen nutzbar machen, andererseits wird dabei ein klar profitorientiertes Eigeninteresse verfolgt. Demgegenüber stehen Praktiken wie das informelle, lokale *Foodsharing*, dessen Fokus auf der gemeinsamen Vermeidung von Essensabfällen und dem freiwilligen, überwiegend uneigennützigen Tätigkeiten für das Gemeinwohl liegt.

Und auch in die regelmäßig aufkommende Debatte um die Bedeutung von (individuellem) ehrenamtlichem Engagement für den sozialen Zusammenhalt (vgl.

bspw. Klie und Klie, 2018, 43) lässt sich mithilfe der Gabe eine neue Perspektive einbringen. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf ein breiteres Spektrum an Praktiken, als dies beispielsweise der Begriff des *zivilgesellschaftlichen Engagements* vermag. Unter *dem Ehrenamt* oder unter *zivilgesellschaftlichen Bewegungen* werden Formen des Engagements betrachtet, die bereits zu einem gewissen Grad organisiert und institutionalisiert sind. Die hier formulierten Erkenntnisse mit Blick auf die Wirkungen der Gabe gelten für diese teilweise institutionalisierten Form gleichermaßen, wie für vollkommen spontane, oft alltägliche und unter Umständen nicht besonders reflektierte Gabepraktiken. Ein freundlicher, hilfsbereiter Umgang miteinander, der Ausdruck von Dankbarkeit und Anerkennung für die (Hilfe-) Leistung eines anderen oder der spontane Einsatz für einen völlig fremden Menschen können entsprechend ebenso als Gaben verstanden und in ihrer sozialintegrativen Bedeutung reflektiert werden, wie beispielsweise die regelmäßige ehrenamtliche Tätigkeit als Trainer in einem Sportverein.

Auch wenn die Gabe in diesen Debatten in den vergangenen Jahren als Begriff an Bedeutung gewonnen hat, wird bei der Diskussion der genannten Praktiken noch zu selten ein tatsächlich eigenständiges Prinzip der Gabe zugrunde gelegt. Dies ist einerseits verständlich, weil das Auftreten der Gabe oft eng mit spezifischen Traditionen und Werten verknüpft und nicht ohne Weiteres universalisierbar ist. Andererseits kann die konsistente Vorstellung eines, die unterschiedlichen Praktiken vereinenden, Prinzips der Gabe an dieser Stelle helfen, die Potentiale von Gabenpraktiken richtig einzuschätzen und entsprechende Argumente für die Förderung von aufkommenden bzw. den Schutz von bestehenden Gabenpraktiken vor einer Verdrängung oder Vereinnahmung durch die Prinzipien des Marktes oder Staates zu finden.

17 Die Gabe im Spannungsfeld zwischen Markt und Staat

Die Überlegungen dieser Untersuchung haben ihren Ausgangspunkt bei Marcel Mauss und dessen These, er habe in der *Gabe* einen der *Felsen* gefunden, auf denen unsere Gesellschaften ruhen. Im Anschluss an diese These wurde ein *Prinzip der Gabe* entwickelt und argumentiert, dass dieses Prinzip mehr Beachtung finden müsse und Handlungen dieser Art gefördert werden sollen. Trotz aller Bemühungen um eine Präzisierung und trotz der Erarbeitung stichhaltiger Gründe für ihre Stärkung ist die Gabe jedoch bis zum Ende schwer greifbar, der Felsen bleibt undeutlich und bedarf – soll die Metapher nicht in die Irre führen – der Konkretisierung.

Die Gabe ist in modernen Gesellschaften – im Gegensatz zu den archaischen Gesellschaften, die Marcel Mauss beschreibt – nicht das dominante Ordnungs- und Organisationsprinzip. Der Markt mit seinem Tauschhandel und der Staat mit seinen hierarchischen und bürokratischen Strukturen sowie verbrieften Rechten zeichnen moderne Gesellschaften stattdessen aus. Dennoch haben die Überlegungen des dritten Teils dieses Buches gezeigt, dass Praktiken, die mit dem *Paradigma der Gabe* beschrieben werden können (siehe Kapitel 6), also eine gewisse Gleichzeitigkeit von Verpflichtung und Freiwilligkeit, Interesse und Uneigennützigkeit aufweisen, keineswegs verschwunden sind. Sie erfüllen auch in modernen Gesellschaften eine wichtige Aufgabe. Gabenpraktiken stiften soziale Beziehungen, etablieren und reproduzieren Anerkennung und schaffen ein Bewusstsein der Individuen für die Bedeutung und die Bedingungen des Gemeinwohls. Sie verdeutlichen die Abhängigkeit der Menschen untereinander und ermöglichen ein bewusstes Nachdenken darüber, wie dieses Abhängigkeitsverhältnis so gestaltet werden kann, dass sich den Menschen darin möglichst große Freiräume und Freiheiten eröffnen.

Gleichzeitig wird in den vorangegangenen Überlegungen auch deutlich, dass eine pauschale Forderung *Zurück zur Gabe* verfehlt wäre. In Teil 2 wurden neben dem Paradigma der Gabe auch eine Vielzahl von potentiellen Auswirkungen der Gabe erarbeitet. Von Mauss und Bourdieu über Hénaff und Ricoeur bis zu Adloff kann der Gabe ein breites Spektrum von Auswirkungen zugeschrieben werden,

die vom Ausdruck selbstloser Liebe über die Etablierung egalitärer Beziehungen zur Stiftung von Anerkennung und schließlich zur Festigung von Macht mithilfe der Akkumulation symbolischen Kapitals reichen. Diese Breite der potentiellen Auswirkungen der Gabe muss reflektiert werden, wenn über eine Stärkung von Gabenpraktiken nachgedacht wird. Dabei kommt es darauf an, sich konkret anzuschauen, wo und unter welchen Umständen die Gabe praktiziert werden und wirken soll. Mit Blick auf diesen Kontext gilt es dann zu fragen, welches Potential die Gabe unter diesen Bedingungen entfalten wird. Erst mithilfe dieser Informationen kann dann entschieden werden, ob eine Stärkung der Gabe wünschenswerte Effekte erzielt oder nicht.

Zur Frage nach dem Kontext, in dem die Gabe praktiziert wird und wirken soll, gehört in modernen Gesellschaften ein Abwägen von Gabenpraktiken gegenüber den funktionalen Mechanismen des Marktes und der Bürokratie, konkret gegenüber der effizienten Allokation von Gütern durch Tausch und der Sicherung eines auf individuellen Rechten beruhenden gesellschaftlichen Zusammenlebens, das hierarchisch und bürokratisch organisiert wird.

Es ist deutlich geworden, dass die Vorstellung, eine Gesellschaft könne ausschließlich mithilfe funktionaler Mechanismen und ganz unabhängig von den Intentionen der Mitglieder dieser Gesellschaft und ihrer wechselseitigen Solidarität konstituiert und langfristig zusammengehalten werden, nicht realistisch ist.

Die Funktionalität von Markt und Staat und die Intentionalität von Gabenpraktiken sind für eine Gesellschaft daher keine Gegensätze oder Substitute. Sie müssen stattdessen grundsätzlich komplementär gedacht werden. Die Gabenpraxis ist in modernen Gesellschaften weder allein für die Konstitution und Reproduktion der Gesellschaft verantwortlich, wie das in archaischen Gesellschaften der Fall war, noch ist sie vollständig verschwunden. Sie bildet neben Staat und Markt eines von drei grundsätzlichen Ordnungs- und Organisationsprinzipien.

Die Gabe wurde in den vorangegangenen Überlegungen anhand von konkreten empirischen Beispielen den Leistungen von Staat und Markt in modernen Gesellschaften gegenübergestellt (Kapitel 13-15). In der Auseinandersetzung um die Stellung der Gabe gegenüber dem Markt – prominent geführt anhand der Blutspende in den 1970er- und 1980er-Jahren zwischen Richard M. Titmuss, Robert M. Solow und Kenneth Arrow (Kapitel 13) – wird deutlich, dass es je nach Handlungskontext und -ziel erfolgversprechend sein kann, auf freiwillige Gaben und nicht auf den Markt zu setzen. Diese Debatte zeigt ebenso wie die von Michael Walzer (1982) im Anschluss an Titmuss angeregten Überlegungen zum Verhältnis von Gabe und Wohlfahrtsstaat (Kapitel 15), dass die Gabe besonders für die Etablierung der *vorpolitischen Grundlagen* des gesellschaftlichen Zusammenlebens von zentraler Bedeutung ist. Mithilfe dieser beiden Perspektiven kann auch empirisch belegt werden, was in vielen Arbeiten zur Gabe bislang hauptsächlich theoretisch postuliert wurde.

Wie in archaischen Gesellschaften beinhaltet die Gabe auch in modernen Gesellschaften ein Moment der Spontaneität und damit des Risikos und der Unsicherheit. Mit gelingenden Gabenpraktiken können jedoch soziale Beziehungen gestiftet und dadurch Vertrauen etabliert werden, wodurch Risiko und Unsicherheit wenn nicht beseitigt, so doch wesentlich verringert werden können. Das Engagement von unbezahlten Blutspendern, ehrenamtlichen Trainern in Sportvereinen oder Menschen in der Nachbarschaftshilfe ist nicht selbstverständlich, nicht planbar und kann nicht eingefordert werden. Genau aus diesem Grund verändert es das Zusammenleben dort, wo es praktiziert wird.

Es sind jedoch genau diese Charakteristiken der Gabe, die ihre Konkretisierung so schwer machen. Eben weil sie nicht selbstverständlich, nicht planbar und nicht einforderbar ist, bleibt sie als Prinzip weniger fassbar als die Prinzipien Markt und Staat. Es lässt sich gegenüber diesen Prinzipien kein revolutionäres Diktum mit der Gabe formulieren und kein klarer Gesellschaftsentwurf aus ihr ableiten. Ohne Zweifel ist sie eine Praxis, die, wie Frank Adloff es mit Erik Olin Wright formuliert, in spezifischen gesellschaftlichen Nischen »reale Utopien« schafft, die zeigen, wie ein menschliches Zusammenleben auch aussehen kann (Wright, 2017 in Adloff, 2018, 251). Aber ist die Gabe wirklich nicht mehr als eine Praxis, die sich auf den Rahmen von Nischen beschränkt? Es wurde gezeigt, dass die sozialintegrative Kraft der Gabe vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Vereinzelungstendenzen deutlich über die Grenzen von Nischen hinausgeht. Aber reicht das angesichts der großen gesellschaftlichen Fragen, die sich stellen? Marcel Hénaff treibt diese Frage am Ende seines 2014 erschienenen Buches *Die Gabe der Philosophen* ebenfalls um:

»Wir aber, die wir seit drei Jahrhunderten nach vielen Kämpfen und Revolutionen die Heraufkunft der Demokratien und der legalen Anerkennung der Sozialrechte erlebt haben, wie können wir uns mit einer Lösung zufriedengeben, die in erster Linie individueller Natur zu sein scheint? Kann diese Geste das Fehlen gerechter Institutionen wettmachen? Ist sie nicht allenfalls eine Geste des Trostes, ein einfaches Zeichen des guten Willens?« (Hénaff, 2014, 261).

Mit Marcel Mauss lässt sich eine Antwort auf diese Fragen formulieren, die die »Geste«, das scheinbar unbedeutende »Zeichen des guten Willens« gerade gegenüber den großen Entwürfen stärkt. Mauss, der Vertreter eines *aufgeklärten Sozialismus*, kehrte gerade angesichts seiner tiefen Enttäuschung über den sogenannten *Realsozialismus* zur Gabe zurück, sein *Essai sur le don* entsteht ausgerechnet in einer Zeit, in der er ausführlich über die Entwicklungen im Anschluss an die russische Revolution reflektiert (siehe Kapitel 2.2.1). Die Tragödie dieser Entwicklung, das schreckliche Scheitern dieses »großen Wurfes« bildet den Hintergrund, der die Gabe in ein anderes Licht zu rücken vermag. Marcel Hénaff verdeutlicht die-

sen anderen Blick auf die Gabe mithilfe des sowjetischen Schriftstellers Wassili Grossmann:

»Denn vor allem angesichts der Unmenschlichkeit der mit den Kriegen, den Massenhinrichtungen, den Lagern verbundenen Massakern, angesichts der Denunziation und der Verwaltung der Angst hat eine Zeuge wie Wassili Grossmann -- in *Leben und Schicksal* -- zur Geltung gebracht, was gleichsam als letzter Ausweg, als letzte Chance erscheint, nicht in absolute Verzweiflung über unsere Gattung zu versinken: das Mitgefühl für den erdrückten, herabgewürdigten anderen Menschen, die einfache Geste der Unterstützung, jene 'kleine Güte' sagt er, als letzter Faden, der uns mit dem Anderen verbindet. Dies könnte der mögliche Einsatz jener großzügigen, meist diskreten Geste sein, die wir gewöhnlich 'Gabe' nennen. Die erste Gabe, die uns mit dem Leben verbindet; das letzte Zeugnis von Menschlichkeit« (Hénaff, 2014, 261).

Mit den Eindrücken der auf die russische Revolution folgenden Entwicklungen im Bewusstsein verwundert es nicht, dass Mauss sich von den großen, revolutionäre Umstürze inspirierenden Ideen abwendet und seine Hoffnung in die Gabe legt. Vom Vorbild der untersuchten »archaischen« Gesellschaften ausgehend, arbeitet er an einem Weg der Reformen, dessen Ziel in der Freilegung und Stärkung von Gabenpraktiken liegt – jenen Verbindungen der Menschlichkeit, die auch in seiner Gesellschaft noch vorhanden sind. Die aktuell zu beobachtende Hinwendung ganz verschiedener Menschen (im Bereich der Medizin, der Philosophie, der Soziologie und der Ökonomie) zur Gabe gibt Mauss insofern Recht, dass ausgerechnet nach dem Zusammenbruch der großen Ideen, »wenn die großen revolutionären Maschinen, die Massenideologien, die grandiosen Gesellschaftsgebäude versunken sind« (Hénaff, 2014, 261), die Frage nach der Gabe bleibt. Der Mauss'sche *Felsen* wird dabei entgegen der Erwartungen, die diese Metapher hervorruft, nicht an einem festen Platz innerhalb der Gesellschaft verortbar. Während die Prinzipien des Staates und des Marktes in Form von repräsentativen Regierungs-, Verwaltungs- und Gerichtsgebäuden, historischen Markt- und bekannten Börsenplätzen sichtbar werden, sucht man einen festen Ort der Gabe vergeblich. Die Gabe realisiert sich, wo trotz funktioneller Mechanismen nicht auf die kleinen und großen Gesten der Menschlichkeit verzichtet wird, wo Menschen bereit sind, einander mit Vertrauen zu begegnen, zu kooperieren und sich für das Wohl aller einzusetzen.

Literatur

- Abraham, M. & Büschges, G. (2009). *Einführung in die Organisationssoziologie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Acosta, A. (2015). *Buen Vivir. Vom Recht auf ein gutes Leben*. oekom Verlag.
- Adam, T. (2001). Bürgergesellschaft und moderner Staat. Ein deutsch - amerikanischer Vergleich. In R. Becker (Hrsg.), *Eigeninteresse und Gemeinwohlbindung. Kulturspezifische Ausformungen in den USA und Deutschland* (S. 101–211). UVK Verlagsgesellschaft.
- Adloff, F. (2009). What Encourages Charitable Giving and Philanthropy? *Ageing and Society*, 29, 1185–1205.
- Adloff, F. (2010). *Philanthropisches Handeln. Eine historische Soziologie des Stiftens in Deutschland und den USA*. Campus Verlag.
- Adloff, F. (2014). Es gibt schon ein richtiges Leben im Falschen. In F. Adloff & C. Leggewie (Hrsg.), *Das Konvivialistische Manifest* (S. 7–31). transcript Verlag.
- Adloff, F. (2016). *Gifts of Cooperation. Mauss and Pragmatism*. Routledge.
- Adloff, F. (2018). *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*. Nautilus Flugschrift.
- Adloff, F. & Sigmund, S. (2005). Die Gift Economy moderner Gesellschaften - Zur Soziologie der Philanthropie. In F. Adloff & S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität* (S. 211–235). Campus Verlag.
- Akerlof, G. (1979). The Market for Lemons: Qualitative Uncertainty and the Market Mechanism. *Quarterly Journal of Economics*, 84, 488–500.
- Arrow, K. J. (1972). Gifts and Exchanges. *Philosophy & Public Affairs*, 1(4), 343–362.
- Bäcker, G., Naegele, G., Bispinck, R., Hofemann, K. & Neubauer, J. (Hrsg.). (2010). *Sozialpolitik und soziale Lage in Deutschland. Band 1: Grundlagen, Arbeit, Einkommen und Finanzierung*.
- Barkan, J. (2013). Plutocrats at Work: How Big Philanthropy Undermines Democracy. *Social Research*, 80(2), 635–653.
- Bateman, D. (1994). The Good Bleed Guide: A Patient's Story. *Social History of Medicine*, 7, 115–133.
- Bedorf, T. (2010). *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Suhrkamp Verlag.

- Bedorf, T. (2014). Vorwort. *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken* (S. 9–11). transcript Verlag.
- Béland, D. (2011). The Politics of Social Policy Language. *Social Policy and Administration*, 45(1), 1–18.
- Béland, D. & Petersen, K. (2015). *Analysing Social Policy Concepts and Language. Comparative and Transnational Perspectives*. Policy Press.
- Berridge, V. (1997). AIDS and the Gift Relationship in the UK. In A. Oakley & J. Ashton (Hrsg.), *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (S. 15–40). The New Press.
- Besnard, P. & Fournier, M. (1998). Indroduction. In É. Durkheim (Hrsg.), *Lettres à Marcel Mauss* (S. 1–19). PUF.
- Block, F. (2001). Introduction. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (S. xviii–xxxviii). Beacon Press.
- Boas, F. & Hunt, G. (1905). *Kwaikutl Texts. 1. Serie*. Stetchert; Leiden: Brill (Publication of the Jesup North Pacific Expedition).
- Böckenförde, E. W. (1976). *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Suhrkamp Verlag.
- Bogusz, T. (2010). *Zur Aktualität von Luc Boltanski. Einleitung in sein Werk*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Boltanski, L. (1990). *L'Amour et La Justice Comme Compétences*. Editions Métailié.
- Bourdieu, P. (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1992a). *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zur Politik & Kultur 1*. VSA Verlag.
- Bourdieu, P. (1992b). *Rede und Antwort*. Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1998). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2005). Die Ökonomie der symbolischen Güter. In F. Adloff & S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität* (S. 139–151). Campus Verlag.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1996). *Reflexive Anthropologie*. Suhrkamp Verlag.
- Bradley, K. & Pargman, D. (2017). The Sharing Economy as the Commons of the 21st Century. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 10(2), 231–247.
- Braudel, F. (1979). *The Wheels of Commerce: Vol II Civilisation and Capitalism*. Fontana Press.
- Braudel, F. (1986). *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Bd. 2: Der Handel*.
- Caillé, A. (1991). Une Soirée a 'l'Ambroisie'. Rudiments d'une Analyse Structurale Du Don. *Revue du Mauss*, 11, 106–112.

- Caillé, A. (2001). The Double Inconceivability of the Pure Gift. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 6(2), 23–28.
- Caillé, A. (2006). Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus - Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe. In S. Moebius & C. Papillooud (Hrsg.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (S. 161–214). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Caillé, A. (2008). *AnthropologiedDer Gabe*. Campus Verlag.
- Callon, M. (2007). What Does It Mean to Say That Economics Is Performative? In D. MacKenzie, F. Muniesa & L. Siu (Hrsg.), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics* (S. 311–357). Princeton University Press.
- Chandra, S., Groener, A. & Feldman, F. (2002). Effectiveness of Alternative Treatments for Reducing Potantial Viral Contaminants from Plasma-Derived Products. *Thrombosis Research*, 105(5), 391–400.
- Chiozzi, P. (1983). Marcel Mauss: Eine anthropologische Interpretation des Sozialismus. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35, 655–670.
- Cooper, M. & Culyer, A. (1968). The Price of Blood. *Hobart Paper*.
- Cordonnier, L. (1993). Normes de Réciprocité et Comportement Stratégiques. *La Revue du Mauss semestrielle*, 1.
- Cordonnier, L. (1994). L'échange, La Coopération et l'autonomie Des Personnes. *La Revue du Mauss semestrielle*, 4, 94–114.
- Därmann, I. (2005). *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. Fink Verlag.
- De Waal, F. & Suchak, M. (2010). Prosocial Primates: Selfish and Unselfish Motivations. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 365(1553), 2711–2722.
- Dubiel, H. (1997). Unversöhnlichkeit und Demokratie. In W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?* (S. 425–444). Suhrkamp Verlag.
- Dumont, L. (1991). Marcel Mauss: Eine Wissenschaft im Werden. In L. Dumont (Hrsg.), *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Campus Verlag.
- Dzimira, S. (2007). *Marcel Mauss, Savant et Politique*. La Découverte.
- Ebner, A. (2017). Karl Polanyi: The Great Transformation. In K. Kraemer & F. Brugger (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Wirtschaftssoziologie* (S. 169–176). Springer Fachmedien.
- Enquete-Kommission. (2002a). *Bürgerschaftliches Engagement und Zivilgesellschaft*. Leske + Budrich.
- Enquete-Kommission. (2002b). *Bürgerschaftliches Engagement: Auf dem Weg in eine zukunftsähige Bürgergesellschaft* (Enquete-Kommission 'Zukunft des Bürger-schaftlichen Engagements' Deutscher Bundestag, Hrsg.). Leske + Budrich.

- Ewert, B. (2018). Focusing on Quality Care Rather than 'Checking Boxes': How to Exit the Labyrinth of Multiple Accountabilities in Hybrid Healthcare Arrangements. *Public Administration*, 1–17.
- Fligstein, N. & Dauter, L. (2007). The Sociology of Markets. *Annual Review of Sociology*, 33, 105–128.
- Fourcade, M. & Healy, K. (2007). Moral Views of Market Society. *Annual Review of Sociology*, 33(1), 285–311.
- Fournier, M. (1994). *Marcel Mauss*. Fayard.
- Fournier, M. (1996). Si je devrais réécrire la Biographie de Marcel Mauss. *Revue européenne des sciences sociales: »Mauss: hier et aujourd'hui«*, 24(105), 27–37.
- Fournier, M. (1997). Marcel Mauss, le Savant et le Citoyen. In M. Mauss (Hrsg.), *Écrits Politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier* (S. 7–59). Fayard.
- Fournier, M. (2006). Marcel Mauss oder die Gabe seiner Selbst. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (S. 21–56). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frick, M. (2019). Rezension: Vom Ritus des Gabentausches zu realen Utopien. Frank Adloffs Entwurf einer Politik der Gabe. *Ethik und Gesellschaft*, (2).
- Gneezy, U. & Rustichini, A. (2000). Pay Enough or Don't Pay at All. *Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 791–810.
- Graeber, D. (2011). *Schulden. Die Ersten 5000 Jahre*. Klett-Cotta.
- Graeber, D. (2012). *Inside Occupy*. Campus Verlag.
- Hagen, P. J. (1993). *Blood Transfusion in Europe: A "White Paper"*. Council of Europe.
- Halperin, S. (2004). Dynamics of Conflict and System Change: The Great Transformation Revisited. *European Journal of International Relations*, 10(2), 263–306.
- Hamberger, K. (2012). Potlatsch und Verwandtschaft. In P. Berz, M. Kubaczek, E. Laquière-Waniek & D. Unterholzner (Hrsg.), *Spielregeln. 25 Aufstellungen. Eine Festschrift für Wolfgang Pircher* (S. 131–140). diaphanes.
- Hart, K. (2007). Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole. A Review Essay. *Comparative Studies in Society and History*, 49(2), 473–485.
- Hart, K. (2014). Marcel Mauss's Economic Vision, 1920–1925: Anthropology, Politics, Journalism. *Journal of Classical Sociology*, 14(1), 34–44.
- Hartmann, D. (2011). Mit der Sozialen Frage kehrt die Barmherzigkeit zurück – Gegen die Vertafelung der Gesellschaft. In S. Selke (Hrsg.), *Tafeln in Deutschland. Aspekte einer sozialen Bewegung zwischen Nahrungsmittelverteilung und Armutsintervention* (S. 269–277). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Harvey, M. & Metcalfe, S. (2004). The Ordering of Change: Polanyi, Schumpeter and the Nature of the Market Mechanism. *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, 14(2), 87–114.

- Healy, K. (2000). Embedded Altruism: Blood Collection Regimes and the European Union's Donor Population. *American Journal of Sociology*, 105, 1633–1657.
- Healy, K. (2006). *Last Best Gifts. Altruism and the Market for Human Blood and Organs*. Chicago University Press.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Jenaer Realphilosophie*.
- Helfrich, S. & Bollier, D. (2019). *Frei, fair Und lebendig - Die Macht der Commons*. transcript Verlag.
- Hénaff, M. (2009). *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Suhrkamp Verlag.
- Hénaff, M. (2014). *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*. transcript Verlag.
- Herzog, L. (2014). *Freiheit gehört nicht nur den Reichen: Plädoyer für einen zeitgemäßen Liberalismus*. C.H. Beck.
- Hillebrandt, F. (2009). Ökonomie (Économie). In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (S. 186–193). Verlag J.B. Metzler.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Suhrkamp Verlag.
- Hottinger, O. (1999). Die Grundlagen der ökonomischen Nutzentheorie und des Homo Oeconomicus: Die Beiträge von J. Bentham und J. St. Mill. *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*, (3), 63–82.
- Howden-Chapman, P., Carter, J. & Woods, N. (1996). Blood Money: Blood Donors' Attitudes to Changes in the New Zealand Blood Transfusion Service. *British Medical Journal*, 312, 1131–2.
- Huke, N. (2017). *Sie epräsentieren uns nicht. Soziale Bewegungen und Krisen der Demokratie in Spanien*. Westfälisches Dampfboot.
- Imbusch, P. & Heitmeyer, W. (2012). Dynamiken gesellschaftlicher Integration und Desintegration. In W. Heitmeyer & P. Imbusch (Hrsg.), *Desintegrationsdynamiken. Integrationsmechanismen auf dem Prüfstand* (S. 9–28). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Imbusch, P. & Rucht, D. (2005). Integration und Desintegration in modernen Gesellschaften. In W. Heitmeyer & P. Imbusch (Hrsg.), *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft* (S. 13–74). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- James, W. & Allen, N. J. (Hrsg.). (1998). *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*. Berghahn Books.
- Joas, H. & Knöbl, W. (2004). *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag.
- Karsenti, B. (1994). *Marcel Mauss, le Fait Social Total*. PUF.

- Keller, T. (2006). Cassirer und Mauss. Ein Geistertgespräch über Totemismus. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (S. 107–122). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kindleberger, C. P. (1974). The Great Transformation by Karl Polanyi. *Daedalus*, 103, 45–54.
- Klauer, B., Manstetten, R., Petersen, T. & Schiller, J. (2013). *Die Kunst langfristig zu denken. Wege zur Nachhaltigkeit*. Nomos Verlag.
- Klein, A. (2001). *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*. Leske + Budrich.
- Klie, T. & Klie, A. W. (Hrsg.). (2018). *Engagement und Zivilgesellschaft. Expertisen und Debatten zum zweiten Engagementbericht*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Krause, A. (1885). *Tlinkit-Indianer*.
- Kuch, H. (2013). *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Campus Verlag.
- Le Grand, J. (1997). Afterword. In A. Oakley & J. Ashton (Hrsg.), *The Gift Relationhip. From Human Blood to Social Policy* (S. 333–339). The New Press.
- Les Convivialistes. (2014). *Das Konvivialistische Manifest* (F. Adloff & C. Leggewie, Hrsg.). transcript Verlag.
- Lessenich, S. & Mau, S. (2005). Reziprozität und Wohlfahrtsstaat. *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität* (S. 257–276). Campus Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1971). French Sociology. In G. Gurvitch & W. Moore E. (Hrsg.), *Twentieth Century Sociology* (S. 503–536). Philosophical Library Inc.
- Lévi-Strauss, C. (1975). Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. *Marcel Mauss, Soziologie und Anthropologie*, Bd.1 (S. 7–41).
- Lewis, D. J. & Weigert, A. (1985). Trust as a Social Reality. *Social Forces*, 63(4), 967–985.
- Lindenberg, D. (1996). Marcel Mauss et Le 'Judaïsme'. *Revue européenne des sciences sociales*: »Mauss: hier et aujourd'hui«, 24(105), 45–50.
- Lindsay, P. (2015). Polanyi, Hayek, and the Impossibility of Libertarian Ideal Theory. *Polity*, 47(3), 376–396.
- Luhmann, N. (1979). *Trust and Power*. Wiley.
- Luhmann, N. (1988). Familiarity, Confidence and Trust: Problems and Alternatives. In D. Gambetta (Hrsg.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Basil Blackwell.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Malinowski, B. (1922). *The Argonauts of the Western Pacific*. Routledge & Kegan Paul.
- Mallard, G. (2011). The Gift Revisited: Marcel Mauss on War, Debt and the Politics of Reparations. *Sociological Theory*, 29(4), 225–247.

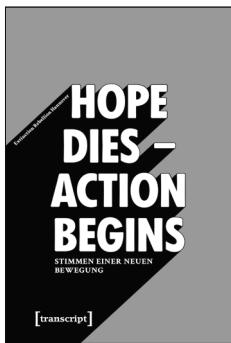
- Martlew, V. (1997). Transfusion Medicine towards the Millenium. In A. Oakley & J. Ashton (Hrsg.), *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (S. 41–46). The New Press.
- Matzat, J. (2003). Bürgerschaftliches Engagement im Gesundheitswesen - unter besonderer Berücksichtigung der Patienten-Selbsthilfebewegung. In Enquête-Kommission 'Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements', Deutscher Bundestag (Hrsg.), *Bürgerschaftliches Engagement und Sozialstaat* (S. 287–330). Leske + Budrich.
- Maucourant, J. & Plociniczak, S. (2013). The Institution, the Economy and the Market: Karl Polanyi's Institutional Thought for Economists. *Review of Political Economy*, 25(3), 512–31.
- Mauss, M. (1968). *Oeuvres 2. Représentations collectives et Diversité de Civilisations, Présentation de Victor Karady*. Minuit.
- Mauss, M. (1969a). *Oeuvres 2. Représentations collectives et Diversité de Civilisations*. Minuit.
- Mauss, M. (1969b). *Oeuvres 3. Cohésion Sociale et Divisions de La Sociologie, Présentation de Victor Karady*. Minuit.
- Mauss, M. (1990). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp Verlag.
- Mauss, M. (1997). *Ecrits Politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Fayard.
- Mauss, M. (1999). *Soziologie und Anthropologie. Band II*, 2. Auflage. Fischer Verlag.
- Mauss, M. (2006). Mauss' Werk von ihm selbst dargestellt. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (S. 345–359). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mendell, M. (1994). Karl Polanyi and Socialist Education. In K. McRobbie (Hrsg.), *Humanity, Society, and Commitment: On Karl Polanyi* (S. 25–42). Black Rose Press.
- Moebius, S. (2006). *Marcel Mauss*. UVK Verlagsgesellschaft.
- Moebius, S. (2008). Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe. Die Praxistheorie von Marcel Mauss und ihre aktuellen Wirkungen. In G. Junge, K. Suber & D. Gerber (Hrsg.), *Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution des sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft* (S. 171–199). transcript Verlag.
- Moebius, S. (2009). Marcel Mauss. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (S. 53–56). Verlag J.B. Metzler.
- Moebius, S. (2010). Von Mauss zu Hénaff. Eine kleine Wirkungsgeschichte des *Essai Sur Le Don. WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 68–80.
- Moebius, S. & Nungesser, F. (2013). La Filiation Est Directe. Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss. *Archives Européennes de Sociologie*, 54(2), 231–263.

- Münkler, H. (2002). Bürgerschaftliches Engagement in der Zivilgesellschaft. In Enquête-Kommission 'Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements', Deutscher Bundestag (Hrsg.), *Bürgergesellschaftliches Engagement und Zivilgesellschaft* (S. 19–36). Leske + Budrich.
- Münkler, H. (2003). Bürgergesellschaft und Sozialstaat. In Enquête-Kommission 'Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements', Deutscher Bundestag (Hrsg.), *Bürgergesellschaftliches Engagement und Sozialstaat* (S. 15–26). Leske + Budrich.
- Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press.
- Neno, F. (1994). Décrire l'interaction: Une Critique Pragmatique de La Théorie de Jeux. *La Revue du Mauss semestrielle*, 4, 70–93.
- Nida-Rümelin, J. (2011). *Die Optimierungsfalle: Philosophie einer humanen Ökonomie*. Irsiana.
- North, D. (1977). Markets and Other Allocation Systems in History: The Challenge of Karl Polanyi. *Journal of European Economic History*, 6, 703–716.
- Oakley, A. & Ashton, J. (1997). Introduction: New Edition. In A. Oakley & J. Ashton (Hrsg.), *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (S. 3–13). The New Press.
- Oliner, S. & Oliner, P. (1998). *The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*. Free Press.
- Olk, T. (2002). Bürgerengagement und aktivierender Staat - zwei Seiten einer Medaille? In A. Brosziewski, T. S. Eberle & C. Maeder (Hrsg.), *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft* (S. 83–97). UVK Verlagsge-sellschaft.
- Osteen, M. (2002). Introduction: Questions of the Gift. In M. Osteen (Hrsg.), *The Question of the Gift. Essays across Disciplines* (S. 1–41). Routledge.
- Petersen, T. & Faber, M. (2018). *Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft. Unbehagen am Kapitalismus und die Macht der Politik*. Karl Alber Verlag.
- Pickering, W. S. (1998). Mauss's Jewish Background: A Biographical Essay. In W. James & N. J. Allen (Hrsg.), *Marcel Mauss. A Centenary Tribute* (S. 43–62). Berghahn Books.
- Polanyi, K. (2019). *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. (14.). Suhrkamp Verlag.
- Polanyi-Levitt, K. & Mendell, M. (1987). Karl Polanyi: His Life and Times. *Studies in Political Economy*, 22(1), 7–39.
- Prochasson, C. (1993). *Les Intellectuals, Le Socialisme et La Guerre 1900–1938*. Seuil.
- Quadflieg, D. (2010). Stichwort Marcel Hénaff - Gabe und soziale Integration. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*.
- Rebérioux, M. (1975). *Die sozialistischen Parteien Europas: Frankreich. Band V der Geschichte des Sozialismus* (J. Droz, Hrsg.). Ullstein.

- Rehbein, B. & Saalmann, G. (2009). Kapital. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (S. 134–149). Verlag J.B. Metzler.
- Reich, R. (2006). Philanthropy and Its Uneasy Relation to Equality. *Philosophy & Public Policy Quarterly*, 26(3/4), 18–25.
- Reich, R. (2018). *Just Giving. Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better*. Princeton University Press.
- Reif, K. & Marlier, E. (1996). Eurobarometer 41.0 (MRDF).
- Ricoeur, P. (2006). *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Suhrkamp Verlag.
- Rivers, W. H. (1914). *The History of Melanesian Society*.
- Saalmann, G. (2009). Entwurf einer Theorie der Praxis. In G. Fröhlich & B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (S. 272–279). Verlag J.B. Metzler.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Aldine-Atherton.
- Schlaudt, O. (2018). *Die politischen Zahlen. Über Quantifizierung im Neoliberalismus*. Klostermann.
- Schultheis, F. (2007). *Bourdieus Wege in die Soziologie*. UVK Verlagsgesellschaft.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Karl Alber Verlag.
- Siep, L. (2009). Anerkennung in der Phänomenologie des Gesites und in der heutigen praktischen Philosophie. In C. Schmidt am Bisch & H. Zurn (Hrsg.), *Anerkennung. Sonderband 21 Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatschrift der internationalen philosophischen Forschung* (S. 107–124). Akademie Verlag.
- Siep, L. (2014). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Meiner Verlag.
- Simmel, G. (1900). *The Philosophy of Money*. Routledge & Kegan Paul.
- Simmel, G. (2005). Exkurs über Treue und Dankbarkeit. In F. Adloff & S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität* (S. 95–108). Campus Verlag.
- Solow, R. M. (1971). Blood and Thunder. *The Yale Law Journal*, 80(8), 1696–1711.
- Stenou, K. (1998). *Images de l'autre. La Différence du Mythe au Préjugé*. Seuil.
- Strathern, A. (1971). *The Rope of Moka. Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*. CUP Archive.
- Streckeisen, P. (2014). *Soziologische Kapitaltheorie. Marx, Bourdieu und der ökonomische Imperialismus*. transcript Verlag.
- Streeck, W. (2013). *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Suhrkamp Verlag.
- Swanton, J. R. (1905). Contributions to the Ethnology of the Haida. *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 5(1), 1–300.

- Tarot, C. (1996). Du Fait Social de Durkheim Au Fait Social Total de Mauss, Un Changement de Paradigme? *La Revue du Mauss semestrielle*, 8, 68–101.
- Tarot, C. (2003). *Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*. La Découverte.
- Taylor, J. S. (2019). Why Prohibiting Donor Compensation Can Prevent Plasma Donors from Giving Their Informed Consent to Donate. *Journal of Medicine and Philosophy*, 44, 10–32.
- Thaa, W. (2005). Kulturkritik und Demokratie bei Max Weber und Hannah Arendt. *Zeitschrift für Politik*, 52(1), 25–56.
- Tirole, J. (2017). *Economics for the Common Good*. Princeton University Press.
- Titmuss, R. M. (1997). *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (A. Oakley & J. Ashton, Hrsg.). The New Press.
- Tomasello, M. (2002). *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Suhrkamp Verlag.
- Tomasello, M. (2014). The Ultra-Social Animal. *European Journal of Social Psychology*, 44(3), 187–194.
- Torche, F. & Valenzuela, E. (2011). Trust and Reciprocity: A Theoretical Distinction of the Sources of Social Capital. *European Journal of Social Theory*, 14(2), 181–198.
- Turner, G. (1864). *Nineteen Years in Polynesia*.
- Turner, G. (1884). *Samoa a Hundred Years Ago and Long Before*.
- Varela, F. (1988). *Connaitre: Les Sciences Cognitives, Tendances et Perspectives*. Editions du Seuil.
- Waltz, M. (2006). Tauschsysteme als subjektivierende Ordnungen: Mauss, Lévi-Strauss, Lacan. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (S. 81–105). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Walzer, M. (1982). Socialism and the Gift Relationship. *Dissent*, 89, 431–441.
- Walzer, M. (1992). *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Campus Verlag.
- Weber, M. (1981). *Die Protestantische Ethik I* (J. Winckelmann, Hrsg.).
- Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichterezension*. Stuttgart.
- Winock, M. (2003). *Das Jahrhundert der Intellektuellen*. UVK Verlagsgesellschaft.
- Wright, E. O. (2017). *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*. Suhrkamp.
- Zaman, S. M. A., Hill, F. G. H., Palmer, B., Millar, C. M., Bone, A., Molesworth, A. M., Connor, N., Lee, C. A., Dolan, G., Wilde, J. T., Gill, O. N. & Makris, M. (2011). The Risk of Variant Creutzfeldt-Jakob Disease among UK Patients with Bleeding Disorders, Known to Have Received Potentially Contaminated Plasma Products. *Haemophilia*, 17(6), 931–937.
- Zimmer, A. (1999). Vereine und lokale Politik. In H. Wollmann & R. Roth (Hrsg.), *Kommunalpolitik. Politisches Handeln in den Gemeinden* (S. 247–262). VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Politikwissenschaft



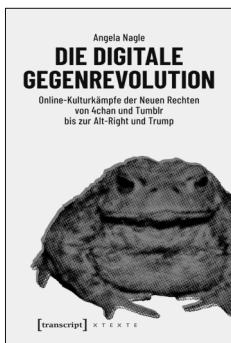
Extinction Rebellion Hannover
»Hope dies – Action begins«:
Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-5070-3
EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-7328-5070-9



Jan Brunner, Anna Dobelmann,
Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)
Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbinding, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle
Die digitale Gegenrevolution
Online-Kulturmärkte der Neuen Rechten
von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Sebastian Haunss, Moritz Sommer (Hg.)

Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel

Konturen der weltweiten Protestbewegung

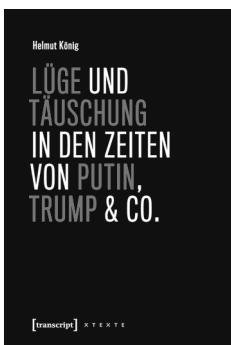
Oktober 2020, 264 S., kart.

22,00 € (DE), 978-3-8376-5347-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5347-6

ISBN 978-3-7328-5347-2



Helmut König

Lüge und Täuschung in den Zeiten von Putin, Trump & Co.

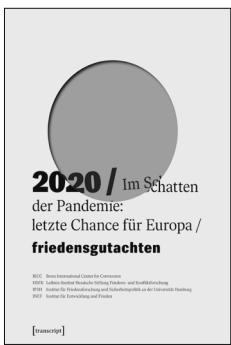
September 2020, 360 S., kart.

29,50 € (DE), 978-3-8376-5515-5

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5515-9

EPU: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5515-5



BICC Bonn International Center for Conversion,
HSFK Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden

Friedensgutachten 2020

Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa

Juni 2020, 160 S., kart., 33 Farabbildungen

15,00 € (DE), 978-3-8376-5381-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5381-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**