

Verzicht als Selbst- und Weltverhältnis

Astrid Séville

»Soviel jedoch gelte nun als ausgemacht, daß der mittlere Habitus zwar in allen Dingen lobenswert ist, daß man aber hin und wieder nach seiten des Zuviel oder des Zuwenig abweichen muß, um die Mitte und das Rechte leichter zu treffen.«

Aristoteles 1985: 43 [1109b]

1. Einleitung

In den letzten Jahren hatte der Begriff des Verzichts Konjunktur, doch haben die jüngsten politischen Entwicklungen vieles umgestoßen. Angesichts der weltpolitischen Umbrüche, eines Umbaus der Weltwirtschaft, der sicherheitspolitischen Bedrohungslage und den Entwicklungen auf dem Feld der künstlichen Intelligenz drehen sich politische Debatten hierzulande nun weniger um Nachhaltigkeit, Eindämmung der Klimakrise, Konsumverzicht, Ressourcenknappheit oder Grenzen des Wachstums als um Versuche der Bewahrung politischer und ökonomischer Stabilität. Heute mit den gleichen Sätzen und Vorschlägen wie noch vor wenigen Jahren über *Degrowth* nachzudenken, wirkt anachronistisch (zur Debatte: Kallis et al. 2025; Tooze 2025). Die westliche, industrielle Wohlstandsgesellschaft, die sich gestern noch in Teilen selbstkritisch mit Überproduktion und dem Ausmaß von Verschwendung auseinandergesetzt hat, sieht sich in einer bizarren Situation: Die Diskussion um eine kluge Zusammenführung von Ökonomie und Ökologie bleibt richtig, und doch stehen 2025 die Rettung von Industriezweigen und Standorten sowie eine präzedenzlose Verschuldung im Fokus, um die

Infrastruktur und eine Wehrfähigkeit europäischer Länder sicherstellen zu können. Während lange die Kampfdiagnose des Neoliberalismus zirkulierte, findet heute die Abwicklung internationaler Institutionen und Regeln statt und werden Handelskriege mittels Zöllen geführt. *Derisking*, Entflechtung und industriepolitischer Protektionismus sind daher Stichworte der Gegenwart. Europäische Gesellschaften müssen auf gewohnten Wohlstand, aber auch auf Sicherheiten *verzichten* lernen. Doch sie tun das nicht aus eigenem Willen (vgl. Reckwitz 2024).

Dabei bleibt Verzicht eine Vokabel einer Gesellschaft im Krisenmodus; Verzicht erscheint selbst als eine notwendige Krisenstrategie. Zu verzichten heißt, sich zu maßregeln, weniger zu wollen, sich zu bescheiden. Es lässt sich auf unterschiedliche Dinge verzichten: Nicht nur Materielles, sondern auch selbstverständlich gewordene Ansprüche, Gewohnheiten sowie Chancen können in Frage stehen. Konsumgüter, Besitztümer, auch Reisen, Mobilität, Macht, Ämter, Karrieren, Verdienstmöglichkeiten, Exzess oder Selbstverwirklichung usw. können zum Gegenstand von Verzicht werden. Das *Objekt* von Verzicht ist variabel.

Bei nicht wenigen führen Aufrufe und Zumutungen des Verzichtens zu Abwehr, sodass sich fragen lässt, wer das potenziell verzichtende *Subjekt* ist oder sein soll. Wer wird mit Verzichtsappellen adressiert – und wer verzichtet konkret? Politisch ist es eine Streitfrage, ob der Einzelne oder Gesellschaften, genauer: die Mittelschicht oder die Superreichen, zugunsten der Allgemeinheit verzichten sollen. Verzichten kann eine individuelle als auch eine soziale Praxis sein; man hat es mit veränderlichen Akteuren und Adressaten in Verzichtsdiskursen zu tun.

So unterschiedlich also Objekte und Subjekte von Verzicht sein können, so deutlich und beständig lenkt die Idee des Verzichts den Blick auf die ihr eigene Praxis (vgl. Zimmermann 2025). Es geht beim Verzichten um Möglichkeiten der Affektkontrolle und Selbstdisziplin, um Vorsätze und Handeln. Mit der Idee des Verzichts werden die Entscheidungsfähigkeit und Handlungsfähigkeit (*agency*) eines Subjekts betont, sodass Verzicht als intentional gelten kann (vgl. Höffe 2023). Das führt nun zur Ausgangsthese dieses Beitrags: Verzicht lässt sich als ein selbstgewähltes Weltverhältnis verstehen. Damit jedoch gerät ein Moment des passiven Erleidens, etwa im Sinne eines womöglich erzwungenen Verzichts, aus dem Blickfeld. Wenn keine Optionen auf den Genuss von Wohlstand, von bestimmten Dingen oder materieller Sicherheit bestehen, lässt sich kaum von Verzicht sprechen. »Verzicht muss man sich leisten

können«, lautet die vielzitierte Losung.¹ Verzicht setzt also Optionalität voraus – und das macht wiederum auf das Verhältnis von Verzicht und Freiheit aufmerksam.

Damit wird ein vielfach diskutiertes Spannungsfeld erkennbar: Verzicht kann sowohl als eine Praxis des Verlusts, der Entbehrung, Selbstbeschränkung oder Limitation in Krisen gedacht werden als auch als eine Praxis des Freiheitsgewinns und der Selbstbestätigung gelten. Er kann wahlweise als Bestandteil eines individuellen *Lifestyles* (vgl. Wegst 2021), als ein genuin politisches oder ein religiöses Programm verstanden werden. Und Verzichten kann, das zeigt die Forschung, politische, ethische, soziale und religiöse Untertöne und Motivationen haben. Verzicht bietet in seiner programmatischen Doppeldeutigkeit beides: Potenzial und Provokation.

Angesichts der vielfachen Erscheinungsformen, Bezugsprobleme und Motivationen ist es hilfreich, sich kurz die Geschichte und Gegenwart dieses Begriffs vor Augen zu führen und einen Problemaufriss zu formulieren. Dazu geht der folgende Beitrag wie folgt vor: Zunächst wird eine kursorische Ideen- und Begriffsgeschichte des Verzichts skizziert, um anschließend einen kulturwissenschaftlichen Zugang zur Idee des verzichtenden Menschen und zum Verzicht als eine womöglich programmatische Vokabel der Anthropologie und Gesellschaftstheorie vorzuschlagen. Dabei dient die Frage als Ausgangspunkt, warum Verzicht als ein universales soziales Phänomen auch jenseits marktformig organisierter Wohlstandsgesellschaften interessant ist. Der Beitrag schlägt hierfür eine erneute Lektüre des Gabentauschtheorems vor, also der sozialwissenschaftlichen Annahme, dass Vergesellschaftung über ein allgemeines, totales Modell von Geben-Nehmen-Erwidern verständlich werden kann. Bei dieser Relektüre kommt ein möglicher Gegen- oder Komplementärbegriff zum Verzicht zum Vorschein: Verschwendung. Was meint Verschwendung und was meint eine Ökonomie derselben? Über das Problem des Verzichts lässt sich schließlich interessanter sprechen, wenn man auch über Überfluss spricht. Am Schluss wird zum gegenwärtigen Problem des Verzichts und zu der Frage zurückgekehrt, wo sich Verzicht erkennen lässt und welche Dimensionen dieser hat.

1 Höffe (2023: 24f.) schreibt: »Von Verzichten sprechen wir nämlich auch dort, wo etwas, obwohl es im Bereich des Möglichen liegt, nicht getan wird, oder wo man sich mühelos damit abfindet, etwas Erwünschtes nicht zu erlangen oder zu verwirklichen.«

2. Kleine Ideen- und Begriffsgeschichte des Verzichts

Dank zahlreicher Vorarbeiten und Literaturbestände erfolgt hier keine umfassende Rekonstruktion (vgl. Höffe 2023), sondern nur eine kurze Vergegenwärtigung der Geschichte(n) des Verzichtsbegriffs. Die Idee des Verzichts hat bekanntlich eine ihrer Wurzeln im antiken Humanismus. Im Sinne einer Betonung des Motivs der Selbstkontrolle ging es um die Vorbildlichkeit des eigenen Handelns (vgl. ebd. 2023: 13). Der antiken Tugendtheorie gemäß galt es, Besonnenheit, Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit zu üben. Diese Eigenschaften lassen sich mit Blick auf die ihnen inhärente Selbstbeschränkung begreifen (vgl. ebd.: 18)², denn in ihnen allen steckt der Anspruch, dass jemand auf das volle Ausleben von Gelüsten und Gefühlen, auf die Wahrnehmung individueller Freiheiten, Rechte und unbegrenzter Möglichkeiten verzichtet (vgl. Foucault 1989, vor allem Bd. 2 und 3). Die antike Idee der Lebenskunst kreist sodann um das Thema, dass man sein Leben führen, sein Schicksal in die eigene Hand nehmen und Dinge entscheiden muss. Man kontrolliert sich und gestaltet sein Leben.³ Der Mensch kann und soll sich mit Blick auf eigene Bedürfnisse und Stärken entfalten, denn so gelingt ein glückliches Leben. Der antike Begriff ist hierfür der der Eudämonie (*eudaimonia*): Glückseligkeit.

Autonomie und Verantwortung zeigen sich, indem man sich in moralischen, sozial anerkannten und würdigen Handlungen übt. Für Aristoteles bestand ein Ideal in der rechten »Mitte« – nichts sollte im Übermaß, nichts im Mangel vorliegen (vgl. Aristoteles 1985: 28f. [1104a]). So schrieb er, dass »die Tugend nach der Mitte zielt« (ebd.: 35 [1106b]). »Deshalb ist die Tugend nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte, insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende.« (ebd.: 36 [1107a]) Es geht weder um Mittelmaß noch um Kompromiss, sondern um eine ethisch vorzügliche Mitte. Bekannt sind die Bestimmungen einzelner Tugenden bei Aristoteles: Tapferkeit sei die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Freigiebigkeit liege zwischen Verschwendung und Geiz, Freundlichkeit zwischen Schmeiche-

2 Höffe (2023), Zimmermann (2025) und andere Autoren machen hierbei auch auf die antike Stoa aufmerksam. Überhaupt ist die ideenhistorische Rekonstruktion des Verzichts recht kanonisiert, sodass auch die hiesige Skizze auf Arbeiten wie die von Höffe aufbauen kann und notgedrungen manches wiederholen muss.

3 Damit zeigt sich eine lange Linie von antiker und moralistischer Lehre bis hin zum Triebverzicht bei Sigmund Freud. Man lese das kurzerhand bei Michel Foucault (1989) nach. Vgl. auch Höffe (2023: 59).

lei und Streitsucht, Toleranz zwischen Intoleranz und Ignoranz und so weiter. Für Aristoteles beweisen sich diese Tugenden in der Praxis: Tugend »erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. [...] Ebenso werden wir aber durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigung müßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig.« (ebd.: 26f. [1103a])

Die antiken Griechen hatten zudem ein sozialetisches Schlüsselkonzept: das der Besonnenheit (*sophrosynè*), die im Laufe der Jahrhunderte und vor allem im Zuge ihrer Christianisierung als *temperantia* latinisiert wurde. Auch hier geht es in einer doppelten Stoßrichtung gegen Übermut und Größenwahn (*Hybris*) sowie gegen Übertreibung, Habsucht, Ehrsucht oder Herrschsucht (*Pleonexie*). Der Mensch soll weder übertreiben noch übermütig werden. Es handelt sich um den Aufruf zur Reflexion und Mäßigung statt zu qualvoller Triebunterdrückung. Während die antike Besonnenheit nicht lust- oder lebensfeindlich war (vgl. Höffe 2023: 64), wanderte die Idee des Maßhaltens schließlich in einen Katalog religiöser Vorgaben; Askese, Praktiken des Fastens und der Enthaltbarkeit sind dafür eingängige Beispiele und noch heute selbst säkularisierten oder religiös indifferenten Mitbürgern geläufig.⁴

Eine solche Geschichte des Verzichts ließe sich lange lange fortschreiben, und die Aufforderung, sich zum Wohle aller zurückzunehmen, ist sicherlich auch ein Grundmotiv in der politischen Philosophie. Man denke nur an die neuzeitlichen Vertragstheorien von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau, in denen es um eine Aushandlung der Frage ging, ob und wenn ja wie man Rechtsansprüche oder Autonomie in modernen Staaten aufgeben müsste (vgl. Höffe 2023). Zudem war Verzicht, wie Otfried Höffe hervorhebt, bis ins 18. Jahrhundert weder positiv noch negativ konnotiert, sondern »reputationsindifferent« (Höffe 2023: 24).

Statt einer vollständigen Ideengeschichte des Verzichts ist hier nun das fortlaufende Argument wichtig, dass sich der Einzelne im Verzicht von der privaten, eigenen Perspektive löst, ja über das eigene Wollen und Tun nachdenken und sich von seinem eigenen Wollen loslösen kann. Anderes, aber durchaus Ähnliches wird im 20. Jahrhundert der Soziologe Arnold Gehlen in seiner politisch (zurecht) inkriminierten Anthropologie meinen, wenn er formuliert, der Mensch sei ein Mängelwesen, das einen »Hiatus« zwischen Bedürfnis

4 Vgl. zur Askese den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

und Bedürfnisbefriedigung, zwischen Antrieb und Handlung »freilegen« könne (Gehlen 1986: 53f.).⁵ Dies wäre eine Vorbedingung des Verzichts. Wenn Verzicht vor allem bedeutet, sich zu reglementieren und etwas womöglich entgegen dem eigenen Begehren *nicht* zu tun und das Begehren umzulenken, dann lässt sich in einem nächsten, philosophisch-systematischen Schritt überlegen, inwiefern man dies als eine (Kultur-)Technik beschreiben kann, mit der ein Individuum zu sich selbst und zur Welt ein Verhältnis gewinnt. Dazu hilft ein Rückgriff auf die Idee der Reflexivität des Menschen als Argument in der philosophischen Anthropologie.

3. Verzicht als Verhältnis: Der Mensch als reflexives Wesen bei Max Scheler und Helmuth Plessner

Die mit Gehlen schon angedeutete philosophische Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts befasst sich mit der grundlegenden Frage nach einem Wesen des Menschen. Besonders zwei Werke können als Gründungstexte dieser Denkrichtung gelten: Max Schelers »Die Stellung des Menschen im Kosmos« ([1927/28] 2018) und Helmuth Plessners »Die Stufen des Organischen und der Mensch« ([1928] 2003). Beide Philosophen unternehmen den Versuch, den Menschen nicht nur als biologisches Lebewesen, sondern als geistig-seelisches und zugleich sozial verfasstes Wesen zu begreifen – ein Wesen, das sich selbst gegenübertritt, sich reflektieren und sich selbst infrage stellen kann.

Ein zentraler Gedanke bei Max Scheler ist die Fähigkeit des Menschen, »Nein« zu sagen – nicht nur zur äußeren Welt, sondern auch zu sich selbst. In seinem berühmten Diktum beschreibt er den Menschen als »*Neinsagenkönnner*«, als »*Asket des Lebens*« (Scheler 2018: 71; Hervorhebung im Original).⁶ Während das Tier in ständiger Bejahung der Wirklichkeit lebe, ohne diese grundsätzlich in Frage zu stellen – »auch da noch, wo es verabscheut und flieht« (ebd.) –, besitzt der Mensch die Fähigkeit zur Verneinung, zur Askese,

5 Gehlen schreibt dort unter anderem: »Einsichtig hängen hiermit zwei Besonderheiten des menschlichen Antriebslebens zusammen: die *Hemmbarkeit* und die *Verschiebbarkeit* der Bedürfnisse und Interessen. Beide sind wieder nur möglich bei Bewußtheit derselben.« (ebd.: 52; Hervorhebung im Original).

6 Scheler schreibt auch, der Mensch sei »der ewige *Protestant* gegen alle *bloße* Wirklichkeit.« (ebd.; Hervorhebung im Original)

zum Widerstand gegen das bloß Gegebene. Diese Fähigkeit beruht auf dem, was Scheler als »Geist« bezeichnet (ebd.): Der Mensch ist ein geistiges Wesen, das sich von bloßen Trieben und Umweltbindungen emanzipiert hat. In diesem Sinne ist der Mensch »weltoffen« – eine zentrale Kategorie in Schelers Denken. Während das Tier in seiner spezifischen Umwelt aufgeht, kann der Mensch die Welt als solche erfassen. Er ist nicht nur Teil der Welt, sondern er »hat« Welt – er kann sie versachlichen, begrifflich durchdringen, sie in Ideen fassen. Durch seinen Geist ist der Mensch in der Lage, sein Verhalten zu vergegenständlichen, es sich vor Augen zu führen und sich somit von bloßen Determinationen zu befreien. Diese Reflexionsfähigkeit eröffnet ihm die Möglichkeit zur Distanznahme – sowohl gegenüber der Welt als auch gegenüber sich selbst (vgl. ebd.: 72). Verzicht würde folglich wieder nicht bloße Unterdrückung von Trieben, sondern einen Akt der Selbstherrschaft bedeuten: die bewusste Entscheidung, nicht jeder Regung unmittelbar zu folgen.

Auch Helmuth Plessner denkt den Menschen in seiner Differenz zum Tier. Ein zentrales Konzept in seinem Werk ist die »exzentrische Positionalität« (Plessner 2003: 36off.). Während Tiere zentrisch organisiert sind – sie leben aus einem inneren Mittelpunkt heraus und sind in ihrer Umwelt unmittelbar verankert –, ist der Mensch laut Plessner exzentrisch strukturiert. Das bedeutet: Er kann sich selbst zum Objekt der Beobachtung machen, sich zu sich selbst ins Verhältnis setzen. Der Mensch ist sich nicht einfach nur gegeben, sondern er »hat« sich – in einem doppelten Sinn: als Körper und als Leib. Plessner entwickelt dieses reflexive Verhältnis nicht nur als geistiges, sondern als biologisch-anthropologisches Phänomen.⁷

Diese exzentrische Struktur hat weitreichende Konsequenzen für das menschliche Leben. So schreibt Plessner in »Die Stufen des Organischen«, dass der Mensch mit seinen natürlichen Mitteln seine Triebe nicht vollständig befriedigen kann. Er kommt nicht zur Ruhe im bloßen Dasein, sondern strebt über sich hinaus. Er will mehr sein, als er ist – und dass er ist. Dieser Drang zur Überschreitung, zur »Irrealisierung«⁸ in Formen, Regeln und gesell-

7 Vgl. zu dieser Argumentation vor allem das letzte Kapitel in Plessners Stufen-Werk (2003).

8 Plessner beschreibt 1924 den Prozess, dass Menschen einen gewissen Nimbus konstruieren, sie also künstliche Formen entwerfen (Plessner 1981: 84); in den Stufen spricht er von dem menschlichen Grundgesetz einer »natürlichen Künstlichkeit« (Plessner 2003: 383ff.).

schaftlichen Konventionen ist kein bloß psychologisches Phänomen, sondern Ausdruck seiner exzentrischen Lebensstruktur. Der Mensch schafft sich künstliche Formen – Riten, Sitten, Rollen –, um seiner offenen, unvollendeten Existenz eine Form zu geben.

Bereits in seinem früheren Werk »Grenzen der Gemeinschaft« ([1924] 1981) analysiert Plessner diese Notwendigkeit sozialer Formgebung. Der Mensch bedarf eines »Takts«, eines Zeremoniells, einer symbolisch regulierten Ordnung des Miteinanders. Unser soziales Leben ist geprägt durch Rollen, Regeln, Konventionen, durch Formen des Umgangs, die nicht beliebig sind, sondern der exzentrischen Struktur des Menschen Rechnung tragen. Diese Formen ermöglichen es, soziale Nähe und Distanz zu gestalten und das Zusammenleben zu ordnen.

Im Lichte dieser Überlegungen zeigt sich: Der Mensch ist nicht nur ein biologisches, sondern ein reflexives, sich selbst gegenübergestelltes Wesen. In der Fähigkeit zur Verneinung, zur Distanznahme, zur Selbstbeobachtung und zur sozialen Rollenbildung manifestiert sich das Spezifische seiner Existenz. Der Mensch ist das Wesen, das nicht in sich ruht, sondern sich selbst gestalten muss – in einem nie abgeschlossenen Prozess des Ringens um ein Selbstverhältnis. Darüber hinaus interagiert der Mensch dabei auch noch mit anderen; folglich *verneint* und *verzichtet* er auch in einem sozialen Verhältnis zu anderen und tut dies wieder im Rahmen von Riten oder Zeremoniellen. Daher lässt sich nach sozialen Situationen Ausschau halten, die das Problem des Verzichts mit Blick auf eine womöglich verallgemeinerungsfähige Logik des Sozialen hervortreten lassen können. Auf der Suche nach einer solchen »Urszene« des Verzichts könnte es sich hilfreich erweisen, sich noch einmal den sozialwissenschaftlichen Ansatz des Gabentauschtheorems mit Fokus auf dieses Problem zu vergegenwärtigen.

4. Verzicht als Provokation: Zur subversiven Kraft der Gabe nach Marcel Mauss

Der Gabentausch, wie ihn Marcel Mauss in seinem einflussreichen Essay »Die Gabe« ([1925] 1990) mit Blick auf Praktiken der nordamerikanischen indigenen Völker beschrieben hat,⁹ ist mehr als ein ökonomischer Austausch von Din-

9 Mauss schaute sich vor allem den sogenannten Potlatsch an. Dieser Begriff aus der Ethnologie bezeichnet ein rituelles Fest mit großzügigen Geschenkgaben oder Zerstörung

gen. Er ist – mit Émile Durkheim – ein *fait social total*, also ein umfassender sozialer Tatbestand, in dem ökonomische, rechtliche, moralische und religiöse Dimensionen untrennbar miteinander verflochten sind. Der Tausch vollzieht sich in drei aufeinander bezogenen Etappen: Geben, Nehmen, Erwidern. In ihrer Abfolge bilden sie ein zyklisches Beziehungsgefüge, das weit über bloße Notwendigkeit hinausgeht. Jede Gabe initiiert eine soziale Beziehung, birgt ein Moment des Risikos und der Unsicherheit und bedarf einer Struktur, die Erwartbarkeit und Vertrauen schafft.

Im Zentrum steht das Dilemma der doppelten Kontingenz: Jeder Akt des Gebens ist von der ungewissen Reaktion des Gegenübers abhängig. Damit der Austausch gelingt, bedarf es normativer Ordnungen – von moralisch-ethischen Verpflichtungen, über soziale Erwartungen bis hin zu rechtlichen Institutionen. Der Gabentausch wird somit zu einem Ort, an dem individuelle Handlungen in kollektive Muster eingebettet sind. In ihm manifestiert sich nicht nur Gemeinschaft, sondern auch soziale Ordnung, Macht und Hierarchie.¹⁰

Mauss hebt die ambivalente Rolle der ersten Gabe hervor: Sie ist ein Zeichen von Großzügigkeit, aber zugleich ein Akt der Machtausübung. Wer gibt, positioniert sich sozial. Die Gabe verpflichtet, sie erzeugt Schuld und Dankbarkeit. In Mauss' Worten (1990: 170f.): »Geben heißt seine Überlegenheit beweisen [...]; annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt sich unterordnen«. Die Gabe erzeugt also ein asymmetrisches Verhältnis, das sowohl Kooperation als auch symbolische Unterwerfung offenbart. So wird der Gabentausch zur Bühne sozialer Kommunikation, in der sich Selbst- und Fremdwahrnehmung artikulieren. Er stiftet Gemeinschaft, aber er stratifiziert auch, indem er soziale Unterschiede markiert und reproduziert.

In diesem komplexen Gefüge von Leistung und Gegenleistung, von Schuld und Dankbarkeit, gewinnt nun der Verzicht eine besondere Bedeutung – und wird zur Provokation. Der Verzicht auf Annahme der Gabe und/oder auf Gegengabe, die bewusste Verweigerung der Teilnahme am zyklischen Tauschprozess stellen einen Bruch mit der normativen Ordnung dar. Zu Verzichtenen *trans-*

von Reichtümern, das vor allem bei indigenen Völkern der Nordwestküste Nordamerikas (z. B. den Kwakiutl oder Tlingit) praktiziert wurde.

10 Mauss hat mit seinem Essay eine breite Debatte und Anknüpfungen produziert. Um sich einen Überblick zu verschaffen, sei exemplarisch Moebius (2006) und Frick (2021) empfohlen, bei denen auch das Denken von Alain Caillé Beachtung findet. Vgl. zu letzterem Caillé (2008).

grediert die grundlegende Logik der Reziprozität und unterminiert das soziale Gefüge, das auf der Erwartung der Gegenseitigkeit basiert. Wer sich dem Tausch verweigert, stellt die moralischen Grundlagen der Gesellschaft in Frage – und mit ihnen die latenten, das heißt oftmals unausgesprochenen, vertrauensstiftenden Routinen, auf denen soziale Ordnung beruht.

So wird Verzicht potenziell zur subversiven Geste, zur performativen Negation der Gemeinschaft. Er kann entweder als Ausdruck radikaler Undankbarkeit oder aber ein Akt der Erhabenheit und Ermächtigung gedeutet werden, mit dem sich ein Individuum über die sozialen Erwartungen erhebt. In beiden Fällen wird die Logik der Produktivität, des Gebens und Nehmens und damit die Basis gesellschaftlicher Kohärenz irritiert. Die freiwillige Nicht-Annahme und damit einhergehende Erwiderng destabilisiert nicht nur eine konkrete soziale Beziehung, sondern stellt auch den übergeordneten Konsens über die Notwendigkeit von Austausch und Bindung in Frage. Verzicht verweist damit auf die Möglichkeit, sich aus einem System symbolischer Schuldverhältnisse zu entziehen. Doch dies bleibt nicht folgenlos: Die Ablehnung der Gabe bricht nicht nur den Tauschzyklus ab, sie riskiert auch das soziale Band, das durch Dankbarkeit und Gegengabe geknüpft wird.¹¹ Darin liegt die eigentliche Provokation: Der Verzicht destabilisiert die symbolische Ordnung der Gemeinschaft und fordert ihre moralische Ökonomie heraus. Indem er sich der Pflicht zur Erwiderng entzieht, verweist er auf die Fragilität eines Systems, das seine Stabilität aus der Verpflichtung zur Gegenseitigkeit bezieht.

5. Ökonomie der Verschwendung

Auch vor dem Hintergrund einer Lektüre von Marcel Mauss entwirft Georges Bataille ein Konzept der allgemeinen Ökonomie (vgl. Bataille 1975a; 1975b). Dazu greift Bataille noch einmal auf das schon von Mauss untersuchte Phänomen des indigenen *Potlatsch* zurück: Der *Potlatsch* lässt sich begreifen als Praxis ritualisierter Gabentauschfeste, wie etwa bei Hochzeiten, Begräbnissen, Statusaufstiegen. Dieser war ökonomisch irrational im westlichen Sinne, denn Ziel war nicht Akkumulation, sondern das Beeindrucken der anderen durch Freigiebigkeit. Daher konnte ein *Potlatsch* auch die Zerstörung von Besitz beinhalten. So wurden etwa kunstvoll gewebte Decken verbrannt, um Macht zu de-

11 Man lese dazu bei Mauss und auch Claude Lévi-Strauss (1992) nach. Vgl. zu dieser »filiation« auch Lévi-Strauss (1975); Moebius/Nungesser (2013).

monstrieren. Wer mehr geben oder verschwenden konnte, hatte mehr Ansehen – zugleich wurde erwartet, dass andere später »überbieten« würden.

Ausgehend von diesem Beispiel formuliert Bataille mit seiner Ökonomie eine radikale Gegenposition zur utilitaristischen Zweckrationalität ökonomischer und gesellschaftlicher Systeme, denn im Zentrum stehen nun eine »Bewegung der überschüssigen Energie« (Bataille 1975a: 36), das Moment der Verschwendung und Verausgabung, das sich in Praktiken wie Luxus, Trauerzeremonien, Kriegen, religiösen Kulte oder Klassenkämpfen manifestiert (Bataille 1975b: 24). Diese Formen exzessiver Ressourcenverausgabung entziehen sich bewusst einer kalkulierbaren Nutzenlogik und fungieren als Akte der Transgression, als Durchbrechung bestehender normativer und ökonomischer Ordnungen. In seinem Projekt einer *Heterologie* – einer erkenntnistheoretischen Suche nach einem epistemischen Standort jenseits etablierter Paradigmen in Philosophie, Ökonomie, Anthropologie und Religion – versucht Bataille, die »sinnlose« Verschwendung als fundamentales Prinzip des Menschlichen zu denken. Seine allgemeine Ökonomie stellt somit einen erweiterten Bezugsrahmen dar, der über die eng gefasste, »beschränkte« Ökonomie hinausgeht und das Exzessive, das Unnütze und das Opfervolle in den Mittelpunkt rückt. Anstatt wie die traditionelle Ökonomie von einem Mangel an Ressourcen auszugehen, setzt Bataille einen strukturellen Überfluss voraus (vgl. Bataille: 1975b). Im Gegensatz dazu sieht er nicht eine Vielzahl unbegrenzter Bedürfnisse, sondern vielmehr einen Mangel an gesellschaftlich akzeptierten Möglichkeiten, diese Bedürfnisse zu realisieren. Ziel der allgemeinen Ökonomie sei es, diesen Widerspruch zu überwinden.

In seinem Essay »Der Begriff der Verausgabung« illustriert er diesen theoretischen Zugang anhand eines paradigmatischen Generationenkonflikts. Der Sohn widmet sich diversen Formen des Genusses, während der Vater interveniert, obwohl er selbst ähnliche Handlungen duldet. Diese Intervention verfolgt das Ziel, den Sohn auf eine Lebensweise auszurichten, die den Anforderungen der sogenannten »homogenen Welt« und also einer »Engstirnigkeit« (Bataille 1975b: 10) entspricht – jener normierten Ordnung gesellschaftlicher Verantwortung. Auf diese Weise soll sich die nachfolgende Generation als respektiertes Mitglied in die bestehende soziale Struktur einfügen. Der zugrunde liegende Konflikt ergibt sich laut Bataille daraus, dass bestimmte Ausdrucksformen und Verhaltensweisen, die nicht in diese Ordnung passen, sozial stigmatisiert, tabuisiert oder »verfemt« werden (vgl. Bataille 1975a).

6. Verschwendung und Verzicht

Wenn man also festhält, dass im Zentrum von Batailles Überlegungen der Begriff der Verausgabung steht, kann man im Anschluss eine Form des Exzesses und seine produktive und transformative Kraft mitbedenken. Nicht nur ökonomische Prozesse, sondern auch soziale Strukturen und existenzielle Fragen der Lebensführung wären in der heutigen Ökonomie zu berücksichtigen. Darauf aufbauend lässt sich nun überlegen, inwiefern Verschwendung und Verzicht in ihrer Motivation eng verwandt sind, da ja durchaus beide als Formen der Transgression gegen bestehende Ordnungen verstanden werden können. Beide richten sich gegen hierarchisierende Logiken der Gabe und des (rationalen) Austauschs; exzessive Verausgabung und Abstinenz kündigen beide normative Erwartungen und soziale Routinen auf. Sie sind beide potentiell *unsolidarisch*, wenn man es – auch im deutlichen Gegensatz zur antiken Tugendlehre – pointieren will. Trotz dieser gemeinsamen Grundlage unterscheiden sie sich in ihrer inneren Logik: Während der Verzicht durch Askese, Entsagung und eine Wendung nach innen gekennzeichnet ist, manifestiert sich die Verschwendung in ekstatischen Praktiken wie Rausch, Fest und Opferkult. Entscheidend für das Verständnis beider Phänomene ist ihre Bedingung in einer Situation des Überflusses, die überhaupt erst die Entscheidungsfreiheit ermöglicht, sich der Norm der Reziprozität in sozialen und ökonomischen Austauschverhältnissen zu entziehen. In diesem Sinne lassen sich Verschwendung und Verzicht als utopische, provokante Momente innerhalb kapitalistischer Systeme denken, die normative Zwänge durchbrechen und alternative Formen des Umgangs mit Ressourcen und sozialen Bindungen aufzeigen können.

Dies führt nun zu einer weiteren Überlegung. Nicht allein die Verschwendung vermag das Programm der von Bataille ausgerufenen heterologen Wissenschaft zu erfüllen, sondern ebenso der Verzicht. Insbesondere vor dem Hintergrund, dass Verschwendung zunehmend Teil der ökonomischen Logik geworden ist, ja dass die Form eines exzessiven, »rauschartigen« Verpuffens von Gütern jenseits von Wachstumsgrenzen und die Überproduktion und Überkonsumption heute in Teilen der Welt geradezu Alltag geworden sind, verliert sie ihren transgressiven Charakter. Mit irrationaler Verschwendung wird heute rational kalkuliert. Für Georges Bataille ist noch die Bourgeoisie die wohlhabende Klasse, die mit ihrem Reichtum zugleich die Verpflichtung zu einer funktionellen Verausgabung trägt. Zugleich verweigert sie jedoch diese Pflicht, indem sie ihre Ausgaben lediglich innerhalb der eigenen Klasse tätigt und ihre Verschwendung vor anderen sozialen Gruppen verbirgt (vgl.

Bataille 1975b: 23). Diese beschränkte Verausgabung folgt wiederum einer rationalen Logik und dient der Aufrechterhaltung einer begrenzten ökonomischen Welt, wodurch die Bourgeoisie ihre ökonomische Doppelmoral begründet. Der ablehnende Hass auf Verschwendung fungiert hierbei als ein existentieller Daseinsgrund und als eine Rechtfertigung dieser Klasse und macht zugleich ihre Heuchelei deutlich, so Bataille. Dies scheint sich aber verändert zu haben.

Vor diesem Hintergrund erscheint das Anliegen eines heterologischen Projekts nicht ausschließlich in der Verschwendung, sondern eben auch in einer »Ökonomie des Verzichts« zu liegen, die einen bewussten Rückzug vom Konsum, von Produktion, Profit und Besitz propagiert und damit die Grundlagen der gegenwärtigen ökonomischen Ordnung hinterfragt. Gleichwohl wird auch Verzicht in heutigen (westlichen) Konsumgesellschaften als Modell kapitalisiert; er dient einer Moralökonomie der Verzichtenden und damit auch der Markierung von Status (vgl. Sauer 2025). Weniger, aber dafür hochwertiger zu konsumieren, auf Plastik zugunsten nachhaltiger Verpackungen zu verzichten, vegetarisch, vegan oder überhaupt nachhaltiger zu leben, ist auch ein Wohlstandsversprechen. Da Verschwendung und Verzicht subversiv sein können, eignen sie sich zur sozialen Distinktion – sie werden aber womöglich heute ihrer subversiven Kraft durch Normalisierung beraubt.

Und doch ist etwas im Umbruch. In einer Gesellschaft, die durch kontinuierlich steigende Produktions- und Konsumraten gekennzeichnet ist, wird Überfluss zunehmend zur sozialen Norm, sodass die »Praxis der Grenzüberschreitung« (Münkler 2012: 63) alltäglich scheint. Individuelle Freiheit manifestiert sich in diesem Kontext vor allem im Umgang mit dem Übermaß. Dies führt zu einer Neuverhandlung traditioneller bürgerlicher Tugenden und einer Entwicklung neuer Verhaltensnormen, die darauf abzielen, den Umgang mit dem allgegenwärtigen Überfluss zu reflektieren und zu regulieren. Das alte Modell trägt vor allem nicht mehr; weder die wirtschaftlichen noch die politischen oder ökologischen Bedingungen gewährleisten eine Erwartbarkeit von zukünftigem Überfluss. Schließlich lässt sich erkennen, dass es ohne Exzess wohl keinen Verzicht, ohne Verzicht wohl kein Exzess gibt.

7. Schlussbemerkung

Denkt man so über Verzicht nach, darf man eine zynische Gleichzeitigkeit nicht vergessen: Während die einen viel zu viel haben, hat ein Teil der Welt-

bevölkerung fast gar nichts. Im Umgang mit dem Begriff ›Verzicht‹ zeigt sich schließlich eine unterschiedliche soziale, politische, ökonomische und rechtliche Positionalität. Ein Subjekt, das aus einer Haltung der Selbstoptimierung heraus freiwillig Verzicht übt, unterscheidet sich grundlegend von jenen, die sich in prekären Lebenslagen befinden, in denen ›Verzicht‹ gar nicht als Ausdruck von Autonomie verstanden oder ausgeübt werden kann. Verzicht erübrigt sich, weil struktureller Zwang wirkt. Während es den einen heute möglich ist, das Smartphone bewusst »wegzulegen« und digitalen *Detox* zu vollziehen (vgl. Stäheli 2021), um das eigene Wohlbefinden zu steigern, gibt es zugleich Personen, die sich den Zugang zu solchen Technologien schlichtweg nicht leisten können, obwohl sie diese durchaus begehren.

Diese Differenz verweist auf eine unterschätzte Dimension eines volutaristischen Verzichtsdiskurses: die Ungleichheit nicht nur innerhalb wohlhabender Gesellschaften, sondern auch zwischen verschiedenen Regionen und Gesellschaften in der Welt. Es gilt, die Divergenzen und Skalierungen von Mangel und Verzichtsmöglichkeiten systematisch zu untersuchen. Es handelt sich um Asymmetrien, die sich in unterschiedlichen Verzichtsmöglichkeiten und Verzichtsverhältnissen manifestieren: dem möglichen Verzicht einer privilegierten Position gegenüber dem unmöglichen Verzicht einer marginalisierten. So noch einmal anzusetzen, eröffnet gesellschaftstheoretische sowie ethisch-religiöse Perspektiven und eine differenzierte Analyse. Dabei wären auch kollektive, teilweise autoritäre Verzichtsprogramme zu berücksichtigen, die einer jeden individualistischen und ästhetisierten Verzichtserzählung postmaterialistischer Subjekte entgegenstehen. Denkt man etwa an China, muss Verzicht nicht als freie Entscheidung, sondern als soziales Gebot verstanden werden.¹² Verzicht kann also Teil einer Tugendethik und Lebensführung sein oder Ausdruck eines Gesellschaftsverständnisses, das das Wohl des Einzelnen dem Gemeinwohl unterordnet. Schließlich zeigen sich im Verzicht mögliche Selbst- und Weltverhältnisse des Menschen – es handelt sich zugleich um eine anthropologische, philosophische, soziale und politische Angelegenheit.

Vor diesem Hintergrund stellt sich eine grundsätzliche Frage: *Verzichtet man inmitten von, gegen oder für die Gesellschaft?* Das Verhältnis von Verzicht und Gemeinwohl erscheint letztlich als ein offenes, noch zu bestimmendes Verhältnis. Im Gegensatz zur vorstehenden Argumentation lässt sich Verzicht dann doch als Ansatz eines solidarischen Zusammenlebens deuten, zumindest

12 Vgl. den Beitrag von Marc A. Matten in diesem Band.

ist dies eine in westlichen, konsumkritischen Gesellschaften weit verbreitete Deutung. Einschränkungen individueller Freiheitsrechte werden mitunter unmittelbar mit dem Verzichtskonzept verknüpft, weshalb der Begriff stets auch politisch verhandelt werden muss.

Abschließend lässt sich festhalten: Verzicht ist für manche wahlweise eine Frage der Privatmoral und »sittlicher Schönheit«, wie Aristoteles es formulierte (»*kalokagathia*«) (vgl. Horn 2005). Für andere hingegen ist Verzicht Gegenstand politischer Rahmensetzungen. Verzicht kann religiös, ethisch oder politisch motiviert sein; er kann rituell geprägt oder individualistisch orientiert sein; er kann Ausdruck politischen Aktivismus und zivilgesellschaftlichen Engagements sein oder stille Praxis einer Lebensführung. Dass solche Volten, Uneindeutigkeiten und Umkehrungen stets auf die politischen, ästhetischen und ökonomischen Dimensionen des Begriffs verweisen, macht die Beschäftigung mit der Idee und der Praxis des Verzichts erst akademisch interessant.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hrsg. v. Günther Bien, Hamburg: Meiner.
- Bataille, Georges (1975a): »Der verfemte Teil«, in: Ders., *Das theoretische Werk*. Bd. 1: *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Rogner & Bernhard, S. 33–234.
- Bataille, Georges (1975b): »Der Begriff der Verausgabung«, in: Ders.: *Das theoretische Werk*. Bd. 1: *Die Aufhebung der Ökonomie*, Rogner & Bernhard, S. 9–31.
- Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Foucault, Michel (1989): *Sexualität und Wahrheit*, Bde. 1–4, insb. Bd. 2 und 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frick, Marc (2021): *Die Gabe als drittes Prinzip zwischen Markt und Staat?*, Bielefeld: transcript.
- Gehlen, Arnold (1986): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden: Aula.
- Höffe, Otfried (2023): *Die hohe Kunst des Verzichts*, München: C.H. Beck.
- Horn, Christoph (2005): »Kalokagathie: Begriff, Ideen- und Wirkungsgeschichte«, in: Otto Depenheuer (Hg.), *Staat und Schönheit*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 23–32.

- Kallis, Giorgos et al. (2025): »Post-Growth: The Science of Wellbeing within Planetary Boundaries«, in: *The Lancet Planetary Health* 9 (1), e62-e78.
- Lévi-Strauss, Claude (1975): »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 7–41.
- Lévi-Strauss, Claude (1992): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [1925]*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Vorwort von E.E. Evans-Pritchard, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2006): »Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie?«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 16, S. 355–370.
- Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof (2013): »La Filiation Est Directe. Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss«, in: *Archives Européennes de Sociologie* 54 (2), S. 231–263.
- Münkler, Herfried (2012): *Mitte und Maß. Der Kampf um die richtige Ordnung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Plessner, Helmuth (1981): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus [1924]*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–133.
- Plessner, Helmuth (2003): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2024): *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Sauer, Hanno (2025): *Klasse. Die Entstehung von Oben und Unten*, München: Piper.
- Scheler, Max (2018): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hrsg. v. Wolfhart Henckmann (= *Philosophische Bibliothek*, Bd. 672), 16. Aufl., Hamburg: Meiner.
- Stäheli, Urs (2021): *Soziologie der Entnetzung*, Berlin: Suhrkamp.
- Tooze, Adam (2025): »Trouble Transitioning«, in: *London Review of Books* 47 (1), 23. Januar 2025, online: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v47/n01/adam-tooze/trouble-transitioning> [Zugriff am 22.8.2025].
- Wegst, Ulrich (2021): *Keine Angst vorm Verzicht – Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts*, Marburg: Büchner.

Zimmermann, Ruben (2025): Warum weniger gut sein kann. Eine Ethik des Verzichts. Eine positive Perspektive auf Verzicht als wertvolle Handlungsweise in einer kapitalistischen Welt, Ditzingen: Reclam.