

Die Gabe der Philosophen

Gegenseitigkeit neu denken (übersetzt aus dem Französischen von Eva Moldenhauer)

Bearbeitet von
Marcel Hénaff

1. Auflage 2014. Taschenbuch. 280 S. Paperback

ISBN 978 3 8376 2385 7

Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm

Gewicht: 435 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Philosophie: Allgemeines > Geschichte der Westlichen Philosophie](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps, sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Aus:

Marcel Hénaff

Die Gabe der Philosophen

Gegenseitigkeit neu denken

(übersetzt aus dem Französischen von Eva Moldenhauer)

Mai 2014, 280 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN 978-3-8376-2385-7

Der philosophische Diskurs um die Gabe erfährt seit geraumer Zeit eine Renaissance. Trotz vieler Unterschiede sind sich Philosophen wie Derrida, Levinas, Ricoeur und andere in einem zentralen Punkt einig: In ihren Augen ist die einzige wirkliche Gabe eine Gabe ohne Erwidern. Jedwede Gegenseitigkeit scheint ihnen von vornherein mit einem ökonomischen Tausch verbunden zu sein und damit das Wesen der »reinen« Gabe zu verfehlen. Doch können wir die Stiftung des sozialen Bandes gänzlich ohne ein Verhältnis der Gegenseitigkeit denken?

Marcel Hénaff interveniert in diesen Diskurs, indem er zeigt, dass verschiedene Arten der Gabe unterschieden werden müssen. Die wohltätige Gabe und die solidarische Gabe kennen die Forderung nach Gegenseitigkeit nicht. Diese steht jedoch im Mittelpunkt der zeremoniellen Gabe, die in erster Linie eine Entscheidung für das Bündnis ist, eine Geste gegenseitig gewährter öffentlicher Anerkennung, wodurch sich das typisch menschliche soziale Band als politisch erweist.

Marcel Hénaff, Philosoph und Anthropologe, ist Professor an der Universität von Kalifornien in San Diego. Er ist Autor von »Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie« (2009), für dessen frz. Original er 2002 mit dem Grand Prix de Philosophie der Académie française bedacht wurde.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2385-7

Inhalt

Vorwort | 9

Präliminarien | 13

Erste Fragen | 13

Im Umkreis der Phänomenologie | 18

Im Umkreis der politischen Politik und der Sozialwissenschaften | 21

Eine französische Geschichte? | 22

1. Derrida. Die Gabe, das Unmögliche und der Ausschluss der Gegenseitigkeit | 27

Die Gabe, das Unmögliche. Mauss, infrage gestellt | 28

Die vier Seiten der Aporie oder das Missverständnis | 35

Zum Abschluss: Gegenseitigkeit, Unentgeltlichkeit, Gastfreundschaft | 47

2. Vorschläge I. Die zeremonielle Gabe: Bündnis und Anerkennung | 51

Mauss oder die Gabe als totales soziales Phänomen | 53

Die drei kanonischen Beispiele: der Kula, der Potlatsch, das hau | 53

Die Hypothesen von Mauss | 55

Die zeremonielle Gabe ist weder ökonomischer noch moralischer,
noch juristischer Art | 56

Die drei Kategorien der Gabe | 58

Die zeremonielle Gabe als Pakt der Anerkennung | 62

Das Rätsel der Verpflichtung zu geben, zu nehmen und zu erwidern | 67

Die Frage der öffentlichen Anerkennung heute | 71

3. Lévinas. Jenseits der Gegenseitigkeit: das Für-den-Anderen und die Gabe, die ihren Preis hat | 79

Das Ich und der Andere: mit Buber und über ihn hinaus | 81

Die Gegenseitigkeit, um die es geht:

Immanenz, Totalität, Gerechtigkeit | 84

Objekt, Intention und Begehren: Das Gegebene-als-zu-Ergreifendes | 86

Andersheit und Trennung | 91

Das Antlitz jenseits der Intentionalität:
das Für-den-Anderen ohne Erwiderung | 94
Passivität, Anklage, Undankbarkeit | 97
Das Gute: der Zwang zum Geben und die Gabe, die ihren Preis hat | 100
Fragen und Einwände I. Symmetrische Gegenseitigkeit,
agonale Gegenseitigkeit | 102
Fragen und Einwände II. Das Für-den-Anderen
und die Anerkennung | 104
Schlussbemerkungen: Recht zu antworten
und alternierende Asymmetrie | 106

4. Vorschläge II. Annäherungen an die Gegenseitigkeit | 109

Vorfragen | 109
Wiederaufnahme der Ansätze von Gouldner und Sahlins | 112
Die Komponenten der Gegenseitigkeit:
Versuch einer Kategorisierung | 117
 Komplementarität: Symmetrie und Interdependenz | 118
 Reaktivität: Alternanz und Erwiderung | 119
Agonale Gegenseitigkeit und vertragliche Gegenseitigkeit | 122
Von der Gegenseitigkeit zur Wechselseitigkeit | 125
Zum Abschluss. Das Festmahl von Prajâpati oder die Eröffnungsgeste
der gegenseitigen Anerkennung | 127

5. Marion. Die Gabe ohne Tausch: hin zur reinen Gegebenheit | 129

Husserl: Anschauung, Reduktion, Intentionalität | 131
Der Ansatz von Marion | 134
»Soviel Reduktion, soviel Gegebenheit«:
hin zur absoluten Gegebenheit | 135
Alles ist Gegebenheit: ein uneingeschränktes Privileg | 139
Was die Gabe der Gegebenheit anzubieten hat | 142
Die dreifache epochè oder die ausgeschaltete Beziehung | 145
Rückkehr zur zeremoniellen Gabe und das Missverständnis
der Phänomenologie | 149
Ressourcen des Denkens in der Sprache; das Vokabular der Gabe | 154
 Fragen des Vokabulars I: die »Gegebenheit« und das »Es gibt«* | 154
 Fragen des Vokabulars II: das »sich« der Gegebenheit | 160
Zum Abschluss | 161

6. Ricœur. Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit:

von der Goldenen Regel zur Agape | 165
Die Goldene Regel und das ethische Selbst | 167
Ethische Ausrichtung und Gegenseitigkeit. Fragen an Aristoteles | 170

Die Gegenseitigkeit auf dem Prüfstand der moralischen Norm: Kant | 174
Der Andere im hyperbolischen System: Lévinas | 178
Vorläufige Schlussfolgerung | 180
Annäherungen an die Gabe: Vergebung, Wechselseitigkeit, *Agape* | 182
 Gabe und Vergebung | 183
 Von der Gegenseitigkeit zur Wechselseitigkeit | 185
 Friedenszustände und Agape | 186
Vorbehalte und Zweifel | 187
Schlussfolgerung | 190

7. Philosophie und Anthropologie. Mit Lefort und Descombes | 193

Lefort: Tausch, Gaben und historische Formen der Sozialität | 194
 Der Vorrang der Bindung zu den Menschen
 vor der Bindung zu den Sachen | 196
 Das Warten auf die Geschichte und »das entstellende Cogito
 des Tauschs mittels Gaben« | 201
Descombes: Kriterium der Andersheit und Gabenbeziehung | 202
 Physische Beziehung, intentionale Beziehung:
 Monade, Dyade, Triade nach Peirce | 203
 Zweifel und Einwände. Mauss und Lévi-Strauss wiederlesen | 208
Zum Abschluss | 215

8. Vorschläge III. Die duale Beziehung und die Frage des Dritten | 217

Über den persönlichen Dritten I: Simmel | 218
Über den persönlichen Dritten II: Lévinas | 222
Die grammatikalischen Personen: Ich-Du und der Abwesende.
Sprachlicher Ansatz des Dritten mit Benveniste und darüber hinaus | 227
Über den unpersönlichen Dritten I. Institution, Gesetz, Symbolik | 234
 Der Fall der Heiratsallianz | 239
Der unpersönliche Dritte II. Die Sache, der Austausch, die Welt | 242
 Die als Substitute der Braut angebotenen Güter | 242
 Die Welt als Dritter: Interlokution und Referenz | 244
Drei Schlussbemerkungen | 247

Schlussbetrachtungen | 251

Das Denken ohne Begriff.
Philosophie und symbolischer Prozess | 251
Die Gabe von niemandem | 256

Literatur | 265

Namensregister | 271

Vorwort

Lange Zeit ist die Feststellung richtig gewesen, dass die Gabe nicht zu den zentralen Begriffen der praktischen Philosophie gehöre. Das hat sich jedoch in den letzten zwei Jahrzehnten gründlich geändert. Ausgangspunkt dieser Besetzung eines Begriffs waren Arbeiten Jacques Derridas, darunter insbesondere seine Monographie *Falschgeld* (München 1993, i. Orig. *Donner le temps* 1, Paris 1991), in denen er zu zeigen versuchte, dass die Gabe sich von allen Tauschprozeduren dadurch unterscheidet, dass sie nicht zirkuliert. Die wirkliche, reine Gabe dürfe nicht durch eine Erwidierung entwertet werden, sei es durch ein anderes Objekt, durch Geld als Tauschäquivalent oder auch durch schlichten Dank. Das Geben der Gabe wird so einerseits zu einem gänzlich asymmetrischen Akt, der durch die Distanz zum Ökonomischen ethisch aufgeladen ist, und andererseits zu einem Grenzbegriff, weil sich eine »reine« Gabe nicht praktizieren lässt. Diese kolossale Begriffsbesetzung hat eine produktive Rezeption in ethischen, ästhetischen und sozialphilosophischen Zusammenhängen erfahren. Jenseits dieser innerphilosophischen Konjunktur haben soziologische (in historischer wie systematischer Absicht), kulturtheoretische und jüngst theologische Autorinnen und Autoren vor allem in Deutschland und Frankreich die Gabethematik fortgeführt. Sie alle auch nur ansatzweise aufzuzählen ist hier nicht der Ort.

Ihre Quelle haben all diese theoretischen Entwürfe in Marcel Mauss' *Essai sur le don* (1923), der die Gaberituale früherer Gesellschaften darstellt, ordnet und zu erklären versucht. Doch – so die These des vorliegenden Buches – haben alle Gabetheorien *nach* Mauss dessen entscheidende sozialphilosophische Bedeutung verkannt, da sie die Gabe entweder als Gütertausch oder als Äquivalent einer moralischen Handlung funktionalisiert haben. Dadurch gerät jedoch die produktive Leistung der Gabepaxis aus dem Blick, die in der Stiftung des sozialen Bandes besteht.

Gegen diese Einseitigkeiten zeigt sich schon bei den von Mauss untersuchten sozialen Praktiken (der *kula*-Tauschring und der agonale Gabenwettstreit des *potlatch*), dass sie diesseits der Alternative von Ökonomie oder Moral liegen. Keine dieser Praktiken lässt sich allein ökonomisch oder moralisch deu-

ten. Die Bedeutung des philosophisch-anthropologischen Werks von Marcel Hénaff liegt nun in seinem Rückgang auf Mauss selbst, um demgegenüber die *soziale* Kraft der Gabe zu explizieren. In seinem Werk *Le Prix de la vérité* (Paris 2002), das – mehrfach übersetzt – ihm internationale Anerkennung eingebracht hat und auch im deutschsprachigen Raum ausführlich diskutiert worden ist (*Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009), legt er eine Unterscheidung ökonomischer von nicht-ökonomischen Gaben zugrunde. Letztere differenziert er in zeremoniell-gegenseitige (die sozial bindende Gabe, wie sie auch Mauss zum Gegenstand hatte), karitative und solidarische, jeweils einseitige Gaben. Nur ersterer kommt das Privileg zu, wechselseitige soziale Verbindlichkeit erzeugen zu können.

Die Bedeutung von Hénaffs Arbeit am Gabetheorem besteht über diese wichtige Klarstellung hinaus jedoch vor allem darin, dass er die zeremoniell-gegenseitige Gabe nicht als eine Besonderheit früher Gesellschaften betrachtet, die allein historisches oder ethnologisches Interesse verdient, sondern sie für die Analyse des sozialen Bandes auch in zeitgenössischen Kontexten fruchtbar zu machen versteht. Auch wenn keine Muscheln, Tierfelle und Nahrungsmittel gegeben werden, so stehen doch in symbolischen, institutionellen und praktischen Kontexten funktionale Äquivalente bereit, die soziale Kohäsion überhaupt erst stiften und auf die daher eine Gesellschaft nur um den Preis ihres Zerfalls verzichten kann. Bereits in frühen Gesellschaften – so Hénaff – lassen sich die zeremoniellen Gabepraktiken als »Verfahren gegenseitiger Anerkennung« (*Der Preis der Wahrheit*, S. 178) rekonstruieren. Bei Mauss war allerdings noch immer rätselhaft geblieben, worin die Kraft der Reziprozität besteht, die im Dreischritt »darbieten, herausfordern, binden« (ebd., S. 200), den die Gabepaxis darstellt, den Schlussstein bildet.

Wichtig ist nun Hénaffs Einsicht, dass der agonale Charakter einer Wette, der aus der ursprünglichen Gabe entspringt, eine Erwiderung erfordert, wenn das Spiel gespielt werden soll. Wie bei jedem Spiel erwidert man nicht den Schlag, »um großzügig, moralisch, liebenswürdig zu sein oder um nicht vertragsbrüchig zu werden. Man tut es, weil die Erwiderung zum Spiel als solchem gehört« (hier im Buch, s.u. S. 69). »Auf die angebotene Gabe mit einer Gegengabe zu antworten bedeutet ein Bündnis akzeptieren und es aufrechterhalten.« (s.u. S. 213) Mit den drei Elementen »darbieten, herausfordern, binden« formuliert Hénaff auf der Grundlage ethnologischen Materials eine *Elementartheorie der agonalen Anerkennung*. Dadurch gewinnt Hénaff nicht nur Anschluss an die zeitgenössische Diskussion um die Anerkennungstheorien, sondern ist vielmehr als ein gewichtiger Beitrag zur sozialphilosophischen Theoriebildung zu verstehen. Es wird dadurch nämlich klar, dass Prozesse des Anerkennens sich nur im Horizont einer riskanten Wette auf Erwiderung verstehen lässt, die eine Selbstaussetzung impliziert. Nach Hénaff muß man Anerkennung als eine ebenso notwendige wie prekäre soziale Praxis verstehen.

Während *Der Preis der Wahrheit* an reichhaltigem historischen und ethnographischem Material seine These entwickelt hat, stellt Hénaff im vorliegenden Buch seine Theorie kritisch in den Kontext anderer prominenter Gabetheorien. Es kann angesichts der dezidierten eigenen Positionierung kaum verwundern, dass die behandelten Theorien in deren Lichte besehen werden. Weniger vornehm gesagt kommen viele Autoren mit ihren jeweiligen Formulierungen des Phänomens der Gabe nicht gut weg, weil sie es – so die scharfe Diagnose – entweder ökonomisch stillstellen oder moralisch überhöhen. Über diese Einschätzungen wird man im Einzelfall streiten müssen. Es folgt aber aus dieser Perspektivierung, dass man Hénaffs vorliegendes Buch auf zweifache Weise lesen kann. Denn es ist zum Einen eine präzedenzlose, umfassende und mit großer argumentativer Präzision geschriebene Übersicht über die Gabediskussion, wie sie in der Philosophie seit zwei Jahrzehnten geführt wurde. Zum anderen aber ist der Leser und die Leserin nach der Lektüre über eine weitere wichtige Position in diesem Feld im Bilde: nämlich die von Marcel Hénaff selbst. Von welcher dieser beiden Seiten her die Leserin und der Leser das Buch zur Hand nehmen, hängt von ihren persönlichen Erkenntnisinteressen ab; dass sie es in jedem Fall mit Gewinn tun, ist die Überzeugung der Herausgeber, indem sie *Die Gabe der Philosophen* in ihrer Reihe »Sozialphilosophische Studien« zugänglich machen.

Thomas Bedorf, im Januar 2014

Präliminarien

Ebenso hat, wer eine Wohltat für eine Gegenleistung erwies, keine Wohltat erwiesen.¹

Seneca

Tue anderen, wie du willst, dass man dir tue.

Goldene Regel

Ontologisch ist die Gabe grundlos, nicht motiviert und interessenlos.²

Jean-Paul Sartre

Die Philosophen sind keineswegs die besten Menschenkenner; sie sehen sie nur durch die Vorurteile der Philosophie hindurch, und ich kenne keinen anderen Stand, der daran so reich wäre.³

Jean-Jacques Rousseau

ERSTE FRAGEN

Wenn es sich um die Gabe handelt, zeigen sich die Philosophien überaus großzügig. In ihren Augen ist die einzig wahre Gabe eine Gabe ohne Gegenleistung. Vom Anderen erwarten, dass er etwas zurückgibt, und auf Gegenseitigkeit pochen hieße, die Bewegung des Gebens bereits zu sich zurückzulenken und damit die selbstlose Absicht zu annullieren, die allein der Geste ihren Sinn verleihen würde. Damit soll nicht gesagt sein, dass alle Philosophen so denken oder gar so handeln. Denn auf diese Weise formuliert, liefe dieser hohe

1 | Seneca, *Über die Wohltaten*, übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989, IV,XIV,1.

2 | J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie* [1948], übers. v. Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 2005, S. 382.

3 | J.-J. Rousseau, *Emil*, übers. v. Eleonore Sckommodau, Stuttgart 1965, S. 503.

Anspruch auf Großzügigkeit Gefahr, sogar für diejenigen Denker, die ihn erheben, unerfüllbar zu sein.

Dennoch ist diese Forderung in ihrer Radikalität nicht bloße Prahlerei; zunächst soll sie zu kritischer Wachsamkeit anspornen. Wenn sie dem Geber jede Erwartung einer Gegenleistung verweigert, will sie vor allem betonen, dass seine Geste nicht dem Handel gleichgesetzt werden kann. Das Gebot hieße demnach, weder selbstsüchtigen Erwägungen nachzugeben noch die totale Herrschaft einer Ökonomie zu akzeptieren, die nahezu ausschließlich vom Profitstreben und von der Rückkehr auf Investition beherrscht ist, kurz von all dem, was die Philosophen gerne *Tausch* nennen – ohne zu bedenken, dass dieses Wort auch viele nichtökonomische Bedeutungen hat. Wenn man im Zusammenhang mit der Gabe von Tausch spricht, wäre sie die Geste der erwarteten und geleisteten Vergütung als Antwort auf die großzügige Geste. Für manche beginnt der Tausch mit der Erwartung des Gebers auf ein symbolisches Entgelt, und sei es in Form eines vom Empfänger ausgesprochenen Danks, der bisweilen untrennbar mit dem dunklen Gefühl einer zu begleichenden Schuld verbunden ist. Jede Gegenseitigkeit, und sei es nur der Absicht nach, würde die Gabe annullieren. Jede Erwartung einer selbst immateriellen Erwidderung sei demnach suspekt und müsse es sein, da sie von vornherein einen selbstsüchtigen Zweck voraussetze und die vom Geber ausgehende Bewegung letztlich zu ihm zurücklenke. Sie schließe den Geber in den Zirkel des Selben ein. Deshalb sind die Philosophen – jedenfalls die meisten – beim Prinzip der unentgeltlichen Großzügigkeit zu keinerlei Konzession bereit: Kategorisch lehnen sie jede Honorierungslogik ab. Die Skeptiker werden sagen: Warum auch sollten sie einer solchen Logik zustimmen, ohne sich als kleinlich zu erweisen, während es *begrifflich* nichts kostet, diese hehre Position einzunehmen und überdies die Bewunderung zu ernten, die der als Widerstand gegen die Mittelmäßigkeit wahrgenommenen Unbeugsamkeit gern gezollt wird? Mag sein. Dennoch ist diese Ironie übertrieben: Für die größten Traditionen waren die höchsten Ansprüche stets untrennbar mit der Tatsache verbunden, dass nur wenige Weise fähig sind, sie in die Praxis umzusetzen.

Man kann sich auch fragen – angesichts der Liste der hier erörterten Denker –, ob die erwähnten Fragen neu sind. Natürlich nicht. Es kommen einem sofort einige alte Texte in den Sinn, in denen das Lob der Unentgeltlichkeit grundlegend zu sein scheint, seien es philosophische Texte wie *Über die Wohltaten* von Seneca oder religiöse wie das Evangelium. Geht es bei diesen Traditionen darum, eines der grundlegenden Merkmale jeder Moralität zu bezeichnen? Oder aber darum, die Art des Bandes zu verstehen, das die Menschen vereint? Das wird zu diskutieren sein. Ohne hier eine Genealogie aufstellen zu wollen, die eine gründliche philologische und historisch-anthropologische Untersuchung erforderte, fällt uns doch auf, dass weder bei Platon noch bei Aristoteles ein ausdrückliches Lob der unentgeltlichen Gabe vergleichbar dem

von Seneca zu finden ist. Diese Unentgeltlichkeit zeigt sich beim Gründer der Akademie eher durch ihre Kehrseite, hauptsächlich in seiner rüden Verurteilung der Sophisten, die als »Wissenshändler« angeprangert werden. Er hält ihnen Sokrates entgegen, der mit jedem spricht, der ihn hören will, ohne mit der geringsten finanziellen Entschädigung zu rechnen. Das taucht auch in der langen Passage der *Gesetze* auf, in der die Händler mitleidlos aus der künftigen Polis ausgeschlossen werden, um den Bewohnern die Gefahren einer Ansteckung zu ersparen, die ihr eigennütziger, als unmoralisch geltender Tauschhandel birgt.⁴ Aristoteles ist gemäßigter und duldet die Händler in der Stadt, verbannt sie jedoch in ein gesondertes Viertel. Seiner Suche nach der »goldenen Mitte« zufolge definiert er die Situationen, in denen die Großzügigkeit in unseren Beziehungen zu anderen schätzenswert ist; das ist sie dagegen nicht mehr, sobald sie in verantwortungslose Verschwendung ausartet, als Konzession an die Schmeichler oder als Herrschaftsmittel. Hier sind wir bereits weit entfernt von der homerischen Welt, wo die Freundschafts- und Bündnisbeziehungen zwischen Sippen und Häuptlingschaften oder zwischen Städten zuerst durch oft üppige gegenseitige Geschenke zum Ausdruck kamen, wobei die Gastfreundschaft selbst durch Rituale gegebener und erwidelter Geschenke geregelt war.⁵

Es ist interessant, dass der *Moment* Sokrates in Griechenland, von ein paar Dezennien abgesehen, dem Erscheinen der großen Weisen in Asien entspricht – Buddha in Indien, Konfuzius und Lao Tzu in China, Festigung des Zoroastrismus in Persien, Erneuerung des Prophetismus in Israel, kurz das, was Karl Jaspers die »Achsenzeit« nennt⁶, die durch einige Gemeinsamkeiten gekennzeichnet ist: Zweifel an der Daseinsberechtigung der alten Riten, Orientie-

4 | Ich erlaube mir hier – um diesen historischen Rückblick nicht zu überladen –, auf meine ausführliche Darstellung dieses Themas in *Der Preis der Wahrheit* zu verweisen (übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2009), Kap. 1: »Platon und das Geld der Sophisten«, und Kap. 2: »Die Figur des Händlers in der abendländischen Tradition.«

5 | Vgl. M. Finley, *Die Welt des Odysseus*, übers. v. Anne-Elisabeth Berve-Glaning, Frankfurt a.M. 2005. Kap. 5: »Sitten und Werte«; E. Scheid-Tissinger, *Les usages du don chez Homère*, Nancy 1994; L. Gernet, »La représentation de la valeur en Grèce ancienne«, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1967.

6 | Die Daten bezüglich des Buddha gewordenen Siddhārtha Gautama sind noch umstritten und tendieren dazu, revidiert und auf das Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. verschoben zu werden; sie liegen in der Nähe der Daten von Konfuzius. Die biographischen Daten von Lao Tzu sind ungewiss. Sokrates tritt in der folgenden Generation in Erscheinung. Vielmehr sind seine Vorgänger Empedokles, Anaximander, Heraklit und Parmenides als Zeitgenossen der großen indischen und chinesischen Weisen zu betrachten. Fügen wir hinzu, dass sich diese Achsenzeit, von der Jaspers spricht, jedenfalls über mehr als drei Jahrhunderte erstreckt.

rung zu monotheistischen Glaubensvorstellungen, Entwicklung einer persönlichen Moralauffassung. Es handelt sich um eine umfassende Wende, die die Verinnerlichung der Normen, die Aufrichtigkeit der Beziehungen und die Reinheit der Absichten würdigt. Die zeremonielle Gegenseitigkeit der Gaben und Dienste scheint zum großen Teil für ungerechtfertigt erklärt zu werden zugunsten einer persönlichen moralischen Entscheidung, die der einseitigen Großzügigkeit den Vorzug gibt. Dennoch überlebt eine scheinbar intakte *Maxime* unter der Bezeichnung der Goldenen Regel diese spirituelle Wende: Tue anderen, wie du willst, dass man dir tue. Dies ist der Wortlaut der Forderung nach Gegenseitigkeit *par excellence*. Sollte es das Relikt einer alten Periode sein, die durch eine konzessionslose Moral, die die Haltung reiner Unentgeltlichkeit bevorzugte, noch nicht hinreichend verfeinert war? Wäre dies der Fall, wie könnte dann einige Jahrhunderte später die evangelische Predigt diese *Maxime* noch immer als Resümee des »Gesetzes und der Propheten« feiern?

Denn zur Zeit der Geburt des Christentums zeichnet sich in der Mitte wie an der Peripherie des römischen Reichs eine ganz andere Konstellation ab. Die »Achsenzeit« entsprach der Entstehung einer noch unbekannten inneren Freiheit. Die neue Epoche ist die Epoche einer Krise der Gemeinschaften und einer Infragestellung der Ungleichheiten von Stellungen und Einkommen. Die Aspekte dieser Krise sind vielfältig. Jesus spricht in einem Kontext sozialer Spaltung und scharfer religiöser Konflikte innerhalb der jüdischen Welt. In Rom selbst bestätigt und beklagt Seneca, ein Zeitgenosse von Paulus, den triumphierenden Egoismus der begünstigten Klassen. Die Herzen verschließen sich; die Gruppen ziehen sich zurück. Die großzügige Gegenseitigkeit hat keinen Platz in diesen blockierten Welten; die Oberhand gewinnt vielmehr die negative Gegenseitigkeit: die der Missgunst, der Denunziationen, der blutigen Abrechnungen, und dies im Rahmen der Ausbeutung einer geknechteten und meist ausländischen Bevölkerung in großem Maßstab. Ein einziger Ausweg: von Oben. In diesem Zusammenhang ist Senecas Abhandlung *Über die Wohltaten* zu lesen und seine Theologie zu verstehen: »[Es] werden auch die unsterblichen Götter von ihrer so großzügigen und nicht zögernden Güte durch ungläubige und sie nicht beachtende Menschen keineswegs abgeschreckt.«⁷ Vor demselben Hintergrund müssen wir auch die Botschaft des Evangeliums verstehen, das verkündet: »Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hasen [...]. Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin« (Lukas 6, 27-29). Die Kühnheit ist groß. Unstreitig ist eine bedeutende Wende im Gange.

Als zunächst lokale und zuweilen flüchtige Erfahrung bietet sich nun dem monotheistischen Gedanken eine neue Chance, die Chance einer Überschrei-

7 | Seneca, *Über die Wohltaten*, I,1,9.

tung der Grenzen. Im bereits kosmopolitischen römischen Reich konnte die Liebe zu einem alleinigen Gott, der, gleichgültig gegenüber Nationen und gesellschaftlichen Stellungen, die Armen und Verfolgten privilegiert, nur einer immer einhelligeren und leidenschaftlicheren Antwort begegnen, besonders in den Metropolen mit ihren gemischten Kulturen und den ihrer Substanz entleerten Riten. Die Botschaft des Paulus, der sich selbst als Zeuge des Auf-erstandenen darstellt, verkündet zunächst dies: eine einzige Menschheit, eine gemeinsame Welt, einen alleinigen und persönlichen Gott, eine universelle Brüderlichkeit, eine unendliche Hoffnung, ein allen gegebenes ewiges Leben: »Es gibt nicht mehr Juden und Christen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus« (Galater 3, 28). Keine lokale Religion war in der Lage, einem derart umfassenden und großzügigen Heilsangebot eine Alternative entgegenzusetzen. Mehr noch: Sobald der religiöse Glaube mit einem Heilsversprechen verbunden ist, kann man sagen, dass der monotheistische Gedanke auf dem Vormarsch ist. Diese monotheistischen Vorstellungen schlugen die ersten Breschen für den erobernden Universalismus. Auf diesen Weg hatten bereits die stoizistischen Philosophen hingewiesen, jedoch ohne die Logistik der Symbole und Riten, die eine Religion zu bieten hat. Deshalb waren sie außerstande, die breite Masse in ihren Affekten zu erreichen; vor allem außerstande, Vorstellungen mit Praktiken des Alltags zu verbinden, die die Zeit überdauern und die Sedimente einer Kultur bilden. Es konnte sich eine doppelte Großzügigkeit behaupten: die der Gottheit, die in einer Geste unermesslicher Gnade das Heil bietet; und die der Gläubigen, die aufgerufen sind, einander zu unterstützen.

Evangelische und paulinische Botschaft, mit der Idee der Selbstlosigkeit verbundene Philosophien: Zweitausend Jahre religiöser, moralischer und intellektueller Geschichte haben im Abendland auf diesem Erbe aufgebaut. Wohlgemerkt handelt sich um eine komplexe Geschichte, die mit dem Auftauchen des Islam im Mittelalter, mit der Integrierung des griechischen Denkens in die Theologie des Mittelalters oder auch mit der neuen Richtung, die das Christentum durch die Reformation erfuhr, erhebliche Veränderungen erfahren hat. Doch können wir an dieser Stelle diese Erwägungen nicht vertiefen.

*

Diese historische Skizze wird es hoffentlich ermöglichen, die heutigen Fragestellungen bezüglich der Ethik der Beziehung zum Anderen miteinander zu vergleichen, besonders jener Ethik, die die Gabenbeziehung definiert. Kehren wir in unsere Zeit zurück und zur Neigung vieler Philosophen, die Gegenseitigkeit nur in Form des eigennützigen Tauschs zu verstehen, dem sie die Forderung nach der bedingungslosen Gabe entgegensetzen, was – zumindest implizit – die Forderung nach Unentgeltlichkeit voraussetzt. Fügen wir so-

gleich hinzu, dass der vorliegende Essay in keiner Weise die Absicht hat, zu diesem Thema eine Ideengeschichte vorzulegen. Im Übrigen geht sein Titel zugegebenermaßen weit über das behandelte Material hinaus. Hier wird allerhöchstens von einem halben Dutzend französischer Philosophen die Rede sein, die sich in unterschiedlicher Weise mit dem Problem der Gabe befasst und es mit dem der Gegenseitigkeit verknüpft haben. Nichtsdestoweniger ist es möglich, sie je nach ihrem Ansatz in zwei Haupttypen einzuteilen. Der erste Typus gehört zur Phänomenologie und ihrem Erbe (Ricoeur, Lévinas, Derrida, Marion); der zweite untersteht den Philosophien, die nach der Gesellschaft fragen, entweder im Modus der politischen Reflexion (Lefort) oder im Modus einer Epistemologie der Beziehung zum Anderen anhand der Sozialwissenschaften (Descombes). Zwischen den Untersuchungen, die diese Denker betreffen, werden wir einige *Vorschläge* zur Anthropologie der Gabe, zur sozialen Anerkennung, zum Begriff der Gegenseitigkeit, zu dem der Wechselseitigkeit oder zur Frage des Dritten vorlegen. Doch wenden wir uns zunächst den ausgewählten Autoren zu, um diese Frage der Gabe zu erörtern, bevor wir danach fragen, ob es sich um ein Thema handelt, das das zeitgenössische französische Denken besonders geprägt hat.

Im Umkreis der Phänomenologie

Die in der ersten Gruppe behandelten Autoren berufen sich, zumindest was einen großen Teil ihres Werks betrifft, auf die Phänomenologie, das heißt zunächst auf Husserl, aber auch, mit anderem Anspruch, auf Heidegger. Bei diesen beiden Denkern drängt sich die Frage der »Gegebenheit« [*donation*] – des Phänomens, des Seins – auf, da sie im Zentrum sowohl der Methode wie der Theorie steht. Dies bestätigen die Formulierungen derer, die in Frankreich die Problematik aufgegriffen haben. Es wäre interessant, sich zu fragen, warum sich einige der Haupterben wie Sartre⁸ und Merleau-Ponty in ihren phänome-

8 | Es handelt sich durchaus um den phänomenologischen Bereich; denn in seinen *Entwürfen für eine Moralphilosophie* befasst sich Sartre explizit mit der Frage der Gabe als einem der entscheidenden Aspekte der zwiespältigen Beziehung zum Anderen: »Die Freiheit existiert nur *gebend*, sie hebt sich auf, wenn sie *sich gibt*« (a.a.O., S. 294). Diese Ambiguität wird wie folgt bekräftigt: »Der Akt der Gabe führt im Anderen meine gegebene Freiheit als subjektive Grenze der Freiheit des anderen ein. Das bedeutet, dass die Freiheit des anderen sich von da an [...] als durch die meine belastet existieren lässt« (S. 390). Die großzügige und unentgeltliche Geste wird, indem sie die Erwidern des Anderen hervorruft, zur gegenseitigen Entfremdung: »Die Gabe ist mithin ambivalente Struktur mit ständiger Instabilität: ursprünglich vielleicht aus einem vertragsmäßigen Begehren zwischen zwei Freiheiten hervorgegangen, wird sie magischer Unterwerfungsversuch« (S. 390).

nologischen Arbeiten gar nicht oder nur beiläufig mit diesem Thema befasst zu haben scheinen.

Trotz offenkundiger Familienähnlichkeiten fallen in der ersten Gruppe der Autoren deutliche Unterschiede auf. So ist die Frage des Gegebenen, in der Husserl'schen, aber vor allem Heidegger'schen Bedeutung von *Gegebenheit** [Im Original deutsche Wörter oder Wendungen sind mit * markiert.], bei Derrida im argumentativen Verlauf von *Zeit geben* entscheidend. Das ganze Unternehmen der Dekonstruktion, das auf den Essay *Die Gabe* von Mauss zielt, das im Mittelpunkt des Werks steht, hängt an einigen Seiten über den Ausdruck *Es gibt*, aus *Sein und Zeit*, vor allem aber aus *Zeit und Sein*, der es Derrida ermöglicht, die Aporie der Gabe zu formulieren: die Gabe als *das* Unmögliche. Dagegen hat das Denken der Gabe bei Lévinas nur wenig mit dem phänomenologischen Motiv der Gegebenheit zu tun, das nahezu ignoriert wird, außer in Passagen, wo es sich zeigt, dass die Welt als *gegebene* – intentionales Objekt – zu verstehen zunächst bedeutet, sie *ergreifen* zu können (nach der Etymologie des Worts »concept« im Französischen oder *Begriff** im Deutschen). Was die eigentliche Gabe angeht, besteht keinerlei Aporie: Die großzügige Geste ist Lévinas zufolge nicht nur möglich, sondern angesichts des Leids und des Elends des Anderen auch zwingend geboten. In dieser Hinsicht steht Marion Derrida näher und teilt seinen ständigen Argwohn in bezug auf den Tausch; genauer wird in seinem Fall die Frage der Gegebenheit zur phänomenologischen Frage *par excellence* (so in *Réduction et donation* und vor allem in *Étant donné*), zusammengefasst in der Formel: »Soviel Reduktion, soviel Gegebenheit«. Bleibt noch, die Legitimität des Übergangs von dieser Gegebenheit des Phänomens zur Geste der Gabe zwischen Personen zu verstehen, die diese Gegebenheit nur erhellt, um sich in ihr zu verflüchtigen. Ist eine solche Ableitung möglich? Wir werden sehen, dass man mit Recht daran zweifeln darf.

Ganz anders bei Ricoeur, der zuweilen die Gegebenheit im Rahmen einer Diskussion über Husserls Methode behandelt (*À l'école de la phénoménologie*); außerdem befasst er sich mit der Frage der Gabe als großzügiger Geste erst in seinen letzten Werken – *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und vor allem in *Wege der Anerkennung* –, wo er explizit die rituelle Gabe erörtert, von der Mauss spricht. Indes unterscheidet Ricoeur ein wesentlicher Zug von den drei vorher genannten Autoren: Im Gegensatz zu ihnen findet man bei ihm keinen Argwohn hinsichtlich der Gegenseitigkeit; er gesteht ihr sogar einen stets positiven, mit der Goldenen Regel verbundenen Status zu, auch wenn er *in fine* einem anderen Begriff einen axiologischen Vorrang einräumt, dem der Wechselseitigkeit [*mutualité*], die er im eigentlichen Sinn als ethisch versteht (wir werden sehen, inwiefern). Ricoeur vermeidet nicht nur jede Überschnei-

dung seiner philosophischen Reflexion mit seinen religiösen Positionen,⁹ vor

9 | Ein gutes Beispiel für ein Denken der Gabe vor dem Hintergrund einer deutlich der christlichen Tradition verpflichteten Zustimmung gibt uns Claude Bruaire in seinem Werk *L'Être et l'Esprit* (Paris 1983). Dieser Autor legt eine Gesamtheit von Thesen in der großen Tradition der metaphysischen Konstruktionen vor. Im Mittelpunkt – im Kapitel III mit dem Titel »L'être et l'existant« – entwickelt er eine *Ontodologie*, wie er es nennt, wörtlich eine Verschränkung der Frage nach dem Sein mit der nach der Gabe. Das wesentliche Argument lautet hier: Das persönliche Sein ist nicht von einem natürlichen Mechanismus ableitbar: »Wenn die Gesamtheit seiner Phänomene dazu zwingt, sie mit dem Wort *Gabe* zu bezeichnen, so deshalb, weil *sie ihr Wesen* ist, eine Eigenbewegung hat« (S. 53). Das persönliche Sein ist der Geist und eben deshalb Sein-der-Gabe. Was wie folgt zu verstehen ist: »Die Eigenart des Seins-der-Gabe [*être-de-don*] ist strikt, all das zu sein, was es ist, und dass das, was es ist, sei: *das*, was gegeben ist, ist *nichts*, bevor es gegeben wurde, unabhängig von der *Tatsache* der Gabe« (ebd.). Aber warum es Gabe nennen? Der Autor hat den Einwand vorweggenommen; seine Antwort lautet: Allein die Gabe bringt die Tatsache zum Ausdruck, dass das persönliche Sein Geist ist; das Sein als Geist im Gegensatz zum natürlichen Sein definiert sich durch die Tatsache, dass es sich selbst gegeben ist und nur sich; eben dies konstituiert es als frei und verantwortlich. Aber sich selbst gegeben sein heißt eben nicht, sich geben, sondern Empfänger sein; das Sein-der-Gabe gibt sich nicht seine eigene Grundlage. Bruaires gesamte Ontodologie entwickelt diese These unter Ausschluss einer theologischen Antwort. Diese Vorsicht in der Methode lässt indes die Frage nach dem Status der Idee der Gabe in ihren philosophischen oder anthropologischen Voraussetzungen unbeantwortet.

Michel Henry dagegen versteht sich eindeutig als Phänomenologe. Er beansprucht dieses Etikett noch in seinen letzten Schriften, wo er sich klar zur christlichen Tradition bekennt. Und gerade in solchen Schriften taucht beharrlich das Thema der Gegebenheit auf oder genauer das, was er die Selbstgegebenheit [*auto-donation*] nennt. Dies ist im übrigen der Titel einer postumen Aufsatzsammlung (*Auto-donation*, Paris 2004), in der lediglich ein Text speziell den auf dem Umschlag angekündigten Begriff behandelt. Mit diesem Titel wollten die Herausgeber des Bandes gewissermaßen ein retrospektives Lektüreraster hinsichtlich der letzten Publikationen des Philosophen liefern. Dieser Gedanke der Selbstgegebenheit steht bei Henry in der Kontinuität seines Unternehmens der *Phénoménologie de la vie* (Paris 2004), dessen Thesen in *Auto-donation* aufgegriffen werden: Über die Intentionalität der Gegebenheit der Welt hinaus muss das Leben als die Gegebenheit selbst gedacht werden: »Die Gegebenheit des Lebens, die Selbstgegebenheit, ist das Leben« (ebd., S. 127). Das Leben ist kein Phänomen unter anderen, »es ist die Phänomenalität selbst« (ebd.). »Selbstgegebenheit des Lebens bedeutet: was das Leben gibt, ist es selbst, das, was es empfindet, ist es selbst« (ebd.). Man wird nicht überrascht sein, dass dieser Gedanke modifiziert wird in Werken, die offen von christlichem Engagement geprägt sind wie *C'est la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris 1996) und *Paroles du Christ* (Paris 2002). In letzterem Werk lesen

allem verweigert er sich den aporetischen oder paroxystischen Positionen von Derrida und Lévinas; seine Suche nach dem *fähigen Menschen* lenkt ihn zu einem Denken der Beziehungen zwischen den Personen, das er in *Das Selbst als ein Anderer* zusammenfasst als »die Ausrichtung auf das ›gute Leben‹ mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen«.¹⁰

Im Umkreis der politischen Politik und der Sozialwissenschaften

Abgesehen von denen, die sich auf die phänomenologische Strömung berufen, gibt es nur wenige Philosophen, die sich mit der Frage der Gabe beschäftigt haben. Und wenn sie es taten, war sie weder der Hauptgegenstand eines Werks noch häufiges Thema einer Problematik, sondern konnte beispielsweise im Rahmen einer Reflexion über das soziale Band oder die Art und Weise auftauchen, wie die Beziehungen zwischen Personen innerhalb einer Gruppe formuliert werden. So erlaubt es die Diskussion über die rituelle Gabe, die Lefort anhand einer Mauss-Lektüre anregt, nicht nur, den Abstand zwischen traditionellen Gesellschaften und modernen Gesellschaften unter dem Blickwinkel des Austauschs von Gütern zu denken, sondern auch das Element zu bestimmen, das die Historizität der letzteren definiert. Eine solche Lektüre tritt in vieler Hinsicht in die Fußstapfen von Hegel und Marx, vertritt also eine bestimmte Auffassung der Beziehungen des Menschen zur natürlichen Welt. Bleibt die Frage, ob das, wovon Lefort spricht, wirklich die von Mauss behan-

wir: »Ein endliches Leben ist unfähig, sich selbst das Leben zu geben, sich selbst in die wunderbare Lage zu bringen, ein Lebendes zu sein. Unser Leben ist nicht seine eigene Grundlage [...]. *Sich selbst überlassen ist ein endliches Leben unmöglich. Eben weil es nicht die Befähigung zu leben in sich trägt, kann unser Leben nur leben im unendlichen Leben, das nicht aufhört, ihm das Leben zu geben*« (S. 105. Hervorhebung von mir). Das Lebendige macht die Erfahrung des Lebens als absolute Antezedenz, als das, was ihm gemäß einer ursprünglichen Gegebenheit geschieht, außerhalb jeden Horizonts von Gegenseitigkeit. Das Ich empfängt das Leben – dies ist seine Passivität – vom absoluten Leben, das Selbstgegebenheit ist. Worauf die Perspektive in dem Argument, das die Beziehung zum Anderen begründet, offen theologisch wird: »Da die Selbstgegebenheit des absoluten Lebens in Seinem Wort, in dem das transzendente Selbst, das ich bin, sich selbst gegeben ist, das eine Leben Gottes ist, wird in identischer Weise in ebendiesem einen und selben Leben das Selbst des anderen sich selbst gegeben, und in diesem ist oder wird jedes mögliche, künftige oder vergangene Selbst sich selbst gegeben, damit es das Selbst sei, das es ist« (*Incarnation*, Paris 2000, S. 353f.) Ich danke Benoît Kanabus, mich auf diese Texte aufmerksam gemacht zu haben.

10 | Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch, München 1996, S. 210.

delte Gabe ist und ob das theoretische Erbe, das er antritt, nicht fast ebenso viele Vorurteile mit sich führt, wie es kritische Öffnungen enthält.

Eine ganz andere Herangehensweise an den Essay *Die Gabe* unterbreitet Descombes in einem wichtigen Kapitel seines Werks *Les Institution du sens*. Die Fragen des Autors beziehen sich nicht auf die Produktion der Güter, ihren Austausch oder ihren ökonomischen Status. Es geht vielmehr darum, die Natur der Beziehung einzukreisen, die zwischen mir und dem Anderen entsteht, und genauer darum, die Kriterien zu definieren, die es ermöglichen, eine intersubjektive Beziehung von einer sozialen Beziehung im eigentlichen Sinn zu unterscheiden. Im ersten Fall erlaubt es die Gabenbeziehung, die Besonderheit der triadischen Beziehungen (im Sinne von Peirce) aufzudecken, und im zweiten Fall, auf strenge Weise die Stichhaltigkeit der holistischen Positionen zu legitimieren (denen zufolge das Ganze anderer Ordnung ist als die Summe der Teile). Bei dieser Lesart Descombes' werden wir uns fragen, jedoch aus ganz anderen Gründen als bei Lefort, ob die betreffende Gabe, bei der die Gegenseitigkeit kaum erwähnt wird, wirklich diejenige ist, um die es in Mauss' Essay geht, wo die durch den Terminus Tausch ausgedrückte Gegenseitigkeit den Kern des Problems bildet.

Gewiss liegt die selbstlose Großzügigkeit nicht im Gesichtskreis von Lefort und Descombes, wie es bei einigen Erben der Phänomenologie der Fall ist. Keiner von beiden erwähnt eine prinzipielle Schwierigkeit in Bezug auf die Forderung nach Gegenseitigkeit. Aber keiner von beiden hinterfragt sie ausdrücklich. Bei ersterem ist sie offenkundiger Teil des Austauschs zwischen Gruppen; bei letzterem ist sie für die Definition der triadischen Beziehung nicht wesentlich. Fügen wir hinzu, dass weder der eine noch der andere (aus sehr unterschiedlichen Gründen) beabsichtigt, die Frage der Gabe einer ethischen Herangehensweise zu unterziehen, die bei den meisten der anderen Autoren dazu führt, die Beziehung der Gegenseitigkeit zu beargwöhnen oder, seltener, sie zu bestätigen. Wir werden sehen, was uns diese Unterschiede bei der erörterten Problematik lehren und was bei einer solchen Untersuchung auf dem Spiel steht.

EINE FRANZÖSISCHE GESCHICHTE?

Schließlich bleibt eine letzte Frage im Zusammenhang mit dieser Diskussion über die Gabe und die Gegenseitigkeit. Gibt es irgendeinen Grund, der es rechtfertigt, dass nur französische Autoren vorgestellt werden? Eine Antwort ist riskant, da die Zuschreibung von Kausalitäten in einem solchen Bereich sehr unsicher ist. Etwas jedoch steht fest: Im Europa des 20. Jahrhunderts scheint es in anderen nationalen Traditionen kein vergleichbares Phänomen zu geben, auch wenn sich diese Debatte inzwischen auch außerhalb Frankreichs zu ent-

wickeln beginnt. Von vornherein ließe sich einwenden: Handelt es sich im Fall der Phänomenologie nicht in erster Linie um eine deutsche Quelle? Geht es hier nicht um ein Denken der *Gegebenheit** oder des *Gebens**, Termini, die bei Husserl und Heidegger einen präzisen Status haben? Zweifellos. Doch muss angemerkt werden, dass man bei keinem dieser beiden Autoren diese hochproblematische – wenn nicht unzulässige – Ableitung findet, die vom Phänomen des Gebens zur Geste der Gabe zwischen Personen oder Gruppen führt. Muss man sie aber deshalb bei ihren französischen Schülern so lesen, als sei sie Teil jener von Dominique Janicaud vermuteten »theologischen Wende« der Phänomenologie?¹¹ Mit dieser Diskussion werden wir uns nur am Rande befassen. Sicherlich ist sie begründet, erhellt indes nicht die Ansätze der Autoren, die der phänomenologischen Strömung fern stehen. Und vor allem liefert sie uns nicht den Kontext des Denkens, in dem diese Wende sich abgezeichnet hat.

Folgende Anmerkung mag hier zur Klärung beitragen: Seit den 1930er Jahren und während der ganzen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es in Frankreich eine breite intellektuelle Bewegung ohne bestimmte Doktrin, die vor allem durch eine gewisse Protesthaltung ökonomischer Ordnung geprägt war, die zu kennzeichnen der wie ein Emblem hochgehaltene Name Mauss fast schon ausreicht. Besser versteht man ihr Bestreben, wenn man es mit dem von Georges Bataille verbindet. Es handelt sich hier um eine komplexe und in gewisser Hinsicht ungewöhnliche Geschichte. Auf ihre Ursprünge und Verzweigungen können wir hier nicht näher eingehen.¹² Erinnern wir nur an Folgendes: Mauss sah sich als Fortsetzer einer sozialphilosophischen Tradition, deren Wurzeln weit ins 19. Jahrhundert hineinreichten, in den Werken von Denkern wie Joseph Proudhon, Louis Blanc oder Georges Leroux. Diese Tradition wurde von derjenigen, die Marx und seine Erben repräsentierten, in den Hintergrund gedrängt und zuweilen verspottet. Mauss, der wieder an sie anknüpft, verleiht ihr eine neue Legitimität, abgesichert durch ein sich rasch ausweitendes ethnologisches Wissen. Das Studium der damals archaisch oder primitiv genannten Gesellschaften ermöglichte es nicht nur, die in unseren Gesellschaften vorherrschenden Formen der Produktion und des Tauschs zu relativieren, vor allem ermöglichte sie es, Modelle eines gemeinsamen Lebens und eines sozialen Zusammenhalts zu liefern, an denen es in der kapitalistischen Welt spürbar mangelt. Daher rührt zweifellos die besondere Rezeption, die dem Essay *Die Gabe* zuteil wurde, wenn man sie mit den nicht mindenden wesentlichen Texte

11 | D. Janicaud, »Le tournant théologique de la phénoménologie française«, *La Phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009, S. 41-152.

12 | D. Hollier, *Le Collège de sociologie*, Paris 1995; M. Richman, *Sacres Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minneapolis 2002; S. Moebius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz 2006; A. Riley, *Godless Intellectuals. The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented*, New York 2011.

von Mauss über das Opfer, die Körpertechniken, die Magie, die Person oder das Gebet vergleicht. Das betraf nicht allein den Nachweis der dreifachen rituellen Verpflichtung des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns, sondern auch das, was am Ende des Essays unter dem Titel »Allgemeine soziologische und moralische Schlussfolgerungen« zur Diskussion steht. Auf diesen Seiten regt Mauss an, in den Praktiken der Gesellschaften, deren Gabentausch er analysiert hat, nach einem Modell großzügiger Beziehungen zu suchen, das imstande ist, sich den alleinigen Marktmechanismen entgegenzustellen oder zumindest deren Missbräuche zu korrigieren. Kurz, es handelt sich um einen Sozialismus der Solidarität, der geeignet ist, sich dank der Tätigkeit der Verbände durchzusetzen (eine an sich interessante, aber sicherlich anfechtbare Anregung, da der zeremonielle Austausch recht wenig mit den sozialen Dispositiven der gegenseitigen Hilfe oder der sozialen Gerechtigkeit zu tun hat).

Das Eindringen von Bataille in den von Mauss' Essay geöffneten Reflexionskreis war ganz anderer Art und schlug einen anderen Ton an. Was Bataille fasziniert und was er in *La Notion de dépense* und in *La Part maudite* in den Vordergrund stellt, ist nicht die großzügige Solidarität, sondern fast ausschließlich – wobei er sich auf den Abschnitt von *Die Gabe* bezieht, der den Potlatsch der nordamerikanischen Nordwestküste behandelt – die Freigebigkeit bei den Gaben zwischen Gruppen, die verschwenderische, ja paroxystische Offerte an Geschenken, die bis zu deren spektakulären Zerstörung gehen kann; kurz, eine aufwändige, ruhmvolle und bisweilen gewaltsame Vergeudung.¹³ Batailles Beharren auf dieser agonalen Gabe und dieser Logik des Exzesses bahnte einer radikalen Reflexion über die ökonomischen Ordnung den Weg, indem er, auf ganz anderen Wegen als Marx und die sozialistischen Theorien, die Logik des Markts infrage stellt, seine Enge, sein egoistisches Kalkül, seine Unfähigkeit, irgendeine Gemeinschaft zu stiften. Und diese Ansichten werden in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen von den Mitgliedern des Collège de sociologie geteilt.

13 | Der Begriff der aufwändigen und sogar zerstörerischen Ausgabe hat eine lange Geschichte. Schon Louis Gernet hatte sie ausgemacht in seinem Referenztext über »La notion mythique de la valeur en Grèce« [1948], wiederaufgenommen in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1976; der Autor spricht von Riten, die »ein intensives Bedürfnis nach Zerstörung« kennzeichnet (S. 113); bemerkenswerterweise haben diese Handlungen »keinen Adressaten«. Es handelt sich also nicht um Opfergaben an eine Gottheit. Auch É. Benveniste erörtert diesen Begriff der mit einer großzügigen Verschwendung verbundenen Ausgabe (*daps*) und seine Entwicklung zu *dapán* und *damnum*: die im Bußgeld verschwundene Ausgabe (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, Bd. II, S. 227f.).

Dies sind zweifellos die großen Linien dieser rein französischen Geschichte. Es lässt sich nicht streng angeben, wer unter diesen Philosophen der Nachkriegszeit deren Fortsetzer waren und noch immer sind. Allerhöchstens kann man von einem in Frankreich herrschenden Klima des Denkens sprechen.¹⁴ Dennoch wäre es irrig, das Werk von Mauss auf das paradoxe doppelte Erbe einer Theorie der Solidarität oder eines Denkens der Ausgabe zu beschränken. Man kann sich sogar fragen, ob die Schlussfolgerung von *Die Gabe*, die zu dieser Solidarität aufruft, in Bezug auf diese ganze Beweisführung nicht eine ungerechtfertigte Extrapolation darstellt (wovon bald die Rede sein wird). Was den auf knapp dreißig Seiten dargelegten Potlatsch betrifft, so genügt es in keiner Weise, die Gabenpraktiken als Teil einer verschwenderischen Großzügigkeit zu emblematisieren (worauf sich viele Kommentare beschränken, von den intelligentesten bis zu den naivsten). Vielmehr durchzieht die Forderung nach *Gegenseitigkeit* den gesamten Text und bildet sein zentrales Element – denn dies ist bei Mauss zunächst die Bedeutung des Terminus »Austausch«.¹⁵ Wir müssen verstehen, dass sich diese Gegenseitigkeit weder auf eine Ethik des Teilens noch auf eine Haltung des Exzesses reduzieren lässt, will man die approximativen Kommentare vermeiden, die oft brillante und geniale Philosophien in Bezug auf ethnographische Tatsachen zu formulieren für gut befunden haben. Deshalb kam es uns darauf an, mit aller Strenge zunächst diese Fakten zu behandeln: mit eben jener Strenge – als epistemologischem Anspruch –, die diese Denker von ihren Kollegen, den Spezialisten der Naturwissenschaften, erwarten. Die Tatsache, dass die Sozial- oder Humanwissenschaften weitgehend Wissenschaften der Interpretation sind und wahrscheinlich bleiben werden, heißt nicht, dass sie eine Angelegenheit bloßer Meinung sind, und sei sie philosophisch. Die Interpretation muss sich auf der Grundlage von Fakten entwickeln, die im Rahmen der bestehenden Kenntnisse gut bezeugt sind, und mit der Genauigkeit erörtert werden, die jede dieses Namens würdige Untersuchung erheischt.

Zum Schluss geht es uns um die Frage, ob das von so vielen zeitgenössischen Philosophen geäußerte Interesse an der Gabe nicht Ausdruck einer paradoxen und vielleicht unhaltbaren Erwartung ist, nämlich von diesem Begriff

14 | Wir haben hier nur die Rezeption von Mauss' Werken in den Jahren 1930-1950 erwähnt. Ein anderes Kapitel beginnt in den 1980er Jahren mit dem *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.) auf Betreiben von Alain Caillé, Jacques Godbout und später Philippe Chanial.

15 | Diese Präzisierung ist notwendig. Denn während der Terminus »Austausch« im Untertitel und auf fast jeder Seite seines Essays auftaucht, so fehlt dagegen der Terminus »Gegenseitigkeit«, dessen Idee jedoch allgegenwärtig ist; dieser zunächst implizite Begriff wird bei Mauss erst in späteren Texten manifest. Vgl. unsere Studie: »Mauss et l'invention de la reciprocité«, *Revue du MAUSS*, Nr. 36, Herbst 2010.

zu verlangen, er solle mehrere Forderungen ganz verschiedener Art gleichzeitig repräsentieren: die Natur unserer Beziehung zum Sein definieren, eine Ethik der Unentgeltlichkeit begründen, Formen der Solidarität legitimieren, dem Gebot der Anerkennung des Anderen gehorchen, die Besonderheit des sozialen Zusammenhalts neu definieren, die Verpflichtung zur Gegenseitigkeit denken und die utilitaristische Sichtweise der Produktion und des Tauschs überwinden. Dass diese sich überschneidenden und bisweilen widersprüchlichen Forderungen auf dasselbe Wort hinweisen, als handelte es sich um dieselbe Frage, verwundert immer wieder. Man könnte meinen, es würde genügen, seinen Reichtum zu erkunden und seine Polysemie darzulegen. Doch uns scheint, dass die wahre Aufgabe des Denkens darin bestehen muss, die unveröhnlichen Positionen zu klären und Problemstellungen deutlich zu machen, die nicht verwechselt werden dürfen. Dass jedoch eine solche Debatte genau in dieser Frage stattfindet, ist ein Zeichen unserer Zeit. Ebendies zu verstehen, darauf wird es uns am Ende unseres Weges ankommen.