

# Agonale Vergemeinschaftung. Normative Grundlagen des Gabentausches nach Marcel Mauss

*Steffen Herrmann*

Der Grundgedanke von Marcel Mauss' berühmter Studie *Essay sur le don* von 1923/24 lautet, dass sich die Gabe nicht mit Hilfe einer ökonomischen, sondern nur mit Hilfe einer sozialen Logik entschlüsseln lässt.<sup>1</sup> Ihr Zweck, so Mauss, ist nicht der Austausch von Bedarfsgütern zur materiellen Reproduktion des Lebens, sondern vielmehr der Austausch von symbolischen Gütern zur Reproduktion des sozialen Lebens. Seit der Formulierung dieser These haben sich Generationen von Sozialtheoretikerinnen und Sozialtheoretikern mit Mauss' Essay beschäftigt. Mindestens sechs Rezeptionsstränge haben sich dabei herausgebildet: Das anökonomische Modell der Gabe im Anschluss an Bataille, die dekonstruktive Theorie des Gebens im Ausgang von Derrida, die strukturalistische Deutung nach Levi-Strauss, die ethische Auslegung anknüpfend an Levinas, die epistemologische Deutung im Anschluss an Marion und der alternativ-ökonomische Ansatz der Gruppe M.A.U.S.S. – einem Akronym für »Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales«.<sup>2</sup> Im Zuge dieser breiten Rezeption hat Mauss' Text in verschiedensten Disziplinen den Status eines Grundlagentextes gewonnen, so dass er heute als einer der sozialtheoretischen Schlüsseltexte des 20. Jahrhunderts gelten kann. Ich möchte es mir im Folgenden zur Aufgabe machen, noch einmal zu diesem Schlüsseltext zurückzukehren, da es mir scheint, dass Mauss in seinem Essay eine Theorie des sozialen Bandes formuliert hat, die bisher in keinem der genannten Rezeptionsstränge systematisch erschlossen worden ist. Mauss, so

---

1 Vgl. Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (1923/24), Frankfurt am Main 1968.

2 Einen Überblick über die verschiedenen Stränge der Diskussion geben: Därmann, Iris, *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010; Hénaff, Marcel, *Die Gabe der Philosophen*, übers. v. Eva Moldenhauer, Bielefeld, 2014; sowie Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt am Main/New York 2005.

lautet meine These, entwirft in seinem *Essay sur le don* eine Theorie der agonalen Vergemeinschaftung.

Die Überzeugung, dass Gabe und Gegengabe fundamental zusammengehören, bildet das Kernstück von Mauss' Überlegungen. Entsprechend gilt sein Hauptaugenmerk auch der Beantwortung der Frage, warum die Gabe erwidert wird. Seine Antwort lautet dabei, dass die Gabe »freiwillig und obligatorisch« zugleich sei.<sup>3</sup> Diese Formulierung will aufs Erste nicht ohne Weiteres einleuchten: Einerseits soll die Gabe aus freien Stücken erwidert werden, andererseits soll es eine Pflicht sein, die Gabe mit einer Gegengabe zu erwidern. Wir haben es also mit dem scheinbaren Paradox einer Pflicht aus Freiwilligkeit bzw. einer Freiwilligkeit aus Pflicht zu tun. Wie lässt sich dieses Paradox auflösen? Zur Klärung möchte ich eine Lesart von Mauss' Essay vorschlagen, die ausgehend von drei Schlüsselszenen zwischen unterschiedlichen Formen der Gabe unterscheidet: der *riskanten*, der *rituellen* und der *rivalisierenden* Gabe. Diese drei Gabepraktiken, so werde ich zeigen, sind dabei in einer aufsteigenden Reihenfolge organisiert, insofern jede auf die Defizite und Probleme der jeweils vorherigen reagiert. Entsprechend werde ich dafür argumentieren, dass die rivalisierende Gabe den normativen Fluchtpunkt von Mauss' Überlegungen darstellt und dass daher Mauss' Diktum, die Gabe sei zugleich »freiwillig und obligatorisch«, nicht als deskriptive, sondern als normative Aussage zu verstehen ist, hinter der sich ein Plädoyer für ein Konzept der agonalen Vergesellschaftung verbirgt. Dieses Konzept kann dabei als Mauss' originärer Beitrag zur Beantwortung der Frage verstanden werden, wie sozialer Zusammenhalt in modernen, pluralistischen Gesellschaften möglich sein kann. Die Einheit der Vielheit kann allein durch das in der agonalen Vergemeinschaftung gesponnene »Band der Teilung« effektiv gesichert werden.

---

3 Vgl. zu diesem Gedanken gleich die ersten Zeilen vom Mauss' Programm: »Man sieht, worum es geht. In der skandinavischen und in vielen anderen Kulturen finden Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden *müssen*.« (Mauss, *Die Gabe*, S. 17) Im Folgenden spricht Mauss dann auch vom »obligatorisch-freiwilligen Gabentausch« (S. 42), vom »freiwillig-obligatorischen Austausch« (S. 50) oder davon, dass die Gabe »freiwillig und obligatorisch« ist (S. 165).

## 1. Die riskante Gabe

Mauss' Gedanke, dass die Gabe »freiwillig und obligatorisch« zugleich ist, lässt sich am besten nachvollziehen, wenn man versucht, ihn Schritt für Schritt zu entwickeln. Am Beispiel der von mir so genannten »riskanten Gabe« möchte ich daher zunächst zeigen, was es heißt, dass die Gabe freiwillig gegeben und erwidert wird. Als Schlüsselszene kann dabei Mauss' Auseinandersetzung mit dem von Bronislaw Malinowski zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1914–1918) untersuchten Kula-Tausch auf den Trobriand-Inseln in Melanesien dienen.<sup>4</sup> Bei diesem Tausch zirkulieren bestimmte Wertgegenstände zwischen den mehr oder weniger kreisförmig angeordneten Inseln: Im Uhrzeigersinn wird dabei die *soulava*, eine Halskette aus roten Muscheln, weitergegeben; gegen den Uhrzeigersinn werden die *mwali*, aus Spitzmuscheln gefertigte Armreifen, weitergereicht. So entsteht hier ein endloser Ringtausch, in dem die Objekte wieder und wieder im Kreis herumgegeben werden. Wichtig ist dabei, dass der Ringtausch nicht auf der Ebene der Gruppe, sondern auf der Ebene der Individuen vollzogen wird. Es stehen also nicht Clans miteinander im Kula, sondern Personen. Ich will mich nun zunächst der Frage zuwenden, wie eine Person zu einem Teil des Kula-Rings wird.

Malinowski berichtet, dass der Einzelne in den Kula-Ring mittels so genannter Bittgaben, den *wawayola* eintritt.<sup>5</sup> Als *wawayola* können dabei zwei Arten von Gaben dienen: Entweder die so genannten *pokala*, die aus einer großen Zahl an frischen und qualitativ hochwertigen Lebensmitteln bestehen; oder durch die so genannten *kaributu*, hier handelt es sich um Luxusgegenstände wie polierte Axtklingen oder Kalklöffel aus Walfischknochen. Beide Arten von Bittgaben werden mit einem rituellen Ausspruch überreicht, den Malinowski folgendermaßen übersetzt: »Ich *pokala* deinen Wertgegenstand, gib ihn mir« bzw. »Ich *kaributu* deine Halskette (oder Armreifen); ich werde sie nehmen und fortbringen.«<sup>6</sup> Wenn der Gabepartner daraufhin die Bittgabe annimmt, dann verpflichtet er sich, so sehen es die Sitten und Bräuche der Trobriander vor, auf diese Gabe mit einer Gegengabe in Form eines Armreifens oder einer Muschelkette zu antworten.

---

4 Mauss, *Die Gabe*, S. 52ff.

5 Malinowski, Bronislaw, *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt am Main 1979, S. 388f.

6 Ebd. S. 389.

Gleichwohl zwingt ihn niemand, die Bittgabe anzunehmen; der Beschenkte kann sich auch weigern sie entgegenzunehmen oder noch größere und wertvollere Gaben fordern. Wird die Bittgabe aber einmal mit einer Gegengabe erwidert, dann sind Geber und Nehmer – bei den Trobriandern nehmen ausschließlich Männer am Kula-Tausch teil – Partner geworden. Diese Beziehung ist für die für die Trobriander gleichbedeutend mit einer lebenslangen Freundschaft. In ihr werden nicht nur die zeremoniellen Wertgegenstände *mwali* und *soulava* beständig hin und her wandern, sondern zugleich auch weitere Gaben und Dienste ausgetauscht werden.<sup>7</sup> Doch obgleich in der Kula-Partnerschaft auch nützliche Dienste und materielle Güter zirkulieren können, ist das Band, das hier zwischen den Einzelnen gesponnen wird, wesentlich selbstzweckhaft. Es ist kein Mittel, sondern wird um seiner selbst willen erstrebt: Man bindet sich um der Bindung willen.

Es sind die letztgenannten Überlegungen, die Marcel Hénaff in seiner großen 2002 veröffentlichten Studie *Der Preis der Wahrheit* aufgenommen und zu der These zugespitzt hat, dass die Praxis der zeremoniellen Gabe, wie wir sie im Kula exemplarisch vor Augen geführt bekommen, als eine Praxis der Anerkennung zu verstehen ist.<sup>8</sup> Ausgehend von dieser These hat Hénaff dann in neueren Arbeiten dafür argumentiert, dass das Anerkennen in der Gabebeziehung die Struktur einer »alternierenden Asymmetrie« besitzt, die nach dem Muster von »Ruf und Antwort« verstanden werden muss.<sup>9</sup> Während die Eröffnungsgabe also einem Ruf nach Anerkennung entspricht, ist die Gegengabe als Antwort auf diesen Ruf nach Anerkennung zu verstehen. Um das von Hénaff entworfene Bild besser zu verstehen, möchte ich auf zwei Denker Bezug nehmen, die es meines Erachtens erlauben, das von ihm skizzierte Bild besser zu verstehen: G.W.F. Hegel auf der einen und Emmanuel Levinas auf der anderen Seite.

Kommen wir zunächst in aller Kürze auf die Überlegungen von Hegel zu sprechen. Hegel zeigt in seinen einschlägigen Überlegungen zur Konstitution des Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes*, dass wir als selbstbewusste Wesen, die auf sich selbst reflektierend Bezug nehmen,

---

7 Ebd. S. 124.

8 Hénaff, Marcel, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 2009, Teil II.

9 Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, S. 104.

grundsätzlich auf die Anerkennung von Anderen angewiesen sind.<sup>10</sup> Ein kohärentes Bild unserer selbst vermögen wir uns nur dann zu machen, wenn Andere die Vorstellung, die wir von uns selbst haben, bestätigen. Kurz gesagt: Erst durch die Anerkennung von Anderen vermag ein Subjekt Gewissheit davon zu erlangen, ob das Bild, das es sich von sich macht, zutrifft. Hegel spricht diesbezüglich davon, dass ein Subjekt »die Gestalt des Seins« nur erlangen kann, »indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; das heißt es ist nur als ein Anerkanntes«.<sup>11</sup> Inwiefern diese Angewiesenheit auf Anerkennung für Hegel mit einer Asymmetrie verbunden ist, lässt sich deutlich machen, wenn wir auf jene berühmte Szene zu sprechen kommen, die unter dem Titel »Kampf um Anerkennung« firmiert.<sup>12</sup> Hegel lässt in dieser Szene erstmals zwei Subjekte aufeinandertreffen, die jeweils vom anderen anerkannt werden wollen, aber selbst nicht dazu bereit sind, den jeweils anderen anzuerkennen. Diese konfliktträchtige Situation hat zur Folge, dass die beiden Subjekte in einen Streit geraten, der schon bald die Form eines Kampfes auf Leben und Tod annimmt, in dem letztlich eines der beiden Subjekte stirbt. Das Geschehen der Anerkennung ist damit vorläufig gescheitert. Hegel wäre jedoch nicht Hegel, wenn er dieses Scheitern nicht mit einem Lernprozess verbinden würde, indem das überlebende Subjekt seine Lehre aus dem Kampf um Anerkennung zieht. Diese Lehre besteht darin, dass Anerkennung nur um den Preis zu erlangen ist, dass das jeweils andere Subjekt am Leben gelassen und seinerseits anerkannt wird.<sup>13</sup> Eben diese Einsicht hat zur Folge, dass das Subjekt, dessen Erfahrungsgeschichte Hegel beschreibt, beim nächsten Zusammentreffen mit einem anderen Subjekt in Vorleistung gehen und dieses als Subjekt anerkennen wird, ohne Gewissheit darüber zu haben, ob es selbst anerkannt werden wird. Dadurch jedoch begibt es sich in eine asymmetrische Abhängigkeit – indem es den Anderen nämlich als ein Subjekt anerkennt, dessen Anerkennung für es von Gewicht ist, bindet es sich an dessen Antwort. Wie tiefgreifend diese Abhängigkeit sein kann, zeigt Hegel, indem er aus dieser Asymmetrie das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft hervorgehen lässt. Das Subjekt, das in Anerkennungs-

10 Hegel, Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke 3*, Frankfurt am Main 1986, S. 137ff.

11 Ebd., S. 138 u. S. 145.

12 Vgl. ebd., S. 148f.

13 Hegel hält diese Erfahrung mit folgenden Worten fest: »In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.« (Ebd., S. 150)

vorleistung gegangen ist, muss nämlich feststellen, dass es von seinem Gegenüber nicht als vollwertiges, sondern nur als minderwertiges Subjekt anerkannt wird. Von dieser Form der Missachtung vermag es sich jedoch nicht freizumachen, da es dem Anderen durch seine Anerkennung ja eine autoritative Macht über sich verliehen hat. Asymmetrisch ist der Anerkennungsprozess für Hegel also nicht nur deswegen, weil der Prozess des Anerkennens diachron strukturiert ist und ein Subjekt in Anerkennungsvorleistung gehen muss, sondern weil in diesem Geschehen eine einseitige Abhängigkeit von der Anerkennung von anderen entsteht – eine Abhängigkeit, die soweit gehen kann, dass ein Subjekt lieber eine minderwertige Form der Anerkennung in Kauf nimmt, bevor es gar keine Anerkennung bekommt.<sup>14</sup>

Ausgehend von Hegels Überlegungen können wir nun also verstehen, warum der Ruf nach Anerkennung asymmetrisch strukturiert ist. Um Marcel Hénaffs Idee einer »alternierenden Asymmetrie« jedoch vollständig zu fassen, müssen wir jetzt auch noch verstehen, inwiefern auch die Antwort auf diesen Ruf asymmetrischen Charakter hat. Hierfür können wir auf die Überlegungen von Emmanuel Levinas zurückgreifen, die ich hier ebenfalls in aller Kürze zusammenfassen möchte. Levinas Überlegungen lassen sich so verstehen, dass er dafür argumentiert, dass der rekognitiven Asymmetrie Hegels eine responsive Asymmetrie gegenübersteht.<sup>15</sup> Anders gesagt: Die Angewiesenheit auf die Anerkennung des einen Subjekts bringt beim anderen Subjekte eine Ausgesetztheit an eben diese Angewiesenheit hervor. Machen wir uns diese Überlegungen an der von Hegel geschilderten Szene deutlich, dann geht es Levinas darum, dass das Verlangen des Knechts nach Anerkennung den Herrn in eine Situation bringt, in der er sich als moralisches Subjekt zu wählen hat. Mit Levinas können wir davon sprechen, dass der Herr durch seine Anrufung zur »Geisel« des Knechts wird.<sup>16</sup> Wir können diesen Gedankengang von Levinas besser verstehen, wenn wir ihn in drei Schritten rekonstruieren: Zunächst ist es entscheidend, dass der Herr den Ruf des Knechts im eigentlichen Sinne nicht uner-

---

14 Vgl. dazu Herrmann, Steffen, »Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 62, H. 2 (2014), S. 279–296.

15 Vgl. zu dieser Deutung Herrmann, Steffen, *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas*, Bielefeld 2013, S. 149ff.

16 Den Gedanken der moralischen Geiselschaft entwickelt Levinas vor allem in: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992, S. 219ff.

widert lassen kann, da er auf irgendeine Art und Weise auf ihn reagieren muss. Denn selbst wenn der Herr auf den Ruf des Knechts nach Anerkennung nicht reagiert, so muss diese Nicht-Reaktion doch noch als eine Form der Erwidern verstanden werden. Wenn aber der Ruf nach Anerkennung nicht unerwidert bleiben kann, dann, so Levinas, befindet sich das angerufene Subjekt in einer Situation der Ausgesetztheit. Entscheidend ist für Levinas zweitens, dass die Antwort auf den Ruf des Anderen immer mit einer Verantwortung für diese Antwort verbunden ist. Denn auch wenn der Angerufene nicht nicht antworten kann, so liegt die Art und Weise seiner Antwort doch in seiner Hand. Während also das »dass« der Antwort unvermeidlich ist, ist das Subjekt für das »was« der Antwort verantwortlich.<sup>17</sup> Der dritte wichtige Punkt besteht nun darin, dass das Subjekt durch seine Verantwortung für den Anderen vor seine Freiheit gebracht wird. Levinas spricht diesbezüglich auch von einer »eingesetzten Freiheit«<sup>18</sup> und meint damit, dass das angerufene Subjekt im Angesicht des Anderen darüber zu entscheiden hat, wie es auf den Anspruch des Anderen antwortet: Seine Antworten können dabei vom ignoranten Schweigen, über die kühle technische Auskunft, bis hin zur besorgten Frage reichen. In jedem Fall hat das Subjekt durch die Wahl seiner Antwort darüber zu entscheiden, in welche soziale Beziehung es mit dem Anderen treten will.

Kommen wir nun wieder auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Ich hatte behauptet, dass sich der Gedanke der Freiwilligkeit der Gabe besonders gut am Kula-Tausch deutlich machen lässt. Die im Anschluss an Hénaff, Hegel und Levinas angestellten Überlegungen helfen uns nun, diesen Gedanken besser zu verstehen. Deutlich ist nämlich geworden, dass der Geber mit seiner Bittgabe das Risiko der Nicht-Anerkennung eingeht und dadurch in eine einseitige Abhängigkeit gerät. Eben dieser einseitigen Abhängigkeit entspricht auf der Seite des Nehmers jedoch eine einseitige Ausgesetztheit an eben diese Abhängigkeit, welche das Subjekt dazu zwingt, mit dieser Abhängigkeit umzugehen. Auch wenn sich das nehmende Subjekt dadurch zwangsweise in ein Verhältnis zur Bittgabe setzen muss, ist es in der Frage, ob und wie es diese Gabe erwidert, jedoch frei. Auch wenn der Geber versucht, seinen potentiellen Partner durch wertvolle Gaben zu einer Gegengabe zu verführen, ist diese doch prinzi-

---

17 Vgl. dazu auch Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, S. 141.

18 Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München 1993, S. 438.

piell freiwilliger Natur. Außer der moralischen Verantwortung gibt es keinen übergeordneten Rahmen, der das adressierte Subjekt darauf verpflichtet, auf die Gabe mit einer Gegengabe zu reagieren. Jederzeit kann sich das adressierte Subjekt dazu entscheiden, das soziale Bündnis abzulehnen. Und eben aufgrund dieser Gefahr der Zurückweisung sind die Bittgaben des Kula-Tausches von besonders wertvoller Natur. Da die Gegengabe nicht durch Zwang zu Stande kommt, sondern freiwillig gegeben wird, verkörpert sie eine starke Form der Anerkennung. Gerade weil es zunächst ungewiss ist, ob die Gabe durch eine Gegengabe erwidert wird, ist letztere so besonders wertvoll. Auf eben diesen Punkt scheint mir Mauss abzielen, wenn er festhält: »Selbst in diesen Gesellschaften haben die Individuen und Gruppen, oder vielmehr die Untergruppen, von jeher das souveräne Recht verspürt, einen Vertrag abzulehnen, und das ist es, was dem Güterumlauf den Aspekt der Großzügigkeit verleiht.«<sup>19</sup>

## 2. Die rituelle Gabe

Wenden wir uns nun dem zweiten Teil von Mauss' Kennzeichnung der Gabe als »freiwillig und obligatorisch« zu, dann können wir uns den obligatorischen Charakter der Gabe an einem zweiten von Mauss herangezogenen Schlüsselbeispiel deutlich machen: Es stammt aus Samoa in Polynesien, wurde von George Turner, einem britischen Missionar, Mitte des 19. Jahrhunderts aufgezeichnet und bezieht sich auf das Fest der Geburt.<sup>20</sup> Zu diesem empfangen die Eltern von ihren Verwandten eine Reihe von Geschenken. Die Geschenke von Seiten der Familie des Mannes werden dabei als *oloa* bezeichnet. Sie bestehen im Wesentlichen aus nützlichen Gebrauchsgütern wie Schweinen, Äxten oder auch Kanus. Die Geschenke von Seiten der Familie der Frau, *tonga* genannt, bestehen dagegen aus heiligen Matten, Talismanen oder kleinen Götterbildern und gehören nicht der Sphäre des unmittelbaren Gebrauchs an. Entscheidend ist nun, dass die Eltern während des Festes der Geburt all diese Gegenstände um sich herum versammeln können, diese jedoch am Ende der zeremoniellen Feier ihren Gästen zurückschenken – allerdings in vertauschter Form, so dass diejenigen, die *oloa* gebracht haben, mit *tonga* nach Hause gehen und um-

---

19 Mauss, *Die Gabe*, S. 169.

20 Vgl. ebd., S. 27ff.

gekehrt. Das Ritual, so stellt Turner fest, hat letzten Endes also zur Folge, dass nur die Freunde der frisch gebackenen Eltern vom wechselseitigen Austausch profitieren, die Eheleute jedoch »im Anschluss nicht reicher als zuvor sind.«<sup>21</sup> In dem angeführten Beispiel Turners haben Gabe und Gegengabe verpflichtenden Charakter. Es gehört zu den zeremoniellen Regeln des Festes der Geburt, dass die zu Beginn erhaltenen Gaben am Ende wieder ausgeteilt werden. Ich möchte in diesem Fall daher von rituellen Gaben sprechen. Im Gegensatz zu den Bittgaben der Trobriander, bei denen frei darüber entschieden werden kann, wann und zu welchem Zeitpunkt sie an wen überreicht werden, zirkulieren die zeremoniellen Gaben im Zuge eines geregelten Austauschverhältnisses, in dem die Partner bestimmte Rechte und Pflichten besitzen.

Gehen wir nun von der ethnologischen Beschreibung zur sozialtheoretischen Auseinandersetzung über, dann können wir zunächst an die Überlegungen von Axel Honneth anknüpfen, der dafür argumentiert, dass sich das Konzept des rituellen Gabentausches nicht mehr angemessen mit Marcel Hénaffs Konzeption der alternierenden Asymmetrie fassen lässt. Hénaff, so Honneth, könne mit seinem Ansatz nämlich nicht die Entstehung von normativ stabilen Sozialordnungen erklären, da »es einigermaßen abwegig wäre, wollte man sich die Entstehung derartiger Anerkennungsverhältnisse so vorstellen, dass sie durch die unentwegte Wiederholung des immer selben Aktes durch alle Akteure zustande kommen.«<sup>22</sup> Honneths Einwand lautet also, dass das Modell der alternierenden Asymmetrie nicht zu erklären vermag, wie es auf Seiten der Akteure zu stabilen Verhaltenserwartungen kommt. Letzteres, so Honneth, lässt sich nur verstehen, wenn man von einem Modell der alternierenden Asymmetrie zu einem Modell der wechselseitigen Symmetrie übergeht, wie es für die Anerkennungsbeziehungen stabiler Sozialordnungen kennzeichnend ist. Versuchen wir zunächst, diesen Gedanken der wechselseitigen Symmetrie besser zu verstehen: Rituelle Gabenpraktiken sind durch Regeln und Normen geleitete Verhaltensweisen, in welchen die Akteure gemäß situativ vorgeschriebener Muster handeln. Insofern die Grundregel des Gabentausches nun besagt, dass eine Gabe vom Typ X immer durch eine Gabe vom Typ Y zu erwi-

---

21 Vgl. Turner, George, *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels, and Researches in the Islands of the Pacific*, London 1861, S. 178.

22 Vgl. Honneth, Axel, »Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Nr. 7, H. 1 (2010), S. 99–110, S. 106.

dern ist, ist das Gabegeschehen auf Seiten der Beteiligten von Reziprozitätserwartungen durchdrungen. Anders als im Fall der riskanten Gabe rechnen die Akteure hier damit, dass die Gabe mit einer Gegengabe vergolten wird. Eben dieser Sachverhalt hat aber weitreichende Konsequenzen. Wenn die Eröffnungsgabe nämlich darauf zählen kann, dass das Gegenüber diese Gabe erwidert, dann verliert sie ihren riskanten Charakter. Im Fall der rituellen Gabe geht der Gebende kein Risiko ein, weil er weiß, dass sein Gegenüber die Gabe erwidern wird. Anders herum kann der Empfänger im Zuge dieser Konventionen auf ein standardisiertes Repertoire von Antwortmöglichkeiten zurückgreifen. Er muss diese nicht ständig neu erfinden. Geber und Nehmer werden durch die wechselseitigen Reziprozitätserwartungen also von Handlungsrisiken und -anforderungen befreit. Durch den Bezug auf eine Regel können sie sich sowohl von ihrer persönlichen Abhängigkeit als auch von ihren interpellativen Ausgesetztheiten an das Gegenüber befreien. Wenn die Momente der Abhängigkeit von Anerkennung und der Ausgesetztheit an die Verantwortung im rituellen Gabegeschehen aber derart außer Kraft gesetzt werden, dann lässt sich dieses nicht mehr sinnvoll mit dem Modell der alternierenden Asymmetrie verstehen. Ganz im Gegenteil: Die rituelle Gabe scheint sich nur vom Modell der wechselseitigen Symmetrie aus angemessen fassen zu lassen, weil nur dieses die dem Geben vorauslaufenden wechselseitigen Reziprozitätserwartungen der Beteiligten mit einzubeziehen vermag.

Das Risiko der Nicht-Anerkennung, das bei der riskanten Gabe im Zentrum stand, taucht in der rituellen Gabe also nur noch als Sonderfall auf, bei dem die Reaktion der erwiderten Anerkennung entgegen aller Erwartungen wegfällt. Entscheidend ist dabei, dass selbst dort, wo dies der Fall ist und eine Gabe nicht durch eine Gegengabe erwidert wird, der Gebende nicht ohne Anerkennung bleibt. Indem er mit seiner Gabe nämlich gemäß den Regeln und Normen der Gemeinschaft handelt, zeigt er sich als ein »Mann von Ehre«, der das Spiel des Sozialen zu spielen weiß. Und allein diese Tatsache gereicht ihm zur öffentlichen Anerkennung. Ebenso verhält es sich mit der Gegengabe: Selbst dort, wo diese auf Missfallen stößt, steht die Öffentlichkeit als Richter bereit, um zu beurteilen, ob die Gabe gemäß der Regeln und Normen der Gemeinschaft erfolgt ist. In der rituellen Gabe vermögen Gebende und Nehmende also unabhängig von ihrer wechselseitigen Anerkennung Bestätigung zu erlangen. Grund dafür ist, dass die rituelle Gabe nicht mehr ausgehend von einem dyadischen, sondern von einem triadischen Modell verstanden werden muss. Die Öff-

fentlichkeit ist dabei in der Rolle des Dritten, der über die Einhaltung der Regeln und Normen der Gemeinschaft wacht. Und so lange die Subjekte das tun, was »man« als Mitglieder der Gemeinschaft tut, können sie sich der Anerkennung durch diese dritte Instanz sicher sein.

Das angeführte Beispiel macht deutlich, dass die intersubjektive Beziehung zwischen den Subjekten in der rituellen Gabe zugunsten der Beziehung, die sie beide zur Instanz des Dritten unterhalten, in den Hintergrund rückt. Denn auch wenn die Austauschbeziehung zwischen den Subjekten scheitert, kann die Anerkennungsbeziehung zum Dritten gelingen. Eben dieser Sachverhalt zeigt, dass es in der rituellen Gabe nicht nur um Sozial-, sondern auch um Systemintegration geht. Hier reproduziert sich nicht bloß die soziale Beziehung zwischen den handelnden Akteuren, sondern auch der soziale Regelzusammenhang, der zwischen ihnen vermittelt. Eben dieser Sachverhalt führt uns nun aber zu einer mit der rituellen Gabe strukturell verbundenen Gefahr: Während die riskante Gabe eine starke, aber wenig zuverlässige Form der Anerkennung bietet, bietet die rituelle Gabe zwar eine zuverlässige, aber wenig starke Form der Anerkennung. Das hat seinen Grund darin, dass die am Gabentausch Beteiligten sich nicht sicher sein können, ob die Gabe, die sie jeweils von ihrem Gegenüber erhalten, aus Respekt gegeben wird oder lediglich, weil der soziale Regelzusammenhang dazu verpflichtet. Der Bezug auf die Instanz des Dritten droht also die Beziehung zwischen den Gabepartnern von innen her auszuhöhlen und das Gebegehen zu einem bloß formelhaften und leeren Geschehen zu machen. Man denke diesbezüglich etwa an ein Kind, das sich in Anwesenheit seiner Eltern artig für ein erhaltenes Geschenk zu bedanken weiß, jedoch in dem Moment, wo die Eltern abwesend sind, ein solches moralisches Verhalten nicht mehr an den Tag legt. Hier wird deutlich, dass eine allein durch eine dritte Instanz verbürgte Anerkennung letztlich leer und schal ist.

### 3. Die rivalisierende Gabe

Nachdem ich am Beispiel der riskanten und der rituellen Gabe jeweils deutlich gemacht habe, was es bedeutet, dass die Gabe entweder freiwillig oder obligatorisch ist, will ich mich nun im dritten Schritt Mauss' Idee zuwenden, dass die Gabe *zugleich* freiwillig und obligatorisch ist. Auch

hierfür möchte ich wieder eine Schlüsselszene von Mauss' Überlegungen in Anschlag bringen. Es handelt sich dabei um die von Franz Boas beschriebene Praxis des Potlatsch der indianischen Gesellschaften Nordwestamerikas.<sup>23</sup> Deren Leben zeichnet sich durch einen jahreszeitlichen Rhythmus aus: Während in den Sommermonaten die materielle Reproduktion durch Jagd und Fischfang gesichert wird, dienen die Wintermonate vor allem der sozialen Reproduktion. Hier werden Heirats- und Initiationsriten, aber auch Zeremonien und Bestattungsfeiern vollzogen. Die Aufeinanderfolge dieser Festivitäten ist eng mit dem System des Potlatsch verbunden, insofern hier die in den Sommermonaten angehäuften Reichtümer verausgabt werden, indem sie als Geschenke an einen anderen Clan weitergereicht werden. Dabei entsteht eine Art Wettstreit, da ein jeder Clan den anderen an Großzügigkeit zu übertreffen versucht. Je größer das Geschenk, desto größer scheint nämlich die Macht der schenkenden Partei zu sein. Der Potlatsch ist also eine Art Verausgabungswettkampf, bei dem es den beteiligten Parteien in erster Linie darum geht, die Ehre der Gruppe zur Schau zu stellen und öffentlich zu machen. Deutlich wird damit, dass es beim Potlatsch nicht mehr allein um die Reproduktion, sondern zugleich auch um die Transformation des sozialen Bandes geht.

Fragen wir uns nun, wie Gabe und Gegengabe im System des Potlatsch aufeinander bezogen sind, dann wird schnell deutlich, dass sich hier beide bisher erörterten Motive finden lassen: Einerseits wird hier gegeben und genommen, weil es obligatorisch ist, zu geben und zu nehmen. Die Traditionen und Sitten der jeweiligen Gesellschaften schreiben den Potlatsch vor, weshalb man von einem Häuptling, der in seiner Amtszeit keinen Potlatsch durchführt, auch sagt, er habe ein »verfaultes Gesicht«, um damit auf seinen Verlust von Ansehen hinzuweisen.<sup>24</sup> Doch auch wenn die Teilnahme am Potlatsch für beide Parteien eine obligatorische Angelegenheit ist, wenn sie als gute Spieler des Spiels des Sozialen gelten wollen, so sind sie in der Art und Weise, wie sie dieses Spiel spielen wollen, doch frei. Welcher Clan zum Potlatsch herausgefordert wird, welche Mittel dabei in Anschlag gebracht werden und wie diese dargeboten werden, ist durch Sitte und Tradition nicht vorgeschrieben. Die Sitte gibt lediglich vor, dass das soziale Band zwischen den Parteien reproduziert werden muss, wie genau sich diese Reproduktion zu vollziehen hat, liegt jedoch jeweils bei den Beteiligten. Im Unterschied zur riskanten Gabe sind die Akteure im rivali-

---

23 Vgl. Mauss, *Die Gabe*, S. 77ff.

24 Ebd., S. 93.

sierenden Gabentausch also durch Regeln gebunden. Da diese aber nur den formalen Rahmen des Austauschs festlegen, sind sie innerhalb dieses Rahmens ungebunden. In der Gabepaxis des Potlatsch verbinden sich daher die zwei bisher vorgestellten Gabelogiken: Die rivalisierende Gabe ist sowohl symmetrisch als auch asymmetrisch. Wir können diesbezüglich von einer Logik der »symmetrischen Asymmetrie« sprechen. Symmetrisch ist die rivalisierende Gabe in dem Sinne, dass die Akteure auf der Basis eines sozialen Regelzusammenhangs stabile Verhaltenserwartungen an ihr gegenüber ausbilden und im Zweifelsfall Anerkennung von der Instanz des Dritten erwarten können. Der Bezug auf eine übergeordnete dritte Instanz hat hier jedoch nicht mehr wie bei der rituellen Gabe eine Entwertung der intersubjektiven Anerkennung zur Folge. Denn insofern hier nur die Form, nicht aber der Inhalt der Erwiderung festgelegt ist, ist das Handeln der Einzelnen nach wie vor von Gewicht. Und eben das hat zur Folge, dass der Potlatsch zu einer Praxis werden kann, in welcher die einzelnen Clans miteinander um soziale Ehre ringen. Durch seine Offenheit bietet er jedem Clan die Möglichkeit, seine Position in der sozialen Hierarchie zu festigen und zu verbessern, ebenso wie er die Gefahr in sich birgt, diese Position zu verschlechtern.

Analytisch betrachtet sind in der rivalisierenden Gabe daher jene zwei Gefahren aufgehoben, welche die riskante und die rituelle Gabe mit sich gebracht haben: Einerseits ist eine Zurückweisung hier nicht vorgesehen bzw. kann von den Beteiligten nur um den Preis vollzogen werden, ihren eigenen Status aufs Spiel zu setzen. Andererseits erschöpft sich die agonale Gabe nicht in vorgegebenen Verhaltensregeln und Konventionen, sondern lässt den beteiligten Akteuren einen Handlungsspielraum, in welchem sie frei agieren können. Gabe und Erwiderung sind in der rivalisierenden Gabe also sowohl rituell als auch riskant, so dass sowohl das Risiko der Zurückweisung als auch das Risiko, dass die Anerkennung schal wird, aufgehoben ist. Indem die rivalisierende Gabe die Gefahren der riskanten und der rituellen Gabe aufzuheben vermag, gelingt es ihr, eine starke und zuverlässige Form der Anerkennung zu geben. Freilich jedoch bringt der Potlatsch seine eigene Gefahr mit sich: Diese besteht darin, sich in einer destruktiven Dynamik zu verfangen. Dort nämlich, wo sich Gabe und Gegengabe beständig wechselseitig zu überbieten versuchen, droht die Eskalation. Entweder derart, dass die Beteiligten das symbolische Medium der Gabe verlassen und ihre Streitigkeiten mit den Mitteln der physischen Gewalt austragen oder dadurch, dass sie sich bis zum Bankrott veraus-

gaben. Eben dieses Phänomen ist in Bezug auf den nordwest-amerikanischen Potlatch legendär geworden. Dort haben junge und unerfahrene Häuptlinge die Verausgabung so weit getrieben, dass sie ihren Clan ruiniert haben. Freilich ist mittlerweile vielfach darauf hingewiesen worden, dass diese ruinöse Form der Verausgabung erst durch den Kontakt mit den europäischen Händlern zu Stande gekommen ist.<sup>25</sup> Ein Umstand, der darauf hinweist, dass die indianischen Gesellschaften ursprünglich über einen Modus zur Regulierung der destruktiven Tendenzen des Potlatch verfügt haben. Zwar ist uns ein solcher nicht überliefert, wir können zum besseren Verständnis aber einen anderen paradigmatischen Fall heranziehen. Nämlich die Gesellschaft der Kabylen, die Pierre Bourdieu in seinen Feldforschungen der späten 1960er und frühen 1970er Jahren untersucht hat.

In seinem *Entwurf einer Theorie der Praxis* von 1972 beschreibt Bourdieu die soziale Logik des Lebens der Kabylen. Er arbeitet dabei ganz ähnlich wie Mauss heraus, dass dem rivalisierenden Gabentausch in der kabyliischen Gesellschaft eine zentrale Rolle als sozialer Integrationsmechanismus zukommt. Im Gegensatz zu Mauss widmet Bourdieu dabei jedoch einen großen Teil seiner Aufmerksamkeit der Frage, wie das Geschehen von Gabe und Gegengabe reguliert wird. Zwei Fälle stellt er dabei in den Vordergrund: Zunächst den Fall, dass der Schenkende indiskutabel mehr Ressourcen hat als der Beschenkte.<sup>26</sup> Hier, so Bourdieu, fordert die öffentliche Ordnung vom Beschenkten nur, dass er das Spiel mitspielt und die Gabe durch eine Gegengabe erwidert. Selbst wenn seine Gegengabe nicht mit der des andern mithalten kann, so hat er doch seine Pflicht getan und verdient keinen Tadel. Zwar wurde er nach dem Gesetz des Reichtums übertroffen, aber nicht nach dem Gesetz der Ehre. Ganz im Gegenteil: Nach dem Gesetz der Ehre fällt die unter Bedingungen der Ungleichheit ausgeführte Gabe auf den Geber zurück. Indem er einen Unterlegenen herausfordert, der ihm von vornherein nicht standhalten kann, entehrt er sich selbst. Anders verhält es sich in dem Fall, wo der Schenkende dem Beschenkten an Reichtum deutlich unterlegen ist.<sup>27</sup> Hier kann sich der Beschenkte weigern mit dem Schenkenden zu rivalisieren, ohne soziale Sanktionen fürchten zu müssen. Dass eine Erwidderung nur einem Mann gleicher Ehre gebührt, macht auch ein kabylisches Sprichwort sehr schön

---

25 Vgl. Mauzé, Marie »Boas, les Kwagul et le potlatch«, in: *L'Homme*, Nr. 26, H. 4, S. 21–63.

26 Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1979, S. 24.

27 Ebd.

deutlich. Dem, der ausruft: »Ich habe auch einen Schnurrbart!«, so heißt es, kann einfach geantwortet werden: »Die Barthaare des Hasen sind nicht so lang wie die des Löwen.«<sup>28</sup> Beide Fälle zeigen, dass die Kabylen den agonalen Gabentausch nur dort dulden, wo sich zwei gleichrangige Akteure gegenüberstehen. Die Aufgabe der entsprechenden sozialen Regeln und Normen besteht darin, die destruktive Dynamik der rivalisierenden Gabe einzuhegen und in eine geordnete Praxis zu überführen, in der ein fairer Wettstreit möglich ist.

#### 4. Agonale Vergemeinschaftung

Bevor ich abschließend ein paar verallgemeinernde Schlussfolgerungen ziehen möchte, will ich die bis hierhin angestellten Überlegungen noch einmal schematisch zusammenfassen:

(i) Die riskante Gabe dient der Stiftung des sozialen Bandes. Sie hat explorative Funktion und dient zur Abstimmung und Erprobung von Gemeinsamkeiten. Gabe und Gegengabe sind dabei wesentlich freiwilliger Natur, insofern es dem Geber freisteht, an wen er sich mit seinem Ruf nach Anerkennung richtet und dem Nehmer, wie er auf den Ruf nach Anerkennung antwortet. Das Hin und Her von Gabe und Gegengabe gehorcht dabei einer Logik der alternierenden Asymmetrie, in der sich eine rekognitive und eine responsive Asymmetrie chiastisch miteinander verbinden. Eben diese Verbindung ermöglicht eine starke, wenn auch wenig zuverlässige Form der Anerkennung. Stets besteht bei der riskanten Gabe die Gefahr, dass die soziale Bindung nicht zu Stande kommt.

(ii) Die rituelle Gabe dient der Reproduktion des sozialen Bandes. Sie wird dort angewendet, wo es klare Regeln des gemeinsamen Umgangs gibt. Sie dient in erster Linie der Erneuerung des sozialen Bandes und hat damit bewahrende Funktion. Gabe und Gegengabe sind dabei wesentlich obligatorischer Natur, insofern Geber und Nehmer durch den sozialen Ordnungszusammenhang dazu verpflichtet sind, zu bestimmten Anlässen und in bestimmten Abständen zu geben. Aufgrund dieser Verhaltensnormen lässt sich die Zirkulation von Gabe und Gegengabe dabei am besten mit Hilfe der Logik der wechselseitigen Symmetrie verstehen. Eben diese Lo-

---

<sup>28</sup> Ebd., S. 23.

gik ermöglicht eine zuverlässige, wenngleich auch wenig starke Form der Anerkennung. Die Hauptgefahr der rituellen Anerkennung besteht daher darin, dass sie keine Strapazierfähigkeit besitzt.

(iii) Die rivalisierende Gabe schließlich dient der Transformation des sozialen Bandes. Mit ihrer Hilfe können die Akteure ihre soziale Position verändern. Gabe und Gegengabe sind hier zugleich obligatorisch als auch freiwillig – ihr Austausch lässt sich daher am besten mit Hilfe einer Logik der asymmetrischen Symmetrie beschreiben. Sie ermöglicht sowohl eine zuverlässige als auch starke Form der Anerkennung – im Unterschied zur riskanten und rituellen Gabe vermag sie sowohl eine systemische als auch eine soziale Form der Integration zu leisten, da sich in der rivalisierenden Gabe sowohl der soziale Ordnungszusammenhang als auch die persönliche Bindung zwischen den Akteuren reproduziert. Freilich ist die rivalisierende Gabe dabei beständig mit der Gefahr verbunden, dass der Wettstreit mehr und mehr kämpferischen und destruktiven Charakter annimmt.

	<i>Riskante Gabe</i>	<i>Rituelle Gabe</i>	<i>Rivalisierende Gabe</i>
<i>Soziale Funktion</i>	Stiftung des sozialen Bandes	Reproduktion des sozialen Bandes	Transformation des sozialen Bandes
<i>Modus der Erwidernung</i>	Freiwillig	Obligatorisch	Freiwillig und Obligatorisch
<i>Logik der Reziprozität</i>	Alternierende Asymmetrie	Wechselseitige Symmetrie	Asymmetrische Symmetrie
<i>Form der Anerkennung</i>	Starke, aber wenig zuverlässige Anerkennung	Zuverlässige, aber wenig starke Anerkennung	Zuverlässige und starke Anerkennung
<i>Gefahr</i>	Bindung kommt nicht zu Stande	Bindung hat keine Strapazierfähigkeit	Bindung führt zu destruktiver Dynamik

Kommen wir nun abschließend noch einmal auf Mauss Formulierung zurück, dass die Gabe zugleich »freiwillig und obligatorisch« ist, dann sehen wir nun, dass diese Aussage im eigentlichen Sinne nur auf die rivalisierende Gabe zutrifft.<sup>29</sup> Es ist daher auch wenig verwunderlich, dass Mauss den Potlatsch zu Beginn seiner Studie als den »reinsten Typus« des Gabentausches bezeichnet und damit die Hoffnung verbindet, »einen der Felsen gefunden zu haben, auf denen unsere Gesellschaften ruhen.«<sup>30</sup> Diese normative Auszeichnung der rivalisierenden Gabe liegt darin begründet, so haben wir gesehen, dass sie im Unterschied zur riskanten und zur rituellen Gabe eine soziale Bindung zu stiften vermag, die sowohl zuverlässig als auch stark ist. Insofern Mauss den Potlatsch auch als eine »totale Leistung vom agonistischen Typ« bezeichnet hat, können wir seine Überlegungen nun dahingehend zuspitzen, dass sie uns zu einem Modell der agonalen Vergemeinschaftung führen.<sup>31</sup> In diesem Modell wird sozialer Zusammenhalt weder ausgehend von der Vorstellung der kommunitären Einheit gedacht, da diese der Pluralität von Lebensentwürfen in der Moderne nicht gerecht zu werden vermag; noch von der Vorstellung der unverbundenen Vielheit, da diese die für den gesellschaftlichen Zusammenhalt notwendigen Integrationskräfte nicht in den Blick zu bekommen vermag. Das Modell der agonalen Vergemeinschaftung geht daher weder von einem substantiellen Ganzen noch von vereinzelt atomaren Individuen aus, sondern von dem Prozess des Sich-Unterscheidens. Soziale Bindung wird hier gerade durch soziale Differenzierung hergestellt, so dass paradoxerweise genau das, was die Subjekte voneinander trennt, dasjenige ist, was sie miteinander verbindet. Agonale Vergemeinschaftung beruht also auf etwas, was wir als »Bindung durch Trennung« oder als »Band der Teilung« beschreiben können.

Ausgehend von seinen ethnologischen Beobachtungen weist Mauss im abschließenden Teil seiner Überlegungen darauf hin, dass sich auch in unserer modernen Gesellschaft noch vielfache Spuren agonaler Vergemeinschaftung finden lassen: »so rivalisieren zum Beispiel wir selbst bei

---

29 Freilich muss spätestens an dieser Stelle bemerkt werden, dass es sich um Idealtypen handelt, und dass in der Praxis weder die riskante Gabe noch die rituelle Gabe in Reinform vorkommen. Dass sich in beiden Gabepraktiken immer Elemente der jeweils anderen finden lassen, stellt sehr schön heraus: Quadflieg, Dirk »Asymmetrische Reziprozität. Über das Verhältnis von Gabe und Anerkennung bei Marcel Hénaff«, in: *WestEnd, Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Nr. 7, H 1 (2010), S. 111–122.

30 Mauss, *Die Gabe*, S. 22 u. S. 19.

31 Ebd., S. 25.

unseren Weihnachtsgeschenken, Parties, Hochzeitsfeiern, Einladungen, und wir fühlen uns noch heute verpflichtet, uns zu »revanchieren.«<sup>32</sup> Die Überzeugung, dass viele unserer gegenwärtigen kulturellen Praktiken vom agonalen Prinzip der rivalisierenden Gabe durchwirkt sind, muss sich dabei nicht auf die von Mauss angeführten ritualisierten Anlässe beschränken. Das Prinzip agonaler Vergemeinschaftung lässt sich auch in informellen Praktiken wiederfinden. Ein Beispiel hierfür findet sich etwa in den ethnologischen Studien von Roger Abrahams aus dem Philadelphia der 1960er Jahre. Abrahams berichtet, wie er im Zuge seiner Arbeit auf eine zwischen Jugendlichen übliche Praxis stößt, dem so genannten »playing the dozens« (eine Vorform des Rap und Hip Hop).<sup>33</sup> Diese Praxis besteht darin, dass die Jugendlichen mit gereimten Versen jeweils eine Person der Familie ihres Gegenübers, bevorzugt Mutter oder Vater, beleidigen, worauf die beleidigte Person ebenso mit einem gereimten Vers antwortet und ihrerseits die Familie des Gegenübers angreift. Bei diesen Duellen, so hat William Labov im Anschluss an Abrahams Studie gezeigt, geht es nicht einfach darum, vorgefertigte Formeln auszutauschen, sondern vielmehr um einen kreativen und schöpferischen Umfang mit der Sprache, durch welchen die Beteiligten rhythmisch und inhaltlich aufeinander Bezug nehmen.<sup>34</sup> Hier deutet sich bereits an, dass es bei den »dozens« letztlich nicht darum geht, das Gegenüber wirklich zu beleidigen, vielmehr handelt es sich um einen Wettstreit, bei dem die Jugendlichen ihre verbalen Fähigkeiten zur Schau stellen. Damit wird einerseits die soziale Rangordnung zwischen den Jugendlichen ausgehandelt, gleichzeitig erweist sich jedoch auch derjenige, der das Spiel zu spielen weiß, als legitimes Mitglied der Gruppe.

Dass es sich beim *playing the dozens* um eine Form des rivalisierenden Gabentausches handelt, lässt sich nun schnell einsichtig machen. Einerseits nämlich handelt es sich um ein regelgeleitetes Spiel, insofern die Bezugnahme von Herausforderung und Erwidern durch bestimmte Regeln festgelegt ist. Andererseits jedoch sind Form und Inhalt frei und müssen im Zuge des jeweiligen Spielzugs neu erfunden werden. Jede Herausforderung ist daher mit dem Risiko verbunden, durch eine schlagfertige

---

32 Ebd.

33 Abrahams, Roger, »Playing the Dozens«, in: *Journal of American Folklore*, Nr. 75 (1962), S. 209–222.

34 Labov, William, »Regeln für rituelle Beschimpfungen«, in: ders., *Sprache im sozialen Kontext. Beschreibung und Erklärung struktureller und sozialer Bedeutung von Sprachvariation*. Bd. 2, Königstein 1978.

Antwort überboten zu werden. Der verbale Wettstreit vereinigt damit zwei Momente: Es handelt sich sowohl um ein Ritual mit festgesetzten öffentlichen Regeln als auch um eine riskante Praxis, deren Ausgang zunächst einmal ungewiss ist. Der Wettstreit stellt also einen rituellen Rahmen bereit, innerhalb dessen die Einzelnen miteinander wetteifern und sich dem Risiko der Anerkennung aussetzen können. In der Praxis des verbalen Wettstreits sind Ritualität und Risiko dabei so miteinander verbunden, dass die Akteure vor dem stabilisierenden Hintergrund gesellschaftlicher Normen eine Bindung durch Trennung eingehen können.

Auch wenn sich in unserer modernen Gesellschaft bei genauem Blick noch eine ganze Reihe von rivalisierenden Gabepraktiken finden lassen, so ist doch klar, dass das Geben heute keine »totale soziale Tatsache« mehr darstellt. Mauss hatte diesen Terminus ja eingeführt, um deutlich zu machen, dass in segmentären Gesellschaften alle sozialen Bereiche wie etwa Politik, Religion oder Ökonomie durch das Prinzip des Gabentausches strukturiert sind. In dem Maße nun, wie sich unsere westlichen Gesellschaften funktional ausdifferenziert haben, hat die Gabe diese zentrale Stellung im sozialen Miteinander verloren. Heute spielt sie nur noch in der Sphäre der primären Sozialität von Familie und Freundschaft eine Rolle. Mauss' politische Hoffnung, so legen die »moralischen Schlussfolgerungen« im letzten Teil seiner Studie nahe, scheint nun darin bestanden zu haben, das Prinzip der rivalisierenden Gabe wieder aus dieser Sphäre heraus auf andere Sphären zu übertragen. Nicht nur spricht er sich dafür aus, zu Bräuchen dieser Art bei »Dienstmietverträgen, Wohnungsvermietungen und beim Verkauf von lebenswichtigen Gütern« zurückzugreifen, sondern auch die Sphäre des marktvermittelten Gütertausches scheint für ihn durch den Gabentausch eingehegt werden zu können.<sup>35</sup> Da diese Überlegungen von Mauss heute im Bereich der *shared economy* vielfach wieder aufgegriffen werden, will ich mich nun abschließend der Frage zuwenden, inwiefern sich der Gabentausch vom Gütertausch unterscheidet – schließlich handelt es sich ja auch bei letzterem um eine Form der agonalen Vergemeinschaftung und nicht zuletzt Mauss' Onkel Émile Durkheim hat ja ausgehend vom Konzept der »organischen Solidarität« dafür plädiert, auch den marktvermittelten Tausch als eine Form der Stiftung des sozialen Bandes zu verstehen. Was also unterscheidet Gabentausch und Gütertausch?

---

35 Mauss, *Die Gabe*, S. 162.

Zunächst handelt es sich beim marktvermittelten Gütertausch insofern um eine agonale Praxis, als die Käuferin hier versucht, für möglichst wenig Geld möglichst viele Güter zu bekommen, während umgekehrt die Verkäuferin möglichst wenig an Gütern für möglichst viel Geld geben möchte. Käuferin und Verkäuferin liegen so in einem beständigen Streit um den besten Preis. Der rivalisierende Gabentausch lässt sich von dieser Praxis durch folgende drei Prinzipien unterscheiden: (a) Vom Gütertausch unterscheidet sich die Praxis des Gabentausches zunächst dadurch, dass die Akteure hier wechselseitig als Personen aufeinander bezogen sind, die eine soziale Beziehung zueinander unterhalten. Zwar treten die sozialen Akteure auch im marktvermittelten Tausch in Kontakt miteinander, ihre Beziehung bleibt jedoch weitgehend anonym: Käuferin und Verkäuferin sind prinzipiell beliebig ersetzbar, da im Tauschakt nicht Personen, sondern Sachen im Mittelpunkt stehen. Ich möchte dies als das *Personalitätsprinzip* des Gabentausches im Unterschied zum *Sachprinzip* des Gütertausches bezeichnen. (b) Vom Gütertausch unterscheidet sich der Gabentausch zweitens dadurch, dass das Ziel des Austauschs nicht die Akkumulation, sondern die Verausgabung von materiellen Gütern ist. Das liegt daran, dass sich die materielle und die symbolische Seite des Austauschs hier jeweils anders zueinander verhalten: Während im kapitalistischen Gütertausch die Akkumulation von materiellen Werten zur Vermehrung von Ansehen dient, ist es im Gabentausch gerade deren Verausgabung. Greift der Gütertausch also auf das Prinzip der Anhäufung zurück, gründet der Gabentausch auf dem Prinzip des Austeilens. Ich möchte dies das *Verausgabungsprinzip* des Gabentausches im Unterschied zum *Akkumulationsprinzip* des Gütertausches nennen. (c) Während die agonale Dynamik des Gütertauschs schließlich keine Grenze der sozialen Differenzierung kennt, ist dem Gabentausch eine solche Grenze eingeschrieben. Der Bogen der Rivalität darf hier nicht überspannt werden, insofern die trennende Kraft des Austauschs nicht größer als seine bindende Kraft werden darf. Dort wo dies der Fall ist, droht die Gabe nämlich ihren vergemeinschaftenden Charakter und damit ihren eigentlichen Sinn zu verlieren. Das durch die rivalisierende Gabe gestiftete »Band der Teilung« ist also nicht unendlich dehnbar, sondern immer nur so weit, wie die jeweils mit ihm verbundenen Bindekräfte es zulassen. Ich will diesbezüglich vom *Korrelationsprinzip* des Gabentausches im Unterschied zum *Laissez-Faire-Prinzip* des Gütertausches sprechen.

Fassen wir zusammen: Der Vergleich mit dem Gütertausch zeigt, dass Personalitäts-, Verausgabungs- und Korrelationsprinzip die rivalisierende Gabe als ganz spezifische agonale Praxis auszeichnen. Alle drei Prinzipien sind dabei darauf ausgerichtet, die destruktive Dynamik des Gabentausches einzuhegen. Sie dienen dazu, sicherzustellen, dass das Hin und Her von Gabe und Gegengabe keinen zerstörerischen Charakter annimmt. Personalitäts-, Verausgabungs- und Korrelationsprinzip gewährleisten, dass der Gabentausch seinem eigentlichen Sinn und Zweck gerecht wird: Der Stiftung eines zuverlässigen und starken sozialen Bandes.

Thomas Bedorf, Steffen Herrmann (Hg.)

# Das soziale Band

Geschichte und Gegenwart eines  
sozialtheoretischen Grundbegriffs

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

Gedruckt mit Unterstützung der FernUniversität in Hagen.

ISBN 978-3-593-50631-9 Print

ISBN 978-3-593-43542-8 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Creative Commons, <http://cholin.spline.de/stuff/wiki-api/#Sozialphilosophie>

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

# Inhalt

Vorwort..... 9

Das Gewebe des Sozialen. Geschichte und Gegenwart  
des sozialen Bandes..... 11  
*Thomas Bedorf und Steffen Herrmann*

## I. Webarten

Das soziale Band, das politische Band:  
Allianz, Gewalt, Anerkennung..... 51  
*Marcel Hénaff*

Konnektivität und Zusammenhalt. Von den zwei Soziologien  
des sozialen Bandes..... 72  
*Lars Gertenbach*

Sich geben. Zur Negativität des sozialen Bandes..... 96  
*Dirk Quadflieg*

Agonale Vergemeinschaftung. Normative Grundlagen  
des Gabentausches nach Marcel Mauss..... 120  
*Steffen Herrmann*

## II. Zerreißproben

- Wer denkt asozial? Von Aristoteles zu Hobbes .....143  
*Frank Ruda*
- Von den Regimen der Prekarisierung zur *Cuidadania*.  
 Für ein sorg geleitetes Verständnis des sozialen Bandes .....164  
*Isabell Lorey*
- Would be a good idea*. Das soziale Band in Europa zwischen  
 Krise und beredtem Schweigen .....183  
*Juliane Spitta*
- Was ist das soziale Band der Demokratie?  
 Eine demokratische Kritik der Produktion des prekären Lebens.....203  
*Sofia Näsström und Sara Kalm*

## III. Unauflöslichkeit

- Agonistische Demokratietheorien und das »Band der Teilung«.  
 Bemerkungen zur Theorie des Bürgerkriegs im Anschluss  
 an Nicole Loraux .....233  
*Oliver Marchart*
- Ökonomische Praxis. Zur überraschenden Verbindlichkeit  
 des Tauschens .....262  
*Frank Hillebrandt*
- Die Unauflöslichkeit des sozialen Bandes.....293  
*Thomas Bedorf*
- Das Band der Affekte. Relationalität in Spinozas immanenter  
 Ontologie der Menge .....311  
*Kerstin Andermann*

---

#### IV. Vollzugswirklichkeiten

Das Paradox des sozialen Bandes. Psychoanalytische Perspektiven .....335  
*Michael Schmid*

Das Band des Sozialen und der Bann des Anderen.  
Grundfiguren des Sozialen bei Émile Durkheim und Judith Butler.....360  
*Florian Heßdörfer*

*Performing urban citizenship*. Komplizenschaft als soziale  
Praxis von Kollektivbildung .....377  
*Gesa Ziemer*

Andere Bänder. Ein metaphorologischer Kommentar.....392  
*Ulrich Bröckling*

Autorinnen und Autoren .....403