

## Jenseits des Tausches

### Karl Marx und die Soziologie der Gabe

Samuel Strehle

**Zusammenfassung:** Der Aufsatz zeigt den Beitrag der Marx'schen Theorie zur Soziologie der Gabe auf, insbesondere im Kontext der neueren Versuche, Geben und Nehmen „jenseits des Tausches“ bzw. der Reziprozität zu denken. Hierfür wird zunächst die Reziprozitätsnorm als Strukturprinzip in historischen Gesellschaften wie auch als Grundlage von Gerechtigkeitsvorstellungen entwickelt, wobei die Frage nach dem Ursprung der Reziprozitätsverpflichtung im Zentrum steht. Dieser wird genealogisch in der mit der Gabe als performativem Akt verbundenen sozialen Asymmetrie verortet, wodurch zugleich die latent kriegerische Dimension der Reziprozitätsnorm zum Vorschein kommt. Mit Marx' Entfremungskritik kann der problematische Charakter der Reziprozität weiter vertieft, mit Blick auf die *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“* (1844) aber auch mit der Utopie einer radikalen Entkopplung von Gabe und Gegengabe kontrastiert werden. Abschließend wird der Marx'sche Beitrag zur Soziologie der Gabe zusammengefasst und mit den Ansätzen Bourdieus, Derridas und Caillés verglichen.

**Schlüsselwörter:** Gabentausch · Reziprozität · Reziprozitätsnorm · Äquivalenzprinzip · Entfremdung · Kommunismus · Marx · Mauss

#### Beyond exchange – Karl Marx and the sociology of gift

**Abstract:** This paper discusses Karl Marx' theory as a contribution to the sociology of gift, particularly in connection with current approaches to conceptualize giving and receiving „beyond exchange“ or reciprocity. Therefore, at first the norm of reciprocity is developed both as a structuring pattern of society and a concept of social justice, while focussing on the question of the origins of the obligation of reciprocity. Its roots are traced back genealogically to the social asymmetry produced by the gift as a performative act, which also shows the latent warlike dimension of the gift-relation. With Marx's critique of alienation, the problematic dimension of reciprocity can be further demonstrated but also – with reference to Marx's *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“* (1844) – contrasted with the utopia of a radical separation of gift and countergift. Finally, Marx' contribution to the sociology of gift is summarized and compared to the approaches of Bourdieu, Derrida and Caillé.

**Keywords:** Gift exchange · Reciprocity · Norm of reciprocity · Equivalence principle · Alienation · Communism · Marx · Mauss

---

© VS-Verlag 2009

S. Strehle (✉)

Institut für Soziologie, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Rempartstraße 15,  
79085 Freiburg im Breisgau, Deutschland  
E-Mail: samuel.strehle@gmx.de

## Au-delà de l'échange – Karl Marx et la sociologie du don

**Résumé:** Cet article montre la contribution de la théorie marxienne à la sociologie du don, notamment dans le contexte des tentatives récentes pour penser le fait de donner et de prendre „au-delà de l'échange“ et de la réciprocité. Dans ce but, nous développons tout d'abord la norme de réciprocité comme principe structurant des sociétés historiques ainsi que des conceptions de la justice, avec en point de mire la question de l'origine de l'obligation de réciprocité. Nous localisons cette origine généalogiquement dans l'asymétrie sociale liée au don en tant qu'acte performatif, ce qui fait simultanément apparaître la dimension guerrière latente de la norme de réciprocité. Avec la critique de l'aliénation de Marx, il est possible d'approfondir encore le caractère problématique de la réciprocité mais aussi de le nuancer au vu des *Notes sur la lecture du livre de James Mill „Éléments d'économie politique“* (1844) avec l'utopie d'un découplage radical du don et du contre-don. En conclusion, nous résumons la contribution marxienne à la sociologie du don avant de la comparer avec les approches de Bourdieu, Derrida et Caillé.

**Mots-clés:** Echange de dons · Réciprocité · Norme de réciprocité · Principe d'équivalence · Aliénation · Communisme · Marx · Mauss

### 1 Einleitung

In neueren Strömungen der Soziologie wird seit einiger Zeit nach Möglichkeiten gesucht, die universale soziale Tatsache des Gebens und Nehmens „jenseits des Tausches“ zu denken. Autoren wie Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Alain Caillé sowie dessen Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S.) etwa sind seit mehreren Jahren auf der Suche nach einem Geben und Nehmen jenseits des Zweckrationalen, Utilitaristischen, jenseits von Kategorien wie Gewinn und Verlust, Pflicht und Schuld.<sup>1</sup> Besonders Letzteren dient, wie die Initialen bereits andeuten, der Durkheim-Neffe Marcel Mauss als Ahnherr, dessen *Essai sur le don* aus dem Jahr 1923/24 mit zu den einflussreichsten Texten der Soziologie zählt.

Ein anderer „Klassiker der Soziologie“ (vgl. Kaesler 1999), Karl Marx, bietet gleichwohl nicht weniger wichtige Anknüpfungspunkte für die Suche nach einem Denken jenseits des Tausches. In der Forschung zum Gabentausch hat sich das in jüngster Zeit erneut gewachsene philosophische, soziologische und politische Interesse an Marx (zur neueren Rezeption vgl. Weckwerth 2008) zwar noch kaum niedergeschlagen; führt man beide Ansätze aber erst einmal zusammen, ergeben sich nach beiden Seiten hin interessante und produktive Ergebnisse. So enthüllt sich einerseits durch eine gabentauschtheoretische Kontextualisierung die Marx'sche Theorie unter einem ungewohnten Blickwinkel, der auch innerhalb der marxistischen Theoriebildung bisher kaum reflektiert wurde; andererseits lässt sich – und darauf liegt im Folgenden das Hauptaugenmerk – die Soziologie der Gabe durch Marx auf fruchtbare Weise ergänzen, erweitern und vor allem präzisieren. So wie sich der Essay des aktiven Sozialisten Mauss als „contribution to socialist theory“

---

1 Für einen Überblick über die MAUSS-Gruppe vgl. Papilloud 2006, Moebius 2006 sowie das Organ der Gruppe, die Zeitschrift *La Revue du MAUSS*.

(Graeber 2001, S. 155) lesen lässt, soll im Folgenden also umgekehrt die Marx'sche Theorie als Beitrag zur Soziologie der Gabe rekonstruiert werden.<sup>2</sup>

Zentraler Bezugspunkt hierfür ist die Marx'sche Utopie des Kommunismus als einer Form des Gebens und Nehmens, die nicht nach dem Äquivalenzprinzip funktioniert, sondern einer Logik der Bedürfnisse und der gegenseitigen Anerkennung folgt. Marx skizziert diese Utopie unter anderem in den 1844 angefertigten *Auszügen aus James Mills Buch „Éléments d'économique politique“*, einem kleinen, insgesamt wenig beachteten Text aus der Zeit der Frühschriften, in dem Marx, der sich sonst mit Zukunftsmusik eher bedeckt hielt, wichtige Hinweise dazu gibt, wie die grundlegenden Prinzipien eines zukünftigen, von den Zwängen des Kapitalprinzips befreiten, nicht mehr entfremdeten Gebens und Nehmens aussehen könnten. Man sollte diesen Schlüsseltext der Marx'schen Theorie im Kontext der Mauss'schen Theorie der Gabe lesen, um seine weitreichende Bedeutung ganz zu erfassen: Marx ist, achtzig Jahre vor Mauss, derselben Sache auf der Spur, wenn auch anders als dieser nicht als Ethnologe, sondern als Gegenwartskritiker. Entscheidend ist dabei ein zentraler Unterschied zu Mauss, der Marx am Ende geradezu als Gegenspieler erscheinen lässt und ihn fast noch stärker als Mauss selbst in die Nähe der eingangs erwähnten anti-utilitaristischen Ansätze innerhalb der Soziologie rückt. Denn während Mauss das Prinzip der Reziprozität als unverzichtbares Element einer funktionierenden und harmonischen Sozialität ansieht, entwirft Marx eine Utopie, die das Grundprinzip des Gabentauschs, die Reziprozitätsnorm, fundamental infrage stellt. Der Kommunismus bei Marx, so soll gezeigt werden, findet in der radikalen *Entkopplung von Gabe und Gegengabe* sein grundlegendes Prinzip.

Der folgende Abschnitt führt in die Soziologie des Gabentauschs ein, wie sie unter anderem von Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss und Alvin W. Gouldner geprägt wurde, wobei insbesondere die Frage nach der sozialen Funktion der Reziprozitätsnorm im Zentrum steht. Anschließend wird nach dem genealogischen Ursprung der Reziprozitätsnorm gefragt, der sich mit Georg Simmel und Gerhard Baudy als Resultat einer im Gabeakt performativ hergestellten Machtungleichheit rekonstruieren lässt, die zur Wiederherstellung des sozialen Gleichgewichts und einem Ausgleich der „Gabenkonten“ drängt. Mit dem Zusammenhang von Gabe und Macht zeigt sich zugleich die negative Seite des Gabentauschs, der nicht nur als Prinzip der Gerechtigkeit, sondern auch als destruktiver Zwangskreislauf interpretierbar ist, wie in Abschnitt 4 ausgeführt wird. Im Anschluss wird diese negative Seite der Reziprozitäts- bzw. der Äquivalenznorm unter Zuhilfenahme der Marx'schen Theorie der Entfremdung weiter vertieft und schließlich mit seiner Utopie einer Überwindung des Tauschprinzips kontrastiert. Geben und Nehmen, so Marx, verlieren erst dann ihren destruktiven Charakter, wenn sie radikal voneinander entkoppelt werden: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“. Am Ende schließlich wird der Beitrag der Marx'schen Theorie für eine Soziologie der Gabe im Anschluss an Bourdieu, Derrida und Caillé noch einmal pointiert hervorgehoben.

---

2 Für einen der wenigen Versuche einer Zusammenführung von Marx und Mauss, allerdings quer zur hier verfolgten Fragestellung, siehe David Graeber (2001), der eine Theorie des Werts als „importance“ entwickelt. Ein marxistisch beeinflusster *Versuch über den Tausch*, zugleich eine „Kritik des Strukturalismus“, findet sich außerdem bei Friedrich Stentzler (1979).

## 2 Gabentausch und Reziprozität

Mit seinem *Essay sur le don* verfasste Marcel Mauss (1990) eines der einflussreichsten ethnologischen bzw. soziologischen Werke des 20. Jahrhunderts. Obgleich er lediglich bereits vorhandenes Wissen – unter anderem Franz Boas' Studien über die Kwakiutl-Indianer in Nordwestamerika und die Expeditionsberichte Bronislaw Malinowskis aus den Inselgruppen des westlichen Pazifik – zusammenfasste und interpretierte, waren seine Ausführungen insbesondere für jene Generation französischer Sozialwissenschaftler wegweisend, die sich dem Strukturalismus zurechneten (vgl. Waltz 2006).

Aber schon Malinowski und vor ihm Ethnologen wie Richard Thurnwald und Edward Westermarck hatten entdeckt, welche zentrale Rolle Gabenbeziehungen in einfachen Gesellschaften spielen. Dort herrscht „ein strenges System gegenseitiger Verpflichtungen“ (Malinowski 1940, S. 25), das durch genau geregelte Handelsbeziehungen zwischen Stämmen bzw. Dörfern als zentrale Grundlage des sozialen Lebens angesehen werden kann. Die feierlichen Formen dieser Beziehungen, etwa der *Kula* als regelmäßiger ritueller Tauschring zwischen mehreren Stämmen oder der allerdings seltene, nur alle paar Jahre oder gar Jahrzehnte vollzogene *Potlatsch*, verdeutlichen dabei, dass die Tauschbeziehungen mehr sind als ein bloß zweckfunktionaler Austausch zwischen zwei einzelnen Akteuren, sondern ein ganzes „System soziologischer Beziehungen“ (ebd., S. 29). Bereits Thurnwald (1921, S. 10) hatte die soziale Bedeutung der Gabenbeziehungen und der durch sie gewährleisteten „Symmetrie des Gesellschaftsaufbaus“ hervorgehoben und sie gar zum Grundprinzip von Gesellschaft, ja Moralität überhaupt erklärt: „Die Symmetrie von Handlungen aber nennen wir das Prinzip der Vergeltung. Dieses liegt tief im menschlichen Empfinden – als adäquate Reaktion – und ihm kam von jeher die größte Bedeutung im sozialen Leben zu.“ (ebd., S. 10).

Dass dies kein rein ethnologischer Befund ist, der nur für „rückständige“ Gesellschaften gilt, sondern ein bis heute wirksames Grundprinzip von Vergesellschaftung, macht Ferdinand Tönnies (2005, S. 40) deutlich, wenn er in *Gemeinschaft und Gesellschaft* schreibt: „Keiner wird für den anderen etwas tun und leisten, keiner dem anderen etwas gönnen und geben wollen, es sei denn um einer Gegenleistung oder Gegengabe willen, welche er seinem Gegebenen wenigstens gleich achtet.“ Im gegenwärtigen Kontext einer Soziologie der Gabe vertreten u. a. Frank Adloff und Steffen Mau die These einer „Zentralität von Reziprozität auch in modernen Gesellschaften“ und betonen, „dass der Übergang zur modernen Gesellschaft zwar mit einer Ausdifferenzierung sozialer Sphären, nicht aber mit einem Verschwinden reziproker Austauschverhältnisse einhergeht. Vielmehr kann man sowohl für ökonomische Märkte als auch für soziale Großinstitutionen feststellen, dass reziproke Erwartungen und Gegenseitigkeitsbeziehungen maßgeblich für ihre Funktionsbedingungen sind.“ (Adloff & Mau 2005, S. 10).

Mauss' Leistung besteht nicht in der Entdeckung all dieser Phänomene des Gebens und Nehmens, wohl aber in der Theoretisierung und Verallgemeinerung der ethnologischen Entdeckungen seiner Vorläufer (vgl. ebd., S. 12). Mauss entschlüsselt vor allem drei fundamentale, mit dem Komplex des Gebens und Nehmens zusammenhängende Normen: Es gibt „einerseits die Verpflichtung, Geschenke zu machen, und andererseits die, Geschenke anzunehmen“, sowie drittens die Verpflichtung, „die empfangenen Geschenke zu erwidern“ (Mauss 1990, S. 36). Gaben müssen gegeben werden, sie müssen angenom-

men werden, und sie müssen erwidert werden.<sup>3</sup> Die Reziprozitätsnorm als „allgemeine Verpflichtung, Leistungen zu ersetzen“ bzw. als „eine generalisierte moralische Norm der Reziprozität“ (Gouldner 1984, S. 96) ist in diesem Sinne „allgemeingültig“ (ebd., S. 97). Bereits Westermarck hatte Anfang des 20. Jahrhunderts festgestellt: „Einen Dienst zu erwidern oder demjenigen, der ihn erwiesen hat, dankbar zu sein, wird wahrscheinlich überall, zumindest aber unter gewissen Umständen, als Pflicht betrachtet.“ (zit. nach Gouldner 1984, S. 97).

Das bedeutet keineswegs, dass *alle* sozialen Phänomene auf Gabenphänomene reduzierbar wären oder der Gabentausch derart omnipräsent wäre, wie im Umfeld von Rational-Choice-Theorien bisweilen behauptet wird (vgl. prototypisch: Becker 1993). Kinder, Alte, geistig und physisch Kranke etwa sind von den Verpflichtungen des Gebens und Nehmens in der Regel befreit (Gouldner 1984, S. 110). Für sie gilt nicht die Norm der Reziprozität, sondern die ganz anders motivierte „Norm der Wohltätigkeit“ (ebd., S. 125). Dennoch finden sich Formen der Reziprozität, auch wenn sie nicht für alle Mitglieder gleichermaßen gelten und zahlreiche Abstufungen kennen (vgl. Sahlins 1999), in allen Gesellschaftsformen wieder. Und mehr noch: Wer am entscheidenden Geschehen der Gesellschaft teilhaben will, muss sich in das Zirkulieren der Gaben einbringen. Wer sich stattdessen einer der drei Verpflichtungen normwidrig entzieht, etwa indem er eine angebotene Gabe ausschlägt oder ein angenommenes Geschenk nicht erwidert, wird sozial sanktioniert: „Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft zu verweigern.“ (Mauss 1990, S. 37).

Es gibt keine Gesellschaften, in denen nicht bestimmte Gegenstände – seien diese Naturprodukte oder menschengemachte Artefakte, aber auch Leistungen wie Hilfsdienste etc. – innerhalb der Gemeinschaft nach bestimmten Regeln zirkulieren. Wie Claude Lévi-Strauss (1993) am Beispiel der *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* zeigte, ermöglicht erst der Austausch das Zustandekommen von Sozialität, gleichviel ob der Tausch sich auf unbelebte Gegenstände bezieht oder auf Lebewesen. Die elementare Bedeutung des Gabekomplexes – die Produktion „gesellschaftlicher Synthesis“ (Stentzler 1979, S. 54) – kommt bereits in der ersten der drei von Mauss aufgezählten Normen, nämlich der Pflicht, Gaben überhaupt erst zu geben, zum Vorschein. Unterbleibt die erste Gabe, findet keine soziale Beziehung statt (vgl. Sahlins 1999, S. 150).

Besonders im Hinblick auf die Überwindung des kriegerischen Raubs hat der Tausch, wie vor allem von liberaler Seite immer wieder betont wurde, eine gemeinschaftsstiftende und befriedende Funktion inne. Man kann diese befriedende Wirkung freilich auch von der anderen Seite her in den Blick nehmen: Der Tausch ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.<sup>4</sup> Gleichwohl ist die Friedlichkeit der Mittel hier durchaus entscheidend:

---

3 Mit „Gabe“ ist im Folgenden stets die Gabe im Sinne des Mauss'schen Gabentauschs und damit als Element einer Verpflichtungsstruktur gemeint. Für eine Gabe jenseits des Gabentauschs wird der Eindeutigkeit halber das Wort „Geben“ gebraucht. Ebenso wird der Begriff „Tausch“ im engeren Sinne als Gabentausch verwendet und nicht in einer ebenfalls möglichen allgemeinen Bedeutung von Gütertausch im Sinne eines wie auch immer gearteten Zirkulierens von Gütern oder Handlungen innerhalb von Gesellschaften.

4 Ich werde darauf weiter unten zurückkommen.

„wer tauscht, streckt seine Hand aus“ (Stentzler 1979, S. 122). Hayek führt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Katallaxie“ ein, abgeleitet vom griechischen „katallaxtein“ = „tauschen“, aber auch: „in die Gemeinschaft aufnehmen“ und „aus einem Feind einen Freund machen“ (Hayek 2003, S. 259). Der Gabentausch ist insofern als frühe Form des Gesellschaftsvertrags anzusehen, ungleich universaler als die vergleichsweise junge Erfindung des Staates, wie Axel Paul betont: „Die Gabe ist der wirkliche, empirische Sozialvertrag segmentärer Gesellschaften, ein stets aufs neue bekräftigter Frieden, der ein komplexeres – etwa zweckrationales – Handeln erst ermöglicht.“ (Paul 2005, S. 35 f.; vgl. auch Sahlins 1999, S. 150, 169 f.).

Gerade wenn man aber den Tausch als frühe Form des Gesellschaftsvertrags versteht, verwundert eine seiner hervorstechendsten Eigenschaften, die bereits Mauss aufgefallen war. Denn anders als die souveräne Staatsgewalt besitzt der Tausch keine Zwangsmittel, um die soziale Geltung seiner Verpflichtungen durchzusetzen. Er beruht wesentlich auf dem Prinzip der Freiwilligkeit, und doch ist er obligatorisch, wie Mauss im Zusammenhang mit dem Potlatsch, doch anwendbar auf jede Form des Tauschs, bemerkt: „Schließlich vollziehen sich diese Leistungen und Gegenleistungen in einer eher freiwilligen Form, durch Geschenke, Gaben, obwohl sie im Grunde streng obligatorisch sind, bei Strafe des privaten oder öffentlichen Krieges.“ (Mauss 1990, S. 22).

Es ist dieser verpflichtende Charakter der Gabe – insbesondere in Bezug auf die dritte Verpflichtung, diejenige der Erwidern –, welcher der sozialwissenschaftlichen Forschung die größten Fragen, ja das „Rätsel der Gabe“ (Godelier 1996) aufgegeben hat. Warum müssen Gaben eigentlich erwidert werden? Warum hat auf jedes Nehmen ein Geben zu folgen? Mauss selbst wurde für seine Erklärung, für die er sich auf die Schilderungen der Eingeborenen beruft, vielfach und vehement kritisiert. Dem gegebenen Ding, so Mauss (1990, S. 33 ff.) mit Bezug auf die Glaubensvorstellungen der entsprechenden Gesellschaften, wohne noch ein Teil der „Seele“ des Gebenden inne, ihm klebe das „hau“ des Gebers an, welches stets zu seinem Besitzer zurückstrebe. Dass diese „Erklärung“ unbefriedigend ist, liegt auf der Hand.<sup>5</sup>

Andere Erklärungsmodelle versuchen stattdessen, die Reziprozitätsnorm von ihrer sozialen Funktion her zu bestimmen: Wie der Frauentausch und sein normatives Äquivalent, das Inzestverbot – die einzige Norm, die ebenso universal ist wie die Reziprozitätsnorm – das Funktionieren des Sozialen dadurch gewährleistet, dass es Austauschbeziehungen eröffnet und der hermetischen Abriegelung der Familien bzw. Clans durch inzestuöse Binnenverbindungen entgegenwirkt (vgl. Lévi-Strauss 1993, S. 94 ff.; Paul 1996, S. 50 ff.), so gewährleistet auch die Reziprozitätsnorm das Funktionieren des Sozialen, indem sie einen „Auslösemechanismus“ (Gouldner 1984, S. 108) für soziales Handeln bereitstellt. Sofern sie die sozialen Beziehungen überhaupt erst ermöglicht und zugleich dauerhaft am

5 Die berühmteste Erwidern auf Mauss' Erläuterung, die im Grunde ja nur den animistischen Glauben der Akteure reproduziert, anstatt dessen Ursachen zu erklären, stammt von Claude Lévi-Strauss (1978), dessen eigene linguistische Erklärung allerdings ebenfalls kaum befriedigen kann. Auf die Einzelheiten der äußerst reichhaltigen Debatte um den „Geist der Gabe“ einzugehen, würde den Rahmen dieses Beitrags bei Weitem sprengen; wichtige Zusammenfassungen finden sich bei Sahlins (1972) und Godelier (1996).

Leben erhält, besitzt die Reziprozitätsnorm damit eine zentrale „gruppenstabilisierende Funktion“ (ebd.).

Von dieser sozialen Funktion her lässt sich das Rätsel der Gabe auf den ersten Blick restlos aufschlüsseln. Aber so richtig diese Erklärung ganz sicher ist, sie bleibt doch begrenzt. Denn von der Feststellung der objektiven sozialen Funktion der Norm führt noch kein analytischer Weg zur *subjektiven* Vermittlung dieser Norm in die Köpfe der konkreten Akteure hinein, deren *Gefühl* der Verpflichtung es aber gerade plausibel zu machen gilt. Denn die zunächst naheliegende sozialisationstheoretische Erklärung, wonach die Reziprozitätsnorm durch soziales Lernen von Generation zu Generation weitergegeben wird, vermag nicht zu erhellen, wie das, *was* da weitergegeben wird, überhaupt jemals in die Welt gekommen ist.<sup>6</sup> Aus diesem Grund kommt man nicht umhin, über eine bloß funktionalistische Erklärung hinausgehend auch *genealogisch* nach den Entstehungsbedingungen der Reziprozitätsnorm zu fragen. Wie kam die Verpflichtung zur Reziprozität in die Welt?

### 3 Geben, Herrschen und Danken: Gabentausch und Asymmetrie

Einen wichtigen Mosaikstein für die Beantwortung der Frage nach der Ursache der Reziprozitätsnorm bietet die Theorie der Dankbarkeit, die Georg Simmel (1992, S. 652 ff.) im „Exkurs über Treue und Dankbarkeit“ als Kapitel seiner *Soziologie* entworfen hat. Denn letztlich ist ja die Frage nach der Verpflichtung des Erwiderns identisch mit der Frage nach dem Ursprung der Dankbarkeit: Eben sie ist die Form, in der die freiwillige Verpflichtung in Erscheinung tritt. Der Fokus Simmels liegt dabei nicht so sehr auf der äußeren Konvention des Sich-Bedankens, sondern auf dem Entstehen des Dankbarkeitsgefühls im Subjekt. Warum fühlen wir uns schuldig, wenn jemand uns etwas gibt?

Zunächst betont auch Simmel den universalen Charakter des Tauschs: „Aller Verkehr der Menschen beruht auf dem Schema von Hingabe und Äquivalent.“ Ohne diese „Wechselwirkung“ gibt es „keine soziale Balance und Zusammenhalt“, ja ohne Geben und Nehmen „würde überhaupt keine Gesellschaft zustande kommen“ (ebd., S. 661 ff.). Dankbarkeit besitzt die soziale Funktion, diesen Zusammenhalt auch dort zur Geltung zu bringen, wo der Verkehr der Menschen nicht durch kodifizierte Rechtsformen geregelt ist, wie sie etwa in der Wirtschaft anzutreffen sind. „Hier tritt als Ergänzung die Dankbarkeit ein, jenes Band der Wechselwirkung, des Hin- und Hergehens von Leistung und Gegenleistung auch da spinnend, wo kein äußerer Zwang es garantiert.“ (ebd., S. 661). Dankbarkeit ist zwanglos, gewissermaßen nur ein sanftes Gefühl, das dieselbe Funktion erfüllt wie das zwangsförmige Rechtssystem: die Gesellschaft zusammenzuhalten.<sup>7</sup>

Aber auch diese Erklärung verbleibt zunächst im Funktionalistischen. Woraus nun speist sich das *Gefühl* der Dankbarkeit? Simmels Antwort lautet: Dankbarkeit „ist das

6 Zum grundsätzlichen Problem des „ersten Auftauchens“ von Normen und Institutionen vgl. Castoriadis 1990, S. 263.

7 „Obgleich die Dankbarkeit ein rein personaler oder, wenn man will, lyrischer Affekt ist, so wird sie, durch ihr tausendfaches Hin- und Herweben innerhalb der Gesellschaft zu einem ihrer stärksten Bindemittel.“ (Simmel 1992, S. 663).

subjektive Residuum des Aktes des Empfangens oder auch des Hingebens. (...) Sie ist (...) das ideelle Fortleben einer Beziehung, auch nachdem sie etwa längst abgebrochen, und der Akt des Gebens und Empfangens längst abgeschlossen ist.“ (ebd., S. 662 f.). Dankbarkeit ist eine Form der Erinnerung an die Großzügigkeit des Gebenden. In der Dankbarkeit lebt die Geste des Gebens fort in jenem, dem gegeben wurde. „Sie ist gleichsam das moralische Gedächtnis der Menschheit.“ (ebd., S. 662). Entscheidend ist dabei für Simmel, dass die erste Gabe stets mehr wert ist als die Erwidern. Genau genommen *kann* eine erste Gabe gar nicht vollständig erwidert werden, da die Spontaneität des erstens Gebens, die Freiwilligkeit der ersten Gabe, nicht wiederholbar ist. „Wo wir von einem anderen Dankenswertes erfahren haben, wo dieser ‚vorgeleistet‘ hat, können wir mit keiner Gegengabe oder Gegenleistung (...) dies vollkommen erwidern, weil in der ersten Leistung eine Freiwilligkeit liegt, die bei der Gegenleistung nicht mehr vorhanden ist. (...) Die erste, aus der vollen Spontaneität der Seele quellende Erweisung hat eine Freiheit, die der Pflicht – auch der Pflicht der Dankbarkeit – mangelt.“ (ebd., S. 667).

Diese Ausführungen werden sich später im Hinblick auf Marx noch als bedeutsam erweisen. Stellt man an Simmel aber die zunächst zu verfolgende Frage, woher die Pflicht zur Dankbarkeit genau kommt, bleibt seine Antwort am Ende doch unbefriedigend. Gewiss, der Beschenkte erinnert sich an den Akt des Schenkens, womöglich lebt in ihm auch die wohltuende Erinnerung an das emotionale Band fort, das ihn mit der anderen Person verband oder immer noch verbindet. Aber daraus resultiert noch keineswegs die Pflicht zur Gegenleistung, von der Simmel so selbstverständlich schreibt. Seine einzige halbwegs erklärende Bemerkung ist denn auch mehr als nur dürftig: „Denn zu ihr (der Dankbarkeit) sind wir schon ethisch verpflichtet“ (ebd.). Warum dies so sei, bleibt dunkel und wird auch durch einen auf diese Passage folgenden Exkurs in Kant'sche Moralfilde nicht erhellt.

Womöglich muss man auf der Suche nach dem genealogischen Ursprungspunkt der Reziprozität nicht so sehr ontogenetisch im einzelnen Moralsubjekt suchen, sondern vielmehr *phylogenetisch* nach dem Ursprungspunkt der Reziprozität innerhalb der Menschheitsgeschichte – oder gar kurz davor, in der Tiergeschichte, ohne dabei freilich in die Biologie zu verfallen. Gerhard Baudy (1983) hat *Die Verteilung des Fleisches* bei den Frühmenschen untersucht und dabei Strukturmuster entdeckt, die sich bereits bei entwickelten Raubtieren im Ansatz nachweisen lassen. Der entscheidende Punkt ist dabei die Tischordnung als Rangordnung und damit verbunden die Entstehung sozialer Hierarchie. Wer imstande ist, etwas zu geben, so die zentrale These, inthronisiert sich durch seine Gabe performativ als Führer der Gruppe. Denn in einer Jäger- und Sammlergesellschaft, in der Tiere nicht gezähmt und eingesperrt werden, sondern noch lebensbedrohende Feinde sind, ist das Verteilen der Beute ein symbolisch bedeutsamer Vorgang: Wer gibt, ist derjenige, der das Tier erlegt hat und seine Beute zudem noch gegen die anderen Mitglieder der Gruppe verteidigen konnte; er ist also *deshalb* der Stärkste. Indem er die erlegte Beute an die übrigen Mitglieder der Gruppe verteilt, markiert er seine Machtposition in einem performativ-symbolischen Akt: Geben zu können heißt letztlich, im Sinne Carl Schmitts über den *Ausnahmestand* entscheiden zu können, souverän zu sein.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. Schmitt 1996; eine interessante Weiterführung dieses Gedankens in Richtung einer auf das Prinzip des Gabentauschs gegründeten Theorie der Herrschaft findet sich bei Baudrillard

Der Gebende übt – symbolisiert durch sein Geben – das Gewaltmonopol innerhalb der Gruppe aus. Die zuvor offene Rivalität und der Futterneid innerhalb der Gruppe sind stillgestellt, solange der Anführer als solcher unangetastet bleibt: „bei Tisch unterwirft man sich der väterlichen Autorität des Verteilers“ (ebd., S. 133). Wer etwas zu essen haben will, muss sich mit ihm arrangieren, um nicht leer auszugehen, oder er muss gar, wie bei Schimpansen zu beobachten, mit Hilfe unterwürfiger Gesten um Gaben betteln (ebd., S. 141). Im Unterschied zu den sozialen Verhältnissen bei Raubtieren ist diese Dominanzstellung des Souveräns bei Affen und vor allem bei Menschen nicht an seinen allgemeinen sozialen Rang gebunden, sondern konstituiert sich mit jedem Verteilungsakt aufs Neue: „Vom Raubtier-Kommensalismus aber unterscheidet den menschlichen Jäger die Verfügungsgewalt, die er über seine Beute behält, während in den Raubtierrudeln die höherrangigen Tiere dieses Recht monopolisieren, unabhängig davon, welches Tier die Beute zur Strecke gebracht hat.“ (ebd., S. 140).

Bei den Affen und Menschen dagegen werden durch jeden Akt die Karten der sozialen Hierarchie neu gemischt.<sup>9</sup> So ist also die Verteilung des Fleisches – das Geben in seiner ertümlichsten Form – seit jeher ein performativer Akt, mit dem Machtverhältnisse konstituiert und symbolisch befestigt werden, so „daß das Verteilen des Fleisches einen Prestigewert gewinnt, der die bestehende Rangordnung, statt sie bloß passiv darzustellen, aktiv zu regulieren vermag“ (ebd.).

Für die Beschenkten bedeutet das Beschenktwerden im Gegenzug immer auch die Unterordnung unter den Willen des Gebenden und damit die Unterwerfung unter dessen Verteilungsmacht und letztlich Willkür. Denn in einer Situation des allgemeinen Mangels ist offensichtlich, dass der Verteiler des Fleisches den – im wahrsten Sinne des Wortes – *Löwenanteil* für sich behält und für die übrigen Mitglieder der Gruppe allenfalls die Reste übrig lässt (ebd., S. 138). Der Beschenkte ist auf die Großzügigkeit des Gebenden angewiesen, und wenn es knapp wird, ist er erfahrungsgemäß der erste, der verzichten wird müssen. Die Errichtung eines kulinarischen Gewaltmonopols ist damit im Keim der Beginn sozialer Ungleichheit. „Wer etwas verschenkt, stört seitdem das innere Gleichgewicht der Gruppe.“ (ebd., S. 142).

In diesem Ungleichgewicht, das durch die erste Gabe in die Welt gesetzt wurde, ist die eigentliche Ursache für den Drang zur Reziprozität zu suchen: Die Erwidern der Gabe bedeutet die Auflösung der sozialen Asymmetrie oder zumindest den Wechsel der Machtpositionen. Die Reziprozitätsnorm ist also letztlich eine Art machtpolitischer Ausgleichsmechanismus: Die gestörte Symmetrie muss – strukturgleich übrigens auch bei der Vergeltung und der Rache als Antwort auf erfolgte Gewalt (vgl. Girard 1999; Eßbach 1999; Paul 2005) – durch die „Wiederherstellung einer Art von Gleichgewicht“ (Paul 2005, S. 32) beantwortet und ausgeglichen werden. Man darf dabei freilich, wie Baudy betont, nicht übersehen, dass durch die Erwidern der Gabe kein *wirkliches* Gleichge-

---

1982, S. 64; zur Übertragung auf die Idee des modernen Sozialstaats siehe auch Castel 2000, S. 245.

9 Zumindest für die Dauer der Mahlzeit: „So erscheint die soziale Rangordnung für die Dauer der Fleischmahlzeit neu determiniert: Der erfolgreiche Jäger und umworbene Zuteiler rückt vorübergehend zum Alphastatus auf, um allerdings nach Beendigung des Mahls in die frühere Position zurückzufallen.“ (Baudy 1983, S. 141).

wicht hergestellt wird; die Machtpositionen vertauschen sich vielmehr nur, die Asymmetrie wechselt die Seite. „Es gibt gar keine statushomogenen Gesellschaften, sondern höchstens solche, bei denen Gaben und Gegengaben um einen egalitären Sollzustand kreisen, der im statistischen Mittelwert einander ausbalancierter Pendelschläge realisiert wird. Jeder einzelne Pendelschlag ist aber, für sich genommen, antiegalitär, zielt auf Verpflichtung des Gegenübers ab und impliziert – bleibt er unerwidert – einen sozial überlegenen Status.“ (Baudy 1983, S. 142).

Der Beschenkte versucht sich aus seiner Unterwerfungsposition zu befreien, indem er sich selbst zum Schenkenden macht. Der Ausgleich des Gabenkontos mischt die Würfel der sozialen Hierarchie neu und sorgt derart für soziale Entlastung der Gruppe – vor allem aber bedeutet er die Wiedererlangung der Souveränität des einzelnen Subjekts. Die Stärke dieser Erklärung ist, dass sich mit Hilfe dieses Szenarios nicht nur die objektive Funktion der Reziprozitätsnorm, sondern auch ihre subjektive Geltung im Bewusstsein der einzelnen Akteure schlüssig rekonstruieren lässt. Durch Prozesse der Habitualisierung und Institutionalisierung, so könnte man noch ergänzen, wurde dann aus der subjektiven Notwendigkeit, sich durch die Erwidierung aus der Position des Unterlegenen zu befreien, am Ende eine selbstverständliche soziale Norm, der man ihre genealogische Herkunft heute nicht mehr ansieht.

#### 4 Reziprozität: Gerechtigkeitsprinzip oder Zwangsverhältnis?

Reziprozität findet ihren Ursprung also im Geiste der Macht, ja in gewissem Sinne des *Klassenkampfes* innerhalb der Gruppe. Die enge Verbindung von Reziprozität und Rivalität<sup>10</sup> drängt Fragen nach einer möglichen Problematisierung dieser Norm geradezu auf. Traditionell freilich gilt sie nicht nur als selbstverständliches und unhinterfragtes Kulturgut, sondern geradezu als erstrebenswertes Ideal. Bereits Aristoteles singt ein Loblied auf die Reziprozität: In der *Nikomachischen Ethik* entwirft er eine Theorie der Gerechtigkeit, in welcher er Gerechtigkeit als „proportionale Vergeltung“ definiert (Aristoteles 1967, S. 164). Die entscheidende Formel lautet: „Wie A zu B soll sich also auch C zu D verhalten und umgekehrt: wie A zu C, so B zu D.“ (ebd., S. 160).<sup>11</sup> Aristoteles verdeutlicht diese Formel am Beispiel eines Tausches zwischen einem Baumeister und einem Schuster: Gerechtigkeit herrscht, wenn der Baumeister (A) dem Schuster (B) soviel Arbeit am Haus ableistet (C), wie der Schuster ihm Schuhe (D) gegeben hat. Aristoteles verfügt zwar noch nicht über einen Wertbegriff, mit dem sich der Wert der Schusterarbeit gegenüber dem Wert der Baumeisterarbeit quantitativ bestimmen ließe, der Gedanke jedoch, dass beide reziprok – und sogar *äquivalent* – gegeneinander abgewogen werden müssen, ist bei ihm

10 Stentzler (1979, S. 65), der diesen rivalisierenden Aspekt insbesondere im Potlatsch (aber nicht nur dort) ebenfalls betont, attestiert dem archaischen Tausch sogar ein „phallische(s) Moment: Streit, Erregung, Auseinandersetzung sind von ihm nicht abzutrennen.“

11 Interessanterweise klingt dieses Gesetz der Gerechtigkeit wie eine Variation jener Formel, die Lévi-Strauss (1967, S. 238, 250f.) in *Die Struktur der Mythen* als universales und überhistorisches Strukturgesetz des menschlichen Geistes ausfindig gemacht zu haben meinte.

bereits formuliert.<sup>12</sup> Das zu erreichende Ziel des Tausches ist für ihn dabei die „Gleichheit der Verhältnisse“ (ebd., S. 159); dass einer der beiden Akteure Gewinn erzielt, wird explizit als ungerecht und gemeinschaftsschädigend verworfen.

In seiner Grundaussage findet sich dieses Denken der Reziprozität in vielen Gerechtigkeitsvorstellungen der Kulturgeschichte wieder. Auch Mauss formuliert das Ideal der Gerechtigkeit als Harmonie von Geben und Nehmen: „So gibt es in der ganzen menschlichen Entwicklung nur *eine* Weisheit, und wir täten gut daran, als Prinzip unseres Lebens das anzunehmen, was schon immer ein Handlungsprinzip war und es immer sein wird: wir sollten aus uns herausgehen, Gaben geben, freiwillig und obligatorisch, denn darin liegt kein Risiko. Ein schönes Maori-Sprichwort lautet: (...) Gib, soviel du empfängst, und alles wird zum besten stehen.“ (Mauss 1990, S. 165).

Das klingt idyllisch und ist gerade bei Mauss eingebettet in einen schwärmerisch-romantischen Gestus, der sich nach einer „Rückkehr zum Recht“ und zum „Gefühlswert“ der alten Zeit zurücksehnt, der mit dem „kalten Nützlichkeitsrechnen“ der Moderne kontrastiert wird (ebd., S. 161, 157, 173). Doch abgesehen davon, dass die Kontrastierung von Gabentausch und modernem Warentausch am Wesen der Sache vorbeigeht und gerade die grundlegende Gemeinsamkeit verkennt, die dem Prinzip der Reziprozität hier wie dort innewohnt, ist die Reziprozitätsnorm ohnehin nicht jenes unschuldige Idyll, als das sie auf den ersten Blick erscheint.

Die Reziprozität stellt das Gleichgewicht innerhalb der Gruppe her – oder genauer: Es lässt die Machtposition wechseln, lockert dadurch soziale Hierarchien und löst Konfliktpotenzial auf. Aber der Preis dieser oberflächlichen Befriedung ist die Fortführung jenes unterschweligen Krieges, der durch die Erwidern nicht beendet wird, sondern gerade fortgesetzt werden muss. Denn der Gabentausch ist – da die erste Gabe nach Simmel per definitionem nicht adäquat erwidert werden kann – niemals zu Ende. Die Reziprozität schafft einen Zirkel gegenseitiger Verpflichtung, ja der unentwegten Steigerung von Verpflichtungen. Analog einer Rachespirale wird eine *Reziprozitätsspirale* etabliert, in der die Einsätze immer höher steigen, bis irgendwann einer der beiden Akteure aus dem Rennen aussteigen muss, weil er entweder nicht mehr erwidern kann oder weil er in einer großzügigen Geste darauf verzichtet, die Reziprozität einzufordern.<sup>13</sup> Wirklich befriedend ist nicht die Einhaltung, sondern der Ausbruch aus der Reziprozitätslogik.

Die Erfindung des *Geldes* und des Warenhandels ist vor diesem Hintergrund ein zivilisatorischer Fortschritt, der entgegen Mauss nicht zu beklagen, sondern zu begrüßen ist. Obwohl das Geld nur dazu dient, den Gabentausch zu rationalisieren, anstatt ihn abzuschaffen, zeichnet es sich doch durch einen entscheidenden strukturellen Unterschied

12 Vgl. Aristoteles 1967, S. 165 f.; als Medium der Wertmessung favorisiert Aristoteles hier das Geld: „Das Geld macht (...) wie ein Maß die Dinge meßbar und stellt eine Gleichheit her“, wobei das zu messende Wertquantum über den Rückgriff auf die Bedürfnisse der Tauschenden bestimmt werden soll: „Geld (ist) der Vertreter des Bedürfnisses“.

13 Die Rache ist insofern das strukturelle, negative Spiegelbild der Gabe. Bei der Gabe ist die großzügige Geste der Verzicht auf ein erneutes Geben, das den anderen wieder in Zugzwang setzen würde, also das Auf-sich-Nehmen von Schuld. Bei der Rache besteht die großzügige Geste im Verzicht auf Vergeltung, das biblische „Hinhalten der anderen Wange“, das Auf-sich-Nehmen von Leid. Zum Gedanken einer „Verschachtelung von Gabentausch und Rachebeziehung“ vgl. Eßbach 1999, S. 18.

aus: Im geldbasierten Tausch existiert die Möglichkeit restloser Vergeltung, endgültiger Zurückzahlung aller Schuld, eines „Degagement“ (Stentzler 1979, S. 55). Denn das Geld als „Mittler“ schiebt sich als exaktes Messinstrument zwischen Käufer und Verkäufer und erlaubt durch seine Orientierung an *Zahlenwerten* eine exakte und damit rückstandsfreie Erstattung des Werts. Nachdem ich meine Waren an der Supermarktkasse bezahlt, meinen Bankkredit beglichen und all meine sonstigen Schulden getilgt habe, bin ich tatsächlich *frei*. Nichts verbindet mich mehr mit dem Bäcker, dem Bankangestellten oder dem Gläubiger. Das Geld kennt kein „hau“ und keine Dankbarkeit, es erlaubt die völlige Äquivalenz: Es ist die Super-Gabe im Spiel des Gabentauschs, der universale Trumpf im Hin und Her der Zirkularität und damit der logische Ausweg aus der Steigerungsspirale.

Als Vermittler bzw. Medium erlaubt es darüber hinaus einen zeitlichen Aufschub des Zirkulierens und entwertet dadurch die persönliche Aufladung des Gegebenen. Das Geld, das ich von einem anderen im Tausch erhalten habe, bereitet mir zunächst keinen Genuss, ist bloßer Stellvertreter für einen späteren Genuss, während ich das unmittelbar erhaltene Geld zurücklegen kann, da Geld im Gegensatz zu Fleisch auch nach Jahren nicht zu stinken beginnt.<sup>14</sup> Wird das Geld später in Waren eingelöst, ist die Verbindung zum ursprünglichen Geber längst vergessen, alles Persönliche im abstrakten Geldwert ausgelöscht und nivelliert. Die vermittelt über das Geld eingelöste Gabe verliert ihre bindende, verbindende Kraft. Das Geld ist in diesem Sinne, auch wenn es Tauschkommunikation erleichtert und damit Menschen zunächst zusammenbringt, im selben Moment eine strukturell *trennende* Kraft.<sup>15</sup> Durch das Geld „zerfällt der Akt des Austauschs in zwei voneinander unabhängige Akte: Austausch der Ware gegen Geld, Austausch des Geldes gegen Ware; Kauf und Verkauf.“ (Marx 1983, S. 82).

Diese besondere Macht des Geldes – Marx (ebd., S. 148) bezeichnet das Geld auch als „Gott unter den Waren“ – vermag gleichwohl ebensowenig wie Mauss' Schwärmerei für die Geldlosigkeit darüber hinwegzutäuschen, dass auch der geldvermittelte Äquivalententausch nur eine zwar besondere, in seinem Wesen aber strukturanaloge Form des Reziprozitätsprinzips ist. Hier wie dort müssen Gaben erwidert werden, hier wie dort wird die Verweigerung, das In-Empfang-Genommene zu bezahlen, sozial sanktioniert, wenn nicht gar als Diebstahl strafrechtlich verfolgt. Der Unterschied – und die Errungenschaft des Geldes – besteht lediglich darin, dass das Gabenkonto nun *ausgleichbar* und die wuchernde Endlosspirale der Steigerung durch die *Begleichung* des Kaufwerts (und damit die *Gleichwerdung* der beiden Akteure) durchbrochen ist.

Das Geld ist gewissermaßen eine säkularisierte, profanisierte Variante der Gabe, eine Gabe ohne „hau“. Es schafft eine kühlere, rationalisierte und mathematisierte Form der Reziprozität, aber es steht immer noch auf ihrem Boden, und am Ende ist auch das Geld

14 Aufgrund seines aufschiebenden Charakters ist das Geld mehr wert als das, was es repräsentiert, es besitzt einen uneinholbaren „Liquiditätsnutzen“ gegenüber jeder anderen Ware, vgl. Suhr 1988, S. 54 ff.; zur Dimension des zeitlichen Aufschubs im Gabentausch vgl. auch Bourdieu 1993, S. 193; Derrida 1993, S. 54 ff.

15 Sohn-Rethel (1991) gründet auf diese trennende, abstrahierende Kraft eine ganze Theorie des Geldes als Ursache des abstrakten, philosophischen Denkens, komprimiert in der berühmten Formel von „Warenform und Denkform“. Zur Dimension der Trennung im Kapitalismus vgl. auch Debord 1996, S. 23 ff.

kein Ausweg aus dem Gabenzyklus. Denn wenn auch der einzelne Tauschakt zwischen zwei Akteuren durch den Vollzug des Kaufaktes endgültig beendet sein mag, bleibt *gesamtschaftlich* die Verpflichtung in einer geldbasierten Ökonomie nur umso zwingender. Nahezu alles, was der Mensch zum Leben braucht, hat hier bekanntlich seinen Preis und ist nur für eine angemessene Gegenleistung zu haben. Der Zwangscharakter dieses Prinzips wird bereits an der Institution Lohnarbeit – dem Zentrum der kapitalistischen Gesellschaftsform – deutlich: Selbst wenn man fiktiverweise davon ausgeht, der ausgezahlte Monatslohn sei „gerecht“<sup>16</sup>, führt für den Lohnarbeiter doch kein Weg daran vorbei, auch im nächsten Monat wieder dasselbe Quantum Lohnarbeit verrichten zu müssen, um die Vielzahl seiner gesellschaftlichen Verpflichtungen erfüllen zu können.

Dass das Reziprozitätsprinzip eher tretmühlenartiger Fluch denn befreiender Segen ist, lässt sich auch sehen, wenn man dieses Prinzip zu Ende denkt und damit über jene Grenze der Wohltätigkeit und Freigiebigkeit hinausgeht, die auch in neoliberalen Gesellschaften faktisch noch nicht zu überschreiten gewagt wurde: „Würden Menschen in ihren Handlungen lediglich durch die Reziprozitätsnorm geleitet, so erhielten viele die Hilfe nicht, die sie benötigen, gingen zugrunde oder blieben äußerst unzufrieden. Es wird immer einige Menschen geben, die erwiesene Wohltaten nicht erwidern können.“ (Gouldner 1984, S. 118).

Gouldner verweist dabei insbesondere auf Kranke, Kinder und Alte, die nicht in der Lage sind, sich reziprok zu verhalten. Aber auch für diejenigen, die in der Lage sind, am sozialen Spiel der Zirkulation teilzunehmen, ist dieses Spiel prekär, sind sie doch ständig von der Möglichkeit bedroht, durch Krankheit oder andere Unwägbarkeiten aus dem gesellschaftlichen Reziprozitätszusammenhang herauskatapultiert zu werden (ebd., S. 119). Diese Bedrohung ist gegenwärtig aktueller denn je: Abstiegs- und Prekarisierungängste, die in Zeiten von Weltwirtschaftskrise und Massenarbeitslosigkeit bei gleichzeitigem Abbau von Sozialleistungen schnell als existenzielle Bedrohung empfunden werden, sind allerorten deutlich feststellbar. In einer Gesellschaft, in der die Inklusion des Individuums in den Arbeitsmarkt die alles entscheidende Existenzbedingung ist (vgl. Castel 2000, S. 283f.), wird der Kampf um die knapp gewordenen Arbeitsplätze zum erbitterten Krieg aller gegen alle, der entsprechend mit Ängsten und Aggressionen verbunden ist.

Die Reziprozitätsnorm trägt, so lässt sich zusammenfassen, zerstörerische Züge, und auch das profanisierte Äquivalenzprinzip ist gerade nicht rational, sondern *irrational*. Die scheinbare Vernunft des *do ut des* mit seiner mathematischen Äquivalenz von Gabe und Gegengabe verbirgt nur den grundlegenden Zwangscharakter, der dem Geben und Nehmen unter den Bedingungen der Reziprozität innewohnt.

## 5 Kritik und Überwindung des Tausches bei Marx

An dieser Stelle kommt Marx ins Spiel. Seine ganze Kritik der politischen Ökonomie – nur oberflächlich eine Kritik an der ökonomischen Ausbeutung, auf einer tieferen Ebene aber vielmehr noch die Kritik an der universalen Präsenz des Äquivalenzprinzips als

---

16 Zur Kritik dieser Annahme siehe Marx 1982, S. 192 ff.

solches und an der mit ihm einhergehenden Entfremdung und Verdinglichung – zielt auf jenen archimedischen Strukturzusammenhang von Gabe und Gegengabe, Leistung und Gegenleistung, der das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft in ihrem Innersten ausmacht. Es ist in diesem Zusammenhang nicht das Geld, dem Marx die entscheidende Rolle zuweist, auch wenn sich dieser Mechanismus im Geld und erst recht in seinen höheren Formen des Kapitals und des Zinses maximal zuspitzt. Die Entfremdung beginnt für Marx bereits mit der einfachen Warenform.

Was macht das Wesen der Ware aus? Eine Ware unterscheidet sich von einem bloßen Gebrauchsding dadurch, dass es für den Tausch hergestellt wurde.<sup>17</sup> Als Ware soll das Ding für denjenigen, der es herstellt, keine konkreten Bedürfnisse befriedigen, sondern vielmehr „Wert“ bzw. „Tauschwert“ verkörpern, mittels dessen es auf dem Markt gegen einen möglichst hohen anderen Wert eingetauscht werden kann.<sup>18</sup> „Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht“ (Marx 1982, S. 52); es dient in jenem Zustand, den Marx als „Wertform“ bezeichnet, lediglich als quantitativer Stellvertreter für andere Dinge. Als Ware verliert das Ding zugleich den Rückbezug auf den Prozess seiner Entstehung – es koppelt sich von seinem Schöpfer ab und erscheint nicht mehr als gemachtes Artefakt, sondern als immer schon der entfalteten Warenwelt zugehöriges Element inmitten einer Vielzahl anderer Waren, mit denen es eben durch seine Austauschbarkeit verbunden ist.<sup>19</sup> Dieses Fremdwerden des Produkts der eigenen Tätigkeit überträgt sich auch auf die sozialen und existenzialen Beziehungen, die mit dem ganzen Komplex des Produzierens, Gebens und Nehmens verbunden sind. Bereits der Herstellungsprozess selbst wird unter den Bedingungen der Warenproduktion zur „entfremdeten Arbeit“ (Marx 1981b, S. 510 ff.). „Das Verhältnis des Tauschs vorausgesetzt, wird die Arbeit zur *unmittelbaren Erwerbsarbeit*. (...) Durch den Tausch ist seine (des Produzenten) *Arbeit* teilweise zur *Erwerbsquelle* geworden. Ihr Zweck und ihr Dasein sind verschieden geworden. Das

17 So heißt es bei Marx (1982, S. 55): „Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar Gebrauchswert, aber nicht Ware. Um Ware zu produzieren, muß er nicht nur Gebrauchswert produzieren, sondern Gebrauchswert für andre, gesellschaftlichen Gebrauchswert.“ Engels präzisiert diese Formulierung in einer Anmerkung der vierten Auflage: „Und nicht nur (Gebrauchswert) für andre schlechthin. Der mittelalterliche Bauer produzierte das Zinskorn für den Feudalherrn, das Zehntkorn für den Pfaffen. Aber weder Zinskorn noch Zehntkorn wurden dadurch Ware, daß sie für andre produziert waren. Um Ware zu werden, muß das Produkt dem andern, dem es als Gebrauchswert dient, durch den Austausch übertragen werden.“ Er wendet sich damit gegen das „häufig(e) Missverständnis (...), jedes Produkt, das von einem andern als dem Produzenten konsumiert wird, gelte bei Marx als Ware.“ (ebd., Anm. 11a).

18 Vgl. Marx 1982, S. 49 ff.; genau genommen ist der Tauschwert nicht dasselbe wie der Wert, sondern nur dessen „Erscheinungsform“: „Weiß man das jedoch einmal, so tut jene Sprechweise keinen Harm, sondern dient zur Abkürzung.“ (ebd., S. 75); zur inhaltlichen Bestimmung des Tauschwertes, auf die hier nicht eingegangen werden kann, sowie zur wichtigen Rolle der abstrakten Arbeit bzw. der „gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsarbeitszeit“ vgl. ebd., S. 52 ff.

19 Marx (1982, S. 85 ff.) spitzt diesen Bezug der Waren aufeinander als von den Produzierenden scheinbar losgelöste Werte im Begriff des „Warenfetischismus“ zu, der im Spätwerk an die Stelle des früheren Entfremdungsbegriffs tritt, mit diesem jedoch eng verwandt ist.

Produkt wird als *Wert*, als *Tauschwert*, als *Äquivalent*, nicht mehr seiner unmittelbaren persönlichen Beziehung zum Produzenten wegen produziert.“ (Marx 1981a, S. 454).

Nicht nur das fertige Ding, sondern auch die produzierende Tätigkeit selbst wird also entfremdet. Die Entfremdung der Sachen geht mit einer „Selbstentfremdung“ (ebd., S. 456; vgl. Marx 1981b, S. 514) einher. Die Brisanz dieser Diagnose wird erst dann ganz verständlich, wenn man die für Marx zentrale Bedeutung der Arbeit als „Gattungswesen“ bzw. „Gattungstätigkeit“ des Menschen berücksichtigt.<sup>20</sup> Arbeit, als bewusster, schöpferischer und aktiver „Stoffwechsel mit der Natur“<sup>21</sup> und damit als fundamentale Weise des In-der-Welt-Seins und des tätigen Weltbezugs ist für Marx die zentrale Bestimmung des Menschseins als „Gattungswesen“. Der Mensch ist jenes Lebewesen, das sich durch die Verwandlung von *Rohstoffen* in *Artefakte*, von *Natur* in *Kultur* selbst zu formen imstande ist, indem es seine Umwelt formt und damit seine eigenen Lebensbedingungen nach seinem Willen modelliert.<sup>22</sup> Die menschliche Arbeit „ist das Leben erzeugende Leben. (...) Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. (...) Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Tätigkeit.“ (Marx 1981b, S. 516).

Arbeit, so lautet die Pointe, macht also eigentlich Spaß. Tätigsein bereitet Lust, weil es kreative Handlungspotenziale erfüllt und den Menschen zur Autonomie befähigt (vgl. Joas 1992, S. 128ff.) – wenn es nicht, wie unter den Bedingungen des Tausches, entfremdet und letztlich pervertiert wird. In der Tauschwarenproduktion entzweit sich der Arbeiter von sich selbst, indem er seine Lebenszeit und Schöpferkraft einsetzt, um Dinge herzustellen, die er eigentlich gar nicht braucht und die er so schnell wie möglich wieder loswerden will, um erst vom Erlös des Verkaufs endlich jene Dinge kaufen zu können, die er wirklich benötigt. In der kapitalistischen Lohnarbeit ist diese Situation noch einmal dahingehend zugespitzt, dass der Arbeiter die Produkte seiner Arbeit nicht nur herstellt, um sich *danach* von ihnen zu trennen; als Nichtbesitzer der Produktionsmittel stellt er von vornherein Dinge her, die ihm nicht gehören. Seine Tätigkeit tritt von Beginn an als fremdbestimmt auf, denn das Prinzip der Lohnarbeit ist ja gerade der *Verkauf* der eigenen Tätigkeit, das *Zur-Ware-Werden* des Arbeiters auf dem Arbeitsmarkt, seine „Verdingli-

20 Der Begriff der Gattungstätigkeit bzw. synonym des „Gattungswesens“ geht auf Hegel und insbesondere auf Feuerbach (1984, S. 1 ff.) zurück; vgl. hierzu auch Popitz 1980.

21 Hierzu Marx (1982, S. 57): „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“

22 Die oft geäußerte Kritik am Marx'schen Begriff des Gattungswesens als substanzialistischer Festschreibung des Menschen (vgl. etwa Jaeggi 2005) sollte nicht übersehen, dass die Charakterisierung des Menschen als sich-selbst-produzierendes Wesen spätestens seit Nietzsche (der Mensch, das „noch nicht festgestellte Thier“) über die Philosophische Anthropologie (der Mensch, das „weltoffene“ Wesen) bis hin zum Poststrukturalismus (der Mensch als Produkt seiner diskursiven Tätigkeit) auch in anderen Konzeptionen strukturell ganz ähnlich entwickelt wurde und wird. Popitz (1980, S. 86) gibt in diesem Kontext den wichtigen Hinweis, dass es sich beim Begriff des Gattungswesens um einen *offenen* Tätigkeitsbegriff, eine „Wesenskraft“ handelt.

chung<sup>23</sup>: „Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen.“ (Marx 1981b, S. 514).

Versteht man unter „Kapital“ allgemein einen Wert, der eingesetzt wird, um mehr Wert zu erwirtschaften (vgl. Marx 1982, S. 161 ff.), dann verwandelt die Produktion für den Tausch die eigene Tätigkeit letztendlich in eine Form des Kapitals oder, wie es heute heißt, des „Humankapitals“<sup>24</sup>. Die Tätigkeit des Menschen wird zu einer Investition in die eigene Zukunft, einer Art Pfandleihe auf sich selbst. Tauschproduktion ist in diesem Sinne – und das wäre zugleich eine treffende Formel für Marx’ schillernden Begriff der Entfremdung – die *Subsumtion der eigenen Tätigkeit unter das Kapital*, wobei Kapital hier nicht primär als herrschende soziale Klasse zu verstehen ist, sondern als Prinzip und Strukturmechanismus sozialen Handelns. Letztlich erscheint aus dieser Perspektive das Kapitalprinzip nur als eine weitere Ausformung der Reziprozitätsnorm, die im einfachen Tausch bereits angelegt ist (vgl. ebd., S. 63).

Marx’ ganze Philosophie beruht auf dem Bestreben, diese Unterordnung des Subjekts unter ihm fremde Zwänge zu beenden. So formuliert er in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bereits 1843 jenen berühmten Satz, der sich als Grundimpetus durch sein gesamtes Werk zieht: den „*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*“ (Marx 1976, S. 385). In den *Auszügen zu James Mills Buch* aus dem Jahr 1844 formuliert Marx darüber hinaus auch eine Alternative zu diesen Verhältnissen. Hierzu rekonstruiert er zunächst die Situation des einfachen Tausches, wie sie bei Adam Smith (1983, S. 16 ff.) idealtypisch beschrieben ist. Er rekurriert in diesem Zusammenhang nicht auf die Maschinen und die Zwangsmechanismen der Fabrikarbeit mit ihrer ausgeprägten Herrschaftsförmigkeit – Aspekte, die gerade von nichtmarxistischen Kritikern oft überbetont wurden<sup>25</sup> –, sondern entwickelt das Phänomen der Entfremdung aus der Konstellation dieses einfachen Tausches zwischen zwei Subjekten. Diese Konstellation ist gerade im Kontext der Soziologie der Gabe von besonderer Bedeutung.

Marx schildert zunächst, wie zwei Warenbesitzer einander gegenüber treten. Jeder von ihnen besitzt eine von ihm produzierte Ware als Privateigentum, das er gegen das Eigentum des anderen eintauschen will; er gibt seine Waren also nur unter der Bedingung her, eine Gegenleistung zu erhalten. *Do ut des* – ich gebe, damit du gibst. Es ist für Marx eben dies der Moment, in dem die Entfremdung entsteht, denn mit diesem „um-zu“ des Gebens tritt zugleich das Phänomen der gegenseitigen Übervorteilung und der struktu-

23 Der Begriff der „Verdinglichung“ wurde vor allem durch Lukács (1970, S. 170 ff.) geprägt, taucht aber bereits bei Marx gelegentlich auf, so etwa als „Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen“ (Marx 1973, S. 887).

24 Zur Diskursgeschichte des Humankapitalbegriffs vgl. Gertenbach 2007, S. 105 ff.

25 So etwa Popitz (1980, S. 142 ff.), der die Marx’sche Entfremdungskritik als romantischen Protest gegen die Maschinerie missdeutet. Dass diese Interpretation am Kern der Marx’schen Intention vorbeigeht, belegt eine Passage in den *Grundrissen*, in welcher Marx (1983, S. 598) der Maschine sogar ein positives Befreiungspotenzial zuschreibt.

rellen Feindschaft zwischen den Subjekten auf den Plan. Nicht nur meine Tätigkeit und das Produkt meiner Tätigkeit sind in der Tauschsituation Mittel zum Zweck – sondern Mittel zum Zweck ist mir auch der Andere, den ich zu übervorteilen suche: „Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen *eigenen* vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andren einen *andren*, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz.“ (Marx 1981a, S. 460).

Letztlich geht es im Tausch darum, über Sachen vermittelte Macht über den anderen auszuüben und ihm bestimmte Gegengaben zu entlocken. Die Produkte meiner Tätigkeit sind in diesem Sinne „*Mittel*, mir Macht über dich zu geben“ (ebd.). Marx analysiert diese Situation von ihren grundlegenden ontologisch-existenzialen Bedingungen her, indem er die Art und Weise des Miteinander-in-Verkehr-Tretens als „Sprache“ entschlüsselt – als Sprache der Macht und der Verdinglichung: „Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsere Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander.“ (ebd., S. 461).

Unmittelbar im Anschluss und als Kontrastierung zu dieser kritischen Rekonstruktion des Äquivalententauschs entwirft Marx nun eine Gegenutopie: Ein Geben und Nehmen, das nicht nach dem Prinzip der Reziprozität bzw. Äquivalenz funktioniert. „Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht*. Ich hätte 1. in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit, als *gegenständliche, sinnlich anschauliche* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben.“ (ebd., S. 462).

Diese Passage erhellt, dass der Kommunismus bei Marx keineswegs als regressive Utopie einer Rückkehr in die vormoderne Subsistenzwirtschaft vorgestellt ist. Das hergestellte Produkt wird durchaus einem anderen übergeben, und vermutlich wurde es sogar, zumindest auch, *für* diesen anderen hergestellt (andernfalls der Produzent das Produzierte für sich behalten würde). Aber der Empfänger der Gabe ist für den Produzenten nun nicht mehr Mittel zum Zweck – mir ein Äquivalent für meine geleistete Arbeit zu geben –, sondern *Selbstzweck*: Er ist Träger eines individuellen Bedürfnisses, das sich durch meine Arbeit befriedigt und das ich mit meiner Arbeit befriedigen *will*, wodurch ich selbst Befriedigung erlange und mein Gattungswesen verwirkliche: „Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.“ (ebd., S. 463).

Ich erkenne mich, wie Marx an anderer Stelle unter dem zentralen Stichwort der „Vergegenständlichung“<sup>26</sup> noch weiter ausführt, in meinem Produkt – und im Genuss meines Produktes durch den anderen – wieder und finde mich durch das Wissen um den Genuss des anderen in meiner schöpferischen Tätigkeit selbst bestätigt: „Meine Arbeit wäre *freie Lebensäußerung*, daher *Genuß des Lebens*.“ (ebd.). Das Geben selbst wird zum Bedürfnis und jede Gabe in gewissem Sinne zur Simmel’schen „ersten Gabe“, ja zum *Geschenk* aus freien Stücken. Ich gebe, um zu geben, nicht um zu erhalten. Der kommunistische Ausgang des Menschen aus der bloßen „Vorgeschichte“, der „Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“<sup>27</sup> ist in seiner Essenz der Ausbruch aus der Reziprozität.

Marx bricht in diesem Sinne fundamental mit einer Norm, die geradezu das Grundprinzip aller bisherigen Ökonomie darstellt. Freilich muss man auch diesen radikalen Theoretiker noch radikalisieren, um ihn ganz auf den Punkt zu bringen, und dabei insbesondere die Erkenntnisse der Theorie des Gabentausches zur Geltung bringen. Denn Marx’ Konzeption erinnert zunächst noch an eine der archaischen Gabe verwandte Situation, in welcher vor allem die Bedeutung einer persönlichen Übergabe deutlich, wenn auch nicht explizit mitschwingt.<sup>28</sup> Diese aber bringt – wie sich im Exkurs zu Simmel zeigte – stets das Phänomen der Dankbarkeit mit sich, sofern sich der Beschenkte an die Situation der Übergabe, die Geste des Gebens erinnert und sich so dem Gebenden verpflichtet fühlt. Die Gabe müsste also – so wäre Marx zu ergänzen – anonym stattfinden, um gänzlich frei zu sein.<sup>29</sup> Das Geld bot aus der persönlichen Bindung einen historischen Ausweg, beruht aber seinerseits auf dem Prinzip der Äquivalenz, ersetzt also lediglich eine Form der Reziprozität durch eine andere und ist mit der Idee des Kommunismus nur schwerlich vereinbar.

26 Vgl. zu diesem Begriff Marx (1981b, S. 512), der jedoch begrifflich nicht immer trennt zwischen (a) der mit jedem Arbeitsprozess unausweichlich einhergehenden Vergegenständlichung bzw. Entäußerung des Prozesses im fertigen Produkt, welches mir nach Fertigstellung als fremdes, äußeres Ding gegenübertritt – in dem ich mich aber freilich wiedererkennen kann und mit dem ich mich insofern auch wieder identifizieren, das ich mir „wiederaneignen“ kann – und (b) dem negativ konnotierten Begriff der Entfremdung, bei welchem die erkennende Wiederaaneignung des Produkts, die „Rückholbewegung“ (Jaeggi 2005, S. 33), scheitert, wodurch mir das Ding dauerhaft äußerlich bzw. entäußert, d. h. entfremdet bleibt. Die oben zitierte lange Passage aus den *Auszügen zu James Mills Buch* zeigt – entgegen gängigen Fehlinterpretationen des Marx’schen Entfremdungskonzepts etwa bei Gehlen (1963) oder Plessner (1985) –, dass der Begriff der Vergegenständlichung bzw. Entäußerung bei Marx nicht automatisch negativ konnotiert und mit „Entfremdung“ verknüpft ist, sondern auch positiv gebraucht wird; vgl. Marx 1981b, S. 517 sowie zur Abgrenzung der Begriffe Lukács 1986, S. 361 f.

27 Die exakte Formulierung stammt zwar von Engels (1962, S. 226), entspricht aber durchaus ganz dem Marx’schen Gedanken und findet sich in ähnlicher Formulierung im dritten Band des *Kapitals* (Marx 1973, S. 828).

28 Dies umso mehr, als Marx an einer Stelle (1981b, S. 535) die intime Beziehung zwischen Mann und Frau in Anlehnung an Feuerbach als natürliche, nicht-entfremdete Form der Beziehung thematisiert; zu den Grenzen dieser Bezugnahme siehe aber Eßbach 1982, S. 158.

29 Wenn Derrida (1993, S. 28 ff.) als Ausweg aus der Reziprozität vorschlägt, die gegebene Gabe so schnell wie möglich zu *vergessen*, so fände diese an sich unrealistische Idee im Konzept einer anonymen Übergabe ihr realistisches Pendant.

Der Ausweg aus dem Gabenzyklus ist daher nur denkbar als *anonyme Schenkungsgemeinschaft im großen Stil*.<sup>30</sup> Sofern eine persönliche Übergabe ausgeschlossen sein muss, bleibt nichts übrig als sich vorzustellen, dass an die Stelle von Kaufhäusern nun „Schenkungenhäuser“ treten: Jeder darf sich aus dem Reichtum der gesellschaftlichen Produktion nehmen, was seinem Bedürfnis entspricht.<sup>31</sup> Dies würde allein deshalb nicht zu irrationalen Hortungen führen, weil in einer ausreichend wohlhabenden Gesellschaft langfristig niemand ein Interesse daran hat, mehr Besitz anzuhäufen, als er selbst benötigt (vgl. Bockelmann 2006, S. 109). Marx stellt für diese Idee eines freien Gebens und Nehmens folgende Formel bereit: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“<sup>32</sup> Diese Formel enthält im Grunde die ganze Utopie des Kommunismus in ihrer essenziellen Form: Jeder gibt nach seinen Fähigkeiten, weil es ihm Freude bereitet, seine Fähigkeiten in der Produktion von nützlichen Dingen zu verwirklichen; umgekehrt – aber unabhängig davon – erhält er alle Dinge, die er und seinesgleichen produziert haben, zur freien Verfügung. Gabe und Gegengabe, Geben und Nehmen werden radikal voneinander getrennt. Die Utopie des Kommunismus bei Marx ist die Idee einer konsequenten *Entkopplung von Gabe und Gegengabe*.

Die skizzierte Überwindung des ökonomischen Tausches bedeutet für Marx allerdings nicht zwangsläufig eine Abschaffung *aller* Tauschverhältnisse. So heißt es in den etwa zeitgleich zu den *Auszügen* entstandenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*: „Setze den *Menschen als Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc.“ (Marx 1981b, S. 567). Der Kommunismus als Schenkungsgemeinschaft hebt die vielfältigen sozialen Formen der Reziprozität nicht allumfassend auf, sondern befreit zunächst einmal nur die gesellschaftlich so zentrale Sphäre der Ökonomie von ihrem Zwang. Diese Beschränkung verleiht der Marx'schen Utopie einerseits einen etwas realistischeren Charakter, denn eine Universalisierung der Liebe und des zwischenmenschlichen Vertrauens erscheint zumindest im engeren Sinne kaum erreichbar. Andererseits lässt sich die zitierte Passage auch kritisch als Rest „bürgerlich-ökonomischen Denkens“ interpretieren. In welchem Maße der Prozess einer ökonomischen Entkopplung von Gabe und Gegengabe auf andere Sphären ausstrahlt und auch diese in ihrer Funktionslogik verwandeln könnte, bleibt jedenfalls offen.

30 Bockelmann (2006) formuliert in seinem Plädoyer für die *Abschaffung des Geldes* denselben Gedanken mit Rekurs auf den Begriff des „Ehrenamts“.

31 Das ist freilich nicht als *Pottlatsch* gedacht, wie er Bataille (1985) vorschwebte, sondern als alltägliche und geregelte Wirtschafts- und Verteilungsform; gleichwohl sind gewisse Ähnlichkeiten unverkennbar.

32 Diese Parole übernimmt Marx (1962, S. 21) von Louis Blanc (1850, S. 72), der in seiner 1839 erstmals veröffentlichten Schrift *Organisation du travail* schreibt: „L'égalité n'existe n'est donc que le proportionnalité, et elle n'existera d'une manière véritable que lorsque chacun (...) *produira selon ses facultés et consommera selon ses besoins*“ (Hervorh. im Orig.). Es lohnt sich übrigens, mit dieser Formel im Hinterkopf einen Blick auf die sowjetische Verfassung (Art. 12) zu werfen, die sich ja ebenfalls auf Marx berief. Auch dort findet sich eine Paraphrase jenes Satzes, allerdings mit einer entscheidenden Abweichung, die seinen Sinn gänzlich ins Gegenteil verkehrt: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung“ heißt es da, und sogar noch zugespitzt: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.“

## 6 Marxistische Anschlüsse an die Soziologie der Gabe

Die Marx'sche Idee eines voneinander entkoppelten Gebens und Nehmens jenseits von Reziprozität und Äquivalenz, ökonomischem Kalkül und instrumentellem Interesse findet sich in ähnlicher Form auch bei den neueren französischen Theoretikern der Gabe. So sucht beispielsweise auch Pierre Bourdieu (1993, 1997, 1998) nach einem Ausweg aus der utilitaristisch-ökonomischen Logik des Interesses. Seine Analyse des ökonomischen Feldes lässt freilich wenig Raum für Alternativen: Aus der Ökonomie des Tausches gebe es kein Entrinnen, allenfalls in Residuen vorkapitalistischer Vergesellschaftung, etwa in der Familie oder im kulturellen Feld, finden sich Modelle einer „Ökonomie der symbolischen Güter“ (Bourdieu 1998, S. 168; vgl. auch S. 153 f.), die allerdings voll und ganz dem bekannten Gabentausch entspricht. Dieser verneint nach Bourdieu die „ökonomische Ökonomie“ im engeren Sinne, strebt aber auf seine Weise nicht weniger nach Gewinn: Statt um ökonomisches geht es hier um „symbolisches Kapital“ (ebd., S. 173; vgl. S. 150 f.). Das Interesse wird lediglich *verschleiert*, sofern die Gegengabe auf unbestimmte Zeit aufgeschoben wird und keiner der Akteure sein Interesse offen aussprechen oder gar das „*Tabu der expliziten Formulierung* (deren Form par excellence der Preis ist)“ (ebd., S. 165) bzw. das „*Tabu der Berechnung*“ (ebd., S. 176) verletzen darf. Die symbolische Ökonomie bzw. der Gabentausch beruht auf einer „kollektive(n) Verkennung“ (ebd., S. 165) bzw. „*illusio*“ (ebd., S. 140 f.) aller Beteiligten gegenüber ihren objektiven Interessen, hebt Letztere aber nicht auf.

Der Versuch einer wirklichen Überwindung der Logik des Tausches findet sich bei Derrida (1993, S. 24), der den Gedanken der Illusion subjektiviert und zum individuellen Postulat erhebt: „Damit es Gabe gibt, ist es nötig, daß der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt.“<sup>33</sup> Die „reine Gabe“ erscheint für Derrida in der Konsequenz dann als Gabe, die weder vom Gebenden noch vom Nehmenden als „Gabe“ (im Sinne einer Reziprozitätsimplikation) intendiert ist; die reine Gabe ist damit zugleich etwas eigentlich Unmögliches, eine paradoxe Selbstauslöschung der Gabe.<sup>34</sup>

Auch Alain Caillé sucht in seinen Texten (Godbout & Caillé 1992; Caillé 2005, 2006) nach einem Geben ohne Kalkül und jenseits des Eigennutzes, wobei er wie Derrida (1993, S. 54) den Begriff der Gabe als uneigennützig, reine Gabe dem ökonomisch konnotierten Begriff des *Tausches* gegenüberstellt: „Was als Gabe qualifiziert werden kann, ist jede geleistete Hilfe ohne Erwartung einer bestimmten Erwidern und mit der Absicht, die soziale Beziehung zu nähren.“ (Caillé 2005, S. 181). Im Gegensatz zu Derrida, dessen Konzeption der Gabe sich (nach Caillé 2005, S. 169) letztlich als eine mystifizierte Form der christlichen *Agape* (d. h. der göttlichen, bedingungslosen, gütigen Liebe) entpuppt, erkennt Caillé (ebd., S. 174 ff.) in seinem „Plädoyer für eine maßvolle

33 Kursivierung im Original aufgehoben.

34 Vgl. Derrida 1993, S. 20 ff.; die Paradoxie verschwindet, sobald man den Begriff der Gabe differenziert und nicht für das reine Geben denselben Begriff verwendet wie für das kalkulierte, auf Reziprozität und Dankbarkeit schielende *do ut des*. Befreit von Derridas Hang zur paradoxalen Sprachmystik wäre seine „reine Gabe“ demnach einfach ein Geben jenseits des Tausches; siehe auch oben, Anm. 3.

Konzeption der Gabe“ an, dass auch die reine Gabe nie gänzlich interesselos, sondern „zugleich, ohne sich darauf zu reduzieren, bedingter und unbedingter, eigennütziger und interesseloser Tausch“ ist. Um dies zu verdeutlichen, differenziert er zwischen zweierlei Formen von Interesse: Einerseits dem *Interesse für* (*l'intérêt pour*) als „Interesse für jemanden oder eine Tätigkeit“, bei dem „die Handlung für sich selbst ausgeübt“ wird und „in sich ihr eigenes Ziel“ trägt; andererseits dem *Interesse an* (*l'intérêt à*), das als ökonomisches Kalkül sein Ziel außerhalb seiner selbst hat. Darüber hinaus schlägt er vor, zwischen „Gabe“ im Sinne der Reziprozitätsnorm und „Geben“ („donation“) zu unterscheiden (ebd., S. 180 ff.).

Die Ansätze Derridas und Caillés erscheinen reizvoll, bleiben letztlich aber vage. So ist etwa der Begriff des „Interesses“ bei Caillé inhaltlich nicht weiter bestimmt, und der Begriff des „Gebens“ („donation“) hebt ebenso wie Derridas „reine Gabe“ ausschließlich auf die subjektiven Intentionen der Akteure ab, während die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen, in die Geben und Nehmen immer schon eingebettet sind, völlig ausgeklammert bleiben.<sup>35</sup> Bourdieu hingegen betont zwar den objektiven und unausweichlichen Zwang der Verpflichtung und die entscheidende Rolle gesellschaftlicher Verhältnisse, einen Ausweg aus diesem Zwangsverhältnis vermag er jedoch nicht oder allenfalls im Rückgriff auf den archaischen Gabentausch zu formulieren (vgl. Bourdieu 1997, S. 240), der so zwanglos – wie im Vorhergehenden gezeigt werden konnte – wohl nie war.

Angesichts dieser Aporien kann die Marx'sche Theorie wichtige Einsichten bieten. In deren Kontext nämlich wird gegenüber Derrida und Caillé deutlich, dass das ökonomische Kalkül des Gebenden keine individuelle Entscheidung ist. Der Arbeiter *muss* kalkulieren, weil er innerhalb gesellschaftlicher Bedingungen agiert, in denen er sich als Nichtbesitzer von Produktionsmitteln in einem Zustand permanenten Mangels befindet. Er ist existenziell darauf angewiesen, seine Gaben nicht einfach „interesselos“ zu verschwenden, denn für einen hauptberuflichen Verkäufer der Ware Arbeitskraft ist jede ehrenamtliche, unvergütete Tätigkeit ein handgreiflicher Verlust. In einer Gesellschaft, in der Lohn das zentrale Medium gesellschaftlicher Anerkennung ist, muss derartige Verschwendung notwendig ein Luxus sein für jene, die ihn sich leisten können, während im Großen und Ganzen das Äquivalenzprinzip nahezu alle Bereiche der Gesellschaft beherrscht.

Zudem benennt Marx mit seiner Formel aus der *Kritik des Gothaer Programms* – und mit seinen sonstigen Ausführungen zum Kommunismus als moderner Gütergemeinschaft – auch die sozialen Bedingungen, innerhalb derer die Überwindung des Tausches überhaupt erst denkbar ist. Ein interesseloses Geben ist demnach nur möglich, wenn mein Interesse anderweitig befriedigt wird: Ich kann nur nach meinen Fähigkeiten geben, *weil* ich nach meinen Bedürfnissen erhalte. Versteht man Geben und Nehmen auch als „Anerkennungsverhältnis“ (Paul 2005, S. 32), dann erscheint eine Gesellschaft, die auf dem Prinzip der Schenkung basiert, zugleich als eine Gesellschaft, in der jedes Individuum in einen Zustand bedingungsloser ökonomischer Anerkennung versetzt ist.<sup>36</sup> Niemand muss

35 Vgl. die von Caillé (2005, S. 175 ff.) angeführten Merkmale wie „Freiwilligkeit“, „ohne Erwartung“, „Absicht“ sowie seine ebenfalls stark subjektivistisch gefasste Konzeption des Interesses.

36 Zur aktuellen Diskussion um den Begriff der Anerkennung vgl. u. a. Honneth 2008, 1992; Honneth & Fraser 2003.

mehr um sein Auskommen bangen, da er seine Grundbedürfnisse des Nehmens immer schon gesichert weiß. Die Güter werden gesellschaftlich „freigegeben“, und mit dieser *Freigabe der Gabe* verschwindet zugleich der exklusive, hierarchische, destruktive Charakter des Gebens und Nehmens.

So wird die friedensstiftende und sozialkohäsive Dimension der Gabe – ihre Kraft, soziale Gebilde zu stabilisieren und die Mitglieder der Gesellschaft aneinander zu binden – gewissermaßen *universalisiert*, während die mit der Gabe verbundenen Asymmetrien und Machtgefälle strukturell überwunden werden. In der kommunistischen Gütergemeinschaft (mitsamt ihren bekannten politökonomischen Bedingungen: Vergesellschaftung der Produktionsmittel und Selbstverwaltung) wird im Grunde die ganze Gesellschaft zum Geber – der sich die einzelnen Mitglieder deshalb ethisch verpflichtet fühlen, in der sie allerdings auch wissen, dass sie selbst es sind, die den gesellschaftlichen Reichtum hergestellt haben.<sup>37</sup> Der Kommunismus wäre insofern nicht nur eine Schenkungsgemeinschaft, wie sie theoretisch auch als autoritärer Sozialstaat denkbar wäre, sondern viel mehr noch und in entscheidender Weise eine *Selbstbeschenkungsgemeinschaft*.

Auch die Frage nach dem Interesse des Gebenden ist bei Marx pointiert – wenn auch streitbar – in seiner Konzeption der Vergegenständlichung beantwortet. Das Geben (wie schon das Herstellen) verschafft mir Genuss, weil ich mich im hergestellten Produkt ebenso sehr als souveräner Urheber meiner Tätigkeit wiedererkennen kann, wie ich mich im Genuss des Anderen als Urheber dessen Genusses wiedererkennen kann. Das Geben ist mitnichten interesselos, aber das Interesse erfüllt sich im Akt des Gebens selbst, sofern mich der Akt des Gebens als souveränes, schöpferisches Subjekt bestätigt – und zwar unabhängig davon, ob ich demjenigen, der das Gegebene später konsumiert, persönlich begegne oder nicht.

Diese Konzeption steht und fällt letztlich mit dem Marx'schen Begriff des Gattungswesens und dessen Prämisse, dass die Verausgabung der eigenen Kräfte an sich schon Genuss bereiten kann und darum einer Reziprozitätsverpflichtung als sozialen Anreiz gar nicht bedarf. Wie auch immer man zu dieser philosophischen Hypothese stehen mag, festzuhalten bleibt, dass Marx eine denkbar weitreichende Lösung des Problems der Gabe bzw. der Reziprozität präsentiert. Inwiefern diese Utopie letztlich realisierbar ist, soll hier nicht Thema sein. Aufgezeigt werden sollte stattdessen der zentrale Beitrag der Marx'schen Theorie zur soziologischen Diskussion um die Frage nach der Möglichkeit eines Gebens und Nehmens jenseits des Tausches.

## Literatur

- Adloff, F., & Mau, S. (2005). Zur Theorie der Gabe und Reziprozität. In dies. (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. (S. 9–57). Frankfurt a.M./New York.
- Aristoteles (1967). *Nikomachische Ethik*. Zürich: Artemis.
- Bataille, G. (1985). *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes & Seitz.

<sup>37</sup> Dieses Wissen um die eigene Rolle im Produktions- und Geschichtsprozess, durch das Phänomene wie Entfremdung und Warenfetischismus überhaupt erst auflösbar sind, ist eine der wichtigsten Pointen der Marx'schen Philosophie, die vor allem Georg Lukács (1970) und Guy Debord (1996) herausgearbeitet haben.

- Baudrillard, J. (1982). *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz.
- Baudy, G. (1983). Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethnologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft. In B. Gladigow & H. G. Klippenberg (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. (S. 131–174). München: Kösel.
- Becker, G.S. (1993). *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Blanc, L. (1850). *Organisation du travail*. Paris: Bureau du nouveau monde.
- Bockelmann, E. (2006). Abschaffung des Geldes. In R. Heinz & J. Hörisch (Hrsg.), *Geld und Geltung. Zu Alfred Sohn-Rethels sozialistischer Erkenntnislehre*. (S. 97–111). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bourdieu, P. (1993). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1997). Marginalia – Some additional notes on the gift. In A.D. Schrift (Hrsg.), *The logic of the gift. Toward an ethic of generosity*. (S. 231–241). New York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1998). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Caillé, A. (2005). Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe. In F. Adloff & S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. (S. 157–184). Frankfurt a.M./New York.
- Caillé, A. (2006). Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus. Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. (S. 161–214). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Castel, R. (2000). *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK.
- Castoriadis, C. (1990). *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Debord, G. (1996). *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Bittermann/Edition Tiamat.
- Derrida, J. (1993). *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Fink.
- Engels, F. (1962). Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 19*. (S. 177–228). Berlin: Dietz.
- Eßbach, W. (1982). *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*. Frankfurt a.M.: Materialis.
- Eßbach, W. (1999). Gabe und Rache. Zur Anthropologie der Gegenseitigkeit. In G. Treusch-Dieter u.a. (Hrsg.), *Schuld*. (S. 11–20). Tübingen: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke.
- Feuerbach, L. (1984). *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromann.
- Gehlen, A. (1963). Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. In ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. (S. 232–246). Neuwied: Luchterhand.
- Gertenbach, L. (2007). *Die Kultivierung des Marktes. Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus*. Berlin: Parodos.
- Girard, R. (1999). *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Godbout, J., & A. Caillé (1992). *L'Ésprit du don*. Paris: La Découverte.
- Godelier, M. (1996). *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München: Beck.
- Gouldner, A.W. (1984). *Reziprozität und Autonomie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hayek, F.A. von (2003). Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. In ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. Hrsg. von Alfred Bosch et al., Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Honneth, A. (2008). Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3, 327–341.
- Honneth, A., & Fraser, N. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a.M./New York.
- Joas, H. (1992). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaesler, D. (Hrsg.) (1999). *Klassiker der Soziologie, Bd. 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*. München: Beck.
- Lévi-Strauss, C. (1967). Die Struktur der Mythen. In ders., *Strukturelle Anthropologie*. (S. 226–254). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. (1978). Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie, Bd. 1*. (S. 7–41). Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lukács, G. (1970). *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über materialistische Dialektik*. Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, G. (1986). Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins., 2. Halbband. In ders., *Werke, Bd. 14*. Darmstadt: Luchterhand.
- Malinowski, B. (1940). *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*. Bern: Francke.
- Marx, K. (1962). Kritik des Gothaer Programms. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 19*. (S. 11–32). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1973). Das Kapital, Bd. 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Hrsg. von Friedrich Engels. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 25*. Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1976). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1*. (S. 378–391). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1981a). Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d' économie politique“. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband I*. (S. 463–465). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1981b). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 („Pariser Manuskripte“). In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband I*. (S. 465–588). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1982). Das Kapital, Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23*. Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1983). Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In K. Marx & F. Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 42*. (S. 47–768). Berlin: Dietz.
- Mauss, M. (1990). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, S. (2006). Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe. In *Berliner Journal für Soziologie* 16, 355–370.
- Papilloud, C. (2006). Anti-Utilitarismus in der Soziologie – Rück- und Ausblick auf die MAUSS-Bewegung. Aldo Haesler im Gespräch mit Christian Papilloud. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.): *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. (S. 143–158). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Paul, A. (1996). *FremdWorte. Etappen der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Paul, A. (2005). Die Rache und das Rätsel der Gabe. In G. Mein & F. Schöblier (Hrsg.), *Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen*. (S. 23–43). Bielefeld: transcript.
- Plessner, H. (1985). Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. In ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 10*. (S. 212–226). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Popitz, H. (1980). *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sahlins, M.D. (1972). *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Sahlins, M.D. (1999). Zur Soziologie des primitiven Tauschs. In *Berliner Journal für Soziologie* 9, 149–178.
- Schmitt, C. (1996). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe, Bd. 11*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Smith, A. (1983). *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München: dtv.
- Sohn-Rethel, A. (1991). *Das Geld, die bare Münze des Apriori*. Berlin: Wagenbach.
- Suhr, D. (1988). *Der Kapitalismus als monetäres Syndrom. Aufklärung eines Widerspruchs in der Marx'schen Politischen Ökonomie*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Stentzler, F. (1979). *Versuch über den Tausch. Zur Kritik des Strukturalismus*. Berlin: Medusa.
- Thurnwald, R. (1921). *Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neuguinea*. Stuttgart: Enke.
- Tönnies, F. (2005). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Waltz, M. (2006). Tauschsysteme als subjektivierende Ordnungen: Mauss, Lévi-Strauss, Lacan. In S. Moebius & C. Papilloud (Hrsg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. (S. 81–105). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weckwerth, C. (2008). Arbeit oder gemeinschaftliche Praxis? Karl Marx im Spiegel neuerer Rezeptionstendenzen. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, 435–450.

**Samuel Strehle**, geb. 1979. Promotion zum Thema *Bildsoziologie. Grundlegungen für eine kultursoziologische Theorie der Bilder*. Arbeitsschwerpunkte: Mediensoziologie, Poststrukturalismus, Kulturtheorie. Ausgewählte Veröffentlichungen: Hans Belting. „Bild-Anthropologie“ als Kulturtheorie der Bilder. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 2009 (2. überarb. und erw. Aufl., i. E.); Fortsetzung des Aufstands mit anderen Mitteln? Eine kultursoziologische und medientheoretische Analyse des Graffiti-Writings. In: Samuel Strehle/Sacha Szabo (Hrsg.), *Unterhaltungswissenschaft. Populärkultur im Diskurs der Cultural Studies*, 2008, S. 11–36; Evidenzkraft und Beherrschungsmacht. Bildwissenschaftliche und soziologische Zugänge zur Modellfunktion von Bildern. In: Ingeborg Reichle/Steffen Siegel/Achim Spelten (Hrsg.), *Visuelle Modelle*, 2008, S. 57–70.