

# Doppelbesprechungen

## Aktuelle Soziologie der Gabe

IRIS DÄRMANN, Theorien der Gabe zur Einführung. Hamburg: Junius 2010, 192 S., br., 13,90 €

HOLGER SCHWAIGER, Schenken. Entwurf einer sozialen Morphologie aus Perspektive der Kommunikationstheorie. Konstanz: UVK 2011, 162 S., br., 24,00 €

### SAMUEL STREHLE

Marcel Mauss' „Essay sur le don“ (1923/1924) gehört längst zu den Klassikern der Soziologie; die durch ihn begründete Soziologie der Gabe hat mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum Fuß gefasst. Zwei neue Bücher führen diese Tradition fort und vertiefen sie. Iris Därmann, derzeit Professorin für Geschichte der Kulturtheorien an der HU Berlin, zieht mit ihren „Theorien der Gabe zur Einführung“ ihre Kreise dabei enger, als es der Titel zunächst vermuten ließe: Anstatt einer in die Breite gehenden Einführung entscheidet sie sich für eine konzentrierte Engführung des Themas entlang vier großer Interpretationen des Mauss'schen Essays, die jeweils ein Kapitel füllen: Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida und Michel Serres.

Das erste Kapitel ist dem Mauss-Text selbst vorbehalten, den Därmann in vierfacher Weise pointiert. Da ist erstens der eigens durch die Autorin geprägte Begriff der „mélange“ (17f.), der Vermischung, der sich leitmotivisch durch das gesamte Buch zieht. Gleich mehrfach situiert Därmann die Gabe, mit einem Wort Jacques Derridas, in einer Art „Mischungs-Mitte“ (67f., 130). Die Gabe oszilliert an der Grenze zwischen Ökonomischem und Anökonomischem, zwischen interessiertem Kalkül und selbstloser Preisgabe des Eigenen (68, 104, 112). Bereits im widersprüchlichen Wort „Gabentausch“ komme diese Mischung zum Ausdruck (108): Die Gabe ist weder reines Geben noch ganz ökonomischer Tausch, sondern beides zugleich. Der Begriff der Mélange bohrt aber noch tiefer, laut Därmann vermag er gar „das Rätsel der Gabe“ (18) zu lösen. In der Gabe nämlich wirke auch eine „chiasmatische Vermischung von Sache und Person“ (18). Jede Gabe ist eine „Selbstgabe“ (21), in welcher der Gebende ein Stück seiner eigenen Person preisgibt, das dem gegebenen Ding auch nach seinem Besitzerwechsel noch anhaftet. „Vor und außerhalb der Gebung gehört die Sache selbst untrennbar zur Person, sie macht ihr ganzes Renommee aus, verleiht ihr Titel, Ämter, Fähigkeiten, Prestige und Ansehen“ (18). Eben daraus folge jene Pflicht zur Erwidern, die den Forschern immer wieder Rätsel aufgegeben hat: Warum müssen Gaben eigentlich erwidert werden, warum fühlen wir uns schuldig, wenn wir es nicht tun, und verübeln es anderen, wenn sie undankbar sind? Welcher Art ist und worauf beruht die Bindung, die mit der Gabe einhergeht?

Därmann meint, die Lösung dieses Rätsels gefunden zu haben: „Mélange ist allenthalben das Schlüssel- und Zauberwort, das das Rätsel der Gabe zu lösen verspricht“ (18). Die Vermischung von Sache und Person in der gegebenen

Gabe führe – und damit ist die zweite Pointierung benannt – zu einer „obsessiven Fremderfahrung der Gabe“ (17), einer regelrechten Besessenheit des Nehmenden durch den Gebenden. „Eine Gabe anzunehmen bedeutet demnach, im zeitweiligen Besitz der mit ihrer Sache vermischten Person, will sagen: von ihr besessen zu sein. Der Gabenempfang ist das Widerfahrnis einer alternierenden Besessenheit durch den Geber, der dank der ihm weiterhin zugehörigen Sache eine obsessive Macht über den Empfänger ausübt und ihn so zur Erwidern zwingt.“ (18f.) Das sind spannende und zum Weiterdenken anregende Formulierungen, so sehr sie im Grunde doch keinem anderen als Mauss selbst folgen, der in den Worten eines indigenen Informanten einst vom magischen „hau“ der Gabe gesprochen hatte, das dem Geber Macht über den Empfänger verleihe.

Drittens schließlich liest Därmann den Gabentausch im strengen Sinne kulturtheoretisch, nämlich als Zivilisierungsmedium. Die „pazifische Praxis der Pazifizierung“ (22) im trobriandischen Kula-Ring stellt nicht den Austausch von Gütern in den Mittelpunkt, sondern die soziale Beziehung zwischen den Tauschenden. Das ist durchaus kein neuer Gedanke; ungewohnt und originell aber ist es, wenn Därmann den Essay über die Gabe mit Mauss' Text über die „Körpertechniken“ überblendet und auf diesem Wege zu einer regelrechten „Gabentheorie der Kultur“ (26ff.) vordringt. Denn Kultur, so Därmann, ist nichts anderes als eine Weitergabe von Kulturtechniken: „Nur dasjenige, was gegeben, genommen und erwidert, was übergeben, übertragen, wieder-, weiter- und fortgegeben werden kann, ist kulturell und nicht natürlich.“ (31) Je mehr sich überdies solche Kulturtechniken und Kulturgüter auch über Ländergrenzen hinweg ausbreiten und bisweilen sogar global zirkulieren – das hatte bereits Mauss am Beispiel des Kinofilms erkannt –, desto stärker führt das Zirkulieren der Gaben zur gegenseitigen Annäherung und Öffnung der Kulturen, zum inter- und transkulturellen Dialog, der schließlich in eine von gegenseitigen Austauschprozessen geprägte „Welt-,Zivilisation“ (33) münden soll. Der Gabentausch ist in diesem Sinne nicht nur ein „fait social total“, eine das Ganze der Gesellschaft erfassende Tatsache, sondern auch ein „fait de civilisation“ (27). Ohne kulturelle Differenzen in einer „globalen Monokultur“ (34) aufzulösen, entsteht auf diese Weise ein lebendiger wechselseitiger Verkehr „aus ständigen kulturellen Gabentäuschen und Interaktionsprozessen“ (34), in denen Gaben als „Reise- und Transmissionsphänomene“ (27) fungieren.

Viertens schließlich rückt Därmann immer wieder die „Unsicherheit und Riskanz des Ereignischarakters der Gabe“ (72) in den Blick. Die Bindung, welche die Gabe stiftet, bleibt prekär. Stets lauert die Gefahr, dass empfangene Gaben nicht erwidert werden, dass der Austausch einseitig bleibt und schließlich abgebrochen wird. Jede Gabe ist eine Vertrauen gebende Vorschussleistung, gewissermaßen ins Blaue hinein. „Für den ununterbrochenen Strom der Gaben“ gibt es „keinerlei Garantien“ (24). Entsprechend ist der Gabentausch kein stabiles Gleichgewicht von Geben und Nehmen, sondern ein permanentes Ungleichgewicht, das mit jedem „Gabenereignis“ (72, 93, 102ff., 129) nur zur jeweils anderen Seite ausschlägt, nie aber zum Abschluss kommt. So bleibt die Differenz zwischen den beiden Parteien unaufhebbar, wie Därmann Mauss zitiert: „Man verbrüdert sich und bleibt einander doch fremd.“ (24) Die Gabentauschenden bleiben Individuen mit Eigensinn, woraus zugleich folgt, dass Gesellschaft selbst, als durch den Gabentausch gestiftete Sozialität, ein höchst prekäres Beziehungsgefüge ist: „Sozialität liegt nicht einfach vor, ist nicht schlechterdings gegeben, [...] sondern muss als Situation in jeder Situation durch kulturelle Gabepraktiken je von Neuem geschaffen und unterhalten werden.“ (25, sic!)

Das Mauss-Kapitel bildet das geistige Zentrum des Buches, von ihm aus sind auch die übrigen vier Kapitel geschrieben. Immer wieder greift Därmann die zentralen Motive und Fragen bei Mauss auf, um sie in verwandelter Form auch bei anderen Theoretikern wiederzufinden. Das zweite Kapitel widmet sich Georges Bataille, der die antiökonomische Seite der Gabe zu einer Theorie des Opfers weiterspinnt, in welcher die Gabe als radikale Utopie des Verlustes, als gloriose Verschwendung und ekstatisches Fest gedacht wird, das zugleich eine mystische Vereinigung der Teilnehmer zur heiligen Gemeinschaft bewirkt. Mit Mauss beharrt Därmann gegen Bataille, dass die Gabe jedoch keine Verschmelzung sein dürfe, dass die Differenzen nicht ausgelöscht werden dürfen. Bataille kündige mit seiner Vereinseitigung der Gabe in Richtung des antiökonomischen Opfers die *Mélange* auf – und damit zugleich den Friedensvertrag der Gabe (43).

Das dritte Kapitel behandelt Claude Lévi-Strauss, dessen von Mauss inspirierte Analyse der Verwandtschaftsstrukturen eine ähnliche Kritik erfährt wie Bataille, nur dass hier die andere Seite der *Mélange* vereinseitigt werde: der Tausch (69). Wo die Prekarität der Gabe bei Bataille in den anarchischen „Strudel der Gewalt“ (43) abgeleitet, lasse Lévi-Strauss umgekehrt keinen Raum mehr für die Unsicherheit der Gabe. In den universalen Strukturen des menschlichen Geistes, nach denen Lévi-Strauss sucht, sei das soziale Band immer schon garantiert, damit aber auch jeder Dynamik beraubt. Im Grunde präsentiere Lévi-Strauss eine „Naturtheorie der Gabe“ (82), welche die Reziprozitätsnorm nicht als Element der Kultur, sondern als direktes Resultat „einer invarianten anthropologischen Grundausstattung“ (82) begreife. Nur am Rande und am stärksten in weniger kanonischen Texten lasse Lévi-Strauss sich auf die Riskanz der Gabe ein (71ff., 92ff.).

Im vierten Kapitel kommt Jacques Derrida zu Wort. Auch er entgeht nicht dem Vorwurf, mit seiner Utopie der reinen Gabe aus der Mischungs-Mitte ausgebrochen zu sein (110). Dennoch lässt Därmann sich auf Derridas Versuch ein, die Paradoxien dieser reinen Gabe – das radikal anökonomische Geben, die unbedingte Gastfreundschaft, die nicht auf Erwidern zielt – zu ergründen. Am Ende holt Derrida die Mauss'sche *Mélange* nämlich wieder ein, wenn er fordert, dass auch das Denken der reinen Gabe sich auf die Ökonomie einlassen solle und sich an ihm zu bewähren habe (114). Die Gabe wird dann zum imaginären Horizont der Ökonomie, zum politischen Korrektiv und zur moralischen Inspirationsquelle des andernfalls allzu ungezügelter Kapitalismus. Die damit verbundene „politische Aufgabe“ (130) bleibt hierbei dem politischen System überlassen – im „besten legislativen Kompromiß“ (130), wie Derrida zustimmend zitiert wird. Vielleicht das ist gemeint, wenn Därmann, ohne je wieder explizit darauf zurückzukommen, ihr Buch gleich zu Anfang als „nichtmarxistische Kritik des Kapitalismus“ (10) verstanden wissen will.

Das letzte (Haupt-)Kapitel ist, durchaus unerwartet, Michel Serres gewidmet. Die Riskanz der Gabe entpuppt sich hier als Einfallstor für den Parasiten, der scheinbar unaufhörlich nimmt, ohne je zu geben. Ein wunderbares „Lob des Tabaks“ als „Form der Vergesellschaftung“ (138) steht der Pervertierung des Tabakverhaltens durch den Schnorrer Don Juan gegenüber, der jedoch, ohne es zu wollen, seinerseits Gegengaben gibt, indem er Dinge mit schönen Worten vergilt (139). So erhält im Grunde selbst der einseitigste Schmarotzer noch jenes soziale Band des Gabentauschs am Leben, um das er sich scheinbar so wenig schert. Auch das Almosen ist keine reine Gabe, sondern gehorcht einer sekundären „Ökonomie des Himmels“ (140), in welcher göttliche Belohnung als Gegengabe winkt. Serres Parasit, so Därmann, sei im Grunde gar kein Parasit

(147), überhaupt gebe es „keinen strengen Unterschied zwischen Gast und Parasit“ (152) – ein weiterer Beleg für die Prekarität der Gabe, das Fließende ihrer Grenzen in der *Mélange*.

Im kurzen Schlusskapitel wird die Theorie der Gabe ein weiteres Mal weitergesponnen, nun im Geiste Bruno Latours, mit dessen Hilfe die Gabe mitsamt ihrer inkorporierten Besessenheit sich als Aktant entpuppt, der den „soziale[n] Faden“ spinnt, welcher zugleich ein „Binde- und Trennungsstrich“ ist (164). Mit diesem erneuten Hinweis auf den Charakter der Gabe als „Zwischending“ (168) endet schließlich diese überaus lesenswerte Einführung in die Gabe, die auch gaben-theoretisch vorgebildeten Lesern noch neue und innovative Einsichten bietet.

Stilistisch ist das klar, flüssig und elegant geschriebene Buch ein Genuss; besonders positiv fällt die schöne Gaben-Metaphorik auf, welche die Autorin ihren Lesern immer wieder gönnt, wenn die behandelten Theoretiker der Gabe sich auch untereinander Gaben geben oder diese in Empfang nehmen (98), wenn sie sich mehr oder weniger „gastfreundlich“ (130) verhalten, bisweilen aber auch vergessen, „das Gebührende zurückzugeben“ (12). Negativ fallen, neben bisweilen fehlenden oder uneindeutigen Zitatangaben (vgl. 141), einzig die gelegentlichen Redundanzen auf, wenn manche Formulierungen beinahe wörtlich und doch jedes Mal im Ton des Neuen wiederholt werden (vgl. 22/110, 67f./130, 139/143, 18/160/166).

Auch inhaltlich mag bei allem Lob nicht alles an dieser Einführung im selben Maße zu überzeugen. Das beginnt bereits mit der allzu engen Auswahl der behandelten Theoretiker, bei der dann doch so manche wichtige Position fehlt. Auch stößt bisweilen der Gestus auf, in welchem der Mauss'sche Essay hier über weite Strecken wie eine Wahrheitsreferenz gebraucht wird, an dessen Autorität die anderen Denker gemessen werden; stets lautet der Grundvorwurf, sie hätten Mauss nicht angemessen rezipiert. Ein kritischer Blick auf Mauss selbst ist durch dieses Vorgehen natürlich verstellt. Wie wichtig er gewesen wäre, zeigt aber gerade eine der zentralen Thesen des Buches, die behauptete Auflösung des Rätsels der Gabe durch das Konzept der *Mélange* und der damit einhergehenden Fremderfahrung. Wenn Mauss sich von Lévi-Strauss einst den Vorwurf gefallen lassen musste, er habe sich mit seiner Anerkennung des „hau“ als Erklärung für die Erwidernspflicht der Gabe „vom Eingeborenen narren“ lassen (Lévi-Strauss 1950: 31), so kann man auch Därmann von diesem Vorwurf nicht freisprechen. Eine überzeugende Lösung des Rätsels der Gabe liefert auch die ‚Fremderfahrungsthese‘ nämlich nicht. Für eine wirkliche Erklärung müsste schließlich begründet werden, wodurch die angebliche Vermischung von Person und Sache denn überhaupt zustande kommt. Dem Ding haftet ja nicht wirklich ein Teil des Gebers an, vielmehr handelt es sich dabei um eine Phantasie der Akteure. Die *Mélange* ist imaginär, nicht real, und eben darum der Erklärung bedürftig. Der vage Hinweis auf die Performanz des Gabe-Akts (99) vermag diese logische Lücke kaum zu schließen, zumal der Leser gerade an dieser Stelle den eigentlich unausweichlichen Hinweis auf Georg Simmels „Exkurs über Dankbarkeit und Treue“ (1908: 652ff.) vermisst, der die Pflicht zur Erwidern einst als Fortleben der Erinnerung an den performativen Akt des Gebens interpretiert hatte.

Auch mit Simmel freilich wäre das Rätsel nicht restlos gelöst, folgt aus bloßer Erinnerung doch noch kein Erwidernszwang. Erklärt werden müsste vielmehr auch, warum die Erinnerung an den Akt des Gebens als zwanghafte Besessenheit empfunden werden soll und nicht etwa eine unverbindlich-wohlige Erinnerung an die großzügige Persönlichkeit des Gebers bleibt, was ja ebenfalls möglich wäre. Am ehesten liegt die Lösung des Rätsels der Gabe vermutlich in

dem durch die Gabe eröffneten hierarchischen Machtgefälle begründet, dessen Ursprung Gerhard Baudy (1983) in einem erhellenden, von Därmann leider nicht beachteten Aufsatz überzeugend nachgewiesen hat (dazu auch: Strehle 2009). Hier zeigt sich denn auch ein allgemeines, durchaus schwerwiegendes Manko des Buches: Alle negativen Aspekte der Gabe als „senkrechte Gabe“ (Hénaff 2002: 168) – der gesamte politische Komplex von Gabe, Schuld, Macht und Herrschaft – fehlen in dieser vielleicht allzu „nicht-marxistischen“ Einführung in die Theorien der Gabe nahezu völlig (vgl. sehr knapp lediglich 25, 142). Diese theoretische Schiefelage ändert zugegeben aber nichts daran, dass Därmanns Buch allemal die Lektüre lohnt und in jede anständige Bibliothek der Gabe gehört.

Von Holger Schwaigers Dissertation „Schenken. Entwurf einer sozialen Morphologie aus der Perspektive der Kommunikationstheorie“ lässt sich dies leider nicht behaupten; hier überwiegen die Mängel alles andere. Schon der Titel des Buches offenbart in mehrfacher Hinsicht elementare Begriffsprobleme. So bleibt erstens durchweg offen, was eine „soziale Morphologie“ eigentlich genau sein soll, zumal die – für das Thema der Arbeit durchaus nicht naheliegende – Begriffsprägung durch Durkheim (1897–1898), Mauss (1904–1905) und Maurice Halbwachs (1938) mit keinem Wort erwähnt wird. Auch der Sinn des ubiquitär gebrauchten Neologismus „Morphologem“ muss – trotz einer denkbar knappen, inhaltsleeren und genau besehen tautologischen Formaldefinition als „alle für die soziale Morphologie konstitutiven Strukturmomente oder Elemente“ (12) – das ganze Buch über eher erraten werden. Kaum weniger problematisch ist zweitens der andere Leitbegriff des Buches, das titelgebende „Schenken“. Der Autor bemüht sich zwar einerseits um Begriffsklärung, wenn er den Begriff der Gabe den archaischen Gesellschaften vorbehält, denjenigen des Schenkens dagegen für moderne Gesellschaften reserviert (12); andererseits möchte er beide Begriffe inhaltlich dann aber doch wieder synonym gebrauchen (12). Gerade mit dieser inhaltlichen Gleichsetzung, deren mögliche Problematik gar nicht erst reflektiert wird, gehen jedoch wichtige Differenzen verloren. Diese werden auch durch einen späteren Vergleich zwischen – man beachte nebenbei die stillschweigende Aufkündigung der Sprachregelung – „moderne[m] Schenken gegenüber archaischem Schenken“ (125ff.) nicht wieder eingeholt, zumal unter letzterem reichlich pauschal alle Gabepraktiken von Melanesien bis zur europäischen Neuzeit subsumiert werden (vgl. 143).

Als gemeinsames Merkmal von archaischer Gabe und modernem Geschenk stellt Schwaiger fest, dass beide dem Prinzip des „*do ut des*“ folgen (15), des ‚Ich gebe, damit du gibst‘, womit er sich zugleich gegen die Idee der „reine[n] Gabe“ wendet (24), die er mit Pierre Bourdieu als romantische Verschleierung interpretiert (140ff.). Gemeinsam sei Gabe und Geschenk außerdem, dass sie persönlich, von Hand zu Hand übergeben werden, weshalb das Geschenk eingangs auch als „Handschenkung“ (11) definiert wird. Vom ökonomischen Handel wiederum unterscheiden sich Gabe und Geschenk durch den zeitlichen Aufschub zwischen Gabe und Gegengabe (139), vor allem aber durch den Vorrang der sozialen Beziehung zwischen Geber und Empfänger (112). So wird das Geschenk von Schwaiger, nicht ohne Widerspruch zum ökonomischen Prinzip des *do ut des*, das ja gerade bei einem Theoretiker des Marktes wie Adam Smith eine prominente Rolle spielt, an einer Stelle auch als „Anti-Markt“ (24) bezeichnet.

Der Verweis auf die soziale Beziehung führt zur inhaltlichen und zunächst durchaus interessanten Grundidee der Dissertation – der Untersuchung des Schenkens aus kommunikationstheoretischer Perspektive. Dass „unsre Gegenstände“ die „einzig verständliche Sprache“ sind, „die wir zueinander reden“,

hatte immerhin Marx (1844: 461) bereits erkannt. Schwaigers Kommunikationsbegriff setzt freilich einige Stufen tiefer an, wenn er Kommunikation im Anschluss an Luhmanns Systemtheorie denkbar allgemein als Kette von Anschlussoperationen definiert (56ff.), die sich als „Synthese dreier Selektionen, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen“ (59) vollzieht. Muss man vor diesem Hintergrund befürchten, der Kommunikationsaspekt der Gabe würde hier auf den wenig spannenden Aspekt formaler Anschlussfähigkeit reduziert – die Gabe erfordert „entweder Annehmen oder Ablehnen“ (63) –, so wird man zumindest in diesem Punkt positiv überrascht: Im kommunikationstheoretischen Kernstück der Arbeit (116ff.) zeigt Schwaiger durchaus überzeugend, wie sich die Gabe auch inhaltlich sinnvoll als Kommunikationsvorgang interpretieren lässt.

Die Gabe bzw. das Geschenk, so Schwaiger, fungiert in letzter Instanz als „phatische Kommunikation“ (117), das heißt als Kommunikation um der Kommunikation willen, in der jedoch zugleich „die Bestätigung und Perpetuierung der sozialen Beziehung“ (117) angelegt ist. In der „Schenkcommunication“ drückt sich damit „die soziale Wertschätzung des anderen und die (Wahrnehmung der) Qualität der Beziehung zum anderen aus, wodurch sich das Geschenk gewissermaßen zum Gradmesser einer Beziehung verwandelt“ (119). Zur erfolgreichen Schenkcommunication gehört darum nicht zuletzt das empathische Hineinversetzen in den Anderen und ein „sorgsam auf die Person des Empfängers abgestimmte[s] Geschenk“, in das „symbolische Werte eingeschrieben“ sind (119), aber auch die Anerkennung des Geschenks seitens des Beschenkten, an dessen Annahme oder Verweigerung die Schenkcommunication letztlich gelingt oder scheitert (124). Das „gelungene Geschenk“ kann damit als erfolgreiche Abstimmung gegenseitiger Erwartungshaltungen begrifflich gemacht werden, wie Schwaiger in einer der stärksten Passagen seiner Arbeit schreibt: „Ein Geschenk ist dann ein passendes bzw. gelungenes Geschenk, wenn die Kommunikation zwischen den Akteuren ‚geglückt‘ ist. Von geglückter Kommunikation kann man sprechen, wenn der Idealfall eintritt, dass sämtliche Wahrnehmungs- und Bewertungskriterien aller beteiligten Parteien des Schenkens übereinstimmen; dann werden beim Schenken Hoffnungen und Erwartungen erfüllt und Vertrauen nicht enttäuscht.“ (118f.)

Das erscheint in der Tat als brauchbares Kommunikationsmodell des modernen, individualistischen Schenkens; damit ist der wesentliche Ertrag der Arbeit allerdings auch schon fast vollständig erfasst. So stellt sich dem Leser mithin die Frage, ob es zur Entwicklung dieses nun auch nicht eben spektakulär originellen Modells wirklich eine ganze Dissertation gebraucht oder ob es nicht auch ein Aufsatz getan hätte. Selbst die knappen 162 Seiten des Buches erscheinen insgesamt noch lang; bis man zum kommunikationstheoretischen Kernstück der Arbeit erst einmal durchgedrungen ist, hat man als Leser längst die Geduld verloren. Dafür ist nicht allein der grobschlächlige und unsaubere Stil verantwortlich; auch in jeder anderen Hinsicht vermag das Buch kaum zu erfreuen. Das beginnt beim undurchdachten, bisweilen unlogischen Textaufbau und den oft irreführenden Überschriften<sup>1</sup>, setzt sich im mangelhaften Überblick über den Forschungsstand fort, und endet schließlich, zusätzlich zum allgemein schon niedrigen Durchdringungsniveau, in kruden Fehllektüren und Fehlpointierungen, die nicht nur bei schwierigen Autoren wie Derrida (68ff.) ins Auge fallen – nicht nur, aber erst recht im Vergleich mit den luziden Lektüren Därmanns. Schlussendlich summieren sich die vielen Mängel des Buches damit zum Gesamteindruck einer schwachen Arbeit, die auf keiner Linie zu überzeugen vermag.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Tatsächlich passen ganze Abschnitte nicht zu ihren Überschriften, etwa wenn Marshall Sahlins' Theorie der Gabe als ökonomischer Redistributionsmechanismus im Abschnitt über „theologische“ Gabentheorien abgehandelt wird (20f.), oder wenn das – doch wohl denkbar klassisch-ethnologisch akzentuierte – „hau“ der „archaischen Gabe“ nicht im Kapitel über den „klassisch-ethnologischen Diskurs“ der Gabe (91ff.), sondern im Kapitel über den „sozialwissenschaftlichen Diskurs“ (65ff.) abgehandelt wird, während umgekehrt die Analyse des Kula als „soziales Ordnungssystem“ (100f.), die „Reziprozität“ als „Quell der Sozialität“ (92f.) und die „Beziehung von Sozialität und Reziprozität“ (94ff.) dem ethnologischen Kapitel zugeschlagen wird.

## Literatur

- Baudy, Gerhard* (1983): Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethnologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft. In: Gladigow, Burkhard / Klippenberg, Hans G. (Hrsg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München: Kösel, S. 131–174.
- Durkheim, Emile* (1897–1898): Notiz über Soziale Morphologie. In: Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie 1. Hrsg. von Ritter, Henning. Frankfurt a. M.: Fischer 1989, S. 182–276.
- Halbwachs, Maurice* (1938): Was heißt soziale Morphologie? In: ders.: Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften. Hrsg. von Egger, Stephan. Konstanz: UVK 2002, S. 11–22.
- Hénaff, Maurice* (2002): Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude* (1950): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie. Hrsg. von Lepenies, Wolf / Ritter, Henning, Bd. 1. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein 1978, S. 7–41.
- Mauss, Marcel* (1904–1905): Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Eine Studie zur sozialen Morphologie. In: ders.: Soziologie und Anthropologie 1. Hrsg. von Ritter, Henning. Frankfurt a. M.: Fischer 1989, S. 183–276.
- Marx, Karl* (1844): Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband I. Berlin (DDR): Dietz 1981, S. 445–463.
- Simmel, Georg* (1908): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. In: Gesamtausgabe, Bd. 11. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Strehle, Samuel* (2009): Jenseits des Tausches. Karl Marx und die Soziologie der Gabe. In: Berliner Journal für Soziologie 19/1, S. 127–151.