

IV. Einander mehr (als) zu erkennen geben?

Wenn es in Derridas Denken um das Einander-zu-erkennen-Geben geht, dann immer in dem Sinne, einander *mehr* als zu erkennen zu geben. Und zwar schon deshalb, weil in jedem Geben, sei es noch so sehr ökonomisiert und in den Kreis von Geben, Nehmen und Gegengabe eingebunden, immer ein solches Mehr mit im Spiel ist: das Mehr der Gabe, der reinen Entäußerung; das Mehr des Geheimnisses; das Mehr, das den Rest ausmacht, der die Ordnung überbordnet und das Denken an seine Ränder führt. Wer gibt, der gibt auch sich selbst. Und dies gilt in besonderem Maße, wenn man etwas zu erkennen gibt, etwas schreibt, sagt oder in anderer Weise äußert, was dem Anderen die Aufgabe stellt, zu erkennen, ohne daß sich damit der Anspruch begründen könnte, das Gegebene bis ins Letzte zu durchschauen und damit auch das Geheimnis seines Gabe-Charakters mit zu erkennen (dies würde die Gabe ja bereits annullieren). Wer also gibt oder zu denken gibt, der gibt sein solipsistisches Selbst auf, das Selbst der Selbstreflexion und des Subjekt des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, er gibt sich selbst den ›Tod‹ in einer Hingabe an die Rückkehrlosigkeit der Gabe. Derrida radikalisiert in besonderer Weise die schon bei Mauss angelegte Vorstellung, »daß jemand etwas geben so viel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben«. [S.o.] Mauss erweitert diesen Ansatz zum Ideal einer Gesellschaft, in der die Gaben des Selbst, seiner Zeit und seiner Arbeit, nicht einfach ökonomisch in einem Tauschhandel aufgehen, sondern auf eine Weise entgegengenommen werden, die dem Mehr-Wert, dem personalen und individuellen Wert dieser Gaben gerecht wird. Die Gegengabe soll nicht einfach das Gegebene zurückerstatten, sondern dem gegebenen Selbst antworten und zu seiner Sicherung, Erhaltung und Anerkennung beitragen. Derrida hingegen meint ein ganz anderes Geben, in dem man nicht nur etwas von sich selbst gibt, sondern sein Selbst und die Identifizierbarkeit der gegebenen Gabe ganz und rückkehrlos hingibt.

Vorausgesetzt werden muß für ein Denken des Selbst nach Derrida eine Denkbewegung, die die Leerstelle in ihrem Inneren anerkennt, durch die hindurch erst eine Bewegung oder Verschiebung erfolgen kann, wobei diese Leerstelle mit den Begriffen der Gabe und des Geheimnisses paradoxerweise zugleich verstärkt als eine Überfülle, ein Übermaß, ein Mehr bestimmt zu werden scheint. Die Denkbewegung kann nicht im Augenblick der Entäußerung und der Aufgabe des Sinns stehenbleiben. Soll sie sich wie der Flug des Ikarus darin erschöpfen, vom höchsten Punkt des Versuches, zu erkennen oder »sich der Mittags-sonne anzunähern«, in den Abgrund zu stürzen, um dann poetisch den eigenen Tod zu beklagen? Oder soll sie unentwegt mit oder ohne Bedauern konstatieren, daß sie dem Zenit aussichtslos hinterherjagt, indem sie immer schon verspätet den Mittag um vierzehn Uhr sucht? Diese Fragen können verneint werden, wo Derrida die Bejahung fordert, die gerade nicht nur den Nicht-Sinn und Abgrund bejaht, sondern auch die Ökonomie, die um diesen Abgrund kreist. Gefordert bleibt der Anspruch einer klaren und distinkten, logischen, theoretischen und praktischen Erkenntnis – allerdings im Verzicht darauf, mit diese Erkenntnis zu einer Totalität zu gelangen, und unter der Voraussetzung der Berücksichtigung des offenen Rests und des Geheimnisses.

Ob Derrida ein solcher Drahtseilakt des Denkens immer gelingen kann, ob dabei immer etwas zu erkennen gegeben werden kann, ist bei aller wortgewandten Akrobatik wohl fraglich. Dennoch ist anzuerkennen, daß es um den Versuch eines Denkens geht, das sich und das bisher Gedachte über sich selbst »aufklärt«, gerade indem es auf die Abgründe hinweist, in denen es gegen alle Klärungsversuche dunkel und unklar bleibt. Möglicherweise ist es letztlich eine Frage der Entscheidung, ob man dem Ideal einer Verabsolutierung des Wissens und einer absoluten Durchdringung mit dem Licht der Erkenntnis oder aber dem Insistieren auf die dunkel bleibenden, undurchdringlichen Reste und das Glauben unter dem Wissen mehr »Kredit gibt« oder versucht, zwischen beiden die Waage zu halten. Dabei kann es sich um eine ethische Entscheidung handeln, denn entschieden wird damit auch, ob das personale, individuelle Selbst durch Vernunft bestimmt und sich selbst durchsichtig ist oder ob es ein im Kern unergründliches Geheimnis, eine innere Andersheit wahrte. Interessanterweise können beide Bestimmungen des Selbst als Gründe für seine Achtung und die Achtung des Anderen herangezogen werden und vielleicht gelingt dies in besonderem Maße, wenn man versucht, beide Aspekte der Selbst-Auffassung zu verbinden. Be-

jaht werden kann von Derridas Denken ausgehend durchaus ein erkennendes und gebendes Selbst, welches die Regeln der Logik ebenso anerkennt wie das Gesetz. Über diese Anerkennung hinaus ist es in einer radikalen Absolutheit verantwortlich für den Anderen als *tout autre* im doppelten Sinne und für die in der Schrift bewahrten Spuren des Erkennens und Zu-erkennen-Gebens, die immer auch das Geheimnis des darin hingegebenen, nicht mehr anwesenden Selbst bewahren, als Spuren eines Über-Lebens, welches das präsentische Leben übersteigt.

Die Paradoxien der Verantwortung und des Augenblicks der Entscheidung verweisen darauf, daß es in der Denkfigur der Gabe noch in anderer Weise darum geht, *mehr als zu erkennen* zu geben, da es auch um ein ganz praktisches, pragmatisches Gebens von Gütern oder von Geld geht, die für das Überleben im existenziellen Sinne notwendig sind, auch wenn diese Ebene in »Falschgeld« gebrochen durch den Spiegel der Fiktion des Prosagedichtes betrachtet wird. Im Kontext dieser Erzählung gibt es einen weiteren Anwarter auf die Rolle des Selbst: einen Dritten, neben dem Erzähler und seinem Freund. Im Raum des fiktionalen Als-ob ist nicht nur die Gabe der falschen Münze ein überraschendes Ereignis, das den Verlauf der Erzählung in Gang bringt, sondern ebenso »die Begegnung mit dem Armen.« [FG 163] Es handelt sich dabei um einen Zufall, der nicht rein aleatorisch bleibt, sondern »im voraus re-finalisiert, re-intentionalisiert und regelmäßig von einer Teleologie wiederangeignet« wird, ebenso wie ja die Gabe immer wieder auf eine Intentionalität und in den Kreislauf der Ökonomie zurückführt. [FG 173] Da diese Begegnung den Anlaß für die Erzählung gibt, ist für Derrida die Vermutung erlaubt, daß »ganz einfach der Arme selbst hier mit seiner Bitte selbst den wahren Geber« darstellt. [Ebd.] Er übernimmt die Rolle des Bettlers, die »in einem gegebenen sozialen Umfeld« darauf festgelegt ist, nicht produktiv zu arbeiten und »eine rein rezeptive Instanz« zu bilden. [FG 174]¹⁶⁶ Er befindet sich am Rande der Gesellschaft. Entspricht seine »Randständigkeit« [FG 177] der rezeptiven Funktion des Lesers am Rande der Schriften? Der Bettler ist für Derrida hier nicht Rezipient von (Schrift)Zeichen, sondern er ist selbst »Zeichen für die absolute Bitte des anderen, den unauslöschlichen Appell, den unwandelbaren Durst der Gabe«. [Ebd.] Die Institutionali-

¹⁶⁶ Derrida verfolgt hier eine kurze (Literatur-)Geschichte des Bettlers, die angelehnt an Foucaults »Wahnsinn und Gesellschaft« konstatiert, daß »die Vertreibung des Bettlers das Draußen drinnen« wahrt und eine »Identität durch Ausschluß« sichert. [FG 174 f.]

sierung dieser symbolischen Funktion verhindert es allerdings, daß dieser Appell die ökonomische Struktur bereits durchbricht, da die Gabe an den Bettler als Almosen letztlich ein Opfer bleibt, das mit der Intention gegeben wird, irgendwann eine Wiedergutmachung zurückzuerhalten. Eingebunden in die Ökonomie des Symbolischen und gebunden an ein Gesetz wird die Opfergabe in eine »ökonomische (distributive) Gerechtigkeit« überführt. [FG 178]

Was aber ebenso getauscht wird und dabei über eine geregelte ökonomische Tauschbeziehung mit klar gegeneinander abgegrenzten Tauschpartnern hinausweist, das sind anders als bei Ricœur, der ja die Unaustauschbarkeit der Anerkennung und Dankbarkeit Tauschenden hervorhebt, die Plätze der drei Akteure: »alle Plätze können und müssen tauschen«. [FG 183] Auch für Ricœur ist es allerdings wichtig, daß die *Rollen* des Gebenden und Nehmenden umgekehrt werden können und jeder ebenso aktiv wie auch passiv sein kann. Bei Derrida jedoch scheint von vornherein eine grundlegendere Verwirrung der Rollen vorzuliegen: Der Bettler ist Rezipient *und* Geber, er ist ebenso der Schwächste, wie auch der Stärkste der drei Figuren der Erzählung, denn er ist einerseits ohne jeden Besitz, sogar »ohne Worte: Die absolute Bitte vermittelt sich durch seinen stummen Blick.« [Ebd.] Andererseits wirkt gerade diese »stumme« und flehende Forderung des Blicks ... gebieterisch wie das Gesetz«. [FG 184] Der Dichter oder Erzähler wiederum (dies entwickelt Derrida in einem Umweg über Baudelaires Text »*Die guten Hunde*«¹⁶⁷ und einer Gleichsetzung der Position des Dichters und des Hundes als Randfiguren) ist derjenige, der sich, obwohl sein Platz innerhalb der Erzählung an der Seite seines gebenden Freundes ist, auch »auf seiten des Hundes und des Armen« befindet, »das heißt auf der anderen Seite, auf seiten des anderen«. [FG 184] Die Art und Weise, wie Hunde bitten, verschränkt das Geben und das Nehmen und tauscht diese quasi gegeneinander aus, da sie nicht nur eine Gabe erbetteln, sondern immer auch zu sagen scheinen: »Nimm mich zu dir ...«, das heißt, »man gibt ... ihnen, indem man *sie nimmt*, indem man das auf sich nimmt, was sie *sind*, und indem man sie nimmt, wie sie *sind*«. [FG 185] Verschränkt mit der Gabe ist also auch die Annahme des Anderen, die ihn als ihn selbst entgegennimmt.

Zwar wird dieser Gedanke von Derrida hier nicht weiterentwickelt, dennoch könnte das Mehr, der Überschuß der Gabe auch darin angesie-

¹⁶⁷ Charles Baudelaire: *Sämtliche Werke*, a. a. O., Bd. 8, S. 301/303.

delt werden, daß sie über das Geben hinaus ein Annehmen oder Aufnehmen des jeweils absolut Anderen impliziert, dessen Bitte oder Gesetz dann sowohl ein Gesetz des Gebens als auch zugleich eines des Angenommenwerdens wäre. Dieser absolut Andere würde selbst die Gabe entgegennehmen, sich aber ebenso in seiner Bitte geben und sich dem Gebenden überlassen, der ihn aufnimmt und auf sich nimmt. Umgekehrt nimmt auch der Gebende etwas, nämlich diese Bitte und den Anderen entgegen und er gibt sich in der Gabe, wenn es sich um eine solche handelt, zugleich selbst – er gibt sich selbst dem Augenblick der Gabe hin und liefert sich dem Empfänger, seinem Urteil und seiner Verantwortung aus. Der Kreislauf der Ökonomie würde in dieser komplexen Verschränkung von Geben und Nehmen dann nicht einfach aufgebrochen, sondern durchkreuzt bzw. in sich selbst verschränkt, »verknotet« oder »verbogen« – wenn man Derridas Spiel mit der Schrift mitspielen möchte, möglicherweise in die Figur des Symbols der Unendlichkeit, 8, das dann auch die Absolutheit der wechselseitigen Verantwortung bezeichnen könnte.

Auch in »Falschgeld« weist die Verantwortung analog zu der Abrahams die Struktur eines *double bind* auf: sie besteht gegenüber der absoluten Bitte des Dritten und verpflichtet oder verschuldet die beiden Freunde zugleich untereinander, so daß sie in den Wettstreit – eine Art Potlatsch – des Gebens eintreten. [Vgl. FG 186 f.] Indem aber die Motivation für diesen Wettstreit des Gebens letztlich darin verortet wird, einem Anderen das Vergnügen zu geben, eine nicht-wiederholbare Überraschung zu empfangen, wird die Gabe doch wieder auf eine Selbst-Gabe reduziert, die für Derrida der von ihm problematisierten Struktur der Philosophie entspricht:

»Der Grund für das Vergnügen bei anderen ist die Überraschung, die Leidenschaft des Staunens, wie beim Ursprung der Philosophie ..., denn die Philosophie hat keinen anderen Anfang ($\alpha\rho\chi\eta$). Aber der Grund des Grundes, derjenige, an dem ich das größte Vergnügen habe, ist derjenige, die Ursache des Grundes zu sein, die all-gegenwärtige Ursache des Grundes in dem Vergnügen, das ich *mir* gebe, indem ich anderen gebe. Es ist ein berauschendes Vergnügen wie der Tabak oder die Droge, das darin besteht, der auto-affektiven *causa sui* so nahe wie möglich zu sein.« [FG 188]

Der Versuch, sich ganz sich selbst zu geben und ganz bei sich zu sein, als eigener Ursprung und eigener Grund, nimmt den Umweg über den Anderen lediglich als Mittel zum Zweck in Kauf. Der Andere aber »läßt

sich niemals vom auto-affektiven Zirkel vereinnahmen« [ebd.] – er bleibt dem Selbst gegenüber immer anders. Die Plötzlichkeit der Überraschung soll ihn daher überwältigen und übernehmen (*sur-prendre*). Diese »Gewaltsamkeit« bildet stets eine »konstitutive Unreinheit« der Gabe, und zwar wenn sie »in einem Zirkulationsprozeß begriffen ist, sobald sie der Erkenntlichkeit, der Wahrung, der Verschuldung und dem Kredit versprochen ist, aber auch sobald sie – über den Zirkel hinaus – exzessiv und dadurch überraschend *sein muß*.« [FG 188 f.] Aus dieser Gewaltsamkeit gib es also kein Entkommen in eine Utopie der reinen Gabe. »Die Gewaltsamkeit scheint innerhalb und außerhalb des Zirkels irreduzibel, sei es, um ihn zu wiederholen, oder sei es, um ihn zu unterbrechen.« [FG 189] Die Unmöglichkeit der Gabe besteht auch darin, daß sie der Gewalt nur entgehen kann, wenn sie sich selbst dem Vergessen hingibt. Dennoch muß sie, wenn auch als Geheimnis, ausgesprochen werden, um der noch größeren Gewalt der Sprachlosigkeit zu entgehen.

Im Austausch des Dialogs geht es zumeist aber nicht um eine solche Weitergabe des Geheimnisses, sondern darum, sich gegenseitig recht zu geben, was in »*Das falsche Geldstück*« so auch wörtlich geschieht. [Vgl. FG 198] Die Freunde bestätigen einander, Vernunft zu haben, also den Status als »*animal rationale* (λόγον ἔχων)« zu besitzen. [Ebd.] Sie bestätigen einander die Fähigkeit »zu rechnen« und »Rechen-schaft zu geben (*rationem reddere, λόγον διδόναι*)«, auch im moralischen Sinne. [FG 199] Und sie triumphieren über die »*Genugtuung*« mit der Berechnung gewonnen zu haben. [Ebd.] Eingebunden in dieses Einander-recht-Geben und Berechnen ist auch die Lektürearbeit des Lesers, der ebenfalls über den Text räsoniert. Aber genau »im Augenblick wo diese Spiegelbildlichkeit« des Einander-recht-Gebens »triumphiert ... findet der Bruch statt, sowohl der Bruch des Vertrags als auch die Konstatierung dieser Aufhebung«. [Ebd.] Der Bruch, den Derrida hier meint, ist in den Ausdruck »*recht geben*« (*donner raison*) selbst mit eingeschrieben, denn die Gabe, die im »*geben*« impliziert ist, entzieht sich im Augenblick des Wahnsinns oder im Wahnsinn des Augenblicks den Prinzipien des »*Rechts*«, also der »*raison*«, der Vernunft, dem λόγος. Wenn daher die Dialogpartner »sich wechselseitig recht gegeben haben, dann bedeutet das, daß sie sich *nichts* gegeben oder vergeben haben, als ob die Gabe oder die Vergebung schon immer dazu *bestimmt* waren, nicht recht zu haben, als ob man zwischen Recht / Vernunft und Gabe (oder Vergebung) wählen müßte«, und dies gilt auch für die praktische

Vernunft. [FG 200] Für Derrida heißt das, die Gabe »sollte der Moral, dem Willen, vielleicht auch der Freiheit fremd bleiben, zumindest derjenigen Freiheit, die man mit dem Willen eines Subjekts verbindet. ... Sie sollte das Sollen selbst hinter sich lassen.« [Ebd.]

Fordert Derrida also doch einen Verzicht auf die Moral und einen Verzicht auf jedes Wissen, insbesondere auf die praktische Vernunft? Innerhalb der Logik von Baudelaires Prosagedicht ist für den Erzähler, wie bereits dargestellt, vollkommen unentschuldig gerade die Einsicht, der Freund habe »das Böse ›aus Dummheit‹« [s. o.] begangen, nicht wissend was er tut. Vorgeworfen wird ihm »die Beschränktheit seines Verstandes und eher seines intellektuellen Bewußtseins als die seines moralischen Bewußtseins«. [FG 213] Er bleibt der ihm von Natur aus gegebenen Vernunftbegabung gegenüber schuldig und entspricht so »einem vernünftigen Tier, das seine Vernunft nicht benutzen will, das sich seiner zu bedienen *nicht wollen kann* oder *nicht wollen können will*: wie ein Mensch, der, wie Kant sagen würde, die Macht oder die Kraft nicht hätte, zur Aufklärung gelangen zu wollen, das heißt die Mehrheit [majorité] der Menschen«. [FG 214] Er würde sich so dem Ruf zur Aufklärung, dem »*Sapere aude!*« verweigern. [Ebd.] In diesem Fall eröffnet sich im Bezug auf diesen Ruf noch eine weitere Dimension der Verantwortlichkeit, denn »dieser Mensch wäre *verantwortlich* für seine Unverantwortlichkeit und dafür, daß er noch nicht mündig [majeur] ist, während er es schon ist oder sein kann.« [Ebd.] Für Baudelaire, der auf die Möglichkeit der reinen »*Grausamkeit*« [ebd.] verweist¹⁶⁸, wäre »das sich erkennende Böse ... weniger schrecklich und der Heilung näher, als das sich nicht wissende Böse«. ¹⁶⁹ Die Verantwortlichkeit zu übernehmen, hieße also, nicht nur dem Anderen ins Auge zu blicken, sondern auch sich selbst und den eigenen irrationalen Grausamkeiten. Gegen die Dummheit gilt es daher, in eine wissende Relation

¹⁶⁸ Kants Begriff des Bösen scheint Derrida »von dem *Kreditiv* auszugehen«, daß »die Freiheit Bedingung des Bösen bleibt, da sie hier den Menschen vom Tier unterscheidet«. [FG 210ff., Anm. 45] Kern dieses Freiheitsbegriffs bleibt, so Derrida wohl im Hinblick auf die Achtung vor dem Gesetz, »die Figur des Vertrauens oder des Glaubens, welche die praktische Vernunft begründet«, die mit der theoretischen Vernunft nicht mehr erfaßt werden kann. [Ebd.] (Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* In: Ders.: *Werkausgabe in XII Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel, Bd. VIII, Wiesbaden 1956, S. 674 ff.)

¹⁶⁹ Charles Baudelaire: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Claude Pichois, Bd. II, Paris 1976. S. 68.

zum eigenen intellektuellen und hermeneutischen Vermögen zu treten, »das uns durch die Natur als ein genetisches Kapital eingeschrieben ist, allen anteilmäßig mit der Geburt gegeben als eine Art von universellem ›bon sens‹ oder von *ingenium*, das immer zur Verfügung stehen sollte«, wobei diese Gabe der Natur für Derrida immer schon auch Gabe der Fiktion oder der Fiktionalisierung ist. [FG 215] Pervertiert wird diese Relation durch die Dummheit des Freundes, deren eigentliche Bosheit darin besteht, »unrecht zu tun, indem er nicht alles tat, was er hätte tun können, um das von ihm angetane Böse zu begreifen, das er aber tat, indem er nicht alles tat, was er hätte tun können, um das von ihm angetane Böse zu begreifen, das er aber genau deshalb tat«. [Ebd.]

Zwar bleibt dies für Derrida das Urteil des Erzählers in Baudelaires »Das falsche Geldstück« und er selbst bezieht demgegenüber nicht ausdrücklich Stellung, zudem ja alles Wissen, Begreifen, Erkennen des ›bon sens‹ zuvor immer wieder so radikal bezweifelt wurde. Dennoch scheint Derridas Denken in seiner stetigen Auseinandersetzung mit der Irreduzibilität der Gewalt auch darum zu kreisen, das in allem Tun, welches nie allen anderen gerecht wird, getane Böse zu begreifen und dazu anzuleiten, alles zu tun, was man tun kann, um eben dieses getane Böse zu begreifen, was man genau deshalb tut, weil man sich dieser Aufklärung und Erkenntnis über sich selbst verweigert. Und zwar insbesondere dann, wenn man sein eigenes Selbst als solipsistisches Subjekt versteht, das alles was es tut und gibt sowieso nur sich selbst tut und gibt und nicht den Anderen – allen Anderen als ganz Anderem.

In diesem Sinne hätte Derridas Denken dann durchaus von vornherein eine starke moralische und ethische Implikation, auch wenn die Begriffe der Moral und Ethik dabei sich selbst gegenüber anders würden, insofern es gelten müsste, den Bruch ihrer Bindung deutlicher in sie zu integrieren und zu explizieren. Dieser implizierte Bruch (der schon in der Struktur des Vertrages freigelegt wurde) äußert sich in der Denkfigur der Gabe ebenso wie in der absoluten Verantwortung und der paradoxen Struktur des Augenblicks der Entscheidung, die es zu erkennen gilt, auch wenn dieser Augenblick selbst in einem ›Wahnsinn‹ jenseits des klaren und distinkten Erkennens liegt. Eine wechselseitige Bedingtheit von Bindung und Bruch arbeitet auch Ricœur ausgehend von der wechselseitigen Bedingtheit von *reconnaissance* und *méconnaissance* deutlich heraus. Derrida betont allerdings mit mehr Vehemenz die irreduzible Dimension des Bruchs und weniger die Mög-

lichkeit seiner Überwindung oder Einbindung in die dissonante Konsonanz.

Das ›Selbst‹, bei aller Vorsicht, die im Umgang mit Derridas Denkweise diesem Wort, Namen oder Begriff entgegengebracht werden muß, wäre, wenn es überhaupt einen Ort hat, –vielleicht jenen Un-Ort der *χώρα* als Raum der Unentscheidbarkeit – möglicherweise genau zwischen Erkenntnis und Gabe anzusiedeln: im Augenblick der Entscheidung (in dem es sich zugleich auch aufgibt) zwischen der Erkenntnis, der Vernunft, dem *λόγος* auf der einen und der a-logischen, wahn-sinnigen, übermäßigen und maßlosen Gabe oder Verausgabung, auf der anderen Seite, zwischen denen es wählen muß und doch nicht wählen kann, in einem unauflösbaren Dilemma. Eine solche Differenz zwischen klarer und distinkter Erkenntnis auf der einen und einer willentlichen, freien Entscheidung auf der anderen Seite wird auch in Marions Descartes-Interpretation zu beachten sein. Das Paradoxon eines augenblicklichen Selbst zwischen diesen Polen bestünde bei Derrida zugleich darin, daß es sich und jede Gewißheit in diesem Augenblick aufgibt, hingibt, aber eben doch auch die Gewißheit des *ego cogito* aus dieser Selbstaufgabe gewinnen kann, die dann den Augenblick der Ungewißheit wieder vergißt. In einer ähnlichen Bewegung soll aus dem Verzicht auf das Sollen der praktischen Vernunft und das Sich-Verantworten eine absolute Verantwortlichkeit hervorgehen, die sich immer auf den einen und alle anderen bezieht. Gleichermaßen bezieht sie sich aber auch auf das Selbst, welches ebenfalls für alle anderen ganz anders ist. Sofern es sich dem Tod als Rückkehrlosigkeit in der Spur, der Schrift, dem Werk oder der Gabe überläßt, gibt es sich selbst jedem ganz Anderen, als eine Aufgabe für dessen Denken und Verantwortung zu erkennen. Es gibt ihm damit auch das »Nimm mich zu dir ...« [s. o.] zu denken, das letztlich besagt: Nimm mich, wie ich bin, und das heißt genau so, wie ich mich eben in dieser Bitte entäußere.

Im Augenblick des Gebens scheint sich das Selbst einer absoluten Selbstunsicherheit zu überlassen, so daß es vielleicht nicht einmal mehr wissen könnte, ob es ein König oder bettelarm, in Purpur gekleidet oder nackt ist, ob es einen tönernen Kopf hat oder gar ein Kürbis oder aus Glas ist. Mit Derrida zu denken wäre ein Selbst, das sich dennoch immer wieder auf den Standpunkt oder Nullpunkt einer Entscheidung stellen muß, die durch die Unentscheidbarkeit hindurch zu treffen ist. Und es wäre ein Selbst, das unter der Hülle der Selbstsicherheit eines Denkens der Präsenz, des Ursprungs, des Lebens, der Philosophie, der

Geschichte, der Vernunft und des ökonomischen Kalküls verborgen wäre und diese Selbstsicherheit ›überlebte‹, als ein absolutes, unhintergehbares, überraschendes Geheimnis, ein offener Rest, eine Leerstelle zwischen Leben und Tod, die zugleich maßlose Fülle ist – vielleicht beinahe eine reine Gabe (wenn es sie gibt).

Von Ricœur zu Derrida zu Marion

Im Dreischritt vom Erkennen über das Selbst zur Gabe ließ sich bei Ricœur die Frage und Suche nach der personalen und menschlichen Identität von den Fragen nach dem Verstehen und Erkennen und von der Idee der Gabe als realer Erfahrung der wechselseitigen Anerkennung an keinem Punkt vollständig abtrennen. Eine Annäherung an das Selbst, das menschliche Leben und seine Äußerungen, die Formen der Identität, die Erzählungen, Fähigkeiten und Handlungen und die interpersonale Verknüpfung mit dem Anderen bildete das eigentliche Anliegen, dem sich Ricœurs Denken von verschiedenen Seiten aus näherte.

Bei Derrida ließ sich auf den ersten Blick weniger eindeutig sagen, auf welches Ziel sein Denkweg ausgerichtet ist bzw. was er umkreist. Der Weg, der durch dieses Denken zu zeichnen war, bildete seinen eigenen Voraussetzungen gemäß ein Labyrinth. Dieser Weg konnte und wollte nicht auf eine endgültige Antwort auf die Fragen hinauslaufen, die er verfolgte, sondern allenfalls Ausblicke aufzeigen und verschiedene Bündel des Sinns im Umgang mit den Texten freilegen, an deren Rändern er verlief. Dennoch schien er durch eine unbestimmbare Hoffnung oder Erwartung motiviert. Er begann mit der Geste eines Absprungs aus der Geschichte einer ›Metaphysik‹ des Ursprungs, der Präsenz, der Dichotomien und begrifflichen Identifikationen. Dieser Absprung geschah aber zugleich im Bewußtsein, den ›metaphysischen‹ Begrifflichkeiten und Denkmustern nicht entkommen zu können. Eine integrierte Sprachkritik sollte zusammen mit der Bereitschaft zum Eingeständnis der eigenen Irrwege und zum Eingeständnis der Angst vor dem Wahnsinn oder Unsinn sowie verbunden mit einer grundlegenden Öffnung für die Offenheit des Fragens dennoch einen Unterschied zum bisher Gedachten ausmachen – einen Unterschied, der ›nur‹ eine Verschiebung sein konnte. Derridas Umgang mit dem, was bereits zu erkennen gegeben ist, erwies sich als eine Lektüre, die den Texten selbst etwas ›gibt‹, indem sie am Rande Kommentare hinterläßt und sich in

die Textur des Geschriebenen einschreibt, ohne die Möglichkeit, über den Text hinaus zur Wiedergabe einer ihm äußerlichen Gegebenheit zu gelangen, da alles immer schon Text und Kontext und von den Spuren des bereits Gedachten geprägt ist. Möglich blieb es jedoch, mit dem vorgegeben Material weiterzuarbeiten, von innen her den Umbau der Dekonstruktion zu vollziehen und das Zusammenspiel offener Leerstellen und ihrer ›Supplemente‹ freizulegen, die den Mangel ausdrücken und ihm zugleich etwas hinzufügen, ohne die Lücke zu schließen und so die Arbeit des Denkens zu beenden. Es blieb die Möglichkeit, die Bewegung der *différance* weiterzuführen, sich dabei selbst aufs Spiel zu setzen und seine Schritte in die vorgegebenen Spuren zu setzen, die auf die Abwesenheit desjenigen hinwiesen, der sie hinterlassen hat.

In diesen (schriftlichen) Spuren ließ sich der Weg des ›Selbst‹ verfolgen. Mit der Zurückweisung jeder Theorie der Erkenntnis als Metaphysik wurde auch die Idee einer Selbst-Erkennntnis dekonstruiert. Den hyperbolischen Zweifel Descartes' deutete Derrida als Augenblick absoluter Unentscheidbarkeit, durch die jedes Denken, das Gewißheit geben möchte, notwendig hindurch muß. Mit dieser Unentscheidbarkeit verband sich zugleich eine radikale Öffnung für anderes, das für Derrida stets im Selben am Werk ist, – für das Andere des Wahnsinns, des Un-Sinns ebenso wie für den personalen Anderen. Im Hinblick auf die Konfrontation mit dieser Figur des Anderen, inspiriert durch die stetige Auseinandersetzung mit Lévinas, ergab sich eine Verschiebung von der reinen Bezogenheit auf das Entgegennehmen von Text und Schrift zur Berücksichtigung einer ›ethischen‹ Dimension im Modell der Gabe. Lange vor der direkten Auseinandersetzung mit der Frage nach der Gabe operierte Derrida mit einer Terminologie, die eine rückkehrlose Verausgabung und Hingabe jeder Ökonomie der logischen, rechnenden Denkopoperationen entgegensetzt. So verausgabte sich das Selbst in der Schrift in einer Hingabe an die Unentscheidbarkeit der Frage ›wer spricht‹. Der Versuch, gegen die ökonomischen Kreisstrukturen anzudenken, geschah auch hier stets im Bewußtsein, diese nur verschieben zu können.

Ausgehend von der Verantwortung gegenüber dem (schriftlichen) Werk des Anderen und der Unmöglichkeit, diesem ganz gerecht zu werden, wurden die Paradoxie der ›reinen Gabe‹ freigelegt, die nicht nur nicht erwidert, sondern nicht einmal als Gabe erkannt oder identifiziert werden darf, so daß das Geschehen oder das ›Phänomen‹ Gabe selbst das logische Denken und unsere Sprache in Frage stellt, gerade

wenn wir geben und Gaben ›zu erkennen geben‹. Betrachtet wurden die Paradoxien des Zeit-Gebens, die Gaben der Poesie, der Fiktion und des Ereignisses, im Durchgang durch die Dekonstruktion einer poetischen Gabe Baudelaires, bis hin zur ›letzten‹ aller (un)möglichen Gaben, die ›den Tod gibt‹. Es ging in der Auseinandersetzung mit der Erzählung über den göttlichen Aufruf zur Opferung Isaaks auch um die Gebung und Wahrung des Geheimnisses dieses Auftrags. Das Geheimnis ließ sich als Versuch betrachten, eine Unmöglichkeit zu erkennen zu geben, die sich niemals ›ohne Rest‹ – also in einem glatten Kalkül – erfassen läßt. Bildet ein solches Geheimnis auch das Selbst? Ist ein solches Geheimnis in jedem personalen Selbst und ist damit die Forderung impliziert, dieses Geheimnis zu bewahren und sich ihm gegenüber zu verantworten? Ein solcher Anspruch zeigte sich in der Vehemenz, mit der Derrida die Bejahung des Anderen forderte und auf das Dilemma hinwies, daß wir, erneut im Durchgang durch die Unentscheidbarkeit, stets auf Kosten anderer handeln und entscheiden müssen.

Auch Marion wird sich in seinem Nachdenken über die Gabe auf dieses Modell Derridas berufen und es zum Teil zurückweisen, um weit über die Frage nach der Gabe hinausgehend zu einer neuen Phänomenologie der Gebung anzusetzen. Mit Derrida teilt er den Anspruch eines postmetaphysischen Denkens und einer Kontra-Methodik. Marions Denkweg verläuft dabei weitaus gradliniger und weniger labyrinthisch als derjenige Derridas und er verläuft, seinem phänomenologischen Anspruch gemäß, weniger als auch bei Ricœur durch Texte hindurch oder an ihren Rändern entlang. Dennoch beginnt dieser Denkweg mit einer sehr genauen Analyse der gedanklichen Vorgaben Descartes', um dann in Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger zur Entwicklung des eigenen phänomenologischen Neuansatzes zu gelangen. Vom Zu-erkennen-Gegebenen verschiebt sich der Fokus auf die sich selbst gebenden Phänomene. Das ›Selbst‹ ist daher bei Marion ebenfalls zunächst als Selbst der Phänomene zu verfolgen, bevor dann – noch einmal im Dialog mit Descartes – die Frage nach dem Ich zum Vorfinden eines dativischen ›moi‹ verschoben wird, welches sich schließlich selbst als ein ›Subjekt nach dem Subjekt‹, also nach seiner Dekonstruktion, aus dem empfängt, was sich ihm gibt. Im Wechselspiel zwischen dem, was ›es gibt‹, und der Weise, wie wir es bezeugen, benennen und ›zu erkennen geben‹, soll sich eine andere ›Ökonomie‹ eröffnen. Schließlich weitete Marion seine Phänomenologie der Gebung auf die interpersonale Beziehung der interdonation und eine Hingabe-

beziehung der Liebe aus. Dabei wird auch die bereits bei Ricœur und Derrida verfolgte Spur der Paradoxien zwischen der Partikularität des jeweils Anderen und der Universalität ethischer Grundsätze wieder aufgenommen. Wenn Derrida als ein Grenzgänger an den Rändern der Philosophie balanciert (und hin und wieder, durchaus kalkuliert, die Balance verliert, um aus jedem Rahmen zu fallen), versucht Marion die Grenzen zwischen Metaphysik und postmetaphysischem Denken, natürlicher Einstellung und phänomenologischer Perspektive schärfer zu ziehen. Er bewegt sich dabei häufig an den Grenzen zu einem theologischen Diskurs und möchte ganz dezidiert die Welt der Phänomene bis an die Grenzen ihrer äußersten Sättigung und radikalsten Gebung erkunden. Diese Sättigung, die uns überwältigt und überascht, weist deutliche Gemeinsamkeiten, zu dem überraschenden, ereignishaften und jede Logik überbordenden Charakter der Gabe bei Derrida auf.

Die Denkfigur der Gabe bildete bei Ricœur und Derrida zum einen ein Modell oder einen exemplarischen Akt für das, was zwischen dem Selbst und dem Anderen in einer interpersonalen Beziehung und in einem gesellschaftlichen Miteinander geschieht. Bei Ricœur bildete die ›Lichtung‹ der Gabe einen positiven Ausnahmezustand, also ein Randphänomen des konfliktreichen sozialen Zusammenlebens, um das Streben nach einem friedlichen sozialen Miteinander von dessen Grenzen her zu motivieren. Wo es Derrida, in einer Radikalisierung dieses Ausnahmecharakters um das Aufreißen einer Lücke in der Oberfläche unseres Erkennens ging, darum, einen Blick auf das Andere, das Unmögliche zu eröffnen sowie auf unauflösbare Aporien und Dilemmata, ging es Ricœur eher um das Offenhalten von Möglichkeiten.¹⁷⁰ Auch das Offenhalten der Distanz zwischen Personen diene dazu, Bindungen zu ermöglichen, in der jeder Beteiligte in seiner Unaustauschbarkeit erkannt und anerkannt wird. Zwar war die Gabe bei Ricœur

¹⁷⁰ Ein Übergang zu einer Dimension der ›Unmöglichkeit‹ zeigt sich bei Ricœur in der Beschäftigung mit den Grenzerfahrungen der Zeit. Es bleibt ein Rest der Unerforschlichkeit der Zeit, die nicht durch das Denken konstituiert werden kann, da sie diesem ›vorgegeben‹ ist. So ergibt eine ›Forderung, mehr zu denken und anders zu reden‹. (Vgl. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*. Übers. von Rainer Rochlitz, München 1988. [Zitiert als: *ZuE I*] S. 417–437) Ricœurs Gewichtung der Zeit, der verlaufenden Geschichte und der intellektuellen Suche weist durchaus Analogien zur Dynamik der Frage, zur *différance* und der Entzugsbewegungen im Denken Derridas auf.

bereits symbolisch aufgeladen und über den realen Austausch handhabbarer Güter hinausgehoben – als Symbol der Möglichkeit einer Beziehung wechselseitiger Anerkennung. Bei Derrida allerdings symbolisierte das Geschehen der Gabe nicht mehr etwas – es sei denn das Symbolische selbst –, sondern erschien, wie bereits die *différance*, als ein Hinweis auf die Grenzen dessen, was bezeichnet, symbolisiert oder benannt werden kann. Gefordert war so eine andere Art der Rede, die für Derrida in einem literarischen Diskurs aufschien, der das Geheimnis als Geheimnis zu erkennen gibt, ähnlich wie für Ricœur nur der Hymnus die Höhe der Vergebung erfassen konnte.

In Marions Phänomenologie wird das Phänomen der Gabe im Sinne einer Weitergabe von Hand zu Hand oder von einem personalen Geber zu einem personalen Empfänger zunächst phänomenologisch auf das darin implizierte Geben reduziert. Tatsächlich wird sich die Beschäftigung mit Marion vielleicht sogar am deutlichsten von diesem interpersonalen Modell entfernen. Dennoch ist die Frage zu stellen, inwiefern das Modell der Gabe sowie auch das ›Zu-erkennen-geben‹ weiterhin als Muster zu verstehen sind, vor deren Hintergrund sich seine Phänomenologie entfaltet und sich dabei schließlich auch einer Betrachtung der Phänomene interpersonaler Beziehungen zuwendet. Ausgehend von Alain Caillés Klassifizierungen des hybriden Charakters der Gabe geht es hierbei vor allem um ihre Spontaneität und Generosität als »Gabe dessen, was in Erscheinung tritt, die Gabe des Erscheinens selbst«. ¹⁷¹

¹⁷¹ Alain Caillé: *Anthropologie der Gabe*, Übers. von Frank Adloff und Christian Papiloud, Frankfurt, New York 2008. S. 78.