

IV. Einander aufgeben

Ricœurs Wegstrecke der Erkenntnis – bzw. des hermeneutischen Verstehens im Brückenschlag zum Erklären – folgt notwendig Umwegen durch kulturelle Zeugnisse bereits durchschrittener Etappen und durch eine Kette oder ein Netzwerk verschiedener Interpretationen hindurch – also durch das, was demjenigen, der erkennend unterwegs ist, bereits von anderen zu erkennen gegeben ist. Dieses Zu-erkennen-Gegebene ist gleichermaßen als eine Gabe, ein Geschenk verfügbar und entgegenzunehmen, aber auch als eine Aufgabe, die für das Verstehen, Interpretieren und Weiterdenken gestellt wird. Indem wir niemals nur in uns selbst und für uns selbst erkennen, sondern in eine Vernetzung eingebunden sind, in der wir einander zu erkennen geben und mit Zu-erkennen-Gegebenem umgehen, können verschiedene Horizonte, Perspektiven und Sinnangebote, verschiedene Bahnen und Kreise des Denkens zu einem möglichst umfassenden, mehrdimensionalen Bild zusammengefügt werden. Zusammengehalten werden diese Bewegungen des Denkens durch das, wonach gefragt wird und wonach die Erkennenden auf der Suche sind: nach uns Selbst, nach unserer Existenz, unserer Identität, unserem Sein und unserem Sinn, nach einem guten Leben, miteinander und in gerechten Institutionen. Die Suche des Denkens bleibt kein zielloses oder labyrinthisches Umherirren, das letztlich immer wieder nur zu seinem Ausgangspunkt zurückkehren kann. Jede Rückkehr soll als eine bereicherte Rückkehr verstanden werden, die noch unrealisierte Möglichkeiten eröffnet. Sie ist ganz wesentlich die Rückkehr zu jenem Selbst, welches die Bewegung des Denkens vollzieht, dabei aber notwendig eine punktuelle Selbstigkeit verlassen und die Bahnen der Anderen kreuzen muß. Durch das, was ihm andere zu erkennen geben, kann es einerseits in sich selbst lesen, andererseits aber auch sich selbst und seine eigene Perspektive in mehrfacher Hinsicht überschreiten: auf die Welt hin, die durch das Zu-erkennen-Gegebene sichtbar wird; auf den Anderen hin, in dessen Perspektive es sich hineinversetzen kann, bis hin

zur Einnahme eines allgemeinen Standpunktes der ethischen Perspektive; schließlich in der Überschreitung des Erkennens auf das Handeln und die Initiative hin. Gerade in diesen Überschreitungen gelangt es zu einem (Wieder)Erkennen und zur Anerkennung seiner selbst. Diese Figur einer Entäußerung und Rückkehr, die ihre Überschreitung quasi mit in sich aufnehmen soll, findet sich gespiegelt in der Figur der Gabe, deren Gegengabe nicht einfach in einer reziproken Struktur den Kreis schließt. Stattdessen beginnt mit der Dankbarkeit, die zugleich eine Unterbrechung und Vermittlung bildet, eine neue Gabe, die beide Akteure des Gabegeschehens um ihre wechselseitige Anerkennung bereichern kann. Ganz entscheidend ist hierbei die Vermittlung über eine Ebene des ›Erkennens‹ im weiteren Sinne des Wortes.

Nicht die gegebene Sache steht im Mittelpunkt des Denkens Ricœurs, wenngleich im Diskurs über die Gerechtigkeit und die Ebene des politischen Miteinanders auch der Austausch von Gütern berücksichtigt wird. Diese Ebene des Diskurses spricht für den philosophischen Realitätssinn Ricœurs. Im Kern geht es jedoch zunächst einmal um ein Zu-erkennen-Geben. Die Aneignung eines fremden Sinns kann wie die Annahme einer Gabe beschrieben werden, die nicht zu einer Akkumulation von Besitz führt, sondern eher zu einer Öffnung und Erweiterung der Sphäre des Eigenen auf das Andere hin. Auch wenn nicht auf den ersten Blick ein Sinn weitergegeben, sondern tatsächlich eine Sache von Hand zu Hand gereicht wird, steht für Ricœur die symbolische Vermittlung des Austauschs im Vordergrund. Er schließt damit an Lévi-Strauss' Interpretation des Essays von Marcel Mauss an, möchte aber nicht auf der Ebene einer theoretischen Betrachtung stehenbleiben, in der die Tauschregel ein Drittes außerhalb des Gabegeschehens bleibt. Stattdessen gilt es in den Raum einzutreten, der sich dabei zwischen uns eröffnet:

»Die *Symbolfunktion* ist gewiß die Fähigkeit, jeden Austausch ... unter ein Gesetz, eine Regel zu stellen, d. h. unter ein anonymes Prinzip, das die Subjekte transzendiert. Doch mehr noch bedeutet sie das Vermögen, diese Regel in einem Ereignis, in einer Austausch-Instanz zu aktualisieren, die in der Rede-Instanz ihr Modell besitzt; die Austausch-Instanz bindet mich als Subjekt und stellt mich in die Wechselbeziehung von Frage und Antwort hinein.« [HuS 166]

Das heißt für Ricœur, daß bereits »die Symbolik eine Regel der gegenseitigen Anerkennung unter Subjekten« impliziert. [Ebd.] Wenn wir

einander geben oder uns in unserem Erkenntnisaustausch wie in einer Gabe aufeinander beziehen, so können wir es also durch die symbolische Funktion der Gabe füreinander und miteinander erlebbar machen, daß wir immer schon in einem Verhältnis von Frage und Antwort zueinander stehen, in dem es uns aufgegeben ist, einander zu erkennen, einander anzuerkennen und uns so wechselseitig zu uns selbst zu bringen. Die Regel der wechselseitigen Anerkennung, so zitiert Ricœur hier Edmond Ortigues, »... verpflichtet jedes Bewußtsein, von seinem Anderen aus zu sich selbst zurückzukehren«. [Ebd.]¹⁵⁷ Demnach ist für Ricœur »die eigentliche ›Rückkehr zum Subjekt‹«, die die Herausforderung durch die strukturalistische Philosophie verlangt und die bei Derrida noch einmal radikal in Frage gestellt werden wird, nur als eine »Rückkehr von seinem Anderen aus zu sich selbst« zu denken. [HuS 167] Gerade die Reflexionen über die wechselseitige Anerkennung zeigen, daß der Umweg über das Andere nicht nur ein notwendiges Übel bildet, um eine triumphale Wiederkehr des totgesagten Subjekts zu ermöglichen. Die Rückkehr des Subjekts soll keine Rückkehr des Odysseus sein, der seine Feinde rächt und seine Herrschaft zurückerobert. Vielmehr geht es Ricœur im Nachdenken über die Gabe um eine Anerkennung der Alterität und der Asymmetrie, die sich nicht in eine Tauschregel aufheben läßt. Die Figur der Gabe verlangt eine Distanz zwischen Gebendem und Empfangendem, über die hinweg gegeben wird, sie weist auf die Notwendigkeit dieses Abstands hin. Dies gilt schon im Bild der Gabe von Hand zu Hand, die wohl immer schon eine gewisse, wenn auch noch so geringe Distanz zwischen den beteiligten Akteuren voraussetzt, die diese dann mit ihren Händen und mit dem, was sie damit einander geben, überbrücken. Diese Distanz scheint aber nicht nur zwischen uns, sondern bereits in uns selbst offengehalten zu werden, markiert durch jenes metaphorische »als«, welches das Selbst als einen Anderen charakterisiert. Das heißt, daß die Rückkehr zum Selbst hier nicht eine Reduktion auf den Ausgangspunkt und daher auf die Punktualität dieses Subjekts bedeuten soll, sondern stets den notwendigen Umweg über die Alterität mit »zurückbringt« und so diese Alterität immer neu in das Selbst hineinträgt. Die Rückkehr ist untrennbar von Aufbruch, Neubeginn und Anfangenkönnen.

Die Distanz, die Differenz, die Lücke im Feld der Bedeutungen, der Bruch in der Kontinuität spielen für Ricœur immer wieder eine ganz

¹⁵⁷ Vgl. Edmond Ortigues: *Le discours et le symbole*, Paris 1962. S. 199.

entscheidende Rolle. Anders als Lévi-Strauss und der Strukturalismus möchte er allerdings nicht eine »Differenz ohne Subjekt« als »Bedingung der Möglichkeit aller Differenzen« voraussetzen. [HuS 164] Für ihn kann Bedeutung nur aus einem Wechselspiel zwischen einer Distanzierung und einer intentionalen Bezugnahme verstanden werden: »Das Prinzip der Distanzierung (principe différentiel) ist bloß die Rückseite des Prinzips der Bezugnahme (principe référentiel)«. [HuS 165] Was hier im Bezug auf die Semantik gesagt wird, behält seine Berechtigung auch im Hinblick auf die interpersonalen Beziehungen, die Ricoeur im Hinblick auf die Gabe und die Friedenszustände des Miteinanders schildert. Auch dort ist für ihn ein Gleichgewicht zwischen Abstand und Annäherung notwendig, um aus der Distanz und der Bezugnahme aufeinander eine echte wechselseitige Beziehung zu ermöglichen und einander Bedeutung zu geben. Wenn sich mir jemand zu erkennen gibt, wenn er mir etwas von sich und über sich selbst anvertraut, das den Kern seiner Identität berührt – also seiner Fähigkeiten und ihrer Grenzen, seiner Biographie mit ihren Brüchen – dann kann und darf ich mir diese Gabe niemals einfach aneignen, ohne die Differenz und Asymmetrie zwischen meinem Selbst und dem anderen Selbst zu bewahren. Denn auch wenn ein anderes Selbst sich mir (zu erkennen) gibt, kann ich diese Gabe ebenso wenig zu meinem Besitz machen, wie ich das andere Selbst zu meinem Selbst machen kann. Ich kann versuchen, die Perspektive des Anderen einzunehmen, aber ich nehme eben nicht seinen Platz ein, indem ich ihn von diesem Platz verdränge. Hier erhält das Empfangen eine besondere Funktion: Die Aneignung eines fremden Sinns und die Einnahme einer anderen Perspektive setzen einen Modus der Annahme voraus, die das Andere oder den Anderen als ein Selbst *annimmt* und eben nicht seiner Selbst enteignet und *übernimmt*.¹⁵⁸

Wird etwas zu erkennen gegeben, so geht es im Akt des Empfangens zugleich darum, ein neues Erkennen zu beginnen und den Weg eines gemeinsamen Erkennens zu beschreiten. Dieser Prozeß kann sich im Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler und in ihrem gemeinsamen Streben nach Wahrheit manifestieren. Es gilt für Ricoeur, die Heteronomie gegenüber dem Lehrer nicht von der Autonomie des Lernenden zu

¹⁵⁸ Diese Fähigkeit oder Kunst zu empfangen, bildet auch für Jean Greisch einen der originellsten Aspekte der Phänomenologie des fähigen Menschen. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a.a.O. S. 323).

trennen, und »Kants Aufforderung in *Was heißt Aufklärung?* noch zu verstärken: *Sapere aude!* Wage es, auf eigene Faust zu lernen, zu probieren, zu genießen!«. [SaA 334] Die Initiative zum eigenen Erkennen und Leben geht aus der Autonomie des Lernenden hervor, aber im Durchgang durch das ihm Zu-erkennen-Gegebene und die gemeinsame Suche nach einem Sinn. Geht es in den Regeln der Gegenseitigkeit und den Bindungen des Versprechens oder Vertrags darum, eine Treue als »Verfügbarkeit« für den Anderen zu sichern [SaA 324], so verweist die wechselseitige Anerkennung, die in der Gabe möglich wird, auf die Unverfügbarkeit des Anderen. Gerade diese Unverfügbarkeit und Eigeninitiative des Anderen, auch des Lernenden, kann ein Glück ermöglichen, das Ricœur mit Peter Kemp als »eine gemeinsame Tätigkeit des Gebens und Empfangens zwischen freien Personen«¹⁵⁹ bestimmt. [SaA 326] So kann »die Mitteilung der Wahrheit zum Glück eines Teilens werden« [ebd.], selbst wenn es um eine so bittere Wahrheit geht wie um die Mitteilung einer negativen Diagnose oder des bevorstehenden Todes an einen Patienten, die Ricœur als eine der Grenzsituationen beschreibt, in denen die Regeln der Moralität an die Tragik der Situation stoßen.

In »*Das Selbst als ein Anderer*« versucht Ricœur einen »auf dem Austausch von *Geben* und *Empfangen* basierenden Begriff der Fürsorge« zu erarbeiten, der die aristotelische Konzeption der Freundschaft über die Voraussetzung der Gleichheit und die Beziehung der Gegenseitigkeit hinausführen soll. [SaA 229] Ausgehend von einer »wohlwollenden Spontaneität wird das Empfangen mit dem Geben des Zur-Verantwortung-Ziehens gleichgestellt, so daß das Selbst die Überlegenheit der Autorität anerkennt, die ihm ein Handeln gemäß der Gerechtigkeit gebietet«, ohne sich einfach zu unterwerfen. [SaA 231] In der Situation des Leidens wiederum »scheint der Andere reduziert auf den Zustand des bloßen *Empfangens*« gegenüber demjenigen, der ihm »sein Mitleid schenkt«. [SaA 232] Und doch geht gerade vom »leidenden Anderen ... ein Geben aus, das eben nicht mehr aus seinem Vermögen zu handeln und zu existieren schöpft, sondern aus seiner Schwachheit selber« [ebd.], die dem Mitleidenden in der echten Sympathie seine eigene Schwachheit und Sterblichkeit zu erkennen gibt. Ricœurs Gedanke der Fürsorge impliziert eine »Suche nach Gleichheit im Durchgang durch die Ungleichheit«, die es dem Selbst erlaubt, »sich selbst *als* einen An-

¹⁵⁹ Vgl. Peter Kemp: *Éthique et Médecine*, Paris 1987. S. 64.

deren unter Anderen« wahrzunehmen, und so das ἀλλήλων ermöglicht, die Beziehung des »einander«. [SaA 234] Drei Arten der Beziehung greifen ineinander: Einerseits gilt eine »Umkehrbarkeit« [ebd.] der Rollen von Gebendem und Empfangenden. Der Empfänger kann selbst auch Gebender werden und umgekehrt. Andererseits gilt die »Unvertretbarkeit« [ebd.] der Personen, die dabei nicht den Platz tauschen. Jeder ist in der Lage sich selbst als Selbst zu erkennen und zu benennen, so »daß ich meinen Ort nicht verlasse und den Unterschied zwischen hier und dort nicht abschaffe, wenn ich mich in Phantasie und Sympathie an die Stelle des Anderen versetze«. [SaA 235] Ich kann den Anderen dabei als unersetzlich wahrnehmen und dennoch drittens unsere gemeinsame »Ähnlichkeit« erkennen: »auch Du bist imstande, etwas in der Welt zu beginnen, aus Gründen zu handeln, deine Präferenzen zu hierarchisieren, die Ziele deines Handelns einzuschätzen und – indem du dies tust – dich selbst zu schätzen, so wie ich mich selbst schätze.« [Ebd.] Indem diese drei Arten der Beziehung sich im Akt der Gabe verbinden, ereignet sich in ihr »das Paradox des Austauschs am Ort selbst des Unersetzlichen«. [Ebd.] Das Paradoxon dieses Austauschs besteht darin, daß er eben kein Akt des Ersetzens ist, sondern daß er es ermöglicht, sich zueinander in Beziehung zu setzen. In der Gabe kann sich die wechselseitige Anerkennung vollziehen. Sie ermöglicht aber zunächst ein Erkennen, das zugleich Voraussetzung dieses Anerkennens ist: ein Erkennen meiner selbst als Selbst, als Anderen unter Anderen und ein ebensolches Erkennen des Anderen sowie des Einanders, das die Spannung zwischen Andersheit und Selbstheit in sich aufrechterhält. Es kann gelingen, sich einander zu erkennen zu geben, ohne sich aufzugeben oder eine Aufgabe des Anderen zu verlangen.

Dieses Einander-zu-erkennen-Geben und Einander-Erkennen bleibt eine Aufgabe: »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin«. [S. o.] Vorausgesetzt wird hier durchaus eine primäre Passivität gegenüber einem Schon-erkannt-worden-Sein, analog zu jener Vorgegebenheit, die Ricœur im Hinblick auf die Gabe des Lebens beschreibt. Diese Passivität muß aber als Ermöglichung der Aktivität des eigenen Erkennens gedacht werden, nicht als Festlegung auf eine Rolle des Empfängers, des Opfers oder desjenigen, der nur zur Antwort gerufen und verpflichtet ist. Die Initiative, die Möglichkeit selbst zu rufen, zu fragen, zu erkennen und (zu erkennen) zu geben bleibt offen. Das Bedürfnis, vollkommen zu erkennen, scheint im Pau-

lus-Zitat gerade aus der Erfahrung hervorzugehen, sich selbst vollkommen erkannt zu fühlen oder zumindest selbst erkennbar zu sein. Erkennen und Erkanntwerden greifen hier ebenso unauflösbar ineinander, wie Geben und Empfangen, Handeln und Erleiden, Aktivität und Passivität im gesamten Denkweg Ricœurs ineinander verschränkt werden. Diese Verschränkung erfolgt insbesondere deshalb, weil für Ricœur jedes Selbst die Erkenntnis seiner Verantwortung gegenüber dem Anderen gewinnt, indem es erkennt, daß es selbst und das andere Selbst ebenso Erkennender wie Erkannter, Handelnder wie Erleidender sein kann, daß es sich keiner absoluten Herrschaft und Selbstherrlichkeit gewiß sein kann, daß es aber zugleich niemals auf die Rolle des Opfers und auf eine Passivität ohne die Möglichkeit zum Neubeginnen reduziert werden kann. Das Selbst (als ein Anderer) ist gleichermaßen in der Lage, zu erkennen und entgegenzunehmen, was ihm zu erkennen gegeben und gegeben ist, wie auch selbst initiativ zu geben und zu erkennen zu geben.

Zwischen der Betrachtung der Erkenntnis, die vom reinen Identifizieren zum Wiedererkennen und Anerkennen ausgeweitet werden soll, und der ›Lichtung‹ der Gabe, die dieses Anerkennen motivieren kann und die als ein Modell für eine erfüllte Beziehung zwischen Selbst und Anderem dient, vollzieht sich im Denkweg Ricœurs der Versuch, das personale Selbst zu verstehen und zu erkennen zu geben, dessen *Ipse*-Identität sich in einem Lebensvollzug entwickelt, der nicht allein, aber in wesentlichen Punkten durch die Fähigkeit geprägt ist, einander zu geben und anzunehmen, einander zu erkennen zu geben und mit den in unserer Kultur und in unseren Erzählungen weitergegebenen Erkenntnissen und Perspektiven des Verstehens umzugehen.

Von Ricœur zu Derrida

»Man fragt sich ohne Ende, ob die Philosophie nicht tot sei, ob sie für sich möglich sei; man darf nicht unaufhörlich Philosophie der Philosophie betreiben, sondern muß diese überwinden, um über etwas nachzudenken, muß brechen mit dieser Tendenz zum Ausdeuten und zur Randbemerkung, selbst in diesem sehr starken Sinne, den Derrida dem Wort ›Rand‹ gegeben hat, der aber immer wieder darauf hinausläuft, am Rande der Großen zu schreiben.«¹⁶⁰

¹⁶⁰ Paul Ricœur: *J'attends la renaissance. Entretien avec Paul Ricœur*. Propos recueillis

Dieses Zitat Ricœurs mag überraschen, da er ein so gründlicher hermeneutischer Leser ist, gerade in der Konfrontation mit Derrida. Denn dieser beginnt sein Denken mit einem weitaus größeren Gestus des Aufbruchs, der ›die Philosophie‹ hinter sich lassen und über sie hinausdenken soll. Dies geschieht aber tatsächlich ganz explizit von den Rändern überlieferter und immer wieder neu gelesener Texte her. In Abgrenzung gegen Derridas Prinzip der Randnotiz und der Verschiebungen in den Wiederholungen und Interpretationen, welches ich im folgenden noch genauer betrachten werde, offenbart Ricœur in diesem Zitat seinen Glauben an die Möglichkeit einer besonderen Art der Wiederholung: Das, was im bereits Gedachten offen und über es hinaus möglich bleibt, kann wieder(ge)holt werden, und zwar nicht im Sinne einer reinen Re-Präsentation, sondern im Sinne eines Hineinholens in die Gegenwart meines Denkens, das zugleich immer ein Weiterdenken ist und ebenso offene Möglichkeiten in sich entfaltet, die über jede punktuelle Präsenz hinausweisen. Wo Ricœur eher ein vermittelnder Denker ist, der versucht Brücken zwischen verschiedenen Positionen zu schlagen, wird für Derrida der Kampf gegen eindeutige Positionierungen, gegen die reine Repräsentation, gegen ein Diktat der Präsenz, gegen die Bestimmung eines Ursprungs oder Zentrums und gegen die Festlegung von Identitäten zu einer wesentlichen Motivation seines Denkens. Zu fragen ist, welche Möglichkeiten sich in den durch diesen ›Angriff‹ erzielten Verschiebungen und Abweichungen letztlich weiterhin eröffnen können, was also ein Denken zu erkennen gibt, das sich zunächst einmal gegen das philosophische Erkennen richtet. Das Prinzip der Differenz, das in der Polysemie der Bedeutungen, in der Distanz zwischen Geber und Empfänger, in der Asymmetrie zwischen Personen und als Dissonanz in der Konsonanz in Ricœurs Denken hineinwirkt – aber stets als Rückseite der Bezugnahme und der Bindungen –, wird bei Derrida von vornherein weitaus deutlicher betont und verschärft. Auch die Figur der Gabe wird bei Derrida gegen die Prinzipien der Präsenz, der Identität, des Zentrums und der ökonomischen Zirkulation ins Feld geführt, während sie bei Ricœur eher für die echte Identifizierung und Anerkennung einer Ipse-Identität des personalen Selbst und für die Unterbrechung des Kampfes ins Spiel gebracht wird. Und doch berühren sich am Ende der beiden Denkwege Ricœurs und Derridas diese

par Jean Roman et E. Tassin. In: Paris Autrement n° 102 Novembre. S. 175–183. Die deutsche Übersetzung ist zitiert aus: Jens Mattern: Ricœur zur Einführung, a.a.O. S. 7.

unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit der Gabe, beispielsweise in der Voraussetzung, daß diese eine Ausnahme, einen Unterbrechungseffekt, sei es des Kreises oder des Kampfes bilden kann.

Ricœur's Denkweg hat – stets unter dem Vorzeichen der Frage und Suche nach dem Selbst und seiner Existenz – zunächst zu einer mehrfachen Erweiterung eines Erkennens als Identifizieren geführt: um das Wiedererkennen unter den Bedingungen der Zeit; um das Verstehen weitergegebener Sinnangebote (hier stellte sich die Frage, inwiefern diese wie ein Besitz angeeignet und weitergegeben werden können); um den Blick durch die Zeugnisse dieses Verstehens auf die Welt und die Möglichkeiten des Handelns und Neubeginnens. Schließlich führte der Weg vom Erkennen zum Anerkennen des Anderen in der interpersonalen Begegnung, im Raum der Institutionen und im Selbst. Ebenso ergab sich eine Erweiterung der Konfigurationen personaler Identität, ausgehend von der Problematik des ›gebrochenen Cogito‹ und in einer Infragestellung einer Identifikation als Selbigkeit: Das Selbst wurde charakterisiert durch eine narrative Identität, die zu einer Identität des fähigen Menschen weiterentwickelt wurde. Das Selbst erwies sich ›als ein Anderer‹, geprägt durch eine beständige Verschränkung von Aktivität und Passivität, in einer originären Asymmetrie zwischen Gebenden und Empfangenden, ausgerichtet auf ein gutes, gemeinsames Handeln in gerechten und geregelten Institutionen, aber auch konfrontiert mit der Tragik situativer Entscheidungen und stets in einer verantwortlichen Beziehung zueinander.

Die interpersonalen Beziehungen wurden zugleich als Kampf um Anerkennung und Ringen um Gerechtigkeit beschrieben, in einem Umweg über die Einführung der Idee der Anerkennung als konstitutivem Moment von Selbst und Person bei Hegel, verbunden mit den Aporien des Gesellschaftsvertrages und den komplexen Austauschbeziehungen zwischen Einzelnem und Allgemeinem. Aus dem Kampfesgeschehen führte der Weg schließlich zur ›Lichtung‹ der Gabe als realer Erfahrung wechselseitiger Anerkennung. Ricœur thematisierte die Gabe als Gabe des Versprechens und der Vergebung, basierend auf der Gabe des Lebens. Diese Arten der Gabe und des Zu-erkennen-Gebens prägten die personale Ipse-Identität im Verhältnis zu anderen Personen, auch zu den abwesenden Anderen der vorhergehenden und nachfolgenden Generationen. Wo das Versprechen wie die zeremonielle Gabe bindet, verweist das Verzeihen auf die Möglichkeit, jemanden durch die Gabe der Vergebung von einer Schuld zu entbinden und ihm

ein anderes Weiterhandeln zu eröffnen. Stets zeigte sich Ricœurs Bemühen, eine Balance zwischen interpersonaler Bindung und richtigem Abstand zu wahren: Zwischen das Selbst und den Anderen wurde das metaphorische ›als‹ gesetzt, zwischen Gabe und Gegengabe die Dankbarkeit und die gleichermaßen freie Initiative der Akteure. Verlegte man die Perspektive der Beobachtung in das Geschehen zwischen diesen Akteuren, verwandelte sich die Gegengabe für Ricœur in eine ›zweite erste Gabe‹. Vermittelt über die ›Lücke‹ der Dankbarkeit wurde diese als ein Symbol für die Anerkennung der Fähigkeit jeder Person bestimmt, ebenso frei und mit Würde geben wie auch empfangen zu können – und sich dabei selbst zu erkennen zu geben und seine eigene Identität zu empfangen.

Bei Derrida ist nun ein anderer Denkweg zu beschreiten: ausgehend von der Geste eines Aufbruchs und Bruchs mit den Vorgaben der Philosophie wird er dennoch zu einem Denken gelangen, das sich an den Rändern der Philosophie am bereits Gedachten und in Zeichen und Texten Zu-erkennen-Gegebenen abarbeitet und dabei bisweilen sehr frei mit diesen Vorgaben arbeitet. Zugleich führt dieser Weg immer wieder an die Grenzen der Erkenntnis und des Sinns, mitten hinein in ein Spiel der Differenzen und dennoch auch darüber hinaus, zu einer nicht genau bestimmbar Erwartung. Auch das Selbst wird zunächst als dekonstruiertes Selbst eingeführt – möglicherweise nur so, wie es sich in textuellen Spuren zu erkennen gibt, gerade indem es sich in diesen ›den Tod gibt‹ und seine Präsenz aufgibt. Eine wesentliche Parallele zu Ricœur besteht dabei in der Situierung des Selbst nach der Gewißheit des cartesischen Ego, wobei Derrida noch deutlicher (als Nachfolger Nietzsches) die Hyperbolik des Zweifels betont. Auch bei ihm wird der oder das Andere für jedes Selbst und in jedem Selben eine wesentliche Rolle spielen. Die Gabe wird zu einer reinen Gabe und zu einem Modell der Unmöglichkeit radikalisiert werden – bis zu den Gaben des Ereignisses, des Geheimnisses und des Todes –, sie bleibt jedoch weiterhin auch am Zu-erkennen-Geben, insbesondere an der Gabe eines Werkes orientiert. Wesentlicher als das Gegensatzpaar von Geben und Empfangen wird dabei die Differenz zwischen ökonomischem Kalkül und radikaler Verausgabung. Die Auseinandersetzung mit der Gabe löst sich bei Derrida einerseits sehr weit von den konkreten Implikationen für das personale Selbst, für die interpersonale Beziehung und für das soziale Miteinander ab. Sie bleibt aber letztlich doch enger mit einem Ringen um die Frage nach dem Selbst, mit den Dilemmata

der Entscheidungen zum Handeln und mit der Verantwortung gegenüber allen Anderen verbunden, als Derridas spielerische Stilistik und seine Beschäftigung mit der ›Falschgeldhaftigkeit‹, mit den Gaben der Poesie und der Poetik des Tabaks, in der sich die Gabe letztlich in Rauch auflöst, dies zunächst vermuten lassen.

