Katharina Bauer

Einander zu erkennen geben

Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

https://doi.org/10.5771/9783495993608 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Über dieses Buch:

In der gegenwärtigen philosophischen Debatte wird die Gabe vielfach als Gegenstand des Tauschs und Grundelement ökonomischer Prozesse untersucht, aber auch als Geschenk, Kulturgabe oder Opfergabe, in denen die Regeln der Wechselseitigkeit und der ökonomische Kreislauf überschritten werden. Im Ausgang von Paul Ricœur, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion wird gefragt, ob sich im Nachdenken über das, was wir als Gabe verstehen, ein spezifischer Zugang dazu finden läßt, wie wir uns selbst in unserer Bezogenheit auf andere, auf etwas, auf uns selbst und auf diese Beziehungen verstehen – und einander zu erkennen geben.

Die Autorin:

Katharina Bauer, Dr. phil., geboren 1982 in Dortmund, Studium der Philosophie und Allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft und Promotion an der Ruhr-Universität Bochum. Zur Zeit tätig am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie der Ruhr-Universität sowie als Lehrbeauftragte an der TU Dortmund.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer
Einander zu erkennen geben

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

PHÄNOMENOLOGIE
Texte und Kontexte

Herausgegeben von
Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und
Walter Schweidler

KONTEXTE
Band 23

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Katharina Bauer

Einander zu erkennen geben

Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung, Hamburg.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48486-9

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Danksagung 15

A. Was zu erkennen gegeben werden soll 17

1 Was zu erkennen gegeben werden soll 17
2 Ins Gespräch gebracht – Paul Ricœur, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion 21

I. Erkenntnis 25

1 Philosophie und Erkenntnis 25
2 Der Versuch, das Erkennen zu erkennen, und die Wendung zum Erkennenden 27
3 Erkenntnis und Gegebenheit 30

II. Selbst 36

1 Das Phänomen Selbst? 36
2 Quaestio mihi factus sum – Selbstbefragung, Selbstinfragestellung 38
3 Den Begriff ›Selbst‹ als Alternative verstehen 41

III. Gabe 43

1 Eine ›Philosophie der Gabe‹? 43
2 Die Gabe gibt sich zu Erkennen – die Entdeckung und Entwicklung des Begriffs der Gabe und seiner philosophischen Relevanz 45
2.1 Die ›Entdeckung‹ der Gabe und ihrer Relevanz bei Marcel Mauss 45
2.2 Die Gabe nach Mauss 53
3 Die Relationalität der Gabe zwischen Selbst und Einander . 60

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV. Einander zu erkennen geben 66

B. Paul Ricœur – Unterwegs: im Zu-erkennen-Gegebenen, auf der Suche nach dem Selbst und auf den Wegen der Anerkennung in die ›Lichtung‹ der Gabe 77

I. Erkenntnis als Weg und Umweg 77

1 Paul Ricœur gibt zu erkennen 77
1.1 Der Blick durch den Text auf die Welt 78
1.2 Texte entgegennehmen und weitergeben – der hermeneutische Bogen 83

2 Die Wege der »reconnaissance« beschreiten – vom Erkennen als Identifizieren zum (An)Erkennen des Selbst 89
2.1 Der Begriff der »reconnaissance« – Stolpern und Aufbruch, Bruch und Ganzheit 89
2.2 Zwischen connaissance und reconnaissance, zwischen Identifizieren und Identität 95
2.3 Grenzerfahrungen des Wiedererkennens und Überkreuzungen zwischen Aktivität und Passivität 101

II. Sich erkennen und zu erkennen geben – die Wege und Umwege des Selbst und die Öffnung auf den Anderen 107

1 Sich erkennen – vom Cogito zum Selbst 107
1.1 Das Cogito und sein Zerbrechen 107
1.2 Die Hermeneutik des Selbst und die Notwendigkeit des Umwegs 113

2 Sich (einander) erzählen, sich anders erzählen – das Konzept der narrativen Identität 118
2.1 Odysseus gibt sich zu erkennen – Wiedererkennen als Wiederherstellung von Herrschaft 119
2.2 Vom Idem zum Ipse in der narrativen Einheit eines Lebens 122

3 Sich als Handelnder zu erkennen geben 126
3.1 Ödipus und die aristotelische Entscheidung 126
3.2 L'homme capable – Sagenkönnen, Tunkönnen, Erzählenkönnen 129
3.3 Von der Zurechenbarkeit zur Verantwortung gegenüber dem Anderen 133

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4 Das Selbst als ein Anderer – zwischen Aktivität und Passivität 136

III. Auf den Wegen der Anerkennung, unterwegs zur Gabe . . . 144

1 Vom Kampf um Anerkennung über den Tausch zum Begriff der Gabe 144
1.1 Der Kampf um Anerkennung und die ›Ertauschung‹ des Selbst 144
1.2 Von der ›Ertauschung‹ zur Gabe des Selbst und vom Kampf um Anerkennung zum Ringen um Gerechtigkeit 155

2 Die Friedenszustände und die »Lichtung« der Gabe – Miteinanderleben 161
2.1 Sinnangebote und Gabe des Lebens 161
2.2 »Zuerst setzt ein anderer auf mich.« – Sich und sein Wort geben 164
2.3 Einander vergeben, einander lieben 170

3 Einander (zu erkennen) geben 177
3.1 Die Paradoxien der Gabe – von der Gegenseitigkeit der Tauschbeziehung zur Wechselseitigkeit 177
3.2 Einander in der Gabe erkennen und anerkennen – Gabe und Dankbarkeit 183
3.3 »Man tauscht Gaben, aber nicht den Platz.« – Die unaufhebbare Asymmetrie 191

IV. Einander aufgegeben 197

Von Ricœur zu Derrida 203

C. Jacques Derrida – Aufbrechen: die Strukturen der Erkenntnis, die Identität des Subjekts und den Kreislauf von Gabe und Gegengabe 209

I. Erkenntnisse im Spiel der Differenzen 209

1 Mit Derridas Denken beginnen 209
1.1 Absprung aus der Metaphysik und Erkenntnistheorie . 209
1.2 Aufbruch in die Offenheit der Frage – Aufgabe der Philosophie? 213

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2 »Il n'y a pas de hors-texte« – über die Gegebenheit und ›Entgegennahme‹ schriftlicher Zeichen und Spuren 220
2.1 Nicht außerhalb des Textes, aber über ihn hinaus – Derrida als Leser und die Rolle der Schrift 220
2.2 Zeichen geben – Zeichen, Schrift und Spur 228
3 An den Grenzen der Erkenntnis, zwischen Bejahung und Verneinung des Sinns 232
3.1 Zwischen Ökonomie und Nicht-Ökonomie – Supplement und différance 232
3.2 Das Spiel zwischen Bejahung und Verneinung – was wird erwartet? 237

II. Wo bleibt das Selbst? 244
1 Dekonstruktionen der Selbst-Erkenntnis und Einbruch des Anderen 244
1.1 »Die hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito« – Hingabe an einen wahnsinnigen Augenblick 246
1.2 Einbruch des Anderen und Verausgabung des Selbst . 252
2 Wer spricht? Wer schreibt? – »Als ob ich von einem Unbekannten geschrieben wäre« 257
3 Die Andersheit im Selbst und die anderen Anderen – Übergänge zu einer Ethik der Gabe? 261

III. Falschgeld und andere Gaben 268
1 Die Gabe darf sich nicht zu erkennen geben 268
1.1 Gibt Derrida die Gabe zu erkennen? 268
1.2 Lévinas' Gabe des Werkes und Derridas geschriebene Gabe der Nicht-Erwiderung 272
1.3 Es gibt die Gabe – und ihre Unmöglichkeit 279
1.3.1 Jener Rest, der ist ohne zu sein, oder das Un-Ding der Gabe 279
1.3.2 Im knappen Spielraum zwischen dem Denkbaren und dem Unmöglichen 283
1.4 Wisse (zu erkennen) zu geben (was sich nicht zu erkennen gibt) 287
2 Die Paradoxien des Zeit-Gebens und der paradoxe Augenblick der Gabe 298

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.1 Die Kraft des gegebenen Dinges und das Verlangen nach Zeit 298
2.2 Es gibt Zeit (zu geben) – der wahnsinnige Augenblick der Gabe 302
3 Die Poetologie der Gabe und die Gaben der Poesie 307
3.1 Die Wege der Erzählung kreuzen den Augenblick des Gedichts 307
3.2 »Das falsche Geldstück« – Jacques Derrida wechselt eine falsche Münze 312
3.3 Kann man ein Ereignis verschenken? – Wer gibt wem? Zu erkennen? 315
3.4 Tod und Tabak 326
4 Den Tod geben – Gabe und Geheimnis 331
4.1 Dem Selbst den Tod (zu erkennen) geben? 331
4.2 Das Geheimnis wahren – zu erkennen geben, was nicht zu erkennen gegeben werden kann? 337
4.2.1 Abrahams Geheimnis und das unterbrochene Opfer 337
4.2.2 Selbst und Geheimnis 340

IV. Einander mehr (als) zu erkennen geben? 345
Von Ricœur zu Derrida zu Marion 354

D. Jean-Luc Marion – Entfaltungen: dessen, was sich (zu erkennen) gibt; für das, was sich nach dem Subjekt ergibt; einer Beziehung der interdonation 359

I. Zu erkennen gegeben – von der ersten zur letzten Philosophie, von der donation der Phänomene und vom Erkennen als Entgegennehmen 359
1 Von der ersten zur letzten Philosophie – Vorgaben für den Denkweg Marions 359
1.1 Von Descartes zu den Verschränkungen von Erkennen und Erkanntwerden 361
1.2 Von einem Anfang der Philosophie zu einer anderen ersten und zur letzten Philosophie 371
1.2.1 Descartes' Erwachen – ein Anfang der Philosophie 374
1.2.2 Von einer anderen ersten zur letzten Philosophie . 378

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2 Die Phänomenologie der »donation« 383
2.1 Von der Gegebenheit als ›letztem Wort‹ der Phänomenologie zur neuen phänomenologischen Grundformel und dritten Reduktion 383
2.2 Die phänomenologische Kontra-Methode 392
2.3 Was heißt geben? – Wie gibt sich die donation zu erkennen? 398
2.3.1 Von der Gegebenheit zur donation 398
2.3.2 Im-pli-kation und Immanenz der donation . . . 404

II. Was sich selbst gibt – was sich nach dem Subjekt ergibt . . . 411
1 Das Selbst der Phänomene 411
1.1 Die Umwendung des Selbst 411
1.2 Das Phänomen gibt sich – und wird empfangen 414
2 Nach dem Subjekt 422
2.1 Von der Wer-Frage zur Wem-Frage 422
2.2 »Cogito me cogitatum, ergo sum.« – Vom Ego zum Moi 426
3 Selbst (ge)geben – welches Selbst folgt dem Subjekt? . . . 435
3.1 Vom Zuschauerraum in den Zeugenstand, vom Subjekt zum attributaire 435
3.2 »Se recevoir de ce qui se donne« – sich empfangen, sich der Gebung hingeben 440
3.3 Zwischen Ruf und Antwort 442
3.4 Wie das Selbst sich selbst gegeben ist – das Phänomen Person und seine Verantwortlichkeit . 451

III. Gabe und Hingabe – (sich) einander (zu erkennen) geben . . 458
1 Geben und zu erkennen geben – eine andere Ökonomie zwischen Anonymität und Identität 458
1.1 Die Gebung zu erkennen geben – die unausweichliche Aufgabe des Selbst 458
1.2 Gebung und Hingabe? – Eine andere Ökonomie der Namen 465
1.3 Offenbarung und Gabe – Marions Ökonomie der Gnade 471
2 Die Reduktion der Gabe – Modell der donation und Öffnung auf ein Miteinander? . . 478
2.1 Wie gibt sich das Phänomen der Gabe? 478

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2 Die Einklammerung von Geber, Empfänger und gegebener Sache 484
3 Sich einander geben – die Beziehung der interdonation . . 497
3.1 Wie wir geben – von der donation zur interdonation . 497
3.2 Die Phänomenologie der Liebe und die Grenzen der Ethik 504
3.3 ›Liebesgaben‹ 513

IV. Einander zu erkennen (ge)geben 527

E. Sich selbst und einander zwischen Erkenntnis und Gabe verorten und entfalten – Überblick und Ausblick . . . 535

I. Überblick: Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe 536
1 Das Selbst im Entgegennehmen von Zu-erkennen-Gegebenem – das Erkennen als Interpretation, Dekonstruktion, Explikation 536
2 Gebennehmengeben … – die Performativität des Selbst in der Verschränkung von Aktivität und Passivität 548
3 Was die Gabe zu erkennen gibt 557

II. Ausblick: Einander zu erkennen geben 572
1 Das Kunstwerk gibt (mehr) zu erkennen 572
2 Einander begegnen, sich einander zu erkennen geben, einander einen Platz geben 576
3 Die Gaben der Liebe und die Herausforderungen der Gerechtigkeit 587
4 »Prüfe, ob sie nicht lügen.« – Das Philosophieren als Einander-zu-erkennen-Geben 590

Literatur 601

Register 615

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Danksagung

Diese Arbeit wurde im Juli 2010 am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum als Inaugural-Dissertation angenommen.

Gefördert wurde die Dissertation durch ein Promotionsstipendium der Hanns Seidel Stiftung, für das ich mich hiermit herzlich bedanke. Ohne diese Förderung wäre eine so intensive Vertiefung in die vielschichtige Thematik der Gabe nicht möglich gewesen. Der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften und der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung, Hamburg, danke ich für die großzügige Unterstützung der Drucklegung dieses Buches.

Mein besonderer Dank gilt allen, die mir im Kontext meiner Forschungen vieles gegeben und zu erkennen gegeben haben: An erster Stelle meinem Doktorvater Prof. Dr. Walter Schweidler und dem Zweitgutachter Prof. Dr. Gunter Scholtz für die fachliche und persönliche Betreuung und Unterstützung auf meinen philosophischen Wegen über die Jahre meines Studiums und der Dissertation.

Frau Dr. Annika Schlitte und Frau Dr. Ute Kruse-Ebeling für ihre Anmerkungen zur Lektüre verschiedener Abschnitte und Arbeitsstadien des Textes. Allen Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Prof. Dr. Schweidler für den anregenden philosophischen Austausch und die wechselseitigen Ermutigungen auf der Wegstrecke der Promotion. Meiner Mutter und meinem Bruder Markus für das geduldige Korrekturlesen des gesamten Manuskripts.

Ich widme dieses Buch meinem verstorbenen Vater und meiner Mutter für all ihre Liebe und Unterstützung auf meinem bisherigen Lebensweg – als eine Gegengabe für unbezahlbare Gaben.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A. Was zu erkennen gegeben werden soll

Aufgabenstellung

1) Was zu erkennen gegeben werden soll

Ziel dieser Arbeit ist es, etwas zu erkennen zu geben – einen philosophischen Gegenstand, die Virulenz einer Thematik, ein sich eröffnendes Feld von Fragestellungen. Eine Arbeit, auch eine philosophische, wird aber gemäß unserem Sprachgebrauch zunächst gemacht. Ein philosophischer Gegenstand wird untersucht, die Virulenz einer Thematik zum Ausdruck gebracht, eine Frage wird gestellt. Als Text wird diese Arbeit verfaßt, in Worte gefaßt, geschrieben, geäußert. Als eine Art von Werk wird sie vielleicht im Sinne der aristotelischen *ποίησις* hergestellt. Das Vokabular, um den Prozeß der Konstitution einer philosophischen Abhandlung und die damit verbundenen und dazu notwendigen Handlungen zu beschreiben, ist reichhaltig und kann vielfältige Zugänge zum Selbstverständnis der Philosophie ebenso wie zum Verständnis verschiedenster menschlicher Äußerungen und Aktivitäten eröffnen. Zu dieser Eröffnung und Bereicherung des Verstehens will diese Arbeit im Hinblick auf die Frage beitragen, was es heißt, *einander zu erkennen zu geben*.

Denn was genau ist damit gemeint, wenn man von der Absicht spricht, einem Anderen etwas zu erkennen zu *geben*, oder davon, daß sich etwas oder jemand zu erkennen gibt? Was bedeutet es, wenn es sich bei diesem Prozeß um ein ›Geben‹, nicht einfach um ein Äußern oder Erkennbar-*Machen* handelt? Die Fragestellungen, die sich aus der Wendung ›etwas zu erkennen geben‹ ergeben können, sollen nicht darüber hinwegtäuschen, daß man zunächst, wenn man über die Weitervermittlung von Wissen einerseits, andererseits aber auch über die Weitergabe von Möglichkeiten, Wissen zu gewinnen, spricht, diese Wendung gar nicht gebraucht. Selten würde wohl formuliert, daß man jemandem den

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Satz des Pythagoras zu erkennen gibt oder eine Technik für ein Handwerk oder ein Gedicht. Man unterrichtet etwas, zeigt etwas, teilt etwas mit, liest etwas vor und so fort. Ebenso ist die Formulierung ›*zu erkennen geben*‹ keinesfalls auf alle Sprachen übertragbar. Mein freierer Umgang mit dieser sprachlichen Formel soll daher immer schon als eine Frage verstanden werden: als Frage danach, was in Auseinandersetzung mit der Thematik der Gabe daraus zu gewinnen ist, wenn wir im Hinblick auf unser Selbstverständnis, unsere Vorstellung von der Erkenntnis und unsere Beziehungen zueinander mit einem Vokabular von ›geben‹ und ›nehmen‹, ›empfangen‹ und ›erwidern‹ operieren. Diese Fragestellung soll als Schlüssel zu den von mir im folgenden betrachteten Konzeptionen dienen, zu ihrem philosophischen Selbstverständnis, zu den darin angelegten Entwürfen eines personalen Selbst an der Schnittstelle zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, also zwischen den Betrachtungen des Erkennens und des Handelns, zwischen der Ordnung der Erkenntnis und einer ›Ordnung der Gabe‹, die sich auch, aber nicht ausschließlich, als eine Ordnung der sozialen Interaktion erweisen wird.

Die Begriffe des Gebens und der Gabe stehen insbesondere in der zeitgenössischen Phänomenologie, aber auch im Kontext anderer Denkrichtungen, im Zentrum produktiver Diskussionen.[1] Die Gabe wird dabei einerseits in ihrer gegenständlichen Dimension als ein weitergegebenes Objekt betrachtet sowie als Prozeß des Weitergebens verschiedenartiger Gegenstände, andererseits aber auch in der symbolischen Dimension, die diesen Prozeß der Weitergabe im Kontext verschiedener kultureller Prägungen kennzeichnet. Als symbolisch aufgeladener Akt kann das, was sich als Gabe beschreiben läßt, als ein wesentlicher Zugang dazu dienen, wie wir unsere Interaktionen und unsere eigene Position in diesem Akt verstehen und zum Ausdruck bringen. Die Gabe läßt sich als Gegenstand des Gaben*tauschs* und Grundelement aller ökonomischen Prozesse darstellen, sie kann sich aber auch als Geschenk, als Kulturgabe oder als Opfergabe aus dem Kreislauf einer Ökonomie lösen, indem sie die ökonomische Erwartung und Regel der Rezi-

[1] Die Aktualität dieser Diskussionen zeigt sich in der von Peter Sloterdijk angeregten Debatte über eine »Revolution der gebenden Hand«. Vgl. u.a.: Peter Sloterdijk: *Die Revolution der gebenden Hand*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.06.2009. Und: Axel Honneth: *Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk*, Die Zeit, 40 / 2009.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

prozität überschreitet. Die Gabe wird dann zu einem Stein des Anstoßes, zu einer Ausnahme von den elementarsten Regeln der Gesellschaft, zu einer Unterbrechung der Handelskette – zu einer Öffnung, durch die hindurch möglicherweise eine Ebene des menschlichen Miteinanders erreicht werden kann, die in ihrem Ausnahmecharakter doch gerade wesentlich zu den Spezifika dieses Miteinanders und des Menschlichen überhaupt gehört.

Den Ausgangspunkt für die zahlreichen Theorien, die die Problematik der Gabe auf verschiedenen Ebenen erforschen, bildet die Untersuchung des Soziologen Marcel Mauss in seinem »*Essai sur le don*« aus dem Jahr 1925.[2] Mauss behandelt darin, u. a. auf Basis der ethnologischen Forschungen Bronislaw Malinowskis[3] und der soziologischen Methoden Emile Durkheims, die Gabe als Grundelement des Tauschs und spricht im Hinblick auf die von ihm soziologisch und ethnologisch betrachteten archaischen Gesellschaften der gegebenen Sache eine Kraft zu, die den Empfänger zur Gegengabe verpflichtet auch und gerade dann, wenn es sich bei der Gabe um ein Geschenk handelt, das es zu erwidern gilt. Hieraus entwickeln sich zunächst vor allem in Frankreich kulturwissenschaftlich und ethnologisch geprägte Untersuchungen des Begriffs der Gabe, die durch die französische Phänomenologie rezipiert in den philosophischen Diskurs Eingang finden, wo sie sich auf eine noch zu erläuternde Art und Weise, die zum Teil nicht unproblematisch ist, mit Husserls Begriff der ›*Gegebenheit*‹ sowie auch mit dem ›*es gibt*‹ Heideggers überkreuzen. Zu fragen ist, ob in diesem phänomenologischen Vokabular die gleiche Vorstellung des Gebens gemeint ist wie im Diskurs über die Gabe oder ob es sich um eine eher zufällige semantische Überschneidung handelt, die lediglich der umfassenden Anwendbarkeit und Bandbreite des Verbs ›*Geben*‹ geschuldet ist.[4] Es stellt sich zugleich die Frage, wo es legitim und hilfreich sein kann, den zum Teil sehr stark abstrahierenden philosophischen Diskurs an eine intuitivere

---

[2] Marcel Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1990. [Zitiert als: Mauss]

[3] Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik: ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Übers. von H. L. Herdt, Berlin 1979.

[4] Zur Reichweite des Ausdrucks ›*geben*‹ sei verwiesen auf: Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994. S. 589–595. Waldenfels unterscheidet zwischen dem Geben im allgemeinen und einem Geben *als Gabe*. Auf Waldenfels Betrachtungen zum Geben und Nehmen werde ich am Ende meiner Arbeit noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorstellung des Gebens zurückzubinden, die zugleich eine Verankerung in der Lebenswirklichkeit und der gemeinsamen Praxis erlaubt. Möchte man den Prozeß des Gebens untersuchen, so liegt es nahe, zunächst die Vorstellung zweier Personen zu Grunde zu legen, die einander eine Sache übergeben – jemand hält etwas in der Hand, er streckt seine Hand aus zur Hand des Anderen und legt den Gegenstand in diese Hand. Das Geben wäre so primär als eine Handlung zwischen Menschen zu verstehen, die aber verschiedenste Abstraktionsniveaus erreichen kann. Schon Malinowski verweist in seiner Beschreibung von Gaberitualen auf eine Zäsur in der Interaktion, da die Gabe gerade nicht direkt dem Anderen gegeben, sondern abgelegt und dann erst vom Empfänger aufgehoben wird. Die Weitergabe des Erkennens scheint sich von einer greifbaren ›Handhabbarkeit‹ vollständig abzulösen. Bleibt sie möglicherweise dennoch im Modell der Weitergabe von Hand zu Hand und von Person zu Person verwurzelt?

Zentral ist in jedem Fall die Feststellung: wir geben *einander.* Was aber bedeutet dieses spezifische Verhältnis zwischen Personen – das Verhältnis der Gabe, die hier eben auch und besonders als eine Gabe des Erkennens betrachtet werden soll – für die Gebenden und Empfangenden, für ihre Identität und die Konstitution ihres Selbst, beispielsweise im Hinblick auf ein Verhältnis der Anerkennung, das sich im Gabentausch ausbilden kann? Läßt sich in der Diskussion über die Gabe ein wesentlicher Zugang dazu finden, wie wir uns selbst, unser Verhältnis zueinander und zu dem, was wir erkennen, verstehen? Die wesentliche und spezifische Beziehung, die Dynamik und die Gerichtetheit von Geben und Empfangen, die in verschiedenen Modellen der Gabe erfaßt werden, sollen in meiner Untersuchung sowohl auf die Betrachtung des Selbst als auch auf die Betrachtung des Erkennens einwirken. Mit dem Versuch, das Erkennen zu erkennen, verbindet sich spätestens seit Descartes eine Wendung zum ›*Wer*‹ des Erkennens. Mit dieser Frage nach dem ›*Wer*‹ wiederum verbindet sich die Geschichte einer Suche des sich als Erkennenden reflektierenden Subjekts nach seiner Identität – einer Identität, deren Vorstellung und Konstitution sich bisweilen weit vom *Cogito* Descartes' entfernt, einer Identität, die stets auf der Suche nach sich selbst bleibt, die immer wieder gebrochen und radikal in Frage gestellt wird und deren Suchende sich zudem selbst die Frage stellen können, inwieweit es sich bei dieser Identität um etwas Gegebenes handelt, inwieweit sie gemacht oder gelebt und inwieweit sie erschlossen, verstanden, angenommen oder entgegengenommen werden

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muß. Im Hinblick auf das Geben und Nehmen gedacht ist die Identität von vornherein auf ein ›*Einander*‹, ein Einander-Geben, ein Voneinander-Nehmen und ein Miteinander-Leben hin geöffnet. Wir konstituieren unsere Identität stets auch im Austausch mit anderen aber ebenso in Absetzung voneinander und häufig in der Auseinandersetzung miteinander. Wir erkennen nicht nur uns selbst, sondern auch einander, geben nicht nur in vielfältiger Form ›etwas‹, sondern auch uns selbst einander zu erkennen. Menschen können sich anderen zu erkennen geben, dazu beitragen, einem Anderen dessen Selbst zu erkennen geben. Wir können *einander* zu erkennen geben.

2) Ins Gespräch gebracht – Paul Ricœur, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion

Ziel dieser Arbeit ist es, zu erkennen zu geben, inwiefern die vielschichtige Diskussion über ›die Gabe‹ über die reine Darstellung des damit jeweils gemeinten Phänomens, Geschehens oder Handelns hinaus dazu beitragen kann, Antworten auf die Aporien der Identität, der Subjektivität und des Selbst zu ermöglichen. Verfolgt werden soll dabei die Frage, wie das Selbst in einem Wechselspiel zwischen dem erkennenden Umgang mit dem ihm ›Gegebenen‹ (sei es als Sinnesdatum, als Wahrnehmung, Erfahrung, Welt, Phänomen oder von Anderen Zu-erkennen-Gegebenes) und dem, was es als Geben und Empfangen von Gaben versteht, zu verorten ist. Als Leitfaden sollen die Arbeiten dreier Philosophen dienen, die sich trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Ansätze und Positionen in den Fragen nach dem Erkennen, nach dem Anderen und dem Miteinander sowie schließlich auch in der Auseinandersetzung mit der Thematik der Gabe begegnen.

Ich möchte zunächst von der Philosophie Paul Ricœurs ausgehen, insbesondere von seinem letzten Werk »*Wege der Anerkennung*«.[5] Sein Denken ist grundlegend geprägt durch ein Erkennen, das als phänomenologische Hermeneutik immer schon vermittelt durch ›zu erkennen gegebene‹ und weitergegebene kulturelle Zeugnisse und Texte erfolgt. Den wesentlichen Antrieb für dieses philosophische Erkennen

[5] Paul Ricœur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein.* Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Herber-Schärer, Frankfurt a. M. 2006. [Zitiert als: WdA]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bildet dabei die Frage nach dem Selbst, auf die Ricœur mit dem Begriff der narrativen Identität, mit der Denkfigur des Selbst als eines Anderen und schließlich mit einer Identität des fähigen Menschen antwortet, die ihn auf den Weg zu den Fragen der Anerkennung und zu einer Auseinandersetzung mit dem Modell der Gabe führen. Während Ricœur die Gabe als reale Erfahrung einer ›Lichtung‹ im Miteinander, im Kampf um Anerkennung und Gerechtigkeit begreift, gehört Jacques Derrida zu den Denkern, die die Debatte über die Gabe in besonderem Maße prägen, gerade weil er sie, insbesondere in »*Falschgeld*«[6], zum Teil sehr deutlich aus dem sozialen Kontext löst und auf einer ganz anderen Ebene in ihren grundlegenden Aporien und Paradoxien verfolgt. Die Auseinandersetzung mit der Gabe läßt sich bei Derrida als eine Fortsetzung der Dekonstruktion und der Auflösung aller Identität in Differenzen – bzw. in die *différance* – begreifen, die auch seine Frage nach dem Selbst oder sein Ringen mit dem Problem der Subjektivität nach der Verkündung des ›Todes des Subjekts‹ prägt. Es geht darum, die Strukturen der Erkenntnis, die Identität des Subjekts und den Kreislauf von Gabe und Gegengabe aufzubrechen oder zumindest elliptisch zu verschieben. Die Phänomenologie Jean-Luc Marions versucht, u.a. in »*Étant donné*«[7], ein ›Subjekt nach dem Subjekt‹ zu entwickeln, auf der Basis eines phänomenologischen Neuansatzes, der sich auf die Gegebenheit der Phänomene konzentriert. Marion nimmt daher zunächst das Selbst des sich zeigenden, sich gebenden Phänomens in den Blick, um aus dieser Perspektive den Aporien des Subjekts ein Gegebensein und Sichentgegennehmen gegenüberzustellen. Sein Umgang mit dem Begriff der ›Gebung‹, der *donation*, und wohl auch die Positionierung des Subjekts als Empfänger, verlangen dabei ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der Figur der Gabe. Im Durchgang durch Marions Werk wird sich entfalten lassen, was sich (zu erkennen) gibt, für ein Selbst, welches sich nach dem Subjekt ergibt und das sich selbst in einer Beziehung der *interdonation* entfalten kann.

Gerade im Hinblick auf das Nachdenken über den Begriff der Gabe waren Paul Ricœur, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion füreinander Gesprächspartner, die sich gegenseitig mit ihren Positionen, Anmer-

---

[6] Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I.* Übers. von Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993. [Zitiert als: FG]

[7] Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997. [Zitiert als: ED]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kungen und Fragestellungen beeinflußt und ›einander zu erkennen gegeben‹ haben.[8] So ist beispielsweise Marions dezidierte Beschäftigung mit diesem Begriff *(don)* innerhalb seiner phänomenologischen Konzeption überhaupt erst durch eine kritische Auseinandersetzung mit Derrida motiviert.[9] Ein ebenso produktiver Austausch soll sich nun weiter zwischen ihren Texten eröffnen, die bei Ricœur und Derrida auf besondere Weise auf den Austausch mit anderen Texten hin geöffnet sind und für die jeweils Aporien und Paradoxien wichtige Anstöße und Motoren des Denkens bilden, auch in der Auseinandersetzung mit der Gabe.

Neben der zeitlichen und räumlichen Nähe ihrer philosophischen Arbeit und ihrer Wirkung[10] ist ihr Denken durch den Rückgriff auf die

---

[8] So verweist Marion in einer Fußnote gleich zu Beginn von »*Étant donné*« darauf, daß ihm die dort verfolgte Frage nach der Unterscheidung zwischen der Gabe im Sinne einer Phänomenologie des Gegebenen und im sonst gebräuchlichen Sinne, von Paul Ricœur gestellt worden sei. Die ebenfalls wichtige Frage, ob die Gegengabe die Gabe annulliert, gewinnt Marion aus Derridas »*Falschgeld*«. Generell lassen sich Derrida und Ricœur z. T. als ›Vordenker‹ Marions betrachten. Vgl. hierzu Thomas Alferi: »Marion will das Denken von Ricœur, Derrida, Henry und Lévinas in seine Konzeption integrieren. Dabei behauptet er, dass diese Denker gesättigte Phänomene problematisiert hätten, ohne gleichsam davon zu wissen: das historische Ereignis (Ricœur), das Kunstwerk (Derrida), den eigenen Leib (Henry) und den anderen Menschen (Lévinas).« (Thomas Alferi: *Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, München 2007. [Zitiert als: Alferi] S. 361).

[9] Zum Verhältnis zwischen *donation* und *don* siehe insbesondere Abschnitt D. III. meiner Arbeit. Zu beachten ist allerdings, daß Marion auch vor der Auseinandersetzung mit Derrida den Begriff ›*don*‹ in einem eher theologische geprägten Kontext verwendet. Auch darauf werde ich genauer eingehen.

[10] Paul Ricœur, 1913 geboren, verstarb 2005; Jacques Derrida wurde 1930 in Algerien geboren und verstarb im Jahr 2004; Jean-Luc Marion, geboren 1946, lebt und arbeitet heute in Frankreich und den USA. Ricœur studierte in Rennes und an der Sorbonne, unterrichtete u. a. an der Universität in Strasbourg, an der Universität Paris Nanterre, die er als Rektor zur Zeit der Studentenrevolte in den späten 60er Jahren leitete, sowie schließlich in Chicago; Derrida war Schüler der École Normale Supérieure in Paris und lehrte dort auch, ebenso wie an der École des Hautes Études und am von ihm mit begründeten Collège Internationale de Philosophie in Paris sowie zeitweise ebenfalls in den USA; Marion studierte in Paris Nanterre, an der Sorbonne und der École Normale Supérieure, unterrichtete an den Universitäten von Poitiers und Paris Nanterre, lehrt nun an der Sorbonne und – wie zuvor Ricœur – auf dem John-Nuveen-Lehrstuhl der Divinity School in Chicago. Er ist seit 2008 Mitglied der Académie Française. Eine Ähnlichkeit der drei Denker besteht in ihrem Einfluß auf intellektuelle Debatten, auf die Lehre und zum Teil auch auf die Hochschulpolitik an französischen Universitäten sowie auch im Hinblick auf ihre starke Rezeption in den USA.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleichen zentralen Quellen verbunden, u.a. auf Augustinus, auf Descartes, der für die französische Philosophie generell eine wesentliche Bezugsgröße bildet[11], auf Nietzsche, auf Edmund Husserl, zu dessen Rezeption in Frankreich Ricœur durch seine Übersetzung der »*Ideen I*« wesentlich beitrug, und damit auf die Grundlagen und Entwicklungen der Phänomenologie, vor allem bei Heidegger und Lévinas, sowie auf die Schulen der Hermeneutik, des Strukturalismus und auch des sogenannten Post- oder Neostrukturalismus. Im Hinblick auf die Gabe beziehen sich ihre Überlegungen insbesondere auf Marcel Mauss und seine Rezeption durch Claude Lévi-Strauss. Einige dieser gemeinsamen Grundlagen möchte ich im Abschnitt A. kurz im Hinblick auf ihre Bedeutung für das philosophische Nachdenken über Erkenntnis (A.I.), Selbst (A.II.) und besonders über das Modell der Gabe (A.III.) skizzieren, verbunden mit einleitenden Überlegungen zu meinem Umgang mit diesen Begriffen und den sich darin eröffnenden Fragestellungen sowie zum ›Einander-zu-erkennen-Geben‹ (A.IV.). Anschließend werde ich schrittweise die Denkwege der drei Autoren verfolgen. (B.: Jacques Derrida, C.: Paul Ricœur, D.: Jean-Luc Marion). Dabei soll jeweils zuerst ihr spezifischer Zugang zur Erkenntnis ausgehend von ihrer Methodik und ihrem philosophischen Selbstverständnis erörtert werden (B.–D.I.), um dann ihre Konzeptionen des Selbst (B.–D.II.) und der Gabe (B.–D.III.) miteinander in Beziehung zu setzen. Im Abschnitt E. will ich schließlich in einem Überblick aufzeigen, wie sich auf der Basis dieser Untersuchungen das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe verorten lassen könnte, im Ausblick auf die Frage danach, was es heißt, einander zu erkennen zu geben und einander zu erkennen gegeben zu sein.

[11] Zur französischen Traditionslinie der Descartes-Interpretation sei verwiesen auf: Bernhard Waldenfels: *Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-Lektüre*. In: Descartes im Diskurs der Neuzeit, hrsg. von F. Niebel, E. Horn, H. Schnädelbach, Frankfurt a. M. 2000. S. 349–368.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. Erkenntnis

1) Philosophie und Erkenntnis

Daß die *φιλοσοφία* – die Philosophie als Liebe zur Weisheit, zum Wissen – auch die Frage stellt, was dieses Wissen ausmacht, wie etwas sicher gewußt werden kann und wie der Prozeß der Erkenntnis funktioniert, der zum Wissen führt, scheint ihrem Wesen immanent, so daß damit zugleich gefragt wird, wie Philosophie diesem Wesen nach zu bestimmen ist oder was die Funktionsweise und den Erkenntnisweg einer spezifischen philosophischen Konzeption ausmacht. Da jede Selbstreflexion der Philosophie immer schon eine Reflexion über das Erkennen mit anspricht, ist eine unüberschaubare Weite und Vielfältigkeit philosophischer Auseinandersetzungen mit der Erkenntnis angelegt, von denen die Erkenntnistheorie im engeren Sinne nur einen Bruchteil ausmacht. In dieser Arbeit, die von der Frage nach der Erkenntnis aus zu den Fragen nach dem Selbst und der Problematik von Gabe und Gegebenheit vordringen möchte, kann diese Weite der Frage nach der Erkenntnis keinesfalls ganz oder auch nur in einem halbwegs vollständigen Überblick eingeholt werden. Weder Ricœur noch Derrida oder Marion sprechen zudem häufig explizit von ›der Erkenntnis‹, setzen sich aber dennoch gerade in der Entwicklung ihrer eigenen philosophischen Methoden (und Kontra-Methoden)[12] mit der Frage auseinander, wie wir das Gegebene und uns selbst ›erkennen‹, verstehen und befragen.

Ich möchte in den Untersuchungen der behandelten Werke zunächst einen Zugriff über das Selbstverständnis von Philosophie und über die Methodik der Autoren wählen, der nicht auf eine Bestimmung der Erkenntnis im Allgemeinen abzielt, sondern auf ihre jeweilige kon-

[12] Inwiefern Marion und Derrida ›Kontra-Methoden‹ entwickeln, wird später noch genauer zu erörtern sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

krete philosophische Anwendung rekurriert. Die zu Grunde liegende Frage wird daher zunächst nicht lauten: ›Wie definieren die behandelten Autoren Erkenntnis?‹, sondern: ›Auf welche Art und Weise vollzieht sich die philosophische Erkenntnis? Wie und was versuchen die Autoren zu erkennen und zu erkennen zu geben?‹. Dabei soll immer schon versucht werden, Bezüge zur Frage nach dem Selbst, zu seiner Rolle als Erkennendem und Philosophierendem sowie zur Thematik der Gabe, der Gegebenheit, der Gebung und zum Komplex des Einander-zu-erkennen-Gebens aufzuzeigen. Auf diesem Umweg soll sich wiederum erweisen, ob sich dabei nicht doch mehr oder weniger implizite oder explizite Bestimmungen von Erkenntnis gewinnen lassen und wie sich diese unterscheiden oder ergänzen. In der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Selbst, die auch als eine Frage nach der personalen Identität menschlicher Individuen gestellt wird, sowie mit der Thematik der Gabe, die aus der zunächst ebenfalls eher theoretisch zugänglichen ›Gegebenheit‹ in eine Theorie der Praxis, der zwischenmenschlichen Handlungen von Geben und Nehmen hinüberführt, öffnen sich die verfolgten Denkwege stets auf eine ›praktische Erkenntnis‹. Läßt sich die Betrachtung des Erkennenden von seiner Situiertheit in der Welt und von seinem Handeln trennen? Ist die Weitergabe einer theoretischen Erkenntnis in der Sprache, in Wort und Schrift selbst noch theoretisch oder bereits ein dezidiert praktisches Miteinander-Handeln – insbesondere wenn man die mögliche Performativität von Sprechakten ausgehend von Austin und Searle berücksichtigt? Welche Rolle spielen die Parallelen einer Theorie, die Erkenntnis in einem Spannungsfeld zwischen Gegebenheiten, Geben und Empfangen verortet, zum praktischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Feld der Gabe? Und inwieweit bestimmt gerade die Fähigkeit zum Erkennen, sei es nun theoretisch oder praktisch, ein personales Selbst, dessen Identifikation wiederum Ausgangspunkt und Kern eines Weiterdenkens zu einer praktischen Philosophie werden soll?

»Die Philosophie«, so heißt es in der Definition von Erkenntnis, die man im »*Metzler Philosophie Lexikon*« nachschlagen kann, »läßt sich als ein Prozeß des stetigen Erkenntniszuwachses beschreiben. Ihre Aufgabe ist es, E.[rkenntnis]se von Irrtümern zu unterscheiden.«[13] Mit überraschender Selbstverständlichkeit tut sich in dieser Bestimmung

[13] *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen.* Hrsg. von Peter Prechtl und Franz-Peter Burkhard, Stuttgart, Weimar 1999. S. 145.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Zusammenhangs von Philosophie und Erkenntnis ein darin nicht weiter thematisiertes Paradoxon auf, das die Entwicklung der philosophischen Beschäftigung mit Erkenntnis insgesamt wesentlich zu prägen scheint und bereits implizit auf eine Dialektik zwischen Formen des Gebens und Nehmens verweist: Einerseits wird ein stetiger Zuwachs und Gewinn von Erkenntnis angestrebt, Philosophie soll Erkenntnisse womöglich auch hervorbringen und herstellen, um die Summe der Erkenntnis insgesamt zu vergrößern – sie soll Erkenntnisse geben und weitergeben. Ein solches generatives, schöpferisches ›Geben‹, bildet auch im Diskurs über ›die Gabe‹ eine ihrer wesentlichen Dimensionen. Andererseits liegt der Weg zum Zuwachs sicherer Erkenntnis gerade darin, ihre Grenzen aufzuzeigen, unsichere, falsche Annahmen auszuschließen, also zu differenzieren, zu reduzieren – und aus dem Gebiet des Erkannten das nur scheinbar Erkannte ›wegzunehmen‹. Diese zweite Dimension des Umgangs der Philosophie mit der Erkenntnis markiert ihr Vorgehen als eine kritische, methodische Reflexion. Dabei stellt sich die Frage, ob sich allgemeine Bedingungen für die Sicherheit der Erkenntnis *a priori* bestimmen lassen – ob also schon *vor* dem Akt oder Prozeß des Erkennens selbst vorgegeben ist, wie dieser vollzogen werden muß, um sich selbst als Erkenntnis zu erfüllen und ob diese Vorgabe ausgehend von den Strukturen der Erkenntnis, vom Erkennenden, von der Pluralität der Erkennenden, aus einem bestimmten Kontext oder vom zu erkennenden Gegenstand aus erfolgt. Inwiefern ist Erkenntnis nicht nur ein Vermittlungsgeschehen zwischen Subjekt und Objekt, sondern immer *auch* ein Vermittlungsgeschehen zwischen Subjekten – also ein Einander-zu-erkennen-Geben?

2) Der Versuch, das Erkennen zu erkennen, und die Wendung zum Erkennenden

In der Renaissance scheint der »Prozeß des stetigen Erkenntniszuwachses« [s. o.] in Philosophie und Wissenschaften unaufhaltsam fortzuschreiten. Mit diesem Zugewinn an Erkenntnis wächst auch der Zweifel, der sich wiederum bei Descartes als wirksames Instrument für die methodische Ausschließung, also für das ›Wegnehmen‹ von nicht sicherem Wissen herauskristallisiert. Wie aber kann es dem seiner selbst gewissen *Ego* der *Cogitatio* gelingen, aus seiner eigenen Sicherheit heraus auf die Welt zuzugreifen, ohne diese Sicherheit wieder auf-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugeben? Die Erkenntnis wird aufgespannt zwischen dem Zweifel als Loslösung von jeder vorausgesetzten, vorgegebenen Sicherheit, der Rückkehr in die Selbstgewißheit des Zweifelnden und der sicheren, aber auch rigiden Ordnung einer *mathesis universalis*.

Die Spannung zwischen der Radikalität des Zweifels und der Sicherheit des *Ego*, das den Zweifel vollzieht, bildet für Ricœur, Derrida und Marion jeweils einen wichtigen Ausgangspunkt, um ihr eigenes Verständnis des Selbst als Denkendem zu entwickeln, stets in einer kritischen Auseinandersetzung mit Descartes und mit den an ihn anschließenden rationalistischen Interpretationen. Verbunden ist damit die Frage nach den Grenzen der Ordnung der Erkenntnis als einer *mathesis universalis*. Bedeutet die Kritik an einem zu eng gefaßten Rationalismus, der der Position des Erkennenden *als Empfänger* von geschichtlichen, kulturellen oder textuellen Vorgaben oder von einer Gebung der Phänomenalität wenig Raum läßt, daß eine Zuwendung zur empiristischen Alternative erfolgt? Wird dadurch der Erkennende zu einem passiven Empfänger der sinnlichen Erfahrung, dem erst in der Rezeption des Gegebenen eine aktiv ordnende oder benennende Funktion zukommt? Bei Ricœur, Derrida und Marion liegt, wie gezeigt werden soll, weder eine rein aktive noch eine rein passive Positionierung des Erkennenden vor, sondern es zeigen sich Ansätze für eine unauflösbare Verschränkung der Passivität gegenüber dem (Vor)Gegebenen und der Aktivität des Vollzugs von Zweifeln, Denken, Erkennen. Auch im Handeln und im Vollzug der Gabe kann das personale Selbst stets ebenso aktiv wie auch passiv, Gebender wie Empfangender sein. Dabei besteht möglicherweise in den Annäherungen der drei hier behandelten Autoren an das ›Subjekt‹ eine engere Verbindung zum transzendentalen Subjekt Kants, als es von ihnen eingestanden wird. Dessen Kritik der reinen Vernunft zielt darauf ab, zwischen Rationalismus und Empirismus zu vermitteln, indem sich die Erkenntnis in einem Wechselspiel zwischen der Aufnahme des sinnlich Gegebenen und den apriorischen Bedingungen und kategorialen Vorstrukturierungen des Verstandes sowie letztlich dem aktiven Vollzug der Erkenntnis synthetisiert. Allerdings lenkt die Bewegung der kopernikanischen Wende den Fokus auf ein erkennendes Subjekt, welches in die Universalität einer transzendentalen Vernunft aufgehoben wird, die den Bezug zur empirischen, individuellen und geschichtlichen Dimension des Selbst oder der Person erschwert. So wird zwar der Zugang des Erkennenden zum empirisch Gegebenen berücksichtigt, weniger aber die empirische Gegebenheit

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Erkennenden selbst. Es ist wohl wesentlich diese Neutralisierung und Universalisierung des Erkennenden sowie das Verständnis eines Subjekts, das von einem zentralen Punkt aus die Welt um sich herum ordnet und auf diese zugreift, gegen die sich Ricœur, Derrida und Marion wenden, wenn sie das cartesische *Ego* oder das transzendentale Subjekt kategorisch für ihr Subjektverständnis zurückweisen. Das heißt aber nicht, daß sie nicht selber die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis stellen würden. Wichtig ist in dieser Hinsicht die phänomenologische Prägung ihres Denkens.

Mit Husserls berühmtem Aufruf, ›zu den Sachen selbst‹ zurückzukehren, ist der Anspruch verbunden, den Blick von den Strukturen der Erkenntnis des transzendentalen Subjekts aus wieder auf die erkannten Phänomene und ihre Gegebenheit zu richten. Die Intentionalität aber geht auch hier von einem Bewußtsein aus, dessen Selbstevidenz wiederum jeden Zugang zum Erkennen der Phänomene bedingt. Die Sicherheit der Erkenntnis wird also erneut transzendental in einem erkennenden Ich verankert, das die Erkenntnis gegen die Kontingenz ihrer Gegenstände absichern soll. Wie kann es nun gelingen, gerade diese Kontingenz der ›Sachen selbst‹ mit einzubeziehen, also die auf uns einströmende Fülle der Phänomene sowie auch die Art und Weise, wie wir diese benennen und interpretieren? Wie kann berücksichtigt werden, daß wird dabei als Erkennende nicht in einem luftleeren Raum als ›reines Bewußtsein‹ agieren, sondern in einem historischen und kulturellen Kontext situiert sind, gebunden an die Kontingenz unserer eigenen Existenz? Wir sind dabei auf der Suche nach einem Sinn, nach einer Ordnung, in die die Kontingenz und Arbitrarität integriert werden sollen, um im Bewußtsein der Zweifelhaftigkeit jeder Gegebenheit dennoch ein möglichst sicheres Erkennen zuzulassen.

Ricœur, Derrida und Marion entwickeln in ihren Werken keine Erkenntnistheorien, die nach den formalen Strukturen und der inneren Logik der Erkenntnis fragen, sondern zeigen sich geprägt durch die bestimmende Rolle und die offene Problematik, die die Hinwendung der Frage nach der Erkenntnis zum *Erkennenden* ausgehend von Descartes, Kant und in den Entwicklungen der Phänomenologie und daran anschließender Theorien erhält. Sie suchen dabei nach neuen, alternativen Bestimmungen der Rolle des Erkennenden und des Zugangs zum Erkennbaren.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) Erkenntnis und Gegebenheit

Inwieweit wird oder ist uns gegeben, was wir erkennen? Sofern in den betrachteten Denkwegen der Begriff der *Gegebenheit* ins Spiel kommt, ist hier vor allem die phänomenologische Verwendung dieses Begriffs zu beachten. Das intendierte Phänomen soll als Sache selbst erfaßt werden – als Sache, *die sich selbst zeigt und gibt*. Den Erlebnissen des Wahrnehmens, Erinnerns etc., die dem Bewußtsein zunächst ohne Sinn, Ordnung oder Einteilung gegeben sind, ist wiederum ein Sinn zu geben, der das Wahrgenommene in die Grenzen eines Gegenstandes gießt, den ein vorphänomenologisches Verständnis als erkanntes Objekt klassifizieren würde. Welche Wechselwirkung besteht also zwischen dem Phänomen, das sich gibt, und dem Bewußtsein, das die Sinngebung vollzieht?

Auch das an Husserl anschließende Vokabular von ›Gegebenheit‹, ›Gabe‹ und ›*es gibt*‹ bei Heidegger wird im Hintergrund der Betrachtungen eine wichtige Rolle spielen. In »*Zeit und Sein*«[14] verknüpft er die genauere sprachliche Hinterfragung der Formulierung ›*es gibt*‹, durch die zunächst eine tautologische, die ontologische Differenz unterlaufende Rede davon, daß das Sein ist, vermieden werden soll, explizit mit dem Ausdruck ›*Gabe*‹. Es wird notwendig, danach zu fragen, »wie jenes Geben zu bestimmen sei, das sie [Zeit und Sein] als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt«.[15] Auch das ›*Es*‹ soll vom Geben her gedacht werden. Das Geben des Seins bestimmt Heidegger als ein »Schicken« – »[e]in Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält«, woraus die Geschichte mit ihren Epochen hervorgeht.[16] Mit ›Gabe‹ scheint hier quasi die ›gegebene Sache‹ bzw. die faktisch gegebene geschichtliche Tatsache oder Entwicklung gemeint, die so vorgefunden wird, daß darin das ›Geben‹ oder vielleicht auch ›Sich-Ergeben‹ verdeckt ist. Das Geben, das die Zeit gibt, wird (noch kryptischer) als »das lichtend-verbergende Reichen«[17] bestimmt – ein Sich-einander-Reichen von Zukunft, Gegenwart und Gewesenheit im Wechselspiel von ›Anwesen‹ und ›Abwesen‹. Entscheidend ist hier, daß die

[14] Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: Ders.: Zur Sache des Denkens, GA 14, Frankfurt a. M. 1969. S. 3–30.
[15] Ebd., S. 9.
[16] Ebd., S. 12.
[17] Ebd., S. 20.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit nicht in dem Sinne verfügbar ist, daß sie ›machbar‹ wäre. Umgekehrt ist es aber auch nicht die Zeit, die wie ein ursprüngliches Subjekt ihre Empfänger macht: »Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten den Zeit-Raum lichtenden Reichens«.[18] Ist die Rede vom Geben hier und in anderen philosophischen Auseinandersetzungen mit dem Geben und der Gabe auch ein Versuch, dem Ausdruck zu verleihen, was sich dem ›Machen‹, der ›Machbarkeit‹ widersetzt, von denen im Diskurs unserer Zeit so häufig die Rede ist? Den Schlüssel zum Zusammenhang von Zeit und Sein bildet für Heidegger der Begriff ›Ereignis‹, dessen Rolle für das Verständnis der Rede von der Gabe bei Derrida und auch bei Marion wesentlich sein wird.[19] Versucht man das Ereignen des Seins zu erfassen, stößt man laut Heidegger auf »die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe von Anwesenheit«[20] – wobei hiermit nicht einfach eine präsentische Aktualität, sondern ein Uns-Anwesen oder Uns-Angehen gemeint ist. Verbunden ist damit immer auch ein Entzug von Gegenwart, der notwendig erfolgen muß, damit unser Zugang zur Zeit sich auf die Dimensionen von Gewesenheit und Zukunft öffnen kann und nicht in der Präsenz stehenbleibt. Entzogen und verborgen bleibt auch »das Schickende selbst«[21], also jegliches ›Gebende‹. Wenn sich nun das Ereignis entzieht, anstatt sich ganz zu entbergen oder zu zeigen, dann »heißt dies: Es enteignet sich … seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.«[22]

Diese eigentümliche, paradoxe Konstellation einer Selbst-Enteignung oder Selbst-Aufgabe, die zugleich ein Eigentum erst eigentlich bewahrt oder auch dem Sich-Aufgebenden oder Sich-Hingebenden erst eigentlich sein Selbst ermöglicht, wird an verschiedenen Punkten der folgenden Untersuchungen ein entscheidendes Element in den Verbindungen zwischen dem ›Selbst‹ und der Gabe bilden. Auch die Einführung des Begriffs der Gabe im Zusammenhang der Frage nach der Zeit wird (insbesondere bei Derrida) wiederaufgenommen werden. Voraus-

---

[18] Ebd., S. 21.

[19] Vgl. ebd., S. 24. Gemeint ist damit ausdrücklich nicht ein Vorkommnis oder Geschehnis wie im Begriff des historischen Ereignisses. Ebenso ist das Sein nicht *als* Ereignis zu bestimmen – für Heidegger wäre dies eine Fortsetzung der Metaphysik –, sondern es gehört bereits *in* das Ereignis und ist eine Form des Ereignisses.

[20] Ebd., S. 27.

[21] Ebd.

[22] Ebd., S. 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zusetzen ist dabei ein phänomenologisches Zeitverständnis, verbunden mit einer spezifischen Figur des Augenblicks. Der Begriff Augen-Blick knüpft die Zeit an das Auge und den Blick des Sehenden, so daß auch die Frage nach der Zeit und die Frage nach dem Selbst untrennbar miteinander verknüpft werden. Neben der Zeitlichkeit des Daseins bei Heidegger sei auch auf Merleau-Pontys »*Zeit als Subjekt und … Subjekt als Zeit*« verwiesen.[23] Dieser Ansatz ist im hier betrachteten Kontext besonders interessant, weil damit eine Überkreuzung zwischen Aktivität und Passivität verbunden wird, die im Hinblick auf das Geben und Nehmen in allen verfolgten Ansätzen weiter zu beachten sein wird. Wir sind aus unserer Geburt heraus unserer zeitlichen Gegebenheit gegenüber passiv und generieren zugleich durch unsere Spontaneität die Zeit unseres Erlebens:

»Wir sind nicht Aktivität, auf unbegreifliche Weise mit Passivität verknüpft, von Willen überstiegener Automatismus, von Urteilskraft überhöhte Wahrnehmung, sondern gänzlich aktiv und gänzlich passiv, da wir selber nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit.«[24]

Es geht hier um eine Zeit, die sich für den sie Wahrnehmenden bzw. aus dessen Bewußtsein heraus entfaltet und dabei durch seine Perspektive, durch seine Endlichkeit aber auch durch seine Fähigkeit bestimmt ist, sich auf die Vergangenheit zurückzubeziehen und auf die Zukunft hin zu entwerfen. Die ›Fließrichtung‹ des zeitlichen Bewußtseinsstroms wird bei Husserl durch die Retention und Protention verkompliziert. Heideggers Augenblick ist, anschließend an eine Traditionslinie, die u. a. bei Augustinus und Kierkegaard zu verfolgen ist, nicht der Jetztpunkt einer nach einem räumlichen Modell strukturierten Zeit abteilbarer Einheiten und Intervalle, sondern der ekstatische Augenblick der Entschlossenheit des Daseins. Der Augenblick *der Entscheidung*[25] wird auch als Augenblick der Entscheidung *zu geben* an verschiedenen Punkten meiner Untersuchungen eine Rolle spielen.

Der Zusammenhang zwischen Zeit und Gabe entfaltet sich im Spannungsfeld zwischen *χρόνος* und *καιρός*, also zwischen einer quan-

---

[23] Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudlof Boehm, Berlin 1966. S. 478.

[24] Ebd., S. 486.

[25] Zum Zusammenhang zwischen dem Augenblick der Entscheidung, der Freiheit, dem Anfangenkönnen und der Wirksamkeit des Entschlusses über den Augenblick hinaus vgl. ebd., S. 497.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

titativen Zeit, die gegeben ist und vergeht, und einer qualitativen Ordnung des mehr oder weniger günstigen Augenblicks, der ergriffen oder verpaßt werden kann. Wie ist die Qualität eines Augenblicks berechenbar? Welchen Preis hat sie oder wird sie zu einer Gabe, die sich der Meßbarkeit sowohl des Preises als auch der quantitativen Zeit widersetzt? Die Zeit, die wir uns ›nehmen‹ oder die wir anderen ›geben‹, kann nicht aus dem Zeitstrahl der einander folgenden Momente herausgerissen werden, so daß dann ein Stück dieses Strahls außerhalb seiner Kontinuität ›verfügbar‹ wäre – zumal wir generell nur begrenzt über Zeit *verfügen*. Jedoch wird unserer Zeiterfahrung hier eine Tiefendimension hinzugefügt, die die Bildebene ihres linearen Verlaufs überschreitet. Kann Zeit gegeben oder genommen werden oder wird ›nur‹ die gegebene Zeit unterschiedlich ausgefüllt, erlebt und wahrgenommen? Wie modifizieren sich im Durchgang durch den Augenblick der Entscheidung die Wirklichkeit, die Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die sich für die Zukunft ergeben? Verbunden werden diese Fragen mit der aristotelischen Aporie der Frage nach dem Sein der Zeit,[26] auf die Heidegger antwortet: »Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit«.[27]

Neben den sich von diesem Ausgangspunkt eröffnenden Zusammenhängen zwischen Zeit und Gabe wird auch die von Heidegger in diesem Zusammenhang angesprochene Problematik weiterverfolgt werden, das ›Geben‹ und das ›Ereignis‹ in Aussagesätzen wiederzugeben, wie bei der Beschreibung eines Objektes, zu dem man die für eine Erkenntnisleistung und Identifizierung notwendige Distanz besitzt, um es überblicken und begreifen zu können. Diese Distanz fehlt gegenüber dem Ereignis, in das der Mensch für Heidegger immer schon hineingehört, das ihn ganz unmittelbar angeht und wodurch er gerade als

---

[26] Aristoteles definiert die Zeit ausgehend von der Frage nach ihrem Maß als »die Zahl der Bewegung nach dem Vorher und Nachher.« Sie ist daher dasjenige, »was durch das Jetzt begrenzt wird.« (Vgl.: Aristoteles: Physik. Vorlesung über Natur, übers. von H. G. Zekl, Hamburg 1987. Hier 219 b 2 und II 219 a 29). Mitgedacht wird dabei der zählende und die Begrenzungen setzende Verstand, so daß, wie Ricœur betont, bereits ein Übergang zum phänomenologischen Verständnis eröffnet scheint. Die hier nur sehr knapp skizzierten Aporien und Fragestellungen verschiedener Zeitauffassungen von Aristoteles über Augustinus bis zu Husserl und Heidegger werden sehr klar dargestellt in: Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung Bd. III: Die erzählte Zeit*. Übers. von Andreas Knop, München 1991. [Zitiert als: ZuE III] Auf den Zusammenhang zwischen Augenblick und Gabe werde ich besonders im Abschnitt C. III. 2 zurückkommen.

[27] Martin Heidegger: *Zeit und Sein*, a. a. O. S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mensch bestimmt wird.[28] So ist der Mensch hier wesentlich *Empfänger* einer ›Gabe‹. Wie neutral kann sich ein solcher Empfänger erkennend zu dem verhalten, was ihm gegeben ist, was er vernimmt, was ihn angeht? Inwiefern ist die Position dieses Empfängers an der Haltung des Empfängers einer interpersonalen, einer zeremoniellen oder möglicherweise einer vertikalen, göttlichen Gabe orientiert? Diese Fragen werden in den weiteren Untersuchungen zu verfolgen sein. Zu beachten ist dabei jedoch, wie sich besonders Marion und Derrida von der Vorstellung einer Gabe *des Seins* distanzieren.

Es soll hier über die ›Verstrickungen‹ von Gegebenheit und Gabe nicht in Vergessenheit geraten, daß die Auseinandersetzung mit der ›Gegebenheit‹ kein rein phänomenologisches Problem ist. Gerade die Frage nach dem sprachlichen Ausdruck der empirischen Gegebenheit wird in der analytischen Philosophie nach dem *linguistic turn* von einem ganz anderen Zugang aus verfolgt, bei dem Übergänge zur Thematik der Gabe sich weitaus schwieriger gestalten. Besonders die Kritik am logischen Empirismus und an zu eng gefaßten Theorien der Sinnesdaten, die Ludwig Wittgenstein und Willard V. O. Quine äußern, sowie in einer ganz expliziten Abgrenzung gegen den ›Mythos des Gegebenen‹ Wilfried Sellars[29] ist in diesem Zusammenhang interessant. Gleiches gilt für Wolfgang Stegmüllers Kritik gegen jeden Reduktionismus, da weder ein »Phänomenalismus« (er bezieht sich hier vor allem auf Carnap) noch ein »Physikalismus« tatsächlich verifiziert haben, »daß es möglich sei, alle Begriffe und Urteile, die in den Einzelwissenschaften vorkommen, auf solche zu reduzieren, die das ›unmittelbare Gegebene‹ betreffen«[30]. Verschiedenste Positionen zur Gegebenheit könnten, bei-

---

[28] »Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem ›Es gibt Anwesenheit‹ …, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.« (Vgl. ebd., S. 16 f.).

[29] Vgl.: Wilfrid Sellars: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*. Übers. von Thomas Blume, Paderborn 1999.

[30] Wolfgang Stegmüller: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlin u. a. 1969. S. 75. Wird die Frage gestellt, wie man über etwas sprechen könne, das nicht gegeben sei, wird, so Stegmüller, »listigerweise unter dem Gegebenen dasjenige verstanden, was man gewöhnlich die ›Sinnesgegebenheit‹ nennt. In Wahrheit aber ist ›das Gegebene‹ überhaupt nichts, das sich so oder so abgrenzen ließe: es ist nicht möglich im voraus zu sagen, was überhaupt gegeben werden könne«. (S. 132). Diese Wendung gegen die Evidenz des Gegebenen richtet sich auch gegen Husserls Evidenzbegriff der Selbstgegebenheit. (S. 190–195) An die Stelle einer auf irgendeine Weise vorgegebenen Evidenz tritt für

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spielsweise dort, wo das Sprachspiel, die Praxis der Sprachgemeinschaft oder die Weitergabe in den Prozessen des Lernens untersucht werden, wichtige Ergänzungen oder Infragestellungen zu den hier betrachteten Theorien bieten.

Ich möchte mich in meiner Arbeit jedoch darauf beschränken, die bereits recht komplexen Zusammenhänge zwischen den drei Begriffsfeldern von Erkenntnis, Selbst und Gabe bei Ricœur, Derrida und Marion aufzuzeigen. Auch dort wird die Auseinandersetzung mit der Sprache als Umgang mit Gegebenem, als Medium der Weitergabe und als Vorgabe für das Denken auf unterschiedliche Art und Weise eine wesentliche Rolle spielen.[31] Dabei wird besonders darauf zu achten sein, wo der phänomenologische Diskurs der Gegebenheit oder Gebung, des ›*es gibt*‹ und der Verknüpfung von Gabe und Ereignis von einem pragmatischen oder praktischen, interpersonalen, sozialen oder kulturanthropologischen Modell der Gabe ganz eindeutig zu unterscheiden ist, und wo sich trotz dieser Unterscheidungen Übergänge eröffnen, die einerseits zwar die Gefahr einer unzulässigen Begriffsverwirrung bergen, andererseits aber auch den Bezug auf eine Praxis des Miteinanders erlauben, in der wir als Gebende und Nehmende situiert sind.

Stegmüller die Freilegung der Entscheidungen und Beschlüsse die wir dort treffen, wo immer wir etwas als Evidenz voraussetzen bzw. gelten lassen.

[31] So setzt sich Ricœur systematisch mit dem Umweg zum Selbst über die Analyse und sprachphilosophische Zugänge auseinander. Zudem wird die Performativität von Sprechakten auch im Durchgang durch meine Untersuchungen immer wieder eine wesentliche Rolle spielen. Derridas Auseinandersetzung mit Searle läßt sich verfolgen in: Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Wien 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Selbst

1) Das Phänomen Selbst?

In den Theorien der Erkenntnis wird fast immer schon auch die Selbsterkenntnis des Erkennenden mitberücksichtigt und häufig sogar zu einem Kernelement der Theorie. Ist nun die Frage nach dem Selbst schon deckungsgleich mit der Frage nach dem Erkennenden der Erkenntnis? Inwieweit ist das aktiv erkennende Subjekt oder Ich mit dem reflexiven Begriff des Selbst als Gegenstand der Selbsterkenntnis sowie auch des Selbst*bewußtseins* zur Deckung zu bringen? Inwieweit mit seiner eigenen empirischen Gegebenheit? Wo löst sich die Entwicklung der Frage nach dem Selbst als Frage nach der Identität und Personalität oder auch nach einer ›Phänomenalität‹ des menschlichen Individuums vom Kontext der Erkenntnis ab oder erweitert diesen?

Husserls Phänomenologie versteht sich als eine »absolut subjektive Wissenschaft«[32], als eine reine Egologie. Ihr Gegenstand ist das *transzendentale Ego* des Philosophierenden selbst, dessen »Selbstauslegung« sich nicht auf seine Individualität, sondern auf seine Funktion »als Subjekt jeder möglichen Erkenntnis« bezieht.[33] Husserl versucht das Ich als ein reines Ich zu denken, welches zwar individuell, jemeinig und faktisch, dabei aber zunächst einmal extramundan ist. Es erhält schließlich – in der Krisis-Schrift – seine »Individualität in sich und aus sich selbst«[34], also nicht aus einer äußeren Kausalität, sondern vielmehr aus seiner eigenen Geschichtlichkeit, die letztlich wiederum im zeitlichen Zusammenhang des Stroms seiner Bewußtseinserlebnisse besteht. Das intentionale Be-

---

[32] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag 1950. S. 68.

[33] Ebd., S. 118.

[34] Edmund Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, a. a. O. S. 222.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wußtsein bestimmt in seiner Weltbezogenheit die Perspektive jeder Erfahrung und vollzieht die Sinngebung. So läßt sich das Bewußtsein auch als die Summe der Fähigkeiten und Akte bestimmen, mit denen wir auf die Welt zugreifen – bzw. ›Welt‹ als uns Bewußtes konstituieren – und uns so immer schon transzendieren. Husserl grenzt sich hiermit von einer Reflexionsphilosophie ab. Das ›Selbst‹ vollzieht sich selbst immer schon in seiner Gerichtetheit auf die Bewußtseinsinhalte, deren Ursachen in der *ἐποχή* ausgeklammert werden. Wahres Selbstbewußtsein muß sich dennoch auch nach dem Vollzug der *ἐποχή* der Tatsache bewußt sein, daß es so untrennbar mit dem Welt- und Fremdbewußtsein verbunden ist wie zwei Seiten eines Blattes. Zu fragen wäre nun, inwiefern von Husserl ausgehend ein ›Selbst‹ nicht nur als transzendentales Subjekt, sondern als eine Art Träger des Bewußtseins oder aber als Vollziehender der phänomenologischen Methodik zu denken ist.

Der Begriff ›Selbst‹ verlangt im husserlschen Denken noch einen anderen Zugriff: seine Phänomenologie ruft uns »zu den Sachen *selbst*«, also quasi auch zum ›Selbst‹ der Phänomene. Diese Interpretationsmöglichkeit bestätigt sich in Heideggers Definition der Aufgabe der Phänomenologie: »Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm *selbst* her sehen zu lassen.«[35] [SuZ 34][36] Die Tatsache, daß die Phänomene und der sie wahrnehmende, erkennende Mensch, der ebenfalls in seiner Phänomenalität betrachtet werden kann, hier die Charakterisierung als ›Selbst‹ gemeinsam haben, könnte es diesem Begriff erlauben, auch zwischen dem Gegensatz von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ ebenso wie auf der Ebene einer ›Intersubjektivität‹ als vermittelnde Instanz zu fungieren. Was macht das ›Selbst‹ des Erkennenden aus, wenn dieser auch als ›Erkannter‹, als ein spezifisches Phänomen zu betrachten ist, für das es gilt, es wie jedes andere Phänomen »von ihm selbst her sehen zu lassen« [s. o.] – mit dem Unterschied, daß dieses ›Phänomen‹ selbst auch sehen, erkennen, sich selbst, aber auch anderes zu erkennen geben und zudem Phänomenologie betreiben kann? Verwiesen wird damit zugleich auf die wesentliche Frage, was ein ›personales Selbst‹ mit dem ›Selbst‹ der sich zeigenden Phänomene gemeinsam hat und was sie unterscheidet, also auf die Frage nach dem Wesen der Personalität.

---

[35] Kursivierung K. B.

[36] Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausgehend von Kants Bestimmung der Person über die Autonomie und die Zurechenbarkeit von Handlungen [vgl. MdS A 22][37] und das Postulat, daß sie im Unterschied zu den Sachen nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst, als Träger einer Würde, aber nicht eines Preises, daher als unverrechenbar zu betrachten ist, kann die Person gerade nicht als Gegenstand eines Tauschgeschehens oder als ausgetauschte Sache betrachtet werden, wohl aber als Akteur dieses Geschehens – und damit auch als der Aktant des Austauschs von Gabe und Gegengabe. In Hegels Jenaer Frühphilosophie ist es u. a. der Tausch, der das Subjekt mittels der Anerkennung in ein reflektiertes, seiner selbst bewußtes Selbst und in den Status als Person überführt.[38] Das Selbstbewußtsein kann nur im Austausch mit anderen, in den sich entwickelnden familiären, gesellschaftlichen und schließlich staatlichen Strukturen, verwirklicht werden. Kann dieser Austausch auch ein *Gaben*tausch sein oder bietet die Gabe, wovon Ricœur ausgehen wird, bereits eine Alternative oder Unterbrechung im Kampf um Anerkennung? Wie verhält sich die Voraussetzung, daß die Person selbst geben kann, zur Voraussetzung ihrer Gegebenheit als Phänomen und diese wiederum zu ihrer Möglichkeit, sich selbst als ›Phänomenologe‹ zu betätigen und die Fragestellungen über das Selbst an sich selbst zu richten? Auch diese Fragen sollen in den Untersuchungen des Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe weiter verfolgt werden.

2) Quaestio mihi factus sum – Selbstbefragung, Selbstinfragestellung

Das tiefe menschliche Bedürfnis, sich selbst zu erkennen, wird schon im delphischen Orakelspruch »*Γνῶθι σεαυτόν*« nicht einfach als eine Selbstverständlichkeit konstatiert, sondern als ein Appell, als Anspruch

---

[37] In diesem Sinne nennt Kant in der »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« den »Willen als Intelligenz«, der unser Handeln gemäß den Gesetzten der Sittlichkeit motiviert, das »eigentliche Selbst«. (Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Frankfurt a. M. 1974. [Zitiert als: GMdS] A 123.

[38] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg 1987. [Zitiert als: Phil. d. Geistes] Die Rolle der Anerkennung in der Liebe, im Tausch, im Vertrag und im Rechtssystem wird unter Punkt C. III näher erläutert werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Forderung formuliert. Bei Augustinus wird in einem christlichen Weltbild unter dem Blick Gottes – im Bewußtsein also nicht nur Erkennender, sondern für einen Anderen auch Erkannter und damit Erkennbarer zu sein – der Mensch sich selbst zur Frage: »in cuius oculis mihi quaestio factus sum«.[39] Wesentliche Elemente dieser Selbstbefragung werden sich auch bei den von mir behandelten Autoren wiederfinden lassen: der grundlegende Charakter der Fraglichkeit des Selbst (der sich u. a. in der Existenz des Daseins bei Heidegger fortsetzt) und die Dringlichkeit einer vielleicht nicht abschließbaren Suche; die Beantwortung in der Form der Autobiographie, die die philosophische Reflexion auf das Feld des Erzählens hin öffnet; die Form des Bekenntnisses, als Auseinandersetzung auch mit der eigenen Fehlerhaftigkeit; der Anspruch der Revision des eigenen Handelns mit dem Ziel einer Umkehr, in der die theoretische Autoreflexion und die Ausrichtung der eigene Lebensführung ineinandergreifen. Die grundlegende Denkbewegung besteht hierbei in einem Aus-sich-Hinausgehen und In-sich-Zurückkehren, analog zu den Bewegungen von Geben – insofern sich das Selbst aus sich selbst heraus (be)gibt – und Empfangen – insofern es sich aus der Rückkehr aus dieser Bewegung selbst wieder empfängt.

Die Selbstbefragung ist immer auch eine Infragestellung des Selbst. Während das cartesische *Ego* aus dem universalen Zweifel als letzte Sicherheit und ›*prima cognitio*‹ hervorgeht, wird besonders für die existenzphilosophischen Konzeptionen des Selbst[40] der Zweifel an sich selbst dem Selbst immanent. Mit dem Anspruch sein eigenes Selbst in seiner Möglichkeit, seiner Eigentlichkeit, Individualität und Einzigartigkeit auszufüllen steigt auch die Angst vor der möglichen Verfehlung. Ist, wie es Nietzsche voraussetzt, ein objektiver Selbstzugang letztlich nicht möglich, »jeder ist sich selbst der Fernste«,[41] und der philosophische Aufruf zur Selbsterkenntnis bleibt ein Selbstbetrug, insofern ihm der alles beherrschende Wille zu Lüge und Täuschung ent-

---

[39] Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones* XI, Bekenntnisse 11. Lateinisch-deutsch. Übers. von Norbert Fischer, Hamburg 2009. X 35, 50.

[40] Neben der Anknüpfung Heideggers an Kierkegaard sei hier auch auf die spätere Entwicklung des französischen Existenzialismus und die große Problematik des Selbstverhältnisses bei Sartre verwiesen, die sicherlich in die (französischen) Denkwege der drei behandelten Autoren mit hineinspielt.

[41] Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 1, KSA 5, München und New York 1980. S. 247 f. Aus dieser Wendung gewinnt Heidegger seine Annahme, daß das Dasein sich selbst ontologisch das Fernste ist. [Vgl. SuZ 15]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenwirkt? Der Blick auf sich selbst befindet sich stets in einer Reflexionsbewegung. »Der Spiegel kehrt unsere Gestalt um und macht unsre linke Hand zur rechten. Dies mag ein Bild sein für alle Betrachtungen über uns selbst«, so Goethe im »*Wilhelm Meister*«[42]. Ich sehe mich selbst im Spiegel und bin dort immer schon ein Anderer als ich selbst, der, mit einer kleinen Brechung des Lichts, in zahlreiche Andere zerbrochen werden kann. »Je est un autre« schreibt Arthur Rimbaud 1871 in seinem »*Lettre du Voyant*«[43], Ich ist ein Anderer. Diese prinzipielle Andersheit des Selbst prägt sowohl Ricœurs ›Selbst als ein Anderer‹ als auch Derridas und Marions Annäherung an ein Subjekt oder Selbst. Nicht nur Marion, der Rimbauds Diktum mehrfach zitiert, ist auf der Suche nach einem ›Subjekt *nach* dem Subjekt‹. Jeder der drei Autoren entwickelt seine Frage nach dem Selbst auf Basis einer prinzipiellen Infragestellung eines identifizierbaren, zentralen oder ursprünglichen Subjekts, wie sie die Situation der sogenannten ›Postmoderne‹ kennzeichnet.

Ausgehend von der strukturalistischen Konzentration auf Zeichen und Text bei Saussure verliert die Funktion des Autors, des Sprechenden oder ›Zeichen-Gebenden‹ gegenüber der textuellen Gegebenheit an Bedeutung. Jede Identität wird zugunsten der unendlichen Differenzbeziehungen zwischen den Zeichen und in einer Sensibilität auf Differenzen und Brüche, auf das Andere der Identität, der Sprache und des Ursprungs in Frage gestellt. Mit dem ›Tod des Autors‹ wird auch der ›Tod des Subjekts‹ verkündet. Damit wird jedoch die *Frage* nach dem ›Subjekt‹ oder Selbst nicht abgeschafft. Eine Bezugsgröße für die Infragestellung des Subjekts, die insbesondere im Hintergrund der Gedankengänge Derridas zu beachten ist, aber auch auf Ricœur einwirkt, bilden hierbei die Theorien Jacques Lacans, bei dem das freudsche Unbewußte in die Strukturen der Sprache verlagert wird, auf deren Rückseite dann das eigene Begehren nicht eingeholt werden kann. Lacan prägt wesentlich die an ihn anschließende *Cogito*-Kritik. Er kritisiert zunächst insbesondere den Schluß auf die Existenz des Denkenden als *res cogitans*. Dem Subjekt der Psychoanalyse geht es in seinen Zweifeln nicht um die Sicherheit seiner Erkenntnis, sondern um die wahre Quel-

[42] Johann Wolfgang v. Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. In: Werke / Hamburger Ausgabe. Bd. 8. Hg. v. Erich Trunz. 10. Aufl. 1981. S. 486.
[43] Arthur Rimbaud: *Lettre du Voyant*, Genf 1975.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

le seiner Probleme mit sich selbst – es steht selbst auf dem Spiel.[44] Bei Lacan wird also »[d]as *Cogito* … aus dem Bilderrahmen des Ich-Bewußtseins herausgenommen und zum urverdrängten, gespaltenen, suchenden Subjekt, das einfach nicht ›hinter‹ sein Begehren kommt«, so Christoph Braun.[45] Im Denken Ricœurs, Derridas und Marions wird die Suche nach dem Selbst jeweils ausgehend von unterschiedlichen Formen der *Cogito*-Kritik zu verfolgen sein. Unterschiedlich zu bewerten ist dabei die Rolle, die das ›Begehren‹ als Rückseite des Erkennens spielt. Ricœur bezieht sich direkt auf das freudsche Unbewußte und verfolgt das Begehren des Selbst nach Sein und Existenz. Derrida stellt der Gewißheit des *Cogito* den Wahnsinn entgegen und fragt nach dem rätselhaften Begehren *zu geben*. Marion beschäftigt sich mit dem erotischen Begehren, das zugleich auch ein Begehren zu philosophieren sein kann. Die Suche nach dem Selbst scheint motiviert durch das Begehren danach, sich selbst zu erkennen und zu erkennen zu geben. Sie trifft dabei auf das Begehren zu geben und das Begehren erkannt und angenommen zu werden.

3) Den Begriff ›Selbst‹ als Alternative verstehen

Ich möchte trotz des unterschiedlichen Vokabulars, den sie in ihren Auseinandersetzungen mit dem Subjektbegriff gebrauchen, bei Ricœur, Derrida und Marion die Charakterisierungen eines *›Selbst‹* nachzeichnen, das (insbesondere bei Marion) in einer besonderen Beziehung zum phänomenologischen ›Selbst‹ der ›Sache selbst‹ stehen wird sowie im Hinblick auf die Gabe in einer besonderen Beziehung zur Möglichkeit, *etwas von sich selbst* oder *sich selbst* zu geben. Die Relationalität des Selbst wird dabei auch in einem Verhältnis der Antworthaftigkeit und der Verantwortlichkeit betrachtet werden. Für Charles Taylor entwickelt sich in seiner umfassenden Untersuchung der

---

[44] Wer das cartesische *›ego cogito‹* ausspricht, spaltet sich damit, ausgehend von Saussure, in das Subjekt der Aussage und das Subjekt des Aussagens. Diese Aufspaltung kann zum Instrument der Psychoanalyse gemacht werden, indem sie eine Distanzierung von sich selbst erlaubt. Lacan verfolgt also durchaus eine cartesische Methodik, stellt dabei aber das Ich als Ausgangsbasis sicherer Erkenntnis in Frage und richtet sich gegen ein am Objekt orientiertes Verständnis von Subjektivität.

[45] Christoph Braun: *Die Stellung des Subjekts: Lacans Psychoanalyse*, Berlin 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»*Quellen des Selbst*«[46] in der Geschichte der Neuzeit die Frage nach der menschlichen Identität immer schon in einem moralischen Raum[47] und zugleich reflektieren Gebiete wie die Erkenntnistheorie, in denen nach ihrem eigenen Verständnis »das Selbst eine Rolle weder spielt noch spielen sollte, … die Ideale, die zur Bildung unserer faktischen Identität beigetragen haben, eigentlich in weit höherem Maße, als wir merken«.[48] Der Begriff, den wir uns von unserem Selbst in Verknüpfung mit den darin implizierten Ausrichtungen auf das Gute machen – die sich indirekt auch in einem ›Ideal‹ der Gabe aussprechen –, läßt sich so auch als ein Zugang dazu verstehen, aus welcher Perspektive heraus und unter welchen Voraussetzungen wir erkennen und Erkenntnisse in der historischen Überlieferung, im philosophischen Diskurs und in künstlerischen Äußerungsformen weitergeben, wann immer wir darin ein Ideal unserer eigenen Identität zu erkennen geben. Die ›praktische Dimension‹ des Selbst, die mit der Frage nach der Person verbunden ist, muß wesentlich sein, wenn eine sinnvolle Beziehung zwischen dem Selbst und der Gabe hergestellt werden soll, vor deren gedanklicher Abstraktion an das Bild zweier Personen zu erinnern ist, die interagieren und die in der Lage sind, zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Ausgehend von den Untersuchungen Ricœurs, Derridas und Marions wird das Selbst zwischen Aktivität und Passivität anzusiedeln sein als ein Selbst, das verantwortlich handelt, sich auf Ideale und Pläne hin entwirft, das agiert, gibt und zugleich offen, annehmend, empfangend ist, wobei sich die Frage stellt, wie es selbst *gegeben* ist.

---

[46] Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1994.

[47] »Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.« (Ebd., S. 15).

[48] Ebd., S. 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Gabe

1) Eine ›Philosophie der Gabe‹?

Die gerade skizzierte Betrachtung des Selbst als Gebendem und Empfänger zeigt, daß die Auseinandersetzung mit dem, was wir als ›Gabe‹ bezeichnen, und mit der Weite der damit verbundenen Assoziationen und Polysemien wichtige Impulse und Grundfiguren des Denkens hervorbringen kann. Dies geschieht allerdings häufig an den Rändern philosophischer Konzeptionen. Die Beschäftigung mit der Thematik der Gabe legitimiert es meines Erachtens auch bei Ricœur, Derrida und Marion nicht, von einer ›Philosophie *der Gabe*‹ zu sprechen, die sich möglicherweise sogar als eine ›philosophische Schule‹ ausmachen ließe. Auch dort, wo sie sich direkt mit der Frage nach der ›Gabe‹ auseinandersetzen, sind die behandelten Autoren keine ›Gabentheoretiker‹, denen es im Kern darum gehen würde, zu definieren, was ›die Gabe‹ ist und davon ausgehend einen philosophischen Entwurf zu entwickeln. Es geht vielmehr darum, anhand des Phänomens der Gabe sowie anhand der Diskussionen über die Gabe exemplarisch bestimmte Fragestellungen zu verfolgen oder auch darum, Elemente eines Modells oder einer Denkfigur der Gabe einzusetzen, um andere Modelle – des Denkens, des Handelns oder der Interaktion – zu verdeutlichen. Um zu verstehen, *was* damit deutlich gemacht werden soll, möchte ich vorab die philosophische Entwicklung und Diskussion dieses Begriffs skizzieren.

In einschlägigen philosophischen Lexika, beispielsweise im »*Historischen Wörterbuch der Philosophie*«, sind zumeist keine oder nur sehr knappe Eintragungen zum Begriff ›Gabe‹ zu finden. Eingang in den philosophischen Diskurs findet die Thematik der Gabe im engeren Sinne zunehmend erst ab den 1950er Jahren über den Umweg der Auseinandersetzung mit anthropologischen Forschungen und soziologischen Theorien. Rückwirkend lassen sich allerdings Bezüge zu zahlreichen vorangehenden Denkentwicklungen herstellen: zu allen Beschäftigun-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen der Philosophie mit den Fragen des Tauschs und der Ökonomie sowie zu moralphilosophischen Konzeptionen. Dabei kann das Ideal einer Freigebigkeit, die um ihrer selbst willen geschieht, wie in Senecas »*De beneficiis*«[49], einen systematischen Stellenwert für die Konzeption einer Ethik und Philosophie der Politik und Gesellschaft besitzen. Das Geben ist für Seneca zugleich in der Natur des Menschen angelegt und im Wechselspiel zwischen Gabe und Dankbarkeit ein wichtiges Element zur Erhaltung des gesellschaftlichen Miteinanders. Auch Cicero betrachtet in »*De officiis*«[50] die Rolle der Wohltaten in den Strukturen der Gesellschaft. Systematisch bedeutend ist der Begriff ›Gabe‹ zunächst vor allem in einem religiösen bzw. theologischen Kontext. ›Gaben‹ tauchen hier als Opfergaben und Almosen auf, beispielsweise als eine der fünf Säulen des Islam sowie in der christlichen Caritas. Entscheidend ist hierbei das Ideal eines selbstlosen, uneigennützigen Gebens. Andererseits werden ›Gaben‹ als von Gott gegebene ›Begabungen‹ der Charismata verstanden. Eine bedeutende Rolle gewinnt dieser Gedanke in der lutherischen Pneumatologie, in der es gerade die dem Menschen von Gott gegebenen Voraussetzungen sind, die ihn zur Bekehrung und zum Glauben befähigen, sowie in der Prädestinationslehre Calvins, in der die Gnade zu einer Gabe wird, die nicht erbeten werden kann. Auch die Geburt und der Tod Christi werden als Gabe und Hingabe gedeutet, die sich im Ritus der Kommunion, der an Traditionen der Opfergabe anschließt, erneuert. Die Beschäftigung mit dem Begriff des Opfers eröffnet ein weites Feld theologischer und philosophischer Implikationen, die ich aber weitestgehend ausblenden möchte, um in den Blick zu nehmen, was die Gabe ausgehend von ihrem *interpersonalen* Verständnis als Gabe von Hand zu Hand auszeichnet. Bezugnahmen auf einen theologischen Diskurs werden notwendig, wo dieser auch bei den drei behandelten Autoren selbst in unterschiedlicher Art und Gewichtung eine Rolle innerhalb ihrer philosophischen Konzeptionen spielt.

Neben dieser religiösen Dimension ist die Gabe als Geschenk oder Schenkung ein zentrales Element kultureller Praktiken, gesellschaftlicher Zusammenhänge und Gegenstand rechtlicher Regelungen. So gibt es beispielsweise in Deutschland ein eigenes Schenkungsrecht. Diese

---

[49] Seneca: *Philosophische Schriften. 5: De clementia. De beneficiis.* Lateinisch-deutsch. Übers. von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989.

[50] Cicero: *Vom pflichtgemäßen Handeln. De officiis.* Lateinisch-deutsch. Übers. von Heinz Gunermann, Stuttgart 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kulturelle und soziale Rolle der Gabe als Element des Gabentauschs, die aus den archaischen bis in die modernen Gesellschaften hineinwirkt, ist Gegenstand der Untersuchungen der Gabe durch Marcel Mauss, die die Grundlage für die Entwicklung eines ›gabentheoretischen Denkens‹ sowie für die philosophische Entdeckung der Gabe bilden.

2) Die Gabe gibt sich zu Erkennen – die Entdeckung und Entwicklung des Begriffs der Gabe und seiner philosophischen Relevanz

2.1) Die ›Entdeckung‹ der Gabe und ihrer Relevanz bei Marcel Mauss

1923/24 verfaßt der französische Soziologe Marcel Mauss, Neffe und Schüler Emile Durkheims, einen »*Essai sur le don*«, also einen Versuch über die Gabe, der in seinem Stil tatsächlich sehr deutlich als ein Essay gekennzeichnet ist, zum Teil fragmentarisch bleibt, eine Vielzahl ethnologischer und anthropologischer Beispiele versammelt und schließlich in Schlußfolgerungen mündet, die sich eher als ein sehr persönliches und engagiertes moralisches Plädoyer lesen lassen, denn als konsequenter Abschluß einer vollständigen und kohärenten ›Theorie der Gabe‹. Wer Mauss' Essay liest, hat nicht nur das Gefühl, Einblicke in archaische Welten zu erhalten, in denen zentrale Strukturen unseres Zusammenlebens noch ganz ursprünglich offenliegen, er hat auch das Gefühl, sich selbst an einer *αρχή*, am Ursprung eines Denkens zu befinden, das noch nicht vollkommen durchdacht und geordnet ist, aber eine lebhafte Quelle neuen Denkmaterials bildet. Es handelt sich bei diesem Eindruck keinesfalls um ein unbeabsichtigtes Ergebnis. Mauss' eigenes Anliegen war es, die »Bruchstücke der Menschheit« einzusammeln, für eine Materialsammlung »von Tatsachen, von denen in diesem Augenblick niemand sagen kann, an welchem Punkte sie einmal ihren Nutzen finden werden für die Philosophie und für das Bewußtsein, welches die Menschheit von sich selbst gewinnt«. [Mauss 189][51] Ein solcher Steinbruch von Tatsachen soll nicht nur das Baumaterial für die Fortentwicklung von Soziologie und Philosophie bilden, sondern vielmehr für eine

[51] Zitiert aus dem Nachwort von Henning Ritter: *Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss.* [Mauss188–208].

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufklärerische Weiterentwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins. Die im »*Essai sur le don*« eingesammelten Bruchstücke erscheinen daher auch nicht zufällig zusammengetragen, sondern auf die moralischen Schlußfolgerungen hin ausgewählt, mit denen Mauss seinen Essay abschließt und zugleich für ein denkgeschichtliches und praktisches Wirken offenhalten möchte. Mauss' Untersuchung der Gabe steht von vornherein im Zeichen der Kritik an einer zunehmend ökonomisierten und kommerzialisierten Gesellschaft, der es nicht mehr gelingt, aus der Kraft der Gabe die Möglichkeit des Friedens zu gewinnen. Hinter der ›Entdeckung der Gabe durch die Philosophie‹ verbirgt sich so neben dem Versuch einer anthropologischen Bestimmung menschlichen Verhaltens und gesellschaftlicher Interaktion häufig ein mehr oder weniger expliziter gesellschaftskritischer Impetus, der sich gegen die Entwicklungen moderner kapitalistischer Gesellschaften richtet, und ebenso ein moralischer Anspruch, der auf eine ursprünglichere, sogar ›reinere‹ und friedlichere Form des Miteinanders ausgerichtet ist.

Die Frage, die Marcel Mauss dazu antreibt, einen Versuch über die Gabe zu verfassen, ist ursprünglich nicht die danach, was eine Gabe ist, was ›geben‹ heißt oder wieso überhaupt gegeben wird, sondern vielmehr die Frage nach der Motivation und Notwendigkeit der *Gegengabe*, die sich aus der gegebenen Sache erklären soll: »*Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?*« [Mauss 18] Daß gegeben, geschenkt und erwidert wird, erscheint als nicht hinterfragbares Faktum, das zu den »›totalen‹ gesellschaftlichen Phänomenen« gehört, in denen nach Mauss' soziologischem Ansatz »alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck« kommen. [Mauss 17] Über das Phänomen der Gabe sollen sich die Strukturen der Gesellschaft in ihrer Totalität erklären lassen, insofern die Gabestruktur alle Einzelphänomene und Zusammenhänge der Gesellschaft bestimmt. Dies gilt besonders in den archaischen Gesellschaften, in denen die Gabe noch keine reine Handelsbeziehung konstituiert, sondern moralisch, symbolisch und kulturell vielfältig aufgeladen und in Traditionen eingebunden ist und so ein »*System der totalen Leistungen*« bildet. [Mauss 22]

Mauss untersucht das Phänomen der Gabe mit einer vergleichenden Methodik und im Hinblick auf eine Entwicklung von der ursprünglichen Verpflichtung, Gaben zu erwidern, über ökonomische Abstraktionen und Ausdifferenzierungen, bis zur Verankerung des Prinzips von Gabe und Gegengabe »in den alten Rechts- und Wirtschaftsord-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nungen«.[52] [Mauss 120] Eine Abstraktionsstufe besteht in der Einführung des Geldes, welche nur in einer längeren Anmerkung dargestellt wird, die aber gerade in der Abgrenzung zwischen Gabe und ökonomischem Tausch wichtig erscheint. [Vgl. Mauss 57, Anm. 29] Nach und nach aufgehoben wird die Bindung an die gegebene Sache, so daß sich Mauss' Theorie indirekt auch auf eine Theorie des Zu-erkennen-Gebens öffnet.[53] Da er nicht als empirisch recherchierender Ethnologe selbst Reisen zu den betrachteten indigenen Völkern durchgeführt hat, kann und will er sich zudem nur auf das berufen, was diese Gesellschaften selbst schon in Dokumenten zu erkennen gegeben haben und worin sich ihr kollektives Selbstbewußtsein manifestiert.[54] [Vgl. Mauss 20] Zu solchen Dokumenten gehören Aufzeichnungen mündlicher Äußerungen von Maori, die das Grundprinzip ihres Rechtssystems beschreiben. Die Verpflichtung zur Gegengabe wird dort mit dem »*hau*« begründet, einem Geist oder einer Kraft der gegebenen Sache. [Mauss 32] Auf ähnliche Weise ist in Polynesien vom »*mana*« die Rede, welches zugleich »die magische Kraft jedes Wesens« und auch »seine Ehre« symbolisiert und damit auf das Streben nach Ehre, Autorität und Reichtum verweist, das die Motivation der Personen prägt, die am Gabentausch beteiligt sind. [Mauss 88, vgl. 28] Einerseits wird die gegebene Sache selbst in einem magischen, animistischen Weltbild als lebendiges, beseeltes Indi-

---

[52] Es handelt sich hierbei um das Alte römische Recht, das klassische Hindu-Recht und das Germanische Recht. [Vgl. Mauss Abschnitt III, 120–156].

[53] Interessant ist diese Entwicklung deshalb, weil gerade die Bindung an die gegeben Sache zu einem möglichen Kritikpunkt an dieser Theorie der Gabe werden kann. Die Abstraktion ist allerdings eigentlich schon von vornherein mit angelegt, konstatiert Mauss doch bereits in seinem ersten Beispiel der Tauschbeziehungen in Samoa, daß die dort erfolgende Bestimmung von weitergebbarem Eigentum »manchmal sogar Traditionen, magische Kulte und Rituale« einbezieht [Mauss 31], also Gaben, die nicht von Hand zu Hand weitergegeben werden können, sondern zu erkennen gegeben werden müssen. Auch Malinowski weist bereits darauf hin, daß mit den Gaben »Bräuche, Gesänge, künstlerische Motive und kulturelle Einflüsse den Kulaweg entlanggewandert« sind. (Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik*, a. a. O. S. 125.)

[54] Allerdings zeigen die Quellen, mit denen Mauss arbeitet, daß er hierzu auf die Selbstäußerungen der untersuchten Gesellschaften in der Regel nur aus zweiter Hand zugreifen kann. Dabei ist aber seine Auseinandersetzung mit den Quellen durch eine kritische Reflexion darauf gekennzeichnet, inwieweit in der Darstellung des Anthropologen bereits eine eigene Interpretation vorliegt und wie diese partiellen Beobachtungen in den Überblick über die Gesamtheit verschiedenster Forschungen eingeordnet werden müssen. Auch bei Malinowski zeigt sich bereits der Versuch, das *Selbstverständnis* der betrachteten Gruppen herauszuarbeiten.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

viduum betrachtet, andererseits wirkt in ihr der Geist des Gebers fort und könnte so negativen Einfluß auf den Empfänger nehmen. Die gegebene Sache kann, um diesen Bann zu lösen, nicht direkt zurückgegeben werden – dies würde den Gebenden verletzen –, sondern sie muß einem Dritten gegeben werden, der wiederum etwas anderes zurückgeben muß, was dann der erste Geber als Gegengabe erhält. Eröffnet wird so nicht einfach ein direkter Austausch von Gabe und Gegengabe, sondern eine unendlich erweiterbare Kette des Gebens, Weitergebens und Erwiderns, die Mauss als »eine Verquickung von geistigen Bindungen« versteht. [Mauss 39] Im »*Kula*« auf den Trobriand-Inseln, den Malinowski untersucht, wird diese Kette zu einem Ring geschlossen, der einerseits ein Handelssystem bildet, andererseits die konkrete praktische Bedeutung des Austauschs bereits in einen symbolischen, beinahe sakralen Festakt überführt, in einen spielerischen Wettstreit mit komplexen Spielregeln. Damit die Kette bzw. der Kreislauf in Gang gehalten werden kann, müssen nun nachträglich zusätzlich zur Pflicht des Erwiderns zwei weitere Verpflichtungen vorausgesetzt werden: eine erste Pflicht des Gebens und eine Pflicht des Annehmens von Geschenken, die erst zur Gegengabe verpflichten. Die Pflicht des Gebens äußert sich in den Opfergaben gegenüber der Natur oder den Göttern, die letztlich auch schon Gegengaben für die erhaltene Ernte, das genutzte Land, das glückliche Gelingen etc. darstellen.

Ursprünglich betrachtet Mauss auch das Almosen als eine indirekte Opfergabe an die Götter oder die Toten, die in den Empfängern repräsentiert werden. Daraus entwickelt sich aber im mischnaischen Judentum die in Christentum und Islam fortgesetzte »Moral der zum Gerechtigkeitsprinzip gewordenen Gabe«. [Mauss 47] Die Opfergaben sollen in spezifischer Weise Gegengaben herausfordern: »Die Gaben an die Menschen und an die Götter haben auch den Zweck, den Frieden zu erkaufen« [Mauss 45], der wiederum Voraussetzung für den friedlichen Austausch ist und deshalb auch gerade so lange gesichert und aufrechterhalten wird, wie der Austausch für die beteiligten Parteien nutzbringend erfolgt. Schließlich werden die Opfergaben als »vertragliche Opfer« [Mauss 46] institutionalisiert und können so ein Grundmuster für Verträge, Recht und Institutionen bilden. Insofern eine Gabe auch freundschaftliche und emotionale Bindungen hervorrufen kann, konstatiert Mauss eine »Vermischung von Personen und Dingen«, die auch als »das Merkmal von Vertrag und Tausch« zu betrachten sei. [Mauss 52] Zeichnet sich nun das für unsere modernen Rechtssysteme maß-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gebliche Alte römische Recht gerade durch die Unterscheidung zwischen Person und Sache aus, so liegt doch in der »Theorie des *nexum*« [Mauss 121], in der Bindung von Personen durch ein Pfand, also durch eine Sache, für Mauss eine Fortführung dieser Vermischung vor.

Das zentrale Beispiel für die Totalität des Prinzips der Gabe bildet der »*Potlatsch*«, der bei bestimmten indigenen Völkern Nordwestamerikas praktiziert wird. Ihre besondere Radikalität kann diese Praktik dadurch erhalten, daß diese Stämme im Sommer genug erwirtschaften, um »den Winter in einem unaufhörlichen Fest« [Mauss 23] zu verbringen. Es ist genug da, was gegeben werden kann. Kernbestandteil dieses Festes ist die Austragung ernsthafter Rivalitäten, die einerseits bis zum Kampf auf Leben und Tod reichen können, andererseits aber auch in einem ebenso gnadenlosen und erbitterten Wettstreit der Geschenke ausgefochten werden, dessen Grundprinzip Mauss in abgemilderter Form »selbst bei unseren Weihnachtsgeschenken« und in anderen Festivitäten fortwirken sieht. [Mauss 25] Kennzeichnend für den Potlatsch, der in seiner ursprünglichen Wortbedeutung »›ernähren‹, ›verbrauchen‹« heißt, [Mauss 23] ist die Tatsache, daß der Wettstreit und die darin wirksame Inszenierung des eigenen Reichtums so weit geht, daß ›Gaben‹ nicht einem konkreten Anderen gegeben, sondern vollkommen zerstört und so dem Kreislauf von Gabe und Gegengabe entzogen werden. »Geben heißt bereits zerstören« oder »›das Eigentum töten‹«. [Mauss 86, Anm. 132] Ritualisiert wird eine Zerstörung von Kupferplatten durchgeführt.[55] Geprägt sind die Gesellschaften des Potlatsch von dem durchgängigen Gefühl der voneinander unterschiedenen »Untergruppen«, daß sie aufgrund ihrer Trennung »einander alles schulden«. [Mauss 77] Gerade deshalb, weil die Gesellschaft keine totale

[55] Wie die Anthropologie hier von der Perspektive des Beobachters und vom Forschungsstand abhängt, wird an einem Hinweis Hénaffs zum Potlatsch deutlich: Einige Zeit nach Mauss' Untersuchungen stellte sich heraus, daß die extreme Ausprägung des Rituals erst gegen Ende des 19. Jhs. auftrat, als die Zahl von Führungspositionen in den immer kleiner werdenden Stämmen deutlich abnahm, der Reichtum aber durch den Handel mit den neuen Siedlern anwuchs und die kriegerischen Wettkämpfe zwischen den Stämmen durch die kanadische Regierung verboten wurden. So verschärfte sich einerseits das Konfliktpotential dieser Wettkämpfe, diese konnten und mußten aber andererseits zunehmend über die Gaberituale des Potlatsch ausgetragen werden. Dies ist umso interessanter, weil gerade der exzessive Charakter des Potlatsch in der Rezeption des Gabeessays besonders häufig aufgegriffen wurde. (Vgl. Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: Hénaff] S. 184, Anm. 23).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einheit des Zusammenlebens mehr bietet, werden die Schuld und ihre Begleichung und Wiederherstellung in den Prozessen der Gabe als totale Prinzipien den aufgespaltenen Gruppen übergeordnet.

Interessant ist, daß in diesem System der Verschuldungen, das praktisch zwar sehr ausdifferenziert ist, im Hinblick auf die theoretische ›Selbsterkenntnis‹ dieser Gesellschaften und die Ausbildung von Begriffen zur Selbstbeschreibung aber nur wenig differenziert, »der Begriff des Kredits, der Frist, sowie der Begriff der Ehre« herausgebildet werden. [Mauss 82] Mauss verweigert sich allerdings der Annahme, der Übergang zum Kreditbegriff sei ein zivilisatorischer Fortschritt, für ihn »zieht … die Gabe notwendig den Kreditbegriff nach sich« [Mauss 84], der quasi nur ihr Anhängsel bildet, das sich aus einem zeitlichen Abstand zwischen Gabe und Gegengabe oder Rückgabe notwendig ergibt. Aus Mauss' moralischen Schlußfolgerungen wird einsichtig, wieso er den Kreditbegriff auf diese Weise aus der Gabe ableiten und ihr gegenüber keinesfalls wertend vorziehen möchte und wieso er den Begriff des Geldes in eine Fußnote verbannt. Es ist für ihn ein Glück, daß »ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin … noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe« steht, die in den zuvor analysierten Gesellschaftssystemen vorherrscht, und daß »noch nicht alles in Begriffen des Kaufs und Verkaufs klassifiziert« worden ist. [Mauss 157] Aus dieser Dominanz des ökonomischen Prinzips bildet sich für Mauss ein »industrielles und kommerzielles Recht« heraus, das »mit der Moral in Konflikt steht« und nur durch die immer noch wirksamen Reste des Gabeprinzips in Schach gehalten wird. [Mauss 159] Wogegen sich Mauss hier richtet, erscheint sehr klar. Seine Schlußfolgerungen lassen sich als Kapitalismuskritik lesen, die in ihrer negativen Wertung der »Abstraktion«, welche mit der »Unmenschlichkeit« Hand in Hand geht [ebd.], an den Begriff der Entfremdung bei Marx erinnert. Worin aber besteht nun die Moral der Gabe, die er einem kommerziell geprägten Rechtssystem entgegensetzen will?

In Sozialversicherung und Arbeitslosenversicherung sieht er Anzeichen für die notwendige Rückkehr zu einer »Gruppenmoral«, in der zugleich das Individuum zu seinem Recht kommen soll, indem jedem genug gegeben wird, um sein Leben zu sichern. [Mauss 160 f.] Mauss plädiert für eine vermehrte »Fürsorge«, »mehr guten Willen, Großzügigkeit«, die aber nicht übertrieben werden soll, ebenso wie es zuviel »Kommunismus«, aber auch »Selbstsucht« und »Individualismus« zu vermeiden gilt. [Mauss 162] Die Moral der Gabe läßt sich so mit Mauss

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch als eine Moral des Maßes und der rechten Mitte verstehen, die dem individuellen Selbst einen Platz in der Mitte einer Gemeinschaft zuweisen soll. Möchte Mauss hinter die Rechtsordnungen und gesellschaftlichen Prinzipien seiner Zeit zurückgehen? Einerseits »versteht sich [für ihn] von selbst, daß wir keinerlei Zerstörung empfehlen« [Mauss 161, Anm. 7], also keine Aufhebung der bestehenden Ordnung, dennoch »kann und soll man zu archaischen und elementaren Prinzipien zurückkehren«, allerdings im Sinne einer Bewußtseinsveränderung, in der man die »konstanten Grundlagen des Rechts« und das »Prinzip des normalen gesellschaftlichen Lebens« in der Gabe wiedererkennt. [Mauss 163] Mauss fordert ein bürgerliches Selbstbewußtsein, in dem man sich immer »auch der anderen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit« bewußt ist. [Ebd.] Ein solches Bewußtsein manifestiert sich für ihn im Tabakritual der Winnebago-Indianer, zu dem eine Formel gesprochen wird, mit der man sich selbst in die Reihe der Ahnen und die Beziehung zu den Anderen einordnet. [Vgl. Mauss 164 f.]

Die moralische Grundformel, die sich aus dem Prinzip der Gabe ergibt lautet: »Gib, soviel du empfängst, und alles wird zum besten stehen«. [Mauss 165] Diese Formel einer ausgleichenden Gerechtigkeit und die Ausrichtung darauf, alles »zum besten« zu bringen, könnte eine utilitaristische Tendenz erkennen lassen. Wichtig ist aber, daß für Mauss die ›Gabe‹ – er selbst beklagt hier die Ungenauigkeit und Vorläufigkeit dieses Begriffs [vgl. Mauss 167] – klar außerhalb eines utilitaristischen Denkens steht. Ausgehend von den Untersuchungen Malinowskis stellt sich die Frage, inwieweit eine »reine Gabe« möglich ist, ohne jede Ausrichtung auf eine Nützlichkeit, beispielsweise der durch sie aufrechterhaltenen Bündnisse. [Mauss 168] Die dafür notwendige Großzügigkeit liegt für Mauss im Bewußtsein der Freiheit »einen Vertrag abzulehnen«, die aber zumeist rein formal bleibt. [Mauss 169] Letztlich liegt auch in den archaischen Gesellschaften immer eine Mischung aus »Interesse und Desinteresse« [Mauss 170] an den gegebenen Gaben vor, zumal die Demonstration des Reichtums im Potlatsch auch als Instrument dafür dient, Hierarchien herzustellen und Macht zu gewinnen. Malinowski weist darauf hin, daß die Güter durch die Weitergabe mit der Bedeutung der sozialen Bindungen und der Anerkennung aufgeladen werden und dadurch an Wert gewinnen. Die Kette der Gaben bringt so einen »kumulative[n] Besitz« hervor.[56] Die

[56] Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik*, a. a. O., S. 549.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gabe bewegt sich dabei stets in einem Grenzbereich zwischen einer zeremoniellen und einer kommerziellen Ebene. Dennoch geht Mauss davon aus, daß das ›Interesse‹ in archaischen Gesellschaften nicht dem modernen Verständnis dieses Begriffs entspricht – vielleicht zu Recht, vielleicht in dieser Generalisierung auch ein wenig im Sinne seiner Moralvorstellungen romantisierend. »In den epikureischsten der alten Moralsysteme« jedenfalls »strebte man nach dem Guten und dem Vergnügen, und nicht nach materieller Nützlichkeit«. [Mauss 172] Er betont daß »das lateinische *interest*, das in den Rechnungsbüchern über den einzunehmenden Einkünften geschrieben stand«, Ursprung für einen Interessensbegriff ist, der sich erst in der Neuzeit zum »Begriff des individuellen Interesses« entwickelt, datierbar auf die »Bienenfabel« Mandevilles und verbunden mit der Entwicklung zum »*homo oeconomicus*«. [Mauss 172 f.]

Der Gabentausch, den Mauss anstelle des rein ökonomischen Tauschs und des Austauschs von Arbeit und Lohn zwischen Individuum und Gesellschaft propagiert, ist ein Austausch in einer Zusammenarbeit für das Ganze der Gesellschaft, in dem jeder »ein Stück von sich selbst, seine Zeit und sein Leben gibt« und dafür dementsprechend behandelt und entschädigt wird.[57] [Mauss 174] Mauss' Idealbild ist die Ganzheit eines Miteinanders, in dem Individuen in der Lage sind, »ihre Beziehungen zu festigen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern«, ohne einander zu töten, und einander »zu geben, ohne sich anderen zu opfern«. [Mauss 182] Wie an der Tafelrunde König Arthurs sollen die Menschen lernen, »sich rund um ihren gemeinsamen Reichtum zu scharen«, um »im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind,« zusammenzuleben. [Ebd.] Da Mauss dazu beitragen und anleiten

[57] Das Wechselverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, das sich hier in der Gabe manifestiert, analogisiert Mauss mit der Gabe der Almosen als indirekter Gabe an Allah in der Sure 64 des Koran, in der die Vermehrung des Gegebenen und die Vergebung versprochen wird. Interessant ist hierbei, daß Mauss »den Namen Allah durch den der Gesellschaft und der Berufsgruppen« ersetzen oder, »falls wir religiös sind«, mit diesen zu einer Gesamtheit zusammendenken möchte, und daß an die Stelle des Almosens die »Zusammenarbeit« tritt. So wird hier die Arbeit zum eigentlichen Wesen der Gabe und an die Stelle einer göttlichen Totalität tritt die Totalität der Gesellschaft. [Mauss 174 f.] Zu fragen wäre angesichts des Stellenwertes einer spiritualistischen Aufladung des Gegebenen durch das *hau*, inwieweit die Rolle der Gabe dabei immer noch religiösen Denkmustern folgt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möchte, die Funktionsprinzipien einer »*Politik* im sokratischen Sinn des Wortes« [Mauss 183] zu erkennen zu geben, läßt sich sein Essay über die Gabe selbst als eine ›Gabe‹ verstehen, die seinem Idealbild gemäß am Tisch dieses Miteinanders notwendig ausgetauscht werden muß, um den Bestand der ›Tafelrunde‹ zu gewährleisten.

2.2) Die Gabe nach Mauss

»Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweisbare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein.«[58]

Mit diesen Worten, angelehnt an Malebranches Beschreibung des Erlebnisses der Lektüre Descartes', charakterisiert Claude Lévi-Strauss 1950 in seiner »*Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*« die Entdekkung des Essays über die Gabe. Lévi-Strauss nimmt Mauss als Kronzeugen für die Entwicklung des Strukturalismus und der strukturalen Linguistik in Anspruch, da dieser in seinem ethnologischen Verständnis der Soziologie nicht mehr *genetisch* untersucht, sondern *Strukturen* eines bestimmten Phänomens aufzeigt und die Sprache als Form des Ausdrucks und der Tradierung aller gesellschaftlichen Phänomene bestimmt. Allerdings habe Mauss unglücklicherweise die Konsequenzen dieses methodischen Ansatzes nicht folgerichtig ausgedeutet.

Für Lévi-Strauss sind die totalen sozialen Tatsachen nicht in der Akkumulation von Beobachtungen über verschiedene Bereiche von Gesellschaften und Kulturen zu verstehen, sondern ausgehend von einer Integration des Beobachterstandpunktes:

»Eine soziale Tatsache ... *total* erfassen, das heißt von außen wie ein Ding, doch wie ein Ding, dessen integrierender Bestandteil gleichwohl die subjektive (bewußte und unbewußte) Apprehension ist, welche wir hätten, wenn wir, da wir unabweisbar Menschen sind, die Tatsache als Eingeborene leben würden, anstatt sie als Ethnograph zu beobachten«. [Lévi-Strauss 22]

Eine strikte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Beobachtungen erübrigt sich »dank der Fähigkeit des Subjekts, sich unbegrenzt

---

[58] Claude Lévi-Strauss: *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*. In: Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, Übers. von Henning Ritter, München 1974. S. 26. [Zitiert als: Lévi-Strauss]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu objektivieren, das heißt ... immer weiter abnehmende Bruchstücke seiner selbst nach außen zu projizieren«. [Lévi-Strauss 23] Problematisch bleibt allerdings die Überwindung des Gegensatzes »zwischen Ich und Anderem« durch »das Unbewußte«, für das Mauss die »Kategorie des *mana*« als »eine Art ›vierte Dimension‹ des Geistes« eingeführt habe. [Lévi-Strauss 24] Die Einführung des *mana*, als magische Vorstellung der Ehre, sowie die Übernahme der magischen Vorstellung des *hau*, als Kraft des gegebenen Dinges, bilden für Lévi-Strauss wichtige Kritikpunkte am »*Essai sur le don*«. Er möchte darunter Begriffe verstehen, mit dem die unbewußt – oder im kollektiven Unterbewußten – wirksamen Mechanismen des Tauschs im Bewußtsein der Gesellschaft beschrieben oder zu erkennen gegeben werden. Die Einheit des Tauschs werde zudem von Mauss gegen seinen eigenen Anspruch von Totalität in Einzelelemente zerlegt – so wie ›die Gabe‹ in die Trias von Geben, Annehmen und Erwidern und zugleich in die Trias von Gebendem, Empfangendem und gegebener Sache zerlegt wird – die sich dann nicht mehr recht verbinden ließen. Mauss fehle die kritische Distanz, er verwechsle die Theorie der Eingeborenen mit der ihr zu Grunde liegenden Realität. Der Schwerpunkt des Interesses verlagert sich in dieser Kritik vom Begriff der ›Gabe‹ auf die Grundstrukturen des Tauschprinzips und damit der Ökonomie, die nach Mauss doch eigentlich der reinen Gabe entgegensteht.[59]

In eine strukturalistische Terminologie übersetzt, über die Mauss, laut Lévi-Strauss gefangen in einem Denken der Überwindung des Gegensatzes zwischen Sozialem und Physiologischem, noch nicht verfügen konnte, bildet der Begriff des *mana* den »*flottierenden Signifikanten*« oder »*symbolischen Nullwert*«, mit dem das Denken versucht, den Überschuß seiner Signifikanten »mit Mühe einem, wenn auch gegebenen, so doch noch nicht erkannten Signifikat« zuzuordnen. [Lévi-Strauss 39f.] Es läßt sich die Frage stellen, ob nicht ähnlich wie der Begriff *mana*, der allerdings Ausdruck eines magischen Denkens ist, auch der Begriff ›*Gabe*‹ gerade dort, wo seine Rätselhaftigkeit, seine

[59] Diese Strukturen sind für Lévi-Strauss die »regelhaften Bedürfnisse nach ›Gegenseitigkeit‹, ›Gleichheit‹ und ›Sicherheit‹«, die das menschliche Handeln prägen. [Alferi 410f.] Interessant ist, daß den Ausgangspunkt hierbei die Vorstellung eines ursprünglichen Kampfes aller gegen alle in einem Naturzustand bildet – ein Denkmuster, über das Paul Ricœur gerade mit seiner Theorie der Anerkennung und der Gabe hinausführen will. (Siehe C III.2) Im Bezug auf Mauss ließe sich hier der Aspekt betonen, daß Gaben auch einer Austragung von Rivalitäten dienen können.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Paradoxien und Aporien, seine Nähe zum Unmöglichen betont werden, stellenweise eine Art *»flottierenden Signifikanten«* bildet, mit dem einem Bedeutungsüberschuß Ausdruck verliehen werden soll. Würde dadurch der Begriff ›Gabe‹ als philosophischer Begriff disqualifiziert oder macht ihn dies umso mehr zu einem besonders fruchtbringenden Untersuchungsfeld? Ist ›Gabe‹ ein Ausdruck, in dem sich unser Selbstverständnis in einer ähnlichen Dichte verkörpern kann wie dasjenige der Gesellschaften, die vom *mana* reden, in dieser Rede vom *mana*?

Maurice Merleau-Ponty fragt in seinem Aufsatz von 1959 *»Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss«*[60]:

»Verkörpert sich im *mana* für das Individuum nicht gerade die Einsicht in bestimmte Äquivalenzbeziehungen zwischen dem, was es gibt, empfängt und erwidert, die Erfahrung eines bestimmten Abstands zwischen ihm selbst und seinem institutionellen Gleichgewicht mit den Anderen, die Urtatsache eines doppelten Verhaltensbezugs auf ihn selbst und auf den Anderen, die Forderung nach einer unsichtbaren Totalität, von der er selbst und der Andere in seinen Augen substituierbare Elemente sind? Der Tausch wäre mithin keine Wirkung der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft selbst *in actu*«.[61]

Für ihn liegt der Schwerpunkt der strukturalen Analyse darin, daß auf dem Weg zu einem »lateralen Universalen, wie wir es durch die ethnologische Erfahrung erwerben, … unaufhörlich das Selbst durch den Anderen und de[r] Andere durch das Selbst erforscht« wird.[62] Merleau-Ponty schlägt vor, zum Ethnologen der eigenen Gesellschaft zu werden und dabei letztlich jenen Abstand, der sich auch im Erleben der Gabe verkörpern kann, auf eine bewußt eingenommene Distanz zum eigenen Umfeld zu übertragen. Dabei ist es für ihn notwendig, die eigene Beobachterperspektive zu reflektieren und sich selbst zu erkennen zu geben, damit »der Mensch, der vom Menschen spricht, nicht selber eine Maske trägt.«[63] Um etwas über eine Kultur lernen zu können, scheint es ihm prinzipiell notwendig, offen dafür zu sein, »sich von einer Kultur belehren zu lassen«[64], also das darin zu erkennen gegebene anzunehmen. Was nach Merleau-Pontys Aussage über das *mana* für das Selbst aus der Erfahrung der Gabe hervorgehen kann, nämlich »die Einsicht in

---

[60] In: Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 2003. S. 225–242.
[61] Ebd., S. 228.
[62] Ebd., S. 233.
[63] Ebd., S. 234.
[64] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmte Äquivalenzbeziehungen zwischen dem, was es gibt, empfängt und erwidert« als Grunderfahrung der Gabe, »die Erfahrung eines bestimmten Abstands zwischen ihm selbst und seinem institutionellen Gleichgewicht mit den Anderen« als Erfahrung einer Distanz, die nicht nur unmittelbar zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden auftaucht, sondern auch in der institutionellen Vermittlung zwischen beiden eine Rolle spielt, sowie »die Urtatsache eines doppelten Verhaltensbezugs auf ihn selbst und auf den Anderen« und schließlich »die Forderung nach einer unsichtbaren Totalität« [s. o.], die beide umfaßt, wird uns an verschiedenen Punkten der Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Gabe in seiner Rolle für das Selbst und die Beziehungen des Einander-zu-erkennen-Gebens wiederbegegnen.

Ausgehend von Lévi-Strauss wird Mauss zunächst vor allem in der Ethnologie und den Sozialwissenschaften rezipiert. Entweder in einer ablehnenden Kritik, die Mauss einen »sozialromantischen, quasi ›postrousseauistischen‹ Anstrich« vorwirft [Alferi 407], oder im Versuch mit Lévi-Strauss über die Ebene eines magischen Denkens hinauszugehen sowie auch die moralische Ausrichtung zu versachlichen und Mauss' Ansatz für Weiterentwicklungen einer Theorie der nicht-kommerziellen Gabe fruchtbar zu machen. So beschäftigt sich Pierre Bourdieu in den 1980er Jahren aus kultursoziologischer und ebenfalls strukturalistisch geprägter Perspektive mit den Phänomenen der Gabe und des Schenkens. Bourdieu betont, daß »die Gegengabe, wenn sie nicht zur Beleidigung werden soll, *zeitlich verschoben* und *verschieden* sein muss«.[65] Ein direkt zurückgegebenes Geschenk wird stets als Ablehnung des Geschenks und des Schenkenden empfunden. In der verstreichenden Zeitspanne entwickelt sich wiederum die Erwartung, aus der gegebenen Gabe heraus nicht nur eine materielle Gegengabe, sondern vielmehr auch soziales Kapital, das heißt gesellschaftliche Anerkennung und eine Verbesserung der eigenen Position zu erhalten. Damit die Gabe als Gabe trotz dieser Erwartungen funktionieren kann, müssen diese für Bourdieu ins kollektive Unbewußte verlagert werden, da es sich sonst zu offensichtlich um ein ökonomisches Tauschgeschehen handeln würde, das neben der Gegengabe auch noch den ›Zins‹ des sozialen Kapitals als Gegenleistung und Bezahlung verlangt. Würden diese Strukturen offenliegen, würde die Gabe der gesellschaftlichen Anerkennung

[65] Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1987. S. 193.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letztlich doch verweigert, da diese gerade die Großzügigkeit des Gebenden ohne Kalkül der Erwiderung wertschätzt. Letztlich wohnt so nach Bourdieu dem Kern jeder Gabe ein persönliches, individuelles Interesse inne, entgegen dem moralischen Anspruch Mauss', der die Logik der Gabe *vor* der Entdeckung der Privatinteressen ansiedeln möchte. Dieses Interesse muß aber paradoxerweise verdeckt werden, damit es sich erfüllen kann.

Auch wenn die Entwicklungen der Anthropologie, Ethnologie und Soziologie der Gabe bereits indirekten Einfluß auf die Philosophie besitzen – so werden insbesondere die strukturalistischen Theorien Lévi-Strauss' und Bourdieus philosophisch stark rezipiert –[66], versucht erst Jacques Derrida, die Problematik der Gabe nicht nur im Grenzbereich der Philosophie zu durchdenken, sondern auch mit den in der Phänomenologie angelegten Implikationen des Begriffsfeldes von Gabe, Geben und Gegebenheit zu konfrontieren. Für Alain Caillé[67] geht es in der Phänomenologie um die *Gabe des Erscheinens*, deren Schwerpunkt eher auf ihrer Unbedingtheit liegt, als auf den Bedingungen und Bindungen, die ebenfalls an Gaben geknüpft sind. Auf diese Spannung zwischen Bindungen und Unbedingtheit macht Derrida aufmerksam. Seine wichtigste Reibungsfläche in der Kritik an Mauss bildet ein Verständnis der Gabe im Kontext des Tauschens und im Kreislauf der Ökonomie, die deutlicher als bei Mauss selbst in dessen Rezeption durch Lévi-Strauss und Bourdieu eine Rolle spielt. Jean-Luc Marion bezieht sich nicht direkt auf Mauss, sondern bereits auf Derridas Überlegungen zur Gabe und lenkt diese weiter in die Richtung einer Abstraktion vom konkreten Austausch von Gaben zu einer phänomenologischen Erkundung des darin implizierten Gebens, der Gegebenheit und Gebung *(donation)*. Zudem spielt in seinem Denken das christliche Verständnis der Gabe an verschiedenen Punkten eine wichtige Rolle.

---

[66] Die Bandbreite der Rezeption des Gabe-Essays in verschiedenen Diskursen wird deutlich in: *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Hrsg. von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Wiesbaden 2006. Interessant ist in diesem Kontext besonders der Aufsatz von Andreas Hetzel: *»Interventionen im Ausgang von Mauss: Derridas Ethik der Gabe und Marions Phänomenologie der Gebung«* (S. 269–291). Hetzel betrachtet darin die Auseinandersetzung zwischen Derrida und Marion über die Gabe als einen *Potlatsch* der gegenseitigenargumentativen Überbietung und verteidigt die bei Mauss selbst angelegte Argumentation dagegen, auf einenAbstoßungspunkt dieser Debatte reduziert zu werden.

[67] Vgl. Alain Caillé: *Anthropologie der Gabe*. Übers. von Frank Adloff und Christian Papilloud, Frankfurt a. M. [u. a.] 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Paul Ricœur rekurriert direkt auf Marcel Mauss' »*Essai sur le don*«, bezieht aber auch die Debatte mit ein, die sich anschließend an Lévi-Strauss in den 1950er Jahren entwickelt, u. a. bei Claude Lefort[68]. Lefort wendet gegen Lévi-Strauss ein, dieser reduziere Mauss' Darstellung auf eine mathematische Logik der Symbole. Damit werde jedoch die konkrete, phänomenale Ebene ausgeblendet, auf der es Mauss letztlich um eine Darstellung des Sozialen geht. Die handelnden Subjekte der Gebenden und Empfänger dürften in der Ordnung der Gabe nicht auf reine Terme der mathematischen Operationen des Tauschs reduziert werden, der durch sie hindurch verläuft. Vielmehr erlaube die Gabe, deren konflikthafte Dimension Lefort betont, eine Abgrenzung des Menschen von der negierten, weggegebenen Sache und damit von der Natur – Personen und Dinge werden also nicht mehr vermischt – sowie zugleich eine Abgrenzung der Subjekte voneinander, die allerdings diese nicht absolut trennt, sondern die gesellschaftliche Verbindung zwischen ihnen ermöglicht.

Iris Därmann hingegen kommt in ihrer 2010 erschienen Einführung »*Theorien der Gabe*«[69] im Durchgang durch die Theorien von Marcel Mauss, Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida und Michel Serres zum dem Schluß, daß die Gabe als »ein Zwischending und ›eine Art Hybride‹ … mitten unter uns, Tag für Tag … die kritische Arbeit der trennenden Unterscheidung zwischen Person und Sache (und den Varianten von Subjekt/Objekt, Mensch/Ding) Lügen straft«.[70] Nicht wir besitzen die Sachen, sondern wir werden eher von diesen besessen.[71] Die Gabe ist daher, wie Därmann sehr treffend deutlich macht, stets mit einer ursprünglichen Erfahrung von Fremdheit bzw. Affektion durch Anderes verbunden. Zugleich kann der Akt der Weggabe oder Weitergabe auch wieder eine Lösung oder Abgrenzung davon bedeuten. Die Fremdheit der gegebenen Sache hat einen besonderen Stellenwert gerade ausgehend von der bei Mauss zu Grunde liegenden Subjektkonzeption, die nicht mit einem modernen westlichen Subjektverständnis der Selbstidentität übereinstimmt: »Insofern kein pazifisches Subjekt mit sich identisch ist, weder von selbst noch durch

---

[68] Vgl. Claude Lefort: *L'échange et la lutte des hommes*, (1951), wiederabgedruckt in: Ders.: Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique, Paris 1978. S. 15–29.

[69] Iris Därmann: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.

[70] Ebd., S. 168.

[71] Vgl. ebd. 167.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich selbst gibt, bedarf die Möglichkeit der Gabe stets eines besessen machenden inneren Fremdkörpers.«[72]

Im Ausgang von Mauss' affektiver Kraft der gegebenen Sache möchte Därmann deutlich machen, wie eng im Raum des sozialen und kulturellen Miteinanders der Status von Personen an Sachen, an den Umgang mit ihnen und an die Art und Weise, wie diese sie angehen, geknüpft ist. Der *hybride Charakter der Gabe*, die zwischen dem ökonomischen Tausch und seiner Überschreitung, zwischen Interesse und Desinteresse vermittelt, wird bei Därmann anschaulich herausgearbeitet und letztlich als Hinweis auf eine hybride Gesamtkonstellation des Verhältnisses von Personen und Sachen übertragen. Hier stellt sich meiner Ansicht nach die Frage, welche Konsequenz aus einer solchen Diagnose zu ziehen ist: Reicht es, eine rätselhafte Vermischung zu konstatieren?[73] Ist »die kritische Arbeit der trennenden Unterscheidung« [s. o.] schlicht aufzugeben oder wird sie gerade immer neu durch die Gabe herausgefordert – als eine Aufgabe der Philosophie? Diese würde dann auch darin bestehen, zu explizieren und kritisch zu hinterfragen, wie u. a. Prozeduren der Gabe »die Handlungs- und Pathos-, die Aktivitäts- und Passivitätskapazitäten von Personen und Sachen entweder gleichmäßig zwischen beiden auf- und verteilen oder ungleich in die eine bzw. andere Richtung verschieben, so dass es zu Asymmetrien, Handlungsgefällen, Um- und Aufwertungen und zu äußeren Vereinseitigungen kommen kann«.[74] Tatsächlich zeigen sich in der philosophischen Auseinandersetzung mit der Gabe (auch in den hier untersuchten Beispielen) häufig kritische Schwerpunktverschiebungen im Gefälle zwischen Aktivität und Passivität, Geben und Empfangen und ihrer Gewichtung in unserem personalen Selbstverständnis. Bei Mauss besteht diese Verschiebung für Därmann eindeutig in einer Eingrenzung der Handlungsmacht des Subjekts zugunsten der Sache, so daß er zugleich jenen (u. a. phänomenologischen) Theorien mit den Weg zu bereiten scheint, in denen »das (erkenntnistheoretische) Objekt das Subjekt schafft, … die (juristische) Sache die Person konstituiert oder das Gebrauchsding den Ge- und Verbrauchenden macht«[75] – oder in denen,

---

[72] Ebd., S. 109.

[73] Därmann betrachtet die von Mauss übernommene »*Mélange* … ausdrücklich nicht [als] symbiotische Verschmelzung, sondern chiastische Vermischung« in der Personen in Sachen und Sachen in Personen übergehen. Ebd., S. 18.

[74] Ebd., S. 168.

[75] Ebd., S. 166.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie es sich bei Marion abzeichnen wird, das sich gebende Phänomen seinen Empfänger mit gibt.

Für Lefort geht es in der Gabe im Kern um das personale Subjekt: »Non seulement il est un acte, mais l'acte par excellence par lequel l'homme conquiert sa subjectivité«[76]. Wie bereits bei Heidegger bestimmt hier also die Gabe den Menschen, allerdings nicht als eine Gabe des Seins, sondern als Akt, den der Mensch selbst vollzieht. Hier wird also der Schwerpunkt deutlich in Richtung der Aktivität des Subjekts verschoben. Neben dem Bezug auf Lefort schließt Paul Ricœur, der bereits im Gegenzug zu Lévinas Betonung der Passivität die Aktivität und Initiativfähigkeit des Selbst hervorheben will, u. a. wesentlich an die Untersuchungen von Marcel Hénaff zum Begriff der Gabe und seiner Entwicklung an. Im Hintergrund spielt für Ricœurs Einbeziehung der Gabe in die Theorie einer anderen Form der Anerkennung allerdings auch Derridas Frage nach einem notwendigen Verkennen der Gabe »das sich selbst verkennt« eine Rolle, auch wenn sich Ricœur nur an einer Stelle explizit auf Derrida bezieht. [WdA 321]

3) Die Relationalität der Gabe zwischen Selbst und Einander

Mit der 1981 gegründeten »Revue du M.A.U.S.S.«[77] entwickelt sich in Frankreich eine Bewegung, die an den anti-utilitaristischen Zug der Gesellschaftskritik im *»Essai sur le don«* anschließen will. »M.A.U.S.S.« steht hier einerseits für die Verpflichtung gegenüber dem Erbe des Denkens von Marcel Mauss, das zum Teil als eine andere, nicht-marxistische Grundlegung von Sozialismus bzw. Sozialdemokratie interpretiert wird, andererseits für »Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales«. Aus der Beschäftigung mit der Thematik der Gabe sollen Alternativen zur Entwicklung des Neoliberalismus und zur Dominanz ökonomischen Denkens in der Gesellschaft und den Wissenschaften entwickelt werden. Zu den Kernzielen, die die *»Revue du M.A.U.S.S.«* für sich formuliert, gehört auch der Austausch oder gedankliche Gabentausch verschiedener Wissenschaftsbereiche.

Herausgeber der *»Revue du M.A.U.S.S.«* ist der Sozialwissen-

[76] Claude Lefort: *L'échange et la lutte des hommes*, a. a. O., S. 25.

[77] 1981 gegründet erschien 1982 bis 1988 zunächst das »Bulletin du MAUSS«, bevor dann der Name »Revue du MAUSS« eingeführt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftler Alain Caillé, der 2000 den Entwurf einer sozialen Theorie der Gabe vorgelegt hat, die als ein drittes Paradigma jenseits von normativistischem Holismus und utilitaristischem Individualismus, sowie gegenüber der strukturalistischen Interpretation Lévi-Strauss' und dem ins Unbewußte verschobenen Utilitarismus Bourdieus fungieren soll. Im Nachwort zur deutschen Ausgabe verweist Caillé darauf, daß sich dieses Paradigma mit dem von Honneth ausgehenden, an Hegel und Kojève orientierten Paradigma der Anerkennung überschneide, welches bei Ricœur mit den Überlegungen zur Gabe verknüpft wird. Für Caillé ist die politische Dimension der symbolischen Vermittlung von Anerkennung entscheidend. Die Gabe bildet für ihn als Verkörperung von Bündnissen einen »politischen Operator par excellence«[78], weil sie durch ihren hybriden Charakter zwischen verschiedenen Polen vermittelt: zwischen Interesse und Desinteresse bzw. Uneigennützigkeit, zwischen Verpflichtung und Freiheit, zwischen einer angestrebten friedlichen Harmonie und den in Gaberitualen ausgetragenen Konflikten sowie zwischen der Generosität in der Weitergabe von Gegebenem und der schöpferischen, generativen Dimension einer Gabe, die gibt, was es noch nicht gibt.[79]

Berücksichtigt wird auch das Bedürfnis des Selbst, sich selbst zu erkennen zu geben, denn die Gabe ermöglicht für Caillé eine *›bedingte Unbedingtheit‹*, indem eine »notwendige Unterordnung der instrumentellen (funktionalen, utilitaristischen etc.) Interessen unter die Interessen der Form und unter das primordiale ›Interesse‹ sich als Subjekt zu konstituieren und als solches aufzutreten« erfolgt.[80] Caillé – und der M.A.U.S.S.-Bewegung – geht es darum, den Schlüssel zum Verständnis sozialer Entwicklungen nicht in der Verfolgung materieller Interessen zu suchen, gemäß dem Modell eines *homo oeconomicus*. Vielmehr liegt eine der Entdeckungen bei Mauss darin, daß das Ziel jedes Subjekts, als Selbst zu existieren, sich als dieses Selbst in vielfältigen auch symbolischen Formen zu erkennen zu geben und als solches anerkannt zu werden, allen anderen Interessen übergeordnet ist, da jeder Gebende stets auch sich selbst gibt. Eine ›Theorie der Gabe‹ muß für Caillé die hybri-

---

[78] Alain Caillé: *Anthropologie der Gabe*, a. a. O. S. 217.

[79] In dieser letzten Dimension besteht für Caillé eine Parallele zu den konstitutiven Handlungen, die bei Hannah Arendt dadurch charakterisiert sind, daß sie neue Möglichkeiten eröffnen – auch und ganz wesentlich im Raum des politischen und sozialen Miteinanders. (Vgl. ebd., S. 218).

[80] Ebd., S. 108.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Wesenszüge der Gabe und die Multidimensionalität ihrer Betrachtungsweisen mitberücksichtigen und kann gerade daraus ihr Potential gewinnen, um zum Verstehen komplexer sozialer Zusammenhänge und des sich in diesen Zusammenhängen zu erkennen gebenden Selbst sowie letztlich zu einer Suche nach Sinn beizutragen. Auch wenn hier keine ›Theorie der Gabe‹ entwickelt werden soll, möchte ich im Durchgang durch die Auseinandersetzung mit der Gabe bei Ricœur, Derrida und Marion ebenfalls diese Vielschichtigkeit der Thematik fruchtbar machen. Caillé steigert sich, wo es darum geht, sich oder etwas im Symbol zu erkennen zu geben, bis zu der Hypothese: »Eine Sache macht Sinn, weil sie gegeben wird oder geeignet ist, gegeben zu werden. Sinn entsteht nur aus der Gabe.«[81] Sinngebung würde sich hier also stets in einer Gabe-Relation zwischen Selbst und Anderem vollziehen.

Im Kontext der Kritik an einem rein ökonomischen Paradigma stehen auch die Untersuchungen des kanadischen Soziologen Jacques T. Godbout, der ebenfalls der M.A.U.S.S.-Gruppierung angehört: »*Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*«.[82] Godbout bestimmt die Gabe als »phénomène relationnel«[83], von dem aus sich auch die indirekteren und leichter aufkündbaren Bindungen der Strukturen des Staates und des Marktes erklären lassen sollen. Die Bänder, die direkt zwischen Individuen geknüpft werden, bestehen für Godbout aus den Prinzipien der Gabe und der Schuld.[84] Bereits Malinowski betont in seiner Untersuchung des *Kula*, daß zwischen den Gebenden eine Bindung hervorgebracht wird, die ein Leben lang andauert. Insbesondere die Gabe an einen Fremden oder Dritten, zu dem man eine neue Verbindung knüpft, kann für Godbout ein Erlebnis einer eigenen Identität hervorbringen, die über das reine Bewußtsein der Individualität hinausgeht, bestehe doch diese Identität wesentlich darin, daß man selbst einen Knotenpunkt im Netzwerk der sozialen Relationen bildet. Meine Gabe also kann mich zugleich mir selbst zu erkennen geben: als Gebenden, als ›*homo donator*‹, als ein Selbst, das seinen Platz im Netzwerk der Relationen zu-einander hat, verbunden mit der Freiheit, dieses Netzwerk des ›Einander‹ – des Einander-Gebens und Einander-ver-

[81] Ebd., S. 195.

[82] Jacques T. Godbout: *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris und Montréal 2000.

[83] Ebd., S. 8 f.

[84] Die Verbindungen des Marktes bestehen in Gleichheit und Nutzen, die des Staates werden durch Autorität und Recht gebildet. (Vgl. ebd., S. 12).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pflichtet-Seins – zu erweitern und zu gestalten. Die so konstituierten Individuen sind nicht voneinander, sondern füreinander frei.

Auch für Marcel Hénaff ist es die Schaffung sozialer Bindungen, die wesentlich durch Gaben gelingt. Er betrachtet die Gabe in seinem erst kürzlich in der deutschen Übersetzung erschienen Werk »*Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*« in einem kulturhistorischen Überblick und schafft dabei ein sehr plausibles begriffliches Instrumentarium, um die Funktionen, Formen und Entwicklungsstufen der Gabe zu beschreiben. Als Ausgangspunkt wählt er nicht den direkten Zugriff auf das Phänomen und das Geschehen der Gabe, sondern eben die Frage nach dem ›*Preis der Wahrheit*‹, nach der ökonomischen Verrechenbarkeit philosophischer Erkenntnis und danach, ob es etwas gibt, was ›ohne Preis‹ ist und sich dem ökonomischen Austausch entzieht oder sogar widersetzt. Die Beschränkung auf eine vollkommene Quantifizierbarkeit der Ökonomie erscheint ihm hingegen als das möglicherweise »letzte und radikalste Mittel …, Schluß zu machen mit den Göttern, Schluß zu machen mit der Gabe, Schluß zu machen mit der Schuld«. [Hénaff 40] Da ich auf diesen Aspekt seiner Arbeit am Ende meiner Untersuchungen zurückkommen werde, möchte ich mich hier zunächst auf das beschränken, was Hénaff als »Ordnung der Gabe« [Hénaff 36] beschreibt und in ihrer historischen Entwicklung nachzeichnet: Die Gaben, die Mauss darstellt, dienen, so Hénaff, dazu zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft eine unaufhörliche »Kette der Anerkennung« zu etablieren. [Ebd.] Wichtig ist es für ihn herauszuarbeiten, daß die archaischen Rituale der Gabe keinesfalls irrational sind. »Die Ordnung der Gabe und die des utilitaristischen Austauschs stehen beide völlig in Einklang mit der Vernunft« [Hénaff 37], weil es eben auch und vielleicht sogar in besonderem Maße vernünftig ist, stabile gesellschaftliche Bindungen herzustellen.

Die zeremonielle gegenseitige Gabe, die zum Austausch von Anerkennung in segmentären, durch Beziehungen der Verwandtschaft strukturierten Gesellschaften praktiziert wird, erfolgt stets parallel zu einem in diesen Gesellschaften ebenfalls bekannten und praktizierten ökonomischen Austausch, in dem es um den Erwerb von Gütern geht – Malinowski bezeichnet diesen Austausch als *Nebenhandel*. Das eigentliche Problem der Abgrenzung besteht daher für Hénaff weniger im Unterschied zwischen Gabe und Ökonomie, als in der Unterscheidung dieser zeremoniellen Gabe von einem moralischen Verständnis der Gabe. Die moralische Aufladung der Gabe verlangt eine Großzügig-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit ohne Kalkül der Erwiderung, während in der zeremoniellen Gabe bekannt sein muß, daß es dem Gebenden um die Anerkennung durch den Empfänger geht, damit die soziale Bindung gelingen kann. Die zeremonielle Gabe scheint daher notwendig damit verbunden, sich und einander zu erkennen und zu erkennen zu geben: »Sie verlangt, daß die Geber, die Nehmer, die gegebenen Dinge, der Moment und die Umstände der Geste identifizierbar sind«. [Hénaff 179] In dieser Identifikation, die mit der Gabe erfolgt, kann auch der Fremde zum Mitglied der Gemeinschaft werden. Sind aber in der Entwicklung der Gesellschaften »die lokalen Gemeinschaften mehr und mehr der Gefahr unbekannter Gruppen ausgesetzt …, müssen allgemeinere Verfahren der gegenseitigen Anerkennung gefunden werden«. [Hénaff 229] Dies erfolgt für Hénaff einerseits durch ein »System der Gnade« [ebd.], in der der gemeinsame Bezugspunkt der sozialen Akteure nicht mehr auf einer horizontalen Ebene zwischen ihnen liegt, sondern in einer vertikalen Beziehung auf die göttliche Instanz eines ›ersten Gebers‹ gesucht wird, dem die Gabe des Lebens zu verdanken ist und dem gegenüber jeder in einer Schuld steht. Zugleich werden die Verfahren der Anerkennung in »die Ordnung des Rechts« und in »die Entwicklung des Marktes« verlagert, die gleiche Maßstäbe der Gerechtigkeit und der Verteilung anbieten. [Ebd.] Die Gabe wird auf dem Weg dieser Entwicklung nicht abgeschafft, sondern ebenso wie auch das Opfer einer Verinnerlichung unterzogen, »[a]ls folgte auf das Zeitalter der Rituale das Zeitalter der Ideale«. [Hénaff 310] Erst mit dieser Internalisierung eines moralischen Anspruchs der Gabe erhebt sich »die Forderung nach der reinen Gabe, der Gabe ohne Erwartung einer Erwiderung«. [Hénaff 428] In der Ordnung der Gnade liegt die eigentliche, ursprüngliche Kompetenz des Gebens allein bei Gott. Den menschlichen Gebenden wird hingegen stets die Suche nach dem eigenen Vorteil unterstellt, so daß die ursprüngliche Gegenseitigkeit der traditionellen Gabe zugunsten der einseitigen Gabe der Gnade in eine Krise gerät. Wird schließlich auch der Bezug auf den ›ersten Geber‹ gekappt, tritt die möglichst neutrale und objektive Handelsbeziehung gegenüber der persönlichen Gabebeziehung weiter in den Vordergrund. Die Gesellschaft wird durch diese ökonomischen Beziehungen und die institutionalisierten Regeln der Gerechtigkeit strukturiert – damit auch durchlässiger und offener für die Möglichkeiten des Einzelnen, seinen Status zu verbessern und sich zu entfalten. Aber zugleich wird es schwieriger, sozialen Bindungen und einer persönlicheren Art der Anerkennung, die über die gleichermaßen notwen-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dige und wichtige Anerkennung der Rechte des Anderen und über die Anerkennung seines Besitzes und sozialen Status hinaus diesen Anderen in seiner Individualität und Persönlichkeit meint, einen Grund zu geben.

In der Frage nach der Gabe geht es für Hénaff nicht nur um eine Ausnahme von den Regeln der Ökonomie, sondern »um die Natur des sozialen Bandes selbst« und damit »um die anthropologischen Grundlagen unserer Art und Weise, zusammen zu sein«. [Hénaff 40] Betrachtet man nun wiederum dieses Zusammensein als konstitutiv für unser Selbstverständnis, läßt sich die Frage nach der Gabe auch als eine Frage nach dem Selbst stellen.

»Diese dargebotenen Güter haben vor allem einen symbolischen Wert: Sie sind von seiten des Gebers – Gruppe oder Individuum – ein Pfand seiner *selbst*. Dieser Punkt ist wesentlich, denn es geht allein um dieses Engagement, dieses eingegangene Risiko, diese Herausforderung zum Bündnis: diese Verrücktheit, *sich* mittels *dessen* zu binden, was man sich gegenseitig schenkt. Dies und ausschließlich dies macht den unschätzbaren Wert der gegebenen Sache aus.« [Hénaff 580]

Wenn es also in der zeremoniellen Gabe ebenso wie in den vielfältigen, multidimensionalen und interdisziplinären Diskursen über die Gabe um die Gebenden selbst geht, dann kann auch die Frage danach, was wir unter der ›Gabe‹ verstehen, dazu beitragen, die Frage zu erhellen, wie wir uns selbst verstehen und was wir uns einander jenseits der Ordnung des Preises (zu erkennen) geben.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV. Einander zu erkennen geben

Gibt man jemandem etwas zu erkennen, so kann es darum gehen, diesem Anderen aufzugeben, etwas zu erkennen, ihm den Anstoß zu geben, selbst in einen aktiven Erkenntnisprozeß im Umgang mit dem ›etwas‹ einzutreten, das erst noch zu erkennen ist, also erkannt werden soll und nicht bereits komplett erkannt, verarbeitet, kommunizierbar und wie eine Ware zur Weitergabe vorliegt. Weitergegeben wird die Anleitung dazu, seine eigenen Erkenntnisse selbst immer neu zu gewinnen und so möglicherweise zugleich bereits eine Gegengabe hervorzubringen, die über das Gegebene hinausgeht und auch dem Gebenden neue Erkenntnisse ermöglicht. Paradigmatisch ist hierfür die platonisch-sokratische Maieutik, die Hebammenkunst, die im Dialog durch ausreichend gezielte und anleitende, aber zugleich ausreichend offene und provokative Fragestellungen den Dialogpartner dazu bringt, die ihm gegebene Erkenntnisfähigkeit zu nutzen, um selbständig zu erkennen bzw. im Sinne der platonischen Anamnesis-Lehre wiederzuerkennen, was in ihm selbst bereits angelegt und vor-gegeben ist. Im sokratischen Dialog werden die subjektiven Wahrnehmungen, die Erkenntnisse, die jemand aus sich heraus gebiert, indem er sie äußert, der kritischen Prüfung unterzogen. Ob es sich dabei wirklich um eine Erkenntnis handelt, läßt sich erst im Prozeß ihrer Vermittlung und Weitergabe an einen Anderen feststellen. Dabei geht es jedoch gerade nicht nur darum, daß der Erkennende seine Meinung logisch erklären und analysieren muß, sondern um ein Wechselspiel zwischen dem Zu-erkennen-Geben dieser Meinung und der Entgegennahme durch den sokratischen Lehrer, der diese Meinung dann gefiltert, mit Fragen, Kommentaren und Anstößen zum weiteren Erkennen zurückgibt.

Ausgehend von einem solchen Modell des Einander-zu-erkennen-Gebens lassen sich Fragen an Modelle einer Wissensökonomie[85] stellen,

[85] Ein Beispiel für eine umfassende Kritik der ›Wissensökonomie‹ findet sich bei André

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in denen das Wissen als Gegenstand eines ökonomischen Tauschs verstanden wird. Erkanntes und die Fähigkeiten und Begabungen zum Erkennen werden als Kapital oder als humane Ressourcen klassifiziert und häufig als mehr oder minder feste, berechenbare und quantifizierbare Größen betrachtet. Gehen aber solche Rechnungen auf, wenn nicht die Erkenntnisse selbst die Gaben sind, sondern vielmehr Anfänge und Aufgaben für Erkenntnisprozesse weitergegeben werden, die erst im Austausch und über ihn hinaus zur Entfaltung gelangen – wenn der Sinn, wie man ausgehend von Caillé behaupten könnte, nicht schon vorliegt, sondern nur ›gemacht‹ werden kann, indem er gegeben und weitergegeben wird, wenn er sich also im Prozeß und in der Performanz dieses Einander-Gebens er-gibt? Und gilt dies gleichermaßen für die Identität der Gebenden und Empfangenden, kann auch diese nicht ›gemacht‹ werden, ohne daß sie zu erkennen *gegeben* wird? Welche Rolle spielt dabei der sprachliche Austausch, der sich im platonischen Dialog eröffnet?

Bei Lévinas wird die Figur der Gabe an die Sprache gekoppelt, an die »Transzendenz ... dem Anderen die Welt zu sagen«, die ein »ursprüngliche[s] Dem-Anderen-zur-Verfügung-Stellen« vollzieht, »das sich auf den Besitz bezieht und die Ökonomie voraussetzt«.[86] In einer Absetzung vom Besitz ist »die Sprache, die die Sache dem Anderen bezeichnet, ... eine ursprüngliche Enteignung, eine erste Gabe«.[87] Durch diese sprachliche Gabe, die den Besitz des Einzelnen in eine »Allgemeinheit des Wortes« überführt, wird erst »eine gemeinsame Welt« gestiftet.[88] Für Lévinas liegt in dieser Verallgemeinerung eine ursprüngliche ethische Implikation. Die Gabe ist nicht nur negativer Verzicht auf den Besitz, sondern vielmehr »das Angebot der Welt gegenüber dem Anderen. Die Transzendenz ist keine Vision des Anderen – sondern ein ursprüngliches Geben«.[89] Dieses Gemeinsam-Machen der Welt in der Sprache läßt sich als ein Einander-Worte-Geben betrachten, das für Lévinas mit »Großmut« geschieht und zugleich »die erste ethische Geste« bildet, jedoch stets als »Antwort auf das Antlitz des Ande-

---

Gorz: *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie.* Übers. von Jadja Wolf, Zürich 2004.

[86] Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität.* Übers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 198. S. 252.

[87] Ebd.

[88] Ebd.

[89] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren«.[90] Es gilt für Lévinas in der Betrachtung der Sprache das »*Anbieten* der Welt«, nicht zu verdecken, das in der Ausrichtung auf den Anderen, indem ihm *gegeben* wird, überhaupt erst »die Perspektive des Sinnvollen« eröffnet.[91] Das Erkennen muß daher hier immer schon den Umweg über ein Geben gehen, denn »wenn es mir möglich sein soll, die Dinge an sich selber zu sehen, d. h. sie mir vorzustellen, wenn es mir möglich sein soll, sowohl Genuß als auch Besitz abzulehnen«, die in der Aneignung oder dem Gebrauch der Sache den reinen Blick auf diese verstellen würden, »so muß ich *geben* können, was ich besitze«.[92] Dies setzt wiederum für Lévinas eine Anfechtung meines Besitzes durch einen mir übergeordneten, absolut Anderen voraus, eine Infragestellung meiner Selbst von außen her, die mich veranlaßt, über meinen Besitz hinauszugehen, und zwar durch die sprachliche Unterweisung, die auch Lévinas hier auf die sokratische Maieutik bezieht.[93] Daß ich einen Besitz habe und ein Haus *(οἶκος)* bewohne, ist wiederum die Voraussetzung dafür, daß ich mich dem Anderen gegenüber öffnen und ihm geben und zu erkennen geben kann: »man kann ein Antlitz nicht mit leeren Händen und geschlossenem Haus ansprechen«.[94] Dieses Wechselspiel zwischen Besitz und Ökonomie einerseits und Verausgabung, Gabe und sprachlichem Zu-erkennen-Geben andererseits als Wechselspiel zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Ruf und Antwort, bildet für Derrida eine wichtige Thematik, die in ähnlicher Form auch bei Ricœur und Marion betrachtet wird.

Inwiefern muß ich mich *selbst* zunächst ›besitzen‹, um mich einem Anderen zu erkennen gegeben zu können? Inwiefern muß ich mich dazu bereits als mir selbst gegeben annehmen? Spreche ich davon, daß ich mich zu erkennen gebe, scheint immer schon die Vorstellung mitzuschwingen, daß es sich dabei um etwas zunächst Verborgenes handelt, vielleicht sogar um etwas, das zuvor bewußt dem Erkennen entzogen wurde – ein Geheimnis, eine maskierte, verschleierte Identität. Gibt sich jemand zu erkennen, so zeigt er sich als derjenige, der er selbst ist, nachdem er sich zuvor für einen Anderen ausgegeben hatte, indem etwas von seiner ursprünglichen Identität wiedererkannt werden kann:

---

[90] Ebd., S. 253.
[91] Ebd.
[92] Ebd., S. 247.
[93] Vgl. ebd.
[94] Ebd., S. 250.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Geste, sein eigentliches Aussehen, die Stimme oder aber der Name, mit dem er von einem Dritten gerufen wird oder den er schließlich selbst preisgibt. Zumeist scheint dabei die eigentliche, ursprüngliche und nur verdeckte Identität des Selbst im Grunde genommen unzweifelhaft festzustehen. Umso größer ist vielleicht gerade deshalb die Faszination der Möglichkeit, dieser Festlegung zu entgehen, sich selbst zu verbergen, dabei aber dennoch nicht verlorenzugehen, sondern jederzeit wieder zur ursprünglichen Identität zurückzukehren – immer aber notwendig über den Umweg, daß es einen Anderen geben muß, der mich kennt, dessen Kenntnis ich mich entziehen kann und dem ich mich dann doch zu erkennen gebe. Die künstlerischen Gestaltungen solcher Spiele des Verbergens und Zu-erkennen-Gebens der eigenen Identität sind zahllos. Es verbindet sich damit die Frage, inwiefern Identität immer schon eine Fiktion oder Maskerade ist. Zugleich kann die künstlerische Fiktion in der Bezugnahme auf die Fiktionen der Identität selbstreferentiell auf ihre eigene Fiktionalität bezugnehmen.[95] Diese doppelte Bezugnahme sowie auch die Verbindung der Frage nach der Identität oder der ›Rolle‹ des Selbst mit einer Metaphorik der Maskierung und des Theaters wird an verschiedenen Punkten der Untersuchungen zu beachten sein.

In der modernen Mediengesellschaft erscheint der Wunsch, sich anderen zu erkennen zu geben, omnipräsent als Drang, sich zu zeigen, sich sichtbar zu machen, sich in die Öffentlichkeit zu stellen – sei es im Fernsehen oder im Internet, per *Facebook* oder *Twitter*. In diesen medialen Öffentlichkeiten entsteht der Eindruck, man könne dort selbstbestimmt genau das von sich zu erkennen geben, was man zeigen möchte und ein Bild seiner selbst entwerfen, das mit der Realität nicht deckungsgleich sein muß. Zugleich potenziert sich dabei das Risiko, das in allen Prozessen wirkt, in denen sich jemand selbst zu erkennen gibt: es ist niemals sicher, ob und wie die Gabe angenommen und wie mit ihr umgegangen wird. Die Neugier auf den Anderen, die Bereitschaft die ›Gaben‹ seiner Selbstpräsentation entgegenzunehmen, kann auf einer oberflächlichen, zum Teil vielleicht auch sensationsgierigen Ebene ver-

[95] Auf die Spitze getrieben wird dieses Prinzip in Shakespeares Komödien, in denen sich fast jeder als ein anderer ausgibt, und das in einem Schauspiel, auf einer Bühne, womit zugleich durchsichtig wird, daß die ganze Welt ein Theater ist: »All the world's a stage, And all the men and women merely players« William Shakespeare: *As you like it*. In: The Complete Works of William Shakespeare, Wordsworth Editions 1996. S. 622.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleiben. Als (philosophisches) Staunen über die Rätsel und Geheimnisse des anderen Selbst kann sie jedoch auch tiefe Prozesse des Einander-Erkennens in Gang setzen, und zwar vielleicht auch und gerade wenn Medien zwischengeschaltet werden. So läßt sich die Frage stellen, inwieweit sich hinter jeder Äußerung in einem künstlerischen Medium, aber auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen, auch ein Wunsch manifestiert, sich selbst zu erkennen zu geben und von einem Anderen als dieses Selbst erkannt zu werden. Sicher geht es hier darum, Anerkennung zu erlangen. Lassen sich diese Äußerungen gleichermaßen als Ausdruck einer tiefen Sehnsucht danach verstehen, von einem Anderen *erkannt* zu werden? Dieses Bedürfnis gestaltet sich spannungsvoll – man will gesehen, aber nicht einfach durchschaut werden, kein gläserner Mensch sein, aber manchmal eben doch ein durchsichtiger oder besser ein sichtbarer. Wer sich einem Anderen zu erkennen gibt, ruft ihn zugleich dazu auf, sich ihm zuzuwenden und ihn zu erkennen: ›Hier *sieh* mich!‹ Das ›Einander-zu-erkennen-Geben‹ scheint nach der historischen Ablösung der Ordnung der Gabe, von der Hénaff ausgeht, eine ›totale soziale Tatsache‹ zu bleiben, die unser Miteinander bestimmt.

Wenn ich einem Anderen etwas oder mich selbst zu erkennen gebe, dann heißt das, daß der Prozeß des Erkennens zunächst auf seiner Seite stattfinden muß. Es ist also *seine* Erkenntnis, die aus meiner Gabe erwächst und die ich ohne den Anderen so nicht hätte herstellen können – sein Erkennen wird so wiederum für mich zur Gabe, gesetzt den Fall, daß er mich daran teilhaben läßt. Das ›Etwas‹ und vielleicht mehr noch das ›Selbst‹, das zu erkennen gegeben wird, bedarf dieser Gabe ebenso wie des Erkenntnisprozesses, der damit vom Empfänger gefordert wird, und kann sich so nur im Zwischenraum des ›Einander-zu-erkennen-Gebens‹ manifestieren und entfalten. Daß die Einbindung in die Relation des ›Einander‹ für den Zugang zum ›Selbst‹ wesentlicher erscheint als für andere mögliche Gegenstände der Erkenntnis, läßt sich in Anlehnung an das aristotelische Freundschaftsideal entwickeln: »der Freund aber, der ein anderer man selbst ist, beschafft, was man aus sich selbst nicht erreichen kann«. [NE 1169b][96] Er gibt »im Zusammenleben und in der Gemeinschaft des Redens und Denkens« [NE 1170b] dem Freund wie in einem Spiegel diesen selbst zu erkennen, ist doch die

[96] Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Olof Gigon. Zürich und München 1967. [Zitiert als: NE]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freundschaft »aus dem Verhalten zu uns selbst abgeleitet« [NE 1166a], das quasi auf einen Anderen extrapoliert und dadurch sichtbar wird. Am Beispiel des Freundes lassen sich »tugendhafte … Handlungen … betrachten« [NE 1170a], die auf das eigene Handeln einwirken, so daß die Tugendhaften im gemeinsamen Umgang miteinander »auch besser … werden, indem sie tätig sind und einander korrigieren«. [NE 1172a] Sie orientieren sich aneinander, wobei dennoch »keiner wünscht ein anderer zu werden«, sondern jeder wünscht *als er selbst*, »und zwar um des denkenden Teils willen, der am meisten er selbst zu sein scheint«, dem Guten zu entsprechen. [NE 1166a]

Die Gaben der Erkenntnis unterscheiden sich für Aristoteles von allen Gaben, bei denen man »auf Gegenleistung rechnet«. [NE 1164b] In der »Gemeinschaft des Philosophierens«, in den Beziehungen des Einander-zu-erkennen-Gebens, »läßt sich der Wert nicht in Geld berechnen, und eine angemessene Ehre ist auch nicht zu denken, sondern es muß wohl da, wie bei den Göttern und den Eltern, genügen, was man eben vermag«. [Ebd.] Hénaff zeigt, wie sich diese Vorstellung in einer langen Traditionslinie bis in unserer heutigen Intuition verfolgen läßt, daß es etwas ›Preisloses‹ gibt. Auch Mauss geht von einer ursprünglichen Form der Gabe aus, in der es zunächst nicht um die Berechnung einer Gegenleistung gemäß einer Nutzenkalkulation geht, sondern in der vielmehr die Verpflichtung zur Gegengabe immer schon daraus erwächst, »daß jemand etwas geben so viel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben.« [Mauss 35] Umgekehrt können beispielsweise die Gaben, die bei Hochzeiten ausgetauscht werden, zugleich »den beiden ›Seiten‹ eine natürliche Identität« geben. [Mauss 51]

»Der Potlatsch … ist der grundlegende Akt der militärischen, juristischen, wirtschaftlichen, religiösen ›Erkenntlichkeit‹, in allen Bedeutungen des Wortes. Man ›erkennt‹ den Häuptling oder seinen Sohn und zeigt sich ihm ›erkenntlich‹«. [Mauss 97]

Es geht in der Gabe und in ihrer Interpretation also um uns selbst, um Erkenntlichkeit, Anerkennung, das Erkennen und Zu-erkennen-Geben von Identität. Zudem werden Versuche unternommen, das Zu-erkennen-Geben, die Weitergabe von Erkanntem und die Frage der Wahrheit in einer Ordnung der Gabe zu erklären. Einander geben, einander zu erkennen geben und die Identität seiner selbst aus solchen Gaben zu empfangen, scheinen so eng miteinander verwoben, daß die Anwendung der Denkfigur der Gabe auf das Gebiet der Erkenntnis, auf den

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Versuch einer Bestimmung des Selbst und auf den Bereich des Miteinanders verspricht, darüber mehr zu erkennen zu geben.

Im Durchgang durch die Konzeptionen Derridas, Ricœurs und Marions soll erreicht werden, daß die Begriffe der Gabe, des Selbst und der Erkenntnis einander etwas geben, daß sie sich gegenseitig bereichern. Ziel ist nicht primär ein Vergleich der drei Autoren, ihrer Methoden und Positionen, sondern eine sich wechselseitig ergänzende und befragende Lektüre ihrer Werke. In diesem philosophischen Austausch oder ›Gabentausch‹ (der doch gerade nicht zwingend den ökonomischen Gesetzen der Gegenseitigkeit zu gehorchen hat) soll gezeigt werden, wie vielschichtig die Fragestellungen sind, die sich mit der Thematik der Gabe verbinden und inwiefern Modelle der Gabe dabei selbst als Modelle des Denkens, des Fragens und Erwiderns dienen. Was bedeutet es für unser menschliches Selbstverständnis und unser Miteinander gleichermaßen, wenn wir das Erkannte als Gegebenes, Weitergegebenes oder als Gebung verstehen, wenn wir einander etwas geben oder *zu erkennen* geben und wenn wir *uns* einander zu erkennen geben? Zugleich stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn wir in unserem Selbstverständnis davon ausgehen, daß wir einander zu erkennen gegeben sind – einander aufgegeben, verantwortlich und antwortend.

Das Bedürfnis, den Anderen in seiner Einzigartigkeit zu sehen, anzuschauen und zu erkennen, sich selbst zu erkennen zu geben und anderen ihr Selbst zu erkennen zu geben, scheint nicht nur im Modus der Liebe[97] ein wichtiges Grundbedürfnis des Menschen zu sein, das über die ebenso fundamentalen und wirkungsmächtigen Bedürfnisse, sich selbst zu erkennen, seine eigene Identität zu erfassen und zu beherrschen und andererseits durch das menschliche Gegenüber in dieser Identität nicht nur erkannt, sondern auch anerkannt zu werden, in Vergessenheit geraten kann. Ziel meiner Arbeit ist es, dieses Bedürfnis in der Konstitution des Selbst und des Miteinanders zu berücksichtigen. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe soll sich in einem Wechselspiel bzw. in einer lebendigen Einheit von Aktivität und Passivität

[97] So spricht Schleiermacher davon, daß es der »Trieb, die unzugängliche und unübertragbare Individualität anzuschauen ist, was man im engeren, aber noch nicht engsten Sinne Liebe nennt«, sowie von »einer Gemeinschaft der Individualität, die aber auf nichts anderes gehen kann, als auf das gegenseitige Anschauen und Erkennen.« (Friedrich Schleiermacher: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*. Werke. Auswahl in vier Bänden, Bd. 2, Leipzig 1927. S. 102).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dadurch auszeichnen, daß es sich als Empfänger versteht und sich zugleich immer neu anderen zu erkennen gibt, daß es frei ist, für die Initiative zu geben, sich zu äußern, dabei neue Möglichkeiten, Handlungsspielräume und Spielräume des Miteinanders zu eröffnen und sich und den Anderen aus der Gabe des Anderen anzunehmen. Über die Regelwerke und Ordnungen des Miteinanders hinaus soll sich so der Ausblick auf eine andere Logik des ›*Einander*‹ ergeben, die dem personalen ›Selbst‹ mit seinen Fähigkeiten, zu erkennen und das Erkannte zu bereichern, mit seinen Möglichkeiten, zu geben und entgegenzunehmen, mit seiner Freiheit, etwas von sich selbst preiszugeben oder sich sogar ›hinzugeben‹, ohne sich aufgeben zu müssen, und mit der damit verbundenen Verletzlichkeit sowie möglicherweise letztlich als einer unhintergehbaren und irreduziblen ›Gabe‹ einen Platz zuweist. Dies kann nur ein Ausblick bleiben, im Bewußtsein der Konflikte und ethischen Herausforderungen, die einem solchen Anspruch begegnen, beispielsweise dort, wo die Thematik der Gabe auf ihrer Rückseite mit der Frage nach der Schuld oder Verschuldung verbunden ist sowie mit den negativen und konflikthaften ›Gaben‹ und Gegebenheiten, mit denen wir gleichermaßen konfrontiert sind.[98]

Es geht in den hier betrachteten Ansätzen der Auseinandersetzung mit der Gabe nicht allein im Hinblick auf das Miteinander um eine *andere* Logik, sondern immer wieder grundlegend um eine Infragestellung bestimmter logischer Voraussetzungen, auf die wir in unserem Denken zurückgreifen. Der exzessive Charakter der Gabe, die Unsicherheit und das Risiko aber auch das Vertrauen, die sich mit der Frage verbinden, ob und wie sie angenommen und erwidert wird, die Paradoxie des Anspruchs einer Selbstlosigkeit, die dennoch mit der Anerkennung des Anderen rechnet, die Schwierigkeiten, ›die Gabe‹ als Phänomen zu erfassen, führen das Nachdenken über die Gabe an die Grenzen des Denkbaren und Möglichen, bis hin zur Idee einer Möglichkeit der (denkbaren) Unmöglichkeit. Gemeint ist damit nicht eine Nicht-Möglichkeit nach den Gesetzen der Modallogik, sondern eher ein Überschuß des Möglichen über die Kapazitäten unserer Wahrneh-

[98] Schon Mauss spielt mit der Doppeldeutigkeit des englischen Begriffs ›*gift*‹ und dem Gleichklang zum deutschen ›*Gift*‹ sowie zwischen dem lateinischen *dosis* und dem griechischen *δόσις*. Diese Verbindung von Geschenk und Gefahr wird von zahlreichen Autoren aufgegriffen und das Risiko, das in der Annahme der Gabe ebenso wie im Geben selbst besteht, sofern es nicht fest mit der Erwiderung rechnen kann, wird auch in diesen Untersuchungen weiter eine Rolle spielen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mung und unserer Erkenntnisstrukturen hinaus, zu dem wir dennoch, vielleicht als Grenzidee, in unserem Denken, Wahrnehmen oder Vorstellungsvermögen Zugang besitzen und von dem her sich erst die Ordnung des Möglichen strukturiert. Ausgangspunkt der phänomenologischen Debatte über das ›Unmögliche‹ ist u.a. die Figur des Todes in Heideggers »*Sein und Zeit*«, der als äußerste Unmöglichkeit und Grenze aller weiteren Möglichkeiten des Daseins konstitutiv ist: Gerade die Endlichkeit des Daseins eröffnet seine Modalität, da diese voraussetzt, daß nicht jede Möglichkeit automatisch zur Wirklichkeit wird. Dieses komplexe und paradoxe Zusammenspiel der Eröffnung und Begrenzung des (Un)Möglichen wird im gegenwärtigen phänomenologischen Diskurs anhand anderer ›Grenzphänomene‹ weiterverfolgt, zu denen auch das Phänomen ›Gabe‹ gehört.[99] Es wird zu fragen zu sein, wo die spezifische ›Logik der Gabe‹ an die Grenzen des Möglichen führt, wo dies im Phänomen bzw. in der Lebenswirklichkeit der Gabe selbst angelegt ist oder wo die reale Erfahrung der Gabe gezielt eingesetzt wird, um eine Denkfigur zu konstruieren, die uns die Grenzen des Möglichen, das Wechselspiel zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit und die Möglichkeit gedanklicher Grenzüberschreitungen zu erkennen geben soll.

Ziel jeder Philosophie ist es immer auch, einander zu erkennen zu geben. Dieses Ziel möchte ich in einer methodologisch eher der Tradition Ricœurs verpflichteten, sorgfältigen Untersuchung der verschiedenen Ansätze und ihrer zentralen Inhalte verfolgen, die zugleich

---

[99] Die Aktualität dieser Diskussion zeigt sich daran, daß die diesjährige Castelli-Konferenz vom 4.–6.1.2010 in Rom (u.a. unter der Leitung von Jean-Luc Marion) das ›Unmögliche‹ zu ihrem Thema machte. Zum Begriff des Unmöglichen bei Marion sei verwiesen auf den Abschnitt »*Le propre de Dieu*« in: Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, Paris 2010. S. 87–137. Marion beschreibt dort die Unmöglichkeit einer vollständigen Erfassung des Göttlichen als Phänomen oder Begriff, das uns dennoch gerade in der ›Gegen-Erfahrung‹ dieser Unmöglichkeit zugänglich ist. Allerdings ist die Rede vom Unmöglichen in der Phänomenologie deshalb noch nicht automatisch mit einer Rede von Gott gleichzusetzen. Zwar konstatiert Marion »L'impossible pour l'homme se nomme Dieu«, allerdings gilt dies hier im besonderen für die Unmöglichkeit der Vergebung: »pardonner les fautes faites par l'homme à l'encontre de Dieu«. (Ebd., S. 137). Zu Derridas Umgang mit der Unmöglichkeit oder dem ›Un-Ding‹ der Gabe, siehe Abschnitt C. III. 1.3 meiner Arbeit. Verwiesen sei auch auf Waldenfels' Figur der positiven, der Sache selbst inhärenten Unmöglichkeit, die z.B. die Unzugänglichkeit des Fremden charakterisiert und nicht durch die faktische Endlichkeit des Erkennenden begründet wird. Vgl. Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, a.a.O. S. 630.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

versucht, auf die Relevanz dieser Untersuchungen für die Lebenswirklichkeit Rücksicht zu nehmen. Die Art und Weise, wie die drei Autoren auf ihren Denkwege voranschreiten, verlangt eine gründliche Auseinandersetzung, da selten thesenhafte Erkenntnisse vermittelt werden, die wie ein klar umrissener Gegenstand wiedergegeben oder weitergegeben werden könnten. Es ist wichtig, die Wege und Umwege, auch die Hindernisse, die sich ganz bewußt einer allzu leichten ›Übersetzung‹ oder Reduzierung der entwickelten Gedankengänge in den Weg stellen, genau zu verfolgen, um einen Zugang zu dem zu gewinnen, was uns dieses Denken in seinem Vollzug erschließt und zu erkennen gibt. Auch stilistisch und methodisch erscheint das Zu-erkennen-Geben hier häufig als eine Aufgabe und Herausforderung für den Empfänger, die Erkenntnis nicht als einen Besitz zu betrachten, sondern als Gegenstand einer fortgesetzten Suche.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

B. Paul Ricœur – Unterwegs: im Zu-erkennen-Gegebenen, auf der Suche nach dem Selbst und auf den Wegen der Anerkennung in die ›Lichtung‹ der Gabe

I. Erkenntnis als Weg und Umweg

1) Paul Ricœur gibt zu erkennen

Im Werk Paul Ricœurs läßt sich ein Weg verfolgen, der von den Fragen nach dem Erkennen und Verstehen ausgehend über eine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff des Selbst neben anderen Fragestellungen schließlich auch die Thematik der Gabe in den Blick nimmt. Dieser Denkweg soll als erster Leitfaden dafür dienen, um herauszuarbeiten, welche Wechselwirkungen die Denkfigur der Gabe mit den Fragen nach dem Selbst und der Erkenntnis bzw. dem Einander-zu-erkennen-Geben eingehen kann, auf welche Weise sie eine Lösung oder Zuspitzung dieser Fragestellungen bieten kann und wie sich aus ihr ein Zugang zur Idee des Einander-zu-erkennen-Gebens entwickeln läßt.

Um diese Fragestellungen bei Ricœur zu verfolgen, werde ich einen Schwerpunkt auf die Analyse seines Werkes »*Wege der Anerkennung*«[1] legen, wo die Denkfigur der Gabe am Ende eines Weges auftaucht, der vom Erkennen als Identifizieren über die Selbstreflexion und die Ausweitung auf eine Dimension des Miteinanders bis zur Idee einer wechselseitigen Anerkennung führt. Für Jean Greisch ist dieser Weg, der den gesamten Denkweg Ricœurs noch einmal in sich abbildet, durch drei Etappen der Gebung gekennzeichnet: »Le *symbole* donne *à penser*«; »Le *texte* se donne *à lire*«; »Le soi se donne à *reconnaître* ›soi-même comme un autre‹«.[2] Die Frage nach dem menschlichen oder per-

---

[1] Paul Ricœur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein.* Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Herber-Schärer, Frankfurt a. M. 2006. [Zitiert als: WdA]

[2] Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Paris u. a. 2009. S. 304.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sonalen Selbst, auf die dieser Weg zuläuft, bildet für Ricœur eine so entscheidende Motivation seines gesamten Denkens, daß sie sich von vornherein nicht scharf von der Frage nach dem Erkennen und ebenso wenig von der Auseinandersetzung mit der Gabe abgrenzen läßt.

Ganz im Sinne Ricœurs, für den der Umweg ein wesentliches Element des Philosophierens bildet, werde ich über die »*Wege der Anerkennung*« hinaus ebenfalls Umwege durch seine weiteren Werke und einige der darin untersuchten philosophischen Konzeptionen einschlagen, die dazu dienen sollen, die betrachteten Fragestellungen zu vertiefen und die Fokussierung auf die Thematik der Anerkennung aufzubrechen, die in diesem Zusammenhang nicht im Zentrum der Betrachtungen stehen soll. Ricœurs Philosophieren ist unterwegs durch das hindurch, was uns in Symbolen, Texten, Erzählungen und Überlieferungen zu erkennen gegeben ist. Es ist auf der Suche nach dem Selbst in der Spannung zwischen Identität und Alterität und verfolgt Wege der Anerkennung, die sich in den ›Lichtungen‹ des Gabegeschehens immer wieder neu eröffnen und motivieren.

1.1) Der Blick durch den Text auf die Welt

Paul Ricœur gibt uns in seinem Werk ein Instrumentarium für ein Erkennen, das durch das Verstehen von Texten hindurch einen Blick in uns selbst hinein und auf die Welt ermöglichen soll. Seine phänomenologische Hermeneutik zielt darauf ab, die spezifisch menschliche und individuelle Erfahrung des In-der-Welt-Seins mit den kollektiv geteilten und tradierten Texten und Quellen in Verbindung zu setzen, die versuchen, unserem Erkennen und Erfahren gerecht zu werden, sie zu ordnen und zu systematisieren, zu erzählen oder auf den Begriff zu bringen. Er möchte zu erkennen geben, wie wir mit dem uns Gegebenen – der Phänomenalität – und dem Fundus des Zu-erkennen-Gegebenen – den Texten und Kontexten der kulturellen Überlieferung – so umgehen können, daß beide ›Gaben‹ in eine produktive Wechselbeziehung treten. Erst in ihrer Vermittlung kann ein gangbarer Weg zu einer möglichst umfassenden, aber niemals totalen Erkenntnis beschritten werden. Zudem entfaltet sich in diesem Wechselspiel, das sich nicht in einem punktuellen Austausch erschöpft, sondern sich zeitlich erstreckt und geschichtlich entwickelt, unsere Identität. Das heißt auch, daß es bei Ricœur von vornherein in einem doppelten Sinne darum geht, ein-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ander zu erkennen zu geben: einerseits in dem Sinne wie und was wir einander im Raume eines Miteinanders zu erkennen geben und über die Zeit hinweg weitergeben; andererseits in dem Sinne, daß wir uns mit jedem Akt des Zu-erkennen-Gebens immer schon gegenseitig unser jeweiliges Selbst, unsere individuelle und kollektive Identität zu erkennen geben.

Jeder Text – also auch jeder Text Ricœurs – fungiert dabei als ein optisches Instrument und zwar, wie es Marcel Proust am Ende seiner »*Recherche du temps perdu*« ausdrückt, als ein »Vergrößerungsglas«, durch das es dem Leser gelingen soll, »in sich selbst zu lesen«.[3] Gleichermaßen betont Ricœur aber, daß er ebenso entscheidend als ein Instrumentarium für den Blick auf die dieses Selbst umgebende Welt und Wirklichkeit dient bzw. auf ihre Möglichkeiten im Entwurf einer »Quasi-Welt der Texte«. [Vom Text 84][4] Der wesentliche »Frontenwechsel der nachheideggerschen Hermeneutik im Verhältnis zur romantischen«, besteht für Ricœur darin, »weniger die Absicht des Autors hinter dem Text wiedergeben« zu wollen, als vielmehr »den Vorgang [zu] explizieren …, durch den ein Text eine Welt gleichsam vor sich ausbreitet«. [ZuE I 127][5] Insbesondere in der Interpretation literarischer Texte geht es darum, »daß das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt ist, in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte«. [Ebd.] Diese Welt, bildet den Raum, in dem sich das Selbst verorten und entfalten kann – allerdings niemals allein: Die Lebenswelt ist für Ricœur wesentlich eine Welt der Gemeinschaft, der Interaktion und des Miteinanders in der kulturellen und politischen Praxis. So entwickelt er insbesondere in seinen späteren Schriften eine praktische Philosophie, die sich explizit als Ethik versteht, im Sinne einer teleologischen Ausrichtung auf das gute Leben, als eine Philosophie der Moral, im Sinne der gemeinschaftlichen Artikulation der

---

[3] Marcel Proust: *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 7. Übers. von Eva Rechel-Mertens, Frankfurt a. M. 2004. S. 505. [Zitiert als: Proust] Ricœur zitiert diese Passage in »*Zeit und Erzählung*« im Zusammenhang mit der Konzeption des »wiedergefundenen Eindrucks«, die im Hinblick auf die *reconnaissance* als Wiedererkennen auch in diesem Kontext noch einmal eine Rolle spielen wird. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*. Übers. von Rainer Rochlitz, München 1989. [Zitiert als: ZuE II] S. 255.

[4] Paul Ricœur: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*. Übers. u. hrsg. von Peter Welsen, Hamburg 2005. [Zitiert als: Vom Text]

[5] Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*. Übers. von R. Rochlitz, München 1988. [Zitiert als: ZuE I]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Normen dieser Ethik, sowie als politische Philosophie, im Sinne der Untersuchung der Gesellschaft als Raum für die Suche nach Gerechtigkeit.[6]

Die Ausrichtung auf ethische und praktische Fragestellungen prägt Ricœurs philosophisches Selbstverständnis auf allen Etappen seines Denkweges. Es gibt für ihn einen direkten Weg vom Text zur Handlung – »du texte à l'action«.[7] In diesem Sinne ist auch sein eigenes Philosophieren und Schreiben auf dem Weg zum Handeln. Seine Texte sind stets als solche zu lesen, die die Grenzen des Textes überschreiten. Ihre Aufgabe erfüllt sich darin, Möglichkeiten zum gerechten Handeln und guten Leben zu erkennen zu geben, ob es nun um die Betrachtungen von Erkennen und Verstehen, um die Frage nach dem personalen Selbst oder aber schließlich um das Nachdenken über die Gabe geht. Texte lassen sich daher in gewisser Weise als ›Gaben‹ von Möglichkeiten verstehen bzw. als ›Freigabe‹ der Aussicht auf Möglichkeiten, die ohne den Blick durch den Text verborgen bleiben würden. Vor dem Heraustreten aus dem Text steht jedoch der Durchgang durch den Text, also durch das bereits Zu-erkennen-Gegebene. Gerade die Freilegung offener Möglichkeiten des Handelns und Denkens kann ganz wesentlich dadurch erfolgen, daß wir uns mit der Geschichte der bereits verwirklichten Möglichkeiten und ihrer offenen Potentialitäten beschäftigen, und zwar eben wesentlich im Umgang mit Texten und anderen Formen der Mitteilungen und Überlieferungen.

Ricœurs Bezug auf das bereits vor ihm und von anderen Gedachte ist nicht einfach ein reiner Eklektizismus oder ein methodischer Kunstgriff, sondern impliziert bereits zwei Kerngedanken seiner Philosophie: den Gedanken, daß die Dialektik des Selben und des Anderen als produktives Grundprinzip im Hintergrund allen Verstehens und Handelns steht, und das daraus erwachsende Verständnis der Geschichte und Tradition als Quelle offener Entwicklungsmöglichkeiten. Auch das ›vergangene‹ Selbe wird nicht auf seine Selbigkeit festgelegt, sondern bleibt offen dafür, als Anderes es selbst zu werden. Um diese Spannung zwischen Selbigkeit und Andersheit offen zu halten, reicht es nicht, fertige

---

[6] Diese Entwicklung zeigt sich beispielsweise in: Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer.* Übers. von Jean Greisch, München 1996. [Zitiert als: SaA], sowie in: Ders.: *Le Juste,* Paris 1995.

[7] So trägt eine der Sammlungen der früheren hermeneutischen Texte Ricœurs den Titel: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interpretationen anzubieten oder ein in sich selbst geschlossenes System der Erkenntnis aufzuzeigen. Vielmehr geht es Ricœur darum, auf die Aporien im bisher Gedachten und in der Geschichte der Philosophie hinzuweisen, um die wesentlichen philosophischen Fragestellungen und existenziellen Fragen des Menschseins freizulegen, die in ihrem Kern letztendlich aporetisch bleiben müssen. Genau diese offenen Fragen nämlich bleiben auch offene Möglichkeiten des Denkens im bereits Gedachten, von denen aus immer wieder weiter gedacht und gehandelt werden kann. Die Freilegung von Aporien »verdammen – wie das bei den unnachgiebigsten Aporien stets der Fall ist – nicht die Philosophie, die sie entdeckt. Ganz im Gegenteil: Sie müssen ihr zugute gehalten werden«, so Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*«. [SaA 121]

Dort, wo die Aporetik am drängendsten wird, stellt Ricœur Verknüpfungen zwischen verschiedenen Denkweisen her, die zeitliche Grenzen der Philosophiegeschichte, thematische Grenzen und Gattungsgrenzen überschreiten. Dieses Zusammenschließen verschiedener Positionen im diskursinternen Dialog, der sich wiederum auf einen Dialog mit seinen Lesern hin öffnet, soll als Angebot dafür dienen, die Ganzheit eines Denkzusammenhangs möglichst umfassend zu rekonstruieren, analog zur Ganzheit der Erzählstrukturen, die für Ricœurs Denken eine zentrales Modell bildet. Angeboten wird eine Ganzheit, die dennoch nicht hermetisch geschlossen und als Totalität beansprucht wird, sondern sich auf eine Fortsetzung des Denkens öffnet. Ricœurs ›Zusammendenken‹ unterschiedlicher Ansätze ist immer ein lebendiges, gemeinsames Denkgeschehen, in dem wir über die Grenzen der Zeit hinweg ›zusammen denken‹. Auch zwischen den Texten wird also in diesem Sinne ein ›Einander-zu-erkennen-Geben‹ praktiziert, wie es sich auch in dieser Arbeit zwischen den Texten Ricœurs, Derridas und Marions entfalten soll.

In Abgrenzung gegen den Begriff der »Umwelt« definiert Ricœur den Begriff der »Welt« in »*Zeit und Erzählung*« als »die Gesamtheit der Referenzen …, die durch alle Arten von deskriptiven oder dichterischen Texten zugänglich gemacht werden, die ich gelesen, gedeutet und geliebt« bzw. wohl auch die ich selbst erzählt habe.[8] [ZuE I 126] Die Welt

[8] Diese Definition des »Begriffs des Horizontes und der Welt« nimmt Ricœur hier in Abgrenzung von einer »bloßen Umwelt« vor. [ZuE I 126] Er beruft sich auf den in der 5. Studie von »*Die lebendige Metapher*« herausgearbeiteten Zusammenhang von »*Me-*

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist also nicht einfach das Textäußere[9], sondern das, was für mich überhaupt erst dadurch entsteht, daß in Texten verschiedene Denkmodelle über zeitliche Distanzen hinweg an mich weitergegeben werden können, damit sich dann im Fenster dieser Texte für mich ein Ausblick auf die Welt eröffnet. Hier zeigt sich deutlich, wie wesentlich der phänomenologische Anspruch Ricœurs stets von einer hermeneutischen Denkweise durchtränkt ist, die weitaus mehr als nur eine Methodik zur Dechiffrierung von Textmaterial bietet, um davon ausgehend eine Phänomenologie zu entwickeln. Die Hermeneutik, das Verstehen und die Frage nach dem Selbst als Frage: »Wie ist ein Seiendes beschaffen, dessen Sein sich durch das Verstehen auszeichnet?« bilden eine eigene philosophische Problematik im Versuch einer Vermittlung zwischen Leben und Bedeutung. [HuS 15][10] In »*Existenz und Hermeneutik*« spricht Ricœur davon, daß es für diese Verknüpfung notwendig sei, »in der *Phänomenologie* die Struktur zu suchen, in der wir das hermeneutische Problem orten, oder ... die junge Pflanze, auf die wir den hermeneutischen Schößling aufpfropfen können«. [HuS 14] Ricœurs eigentliches philosophisches Problem ist also das Verstehen, das wiederum nur dann erfolgreich sein kann, wenn es sich selbst als ein intentionales Verstehen *von* Welt versteht. Es ist die Rückbindung an eine solche intentionale Beziehung, die wiederum die phänomenologische Methode als Grundstock dieses Verstehens einfordert. Die Bewegung der *ἐποχή* soll hierbei allerdings die vorgegebenen Kontexte, die bereits beschrittenen und beschriebenen Zugänge ›zu den Sachen selbst‹ nicht ausblenden.

Die Welt, die ich als meine Welt erkennen kann, wird für Ricœur nicht einfach unmittelbar erlebt oder ist meinem Bewußtsein von vorherein gegeben oder aus ihm selbst heraus konstituiert, sondern sie entsteht als ein Zusammenhang all dessen, was ich ›gelesen‹ habe, in Zeichen, Texten und Spuren, die wiederum die notwendigen sprachlichen und semantischen Träger eines Verstehens bilden, das überhaupt erst in der Lage ist, den Zusammenhang und die Ganzheit einer Welt herzustellen. Das heißt also, daß ich mich von vornherein im Zusam-

---

tapher und Referenz«. (Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher.* Übers. von R. Rochlitz, München 1986. S. 209–252)

[9] Die Frage nach den Rändern des Textes und dem ›Textäußeren‹ wird in der Auseinandersetzung mit Derrida noch einmal eine wichtige Rolle spielen. Siehe Abschnitt C.

[10] Paul Ricœur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I.* Übers. von Johannes Rütsche, München 1973. [Zitiert als: HuS]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menhang dessen bewege, was mir zu erkennen gegeben wird, was an mich weitergegeben wurde, und daß ich nicht von einem neutralen Anfangspunkt aus selbst zu erkennen beginne – weder die Gegebenheit der Welt, in der ich lebe, noch mich selbst. Auch ich bin mir in gewisser Weise bereits zu erkennen gegeben, bevor der Weg meiner eigenen Erkenntnis beginnt.

1.2) Texte entgegennehmen und weitergeben – der hermeneutische Bogen

Die Lektüre eines Textes durchschreitet die Distanz zwischen dem Prozeß des Schreibens und der Rezeption des Textes vom Moment dieser Rezeption her in die Richtung der Entstehung und Überlieferung des Textes ebenso wie vom Text her zur Situation des Lesenden. Einerseits werden das gelesene literarische Werk oder die philosophische Konzeption aus der historischen und individuellen Situation des Denkenden heraus neu erhellt und quasi durch den Lichtspalt der Geschichte betrachtet, der sich zwischen dem Geschriebenen und dem Lesenden auftut. Andererseits wird aus diesem Blick über die Distanz zum Akt des Schreibens hinweg, aber auch im Lichte der überlieferten Gedanken, die aktuelle Situation des Lesers neu beleuchtet und gerade durch die Distanznahme und die Ermöglichung der Einnahme einer anderen Perspektive anders verständlich. Eine solche Distanz, wie sie hier zwischen ›Zu-erkennen-Geben‹ und Entgegennehmen wesentlich ist, wird für Ricœur auch im Modell der Gabe eine entscheidende Rolle spielen.

Der Leser macht sich »zum Zeitgenossen des Textes«, durchschreitet die Distanz ohne sie einfach aufzuheben, versucht, sich seinen Sinn anzueignen und in sich aufzunehmen, »[w]enn dieser ihm zuerst fremd war, macht er ihn sich zu eigen«. [HuS 27] Dabei liegt für Ricœur »in jeder Hermeneutik, ob ausdrücklich oder nicht, das Bemühen um ein erweitertes Selbstverständnis auf dem Umweg über das Verstehen des andern«. [Ebd.] In den Texten, in denen Ricœur Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre seine eigene Konzeption einer Hermeneutik entwickelt, die in der Konfrontation mit dem *linguistic turn* und der strukturalistischen Philosophie verschiedene Modifizierungen erfährt, betont er kontinuierlich, daß dieser Aspekt der Aneignung über alle Veränderungen hinweg erhalten bleibt: »Es gibt keine authentische Interpretation, die sich nicht in einer Form der *Aneignung* [dt. im Origi-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nal] vollendet«. [Vom Text 129] In der Aneignung wird etwas Fremdes zum Eigenen, so wie eine Gabe, die ich entgegennehme, mein Eigentum wird. Die Aneignung impliziert hierbei eine Veränderung des Eigenen, insofern »die Interpretation eines Textes sich in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet, daß sich von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt«. [Vom Text 99] Ähnlich wie also durch Gaben oder Geschenke Eigentum akkumuliert werden kann, wird hier die Sphäre meiner Eigenheit bereichert. Diese Bereicherung besteht jedoch in einer Vertiefung des Selbstverständnisses: Ich werde durch diese Aneignung nicht *mehr*, aber ich verstehe mich besser und werde daher vielleicht mehr ich selbst.

Michel Philibert beschreibt in seinem Aufsatz »*The philosophical method of Paul Ricœur*«[11] diesen indirekt als einen Autor, der jeden Text, der ihm als Grundlage zur Entwicklung seiner Gedanken dient, bereits wie eine Gabe oder ein Geschenk dankbar in Empfang nimmt: »Whenever he quotes a philosopher ... he expresses admiration and acknowledges what he learns from him«.[12] Der Lernprozeß kann auch aus einer kritischen Auseinandersetzung heraus erfolgen, bei der jedoch Ricœur zunächst stets darauf bedacht ist, dem Denken des jeweils Anderen gerecht zu werden: »and Ricœur again will in any case give due credit to the authors, even for those things he finds in them that they could not see themselves«.[13] Philibert leitet diese Haltung aus der christlichen Prägung Ricœurs ab. Ricœurs Haltung als Leser – seine Verbeugung vor den überlieferten Gedanken Anderer – läßt sich durchaus als ein Vorverweis auf seine positive Wertung der Dankbarkeit im Kontext der Thematik der Gabe verstehen, die auch als eine Dankbarkeit für das Werk des Anderen nicht notwendig als eine einfache ökonomische Rückgabe verstanden werden muß.[14]

Texte sind Gaben, die sich zur Weitergabe über den Verlauf der Zeit hinweg eignen und sich so keinesfalls in der Gegengabe *eines* Empfängers erschöpfen – ebenso wenig wie in der einfachen Widergabe. In ihnen wird das individuelle Erleben und Erinnern zu einem kollektiven

---

[11] Michel Philibert: *The philosophical method of Paul Ricœur.* In: Charles E. Reagan (Hg.): Studies in the Philosophy of Paul Ricœur, Athens 1979. S. 134–139.

[12] Ebd., S. 136.

[13] Ebd., S. 137.

[14] Ricœurs Begriff der Dankbarkeit wird im folgenden noch näher erläutert werden. Die Dankbarkeit gegenüber dem Werk des Anderen wird auch bei Derrida noch einmal eine wichtige Rolle spielen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedächtnis und zu einer Kette der Interpretationen erweitert. Der Begriff der Aneignung verweist für Ricœur einerseits auf das »Ankämpfen gegen den Abstand hinsichtlich des Sinns selbst« und »gegen die kulturelle Distanz«, andererseits auf den »›gegenwärtigen‹ Charakter der Interpretation«, die den Text wie bei der Aufführung eines Musikstückes in der Gegenwart lebendig macht, ohne jedoch seine Rückbindung an die Zeit vor dieser Vergegenwärtigung und seinen Ausblick auf eine mögliche Zukunft dabei auszublenden. [Vom Text 99 f.] Die Vergegenwärtigung bildet die Bedingung für die »Verschmelzung der Textinterpretation mit der Selbstinterpretation«. [Vom Text 100] Da Ricœur hierbei zudem die Geschichtlichkeit und Traditionalität berücksichtigt, die sowohl die Überlieferungen der interpretierten Texte, als auch die bereits überlieferten Interpretationen meint, versteht er es als Aufgabe einer »Theorie der Hermeneutik ... diese Interpretationen im Sinne von Aneignung durch die Reihe der Interpretanten zu vermitteln, die zur Arbeit des Textes an sich selbst gehören«. [Vom Text 108][15]

»Aufgabe der Hermeneutik« ist es für Ricœur in Bezug auf das Erzählen, »die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert.« [ZuE I 88] Die Hermeneutik bewegt sich hierbei an den Rändern des Textes entlang, mit dem Anspruch, diese Ränder deutlich nachzuzeichnen, die ihn im Kontext des Geschriebenen und Gelebten als eine Ganzheit abgrenzen, ohne ihn einfach aus diesem Kontext herauszureißen oder hermetisch abzuschließen. Stets muß ein Grenzübergang offen bleiben, der es dem Leser ermöglicht, in den Text einzutreten, aus ihm herauszublicken, ihn aber auch wieder zu verlassen. Diese Grenzen des Werkes, die erst die Arbeit der Hermeneutik sichtbar

---

[15] Dieser Gedanke ist eingebettet in das Geschichtsverständnis Ricœurs, das er 1955 in »*Geschichte und Wahrheit*« folgendermaßen beschreibt: »Ich brauche die Geschichte, um aus meiner privaten Subjektivität herauszutreten und um in mir und über mir das Menschsein zu verspüren«. Diese Idee verbindet Ricœur mit einem spezifischen Begriff einer »menschlichen Wahrheit«:»Die Geschichte der Menschen wird immer mehr zu einer umfassenden Erklärung werden, in der jede Zivilisation ihre Wahrnehmung der Welt in der Auseinandersetzung mit allen anderen entwickelt.« Die Reihe der Interpretanten läßt sich zudem als Entsprechung zur Einbettung in die Kette der Generationenfolge verstehen, die er als eine wesentliche Dimension des Selbst begreift. (Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*. Übers. von Romain Leik, München 1974. S. 55 und S. 293).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht, bilden zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer ›Weitergebbarkeit‹ des Werkes, die wiederum die Fortsetzung der Interpretationen ermöglicht. Impliziert dies wiederum, daß etwas, das weitergegeben werden kann, ein begrenzter, als solcher erkennbarer und quasi handhabbarer Gegenstand sein muß? Mit der Frage nach einer Objektivierbarkeit von Erfahrungen, Erlebtem und Erinnerten, stellt sich für Ricœur auch die Frage, inwiefern sich die phänomenologische Hermeneutik überhaupt als eine Theorie der Erkenntnis formulieren läßt.[16]

Für Ricœur bildet Heideggers direkter Weg der Verbindung eines hermeneutischen und eines phänomenologischen Ansatzes[17] eine »*On-*

---

[16] Wilhelm Diltheys Versuch, »im Zeitalter der positivistischen Philosophie eine den Naturwissenschaften vergleichbare Gültigkeit« für die Geisteswissenschaften zu etablieren, sprengt für Ricœur aus verschiedenen Gründen »den Rahmen einer bloßen Erkenntnistheorie«, in der zunächst die Erkenntnis der Geschichte analog zur Erkenntnis der Natur betrachtet und systematisiert werden soll und die einen möglichen Zugang zu den erkennbaren Gegenständen der Weitergabe als Tradition und Überlieferung bilden könnte. [HuS 13] Einerseits wird »das hermeneutische Problem … zu einem psychologischen«, sofern der Schritt vom Verstehen eines Textes zur Beziehung »zu einem fremden psychischen Leben« erfolgt, sofern also nicht mehr eine Schrift, sondern ein konkreter, leibhaftiger Anderer zum Gegenüber oder aber zum ›Gegenstand‹ meines Verstehens wird. [Ebd.] Andererseits eröffnet sich »das Paradox der Geschichtlichkeit …: Wie kann ein geschichtliches Wesen geschichtlich die Geschichte verstehen?«. [Ebd.] Ricœur stellt hieran anschließend den Anspruch einer Verknüpfung von »*Existenz und Hermeneutik*« [HuS 11–37], der sich aus der Frage nach dem Verhältnis von Leben und Bedeutung oder Objektivierung des Lebens ergibt. Ricœur übernimmt von Dilthey den Begriff des Lebenszusammenhangs, der auch in seinem weiteren Nachdenken über narrative Identität und Selbst eine wichtige Rolle spielen wird. Den Träger der Verknüpfung mit der Existenz soll die »Verflechtung der Hermeneutik mit der Phänomenologie« [HuS 14] bilden, der es wiederum zufällt, den »Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens« [s. o.] zu beleuchten, von dem sich der Text abhebt.

[17] Eine Verbindung zwischen Hermeneutik und Phänomenologie wird von Heidegger in »*Sein und Zeit*« skizziert, in dem kleinen aber äußerst signifikanten Abschnitt (§ 63) über »*[d]ie für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und de[n] methodische[n] Charakter der existenzialen Analytik überhaupt*«. Dieser Einschub einer neuerlichen methodologischen Reflexion findet sich auf dem Scheitelpunkt der Daseinsanalytik, der sich in der Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins und in seiner Sorgestruktur und Zeitlichkeit abzeichnet. Von dort aus wird dann die Untersuchungsrichtung umgekehrt – sollte doch über das Uneigentliche das Eigentliche erfaßt werden, wird nun von diesem Eigentlichen her wieder nach dem Uneigentlichen und der vulgären Zeitauffassung gefragt. Heidegger fordert den Sprung in den hermeneutischen Zirkel hinein, ohne genauer zu explizieren, wie ein solcher Sprung erfolgen soll und ob er innerhalb einer letztlich doch linear strukturierten Schrift erfolgen kann. (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ]).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tologie des Verstehens«, welche die Frage nach den Bedingungen des Verstehens für ein erkennendes Subjekt in eine Frage umkehrt, die sich auf dieses Subjekt bzw. auf das Dasein richtet: »Wie ist ein Seiendes beschaffen, dessen Sein sich durch das Verstehen auszeichnet?« [S. o.] Auch Ricœur schließt sich dieser Zielsetzung eines letztlich ontologischen Zugangs zum Verstehenden explizit an. Allerdings weist er darauf hin, daß Heidegger »die Problematik der hermeneutischen *Methode*« dabei vollkommen ausblendet und »das *Verstehen* nicht mehr als einen Modus der Erkenntnis …, sondern als einen Modus des Seins« bestimmt. [HuS 14] Ricœur entscheidet sich demgegenüber für »einen windungsreicheren und mühsameren Weg«, für einen Umweg also, und damit für eine *indirekte* Ontologie. [HuS 15] In der Ausrichtung auf eine ontologische Ebene soll der erkenntnistheoretische Anspruch, der die historischen Entwicklungsstufen der hermeneutischen Theorie und Praxis prägt, in seinen jeweiligen Modifizierungen nicht ausgeblendet werden. Eine Grundfrage, deren verschiedene Aspekte sich in Ricœurs Werken wiederfinden lassen, lautet daher:

»Was geschieht mit einer Erkenntnistheorie der Interpretation, die aus einer Reflexion über die Exegese, über die Methodik der Geschichte, über die Psychoanalyse, über die Phänomenologie der Religion usw. hervorgeht, wenn sie mit einer Ontologie des Verstehens konfrontiert, von ihr angetrieben und, wenn man es so ausdrücken darf, von ihr angezogen wird?«. [Ebd.]

Um dabei herausarbeiten zu können, wie die Umwendung von einer Erkenntnistheorie der Interpretation auf die Ontologie des Verstehens erfolgt, gilt es für Ricœur zu vermeiden, »das Problem auf irgendeine *erkenntnistheoretische* Art zu stellen« und darauf zu beharren, »die Hermeneutik sei eine *Methode*«, und zwar auf die gleiche Art und auf der gleichen Ebene wie die Methode des naturwissenschaftlichen Erklärens. [HuS 16]

»Wer das Verstehen nur im Rahmen einer Methodologie erfassen will, der bleibt in den Voraussetzungen der objektiven Erkenntnis und in den Vorurteilen der kantischen Erkenntniskritik befangen. Darum muß man den Bannkreis der Subjekt-Objekt-Problematik entschlossen verlassen und das Sein selbst in den Mittelpunkt der Frage stellen.« [Ebd.]

Es gilt, nicht der »Versuchung« zu erliegen, »die *Wahrheit*, die im Verstehen angezielt wird, von der *Methode* zu trennen«. [HuS 20] Die verfolgte Methode muß schrittweise durchsichtig gemacht werden (dies gilt auch in Ricœurs eigener Methodenreflexion), um dem Leser einen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglichst genauen Zugang zum Verstehen des Textes anzubieten, wobei sich dieses Verstehen dann keinesfalls in einem Erkennen der Methode erschöpfen darf.

Ricœur stellt die Hermeneutik hier vor die von Husserl und Heidegger abgeleitete Aufgabe, »jenen Punkt zu erreichen, an dem das geschichtliche Seiende mit dem Ganzen des Seins verflochten ist in einer Beziehung, die einen ursprünglicheren Charakter hat als jedes nur erkenntniskritisch gesetzte Subjekt-Objekt-Verhältnis«. [HuS 16] Dieses Bekenntnis *gegen* die Erkenntnistheorie und das Subjekt-Objekt-Paradigma und *für* eine Art von Ursprünglichkeit, die vor deren Ursprungsdenken ansetzt, scheint Ricœur hier bis auf die Vorstellung, diese Wendung des Denkens in *einem* Punkt zu erreichen, mit dem frühen Derrida zu verbinden, der dabei ebenfalls zunächst auf die Wurzeln des phänomenologischen Denkens zurückgreift.[18] Vielleicht verliert sich die Klarheit dieses Bekenntnisses und der bei aller Indirektheit dennoch deutlichen ontologischen Ausrichtung auf Ricœurs Denkweg zum Teil in den Prozessen der zunächst wesentlich hermeneutischen Arbeit und in den Windungen des Umwegs. Dennoch bleibt der Anspruch einer mehr als erkenntnistheoretischen Durchdringung eines verstehenden, handelnden, geschichtlich seienden Selbst im Zusammenhang einer Lebenswelt, wie sie Husserl thematisiert, stets deutlich spürbar.

Zunehmend ist Ricœur allerdings daran gelegen, zwischen dem *Erklären* als Paradigma nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch der Linguistik und analytischen Philosophie, und dem *Verstehen*, zwischen denen Dilthey eine so scharfe Trennung vornimmt, zu vermitteln. Er möchte einen »*hermeneutischen Bogen*« über beide Denkweisen spannen. [Vom Text 103] Die individuelle Aneignung der Interpretation durch den Leser bleibt dabei der letzte Brückenpfeiler, der allerdings keineswegs »die Bedeutung des Textes … der Macht des Subjekts, das ihn interpretiert«, unterwerfen soll, da dieses doch erst aus der

---

[18] Diese Parallelen lassen sich insbesondere in Derridas Auseinandersetzung mit Husserl verfolgen in: Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls.* Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt a. M. 2003. Übrigens konstatiert Ricœur in diesem Zusammenhang deckungsgleich mit Derrida, »daß der frühe Husserl« – und zwar »von den *Logischen Untersuchungen* bis zu den *Cartesianischen Meditationen*«, also genau in dem Bereich, mit dem sich »*Die Stimme und das Phänomen*« auseinandersetzt – »lediglich einen Idealismus neuer Art konstruiert hat«. [HuS 17] Derridas Husserl-Interpretation wird im Abschnitt C genauer betrachtet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeit der Interpretation heraus die Fähigkeit empfängt, sich selbst als Subjekt zu erkennen – es wird sich selbst erst in dieser Arbeit der Interpretation, indem es durch die weitergegebenen Texte und Zeugnisse hindurchblickt, zu erkennen gegeben. [Vom Text 132] Auch in der Vermittlung zwischen einem hierbei rein textimmanent aufgefaßten Erklären, orientiert an strukturalistischen Modellen, und einem Verstehen, das das ›Fenster‹ des Textes öffnet, zeichnet sich Ricœurs Anerkennung der Notwendigkeit ab, den Text wieder verlassen, überschreiten und das aus ihm Gelernte und Erkannte in der eigenen Lebenswelt umsetzen zu können. Jede Interpretation ist für Ricœur der Anfang eines Weges, denn »›interpretieren‹ heißt den Denkweg einschlagen, der vom Text eröffnet wird, sich zum *Anfang* [*orient*] des Textes hin auf den Weg machen«. [Vom Text 104]

In diesem Sinne werde ich nun den Denkweg einschlagen, der sich in »*Wege der Anerkennung*« eröffnet – zum Anfang dieses Textes hin und den Text selbst als einen Anfang, eine Orientierung begreifend. Dabei soll Ricœurs Dreischritt vom Erkennen über das Wiedererkennen zum Anerkanntsein nachvollzogen und zugleich ein anderer Dreischritt darin freigelegt werden: von der Erkenntnis über die Selbsterkenntnis und die Frage nach der Identität zum Anfang einer Theorie der Gabe, die auch und insbesondere darin bestehen kann, daß wir einander zu erkennen geben.

2) Die Wege der »reconnaissance« beschreiten – vom Erkennen als Identifizieren zum (An)Erkennen des Selbst

2.1) Der Begriff der »reconnaissance« – Stolpern und Aufbruch, Bruch und Ganzheit

Ricœurs letztes großes Werk »*Wege der Anerkennung*« läßt sich als eine komprimierte und bei aller Dichte dennoch klare Synthese zentraler Etappen seines gesamten Denkweges lesen. Die Zeit, das Erzählen, das Handeln, Erinnern und Versprechen, die Bildung und Zuschreibung individueller und kollektiver Identitäten, die interpersonalen und interkulturellen Verhältnisse zwischen Selbst und Anderen, die zuvor in anderen Kontexten ausführlich und in sorgsamen hermeneutischen Analysen beleuchtet wurden, werden nun durch das Brennglas eines

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzelnen Begriffes betrachtet. Dieser Begriff muß offen genug und zugleich vielschichtig und dicht genug sein, um die dafür nötige Fokussierung und die nötige Brennweite zu erzielen. Ricœurs Ausgangspunkt ist »ein Gefühl der Verblüffung angesichts des semantischen Status des Wortes *reconnaissance* im philosophischen Diskurs«. [WdA 15] Er gesteht, auf den Wegen seiner Lektüren und Arbeiten in eine Lücke gestolpert zu sein, die sich in der Dichte der philosophischen Tradition und der Beherrschung der Begriffe auftut, mit denen philosophiert wird. Schließlich sind die Worte ›*reconnaissance*‹ oder ›*reconnaître*‹ und dazu entsprechend auch das Wortfeld, das sich mit dem ›Erkennen‹, ›Wiedererkennen‹, ›Anerkennen‹ eröffnet, im Diskurs der Philosophiegeschichte in ebenso großer Häufigkeit wie Heterogenität anzutreffen – eine ähnliche, Heterogenität und Vielseitigkeit, wie sie auch dem multidimensionalen und hybriden Begriffsfeld von Geben und Gabe zuzuschreiben ist. Dennoch bleiben diese Worte für Ricœur im Hinblick auf eine klare philosophische Einordnung unterbestimmt.

Es ist wichtig festzuhalten, daß der französische Ausdruck *reconnaissance* nicht einfach mit dem deutschen Begriff *Anerkennung* dekkungsgleich ist und daher auch die sozialphilosophische Diskussion über die Thematik der Anerkennung ausgehend von Hegel, die in Deutschland ausführliche Betrachtungen über diesen Begriff hervorgebracht hat, nur *eine* Wegstrecke der Untersuchungen der *reconnaissance* bildet, die Ricœur mit anderen semantischen Aspekten in Verbindung setzt.[19] Ricœur warnt »vor der heute sehr häufigen Reduktion« des Begriffs auf die »Anerkennung der Unterschiede zwischen Individuen in Diskriminierungssituationen«, die in seinen Untersuchungen »erst zum Schluß«, und zwar in Verbindung mit der Thematik der Gabe, zur Sprache kommen wird. [WdA 307] Diese Bedeutungsebene erhält also durchaus eine exponierte Stellung, verlangt aber zunächst eine weitere Ausdifferenzierung der Frage nach den Unterschieden und Identitäten, die auch in der interpersonalen Anerkennung vorauszusetzten sind. Dem Anerkennen geht hier notwendig ein Erkennen voraus, das aber bereits schrittweise aus einer rein erkenntnistheoreti-

[19] So liegt mit Axel Honneths »*Kampf um Anerkennung*« durchaus ein ›anerkanntes‹ Werk vor, daß den Begriff »Anerkennung« im Titel trägt, während Ricœur einen Mangel solcher Werke konstatiert. (Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* Frankfurt a. M. 2003. [Zitiert als: Honneth])

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Dimension herausgelöst wird und sich auf ein Zu-erkennen-Geben hin erweitern läßt.

Hinter Ricœurs Verblüffung über die »erstaunliche Lücke« zwischen den Bedeutungsdimensionen der *reconnaissance*, die der Kohärenz widerspricht, mit der »das Wort *reconnaissance* im Wörterbuch als eine einzige lexikalische Einheit erscheint« [WdA 19], steht das Staunen, mit dem (seit Platon) die Philosophie beginnt. »Dieses anfängliche Staunen«, so Ricœur, »weicht nach und nach einer Art Bewunderung für die Differenzierungsmacht, die in der Sprache am Werk ist«. [WdA 16] Diese Bewunderung, diese Anerkennung der Dynamik und des Sinnpotentials der Sprache, die hier das erste Erstaunen ablösen, sind auch in frühere Werke Ricœurs zurückzuverfolgen, als Grundüberzeugungen, die sein Denken, seinen Umgang mit literarischen Werken und seine Theorie über das Neugestaltungsvermögen der *lebendigen Metapher*[20] bestimmen. Zugleich benennt Ricœur an dieser Stelle auch wogegen sich die Anerkennung der Differenzierungsmacht und der Spannweite der Polysemie richtet: Die Dynamik der Sprache wirkt »entgegen der Eindeutigkeitserwartung, die das tiefste Motiv der *Kunst des Benennens* ist«. [Ebd.] Solchen Eindeutigkeitserwartungen wird sich auch der Begriff der Gabe in unseren Untersuchungen immer wieder entziehen, vielleicht bereits in Analogie dazu, wie sich die Praxis der Gabe einer Festlegung auf einen eindeutigen Preis entzieht. Die »Verzögerungseffekte« [ebd.] im Versuch, eine kohärente Definition zu bilden, und die Macht der Differenzierung schreiben sich in der Sprache von Anfang an in die »Frage der Identität« [WdA 17] ein, die die erste Bestimmung der *reconnaissance* als Identifizieren aufwirft. Diese Differenzierungsmacht erinnert hier überraschend deutlich an Derridas *différance*, die ebenfalls eine Temporalisierung und Verzögerung bildet, welche sich wiederum (wie noch zu zeigen ist) in der Fortsetzung seines Denkwegs in den Verzögerungseffekten zwischen Geben und Erwidern spiegeln wird. Ricœurs Anliegen beschränkt sich allerdings nicht allein auf ein Erkennen und Anerkennen der Polysemie und Differenzfähigkeit der Sprache, sondern es gilt, Regeln oder Regelmäßigkeiten in der Pluralität der Bedeutungen nachzuweisen, ohne sich auf eine Eindeutigkeit des Benennens zu beschränken, um »auf halbem Weg zwischen

[20] Die »lebendige Metapher« dient dazu, »Neues – noch Ungesagtes, Unerhörtes – zur Sprache« zu bringen, insofern in ihr »der Widerstand der Worte nach ihrem gewöhnlichen Gebrauch« stets spürbar bleibt. [ZuE I 7]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Homonymie und Eindeutigkeit« das anfängliche Staunen zu erhalten. [Ebd.] Dieser Anspruch läßt sich auch auf den philosophischen Umgang mit den Polysemien in der Thematik der Gabe übertragen. Die Kohärenz wird bei Ricœur nicht dadurch hergestellt, ein festes Theoriegebäude zu erbauen, sondern durch die Kontinuität der Verfolgung eines Weges, der beschritten wird, eingebunden in das Wegenetz des bereits Gedachten.[21] Was für Ricœur die philosophische Arbeit auszeichnet, ist nicht allein der Versuch, Begriffe zu ordnen, zu kategorisieren, zu definieren oder ihren Gebrauch aufzuzeigen und zu regulieren, sondern es ist das Auftauchen der Probleme innerhalb dieser Arbeit der Regulation, das Stellen von Fragen, das Aufzeigen der Lücken, über die man in der Sprache und im Denken und zwischen der Alltagssprache und dem philosophischen Diskurs stolpert. Der Einbruch neuer Denkereignisse gehört in die Kontinuität philosophischer Denkwege mit all ihren Differenzierungen und Querverbindungen hinein. Auch die mit der Gabe und der Gegebenheit verknüpften Begriffe scheinen Lücken, Schwellen oder Stolpersteine zu bilden, die auf diese Weise das philosophische Fragen herausfordern.

Ein Modell der Integration von Diskontinuitäten und Dissonanzen in eine Kontinuität und Konsonanz entwickelt Ricœur zuvor in *»Zeit und Erzählung«*: dort, wo das spekulative Denken an seine Grenzen stößt, soll es die Narration ermöglichen, der menschlichen Zeiterfahrung in ihrer Ambivalenz zwischen einer Erfahrung der Dissonanz – der Unterbrechungen und Ereignisse – und der Konsonanz – der Kontinuität und der Zusammenhänge – gerecht zu werden. Die Ganzheit und Geschlossenheit der erzählten Geschichte, die laut Aristoteles eine in sich differierende Einheit bildet, welche »Anfang, Mitte und Ende besitzt«[22], muß überraschende Ereignisse und Wendungen in sich integrieren, um die *κάθαρσις* der Rezipienten hervorzubringen. Hergestellt wird eine »dissonante Konsonanz«. [ZuE I 71] Wesentlich ist dabei, daß die »Zufälle«, die den Verlauf der Handlung aus seiner primären Ordnung reißen, »wie absichtlich« erscheinen, damit sich im Ganzen doch

[21] Der französische Titel *»Parcours de la reconnaissance«* wahrt die Ambivalenz zwischen Singular und Plural des Weges oder der Wege. Zudem läßt sich *»parcours«* auch als eine zu überwindende Strecke oder Distanz verstehen, vielleicht sogar als eine Art Hindernisparcours über die Lücken in der Wegstrecke des Denkens hinweg. Auch im Titel seines Buches läßt Ricœur die Arbeit der Polysemie wirken.

[22] Aristoteles: *Poetik*. Übers. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1982. 50 b 26. Ricœur überträgt hier die Ordnung der Tragödie bei Aristoteles auf die Erzählung.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wieder eine konsistente Ordnung der *ποίησις* ergibt. [ZuE I 73] Ziel ist es, die drohende Sinnlosigkeit des Lebens in einen Sinnhorizont zu integrieren bzw. durch den Akt der Komposition selbst eine sinnvolle Ordnung zu konstituieren.

Es zeigt sich schnell, daß das, was Ricœur in einer ersten erzählerischen Wendung als Zufall und Überraschung eines Erstaunens über einen freien Platz im Regal der philosophischen Bibliothek und im Raster des Denkens inszeniert – die Tatsache, daß gerade die *reconnaissance* untersucht wird – bereits eine Notwendigkeit in der Ordnung und Ganzheit des damit beginnenden Denkweges bildet. Denn letztlich geht es nicht nur zwischen den drei Bereichen der *reconnaissance*, durch die Ricœur seine Untersuchung strukturiert, sondern auch innerhalb dieser Bereiche genau darum, mit ›Lücken‹, Abständen, Differenzen umzugehen, die zugleich den notwendigen Raum eröffnen, um in geregelte Beziehungen treten zu können – auch in die Beziehung der Gabe. Wird die *reconnaissance als Identifizieren* betrachtet, so geht es dabei um die Differenzierung von Wahrem und Falschem und um das Wiedererkennen über die Veränderungen und den Abstand der Zeit hinweg. Geht es um die *reconnaissance de soi*, also darum, sich selbst zu erkennen, so gilt es über verschiedene Brüche hinweg eine in sich geschlossene Identität herzustellen. In der *reconnaissance mutuelle*, also der *wechselseitigen Anerkennung*, steht schließlich die Frage im Mittelpunkt, wie mit dem Abstand zwischen dem Selbst und den Anderen umzugehen ist. Eine Antwortmöglichkeit bildet dabei das Modell der Gabe, das ebenfalls einen Abstand zwischen Gebendem und Empfänger und seine Überbrückung voraussetzt. Dies gilt schon in einem ganz plastischen Sinne in dem Moment, in dem beide ihre Hände ausstrecken, um den Akt der Gabe zu vollziehen, die gegebene Sache von Hand zu Hand zu reichen, und es gilt ebenso dann, wenn wir einander zu erkennen geben.

Es ist für Ricœur wesentlich, daß die drei dargestellten Hauptbedeutungslinien der *reconnaissance* einander nicht aufheben, sondern erst als ein zusammenhängender »Weg der Identität« [WdA 309] vollständig werden, der mit einem Weg der Alterität ebenso vernetzt ist wie mit dem Weg der Überkreuzungen von Anerkennen und Verkennen. Bei der Verfolgung dieser Wege stellt sich zudem eine Frage, die auf die phänomenologische Prägung Ricœurs verweist: die Frage, »um den Preis welcher gedanklichen Revolution innerhalb eines transzendentalen Problemansatzes die ›Sachen selbst‹ ins Blickfeld kommen, … und mit ihnen die Person«, nachdem zunächst die Frage nach dem Erkennen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

davon abstrahiert, *was* erkannt wird. [WdA 42] Zu zahlen ist der Preis einer Philosophie, die »stets Versuch bleiben« [WdA 84] muß, nicht totalisierbar ist und sich an der Vielheit, der Veränderlichkeit, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Erkannten abarbeitet, dabei aber in der Auseinandersetzung mit dem bereits Erkannten zu erkennen geben kann, welches weitere Potential darin zu entfalten ist. Sie ist für Ricœur im besten Sinne ›inchoativ‹, also anfänglich, und bringt die Möglichkeit neuer Anfänge aus sich hervor. Analog dazu soll auch die Ethik zunächst einmal nur den Anspruch »kontextueller, potentieller oder inchoativer Universalien« stellen, um in der »Kunst des Gesprächs« und »im Konflikt der Überzeugungen« den Anderen eine Gabe bzw. ein Angebot zu geben. [SaA 350 f.] Auf der Basis »einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit«, bleibt die Hoffnung auf einen »möglichen Konsens«. [Ebd.] Ebenso bleibt für Ricœur im philosophischen Austausch die Hoffnung auf die Einheit eines Sinns, wenn dieser Sinn als ein Angebot offeriert wird, ausgerichtet auf die Annehmbarkeit durch einen Anderen – hier den Leser des Werkes –, und wenn dieser Andere bereit ist, selbst eine *reconnaissance* zu vollziehen: eine eigene Erkenntnisleistung und eine Anerkennung dessen, was ihm in diesem Werk zu erkennen gegeben wird und was daran gegenüber dem ihm selbst bereits eigenen Denken differiert.

Der Unterschied, der für Ricœur einen Schlüssel oder die Peripetie bildet, die die Ganzheit eines in sich differierenden Sinns der *reconnaissance* zu denken ermöglicht, ist der Umschlag vom »aktivischen Gebrauch des Verbes *reconnaître*«, in dem sich der Anspruch einer »Herrschaft des Denkens über den Sinn ausdrückt«, in den »passivischen Gebrauch«, der »das Verlangen nach dem *être reconnu*, dem Anerkanntwerden« zum Ausdruck bringt. [Ebd.] Stets zeigt sich Ricœur auf seinem gesamten Denkweg bemüht, gegen eine Herrschaft *über* den Sinn den Anspruch einer Herrschaft *des* Sinns zu verteidigen. So sind die »Passivitätserfahrungen« [SaA 383] gegenüber der eigenen Leiblichkeit, gegenüber dem realen, mir äußerlichen Anderen und gegenüber der Stimme meines Gewissens Erfahrungen der Grenzen meines Herrschaftsbereichs.[23] Ebenso zentral ist jedoch auch die Initiative, die ergriffen werden kann und von der aus immer wieder ein anderer An-

[23] Diese Passivitätserfahrungen werden im Abschnitt B II.II noch einmal detailliert untersucht.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fang möglich wird. Generell ist dabei »die *Sprache*«, deren Betrachtung auch den Zugang zu den »*Wege[n] der Anerkennung*« bildet, für Ricœur »eine der wesentlichen *Vermittlungen* für das Handeln, oder genauer gesagt für die Eingriffe, durch die der Handelnde die Initiative ergreift, um so im Lauf der Dinge einen neuen Anfang zu setzen«. [ZuE III 374][24] Diese Vermittlung der Sprache macht »aus der Initiative eine *vernünftige (sensée)* Handlung«, aufgenommen in die »Region des Sinns *(sens)*«. [ZuE III 375] Im sprachlichen Zu-erkennen-Geben wird also Sinn gegeben bzw. ergibt sich Sinn. In einer Nähe zum Versprechen, das für Ricœur an verschiedenen Punkten eine wichtige Rolle spielt, »macht mich jede Sprechinitiative … verantwortlich für das, was ich sage« und diesem Sagen entsprechend auch tue. [Ebd.] Diese Verantwortung verweist aber wiederum auf meine Passivität, mein Aufgefordertsein und damit auf die Initiative des Anderen: »zuerst setzt ein anderer auf mich«. [WdA 173]

Auf den »*Wege[n] der Anerkennung*« eröffnet sich gerade im Zwischenraum, den der Bruch mit dem aktivischen und der Sprung zu einem passivischen Verständnis der *reconnaissance* aufreißt, und in den Bedeutungslücken im Herrschaftsanspruch der Identifikationen eine Perspektive auf eine Identität zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Erkennen und Anerkanntsein, zwischen dem Selbst und dem Anderen. Dabei kann die Gabe, die über die Bedeutung der *reconnaissance* als Dankbarkeit und über das Zu-erkennen-Geben an die verschiedenen Wegstrecken der *reconnaissance* anzuknüpfen ist, als eine Art Scharnier zwischen verschiedenen Differenzen, insbesondere zwischen Aktiv und Passiv sowie zwischen dem Selbst und dem Anderen betrachtet werden.

2.2) *Zwischen connaissance und reconnaissance, zwischen Identifizieren und Identität*

Die Erkenntnis, die *(re)connaissance*, wird zunächst als Identifizieren betrachten, das zugleich immer schon eine Differenzierung, eine Unterscheidung des Selben vom Anderen mit sich bringt. Schon Platon erläutert im Dialog »*Sophistes*«, »daß die Polarität des Selben und des

[24] Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung Bd. III: Die erzählte Zeit*. Übers. von Andreas Knop, München 1991. [Zitiert als: ZuE III]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen mit der Dialektik des Seins verschränkt ist, da das Selbe zugleich ›im Verhältnis zu sich‹ und ›im Verhältnis zu etwas anderem‹ definiert werden muß«. [WdA 46][25] Platons Theorie der Teilhabe ist für Ricœur eine »Antwort auf Parmenides' Verbot …, einem Subjekt-*Selbes* ein Epitheton-*Anderes* zuzuordnen, kurz: überhaupt eine Prädikation vorzunehmen«. [WdA 47] Dieser kurze Rückgriff auf Platon verbindet sich für Ricœur mit einer »Mahnung« an eine »Epoche, in der das Subjekt Herr über den Sinn ist«. [WdA 48] Eine solche Herrschaft des Subjekts sei im antiken Denken noch nicht vorgegeben.

»Und wir dürfen wohl fragen, ob sich in den Falten dieser wiedergefundenen Erinnerung nicht die Möglichkeit verbirgt, mit einer zweiten Wende auf die kopernikanische zu antworten und auf seiten der ›Sachen selbst‹ die Quelle zur Entwicklung einer Philosophie der *reconnaissance* zu suchen, die sich der Vormundschaft der Erkenntnistheorie nach und nach entzieht«. [WdA 48]

Indirekt heißt dies wiederum auch, daß sich mit der Suche nach einem Übergang von der Theorie der Erkenntnis zur Philosophie der *reconnaissance*, der hier in einer phänomenologischen Wende zu den Sachen selbst verortet wird, auch die Frage nach dem Selbst verändert. Aus dem Subjekt, das erkennt, wird ein Selbst, das zugleich erkennt und anerkennt, aber eben auch danach verlangt, erkannt und anerkannt, identifiziert, unterschieden und als es selbst wie eine Gabe angenommen zu werden.

Paradigmatisch für das Denken der *reconnaissance* als Identifizieren, steht für Ricœur besonders Descartes, der in seinem *»Discours de la méthode«* zugleich als erster Denker eine Theorie und Analyse des Urteilens und Erkennens »mit einem Bruch beginnt«. [WdA 49] Es handelt sich dabei genau um jenen Bruch zwischen der allgemeinen Sprache des Lexikons und dem philosophischen Fragen, den Ricœur für jede Philosophie voraussetzt, da Descartes »mit einer von Literatur und Gedächtnis geprägten intellektuellen Erziehung« bricht, »mit den sprachlichen Quellen also, auf die der Lexikograph nicht nur in seinen Zitaten, sondern auch in seinem Definitionskorpus zurückgreift«. [WdA 49 f.] Dieser Bruch wird einerseits in die »›Fabel‹ seiner Lehrjahre« [ebd.], also in die Kontinuität seiner Biographie integriert, andererseits in die Konsistenz der entwickelten Methodik. [Ebd.] Die Ver-

[25] Vgl. Platon: *Sophistes*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 5, Zürich und München 1974. S. 125–221. Hier 255 c-e.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schränkung zwischen der Geschichte des Schreibenden und der Abstraktheit und dem Allgemeinheitsanspruch des Ich-Sagens in der philosophischen Reflexion, insbesondere in den »*Meditationes*«[26], verweist bereits auf eine mögliche Überkreuzung zwischen der Sicherheit des *Cogito*, welche das Subjekt in die Lage versetzen soll, eine Herrschaft über den Sinn auszuüben, und den Vorgaben und Prägungen der Biographie, die sich diesem Herrschaftsanspruch bis zu einem gewissen Grade entziehen. Denn auch wenn der Philosophierende in der Lage ist, mit diesen Vorgaben zu brechen und sie abzuweisen, so kann er sich doch nicht selbst von vornherein voraussetzungslos machen. *Womit* er brechen kann, *was* er zurückweist, und *daß* es schon etwas gibt, das diese Reduktion verlangt, um zu einem Nullpunkt zu gelangen, von dem aus ein sicheres methodisches Erkennen erfolgen kann, liegt niemals vollständig innerhalb seines Herrschaftsbereichs.

Die Initiative des Denkenden bleibt jedoch möglich als Verweigerung der Annahme weitergegebenen Wissens ohne eine eigene Überprüfung, und zwar in der Vorschrift »niemals irgendeine Sache als wahr zu nehmen [*recevoir*], die ich nicht evidentermaßen als solche erkenne [*connaître*]«.[27] Interessant ist auch im Hinblick auf die später folgenden Betrachtungen zur Gabe und zu ihrem Empfangen und Entgegennehmen, daß Ricœur das Verb *recevoir* als besonders stark und aktivisch charakterisiert. Sicherlich wird es rein grammatikalisch hier in der aktiven Form verwendet, dennoch könnte man leicht eine prinzipielle Passivität der Annahme unterstellen. Gemeint ist hier eher ein Zugriff auf die Dinge oder ein Ergreifen der Gegenstände oder eben die Verweigerung dieser Aktivitäten. Es liegt also nicht die Vorstellung eines Bewußtseins zu Grunde, das passiv Eindrücke, Sinnesdaten oder einströmende Reize in sich aufnehmen würde wie ein Schwamm oder wie ein Gefäß. Auch das Empfangen setzt eine Initiative voraus, als müsse der Empfänger seine Hand nach dem ihm Gegebenen ausstrecken und es ergreifen. Dieses Empfangen verlangt in jedem Fall eine Entscheidung, denn es kann auch verweigert werden. Die Verweigerung der Annahme einer Sache, Erkenntnis oder Behauptung *als* Wahrheit, die also zu-

---

[26] René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: Meditationes]

[27] René Descartes: *Discours de la méthode / Bericht über die Methode*. Französisch / Deutsch. Übers. von H. Ostwald, Stuttgart 2001. II, 7. [Vgl. WdA 51]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gleich eine verweigerte Identifikation und Anerkennung bedeutet, ist Voraussetzung des Zugangs zum positiven Wissen, zur Wahrheit.

Ricœur betont, daß wiederum die Forderung der Sicherheit und die Gewißheitsbehauptung der Erkenntnis, die auch in den »*Meditationes*« wiederkehrt, als eine Art Abwehrreaktion überall dort erscheint, wo »sich die Schwäche des menschlichen Verstandes zeigt, die zur ständigen Furcht vor dem Irrtum verdichtet« wird. [WdA 51] Die *reconnaissance* tritt als »die Bestätigung des Erkennens [*connaître*]« [ebd.] auf den Plan, nachdem dieses Erkennen durch die Erfahrung der Ungewißheit hindurchgegangen ist. Der Zweifel, den Descartes zur Methode macht, verweist »auf ein überwundenes Zögern«. [Ebd.] Es scheint, als würde hier für Ricœur aus der Not einer echten Ungewissheit, die erst einmal die individuelle Entwicklung des Denkenden betrifft, die Tugend einer Methode gemacht. Die Strukturierung und Ordnung der methodischen Vorschriften dient einer Bekräftigung der »Herrschaft des Denkens«. [WdA 52] Notwendig wird diese Bekräftigung aber erst dadurch, daß diese Herrschaft bereits ins Wanken gerät. Im Gegenzug zur Furcht vor dem Irrtum wird die Suche nach der Wahrheit zur »Sokratische[n] *zetesis*«, also einer »von intellektuellem Mut geprägte Suche«.[28] [Ebd.] Es eröffnet sich dabei, so wie Ricœur Descartes' Denkbewegung darstellt, eine Spannung zwischen der Verausgabung und Entäußerung jeder ›Vorgabe‹ der vorgefertigten Erkenntnisse, die aber zugleich neu erworben werden soll, um die Herrschaft und den Besitzanspruch der eigenen Erkenntnisleistung abzusichern.

Die Tatsache, daß »das einzige Gegenüber des ›Für-wahr-Nehmens‹ die Idee« bildet, also keine ›Sache selbst‹, ist für Ricœur der eigentliche Grund dafür, warum im Denken Descartes noch keine klare Differenzierung zwischen der Erkenntnis als *connaissance* und der *reconnaissance* vorgenommen werden kann. [Ebd.] So bleibt »die Art der vorgestellten Dinge« in ihrem »unterschiedlichen Verhältnis zur Veränderung« irrelevant für »ihre Klarheit und Deutlichkeit sowie ihre Stellung in der Rangordnung vom Einfachen zum Komplexen«, die die einzigen Kriterien zur Beurteilung sicherer Erkenntnis bilden sollen. [WdA 52 f.] Mit dem Verweis auf die Dinge und ihre Veränderlichkeit nimmt Ricœur hier bereits die phänomenologische Blickrichtung und

[28] Ricœur bezieht sich mit der Betonung des Charakters der Suche auf den vollständigen Titel Descartes': »Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et *chercher* la vérité dans les sciences«.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Übergang zur Temporalisierung vorweg, auf die es ankommen wird, sobald die *reconnaissance* nicht mehr rein erkenntnistheoretisch mit dem Identifizieren identifiziert werden soll. Was in einem phänomenologischen Denken zu erkennen gegeben und als Erkenntnis angenommen werden soll, ist eben nicht mehr nur eine Idee, im Sinne eines an Descartes anschließenden Rationalismus, sondern die Sache selbst. Insofern der Begriff der Gabe eine Zwischenstellung zwischen der Bezeichnung für die gegebene Sache und der Abstraktion einer Idee oder eines Oberbegriffs für das Gabegeschehen als Austauschbeziehung in der ternären Struktur von Geber, Empfänger und gegebener Sache einnimmt, könnte er auch als Vermittlung zwischen einer nicht-phänomenologischen und einer phänomenologischen Perspektive von Interesse sein. Er wird sich tatsächlich bei Derrida und Marion genau in dieser Hinsicht als Gegenstand einer Debatte über die Grenzen der Phänomenologie erweisen.

Bei Descartes wird für Ricœur ein Übergang zwischen der aktiven geistigen Initiative des Erfassens oder Ergreifens eines Gegenstandes und einer Annahme ermöglicht, die das Erkannte auch als wahr anerkennt. Aus dieser Form des Annehmens *als* wahr läßt sich laut Ricœur ein spezielles »Subjekt des *reconnaître*« ableiten, das wiederum den Übergang zu einem Selbst eröffnet, welches danach verlangt, anerkannt zu werden. Es handelt sich hierbei um ein Subjekt, »das zwar nicht auf die Person mit dem Namen Descartes zu beschränken, aber dennoch ein exemplarisch zu nennendes Ich ist, das nämlich, das die erste Wahrheit bezeugt« – *bezeugt* und nicht beweist –, die Wahrheit seiner eigenen Existenz. [WdA 57] Implizit vorauszusetzen ist hier wohl für Ricœur aus einer modernen, existenzphilosophisch gefärbten und ein wenig psychologisierenden Perspektive, daß die Furcht zu irren und die Notwendigkeit der Bezeugung dieser Gewißheit neben dem Streben nach Wahrheit und Erkenntnis, das Descartes selbst zu seiner Motivation erklärt[29], auch auf ein ursprüngliches Bedürfnis zurückgehen könnten, in der eigenen Existenz bestätigt zu werden.

Aus der Veröffentlichungspraxis der »*Meditationes*«, denen Descartes »›Einwände und Antworten‹« beifügt ergibt sich für Ricœur zudem »ein Subjekt, das seinen Leser einbezieht« und seinen Text für »ein ›gemeinsames Philosophieren‹« öffnet. [Ebd.] Man könnte noch

[29] Dieser Wille zur Wahrheit als Motivation Descartes' wird bei Marion eine entscheidende Rolle spielen. Siehe Abschnitt D. I.III 1.1 meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen Schritt weitergehen und darauf hinweisen, daß damit bereits eine Öffnung auf den Anderen erfolgt[30] und daß sich in diesem gemeinsamen Philosophieren und in der Rezeption des Textes mit seinen Einwänden und Antworten die Prozesse des Erkennens, des Unterscheidens und Urteilens beständig und über die Zeit hinweg wiederholen. So wird auch das Wechselspiel zwischen dem Zögern, einem ganz expliziten Bezweifeln des in diesem Text Zu-erkennen-Gegebenen und der neuerlichen Vergewisserung der Erkenntnis fortgesetzt, wobei der Ausgang offen ist. Jeder Leser hat für sich zu entscheiden, ob die Lektüre für ihn mit einem offenen Zweifel oder mit einer *reconnaissance* endet. Er entscheidet also darüber, was er von dem, was ihm zu erkennen gegeben ist, als wahr annimmt. Auch wenn Descartes bemüht ist, alle Einwände zurückzuweisen, scheint er, indem er diese überhaupt in sein Werk einbezieht, durchaus anzuerkennen, daß es immer weitere Einwände geben könnte, die immer neue Vergewisserungen einfordern. In diesem fortgesetzten Prozeß würde dann auch die exemplarische Bezeugung der Existenz wiederholt.

Wird also eine bestimmte Rolle und Funktion des Subjekts weitergegeben, indem die Geschichte eines Denkweges erzählt, aber auch der Gültigkeitsanspruch einer allgemeinen Theorie und Methodik vermittelt wird? Dieses Subjekt scheint für Ricœur zwischen der realen Person des Autors Descartes und der absolut reduzierten Figur des *Ego* zu changieren, welche im Vollzug des *Cogito* als letzte Gewißheit übrigbleibt, auf der jede weitere Erkenntnis aufbauen soll. Auf der einen Seite steht der Ich-Erzähler, der die Einbrüche des Zweifels und der Furcht vor dem Irrtum in seiner Erzählung in die Initiative seines Handelns, seines Bruchs mit allem bisher Angenommenen, und in einen Aufbruch zur mutigen Suche nach der Wahrheit umwandelt und so in die Kontinuität seiner Geschichte integriert. Verschränkt ist dieser Ich-Erzähler mit dem geschichtslosen *Ego*, das diese Brüche in die Konsistenz und Ordnung einer Methodik überführt.

»Zwischen der Autobiographie, die nicht der Philosophie angehört, und der numerischen Einheit des transzendentalen Bewußtseins nach Kant gibt es also Raum für ein Subjekt, das für den Irrtum und infolgedessen für das ›als wahr nehmen‹ verantwortlich ist.« [Ebd.]

---

[30] Jean-Luc Marion möchte anders als Ricœur diese Öffnung auf Alterität ohne Bezug auf die Einwände und Antworten und die Rezeption durch den Leser innerhalb des Argumentationsganges nachweisen. Siehe hierzu Abschnitt D. II.II 2.1 meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ist dieses verantwortliche Subjekt ein *Empfänger* von Wahrheit, durch den diese zugleich erst hindurchgehen und mit der Methodik des Zweifels überprüft werden muß, um *als wahr* wahrnehmbar zu sein und ›Sinn zu ergeben‹? Es besteht hier zunächst lediglich eine Verantwortung des Subjekts gegenüber sich selbst und seinem eigenen Erkennen, die dennoch vielleicht als erste Möglichkeit eines Übergangs in die Struktur des Aufgefordertseins zu einer Antwort betrachtet werden könnte. Die Antwort des Subjekts auf das, was ihm zu erkennen gegeben ist, besteht im Versuch einer Beherrschung des Irrtums und in der Entscheidung darüber, was als wahr angenommen und anerkannt wird. Da aber diese Herrschaft so vehement verteidigt, bestätigt und abgesichert werden muß, zeigt sich für Ricœur bereits etwas Anderes, der Herrschaft Entzogenes, das diese Abwehrhaltung erfordert.

2.3) *Grenzerfahrungen des Wiedererkennens und Überkreuzungen zwischen Aktivität und Passivität*

Um nun von der *connaissance* zu einer »Philosophie der *reconnaissance*« weiterzudenken, die nicht vom Subjekt ausgehend, sondern erst »*a parte obiecti*« entwickelt werden kann [WdA 59], muß insbesondere das Verkennen anders gedacht werden: aus dem Irrtum, der das Zögern auf dem Weg der Erkenntnis bedingt, muß sich »die Möglichkeit der *méconnaissance*« entwickeln, als »eine existenzielle, innerweltlich Form, deren Sinn sich nicht im Irrtum [*méprise*], einer abstrakten Art von Beunruhigung erschöpft, da er nicht wie die *méconnaissance* Personen, sondern Dinge betrifft«. [Ebd.] Das Erkennen stößt als Identifizieren an seine Grenzen, wo es sich auf den anderen Menschen richtet, der sich im Verlauf der Zeit dramatisch verändern kann und der wiederum danach verlangt, erkannt und anerkannt zu werden. Damit muß auch eine andere Art des Annehmens gedacht werden, die sich nicht mehr im aktiven Zugriff einer geistigen Initiative erfüllen kann, da sie sich in einer Passivität gegenüber dem Anderen befindet, welcher Anerkennung fordert und sich auch selbst aktiv zu erkennen geben kann. Die Berücksichtigung dieser Passivität wird allerdings in Ricœurs Verständnis der Annahme und des Empfangens auch im Hinblick auf die Gabe stets mit einem Moment der Aktivität und der Entscheidung verbunden bleiben.

Einen wichtigen Schritt zur passiveren Wendung des Annehmens

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Gegebenem bildet der Übergang in die phänomenologische Perspektive. In der Intentionalität ist bei Husserl mit angelegt, daß es immer eine Rückseite des betrachteten Gegenstandes gibt, eine »Überschreitung der Intention in der Intention selbst«[31] von einem anderen Horizont her. Damit ist, so Lévinas, die Subjekt-Objekt-Beziehung, sofern sie die vollständige Gegenwart und Erfassung des Objekts in der Erkenntnis des Subjekts meint, aufgebrochen.

»Die Idee einer notwendigen Implikation, die vom Subjekt, das sich auf das Objekt richtet, in überhaupt keiner Weise wahrgenommen werden kann; die erst *nachträglich* in der Reflexion entdeckt wird; die also nicht in der Gegenwart hervortritt, die also *ohne mein Wissen* geschieht – setzt dem Ideal der Vorstellung und der Herrschaft des Subjekts ein Ende …«[32]

Die Aktivität der Sinngebung ist gebunden an eine Passivität gegenüber der gegebenen Lebenswelt und dem gegenüber, was jenseits meines Wissenshorizontes liegt. Von dieser Horizontstruktur aus ist dann wiederum die Struktur »der *Situation* des Subjekts und des Subjekts in der *Situation*« zu denken. [WdA 86] Ricœur schließt sich Lévinas' Überzeugung an, daß es nicht einen Mangel, sondern gerade eine besondere Qualität in Husserls Konzeption darstellt, eine Spannung zwischen einer transzendental gedachten Sinngebung und dem In-der-Welt-Sein zu erhalten. Für Lévinas ist »[d]iese Gleichzeitigkeit von Freiheit [der Intentionalität] und Zugehörigkeit [zur Welt], ohne daß einer der Termini geopfert würde, … vielleicht die *Sinngebung* selbst, der Akt einen Sinn zu verleihen, der durch das Sein insgesamt hindurchgeht und es trägt«.[33] Es ergibt sich ein hin und her »zwischen dem Gebenden und dem Gegebenen« in dem sich der Subjekt-Objekt-Gegensatz auflöst[34]:

»Die Welt ist nicht nur konstituiert, sondern auch konstituierend. Das Subjekt ist nicht mehr bloßes Subjekt, das Objekt ist nicht mehr bloßes Objekt. Das Phänomen ist zugleich das, was sich zeigt, und das, was zeigt, das Sein und der Zugang zum Sein«.[35]

---

[31] Emmanuel Lévinas: *Der Untergang der Vorstellung*. In: Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 1999. S. 120–139. Hier S. 129.
[32] Ebd., S. 131.
[33] Ebd., S. 134.
[34] Ebd.
[35] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lévinas führt dies letztlich zu einer Konsequenz, die sich in ähnlicher Form bei Marion wiederfinden wird, *»daß jeglicher Gegenstand das Bewußtsein, durch das er erstrahlt und eben dadurch erscheint, ruft und gewissermaßen hervorbringt«*.[36] Das Subjekt scheint hier zunehmend zu einem Empfänger von Gegebenem zu werden, der durch dessen Erscheinen erst hervorgerufen wird.

Die erste Unterscheidung zwischen *connaissance* und *reconnaissance* zeigt sich für Ricœur nun also in Erfahrungen des In-der-Welt-Seins, die den zu belegenden Unterschied eben nicht vom Subjekt her, sondern aus den Sachen selbst aufzeigen und »die Vielfalt der Seinsweisen, in denen die Dinge der Welt auftreten« [WdA 88] berücksichtigen sollen, insbesondere in ihrem spezifischen Verhältnis zur Zeit: »Was an der Veränderlichkeit der Dinge kann im Extremfall dazu führen, daß sie unkenntlich werden?«. [WdA 89] Eine erste Problematik des Wiedererkennens besteht schon im Hinblick auf die verschiedenen Ansichten eines Gegenstandes, besonders plastisch in Husserls Beispiel des Würfels, dessen Wahrnehmung uns nie von allen Seiten zugleich gegeben ist. Das Identifizieren aller Ansichten mit demselben Gegenstand setzt unser »Vertrauen in die Beständigkeit der Dinge«[37] voraus – unser Vertrauen darauf, daß im Verlauf des Perspektivwechsels, der notwendig ist, um den Würfel von allen Seiten zu sehen, dieser mit sich selbst identisch geblieben ist. [WdA 90] Dabei ist ähnlich wie in Descartes Argumentation zunächst ein »Zögern« [ebd.] zu überwinden, zumal, wenn ich um den Gegenstand herumgehe, um so verschiedene Horizonte zur Deckung zu bringen, Zeit vergeht. Damit ihm die vollständige Wahrnehmung eines identifizierbaren Gegenstandes gegeben

---

[36] Ebd., S. 136.

[37] Ricœur bezieht sich hier auf Merleau-Pontys *»Phänomenologie der Wahrnehmung«*, wo von einem »Urglauben« oder einer »Urmeinung« die Rede ist, durch die zunächst »das Wahrgenommene diesseits jeden Zweifels wie auch jeden Beweises« angenommen wird. Zwar wird nachträglich jedes Ding durch ein anderes ersetzbar, »doch zumindest ist uns gewiß, daß es Dinge gibt, d. h. eine Welt.« Es geht hier also nicht nur um ein Vertrauen über die Zeit hinweg, sondern auch um das Grundvertrauen in die Gegebenheit von *Welt*, die allerdings nicht die Summe aller Dinge bildet, »sondern das unerschöpfliche Reservoir, aus dem alle Dinge entnommen sind«. In der »Übernahme des Faktums der Zeitlichkeit und des Faktums der Welt« besteht dann das »Vertrauen in die Kraft der Reflexion«, die ein Erkennen durch den Verlauf der Zeit hindurch sichern kann. (Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966. S. 395 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, muß der Wahrnehmende seinerseits einen Vertrauensvorschuß im Hinblick auf diese Identifizierbarkeit geben.

Noch problematischer wird die Situation, wenn die betrachteten Gegenstände selbst einer »Dialektik von Auftauchen, Verschwinden und Wiederauftauchen« unterworfen sind, insbesondere beim »Kommen und Gehen von Lebewesen«.[38] [WdA 90 f.] Damit kommt die »Abwesenheit« ins Spiel, die zu einer »Bedrohung« wird, wenn sie auf den unumkehrbaren »Verlust von Menschen« verweist, auf den »Schatten des Todes« und die »unerträgliche Angst vor dem Nie-wieder«. [WdA 91] Hierbei besteht ein deutlicher Unterschied, zwischen den ganz alltäglichen Objekten – Ricœur nennt beispielsweise den Hausschlüssel –, die uns manchmal aus dem Blickfeld geraten, scheinbar verschwinden, aber doch mit einer gewissen Sicherheit irgendwann, irgendwo wieder auftauchen und gefunden werden und damit unser Vertrauen in die verlässliche Identität der Dinge mit sich selbst letztlich bekräftigen. Wenn jedoch die verstrichene Zeitspanne lang genug war, um eine deutliche Veränderung des wahrgenommenen Gegenstandes hervorzubringen, kann dieses Vertrauen auch hier ins Wanken geraten.

Im Wiedererkennen von Personen, die im Verlauf der Zeit gealtert sind, wird aus der alltäglichen Erfahrung eine »Grenzerfahrung des Wiedererkennens von Unkenntlichgewordenem« [WdA 96], deren »ergreifende Dimension« [WdA 92] Ricœur in einem literarischen Werk jenseits der Grenzen des philosophischen Diskurses aufzeigt.[39] In der Lücke zwischen den philosophischen Definitionen erhält hier also die Erzählung eine vermittelnde Funktion. Ricœur richtet den Blick auf die Schlußpassagen von Marcel Prousts »*Auf der Suche nach der ver-*

---

[38] Auch Jean-Luc Marion bezieht sich darauf, daß die Unsichtbarkeit der drei jeweils verdeckten Seiten des Würfels von vornherein eine Appräsentation des Gesamtgegenstandes notwendig macht, die dann im Erkennen des *alter ego* besonders relevant wird. Hier ist bereits ein Übergang vom Erkennen gegenständlicher Phänomene zum Erkennen von Personen angelegt, wie ihn Ricœur nun vollzieht. Marion verweist ebenfalls auf den zeitlichen Vollzug der Wahrnehmung, ebenso wie auf die geschichtliche Konstitution des jeweiligen Gegenstandes. (Vgl. Jean-Luc Marion: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001. S. 125–129).

[39] Jean Greisch macht auf die Möglichkeit aufmerksam, daß die Schwierigkeit des Wiedererkennens einer Person sich nicht nur aus dem Altern, sondern auch aus dem Erstaunen über eine vollzogene Transformation ergeben kann, die sich in gesteigerter Form in der Emmaus-Geschichte wiederfindet, in der das Wiederkennen und Sich-zu-erkennen-Geben eine wesentliche Rolle spielt. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 310).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lorenen Zeit«. Der Erzähler begegnet dort noch einmal den Personen, die in der vollzogenen Erzählung auftauchten und die nun, gezeichnet durch ihr Alter, kaum wiederzuerkennen als »greisenhafte Hampelmänner« [Proust 343] erscheinen. Beschrieben wird zugleich der Entschluß des Ich-Erzählers zu erzählen und der Beginn seines Erzählprozesses, der doch bereits im eindrucksvollen Bogen der sieben Bände des Werkes durchlaufen wurde, an dessen Ende sich der Leser hier befindet. Hier wird also ein Kreis geschlossen, allerdings mit der paradoxen Implikation, in dieser Schließung gleichzeitig einen Anfang zu eröffnen, zumal sich die Stimme des Erzählers auch in einer expliziten Adressierung an den Leser auf dessen Lektüre hin öffnet: Das literarische Werk ist offen für die Weitergabe an den Anderen und schließt mit der Darstellung des Beginns der generativen ›Gabe‹ dieses Werkes, das etwas zu erkennen gibt – die Tiefendimension der im Erzählen durchmessenen Zeit – und das eine ganz eigene Art der ›Sinngebung‹ vollzieht, indem der Erzähler den Menschen, denen er hier wiederbegegnet oder die bereits durch den Tod einem Wiedererkennen vollständig entzogen sind, »einen Platz in der Zeit« zuschreiben möchte. [Proust 528][40]

Das spezielle zirkuläre Modell der *»Recherche«*, die an ihrem Ende ihren eigenen Anfang eröffnet und sich zugleich an den Leser ›weitergibt‹, wird bei Ricœur durch das Ineinandergreifen zweier zirkulärer Strukturen ergänzt, die sich zwischen dem Erzählen und der Rezeption durch den Leser entfalten: der hermeneutische Zirkel und der Zirkel der *μίμησις*. Die *μίμησις* vermittelt zwischen der Praxis handelnder Menschen, ihrer Nachahmung im literarischen Werk, die zugleich eine schöpferische, neu gestaltende Tätigkeit ist und der Rezeption durch ein Publikum, das wiederum aus handelnden Menschen besteht, die in der Rezeption die Kette der Interpretationen fortsetzen und neue Handlungsmöglichkeiten entdecken. Die Struktur, die sich im mimetischen Zirkel eröffnet, entspricht in ihrer Offenheit nicht dem geschlossenen Kreis einer Beweisführung, die am Ende zu ihrer ersten These zurückkehrt und damit zur Aktivität des erkennenden Subjekts, das sich quasi selbst das Erkannte zu erkennen gibt – so wie wir bei Kant *»von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«*. [KdrV

[40] Ich möchte auf die von Ricœur hier näher untersuchte Schlußpassage der *»Recherche«* am Ende meiner Untersuchungen, im Abschnitt E., noch einmal genauer zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

B XVIII][41] Das Gewicht wird stärker auf den Vollzug und Nachvollzug der Kreisbewegung durch den Lesenden, also durch den Rezipienten als Empfänger, verlagert. In diesem Nachvollzug wird nicht einfach eine ›weitergebbare‹ Erkenntnis (als wahr) angenommen. Die Passivität des Empfangens und die Aktivität, in der diese Bewegung nachvollzogen und über die Grenzen des Textes hinaus überschritten wird, greifen ineinander, ähnlich wie in den Verschränkungen von Aktivität und Passivität bei Merleau-Ponty. Nur in diesem Ineinandergreifen ist es möglich, in sich selbst zu lesen – sich zu rezipieren, zu empfangen – und sich dabei zugleich aktiv als Selbst zu vollziehen und so die Geschichte des eigenen Lebens weiterzuschreiben und seine Erzählung immer wieder neu zu beginnen. Diese Überkreuzung von Aktivität und Passivität, welche die Prozesse des Erkennens und Wiedererkennens im Ineinandergreifen von mimetischem und hermeneutischen Zirkel sowie in der Verbindung von Hermeneutik und Phänomenologie kennzeichnet, ist bei Ricœur eine grundlegende Voraussetzung für den Zugang zum Selbst: Das Selbst vollzieht eine aktiven Sinngebung und eine sprachliche Selbstsetzung des Ich-Sagens, und es ist zugleich passiv gegenüber der Gegebenheit der Lebenswelt, des Eigenleibes, der Geschichte und der zu erkennen gegebenen Sinnzusammenhänge. Ausgehend von dieser Voraussetzung soll nun nachverfolgt werden, inwiefern das Erkennen für Ricœur immer schon ein Erkennen des Selbst ist und wie dieses Selbst sich selbst gegeben und zu erkennen gegeben und zugleich in der Lage ist, aktiv und initiativ zu geben und zu erkennen zu geben.

[41] Als einen solchen geschlossenen »Kreis der Vorstellung« beschreibt Ricœur die Argumentation Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*«, wo Kant den Begriff der *Vorstellung* einführt, um ihn dann für die Stimmigkeit der vollzogenen Argumentation nachträglich notwendig erscheinen zu lassen. [Vgl. WdA 80–84]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Sich erkennen und zu erkennen geben – die Wege und Umwege des Selbst und die Öffnung auf den Anderen

1) Sich erkennen – vom Cogito zum Selbst

1.1) Das Cogito und sein Zerbrechen

Als prägendes Denkereignis für seine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Selbst beschreibt Ricœur in seiner »intellektuelle[n] Autobiographie«[42] das Hervorgehen der »Gestalt ... eines kämpfenden und verletzten *Cogito*« aus den Konflikten der verschiedenen Interpretationen, die um die Deutungshoheit über das Selbst oder das Subjekt streiten. [Vom Text 33] Von Anfang an ist für Ricœur klar, daß sich »durch eine Verschränkung ... [der] doppelsinnigen Bedeutungen« der Symbolik »mit der Selbsterkenntnis auch die Problematik des *Cogito* tiefgreifend verändern« wird.[43] Es geht ihm nicht um eine Ablehnung, sondern um eine »interne Reform der reflexiven Philosophie«[44], die das *Cogito* zugleich nach außen hin aufsprengen und nach innen hin bereichern und vertiefen soll, und die zugleich notwendig auf die ›Vorgabe‹ der reflexiven Philosophie zurückgreifen muß. [Vgl. WdA 121]

Die Unerschütterlichkeit und Sicherheit, die Descartes einfordert, ist in der Geschichte des Denkens und in der Kette der Interpretationen bereits ins Wanken geraten, aus dem *Cogito* ist das »gebrochene *Cogito*« hervorgegangen. [SaA 21][45] Die Hermeneutik des Selbst soll nun

---

[42] Vom Text 3–78.

[43] Jens Mattern: *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996. S. 40.

[44] Ebd.

[45] Schon in seiner Abhandlung über *»Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie«* konstatiert Ricœur, es wäre falsch, »wollte man Descartes' *Cogito* nach Art eines unwandelbaren Satzes und einer ewigen, über die Geschichte hinausreichenden Wahrheit isolieren.« Das *Cogito* ist eingeschrieben in den Denkweg Descartes und damit in »eine Weltsicht, wo jegliche Objektivität wie ein Schauspiel vor

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen »Ort … jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und Anti-*Cogito*« [SaA 26] einnehmen. Eine sehr komprimierte und klare Analyse der »*Philosophien des Cogito*«, von denen ausgehend sich auch »der Streit um das *Cogito*« entzündet, findet sich im Vorwort zu »*Das Selbst als ein Anderer*«, wo Ricœur zugleich seinen eigenen Begriff des Selbst gegen das »Subjekt in der ersten Person«, also das »›Ich‹« abgrenzt. [SaA 13] Diese Abgrenzung gilt für das »›Ich‹ als empirisches oder als transzendentales Ich« [ebd.] – Ricœur will hier also, ähnlich wie es auch bei Marion deutlich werden wird, im Hinblick auf diese bei Kant verortete Trennung eine Vermittlung leisten, ebenso zwischen einem absoluten oder relativen Ich, das mit oder ohne den Kontext der Intersubjektivität gedacht wird. Die Spannung, die den Streit um das *Cogito* prägt, entfaltet sich in einem »alternierenden Rhythmus von Über- und Unterschätzung« des Ichs, das entweder den unanzweifelbaren Hort der letzten Gewißheit bilden soll, oder aber als nicht mehr identifizierbare und vollkommen unsichere Illusion bloßgestellt wird. Auch wenn die Kluft sich im Verlauf der Philosophiegeschichte weiter vertieft, sieht Ricœur sie bereits angelegt, »bei Descartes selber, dessen Philosophie bezeugt, daß die *Krise* des *Cogito* gleichzeitig mit der *Setzung* des *Cogito* entsteht.« [SaA 14]

Ricœur betrachtet hier die »*Meditationes*«, in denen gerade die Absetzung vom narrativen Umweg und »vom autobiographischen Subjekt des *Discours*« erfolgt, um mit dem »*hyperbolischen* Charakter des Zweifels« der Radikalität eines Letztbegründungsanspruches gerecht zu werden. [Ebd.] Um dem radikalen Zweifel »eine dramatischere Form zu geben«, so Ricœur, entwirft Descartes die Hypothese des *genius malignus*. Zu fragen ist hier, ob es sich tatsächlich nur um ein stilistisches Mittel der Dramatisierung, oder um einen denknotwendigen Schritt der Argumentation handelt. Was im Durchgang durch den radikalisierten Zweifel Bestand hat, ist letztlich nur ein Vollzieher des Zweifels, der zugleich auch identisch mit dem Vollzieher der Setzung der Fiktion ist. Es bleibt ein Ich, »das allen mit dem Eigenleib verbundenen raumzeitlichen Orientierungspunkten entrissen« und »genauso metaphysisch und hyperbolisch [ist], wie der Zweifel selbst es allen seinen Inhalten gegenüber ist. In Wirklichkeit ist es niemand«. [SaA 14 f.] Allerdings bezeugt es mit seinem »Wille[n] zum Zweifel« nicht mehr nur die

---

seinem souveränen Blick vorgeführt wird«. Es ist ebenso eingeschrieben in eine »*Cogito*-Kette, welche die reflexive Tradition ausmacht«. [HuS 137–173]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Furcht vor dem Irrtum, sondern auch einen »Willen zur Gewißheit und Wahrheit«, die in der Existenzaussage gewonnen werden soll. [SaA 15] Auf die Frage nach dem ›Wer?‹ des Zweifelns und der Existenz bleibt aber als Antwort nur eine »äußerste Unbestimmtheit«, die den Umschlag in »die Frage nach dem, *was* ich bin« erfordert. [SaA 16] Die Identität, die die Verschiedenheit der Operationen des ›denkenden Dings‹ zusammenfaßt, »ist die eines *Selbigen*, das der Alternative der Beständigkeit und der Veränderung in der Zeit ausweicht, da das *Cogito* ein augenblickliches ist« [SaA 16 f.] – beschränkt auf den Augenblick seiner eigenen Denkoperation, in dem es sich selbst setzt, und zwar durch eine sprachliche Setzung, der die *Fähigkeiten* zu denken, zu zweifeln und zu sprechen bereits vorausgehen müssen.[46]

Mit Martial Gueroult, der »*Descartes selon l'ordre des raisons*«[47] untersucht, stellt Ricœur heraus, daß Descartes im weiteren Gang seiner Untersuchungen die »subjektive Version der Wahrheit« [SaA 17] des *Cogito* durch die Einführung des Gottesbeweises ausdrücklich übersteigt. Es kommt dabei zu einer doppelten Verschränkung von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi*: Das ontologisches Primat der göttlichen Instanz umfaßt auch die Gewißheit des *Cogito*. So wird »die Idee meiner selbst tief verwandelt, aufgrund der bloßen Tatsache der Anerkennung jenes Anderen, der in mir die Anwesenheit seiner eigenen Vorstellung bewirkt« oder sie mir gibt. [SaA 18] Es ist diese Anerkennung, die *reconnaissance* dieser Vorgabe, die letztlich jeder Erkenntnis vorgeschaltet zu sein scheint, insbesondere insofern sie *meine* Erkenntnis ist, die wiederum gerade auf den mir eingeborenen Ideen beruht, – die Erkenntnis eines Ichs, das denkt und zweifelt.[48] In Konfrontation mit

---

[46] Diese spezifische Augenblicklichkeit des *Cogito* wird in einer anderen Interpretation bei Derrida noch einmal eine entscheidende Rolle spielen. Siehe Abschnitt C. II.1.

[47] Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 Bde., Paris 1953.

[48] Anders als im Vokabular des »*Discours*« taucht in der von Descartes autorisierten und bearbeiteten französischen Übersetzung der »*Meditationes*« in diesem Zusammenhang tatsächlich das Verb *reconnaître* auf. Man könnte hier bereits auf einen ersten Wechsel der Blickrichtung verweisen, in der es durchaus relevant ist, was den Gegenstand der Operation einer *reconnaissance* bildet: Es handelt sich hier nicht mehr um irgendeine beliebige Sache, sondern um Gott. Ricœur beschränkt sich jedoch darauf festzuhalten daß auch in diesem Zusammenhang die *reconnaissance* dort auftaucht, wo das »Eingeständnis eines spezifischen Widerstands bei der Eroberung des Wahren« erfolgt. [WdA 53] Es zeige sich ein »im Vergleich zur Entdeckung verspätete[s] Eingeständnis der Wahrheit« – auch hier also ist bereits eine Verzeitlichung impliziert – sowie ein »Zögern …, dem die Gewißheit abgetrotzt ist«, daß die Möglichkeit zum Irrtum im Gegensatz zur Sicherheit

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der »Idee der Vollkommenheit« Gottes wird die »Gebrechlichkeit der Gewißheit« des *Cogito* und sein »Mangel an Dauerhaftigkeit« erkennbar. [SaA 19] Es ist wiederum die göttliche Instanz, die den Zweifelnden »in der Existenz erhält« und ihm »Beständigkeit« gibt, gegenüber dem in sich selbst zunächst einmal nur augenblicklichen *Cogito*, das als »ein Sisyphus ... dazu verdammt ist, von Augenblick zu Augenblick den Felsen seiner Gewißheit im Gegenzug zum Zweifel zu erklimmen.« [Ebd.] Das heißt, daß in der Ordnung der »*Meditationes*« der Gottesbeweis und damit der Gedanke der Unendlichkeit den Horizont einer Ganzheit und Kontinuität um die Diskontinuitäten des sich selbst denkenden und ›erzweifelnden‹ *Cogito* schließt.

Wenn man jedoch die Schließung der Argumentationskette als *circulus vitiosus* betrachtet, läßt sich auch argumentieren, daß sich die Gewißheit des *Cogito* und die Gewißheit Gottes, indem sie sich in einer endlosen »Schleife« [ebd.] gegenseitig unaufhörlich beweisen sollen, sattdessen gerade in Zweifel ziehen und jede Beweiskraft verlieren. Aus der Eröffnung dieses Dilemmas folgt eine Rezeptionsgeschichte, in der besonders deutlich bei Spinoza der Rang des *Cogito* zugunsten des Primates Gottes gemindert wird. Bei Spinoza denkt nicht ein Ich, sondern *der Mensch* dessen individuelle Existenz wiederum keinesfalls notwendig ist.[49] Das heißt für Ricœur: »Die Problematik des Selbst schwindet aus dem Horizont der Philosophie«. [SaA 20] Umgekehrt werde im Denken des Idealismus die Existenz Gottes der Subjektivität unterstellt. Das Selbst wird zum entpsychologisierten und unbiographischen ›Ich denke‹ der transzendentalen Apperzeption und verliert damit jede »Beziehung zur Person, über die man spricht, zu dem Ich-Du des Zwiegesprächs, der Identität einer geschichtlichen Person, zu dem Selbst der Verantwortung«. [SaA 20 f.] Es scheint also, als würde das Selbst hier seiner selbst entleert. An die Stelle eines Selbst, das als *Ipse* bezeichnet werden kann, tritt für Ricœur allenfalls die Identität einer Selbigkeit, eine *Idem*-Identität, die von Augenblick zu Augenblick in der Sisyphusarbeit der Vergewisserung gerettet werden muß. Diesen Preis für die Gewißheit und »Verherrlichung des *Cogito* zahlen« zu

---

der Erkenntnis nicht aus Gott ableitbar, sondern »in uns selbst begründet« ist. [WdA 54 f.]

[49] Ricœur bezieht sich auf: Baruch Spinoza: *Ethik*. In: Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg 1989. S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen, erscheint Ricœur als eine »beängstigende Alternative«, vor die sich das Denken der Moderne gestellt sieht. [SaA 21]

Das »gebrochene Cogito« [s. o.] diagnostiziert Ricœur insbesondere bei Nietzsche. Interessant ist allerdings, daß dessen Kritik nicht direkt an der Wurzel der Krise ansetzt, die Ricœur in Descartes' Argumentation aufgewiesen hat, sondern ebenfalls einen Umweg wählt. Nietzsche »zerstört ... die Ausnahmestellung des *Cogito* gegenüber dem Zweifel« [SaA 25], indem er diesen in eine »noch hyperbolischere Nichtunterschiedenheit von Lüge und Wahrheit« [SaA 23] umwandelt. Seine »Attacke« richtet sich generell »gegen den Begründungsanspruch der Philosophie« [SaA 21] und setzt dazu bei einer Kritik der Sprache an, die entgegen der Behauptung dieses Begründungsanspruchs für Nietzsche kein neutrales Instrument ist, in dem Erkenntnis eins zu eins wiedergegeben und weitergegeben werden kann.[50] Die Sprache ist immer schon figurativ und sie ist rhetorischen Strategien unterworfen, die zudem mutwillig vergessen und verdeckt werden. Ein so unmittelbarer Zugang, wie ihn Descartes zur Gewißheit des *Cogito* unterstellt, ist also nicht mehr möglich, sobald das ›Ich zweifle‹ oder ›Ich denke‹ *gesagt* wird. Die »*Priorität des Ich-bin dem Ich-denke gegenüber*« ebenso wie vor dem »*Ich-spreche*« [HuS 172], die auch Ricœur verteidigt, läßt sich nicht anders fassen, als in einer sprachlichen Formulierung. Es erscheint Ricœur fraglich, ob es Nietzsche gelingen kann, »seine eigene Philosophie gegen den Dekonstruktionseffekt abzuschirmen, den seine eigene rhetorische Auslegung jeglicher Philosophie entfesselt hat« sowie ge-

[50] Uwe Dreisholtkamp wirft Ricœur ausgehend von der Descartes-Interpretation Foucaults vor, Nietzsche nur deshalb als Angreifer gegen Descartes inszenieren zu können, weil er die epistemologische Einbindung des cartesischen Diskurses in das klassische Denken nicht berücksichtige. Tatsächlich ist es wohl eine Zuspitzung Ricœurs, Nietzsches Sprachkritik hier so eindeutig gegen das *Cogito* als wiederum eindeutiges Paradigma einer Subjektzentrierung zu richten. Ricœur berücksichtigt durchaus die komplexere Kette der Interpretationen, in denen sich erst solche Paradigmen eines verherrlichten oder gebrochenen *Cogito* herausschälen. Er macht es Descartes nicht zum Vorwurf, in der historischen Situiertheit seines Denkens nicht bereits die Hermeneutik des Selbst entwickelt oder gar mutwillig ein falsches Bild des Selbst in die Welt gesetzt zu haben und scheint selbst ein klassisches Denken fortzuschreiben, indem er ein deutliches Gewicht auf den intentionalen Charakter der Repräsentationen – der Zeichen, der Sprache, der Texte – legt, darauf daß *etwas* repräsentiert wird, sowie auch auf die Frage nach dem Sein. (Vgl. Uwe Dreisholtkamp: *Epistemische Diskontinuitäten zwischen dem Denken von Descartes und Nietzsche. Zur Archäologie einer Hermeneutik des Selbst.* In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. von B. Liebsch, Freiburg, München 1999. S. 164–177).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen das Paradox des Lügners, da eine prinzipielle Entlarvung jeder Rede als Lüge auch die eigene Rede betrifft. [SaA 22] Diese Frage wird sich auch im Hinblick auf Derridas Dekonstruktionen wiederholen lassen, der in dieser Hinsicht ein Erbe Nietzsches ist. Während bei Nietzsche ein gewisser »Offenbarungston« [SaA 23] dazu verleitet, diesem entgegen der eigenen Beteuerungen den Anspruch einer Rückkehr zu einer anderen Unmittelbarkeit zu unterstellen, scheint dieser Anspruch bei Derrida zugunsten eines prinzipiellen Dilemmas der Ununterscheidbarkeit und Unentscheidbarkeit zurückgenommen. Eine solche Ununterscheidbarkeit konstatiert nun Ricœur gleichermaßen bei Nietzsche und Descartes:

»So wie der cartesianische Zweifel sich von der vorausgesetzten Nichtunterschiedenheit von Traum und Wachzustand herleitete, so leitet sich der Zweifel Nietzsches von der noch hyperbolischeren Nichtunterschiedenheit von Lüge und Wahrheit her«. [Ebd.]

Wenn auch die Gesetze der Kausalität lediglich die Illusion einer künstlichen Ordnung sind, »halten wir unter dem Titel ›Ich‹ für eine Ursache, was die Wirkung seiner eigenen Wirkung ist«, und verfallen der Gewohnheit der Sprache, für jede Tat einen Täter, für jedes Prädikat ein Subjekt vorauszusetzen. [SaA 26] Nicht nur der *genius malignus* wäre demnach eine Fiktion, sondern jedes Element der Begründungskette, auch die Idee eines Subjekts, das einen Ursprung der Fiktionen vorstellen soll. Zurück bleibt im Durchgang durch diese Radikalsierung des Zweifels bis zum Ausschluß jeder Gewißheit als anderes Extrem der Verherrlichung des *Cogito* ein »gedemütigtes Subjekt«. [Ebd.]

Ricœurs Konzeption des Selbst versucht der Alternative dieser beiden Extreme einer Überhöhung oder Demütigung des Subjekts zu entgehen. Es ist der Durchgang durch die Interpretation, der es erlauben soll, die Leerstelle aufzufüllen, die das *Cogito* wird, wenn es den Preis seiner Verherrlichung als Punkt äußerster Gewißheit zahlt, die wiederum seine Demütigung quasi herbeizurufen scheint. Nur so läßt sich »das *Ego* des *Ego cogito* ... im Spiegel seiner Objekte, seiner Werke und schließlich seiner Handlungen« [HuS 28] zurückerobern, und das wiederum heißt auch, in seinem Streben nach Existenz und seinem Wunsch nach Sein, von dem für Ricœur alle Hervorbringungen, Werke und Handlungen des Menschen letztlich zeugen, allerdings nicht als direkte Abbilder, sondern als interpretationsbedürftige Zeichen. Jedes gegebene Zeichen gibt letztlich diesen Wunsch oder dieses Begehren

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu erkennen. Und im Durchgang durch diese Zeichen kann das ›entleerte‹ Ich wieder mit Bedeutung erfüllt und sich selbst zurückgegeben werden.

1.2) Die Hermeneutik des Selbst und die Notwendigkeit des Umwegs

»Das Subjekt ist jenes Wesen, das in der Bezogenheit zum Wirklichen eine Bezogenheit zu sich selbst unterhält, wobei sich die Rückbezogenheit und die Bezogenheit zum Wirklichen auf symmetrische Art konstituieren«. [HuS 161]

Der Blick auf das Selbst ist für Ricœur also untrennbar verbunden mit dem Bezug auf die Wirklichkeit und er ist von vornherein nicht direkt möglich, sondern immer nur mittelbar. Benötigt wird stets ein vermittelndes optisches Instrument. Ricœur wählt hierfür nicht das Bild des Spiegels, der für die *Re*flexion des Selbst stehen würde und somit durchaus einen Übergang zur *re*connaissance erlauben könnte. Gefordert ist für ihn ein weiterer Umweg, eine kompliziertere Flexion als die der Selbst-Reflexion. »Die Reflexion ist eine blinde Intuition, wenn sie sich nicht durch das, was Dilthey die Objektivationen des Lebens nannte, vermittelt« wird bzw. durch »die Zeichen dieses Existenzaktes« [HuS 28] – durch die Zeichen also, in denen wir uns und unser Existieren zu erkennen geben und zugleich durch Texte hindurch Ausblicke auf die Welt eröffnen.

Die Denkfigur des Umwegs läßt sich bei Ricœur nicht nur methodisch erklären.[51] Schon im Hinblick auf die ontologische Ausrichtung, die sich Ricœur zu Beginn der Entwicklung seiner phänomenologischen Hermeneutik zum Ziel setzt, bildete die Indirektheit und Unabschließbarkeit des Umwegs das entscheidende Moment:

---

[51] Auch bei Descartes arbeitet Ricœur heraus, daß der Denkweg zur Reduktion auf das *Cogito* zu Beginn des *»Discours«* im Umweg über eine Erzählung verläuft. Mit berücksichtig werden muß zudem die zeitliche Dimension sowohl der Vermittlungstätigkeit, als auch des dabei zu erkennen gegebenen Selbst. So betont Ricœur, daß Kant in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im Übergang von seinen Gedanken zur dreifachen Synthesis in der ersten Auflage der *»Kritik der reine Vernunft«* zur Modifizierung dieses Gedankengangs in der zweiten Auflage den Zwischenschritt der Synthetisierungen mit ihren zeitlichen Dimensionen benötigt, in die auch die Rekognition einzuordnen ist, um zur vorausgesetzten Einheit des ›Ich denke‹ zu gelangen, das die transzendentale Apperzeption begleiten muß. [Vgl. KdrV B 129–169 und A 95–130]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Die Ontologie ist … zweifellos das Gelobte Land für eine Philosophie, die bei der Sprache und der Reflexion einsetzt; doch kann das sprechende und reflektierende Subjekt – wie einst Moses – dieses Land nur erblicken, bevor es sterben muß.« [HuS 36]

Dieser Ausblick bleibt also vor einem wie auch immer gearteten ›Tod‹ des Subjekts möglich. Dennoch wird hier das »sprechende und reflektierende Subjekt« mit seinen Fähigkeiten des Sprechens und Reflektierens über die Frage nach dem Sein implizit in seiner Sterblichkeit und zeitlichen Begrenztheit gedacht. Die ersten Entwürfe einer *»Hermeneutik des Ich-bin«* [HuS 172] orientieren sich explizit an Heideggers Argumentation in *»Sein und Zeit«*. Das Selbst ist nicht als Antwort erhältlich, sondern als eine zunächst verdeckte Frage.

Der Umweg auf das unerreichbare Ziel der Ontologie hin soll über die Sprache des Subjekts verlaufen, über seinen Umgang mit den Zeichen, »in denen sich der Wunsch nach Sein, das Streben nach Existenz, das uns konstituiert, ausdrücken und darstellen.« [HuS 173] Diese sprachliche und semiotische Ebene wird jedoch in der Ausarbeitung des Denkens Ricœurs immer (nur) eine Etappe des Umwegs bleiben, wie auch die lexikalische Ebene des Begriffs der *reconnaissance* nur einen Schritt des Weges bildet. Von Anfang an ist Ricœurs Umgang mit der Frage nach den Wegen der Erkenntnis und ihrer sprachlichen Vermittlung über die rein strukturalistische Tätigkeit hinaus in den Kontext der Frage nach der Existenz gestellt, die Ricœur nicht nur mit Heidegger, sondern auch mit Karl Jaspers und Gabriel Marcel[52] verbindet.

»Eine rein semantische Erhellung bleibt ›in der Luft‹ hängen, solange man nicht gezeigt hat, daß das Verstehen der mehrdeutigen oder symbolischen Äußerungen ein Moment des *Selbst*verständnisses ist; der *semantischen* Stufe unserer Überlegungen muß sich folglich eine *reflexive* anschließen. Doch bleibt das Subjekt, das sich interpretiert, indem es Zeichen deutet, nicht mehr ein pures *Cogito*. Es wird zu einer Existenz, die vermittels der Auslegung ihres Lebens entdeckt, daß sie als ein Seiendes gesetzt ist, noch bevor sie sich selbst setzt und von sich Besitz ergreift. Somit wird die Hermeneutik eine Existenzweise aufdecken, die sich durch und durch als ein *Interpretiert-Sein* (être-in-

[52] Ricœur beginnt seine philosophische Karriere mit Veröffentlichungen über Jaspers und Marcel: Paul Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947. Sowie ders.: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1948.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terpréte) ausweist. Erst die Reflexion kann, indem sie sich als Reflexion selbst aufhebt, zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückführen. Doch geschieht dies immerzu im Bereich der Sprache und bleibt ein unaufhörlicher Fortgang der Reflexion. Dies ist der mühsame Weg, den wir beschreiten wollen.« [HuS 20f.]

Ricœurs Hermeneutik ist immer schon eine Hermeneutik des Selbst, das wiederum in sich wesentlich ›hermeneutisch‹ ist und zwar in einem aktiven und einem passiven Sinne: es ist bereits interpretiert und ausgelegt und es ist der Träger und Akteur des Auslegens und Verstehens. Seine Existenz besteht wesentlich in einem von ihm selbst nicht vollständig beherrschbaren Sein, das schon vor seinem Zugriff ›gesetzt‹ oder ›gegeben‹ ist und das er existierend und fragend einzuholen versucht. Oder anders formuliert: Im Umweg über die Interpretation des eigenen Lebens, die wiederum den Umweg über andere Interpretationen verlangt, erkennt der Lebende, daß und wie er *sich selbst gegeben, sich und anderen zu erkennen gegeben* und bereits *interpretiert* ist. Die Existenz wird demnach »nur ein Selbst – ein menschliches und erwachsenes Selbst«, wenn sie den Umweg über die Interpretation von Texten und Überlieferungen eines Sinns wählt bzw., anknüpfend an Schleiermacher und Dilthey, »sofern sie sich diesen Sinn aneignet, der zunächst ›außerhalb‹ liegt, in Werken, Institutionen, Kulturdenkmälern, in denen sich das Leben des Geistes objektiviert hat«. [HuS 33f.] Dadurch, daß sich der Wunsch nach Existenz in solchen Werken über den Verlauf der Zeit hinweg zu erkennen gibt, ist dem diese Werke rezipierenden Selbst ein Zugang zu sich selbst und seiner eigenen Existenz gegeben, den es entgegennimmt und sich aneignet.

Der Text ist nicht einfach ein Mittel direkter Selbstdarstellung, also das Medium, durch das das jeweilige, schreibende Selbst sich zu erkennen gibt. Ein solches Zu-erkennen-Geben ist nur mittelbar möglich und die zahlreichen symbolischen und mythologischen Vermittlungen, die für die Darstellung der eigenen Lebenswelt, der eigenen Erfahrungen und der Suche nach deren Sinn gefunden und geschaffen wurden, bilden für Ricœur ein eindeutiges Indiz der Notwendigkeit solcher Umwege, die zugleich neue Möglichkeiten vermitteln.[53]

---

[53] Die Symbole, die für ihn jeden sprachlichen Ausdruck prägen, werden gebraucht, so Peter Kemp in seinem Aufsatz über »*Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricœurs*«, »um etwas zu erhellen, worüber zu reden wir sonst jeder Möglichkeit beraubt werden«. Jeder Versuch einer direkten Deskription bliebe dort an der Ober-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Über meine Situation als Leser hinaus, über die Situation des Autors hinaus, biete ich mich selbst der möglichen Weise des In-der-Welt-Seins an, die der Text für mich eröffnet und entdeckt«. [Vom Text 128]

Es scheint also neben der Bewegung der Aneignung auch eine gewisse *Hingabe* an den Text und seine Dynamik notwendig, um durch ihn hindurch und von ihm aus seinen Weg fortsetzen zu können. Ebenso wesentlich wie die ›Gabe‹ des Textes an den Leser durch den Schreibenden, ist demnach die Aktivität des Empfängers, der in seinem Handeln erst der im Text zu erkennen gegebenen Möglichkeit das Angebot einer Verwirklichung geben kann. In der Bewegung der Hingabe an den Text und der Eröffnung des Ausblicks, der dann aus ihm heraus möglich wird, besteht für Ricœur jene Horizontverschmelzung, die Hans-Georg Gadamer als wesentliches Element des hermeneutischen Verstehens bestimmt hat.

Der jeweilige Text ist zwar nicht als ein direkter Zugang seines Lesers zu seinem Autor zu verstehen, vermittelt aber bei Ricœur immer auch eine Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, zu anderen Generationen und zum konkreten Gegenüber. Bereits in seinen Auseinandersetzungen mit dem Strukturalismus ist für Ricœur »[d]ie intersubjektive Dimension der Interlokution und das referentielle Anliegen der Sprache« ebenso entscheidend wie das »Schicksal des Subjekts«. [Vom Text 34 f.] Letztlich greifen immer drei Vermittlungen ineinander: eine Vermittlung des Selbst über die Zeichen und den Text, eine Vermittlung zwischen dem Selbst und dem Anderen und eine Vermittlung des Zugangs zur Welt und zum Sein. Und auch wenn Ricœur selbst dieses Vokabular hier nicht direkt gebraucht, scheint sich der Umgang mit jeder dieser drei Vermittlungsebenen stets in einem Wechselspiel von Geben und Empfangen zu vollziehen, das sich schließlich im Hinblick auf die direkte, interpersonale Begegnung zwischen Selbst und Anderem konkretisieren wird.

Wichtig ist es gerade in dieser Vermittlung zwischen Selbst und Anderem die Notwendigkeit des Umwegs zu betonen, da sich schnell der Vorwurf erheben läßt, mit dem Anspruch einer wenn auch nie to-

---

fläche. Um aber »mit den Illusionen über sich selbst fertig zu werden«, so Kemp, bedarf der Mensch »einer *Interpretation* der Berichte oder Erzählungen, in welchen die menschliche Erfahrung sich ausgedrückt hat«. (Peter Kemp: *Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricœurs*. In: Zeitschrift für Theologie 67, 1970. S. 333–347. Hier S. 342 und S. 340.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

talen so doch möglichst umfassenden Hermeneutik des Selbst das Phänomen des Fremden zu verfehlen.[54] Vorausgesetzt werde in dieser Hermeneutik, daß das Andere entweder schon im Selbst und von vornherein mit diesem verwoben ist oder eben verstehend angeeignet und in diesem Sinne quasi dem Selbst einverleibt werden kann. Ricœur scheint vielfach gegen diesen Vorwurf einer Aneignung des Fremden, die das Fremde quasi seiner Andersheit enteignet, anzukämpfen. So wird auch die Denkfigur der Gabe, die ein Verhältnis der Aneignung und einer aktiv und freiwillig vollzogenen Enteignung impliziert, eine Relation zwischen dem Selbst und dem Anderen herstellen, in der stets eine unaufhebbare Asymmetrie erhalten bleibt. Das Verstehen als Entgegennehmen von etwas, das als Gabe des Anderen zu erkennen gegeben wird, kann möglicherweise der Idee einer Aneignung gerecht werden, die in diese erworbene und zuvor gegebene Eigenheit eine gewisse Fremdheit rettet: Gerade bei Mauss scheint die Gabe aufgrund ihrer rätselhaften Kraft letztlich nicht so vollkommen beherrschbar, daß sie ganz und gar Eigenes werden könnte. Kann also die ›Aneignung‹ ausgehend von der Figur der Gabe anders gedacht werden: als ein Entgegennehmen, das eine Verpflichtung zur Antwort und Verantwortung impliziert, die gerade aus der ›Kraft‹ des anderen Selbst hervorgeht, welche sich in der Gabe überträgt, aus einer Fremdheit, die angenommen aber nie ganz in Besitz genommen werden kann? Kann eine Aneignung des Anderen gedacht werden, die nicht zugleich dessen Enteignung bedeutet, eben weil dieser nicht sich selbst aufgibt, sondern in der Gabe bzw. in dem was er in Zeichen, Sprache und Symbolik zu erkennen gibt, ›etwas von sich selbst‹ gibt – weil er sich selbst mit seinem Wunsch zu existieren eben *zu erkennen* gibt ohne sich selbst in seiner ganzen Existenz an den Anderen zu übertragen?

Vor der genaueren Erörterung dieser Fragen in der Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen und der Gabe als spezifischem Modell dieses ›zwischen‹, gilt es nun aber zunächst Ricœurs Hermeneutik des Selbst im Hinblick auf die Werke, Handlungen und Fähigkeiten noch einmal genauer auszudifferenzieren, die von seinem Streben nach Existenz zeugen.

---

[54] Vgl. auch hierzu: Uwe Dreisholtkamp: *Epistemische Diskontinuitäten zwischen dem Denken von Descartes und Nietzsche. Zur Archäologie einer Hermeneutik des Selbst*, a. a. O.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Sich (einander) erzählen, sich anders erzählen – das Konzept der narrativen Identität

Ricœur äußert den Anspruch, mit einer (deutlich an Foucault orientierten) »*Archäologie des Subjekts*« [HuS33] »in dialektischer Form … eine Teleologie zu verbinden«, die einer »kulturellen Zielsetzung« gerecht wird. [HuS 146] Die Hermeneutik leistet die sekundäre Interpretation eines ersten Umweges des Selbst zu sich selbst, der in seinen Äußerungen besteht, in denen es sich und seinen Wunsch, zu sein, zu erkennen gibt – und das heißt wiederum immer auch schon: einem Anderen zu erkennen gibt. Die tropologische Struktur der Sprache, die Nietzsche freilegt, kann dabei gerade der Vermittlungsarbeit dieses Umweges dienen und scheint zugleich der unmittelbaren Aneignung schon in sich den Widerstand einer gewissen Fremdheit des Symbolischen entgegenzusetzen, die auch in der Gabe wieder auftauchen wird. Der Wunsch zu sein ist wiederum der Antrieb einer kulturellen und geschichtlichen Entwicklung, die den individuellen Wunsch, sich selbst zu erhalten und zu entwickeln, übersteigt. Eine wesentliche Form des Ausdrucks, der diese Kultur-Geschichte prägt und für Ricœur zugleich die Identität des Individuums wesentlich konstituiert, das ›Zeichen gibt‹ und sich sprachlich äußert, ist das Einander-Erzählen von Geschichten.

In der Abhandlung, die auf den »*Wege[n] der Anerkennung*« nach der *reconnaissance* als Identifizieren das »*Sich selbst erkennen*«, also eine »*reconnaissance de soi*«, in den Blick nimmt, betont Ricœur, daß die Erkenntnis des Selbst »unabgeschlossen« bleiben muß, ja sogar »verstümmelt, da das Verhältnis zum anderen … asymmetrisch bleibt« und das »Sich-Erkennen auf jeder Stufe der Hilfe anderer« bedarf. [WdA 97] Was schließlich erkannt wird, ist »ein Mensch, der bestimmte Dinge zu vollbringen ›fähig‹ ist«. [Ebd.] Die *Fähigkeit* verweist wiederum indirekt auf einen Modus der Unabgeschlossenheit, insofern aus ihr nicht automatisch die Realisierung aller in ihr angelegten Handlungen folgen muß. Um zu verstehen, welche Rolle bei Ricœur schließlich die Fähigkeiten zu geben und zu empfangen spielen werden, ist es zunächst einmal notwendig, zu verstehen, wie das Selbst in einer »Phänomenologie des fähigen Menschen« charakterisiert wird. [WdA 120] Auch wenn hierbei die Fähigkeit zum Erzählen nach dem Sagen-Können und Tun-Können nur eine von verschiedenen Grundfähigkeiten bildet, gilt es im Auge zu behalten, daß Ricœur die Aufstellung dieser Fähigkeiten und die Überlegungen zur *reconnaissance de soi* wesentlich

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Umweg über seine Untersuchung des Erzählens und die Interpretation von Erzählungen gewinnt. So beginnt er hier seine Ausführungen über die *reconnaissance de soi* mit der Interpretation einer Erzählung, die zum wesentlichen Fundus der griechischen Überlieferung gehört und am Anfang einer großen epischen Tradition steht, und die zugleich im philosophischen Diskurs immer wieder als ein Grundmodell der Spannung zwischen Aufbruch und Rückkehr, Fremdwerden und Wiedererkennen, Verausgabung und Wiederaufnahme auftaucht: der »*Odyssee*« Homers.

2.1) Odysseus gibt sich zu erkennen – Wiedererkennen als Wiederherstellung von Herrschaft

Die Geschichte der Rückkehr des Odysseus erweist sich als »eine Geschichte vom Wiedererkennen« [WdA 101] und ein Lehrstück darüber, was es heißt, sich einem Anderen zu erkennen zu geben. Auch wenn Ricœur selbst diesen Zusammenhang zunächst einmal gar nicht expliziert, könnte man aus seiner Interpretation der Odyssee ableiten, daß die Macht darüber, anderen die eigene Identität zu offenbaren oder zu verbergen – wie in der berühmten Begegnung mit dem Zyklopen, in der sich Odysseus als ›Niemand‹ ausweist –, einen wesentlichen Ausgangspunkt aller übrigen Fähigkeiten bildet, die die Person auszeichnen. Dies gilt bei der Rückkehr des Odysseus in einem sozialen Kontext. Seine Geschichte ist auch die »Geschichte einer Rache« [WdA 101], die sich kaum schlimmer denken läßt, als im geschilderten »Niedermetzeln der Rivalen«. [WdA 313] Das Wiederkennen impliziert, verbunden mit dieser Ausübung von Gewalt, daß »die uneingeschränkte Macht einer Herrschaft wiederhergestellt« wird. [WdA 101] Es geschieht kein *wechselseitiges* Erkennen oder Anerkennen. Seltsamerweise scheint Odysseus keine besonderen Schwierigkeiten zu haben, die Menschen wiederzuerkennen, die er vor seiner Irrfahrt verlassen hat, obwohl auch diese sich sicherlich verändert haben und gealtert sind. Sie haben aber im Gegensatz zu ihm ihren Platz in der sozialen Ordnung und den Ort ihrer Herkunft nicht verlassen. Es geht im Falle des Odysseus nicht um eine *méconnaissance* durch die Veränderung der Personen, nicht darum, einen Platz in der Zeit zugeschrieben zu bekommen, sondern darum, seinen rechtmäßigen und eigentlich unveränderlichen Platz in der Ordnung des Miteinanders zurückzuerobern. Daß das Wieder-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erkennen dennoch »kunstvoll verzögert« [WdA 102] erfolgt, liegt nicht in den Händen der »Künstlerin Zeit« [WdA 94, vgl. Proust 359][55], die bei Proust die alternden Personen verändert, – der Prozeß des Alterns wird sogar umgekehrt, da Odysseus mit göttlicher Hilfe verjüngt wurde. Der Effekt der Verzögerung erfolgt trotz dieser göttlichen Einflußnahme durch Odysseus' eigene »List«, die darin besteht, »zunächst einen Irrtum zu bewirken und diesen dann aufzuklären«. [Ebd.] Er gibt sich als ein Anderer aus, bevor er sich selbst zu erkennen gibt.

Allerdings trägt er trotz der Verkleidung, unter der er seine Identität verbergen möchte, *Spuren* seiner Lebensgeschichte: leibliche Spuren in Form von Narben, die als Erkennungszeichen dienen. Penelope erkennt ihren Gatten an einer gemeinsamen Erinnerungsspur der Geschichte des Ehebetts, das Odysseus selbst aus einem Ölbaum hergestellt hat. Das Selbst ist bei Ricœur, ausgehend von Lévinas, in mehrfacher Hinsicht ein Empfänger von Spuren und kann sich in diesen Spuren erkennen und zu erkennen geben: es ist Träger physischer kortikaler und psychischer Spuren, die es prägen und individualisieren [vgl. u.a. Vom Text 296]; es hinterläßt Spuren – u.a. in einem ganz bewußten Akt des Zu-erkennen-Gebens, wenn ein Dokument verfaßt und überliefert wird; und es ist schließlich auch ein Spurenleser, der die eigenen Spuren und die Spuren der Anderen aufnimmt, zu dechiffrieren und zu verstehen versucht, die ihm das Rätsel einer Dialektik von Anwesenheit (der Spur) und Abwesenheit (des Subjekts, das sie hinterlassen hat) aufgeben. Die Hermeneutik, die im Umgang mit diesen Spuren gefordert ist, ist, so Jean Greisch in Anlehnung an Burkhard Liebsch, eine »Hermeneutik der Lebensgeschichtlichkeit«[56]:

»In der existenzialen Gewesenheit und der damit verbundenen Geschichtlichkeit des Daseins entdeckt sie die unauslöschlichen Spuren des Anderen, die sich nicht nur in unser Gedächtnis, sondern zunächst in unsere Leiblichkeit, sodann in unsere gegenwärtigen Erfahrungs- und Erwartungshorizonte, und zuletzt in unser Gewissen eingeschrieben haben, und die uns zu Hinterbliebenen, zu Erzählern und Zeugen machen.«[57]

---

[55] Die revidierte Übersetzung der Ausgabe von 2004 weicht hier von der Zitation in »*Wege der Anerkennung*« ab, die sich auf die Frankfurter Ausgabe von 1967 bezieht.

[56] Jean Greisch bezieht sich auf: Burkhard Liebsch: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.

[57] Jean Greisch: *Die Andersheit der Spur und die Spuren der Anderen*. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs, a.a.O. S. 201.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Odysseus wird durch die Spuren, die ihn prägen, wiedererkennbar. Sie weisen also zunächst einmal auf ihn selbst zurück, verweisen aber auch auf die gemeinsame Geschichte, die ihn mit den Anderen verbindet. Gibt sich Odysseus zuallererst seinem Sohn zu erkennen, indem er sich selbst als dessen Vater benennt, so wird die »Abstammungsreihe« [WdA 104] dann in einer Rückwärtsbewegung durch die Zeit geschlossen, indem Odysseus durch seinen eigenen Vater erkannt wird. Er kann die Bäume beschreiben, »die der Sohn ehemals als Gabe oder Versprechen vom Vater erhielt«. [Ebd.] Diese Gaben und dieses Versprechen, wirken über die Zeit hinweg bis zur Rückkehr des Odysseus und binden ihn quasi an seinen Ursprung zurück, an den Anfang einer Geschichte, die sich nun schließt. Hier taucht also bereits die Vorstellung einer Bindung von Personen aneinander durch die Gabe auf. Zugleich ist für den Vater in gewisser Weise Odysseus' Rückverweis auf diese Gabe eine neue Gabe des Wiedererkennens, die einen »plötzlich eintretenden Umschlag von Unwissenheit in Wissen *(anagnorisis)*« [ebd.] erlaubt – eine der möglichen Figuren der Peripetie einer Erzählung in der aristotelischen Poetik.

Wenn Odysseus erkannt wird oder sich zu erkennen gibt, dann immer durch Zeichen, die auf Etappen seiner eigenen Geschichte zurückverweisen und an die sich über die Zeit hinweg neu anknüpfen läßt. Für ihn selbst steht seine Identität nie in Frage, dennoch ist das Erkennen und die Anerkennung der Anderen notwendig, um die Rolle zurückzuerhalten, die an diese Identität gebunden ist. Wenn Odysseus sich zu erkennen gibt – und zwar verzögert, um sein Gegenüber zu prüfen und seine Rache zu verwirklichen – dann steht die Gegengabe, die er dafür zurückerhalten möchte, von vornherein fest: Er wird seine Macht und seine Position als Herrscher, als Gatte und in der Generationenfolge seiner Familie zurückerhalten, die ihm unanzweifelbar zusteht, weil er Odysseus ist. Seine Identität ist gewahrt in der Kontinuität der eigenen Geschichte, die er den Anderen zwar nicht vollständig erzählt, aber dennoch über die Erkennungszeichen vermittelt, welche den zurückgekehrten Odysseus mit dem vorher anwesenden und während seiner Reise abwesenden Odysseus verbinden. Der Leser der »*Odyssee*« ist wiederum in der Lage, diese Verknüpfung nachzuvollziehen, weil ihm die Geschichte des Odysseus, seiner Reise und seiner Taten bis zu seiner Rückkehr in ihrer ganzen Kontinuität erzählt wurde. Durch die Narration hindurch wird seine Identität gewahrt, eben indem sie in ihrer Kontinuität zu erkennen gegeben wird. Zugleich scheint das

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›Geben‹ der Zeichen immer schon darauf ausgerichtet, sich selbst – bzw. den eigenen, angestammten Platz in einer Ordnung des Miteinanders – daraus zurückzuerhalten. Für Derrida wird ein solches Kalkül zum (inneren) Widerspruch von Gaben. Und zugleich scheint im Diskurs über die Gabe schon bei Mauss die Einordnung und Wiedereinordnung in eine gesellschaftliche Position und die Anerkennung der eigenen Identität, die hier aus der Erzählung hervorgeht, eng an den Vollzug von Gaben gebunden.

2.2) Vom Idem zum Ipse in der narrativen Einheit eines Lebens

Letztlich erzählt für Ricœur jedes Erzählen von Menschen und ihren Handlungen und läßt sich insbesondere im fiktionalen Erzählen als ein Fundus der Handlungsmöglichkeiten, also auch der Fähigkeiten des Menschen betrachten, diese Möglichkeiten zu verwirklichen. Das Erzählen steht für Ricœur »zwischen Beschreiben und Vorschreiben« [SaA 186–200] und besitzt stets »ethische Implikationen« [SaA 200–206]. Es bildet ein entscheidendes Mittel des »Erfahrungsaustauschs« mit den Anderen – auch mit den Anderen früherer Generationen – sowie eine »Bewertungsübung«, insofern es mit den Möglichkeiten des Handelns auch Möglichkeiten verschiedenster Beurteilungen von Handlungen vor Augen führt. [SaA 201] Aus der Überkreuzung zwischen fiktionalem und historischem Erzählen kann für Ricœur als »zarter Sprößling« die narrative »*Zuweisung* einer spezifischen Identität an ein Individuum oder eine Gemeinschaft« hervorgehen – im Erzählen können wir uns also selbst in unserer Identität zu erkennen gegeben werden. [ZuE III 395] Es handelt sich dabei um eine Identität der Praxis, um eine Antwort auf die Frage nach dem »*wer*« einer Handlung, dessen Kontinuität als »Selbst *(ipse)*« nur in der »Geschichte eines Lebens« erzählt werden kann. [ZuE III 395 f.][58] In der »kathartischen Wirkung«, die die Erzählungen als »Werke der Kultur« dem sich selbst erforschenden Menschen zu Teil werden lassen, kann dieser zudem sein »erforschtes Leben« in ein »gereinigtes und geklärtes Leben« überführen und die

[58] Ricœur bezieht sich mit der Denkfigur der narrativen Identität auf die Bedeutung der Lebensgeschichte als Antwort auf die Frage nach dem ›Wer‹ einer Handlung bei Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reduzierung auf »das egoistische und narzißtische Ich« der *Idem*-Identität überwinden. [ZuE III 396]

Interessant ist im Hinblick auf die postmoderne Rede vom ›Tod des Subjekts‹ der Hinweis darauf, daß gerade die Fiktionen des »Identitätsverlusts«, wie sie beispielsweise Robert Musil in *»Der Mann ohne Eigenschaften«*[59] erzählt, letztlich eine solche kathartische »Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit« bewirken können. [SaA 184] Es entfaltet sich für Ricœur im Erzählen über den Verlust ein »Sinn dieser Leerstrecke, dieses Durchschreitens des Nichts«, das – nicht nur bei Musil – nicht zum Verstummen führt, sondern dazu, sogar besonders »viel zu sagen«, was letztlich dann auch doch wieder einem sprechenden Ich, einem Individuum mit einem Eigennamen zugeschrieben werden kann. [Vom Text 224]

»Wer ist noch *Ich*, wenn das Subjekt sagt, daß es nichts ist? Indem es so den Nullpunkt an Beharrlichkeit (Kant) zum Ausdruck bringt, macht das ›Ich bin nichts‹ die völlige Inadäquation der Kategorie der Substanz und ihres Schemas, der Beharrlichkeit in der Zeit, in Bezug auf die Problematik des Selbst deutlich.« [Vom Text 224 f.]

Die Selbstheit des Selbst zeichnet sich nicht durch eine gleichbleibende Substanz aus, sondern dadurch, daß es noch in der Aufgabe seiner Selbigkeit es selbst bleiben kann. Es kann also wie Odysseus, nachdem er sich als ›Niemand‹ zu erkennen gegeben hat, zu seinem angestammten Platz zurückkehren, allerdings hier nicht im Durchgang durch den Kampf und die Rache. Abgelegt und überwunden wird nur die *Idem*-Identität einer über die Zeit erhaltenen Selbigkeit und Gleichheit, die eine unveränderliche Substanz voraussetzt, welche wiederum nicht mit den Erfahrungen der Personalität in ihrer Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit übereinstimmt – und mit der daraus entspringenden Möglichkeit der *méconnaissance*. Dieser Durchgang durch einen Nullpunkt kann wiederum für Ricœur als »Äquivalent der Leerstelle in den von Lévi-Strauss so geschätzten Transformationen«, die auch bei Derrida aufgegriffen werden, einen notwendigen Schritt in Situationen der Prüfung und Erneuerung der eigenen Überzeugungen und der eigenen Identität bilden. [Vom Text 225] Narrative Identitäten sind gerade nicht »stabil und bruchlos«. [ZuE III 399] Das Erzählen bleibt eine

[59] Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch*, Reinbek bei Hamburg 1978.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

notwendige, aber unabgeschlossene Suche nach Identität. Und die Identität verlangt ebenso wie die von Menschen erlebte und aus ihrem Handeln gemachte Geschichte nach Erzählungen, um nicht nur erkannt, sondern auch zu erkennen gegeben und weitergegeben zu werden.

Der *Ipseität*, die in der Erzählung erfaßt werden kann, ist die Möglichkeit der Veränderung inhärent. Ihr Gegenteil definiert Ricœur zunächst einmal als »›anders‹, ›fremd‹« [Vom Text 209] – was wiederum den Vorwurf einer Aneignung oder Einverleibung des Fremden in die Identität bekräftigen könnte. Das Anders- oder Fremdwerden wird allerdings nicht in einer glatten Aneignung, sondern gerade *als Markierung eines Bruchs* in das Selbst aufgehoben, was wiederum auch das Verkennen ermöglichen und das Wiedererkennen verhindern kann. Im Erzählen wird aufgezeigt, daß die Person »ihre Einzigartigkeit aus der Einheit ihres Lebens schöpft«, die gerade vom »Unterbrechungseffekt unvorhersehbarer Ereignisse« geprägt ist, deren »Kontingenz« in der Ganzheit der erzählten Geschichte erst »nachträglich« als »Notwendigkeit« erscheint. [SaA 181 f.] Die Person ist den Ereignissen gegenüber passiv, kann sie aber aktiv in die Kontinuität und Fortsetzung ihrer Geschichte integrieren, indem sie sie erzählt und sich selbst in dieser Geschichte zu erkennen gibt.

Die »narrative Einheit eines Lebens«[60], die sich auch in der Ausbildung von »Lebensplänen«[61] [SaA193] äußert, wird zugleich zur Bedingung für den Entwurf eines ›guten Lebens‹. Dieser Entwurf ist wiederum essentiell für Ricœurs Entwurf des Selbst in seiner ethischen Dimension. Die Identität wird erst dann wirklich zu einer *Ipseität*, wenn im Durchgang durch die Lektüre einer Erzählung über deren Grenzen hinaus durch die »Aufforderung, anders zu sein und zu handeln,« ein »*Neuaufbruch*« bewirkt wird, der das »Entscheidungsmoment« der »ethischen Verantwortlichkeit« weckt. [ZuE III 399 f.] Erst im Handeln, also in der Umsetzung zu erkennen gegebener Möglichkeiten, wird der Handelnde eigentlich er selbst.

Im kritischen Umgang mit den Variationen der in Erzählungen

---

[60] Diesen Begriff übernimmt Ricœur von Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M., New York 1987.

[61] Auch John Rawls verwendet den Begriff des ›Lebensplans‹ als Maßstab für eine vernünftige Vorstellung vom Guten, in: Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975. Vgl. Kap. 7, 433 ff. Die Elemente der Kontingenz, die Ricœur berücksichtigt und die wohl häufig gerade die Einzigartigkeit von Biographien ausmachen, werden dabei aber ausgeblendet.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angebotenen Handlungsmustern lernt der Leser nicht nur, »›sich zu erzählen‹«, sich also dem Anderen, von dem er anerkannt werden will, zu erkennen zu geben – er lernt auch, sich selbst immer wieder »anders zu erzählen« [WdA 134], sich also so zu erkennen zu geben, wie er vom jeweils Anderen gesehen werden möchte, und sein eigenes Handeln ins rechte Licht zu rücken. An diesem Punkt wird es für Ricœur zur Begründung von Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit notwendig, über das Erzählen hinauszugehen. Die narrative Identität ist für ihn nicht auf die Individualgeschichte begrenzt, sondern als Erzählung der Historie in eine intersubjektive Dimension mit eingebunden.[62] Insbesondere auf der Ebene der kollektiven Identität können sich die »Umgestaltungspotentiale« der Fiktion zu »Manipulationspotentialen« in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickeln. [WdA 138] Es stellt sich also die Frage, wie ohne die Reduzierung auf einen substanziellen Kern dennoch eine Identität garantiert werden kann, die die Zurechenbarkeit und Verantwortung über alle Maskierungen, Brüche, Entscheidungen, Veränderungen und zeitlichen Entwicklungen hinweg erhalten soll.

---

[62] Das Erinnern beschreibt Ricœur ausgehend von Bergson zunächst als individuelles Erleben, das unmittelbar in mir selbst aufsteigt, wenn ich mich einem träumerischen Zustand hingebe. Dabei »fallen das Wiedererkennen der Bilder und das Sich-selbst-Erkennen in eins«. (Paul Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übers. von H.-D. Gondek, München 2004. [Zitiert als: GGV] 670 f.). Dies bildet aber nur eine Dimension des Erinnerns, das ebenso kollektiv erfolgt. Auf der Ebene der »gesellschaftlichen Formen von Fähigkeiten« [WdA 174] konstatiert Ricœur eine »Koppelung der Vorstellungen«, die als symbolischen Vermittlungen der Welterschließung und der kollektiven Identität dienen, »mit den gesellschaftlichen Praktiken«, aus denen sich die Fähigkeit bildet, »Geschichte hervorzubringen«, welche wiederum den »gesellschaftlichen Zusammenhalt« begründet. [WdA 177 f.] So ist diese kollektive Fähigkeit letztlich eine »Kompetenz …, die sich in den Identitäten, die sie auf gesellschaftlicher Ebene erzeugt, selbst vorstellt und erkennt«. [WdA 178] Ricœur orientiert sich hier an: Bernard Lepetit (Hg.): *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris 1995. Erweitert werden soll die Erzählung im Anschluß an Habermas um »die Argumentation als kritische Kraft«. [WdA 181] Die gesellschaftliche Identität wird in dieser Argumentation immer wieder neu errungen und innovativ erweitert, ausgehend von der »schöpferischen Offenheit – im Gegensatz zur Abgeschlossenheit des Subjekts in seinem Anspruch auf unangreifbare und transzendentale Identität«, die in der Offenheit »*des* Wortes« begründet liegt. [WdA 181]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) Sich als Handelnder zu erkennen geben

3.1) Ödipus und die aristotelische Entscheidung

Eine Anlage, die für Ricœur das Denken der griechischen Antike mit der Entwicklung einer expliziten Philosophie des Sich-Erkennens verbindet, ist die Idee, »daß der handelnde und erleidende Mensch (an) erkennt, daß er zu bestimmten Leistungen imstande ist« und damit potentiell auch verantwortlich. [WdA 98] Der Mensch erkennt und anerkennt also, daß er etwas leisten und bewirken *kann*. Und er erkennt zugleich, daß es sich dabei um *bestimmte*, auch begrenzte Einflußmöglichkeiten handelt. Er muß dafür zunächst zwischen Handeln und Erleiden unterscheiden, also zwischen dem, was aktiv von ihm ausgeht und vollzogen wird, und dem, was er passiv entgegennimmt. Er erkennt sich als eine Art Zentrum, in dem sich diese aktive und passive Komponente begegnen, da er nicht einfach abstrakt ein Handeln und Erleiden, sondern sich selbst als Handelnden und Erleidenden wahrnimmt – potentiell also auch als Geber und Empfänger.

Dies bildet für Ricœur »die bleibende Botschaft des *Ödipus auf Kolonos* …: ein und derselbe Mensch (an)erkennt sich als Erleidenden und als Handelnden«. [WdA 109] Ödipus erkennt seine Taten an, selbst wenn er diese »mehr erlitten als verübt«[63] hat: »*Wahr bleibt, daß er es ist, der das getan hat*« und daß diese Taten unweigerlich Teil seiner Lebensgeschichte werden. [WdA 108] Indem er darüber spricht – zu erkennen gibt – zu welchen Taten ihn die Erinnyen geführt haben, muß er doch zugleich aussprechen, was *er* getan hat. »Genau in solche Übel stürzt ich selbst, geführt von Göttern.«[64] Auch die Figuren Homers erkennen sich als Träger ihres Fragens, Folgerns und Handelns und damit als »›*centers of agency*‹«. [WdA 99][65] Sie unterscheiden zwischen dem, was sie »*hekon* – ›willentlich‹ – oder *akon* – ›wider Willen‹«, beispielsweise unter Einfluß der Götter getan haben. [WdA 100] Aber selbst dann, wenn die Handlung nicht willentlich erfolgt, bleibt der Handelnde dennoch »*aition*« [ebd.], also Handelnder, er löst die Hand-

---

[63] Sophokles: *Ödipus auf Kolonos*. Übers. von Kurt Steinmann, Stuttgart 1996. S. 266.

[64] Ebd., S. 998.

[65] Ricœur bezieht sich hier auf Bernard Williams: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*. Übers. von Martin Hartmann, Berlin 2000. S. 24. Das darin enthaltene Kapitel über die Verantwortlichkeit (»*Recognising Responsibility*«) dient Ricœur als Leitfaden für die Betrachtung der Handlung in der griechischen Antike.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung nicht von sich ab und erkennt sich damit als für sie verantwortlich an. Dementsprechend kann also auch der Gebende stets Gebender bleiben, auch wenn er sich seiner Gabe bereits entäußert hat und auch dann, wenn er aufgrund einer Verpflichtung gibt. Aus dem Sich-(An) Erkennen als Entscheidungszentrum und als Handelnder, der sich seiner Handlung nicht entledigen kann, läßt sich eine vieldimensionale Problemschichtung der Konsequenzen des Handelns, der Interaktion, der Verantwortung, der Probleme der Absicht, des Bösen und der Willensfreiheit entfalten. Die Behandlung dieser Probleme bildet für Ricœur *eine* oder vielleicht auch *die* wesentliche »Aufgabe der Philosophie«. [Ebd.]

Als das Denkereignis, in der die philosophische Aufgabe einer Theoretisierung des Handelns zum ersten Mal ausdrücklich übernommen wird, charakterisiert er die »*Nikomachische Ethik*«. Für Aristoteles ist die Betrachtung des Handelns notwendig für ein Philosophieren, das nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern damit es uns gelingen kann, »wertvolle Menschen zu werden«. [WdA 112] Hat der Mensch »außerhalb und über alle bestimmten einzelnen Aufgaben hinaus eine ihm eigene Aufgabe, ein *ergon*, das darin besteht, ein ›vollendetes Leben‹ zu leben«, und zwar mittels der Ausübung der ihm eigenen Tugenden in seiner Seele, so hat das Glück, das im Rahmen einer eudaimonistischen Ethik als höchstes Gut propagiert wird, »seine Quelle in uns, in *unserem* Tun«. [WdA 111] Daraus folgt eine reflexive Umwendung des Blicks, ein Sich-Erkennen. Die Tugend ist »eine auf Entscheidung hin geordnete Haltung« der richtigen Mitte, »deren Norm die sittliche Regel ist, d. h. ebenjene, die der Einsichtige [*phronimos*] ihr geben würde«.[66] Der φρόνιμος, der über sein Handeln reflektierende Mensch, der die ihm eigene Aufgabe erkennt, bildet selbst »das lebendige Maß« [WdA 113] seines Handelns. Er gibt zu erkennen, wie gehandelt werden *soll*. Er ist Träger der Entscheidung und damit »eine vorweggenommene Gestalt des reflexiven Selbst, ohne das es keine Erkenntnis der Verantwortlichkeit gibt.« [Ebd.][67]

---

[66] Da ich hier der Interpretation Ricœurs folge, übernehme ich hier die Formulierung aus der Aristoteles-Zitation nach WdA 113. Die Übersetzer beziehen sich auf folgende Grundlage: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. von Franz Dirlmeier, Darmstadt 1969. Hier 1106 b 30.

[67] Ricœur konzentriert seine Aristoteles-Interpretation auf die προαίρεσις, die Entscheidung oder Vorzugswahl, die darauf verweist, daß wir unser Handeln und die Mittel, um unsere Ziele zu verwirklichen, vor der Ausführung der Handlung bedenken. Es ist zu

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn die praktische Weisheit das Handeln leiten soll, muß sie die Fähigkeit beinhalten, die allgemeine Regel auf die einzelne, besondere Handlung anzuwenden. Die φρόνησις bezeichnet für Ricœur »*dieses Unterscheidungsvermögen, diese[n] in einer Situation der Ungewißheit fest auf die angemessene Handlung gerichtete[n] Blick*«. [WdA 119] In der sogenannten kleinen Ethik, die Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*« entwickelt, wird die φρόνησις zur entscheidenden Etappe, die zwischen der Universalität ethischer Normen, in der die Achtung vor dem Gesetz gefordert ist, und der Singularität des moralischen Situationsurteils und der individuellen Entscheidung, in der es um die Achtung der Person geht, vermittelt. Dabei ist »der *phronimos* ... nicht notwendigerweise ein Einzelmensch« [SaA 331], sondern die φρόνησις entfaltet sich auch öffentlich in der gesellschaftlichen Debatte über die Ziele der guten Regierung und in den Legitimationsprozessen der Demokratie, die sich in den Modellen des Gesellschaftsvertrages widerspiegeln. Das sich selbst als Akteur und als Entscheidungszentrum reflektierende Selbst kann also ebenso ein Individuum wie auch ein Kollektiv darstellen. Und das, was der einzelne über sich selbst erkennt und als seine eigene Verantwortlichkeit anerkennt, erscheint untrennbar damit verbunden, dies auch anderen zu erkennen zu geben, und zwar insbesondere auch in der Philosophie, die expliziert, was in den Erzählungen bereits angelegt ist. [Vgl. WdA 120]

Was die griechische Philosophie zunächst jedoch darin hindert, über die Theorie der φρόνησις hinaus eine Theorie der Ipseität oder eines reflexiven Selbstbewußtseins zu entwickeln, ist für Ricœur die »ontologisch-kosmologische Ausrichtung« [ebd.], in der das einzelne oder auch kollektive Selbst ähnlich wie Odysseus immer nur einen ihm zugewiesenen Platz einnimmt, eine Rolle spielt, eine Aufgabe erfüllt – der Gefahr ausgesetzt ›auf Reisen‹ oder in Abwesenheit ausgetauscht zu werden.

---

beachten, daß dieser von Ricœur betonte Aspekt der Thematik der Entscheidung in einer deutlichen Differenz zum Verständnis der Entscheidung bei Derrida und etwas versteckter auch bei Marion steht. Gerade der ›Wahnsinn‹ der Entscheidung wird bei Derrida noch eine wichtige Rolle spielen, sowohl im Hinblick auf die Identität und das Handeln eines personalen Selbst als auch im Hinblick auf die Entscheidung zu geben bzw. Gegebenes anzunehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2) *L'homme capable* – Sagenkönnen, Tunkönnen, Erzählenkönnen

Die drei Grundfähigkeiten des personalen Selbst, die Ricœur unterscheidet, das Sagenkönnen, das Tunkönnen und das Erzählenkönnen, sind insgesamt auf die Idee einer Zurechenbarkeit oder Imputabilität des Handelns hin geordnet. Am Ende des Durchgangs durch die Argumentation Ricœurs wird sich zudem fragen lassen, inwiefern diese Fähigkeiten und damit die Identität des personalen Selbst durch das Gebenkönnen und Empfangenkönnen ergänzt werden. Es geht in der Anerkennung der eigenen Fähigkeiten letztlich darum, sich als Ursache und Träger einer Handlung zu erkennen und sich dann auch als solcher zu erkennen zu geben bzw. *zu bekennen* und sich damit verantwortlich zu zeigen. Die *reconnaissance* tritt hier in ihrer Konnotation »als Geständnis« in Kraft. [WdA 123] Dieser explizite Akt der Übernahme und Bezeugung der eigenen Verantwortlichkeit verlangt eine doppelte Reflexionsbewegung: eine Rückwendung auf sich selbst als Entscheidungszentrum und eine Spiegelung dieser Erkenntnis nach außen, zum Anderen hin – also eine Weitergabe oder Preisgabe des über sich selbst Erkannten.

Die Bezeugung verlangt eine sprachliche Äußerung. Die erste dazu notwendige Fähigkeit, die dem »Handeln als ein in die Welt eingreifendes Tun« vorausgeht und zugleich, anschließend an die Sprechakttheorie insbesondere der performativen und illokutionären Akte bei Austin und Searle, schon eine eigene Art des Handelns bildet,[68] ist daher das »*Sagen können*«. [WdA 125] Die Frage ›Wer spricht?‹ wird zunächst »mit Hilfe deiktischer Ausdrücke« beantwortet, wobei das *Ich* der »Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts« nicht mehr lexikalisch durch seinen Platz im Sprachsystem, sondern nur noch selbstreferentiell bestimmt werden kann. [Ebd.] Die erste Person Singular ist für Ricœur ausdrücklich »nicht austauschbar«. [WdA 128] Und diese

[68] Ricœur möchte den Begriff des Handelns mit der Weite einer Polysemie ausstatten, die der Weite anthropologischer Fragestellungen gerecht wird und der Weite und Polysemie des Seins entspricht, das u. a. aristotelisch eine Dialektik von Akt und Potenz umfaßt. Betont wird hier zunächst einmal deutlich der potentielle Aspekt des Handelns als Fähigkeit und Können. Da das Sagenkönnen ausgehend von der analytischen Sprachpragmatik zudem nicht direkt erfaßt werden kann, sondern in einem Umweg über die Betrachtung der Semantik von Aussagen und der Gesprächssituation zu betrachten ist, wird hiermit auch die Methodik des Umwegs erfüllt, die dem Status einer Indirektheit des Selbst entspricht.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nichtaustauschbarkeit, die sich der Zirkulation aller anderen sprachlichen Austauschbeziehungen entzieht, wird später auch im Hinblick auf die Figur der Gabe noch eine entscheidende Rolle spielen. Als an einen Gesprächspartner gerichtete sprachliche Äußerung geschieht »die Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts ... in Gesprächssituationen, in denen Reflexivität und Alterität sich verbinden«, eingebunden in eine »Frage-Antwort-Struktur«. [Ebd.][69] Den »interlokutionären Charakter« der illokutionären Sprechakte, aber auch der Feststellungen oder Behauptungen, die sich mit einer »unausgesprochene[n] Bitte um Billigung« und dem Versuch einer Einflußnahme auf die Überzeugungen des Gegenübers verbinden, vermißt Ricœur in der Sprechakttheorie. [Ebd.] Zudem kann der Eigenname, der über das Ich-Sagen hinaus die Unaustauschbarkeit der Sprechenden und die »Illokutionskraft« der Aussagen steigert, sofern er mit kulturellen Regeln und Rollen verbunden ist, »eine regelrechte Stiftung des sprechenden Subjekts« herstellen. [Ebd.] Nicht umsonst ist die Rede davon, daß man mit seinem Namen für etwas – eine Handlung, eine Überzeugung usf. – stehen kann. Der Name bildet einen entscheidenden Faktor, wenn es darum geht, wie sich das Selbst zu erkennen gibt und sich zu erkennen gegeben ist. Seinen Namen gibt man sich zunächst nicht selbst, sondern erhält ihn von anderen, üblicherweise von seinen Eltern. Aus dieser Gabe des Namens heraus, die in der Diskussion zwischen Derrida und Marion noch eine wesentliche Rolle spielen wird, wird es möglich, daß sich »eine Lebensgeschichte unter einem Namen verdichtet, den ein anderer ausgesprochen hat, noch bevor dies der Mund dessen tun konnte, der sich nennt«. [WdA 315] Mein Name wird vor mir von anderen ausgesprochen ebenso wie ich zuerst von anderen angesprochen werde und dennoch macht zugleich meine Fähigkeit und Initiative zum Sprechen meine Identität wesentlich aus.

Die Aussage *»Ich kann tun«* basiert nun ebenfalls auf der Fähigkeit, sie aussagen zu können, verleiht zudem aber der Fähigkeit Ausdruck, »in der physischen und sozialen Umgebung des handelnden Subjekts Ereignisse eintreten zu lassen«. [WdA 128] Das aussagende Subjekt erkennt sich »als ›Ursache‹ dieses ›Geschehenmachens‹« an

[69] Zu beachten ist, daß diese Frage-Antwort-Struktur hier sehr eindeutig in eine konkrete, interpersonale Kommunikationssituation eingebunden ist, während bei Marion die Struktur von Ruf und Antwort als eine anonyme Interlokution von einer solchen Interpersonalität stark abstrahieren wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und macht sich die vollzogene Handlung zueigen. [WdA 129] Im Zuge der Universalisierung des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, der spätestens seit Kant jedes Geschehen bestimmt, in dem »etwas eintritt, was vorher nicht war«, läßt sich nun keinerlei »objektive Differenz« zwischen »›geschehen machen‹ und ›geschehen‹« voraussetzen. [Ebd.] Wenn sich also nicht objektiv über die Differenz zwischen aktivem Handeln und einer Passivität gegenüber dem, was sich ereignet oder was jemandem geschieht, unterscheiden läßt, würde auch die Unterscheidung zwischen dem obsolet, was uns gegeben ist und was wir geben. Allerdings zeigt, so Ricœur, die »semantische Analyse von Handlungssätzen«, daß darin nicht die Ordnung von Ursache und Wirkung, sondern die Frage nach der Intention, nach einem »Grund zu handeln, eine[r] Absicht« leitend ist. [Ebd.] Konstitutiv für das Geben als Handlung ist demnach die Intention zu geben. Handlungen werden zudem anders als andere Geschehnisse »im weitestmöglichen Kontext von Umständen, Normen und Regeln einer gegebenen Kultur« interpretiert. [Ebd.] Entscheidend ist sowohl in der Entscheidung für eine Handlung als auch retrospektiv in der Bewertung einer erfolgten Handlung bzw. der über sie getroffenen Aussage ein »Bezug auf den Handelnden als den *Eigentümer* seiner Handlung«. [Ebd.][70] Wir können dieses Eigentum durchaus losgelöst von seinem Besitzer betrachten, wenn wir versuchen, seine Absichten zu verstehen, »sobald wir sie aber von ihrem Urheber abgelöst haben, um sie zu untersuchen, geben wir sie ihm zurück, indem wir sie ihm als die seinige zuschreiben«. [SaA 119] Das heißt: »Die Zuschreibung der Handlung zu einem Handelnden gehört zum Sinn der Handlung«. [WdA 130] Auch der Handelnde selbst distanziert die Handlung von sich selbst, um sich über seine Absicht klar zu werden, beendet aber diesen Prozeß mit einer Entschei-

[70] Eine »Ereignisontologie«, die Ricœur bei Donald Davidson diagnostiziert, kann die Unterscheidung zwischen kausalen Ursachen und Gründen oder Absichten leicht verwischen. [WdA 130] (Vgl. Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1985.) Davidson trennt die Handlung als Ereignis von der Kategorie der Sachverhalte oder Gegenstände und bestimmt letztlich die Ursache als Grund einer Handlung. Ricœur hingegen betont den antizipativen Charakter der »Absicht-zu«, der die eigentliche Entscheidung für eine noch ausstehende Handlung ausmacht. [SaA 101] Diese Art der Absicht, die ein Urteilen über eine zukünftige Handlung, ein Abwägen und Entscheiden voraussetzt und einen zeitlichen Aufschub impliziert, ist ebenso mit der husserlschen »Intention« verbunden wie auch mit dem an Heidegger anschließenden »Entwurfscharakter der Lage des Handelnden selbst«, der quasi nicht nur die von ihm abgelöste Tat, sondern auch sich selbst als Handelnden mit antizipiert. [SaA 104]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung, die eine »Wiederaneignung seiner eigenen Überlegung« bildet. [SaA 119] Die Handlung wird erst wirklich zur eigenen, indem sie quasi ›weggegeben‹ und aus der Distanz wieder angenommen wurde. Die kantische Freiheit als die Fähigkeit, »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen« [KdrV 478] möchte Ricœur keinesfalls der moralischen Zurechnung opfern, auf die seine Argumentation hinausläuft. Das Tunkönnen ist deshalb für ihn niemals ein resignatives Annehmen oder Aufsichnehmen zugespielter Handlungsmöglichkeiten, sondern ganz wesentlich ein »Anfangenkönnen« [WdA 131], die Möglichkeit, eine Initiative zu ergreifen – beispielsweise die Initiative zu *geben* – die aber wiederum durchaus aus dem Zu-erkennen-Geben solcher Möglichkeiten ›empfangen‹ werden kann.

Die Fähigkeit zu erzählen ermöglicht es schließlich, die »Reihe fragmentarischer Handlungen«, die aus dem Anfangenkönnen hervorgehen, nach einer »Gestaltungsregel« zu ordnen. [Ebd.] Wie weit aber reicht der Umfang einer Handlung von der Spontaneität ihrer Initiative aus? Was ist die »Tragweite einer Entscheidung«? [Ebd.] Wie läßt sich im sozialen »Interaktionsgeflecht« eine klare Zuschreibung zu einem Handelnden vornehmen? [Ebd.] Letztlich allein durch das »Bekenntnis des handelnden Subjekts«, das seine eigene »Initiative ... auf sich nimmt«. [WdA 132] Nicht die Initiative zur Handlung also, aber die notwendige Wiederaneignung der Handlung durch den Handelnden ist ganz wesentlich ein Empfangen, ein Annehmen. Im Bekenntnis zu einer Handlung, das auch bei Derrida und Marion eine wesentliche Rolle spielen wird, muß man wiederum wohl notwendig vom Prozeß seiner Entscheidungen und ihrer Ausführung *erzählen*. Die Erzählung bindet die Handlung an einen Handelnden und verbindet diesen zugleich mit anderen, denn jede einzelne Person ist »[i]*n Geschichten verstrickt*«[71], da ihre Lebensgeschichte sich mit den Geschichten anderer überschneidet. Anfang und Ende des eigenen Lebens, Zeugung, Geburt und Tod kann man zunächst nicht selbst erzählen. »Ganze Abschnitte meines Lebens gehören zur Geschichte der Anderen«. [SaA 197] Ich kann daher meine Geschichte anderen nur im Austausch mit anderen erzählen

[71] Ricœur übernimmt diesen Ausdruck von Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Wiesbaden 1976. Die Idee der »Lebens*geschichten*« im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« ist auch bei Hannah Arendt von Bedeutung und steht dabei in deutlicherem Bezug zum Politischen. (Hannah Arendt: *Vita acitva oder vom tätigen Leben*, a.a.O. Abschnitt 25). Das Politische ist »jener Aspekt des menschlichen Tuns, der nach Erzählung verlangt.« [SaA 76]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und richte sie wie eine Gabe an einen Anderen. Dies setzt »ein Ohr, ein Hörenkönnen, ein Empfangen voraus«. [WdA 314] Die je eigene Selbstheit wird in der Form einer Geschichte ›weitergebbar‹ und verlangt, entsprechend angenommen und beantwortet zu werden.

3.3) Von der Zurechenbarkeit zur Verantwortung gegenüber dem Anderen

Über die »Zuschreibung« hinaus soll nun die Zu*rechenbarkeit*, der »Idee einer Buchhaltung nahe«, die Fähigkeit einschließen, auch die Konsequenzen einer Handlung zu tragen und für diese einzustehen, insbesondere wo sie »Schädigung und Unrecht« hervorgebracht und einen Anderen zum Opfer gemacht hat. [WdA 139] Sich diese Handlung zurechnen heißt dann, ein Soll in das Konto seines Handelns einzutragen und bereit zur Entschädigung des Anderen zu sein. Das Subjekt, das sich mit dem Bekenntnis, welches Parallelen zum juristischen Geständnis aufweist, eine Handlung zurechnet, hat »die Schwelle zum Rechtssubjekt überschritten« und ist in den Kreislauf bzw. die Ökonomie von Entschädigung, Vergeltung und Strafe eingetreten. [WdA 140] Die Metapher des Rechnungsbuches, die Ricœur in diesem Kontext gebraucht [vgl. SaA 357], erinnert an Mauss' Herleitung des Begriffs des Interesses aus der Sprache der Buchführung. Allerdings geht es hier weniger darum, was der Handelnde für sich selbst bezweckt und sich selbst ›gutschreiben‹ kann, als vielmehr darum, was er anderen schuldet. Für Ricœur manifestiert sich mit der Einschreibung in ein solches, imaginäres ›Buch‹ und der damit verbundenen Objektivierung des subjektiven Tuns das »Bild einer außerhalb unserer selbst liegenden Verkettung all unserer Handlungen«, die wie ein uns auferlegtes Schicksal »das Selbst zu seinem eigenen Feind« machen kann. [SaA 358] Es scheint also, als würde das Kalkül des interessegeleiteten Handelns, das für das Selbst ›Profit erwirtschaften‹ will, sich gegen sich selbst richten, weil es auf Kosten anderer und damit letztlich wieder um den Preis der eigenen Verschuldung handelt. Können die Uneigennützigkeit der Gabe sowie die Anerkennung des Anderen und seiner Interessen bzw. auch die Anerkennung als Selbstschätzung [vgl. SaA 358] einen Ausweg aus diesem ›Schicksal‹ der Verschuldungen anbieten?

Maßstab sowohl der Handlungen als auch der »ethisch-moralische[n] Prädikate«, die reflexiv auf das handelnde Subjekt angewendet

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden, bleibt für Ricœur über das individuelle Interesse hinaus letztlich immer eine »Idee sei es des Guten, sei es der Pflicht«, die dem Selbstbezug seine »vornehmste Bedeutung« gibt. [WdA 139] Was zuvor zugeschrieben wurde, wird in der Zurechnung mit einer Wertung versehen, mit dem positiven oder negativen Vorzeichen, das die »Metapher der Rechnung« impliziert. [WdA 140] So definiert Kant auf der juristischen Ebene die Person als »dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind«, und zwar betrachtet nach der Freiheit seiner Willkür und unter der Kenntnis des Gesetzes, »kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruhet«. [MdS AB 22 f.][72] Kern der Zurechenbarkeit bleibt die Freiheit in der Spannung zwischen der Spontaneität der Willkür und der Autonomie als Determination des Vernunftgesetzes. Es bleibt ein Rätsel offen zwischen der Kausalität als Ursache-Wirkung-Zusammenhang und jener anderen Kausalität der Freiheit des Handelns aus Gründen, die auch die Freiheit zu geben sein kann. Dieses Rätsel klafft mitten im Selbst oder im Menschen, der als Bürger zweier Welten Naturwesen und Vernunftwesen ist. Er kann nicht aus den Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen heraustreten und besitzt dennoch eine Freiheit und Fähigkeit des Handelnkönnens und der Initiative, die unter anderen Maßgaben zu betrachten ist, als seine natürlichen Determinationen. Eine analoge Spannung läßt sich, wie bereits bei Caillé gezeigt, auch im Kern der Gabe verorten, als Spannung zwischen Spontaneität und Verpflichtung, die allerdings nicht nur im eigenen Rechnungsbuch vermerkt wird, sondern von vornherein als Verpflichtung gegenüber dem Anderen zu denken ist.

Für Ricœur bietet der Gedanke der *Verantwortlichkeit* einen Widerstand gegen die Vorstellung, sich durch »Absicherung und Vorbeugung« der Zurechnung einer Handlung zu entziehen. [WdA 140] Auch wenn diese Zuschreibung oder Zurechenbarkeit äußerlich und öffentlich nicht vollzogen werden kann, bleibe ich für meine Handlung verantwortlich und zwar dem Anderen, dem Geschädigten gegenüber. Der Fokus wird nicht mehr auf das »verletzte Gesetz« gerichtet, so daß eine Strafe zuallererst als Vergeltung dieser Verletzung und als »Leidenlassen« des Täters betrachtet wird, sondern auf »das erste Leiden, nämlich das des Opfers«. [Ebd.] Es bleibt jedoch nicht bei der Betrach-

[72] Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: MdS]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung dieser konkreten negativen Folgen einer Handlung. Mit der Einführung des »Prinzips Verantwortung« durch Hans Jonas sowie auch mit der »Idee der Sorgepflicht« für den verletzlichen Anderen wird man »[a]uf der moralischen Ebene ... *für den anderen Menschen*, für die anderen schlechthin für verantwortlich gehalten.« [WdA 143] Eine andere, vielleicht noch radikalere Ausweitung der Verantwortung wird sich auch bei Marion finden, als Verantwortlichkeit gegenüber der Gesamtheit der sich gebenden Phänomenalität. Problematisch ist bei einer solchen Ausweitung der Verantwortlichkeit stets die Frage der »Reichweite« insbesondere im Hinblick auf die zukünftigen Folgen. [Ebd.] Genau an diesem Punkt sieht Ricœur die Aufgabe der juristischen Betrachtungsweise und der Rechtspraxis, in der die Strafe individualisiert und so »die ›Meinigkeit‹ meiner Handlung« anerkannt wird. [Ebd.] Er plädiert für ein richtiges Maßhalten zwischen universeller Verantwortung und rechtlicher Zurechenbarkeit. Er plädiert damit indirekt auch für ein Selbst, welches zwischen dem reinen Rechtssubjekt Kants und einem unendlich Verantwortlichen und Antwortenden anzusiedeln ist.

Im Hinblick auf die Denkfigur der Gabe zeichnen sich parallele Strukturen ab zwischen den Verhältnissen von Gabe und Gegengabe, Geber, Gegebenem und Empfänger einerseits und den Verhältnissen, die hier zwischen Schaden und Entschädigung, Täter, Tathandlung und Opfer aufgezeigt werden können. Geht es nicht letztlich im Akt der Gabe um eine Zurechnung, die aber eben eine Verschiebung der Zurechnung eines Besitzes von einer Person zur anderen impliziert? Geht diese Rechnung tatsächlich so einfach auf? Wem ist der Akt der Gabe selbst zuzurechnen? Dem Geber, dem Empfänger? Demjenigen, der sich als Gebender zu erkennen gibt oder (angelehnt an Derrida) gerade dem, der sein Geben nicht einmal als ein solches erkennt, oder aber demjenigen, der als Empfänger von der Gabe überwältigt wird, ohne diese ›berechnen‹ oder verrechnen zu können? Ist die eigentliche Gabe wie bei Mauss die gegebene Sache, die sich möglicherweise mit ihrer eigentümlichen Kraft der Zurechenbarkeit und Berechenbarkeit entzieht? Die Zuschreibung der Handlung zu sich selbst, die in einer Aussage über sich selbst formuliert wird – also in einem Akt, in dem der Handelnde sich selbst zu erkennen gibt –, erfolgt wie eine Inbesitznahme, eine Aneignung, und wird von Ricœur mehrfach in einer Terminologie des Eigentums und in einer Metaphorik der Buchführung beschrieben. Das »›hegemonische‹ Band«, welches in der Selbstzuschreibung die

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handlung mit dem Handelnden verbindet, wird in der griechischen Antike zunächst mit »Metaphern wie Steuermann, Vater, Hausherr« ausgedrückt, von denen die beiden letzten auf die Ordnung des *οἶκος* verweisen. [WdA 131] Ricœur berücksichtigt darüber hinaus aber auch die Bindungen und Verbindungen des Miteinanders. Bliebe eine Handlung, die wie ein Eigentum in Besitz genommen und verbucht wird, nicht doch immer übertragbar und weitergebbar? Kann die Verschuldung einfach verrechnet werden? Dieser Vorstellung soll durch ein Verständnis der Ver*antwort*ung begegnet werden, die eine Antwort von *mir* verlangt, egal ob diese dann letztlich darin besteht, daß ich mich zu einer Handlung bekenne, oder versuche, sie einem Anderen zuzurechnen. Was heißt es für das Ich-Sagen und die Unaustauschbarkeit des Selbst, die Ricœur voraussetzt, wenn ich zum Beispiel ein Bekenntnis zu einer Tat zurücknehme und sie quasi weitergebe, indem ich sie einem Anderen zuschreibe? Neben dem Begriff der Verantwortung gegenüber den Anderen sowie der zeitlichen Kontinuität und Stimmigkeit der Lebensgeschichte als Maßstäben für die Zurechenbarkeit wird auch die weitere Entwicklung der Figur der Gabe im Hinblick auf eine wechselseitige Anerkennung und ein wechselseitiges Erkennen und Sich-zu-erkennen-Geben einen Versuch darstellen, auf diese Fragen zu antworten.

4) Das Selbst als ein Anderer – zwischen Aktivität und Passivität

Bevor nun die spezifische Form der Gabebeziehungen zwischen Personen betrachtet werden soll, möchte ich noch einmal herausarbeiten, welche Grundannahmen über die Beziehungen zwischen Selbst und Anderem bei Ricœur dabei vorauszusetzen sind. Wesentlicher als die direkte Beziehung einer Gabe ›von Hand zu Hand‹ erscheinen die vermittelten Beziehungen des Einander-zu-erkennen-Gebens. In allen Identitätsbestimmungen und Fähigkeiten, die Ricœur dem Selbst zuschreibt, ist ein Bezug auf eine intersubjektive Ebene mitgedacht, in der ich mich selbst zu erkennen gebe und rezipiere, was mir von anderen zu erkennen gegeben ist. Auch das Handeln ist stets in ein Miteinander *(l'un avec l'autre)* eingebunden und ich affiziere das Handeln jedes Anderen ebenso, wie er umgekehrt mein Handeln beeinflußt. In Absetzung von den ›Philosophien des *Cogito*‹ will Ricœurs Hermeneutik des Selbst das »Ich-Du des Zwiegesprächs« berücksichtigen, die

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Person, über die man spricht«[73], die »geschichtliche Person« und das »Selbst der Verantwortung«. [SaA 21]

Diese mehrsträngige Verflechtung des Selbst mit dem Anderen versucht Ricœur dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß ›das Selbst als ein Anderer‹ – ›*soi-même comme un autre*‹ zu denken ist. Bei der Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen handelt es sich für Ricœur um »so etwas wie eine Dialektik mit *aufgeschobener* Synthese« vor dem Horizont einer möglichen, erhofften Totalität.[74] Es gilt die Spannung zwischen den Polen der beiden Gegenbegriffe zu erhalten, die Ambivalenz offenzuhalten, wobei der eine Begriff stets in den anderen übergeht. Genau diese erhaltene Spannung und Distanz sowie auch der beständige Vollzug eines Übergangs- oder Vermittlungsgeschehens wird auf einer praktischeren Ebene, zwischen zwei Personen, in Ricœurs Untersuchung der Gabe wiederholt werden. Die Verbindung durch das »als« ist hier eine *metaphorische*, »im Sinne des ›Als-etwas-Sehen‹«. [SaA 118] Die ›Pole‹ werden in einem »Kurzschluß« [ebd.] verbunden. Das »als« verweist nicht auf einen »Vergleich«, sondern auf eine »Implikation«. [SaA 12] Die interpersonale Verbindung durch die Gabe wird sich demgegenüber eher als eine *symbolische* Verbindung erweisen, die, ausgehend vom etymologischen Ursprung des Wortes Symbol, neben der hergestellten Bindung auch den Bruch und die Distanz betont.

Die »Andersheit« gehört für Ricœur »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« [SaA 382] und wird ihr nicht von außen hinzugefügt. Sie besitzt einen »*vieldeutigen* Charakter« und soll daher »nicht, wie man es allzu leicht voraussetzt, auf die Andersheit eines Anderen reduziert« werden:

»Vielleicht muß der Philosoph als Philosoph zugeben, daß er nicht *weiß* und nicht sagen *kann*, ob dieser Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Gesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle.« [SaA 383]

---

[73] Die sprachliche Identifizierung der Person erfolgt als »unteilbares Exemplar innerhalb einer Gattung« [SaA 39], jedoch »unter Ausschluß aller anderen Exemplare derselben Klasse«. [SaA 43] Mit dem Begriff der *Gattung* rekurriert Ricœur erneut auf Aristoteles, möchte die Gattungszugehörigkeit des Menschen allerdings mit Kants universalisiertem Menschheitsbegriff verbinden.

[74] Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., S. 34 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricœur möchte die Relation zwischen dem Selbst und dem Anderen nicht von vornherein auf eine dialogische, interpersonale Beziehung reduzieren, für die dann die Gabe als mögliches Modell dient, die wiederum als vertikale Gabe auch auf einen göttlichen Anderen oder, bei Mauss, auf die Ahnen bezogen sein kann. Das heißt auch, daß in der Figur der Gabe nur ein Teil der Konstitution des Selbst *als* Anderem erfaßt wird, sofern darin die Äquivozität des Anderen auf unterschiedliche Art und Weise eingeschränkt wird. Ricœurs Auseinandersetzung mit der Gabe wird daher in Hinblick auf das Selbst nicht als Ersetzung, sondern als eine wichtige Ergänzung zur in »*Das Selbst als ein Anderer*« entwickelten Hermeneutik des Selbst zu lesen sein.

Der oder das Andere ist in dieser Hermeneutik keinesfalls nur das, was aktiv in ein Selbst aufgenommen, gelesen, verstanden oder angeeignet wird, vielmehr ereignet sich immer schon eine »*Arbeit* der Andersheit im Zentrum der Selbstheit«[75] [ebd.], der gegenüber das Selbst passiv ist. Für Ricœur läßt sich hierbei ein »*Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit*« unterscheiden, nämlich die Passivität des »*Leibes*«, des »*Fremden*« der »intersubjektiven Beziehung« und schließlich die »des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst, die das Gewissen ist«. [SaA 384] Diese dreifache Passivität[76] oder Andersheit läßt sich auch als eine dreifache Gegebenheit für das Selbst verstehen, mit der dieses als Empfänger umzugehen hat, bzw. unter Berücksichtigung der Dynamik der fortgesetzen Arbeit im Selbst vielleicht gerade nicht als abgeschlossene Gegeben*heit*, sondern – in einem Vorgriff auf Marion – eher als eine sich beständig weiter vollziehende ›Gebung‹.

Indem ich in mir selbst eine Passivität, Rezeptivität und Andersheit erfahre, kann ich wiederum erst offen sein für die Rezeption dessen, was ein Anderer an mich richtet oder mir (zu erkennen) gibt, woraus also meine Initiative hervorgehen kann, und offen für die Verantwortung ihm gegenüber, da ich auch sein Selbst als durch eine solche Passivität geprägt und damit als potentielles Opfer meiner Taten erkennen kann. Die Leiblichkeit des Selbst bildet hierfür die erste Voraussetzung. Mein Leib ist für mich eine Gegebenheit oder Gebung – vielleicht eine

---

[75] Kursivierung K. B.

[76] Jean Greisch weist darauf hin, daß Ricœur in seinen früheren Schriften noch eine vierte Dimension der Passivität berücksichtigt: »c'est l'altérité … de l'inconscient, qui nous rend ›étrangers à nous mêmes‹, instaurant une *Unheimlichkeit* qui est pourtant constitutive de notre être même.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 304).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gabe –, die mir unausweichlich vorgegeben ist, die für mich aber zugleich Ausgangspunkt all meiner Aktivitäten wird, also die Schaltstelle, über die das Selbst auf die Welt zugreifen kann, die Vorgabe, von der ausgehend es erst zur Entscheidung fähig ist. Die damit verbundene Passivität ist die des *Leidens*. In seiner Angreifbarkeit, Fragilität und Sterblichkeit kann sich das leibliche Selbst dem Einbruch einer Andersheit in seine Selbstbestimmung nicht entziehen. Der »Eigenleib« offenbart sich im Anschluß an Husserl als »Vermittler zwischen Intimität des Ich und Exteriorität der Welt«.[77] [SaA 388] Die Phänomenologie stößt nun für Ricœur an eine Grenze, wo es gilt, den Leib zugleich als Körper in Relation zu anderen Körpern zu erfassen: Man muß »den Leib *verweltlichen*, damit er als Körper unter Körpern erscheinen kann«, wie man »den Eigennamen ... in die Standesregister eintragen muß«. [SaA 392] Das heißt, man muß ihn als das, was einem gegeben ist, quasi weitergeben, zu erkennen geben und in eine Welt einbringen, die man mit anderen teilt, so wie man seinen Namen in eine gemeinschaftliche Institution des Miteinanders einschreibt. Die »Andersheit des Anderen als eines Fremden, eines Anderen als ich«, muß hier für Ricœur Vorrang gegenüber jeglichem Eigenen erhalten. Nur indem das Selbst als ein Anderer gedacht wird und nicht der Andere als eine Appräsentation des Ichs, »läßt sich verstehen, daß mein Leib zugleich ein Körper ist«, und zwar analog zu den Körpern der Anderen. [Ebd.]

Wie steht es nun um die Passivität gegenüber dem Fremden? Ricœur berücksichtigt zwar, daß bei Husserl »der Andere von Anfang an vorausgesetzt« ist, und dies sogar auch dahingehend, »daß wir ... gemeinsame Gemeinschaften von Personen aufbauen, die sich ihrerseits auf der Szene der Geschichte als Persönlichkeiten höherer Ordnung verhalten können« [SaA 399], verweist aber darauf, daß in der »Reduktion auf die Eigenheitssphäre« [ebd.] diese Voraussetzung des Anderen ausgeblendet wird. Mit dem Begriff der »*Appräsentation*«, die wie ein »Rätsel« zwischen Repräsentation und Präsentation steht, erhält für Ricœur dennoch die Rätselhaftigkeit und Uneinholbarkeit des Anderen in meine Eigenheit ihren Platz in Husserls Konzeption. [SaA 400 f.] Durch die Möglichkeit zur Appräsentation und die damit ver-

[77] Der »Leibbegriff« ermöglicht in den »*Cartesianischen Meditationen*« »die Paarung eines Leibes mit einem anderen ... auf deren Grundlage sich dann eine gemeinsame Natur konstituieren kann« – eine intersubjektive Welt. (Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag ^{2}1991. S. 141 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bundene »*Bedeutungs*übertragung« ist, so Ricœur, »der Andere nicht dazu verdammt, ein Fremder zu bleiben, sondern (kann) *mein Mitmensch* [*semblable*] werden.« [SaA 402] Hier wird demnach die für den ›allgemeinen Standpunkt‹ jeder Ethik zentrale Möglichkeit, den Anderen als Mitmenschen zu betrachten, mit ihm zu empfinden und sich »in eine anderes perspektivisches Zentrum zu versetzen«[78], phänomenologisch fundiert. Neben dem »*Gebaren*«[79] des Anderen, das mir seine psychische Dimension anzeigt, in die ich mich einfühlen kann, ist es bei Husserl für die Fremderfahrung wesentlich, daß ich eben nicht vollständig an die Stelle des Anderen treten und gleichzeitig *hier* und *dort* sein kann, wo sich sein Leib befindet.[80] Die Einnahme seiner Position erfolgt stets im Modus des *als ob* – »*wie wenn ich dort anstelle des fremden Leibkörpers stünde*«.[81] Diese nicht vollständig einholbare Andersartigkeit ist das, was den Anderen zum Anderen macht und damit das Selbst ebenso bezeugt wie über sich hinaus verweist. Diese Einsicht in die unaufhebbare Andersheit des Anderen (als ›*autre*‹), die aber dennoch im Selbst wirkt, impliziert für Ricœur immer schon die Aufforderung den Anderen (als ›*autrui*‹) in seiner Andersheit zu achten.

Besonders deutlich kommt diese Aufforderung bei Lévinas zum Ausdruck, der im Unterschied zu Husserl nicht vom *Ego* ausgeht, sondern unter dem Primat der Ethik die »Bewegung des Anderen auf mich zu« betrachtet. [SaA 403] In der Absetzung von der ontologischen Totalisierung versetzt Lévinas, was auch Derrida betonen wird, die Andersheit in eine radikale *Exteriorität*. Der Andere kann in keiner Weise »in den Raum meiner eigenen Vorstellungen« übernommen werden. [SaA 404] Seine Aneignung wird absolut ausgeschlossen. Das Gebot, das das Antlitz ausspricht, wird vereinzelt: »Es ist jedesmal das erste Mal, daß der Andere, ein beliebiger Anderer mir sagt: ›Du sollst nicht töten‹.« [Ebd.] Der Andere verliert dabei allerdings die für Ricœur entscheidende Offenheit, für alle Erscheinungsformen des Selbst einen konstitutiven Charakter besitzen zu können, indem er immer schon als »Meister der Gerechtigkeit« auftritt. [Ebd.] Dieser absolut Andere konstituiert das Selbst »als einen Verantwortlichen, das heißt als jemanden,

[78] Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., S. 291.
[79] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a. a. O. S. 144.
[80] Vgl. ebd., S. 148.
[81] Ebd., S. 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der zu einer Antwort fähig ist«. [Ebd.] Die Antwort »›Hier sieh *mich*!‹ [›*Me* voici!‹]« – ursprünglich die Antwort Abrahams auf den Ruf Gottes – erfolgt im Akkusativ und bewirkt keinerlei »Abschwächung der vollständigen Asymmetrie zwischen dem Selben und dem Anderen.« [SaA 406] Diese Asymmetrie steigert sich schließlich in Lévinas' Denken soweit, bis das Selbst zur »Geisel« des Anderen wird, »der als Angreifer nichtsdestoweniger die Geste des Verzeihens und der Sühne fordert«. [SaA 406 f.] Ricœur möchte diese Hyperbel der Andersheit einer »*Stellvertretung*« bis hin zur »*Selbstverleugnung*« vermeiden. [SaA 408] Vielmehr setzt für ihn die »Vorladung zur Verantwortung« durch den Anderen zunächst »das Vermögen der Selbstbezeichnung« voraus. [SaA 409] Die Asymmetrie zwischen Selbst und Anderem soll erhalten bleiben, ohne zugleich eine der beiden Seiten auf die aktive Rolle des Täters – oder des Gebenden – und eine auf die passive Rolle des Opfers – oder des Empfängers – zu reduzieren. Über eine rein passive »Aufnahmefähigkeit« hinaus ist deshalb »eine Unterscheidungs- und Anerkennungsfähigkeit« vorauszusetzen, die zwischen den verschiedenen Manifestationen des Anderen und seiner Bewegung auf mich zu differenziert und entsprechend auf sie reagiert. [SaA 407] Die Stimme des Anderen soll in ihrer jeweiligen Andersheit entgegengenommen, gehört und beantwortet werden. Das *Gebot* der Verantwortung muß ich mir dazu jedoch zunächst aneignen:

> »Muß nicht die Stimme des Anderen, der zu mir sagt: ›Du sollst nicht töten‹, zur meinigen werden, und zwar so, daß sie zu meiner Überzeugung wird, zu der Überzeugung, die den Akkusativ des: ›Hier sieh mich‹ dem Nominativ des ›Hier stehe ich‹ gleichstellt?« [SaA 408]

Die Aneignung der Stimme des Anderen, dessen Forderung ich in meine eigene Überzeugung verwandle, erhält hier eine deutlich andere Konnotation als die einer Aneignung als Inbesitznahme, die Ricœurs Hermeneutik mit dem Vorwurf einer fehlenden Anerkennung der Fremdheit des Anderen konfrontierte. Es soll sich nicht um eine Übernahme *des Anderen* handeln, sondern lediglich um die Einnahme des *Standpunktes eines Anderen* im Modus des *als ob*, die diesen nicht von seinem Platz verdrängt. Das Gebot ruft wiederum auf der ethischen Ebene dazu auf, nicht nur den Standpunkt *eines* Anderen, sondern letztlich den *jedes* Anderen einzunehmen. Auch wenn die Aufforderung durch den partikularen Anderen und die Verinnerlichung durch das partikulare Selbst das Gebot vereinzeln, darf diese Universalität

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht aufgehoben werden, die gerade die Partikularität jedes einzelnen Anderen sichern soll.

Das Gewissen, die dritte Gegebenheit der Passivität, erscheint Ricœur nun als Möglichkeit einer Vermittlung zwischen der Exteriorität des Anderen bei Lévinas und der umgekehrten Bewegung bei Husserl, in der ich nur aus meinem *Ego* heraus zu einem Anderen als *alter ego* gelangen kann. Es bildet den »Ort einer eigentümlichen Dialektik von Selbstheit und Andersheit« und ist gekennzeichnet durch die spezifische Passivität einer »mir zugleich inneren wie übergeordneten Stimme«. [SaA 410] Der Begriff des Gewissens soll jenseits der moralischen Dimension des »›guten‹ und … ›schlechten‹ Gewissens« und der Metapher des inneren Gerichtshofes als eine Form der »Selbstgewißheit« [SaA 413] untersucht werden, um damit auch vom Begriff der »Schuld« [SaA 415] gelöst zu werden. »Denn die altertümliche Weise der Wiedergutmachung einer Schuld besteht darin, dem Schuldner Gewalt anzutun« [ebd.], und diese Ausübung von Gewalt will Ricœur gerade durch die Konstitution des Selbst als eines Anderen ausschließen. Zusammen mit der Logik der Vergeltung und Wiedergutmachung soll eine spezifische Form der reziproken Gegenseitigkeit überwunden werden, welche auch den Tausch bestimmt und für Ricœur in der Gabe überschritten werden kann. »Die Stimme des Gewissens zu hören« heißt für Ricœur letztlich, in sich selbst einem »Aufgefordertsein durch den Anderen« zu begegnen. [SaA 421] Die »erste Aufforderung«, die an das Selbst ergeht, ist der Anspruch, »gut zu leben, mit dem Anderen und für ihn, in gerechten Institutionen«. [Ebd.] Dieser Anspruch wiederum ist gebunden an die jeder Norm vorgeschaltete »Form des Gebotes, die noch kein Gesetz ist«: das »Du aber, liebe mich!« des Hoheliedes, das wiederum Grundlage für das Gesetz als Verbot der Gewalt ist. [SaA 421 f.][82]

Die Situationsentscheidung als Gewissensentscheidung stellt mich in eine »Tragik des Handelns«, der gegenüber ich die Passivität eines »Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders*!« empfinde [SaA 422], weil ich der Situation selbst gegenüber passiv bin und weil ich in meiner Entscheidung von erworbenen und durchdachten, angeeigneten Überzeugungen überzeugt und geprägt bin. Zwar bleibt stets eine Prüfung anhand der formalen Regel des Verbots notwendig – letztlich am kate-

[82] Ricœur beruft sich hier auf Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Den Haag 1976.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gorischen Imperativ. Dessen Formalität wird aber im Augenblick der Entscheidung, die sich in ihrer Spezifität an der Formalisierung reibt, an ihre Grenzen geführt. Was die situative Entscheidung prägt, ist die φρόνησις, die sich wiederum auch am tugendhaften Anderen bemißt, sowie letztlich eine teleologische Ausrichtung: Durch das Gewissen als ein Anderer »angerufen zu sein ... bedeutet, anzuerkennen, daß man aufgefordert ist, *gut zu leben, mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen und sich selbst als Träger dieses Gelöbnisses zu schätzen.*« [SaA 423][83] In Absetzung von Heideggers ›Andersheit‹ der Stimme des Gewissens, die das Selbst allein zu sich selbst und nicht zugleich zur Verantwortung gegenüber dem Anderen ruft, ist für Ricœur »der Andere der Weg ..., den die Aufforderung unbedingt zu durchlaufen hat«, um das Selbst zu sich selbst zu bringen. [SaA 426] Dabei soll jedoch keine »Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Andersheit des Anderen« vorgenommen werden, vielmehr versteht Ricœur das »*Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit*«, die aber eben im notwendigen Umweg über die Alterität verläuft. [SaA 425] Eine ähnliche Struktur des Aufgefordertseins durch einen Anderen in der Immanenz des Selbst wird sich auch bei Marion aufzeigen lassen.

Die Pluralität des Zusammen-Lebens mit Anderen bleibt für Ricœur keine Exteriorität, die den einzelnen Menschen zwar affiziert, der er sich aber vielleicht doch in seiner Individualität entziehen könnte. Sie wird in der »*Anerkennung*« des Anderen, die wiederum »eine Struktur des Selbst« ist, »in die Konstitution des Selbst selber« eingebracht. [SaA 358] Hierin liegt die spezifische Bedeutung der Figur des Selbst *als* eines Anderen, das durch seine Passivität wesentlich als Empfänger gekennzeichnet ist, aber gerade in diesem Empfangen und dem Umgang mit dem Gegebenen aktiv und initiativ seine Selbstheit erlangt. Auch der Akt des Anerkennens bleibt dabei seine eigene Initiative.

---

[83] In »*Le Juste*« stellt Ricœur die Rolle des Gewissens in den Zusammenhang einer Lebensethik. Es fordert die Anerkennung der Gleichwertigkeit jedes anderen Lebens: »Impartiale, la voix de la conscience me dit que toute vie autre est aussi importante que la mienne«. (Paul Ricœur: *Le Juste*, a.a.O. S. 216.) Ricœur bezieht sich hier auf: Thomas Nagel: *Equality and Partiality*, New York 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Auf den Wegen der Anerkennung, unterwegs zur Gabe

1) Vom Kampf um Anerkennung über den Tausch zum Begriff der Gabe

1.1) Der Kampf um Anerkennung und die ›Ertauschung‹ des Selbst

Über den reinen Prozeß eines Erkennens des jeweils anderen Selbst hinaus, der im Erkennenden selbst abgeschlossen werden könnte, eröffnet sich für Ricœur im Begriff der *reconnaissance* als Anerkennung die Dimension einer Wechselseitigkeit, die diesen Prozeß unaufhörlich zwischen dem Selbst und dem Anderen zirkulieren läßt. Das heißt, ich kann mich zu anderen nicht erkennend oder identifizierend verhalten, ohne mein eigenes Selbst auch auf sie hin zu öffnen und ihre Andersheit mir selbst gegenüber anzuerkennen. »Die Anerkennung führt die Dyade und die Pluralität in die Konstitution des Selbst selber ein«. [SaA 358]

Die Idee, daß das Bedürfnis, anerkannt zu werden, eine anthropologische Konstante darstellt und die gegenseitige Anerkennung zudem die Basis eines gesellschaftlichen Miteinanders bildet, ist ein verbreiteter Topos der modernen Philosophie und des öffentlichen Diskurses, ebenso wie das Plädoyer für die Anerkennung des Anderen. Eine solche Forderung findet breite Zustimmung im Hinblick auf Respekt und Toleranz als ›Zauberformeln‹ für ein friedliches Miteinander und im Hinblick auf eine unmittelbare Empathie für den anderen Menschen in seiner Individualität und Verletzlichkeit. Im Bewußtsein, daß jeder Mensch für alle anderen Menschen ein Anderer ist, bietet es eine Beruhigung und Befriedigung, für sich selbst auf Anerkennung zählen zu können und damit in sich selbst und den eigenen Leistungen bestätigt zu werden. Der Begriff Anerkennung erscheint allgemein unverdächtig und kann so bisweilen zum Schlagwort werden, wenn über verschiedene Positionen hinweg ein Konsens gefunden werden soll, der schnell auf einen klein-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sten gemeinsamen Nenner reduziert wird. Zuweilen droht dieser Begriff, wie Ricœur konstatiert, »in eine Banalisierung abzugleiten, die heute mehr und mehr zu beobachten ist«. [WdA 235] Umso mehr verlangt er nach einem komplexeren philosophischen Zugriff. So ist der Begriff der Anerkennung philosophiegeschichtlich ausgehend von Hegel eng mit der Vorstellung des Kampfes verbunden und keinesfalls ein Zauberwort, unter dem sich alle Fragen und Brüche des Miteinanderlebens auflösen lassen. Warum ringen wir um die echte Anerkennung eines Anderen und kämpfen gegeneinander darum, mehr Anerkennung zu erhalten? Handelt es sich etwa um ein begrenztes Gut, von dem jeder nicht automatisch so viel erhält, wie er verdient, sondern nur so viel, wie er sich erkämpft? Wird damit unser Streben nach Anerkennung, entgegen der positiven Konnotation, die dieser Begriff besitzt, zum Anlaß unaufhörlicher Kämpfe und zu einer Bürde für die Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders? Wird der Kampf um Anerkennung in der hegelschen Terminologie das Unterfangen einer ›schlechten Unendlichkeit‹?

Ricœur will weder den Begriff der Anerkennung idealisieren, noch die Idee des Kampfes überhöhen. Dies soll gelingen durch die Möglichkeit, »im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen«, die den Kampf unterbricht. [WdA 196] Um zu verstehen, warum Ricœur die Bewegung von der Erkenntnis als Identifizieren über das Selbst und die Selbsterkenntnis bis hin zur Beziehung der Wechselseitigkeit eines Miteinanders mit der Figur der Gabe abschließt, ist ein Umweg über das Verhältnis von Kampf und Anerkennung bei Hobbes und Hegel notwendig. Zu beachten ist dabei die Rolle des Vertrags, der in seiner bindenden Kraft auch das Tauschgeschäft bestimmt. Ist die mit dem Gesellschaftsvertrag konstituierte Ordnung des Rechts bereits ein neuer geschichtlicher Schritt, der die Ordnung der zeremoniellen Gabe ablöst? Tritt also die Theorie der Bindung durch den Vertrag an die Stelle der interpersonalen Bindung durch die Gabe? Oder läßt sich die Übertragung von Rechten, die den Gesellschaftsvertrag bestimmt, als eine Form der Gabe beschreiben, da man im Vertrag wie im Versprechen einem Anderen sein Wort gibt? Ist dann eine Gabe im Kern der Rechtsordnung vorauszusetzen und inwiefern würde sie darin weiterwirken? Wie berühren sich in der Thematik der Anerkennung die Ordnungen der Gabe, des Rechts und der Gerechtigkeit? Und welchen Platz erhält das Selbst in diesen Ordnungen?

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Begriff der Person ist stets durch das Andere bzw. den Anderen, außerhalb des Selbst geprägt: »Anfangs gibt es nicht das Ich allein; die Zuschreibung an Andere ist genauso ursprünglich wie die Selbstzuschreibung.« [SaA 52] Das heißt, aus der Reflexion des Selbst ergibt sich ebenso die »Reflexivität der Andersheit« [SaA 54], woraus sich wiederum die Unterscheidung zwischen Mein und Dein ergibt, eine Voraussetzung jeder Ökonomie, die bei Kant den Weg in die bürgerliche Gesellschaft eröffnet.[84] Die Gabe läßt sich als eine besondere Form des Übergangs zwischen Mein und Dein betrachten. Wie bereits im Abschnitt A. skizziert, zeigt sich stellenweise die Tendenz (beispielsweise bei Godbout) sie als Grundprinzip der Gesellschaft und als Kern sozialer Bindungen gegenüber der Vertragsbindung zu privilegieren. Auch Ricœurs Weg zur Auseinandersetzung mit der Gabe verläuft über die Frage nach den Grundprinzipien, den Bindungen und Entstehungsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft.

Hegel, so Ricœur, entwickelt die Idee, daß uns ein »Wunsch nach Anerkennung« bestimmt, aus der »Frage, ob es an der Basis des Zusammenlebens ein originär moralisches Motiv gibt«, welches zwar nicht das Prinzip des Kampfes überwindet, aber doch die Vorstellung, daß nur der reine Überlebenswille des Einzelnen die Bereitschaft zur Einordnung in eine Gesellschaft hervorbringt. [WdA 208] Er reagiert damit auf »Hobbes' Herausforderung«, die im »*Leviathan*«[85] in der Konstruktion eines vorgesellschaftlichen Naturzustandes besteht, der durch einen Krieg aller gegen alle bestimmt ist. Die Menschen sind einander nur in der Fähigkeit verbunden, sich jederzeit gegenseitig töten zu können. Diese ständige Bedrohung durch das wölfische Wesen aller anderen wird zur Motivation, in eine Gesellschaft einzutreten und ein ursprüngliches Recht auf alles, das jeder einzelne für sich besitzt, an einen Souverän abzutreten, der wiederum zu dem Zweck eingesetzt – und in seiner Funktionalität auch an diesen gebunden ist –, den inneren Frieden und damit die Sicherung des Überlebens aller Bürger zu garantieren.[86]

---

[84] Vgl. MdS AA 248–258. Auch Ricœur erklärt, es gebe »keine politische oder soziale Herrschaftsform …, in der die Unterscheidung zwischen Mein und Dein verschwände«. [SaA 268]

[85] Thomas Hobbes: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Übers. von Walter Euchner, Frankfurt a. M. 1966.

[86] So heißt es bei Hobbes: »Die Verpflichtung der Untertanen gegen den Souverän dauert nur so lange, wie er sie auf Grund seiner Macht schützen kann und nicht länger.« (Ebd., S. 171) Es geht darum, den Staat, jenen Riesen Leviathan, der auf der Titelgrafik

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei Hobbes ist die Motivation für den Übergang in den gesellschaftlichen Zustand ausdrücklich nicht moralisch, sondern nur durch den Selbsterhaltungstrieb zu begründen. Selbst die Vernunft ist lediglich »das durch die Furcht vor einem gewaltsamen Tod ausgelöste Kalkül«. [WdA 211] So stellt sich die Frage, wie der Gesellschaftsvertrag, der auf diese Furcht reagiert, wirklich bindend werden kann und wie die zunächst aus Furcht geschlossenen Vereinbarungen auch bindend bleiben, wenn der Naturzustand, der diese Furcht mit sich bringt, im gesellschaftlichen Zustand überwunden ist. Wie kann das natürliche Recht, das Hobbes als »Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen« definiert, in das Gesetz übergehen, welches »dazu bestimmt und verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen«?[87] Das Gebot des Friedens[88] – das auch Ricœurs Suche nach den Friedenszuständen motiviert – bildet die Grundlage für das Gebot, Verträge einzugehen, darin auf ein bisheriges Recht zu verzichten und sie dem Versprechen gemäß auch in Zukunft einzuhalten.

»Die Aufgabe eines eigenen Rechts kann bis zur uneigennützigen, das heißt nichtgegenseitigen Gabe gehen, die damit jenseits jeden Vertrags steht, ›kein Vertrag ist‹, wie Hobbes notiert, ›sondern Geschenk, Schenkung oder Gefälligkeit ...‹ ... Weiter kann die Mimikry einer nichtethischen Motivierung an die ethische ... kaum gehen«. [WdA 213]

Die Gabe, die keine direkte Erwiderung erwartet, oder das Geschenk wären hier Ausdruck und Paradigma einer *ethischen* Motivierung und Bindung, die auch noch im Kern des Vertrags wirkt, jedoch bei Hobbes durch das Grundprinzip des Kampfes und durch einen nichtethischen, quasi-naturwissenschaftlichen Begründungsanspruch verdeckt wird.

Zu beachten ist, daß jede Art des Gebens für Hobbes letztlich eine

---

des gleichnamigen Werkes als aus einer Vielzahl kleiner Menschen zusammengesetzte menschliche Figur erscheint, »als Verzicht jedes einzelnen auf das Recht sich selbst zu regieren zu definieren«, das im Vertrag zugunsten eines Dritten an den Staat abgegeben wird. [WdA 215] Was Hobbes aus Ricœurs Sicht noch fehlt, ist eine hierzu notwendige Neudefinition der Person. Er führt lediglich eine Art Verdoppelung des Personenbegriffs ein, der sich einerseits auf den Menschen als Naturwesen bezieht, andererseits aber auf die Figur eines Souveräns als Repräsentanten des Staates, der eine »fiktive oder artifizielle Person« darstellt, so daß hier »*persona* als Maske, als Rolle, als Stellvertreter-Repräsentant« verstanden wird, »kurz als *Akteur* oder Schauspieler im Unterschied zum *Autor* oder Urheber, der Eigentümer seiner Worte und Handlungen ist«. [Ebd.]

[87] Ebd., S. 99.

[88] Das erste natürliche Gesetz lautet: »*Suche Frieden und halte ihn ein.*« (Ebd., S. 100).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Form des Freigebens ist, in dem jemandem der Zugang zu einem Recht zurückgegeben wird, welches ihm ursprünglich gehört. Niemandem kann etwas gegeben werden, »das dieser nicht vorher schon besessen hätte, da es nichts gibt, worauf nicht jedermann von Natur aus ein Recht hätte.«[89] Damit bietet sich in gewisser Weise eine vorgezogene Antwort auf die Problematik der Unterscheidung zwischen einer ersten Gabe und der Gegengabe an, die im weiteren Verlauf der Argumentation Ricœurs noch genauer zu erörtern ist: Ausgehend von Hobbes gäbe es im zwischenmenschlichen Austausch von Gaben im Grunde keine ›erste Gabe‹, die nicht schon ein Wiedergeben wäre und auf eine vorausgehende natürliche Gegebenheit zu reagieren hätte.

Im Kern der Theorie Hobbes', die unter der Voraussetzung eines mechanistischen Weltbildes die innere Mechanik des Staates freilegen will, und im Herzen des Leviathans bleibt das Rätsel, »daß der Staat auf einer Bindung aller an alle durch das Wort beruht«, also darauf, daß man einander sein Wort gibt. [WdA 216] Hobbes' Herausforderung wird für Ricœur daher »zu einer zweifachen«, da sich ihre »naturalistische und insofern antiethische Prämisse« mit einer »vertragliche[n] Ordnung« kreuzt, die nicht nur moralische Bindungen impliziert, sondern »paraethischen Charakter hat«. [WdA 217] Dieser Herausforderung begegnet Hegel mit dem Begriff der Anerkennung. Er führt dabei in seiner Jenaer Frühphilosophie ökonomische Denkmuster und Beziehungen ein, in denen das Selbst sich quasi ›ertauscht‹.

Hegel selbst etabliert den Begriff der Anerkennung nicht explizit als ein *moralisches* Prinzip zur Begründung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.[90] In seiner »*Philosophie des Geistes*« markieren Anerkennung und Vertrag als Bedingungen von Gesellschaftlichkeit in

---

[89] Ebd.

[90] Ricœur beruft sich in dieser Hinsicht auf Axel Honneth, für den es in Hegels politischer Philosophie um den »Versuch der Vermittlung zwischen der neuzeitlichen Freiheitslehre und dem antiken Politikverständnis, von Moralität und Sittlichkeit« geht. [Honneth 11] Es ist für Honneth die Dynamik und moralische Spannung des Konfliktes, die als produktiver Dissens in einen »Zustand kommunikativ gelebter Freiheit« münden kann, wenn dieser Konflikt »statt auf Selbsterhaltungsmotive auf moralische Antriebe zurückgeführt« wird. [Honneth 11f.] Mit dieser Hegel-Interpretation hat Honneth die gegenwartsphilosophische Debatte über den Begriff der Anerkennung mitgeprägt. Ebenso prägend sind hierfür die Untersuchungen von Ludwig Siep, an die auch Honneth anschließt, insbesondere: Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, München 1979.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrem Wechselverhältnis den Übergang vom einzelnen Subjekt und der Interpersonalität zu den Strukturen von Gesellschaft und Staat[91] in einem Prozeß der Aufhebung des Einzelnen ins Allgemeine. Eigentlich entscheidend ist in dieser Etappe der Bewegung des Geistes zum absoluten Geist, daß der zuvor nur gesetzte »Begriff der gegeneinander freien Selbstbewußtseine« *verwirklicht* werden soll. [Phil. d. Geistes 197] Die Selbstbewußtwerdung wird auf verschiedenen Ebenen jeweils als eine Art der ökonomischen Austauschbeziehung beschrieben, verbunden mit dem Motiv des Kampfes um Anerkennung. Die Idee der Gabe kann bei Ricœur erst zum Versuch einer Antwort und Alternative zum Prinzip des Kampfes werden, indem sie dieses konflikthafte ökonomische Paradigma zugleich aufnimmt und überschreitet.

In einer ersten Stufe der ›Selbstertauschung‹ verzichten bei Hegel die *Liebenden* auf sich selbst, um sich im Anderen zu wissen. [Vgl. Phil. d. Geistes 192 f.] Die Vermittlung für einen Schritt in die Allgemeinheit, in der die Liebe sich zum Gegenstand werden kann, bildet dann die Familie als erste, auf Erwerb und Besitz ausgerichtete Form eines sozialen Gefüges im Sinne des klassischen *οἶκος*-Begriffs. Hegel verläßt diesen engen Begriff von Ökonomie aber schnell, um ihn auf größere gesellschaftliche Zusammenhänge hin zu erweitern. Im Vollzug einer Verrechtlichung garantiert der Vertrag, daß Individuen als Personen verwirklicht und nicht umgekehrt Individuen negiert werden. Vor der Möglichkeit zum Vertragsschluß steht jedoch notwendig der Durchgang durch die Bewegung des Ausschließens und Sich-einander-Entgegensetzens: Anstatt sich als möglicher Vertragspartner zu erkennen zu geben, der als eine Art Unterpfand seiner selbst nur seinen Namen gibt, mit dem er unterzeichnet, zielt die Negation des Besitzes eines Anderen darauf ab, sich diesem ganz und gar gewalttätig aufzuzwingen und sich an seine Stelle als Besitzendem zu setzen. Es geht hier also gerade darum, den Platz zu tauschen, was bei Ricœur durch den Gaben-

[91] Hegel greift hier mit dem Begriff der Anerkennung auf Fichte zurück, bei dem bereits der Übergang in die gemeinsame Rechtssphäre möglich und notwendig wird, weil in einer Wechselwirkung die Freiheit, Handlungsfähigkeit und Individualität des Einzelnen jeweils in der Anerkennung des Anderen und durch den Anderen, in der Gebundenheit an ihn und in der gleichzeitigen Abgrenzung ihm gegenüber erkannt wird: »Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken«. (Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796*. In: Ders.: Werke, Bd. III, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. S. 1–385. Hier: S. 52).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tausch ersetzt und verhindert werden soll. Es geht nicht darum, sich dem Anderen zu erkennen zu geben, sondern sich im Anderen anerkannt zu wissen, um sich als ein eigenständiges Selbst zu erkennen und zu behaupten. Hegel spitzt den beschriebenen Konflikt bis zum Äußersten zu: Erst aus dem »Kampf auf Leben und Tod«[92], in der Bereitschaft, sein Leben aufzugeben, kann nicht nur die Anerkennung selbst, sondern auch eine Befreiung vom rein Natürlichen hervorgehen.

Letztlich könnte die Anerkennung durchaus anders erwirkt werden als durch einen Kampf – durch die Liebe –, nicht aber diese Freiheit, die wiederum den Antrieb des Anerkanntwerdenwollens zu ihrer Verwirklichung voraussetzen muß. In einer Fortsetzung der Argumentation Hegels müßte demnach auch Ricœur einen solchen Kampf nicht nur für die Erfahrung der Anerkennung voraussetzen und nicht nur als negative Hintergrundfolie für die positive Erfahrung der Gabe, sondern auch als Bedingung dafür, daß eine echte Freiheit oder Spontaneität der Gabe über das Natürliche hinaus möglich ist. Und dies müßte umso mehr für die kulturellen ›Gaben der Erkenntnis‹ gelten, die ja für Ricœur stets das Selbst-sein-Wollen und Sein-Wollen von Personen zu erkennen geben, das für Hegel den Kampf motiviert. Die Überführung des Besitzes in Eigentum, die in der »*Philosophie des Geistes*« auf den Kampf folgt, ist nicht nur Zweck der Gesellschaft, um die Selbsterhaltung der Individuen zu sichern, sondern zielt auf das reflektierte Fürsichsein der Person, also auf einen Bewußtseinsprozeß, der wiederum über einen Bildungsprozeß vermittelt werden muß. Ein solches anerkanntes Eigentum könnte auch als Voraussetzung dafür betrachtet werden, etwas zu geben oder zu schenken, was nicht von vornherein im Recht jedes einzelnen auf alles bereits ›vorgegeben‹ ist wie noch in Hobbes' Konzeption.

Hegel lenkt den Fokus der Argumentation hier jedoch keinesfalls auf die Gabe, sondern auf den Tausch. Wird das unmittelbare Ich in der gesellschaftlichen Entwicklung der Arbeitsteilung zunächst verdinglicht, also quasi seiner selbst entfremdet, so kann es doch das von ihm erarbeitete Ding im Tausch abgeben und im Gegenzug seinen Willen

---

[92] Das Bild des Kampfes entlehnt Hegel aus der antiken Tragödie, zunächst um den Konflikt zwischen freiem und erwerbenden Stand zu thematisieren. Es dient einer Zuspitzung, die aber, ganz in Ricœurs Sinne, zugleich den Regeln der Tragödie gemäß die Möglichkeit zur Lösung eines Konfliktes in sich birgt und diesen in die Ganzheit einer bzw. der ›Geschichte‹ integriert.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erkennen, und zwar ohne dafür den Kampf auf Leben und Tod eingehen zu müssen, da man sich mit dem Tauschpartner über den Wert des Dinges einigt.[93] Ich trete in ein Rechtsverhältnis ein und erwerbe so letztlich nicht Geld oder einen Gegenstand, sondern mein Fürmichsein. Ziel des Tauschs ist das ›Eintauschen‹ des unmittelbaren Ichs gegen die für sich seiende, sich als sich selbst wissende Person. Empfangen wird das personale Selbst nicht direkt als Gegengabe, die auf eine erste Gabe antwortet, sondern vermittelt über das Rechtsverhältnis und die damit verbundene gegenseitige Anerkennung der Tauschpartner. Das Selbst kann als Rechtsperson, als potentieller Vertrags- und Handelspartner nun für sich selbst *und* in der Beziehung zum Anderen erkannt und anerkannt werden.

Der Vertrag selbst ist als »Tausch des Erklärens« sprachlicher Natur. [Phil. d. Geistes 209 f.] Gegeben wird ein Wort.[94] Die Bindung der Vertragspartner wird hierbei eindeutiger *zu erkennen* gegeben, als die Bindung durch die Gabe, die in der gegebenen Sache *symbolisiert* wird. Der Vertrag birgt zudem in sich von vornherein die Möglichkeit, gebrochen zu werden – und dies vielleicht expliziter als die Gabe, bei der zwar ebenfalls die Gegengabe verweigert werden kann, was allerdings bei Mauss, im System totaler Leistungen, beinahe vollständig ausgeschlossen scheint. Die Gültigkeit des gegebenen Wortes ergibt sich explizit »nicht aus moralischen Gründen, daß ich mir innerlich gleich bleiben, meine Gesinnung, Überzeugung und so fort nicht ändern solle, sondern ich kann dies ändern«. [Phil. d. Geistes 211] Kann man sich jedoch »nicht auf mein Wort verlassen«, so untergräbt dies das Fundament der Geltung meines Willens und meines Anerkanntseins. [Ebd.] Da die »Kraft des Vertrages« in der Setzung der Person liegt, die darin »als

---

[93] Aus der zunehmenden Abstraktion der Arbeit ergibt sich zunächst das Problem, wie diese wieder das konkrete Bedürfnis befriedigen kann, von dem sie ursprünglich ausging. Dazu wird über das gegenseitige Anerkennen eine Gleichheit im Ding, ein Wert angenommen, der wiederum in Geld umgesetzt oder übersetzt wird. Im Tausch wird dann diese Abstraktion wieder in einen konkreten Besitz überführt, der über die gegenseitige Einwilligung, und das heißt erneut vermittelt über das Anerkennen, zum Eigentum wird. [Vgl. Phil. d. Geistes 208]

[94] Der Wille wird damit in den Begriff, die Sprache, als den Ausgangspunkt der verfolgten Bewegung des Geistes zurückgebogen, denn diese Bewegung beginnt in der »*Philosophie des Geistes*« mit der Benennung der Dinge als sprachlicher Vermittlung zwischen Ich und Ding. Das Ich wird Selbst, indem es zum »Herrn über die Namen« wird. [WdA 229]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reine Person, und als rein allgemeiner Willen« erscheint [Phil. d. Geistes 212], haften die Vertragspartner auch mit ihrer ganzen Person, mit Ehre und Leben. Sie geben sich quasi selbst als Pfand – und zwar hier ganz ähnlich, wie man bei Mauss in jeder Gabe und auch in der Arbeit etwas von sich selbst gibt, allerdings in einer komplexeren institutionalisierten Vermittlung – und sie empfangen sich doch zugleich erst als ein solches Selbst, das sich aufs Spiel setzen kann und das in der vertraglichen Bindung quasi zu sich selbst verpflichtet wird.

Auf der höheren Ebene der *Konstitution* wird der Vertrag gesetzlich abgesichert: Der Einzelne entäußert sich seiner selbst oder gibt sich zugunsten des Allgemeinen auf, um aus dieser ›Gabe‹, vermittelt über den Prozeß der Bildung, sein Selbst als Allgemeines zurückzuerhalten, indem er es als solches erkennt. Diese Rückgabe des Selbst ist also eindeutig ein Zu-erkennen-Geben. Es entäußert sich aber nicht nur das einzelne Selbst ins Allgemeine, indem es seinen Willen in die Macht des Staates überträgt, sondern das Allgemeine opfert sich zugleich für mich auf, »um mich zu dem Meinen kommen zu lassen« [Phil. d. Geistes 233], also zugunsten des Selbstbewußtseins des Einzelnen. Auch hier findet ein komplexer Austauschprozeß, sogar ein Prozeß der Entäußerung und Aufopferung statt. Die Selbst-Aufgabe[95] oder vielleicht besser die ›Selbst-Gabe‹, durch die sich wiederum das Selbst erst eigentlich zu erkennen gegeben wird, in einer Negation des Einzelnen zugunsten des Allgemeinen, und die Gegengabe des Selbstbewußtseins, werden zum Grund der gesellschaftlichen Bindungen und Strukturen, ähnlich wie auf einer weitaus konkreteren und zunächst einmal interpersonalen Ebene für Hénaff die zeremonielle Gabe. Diese kann wiederum ausgehend von Mauss durchaus als Symbolisierung einer ›Selbst-Gabe‹ verstanden werden. Als ›totale soziale Tatsache‹ weist die Gabe zudem ein hohes Potential von Allgemeinheit auf. Und zumindest die Auseinandersetzung mit der Gabe ist auch für Mauss einem Bewußtwerdungsprozeß verpflichtet. Allerdings geht es Mauss, seinem soziologischen und anthropologischem Ansatz gemäß, gerade nicht um jene

[95] So konstatiert Ludwig Siep: »Hegel lehnt … das Kernstück des neuzeitlichen Naturrechts, die Theorie des Vertrages, weiterhin ab, weil in ihr die Einsicht nicht vorhanden ist, daß der allgemeine Wille ›durch Negation, durch sich Aufgeben‹ des Einzelnen entstehe«, durch das er in die Einheit der »Sittlichkeit eines Volkes« aufgeht, die seiner Individualität vorausgeht. (Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, a. a. O., S. 200).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Beziehung des Geistes zu sich selbst« [WdA 228], die Ricœur bei Hegel konstatiert und überschreiten will.[96]

Hobbes' Kampf aller gegen alle wird bei Hegel ein Ringen miteinander und in sich selbst, um die Verwirklichung des subjektiven Geistes und um die Bewegung zur Freiheit des absoluten Geistes, in der die Anerkennung und Selbstbewußtwerdung oder aber die ›Ertauschung‹ des Selbst als Person einen wichtigen Schritt bildet. Der Kampf mit dem Anderen ist dabei ebenso existenziell wie bei Hobbes ein Kampf auf Leben und Tod. Es wird aber (besonders in der »*Phänomenologie des Geistes*«[97]) nicht gekämpft, um überleben zu können.[98] Die für Ricœur so notwendige Unterbrechung des Kampfgeschehens wird erst virulent, wenn Hegels teleologisches Geschichtsverständnis bereits verworfen ist[99]: Das Ringen um Anerkennung ist für Hegel nur ein notwendiges Element in der Kette der Bewegung eines Bewußtseinsprozesses, der sich schließlich im Staat, in der Kunst, der Religion, der Wissenschaft und in der Philosophie frei und absolut vervollständigen soll. Aufgabe der Philosophie, die ihre Zeit in Gedanken faßt, ist es, diese geschichtliche Bewegung zu erkennen und zu erkennen zu geben, und zwar in der Jenaer Realphilosophie »zugleich als Bildungsgeschichte des Selbstbewußtseins …, innerhalb derer die Interaktionsformen erörtert werden, die notwendig sind, um dem Einzelnen seine Identität mit dem allgemeinen Geist zu Bewußtsein zu bringen.«[100] Es geht hier also auch darum, dem Einzelnen sein Selbst gerade in dessen All-

---

[96] Die Rückbindung der »*Philosophie des Geistes*« an die gesellschaftliche Realität ist allerdings nicht zu unterschätzen. Hegel denkt aus einer Zeit des Zusammenbrechens absolutistischer Staaten, revolutionärer Bewegungen und Denkbewegungen und erster Verschiebungen in den sozialen und ökonomischen Gefügen auf dem Weg in die Industrialisierung. In dieser Zeit entwickeln sich auch die Wirtschaftstheorien, die diese Prozesse reflektieren, insbesondere Adam Smiths »Der Wohlstand der Nationen« von 1776. (Vgl. Adam Smith: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Übers. von H. C. Recktenwald, München 1999.)

[97] G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988. S. 127 ff.

[98] Ein solches Erklärungsmodell ist auch deshalb schwieriger, als es auf den ersten Blick erscheint, weil dazu bereits eine Knappheit an Ressourcen und Lebensraum vorausgesetzt wird. Ohne diese Knappheit wäre es nicht notwendig sich auf einen Überlebenskampf einzulassen.

[99] Zu Ricœurs ›posthegelianischer‹ Situierung sei verwiesen auf das Kapitel »*Auf Hegel verzichten*« in »*Zeit und Erzählung*«. [ZuE III, 312–333]

[100] Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, a. a. O., S. 190.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeinheit bzw. im Austauschgeschehen mit dem Allgemeinen zu erkennen zu geben.

Schnittmengen zur Denkfigur der Gabe sind in Hegels Darstellung des Kampfes um Anerkennung bereits angelegt: Zunächst kreuzt die Idee der Gabe als Modell einer Alternative zum ökonomischen, reziproken Tausch die bei Hegel angelegte Konzentration auf ökonomische Strukturen, vom *οἶκος* der Familie über die vertragliche Verobjektivierung des Tauschs bishin zu den Entwicklungen des Geldes und einer komplexen, modernen Ökonomie. Am Anfang steht dabei für Hegel nicht die positive Erfahrung der Gabe, sondern zunächst die Unmittelbarkeit der Liebe, als einer Art der Hingabe an den Anderen, dann aber die negative Bewegung der Inbesitznahme auf Kosten des Anderen, die zum Kampf um Anerkennung führt. Das Selbst erscheint dabei zuerst weder als Geber noch als Empfänger, sondern eher als ein ›Nehmender‹, der ähnlich wie der Erkennende, der die *reconnaissance* als Identifizieren vollzieht, aktiv auf etwas zugreift und sich aneignet, was ihm nicht unmittelbar gegeben wird. Was aber damit letztlich erreicht wird, ist auf einer anderen Argumentationsebene genau jene Anerkennung, die auch bei Mauss als ›Erkenntlichkeit‹ aus der Gabe hervorgeht, darüber hinaus aber ein weiterführender Erkenntnis- und Bewußtwerdungsprozeß. Nicht vergessen werden darf zudem, daß auch die rituelle Gabe der Austragung von Konflikten dient, also durchaus einen *Kampf* um Anerkennung beinhaltet. Zudem bietet die Radikalität der Entäußerung des Einzelnen an das Allgemeine und Absolute bei Hegel eine Parallele zum Modell einer reinen Gabe. Hier wird auch Derrida (vermittelt über Bataille) in einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel anknüpfen.[101] Zwar erhält man bei Hegel in dieser Verausgabung letztlich das Selbstbewußtsein wie eine Gegengabe zurück, dies geschieht jedoch in

[101] Siehe Abschnitt C. III.1. Interessant sind in diesem Zusammenhang Überlegungen Geoffrey Benningtons zum Politischen bei Derrida im Verhältnis zu Kant. Bennington arbeitet heraus, daß es Derrida um eine Bejahung der Kontingenz jener Grenze geht, die nicht nur zwischen Staaten, sondern zwischen Naturzustand und staatlichem Zustand sowie letztlich zwischen Natur und Kultur gesetzt wird. Es geht hier also um eine Notwendigkeit der Zufälligkeit dieser Grenzsetzung, die es zugleich quasi notwendig ermöglicht, die Grenze auch wieder in Richtung der Natur zu überschreiten. Bejaht würde damit auch die notwendige Offenheit und Fortsetzung des Konflikts, um nicht einen ›ewigen Frieden‹ zu erlangen, der in der Metaphorik Kants nur ein Kirchhof wäre. (Vgl.: Geoffrey Bennington: *Mosaïque. Politiken und Grenzen der Dekonstruktion*. In: Ethik der Gabe. Denken nach Derrida. Hrsg. von Michael Wetzel und Jean-Michel Rabaté, Berlin 1993. S. 269–283.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umwegen über einen Bildungsprozeß – ein Zu-erkennen-Geben – und ein so komplexes Vermittlungsgeschehen, daß die einfache Reziprozität hier durchaus bereits in Frage gestellt zu sein scheint. Dennoch ist zu beachten, daß die wesentlichen Paradigmen in Hegels Argumentation der Kampf um Anerkennung, die Verrechtlichung im Vertrag und der Tausch sind, nicht aber die Gabe.

1.2) Von der ›Ertauschung‹ zur Gabe des Selbst und vom Kampf um Anerkennung zum Ringen um Gerechtigkeit

Was Ricœur nun aus dem Durchgang durch die Aktualisierung der Jenaer Philosophie bei Axel Honneth[102] gewinnen möchte, ist insbesondere die Loslösung der darin implizierten Theorie der Anerkennung von den metaphysischen Voraussetzungen einer Philosophie des Geistes, der zwar über das Andere seiner selbst zu sich selbst kommt, letztlich aber doch seiner eigenen Absolutwerdung entgegenstrebt. Interessant ist, daß Ricœur auf die bei Hegel dargestellte ›Ertauschung‹ des Selbst nicht genauer eingeht und sich von dessen Argumentation sehr weit entfernt. Vielmehr scheint das Selbst hier zunehmend *als Gabe* aufgefaßt zu werden. Mit Honneth betrachtet Ricœur die Anerkennung auf den drei Ebenen der Liebe, des Rechts und der gesellschaftlichen Wertschätzung und im Wechselspiel mit den dabei jeweils implizierten Möglichkeiten der *méconnaissance* und Verweigerung von Anerkennung. Der Kampf um Anerkennung entwickelt sich dabei auch zu einem Ringen um Gerechtigkeit.

Die Liebe betrachtet Hegel, so Honneth, in den »Primärbeziehungen« erotischer, freundschaftlicher und familiärer Bindungen, in denen sich die Liebenden »als bedürftige Wesen anerkennen«. [Honneth 153] Im Hinblick auf den Übergang zur Thematik der Gabe kann dies heißen: indem sie sich in ihrer Bedürftigkeit erkennen, erkennen sie sich auch als potentielle Empfänger einer Gabe, die diesen Bedürfnissen entspricht und den jeweiligen Mangel ausgleicht. Der Charakter eines Kampfes, eines Ringens um Anerkennung ergibt sich dann, weil die

---

[102] Geprägt ist Honneths Aktualisierung Hegels u.a. durch eine sozialpsychologische Perspektive. Er orientiert sich hierbei an George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Übers. von Ulf Pacher, Frankfurt a.M. 1973. Und: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Übers. von Klaus Laermann, Bd. I, Frankfurt a.M. 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedürfnisbefriedigung zugleich eine Abhängigkeit mit sich bringt, die einer Relativierung bedarf. Ein Durchgang durch die »Prüfung der Trennung«, beispielsweise im Prozeß der Loslösung eines Kindes von seinen Eltern, bringt als »Gewinn die – emotional teuer erkaufte – Fähigkeit zum Alleinsein« hervor und kann zugleich das Vertrauen »in die Beständigkeit des unsichtbaren Bands« zwischen den Beteiligten bestärken. [WdA 237] Das heißt also, ich muß bis zu einem gewissen Grade auf die Gabe des Anderen verzichten oder die Annahme der Gabe seiner Aufmerksamkeit, seiner Liebe, seiner Antwort auf meine Bedürfnisse verweigern, indem ich mich ihm entziehe, damit ich »[z]wischen den beiden Polen des emotionalen Einsseins und der Selbstbehauptung« meinen eigenen Platz finde. [Ebd.] Muß ich nicht wiederum diesen Platz erst erobern, damit ich zum Empfänger dieser Gaben werden kann, damit ich sie *als* Gaben entgegennehmen kann und nicht als eine selbstverständliche Reaktion auf meine Bedürfnisse? Die dargestellte »Dialektik von Bindung und Lösung« [WdA 239] scheint in anderer Form in jeder Gabe angelegt zu sein, da die Bindung, als Verpflichtung zur Gegengabe immer erst aus der Lösung des Weggebens hervorgehen kann. In dieser Dialektik wird die Freundschaft selbst zu einer Art Gabe, sie ist, mit Simone Weil[103], das »einzige Gut« [ebd.] und gibt den Freunden eine vollständige und existenziell notwendige Bejahung ihrer selbst durch den Anderen. Zugleich wird das Band des Vertrauens für Ricœur wesentlich durch die ›Gaben‹ der Kultur und Sprache, also durch eine tradierte und institutionalisierte Vermittlung bestärkt, indem man sich gemeinsam in ihren Identifikationsmustern erkennt.

Institutionalisiert in den Bindungen der Familie und der Ehe wird die Liebe mit der Ordnung der Abstammungsreihe und den gesellschaftlichen Regeln verbunden, welche Lévi-Strauss folgend auf dem Inzestverbot basieren. In dieser Ordnung erhält jeder einzelne seine Identität auch dadurch, »daß die bloße Tatsache der Geburt ihm einen festen Platz darin zuweist«, der sich u.a. in seinem Namen äußert. [WdA 241] Ich werde qua Geburt für Ricœur darüber hinaus ein »unschätzbare[s] Objekt der Übertragung«[104], ein »unbezahlbares, nicht mit Gold aufzuwiegendes … der alltäglichen Handelssphäre entzogenes

---

[103] Vgl. Simone Weil: *Amitiés*. In: Dies., Oeuvres, Paris 1999.

[104] Ricœur bezieht sich mit dieser Formulierung auf den Titel von Pierre Legendres Abhandlung über die Generationenfolge: Ders.: *L'inestimable Objet de la Transmission. Étude sur le Principe généalogique en Occident*, Leçon IV, Paris 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Etwas« – also etwas ›Preisloses‹. [WdA 242] Ich bin demnach quasi durch die »Übertragung des Lebens« [ebd.], des Namens und meines Platzes in der genealogischen und familiären Strukturierung der Gesellschaft *eine reine Gabe*, die in ihrer Unaufwiegbarkeit nicht in die Ökonomie des Tausches eingehen kann, da diese auf der Ausgleichbarkeit meßbarer Güter basiert. Das heißt, »weil ich als Sohn oder Tochter von ... anerkannt worden bin, erkenne ich mich als solche oder solchen: *dieses* unschätzbare Objekt der Übertragung, das ich bin«. [WdA 243] In meiner Geburt und der institutionalisierten Anerkennung meines mir damit gegebenen Platzes in der Gesellschaft bin ich mir also als ich selbst zu erkennen gegeben worden. Zu erkennen gegeben ist mir zudem die Möglichkeit, mich auf meinen zeitlichen Anfang und die für mich daraus auch in Zukunft resultierende Rolle und Verpflichtung zu orientieren, also meine Geschichtlichkeit. Meine Geburt ist mir aufgegeben als »Rätsel des Ursprungs, der sich nicht auf die Erklärung als Anfang reduzieren läßt«, sondern mich vor das unhintergehbare Faktum: »dieses hier, das bin ich«, stellt und vor die geballte »Kontingenz des Ereignisses«: »(ich hätte ja auch nicht da sein oder ein anderer sein können)«. [Ebd.]

Ich bin mir in meiner Geburt also in doppeltem Sinne ›zu erkennen gegeben‹: Einerseits insofern sie mir mit dem Faktum meiner Existenz und der Anerkennung meiner Identität in den diachronen und synchronen Strukturen der Gesellschaft die Möglichkeit gibt, mich als mich selbst zu erkennen und zu identifizieren. Andererseits insofern sie mir das Rätsel meines Ursprungs mit auf den Weg gibt und damit die Aufgabe, mich auch in dieser Rätselhaftigkeit zu erkennen, in der Kontingenz und Fragilität meiner Existenz, die mich zu einem unschätzbaren, nicht bis ins letzte bestimmbaren und nicht austauschbaren Gegenstand – zu einer reinen Gabe – macht.[105] Gleichermaßen gegeben ist mir eine veränderbare, entwicklungsfähige Identität, könnte ich doch von Beginn an immer schon ein Anderer sein. Diese Voraussetzungen, die Ricœur hier nicht expliziert und auch noch nicht direkt in der Terminologie der Gabe ausdrückt, scheinen auf den Ebenen des Rechts und der gesellschaftlichen Wertschätzung weiterzuwirken. Die Besonderheit

[105] Ricœur verweist auf Hannah Arendts Betonung der Bedeutung der Natalität gegenüber Heideggers *Sein-zum-Tode*. Für Arendt ist die Natalität Voraussetzung des Beginnen- und Handelnkönnens. (Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a.a.O. S. 243.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Verletzlichkeit der einzelnen Person bleiben zentrale Inhalte, um die sich die Organisationen dieser Ebenen bei Ricœur drehen.

Auf der Ebene des Rechts entfernt sich Honneth von Hegel, indem er den Schwerpunkt auf die Idee der Chancengleichheit sowie auf das Erkämpfen dazu grundlegender Freiheitsrechte verlegt. Es ist nicht mehr nur das Gesetz anzuerkennen, sondern ebenso, »welche normativen Verpflichtungen wir dem jeweils anderen gegenüber einzuhalten haben«. [Honneth 174] Es gilt »jede Person als frei und jeder anderen gleichberechtigt zu identifizieren«. [WdA 247] Somit ergibt sich eine »Verbindung zwischen der Allgemeingültigkeit der Norm und der Besonderheit der Person« [WdA 248], deren Spannungsverhältnis demjenigen zwischen der normativen Regel und dem Situationsurteil entspricht, in das stets auch die Spezifität der an der Situation beteiligten Personen eingeht. Hierauf antwortet neben der aristotelischen *φρόνησις* in einer historischen Dimension die Bewegung der zunehmenden Erkämpfung individueller Freiheitsrechte, die sich in »liberale Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte und soziale Wohlfahrtsrechte« unterteilen lassen. [WdA 249] Aus dem Kampf um Anerkennung wird ein Ringen um Gerechtigkeit, in dem es u.a. um die »*Verteilung* der Güter« geht, motiviert durch das von Hegel diagnostizierte »Anwachsen der Ungleichheiten« in der modernen Gesellschaft. [WdA 251] Für den Habermas-Schüler Honneth ist dabei die »Verantwortung als Fähigkeit, für sich einzustehen, … nicht zu trennen von der Verantwortung als Fähigkeit, sich an einer vernünftigen Diskussion über die Erweiterung der Sphäre der Rechte zu beteiligen.« [Ebd.] Ricœur weist auch hier auf das Konfliktpotential eines ausgedehnten Verantwortungsbegriffs hin: Werden die Freiheitsrechte auf immer mehr Individuen ausgedehnt, fühlen sich zugleich die nicht daran beteiligten und auch von der vernünftigen Diskussion ausgeschlossenen immer stärker unterdrückt, entfremdet und in ihrem Stolz verletzt. Das heißt wiederum, so lange nicht von einer absoluten Universalisierung aller Freiheitsrechte und Chancengleichheiten für alle Menschen ausgegangen werden kann – eine Realisierung dieses Ideals muß wohl immer fraglich bleiben – zeichnet sich gerade in diesem Ringen um Gerechtigkeit eine Fortsetzung des Kampfes als schlechtes Unendliches ab, dem Ricœur mit den Friedenszuständen und der Idee der Gabe begegnen will.

Im Bereich der sozialen Wertschätzung wird die einzelne Person nicht mehr nur an ihren Rechten, sondern am Maßstab eines »gemeinsamen Wertehorizonts« [WdA 253] gemessen, der Ricœur in besonde-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rer Weise interessiert, weil diese gemeinsamen Maßstäbe sich im Umweg über symbolische Vermittlungen und kulturelle Überlieferungen herausbilden. In dem Moment, wo eine Person an solchen gemeinsamen Maßstäben gemessen wird, befindet sie sich nicht mehr nur in einem Kampf um Anerkennung, sondern auch in einem Kampf darum, auf welche Art und Weise sie durch den Anderen erkannt, geschätzt und geachtet wird. An diesem Punkt geht es also auch darum, ein bestimmtes Interesse damit zu verfolgen, wie man sich selbst zu erkennen gibt. Zudem eröffnet sich eine Diskrepanz zwischen der *Unschätzbarkeit* der Gabe, die ich in meiner Geburt erhalte und werde, und der *Schätzungen*, in denen sich verschiedene Stufen gesellschaftlicher Anerkennung ausdifferenzieren. Die Bemessungsgrundlage für diese Schätzungen kann sich in verschiedenen, ineinandergreifenden Feldern herausbilden: im »sozioökonomische[n] Komplex«, in dem u. a. mein Gehalt, mein Berufsstatus, mein Besitz gemessen werden; im »sozio-politische[n]« Komplex, in dem es beispielsweise um meinen gesellschaftlichen Einfluß, meine Macht, meine Wählerstimmen geht; schließlich im »soziokulturellen Komplex«, in dem ich u. a. an meiner medialen Präsenz, meinen wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistungen und den ihnen zugesprochenen Würdigungen gemessen werde. [WdA 256][106] Der Kampf um Anerkennung wird hier zu einem Wettbewerb um immer mehr Wertschätzung, der sich in »›Ökonomien der Größe‹«[107] bemißt. [WdA 258]

Auch das »Rätsel der Autorität«, das über die horizontale Strukturierung der verschiedenen Wertmaßstäbe hinaus eine vertikale Dimension einführt, besteht für Ricœur letztlich in einem »›Mehr-Gelten‹«. [WdA 265] Die Anerkennung der Autorität ist eine »Anerkennung der Überlegenheit«, die ihre höchste Stufe allerdings in der augustinischen »Unterweisungsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler«[108] erreicht, in der wiederum der Maßstab der Größe darin liegt, was der Lehrer seinem Schüler zu erkennen gibt. [WdA 266] Ricœur betrachtet diese Beziehung als »[d]as vollendetste Modell der Anerkennung von Überlegenheit«. [Ebd.] Man kann durchaus einen Schritt weitergehen

---

[106] Die Unterscheidung dieser Komplexe entlehnt Ricœur von: Jean-Marc Ferry: *Les Puissances de l'expérience*. Band II: Les Ordres de la reconnaissance, Paris 1991.

[107] Vgl. Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991.

[108] Aurelius Augustinus: *De magistro. Über den Lehrer*. Übers. von Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und behaupten, daß die darin liegende Verbindung zwischen Lehrer und Schüler »durch das Fragen und Suchen« [ebd.] nach Erkenntnissen und nach der Wahrheit, welches sie gemeinsam vollziehen, auch jenseits der Fokussierung auf die Beziehung der Überlegenheit, die in der Auseinandersetzung mit Lévinas ja zunächst einmal zurückgewiesen wurde, für Ricœur den eigentlichen Kern aller zwischenmenschlichen Bindungen ausmacht. Es sind die Bindungen des Einander-zu-erkennen-Gebens, die Ricœur besonders interessieren. Hegels Bildungs-Begriff, das Sich-selbst-wissen-Wollen des Geistes, würde dabei eher individualpsychologisch von *dem* Bewußtsein auf das individuelle oder kollektive Selbst-Bewußtsein von Personen begrenzt, zugleich aber dennoch gerade als ein die Partikularität übersteigendes Allgemeines verstanden: Ist das, was alle Personen miteinander verbindet und aneinander bindet, letztlich ihr gemeinsames Fragen und Suchen nach ihrer Identität, nach ihrer Existenz ebenso wie nach dem Sein, da doch die Ontologie für Ricœur immer ein äußerstes Ziel dieses Fragens bleibt? Ist das, was eine wechselseitige Anerkennung begründet, die Fähigkeit, sich gegenseitig etwas und einander zu erkennen zu geben – dem Anderen mich selbst und sein Selbst zu erkennen zu geben und umgekehrt? Dieses Zu-erkennen-Geben geschieht im Rückgriff auf die Gabe der unschätzbaren Übertragungen meines Lebens, meines Namens, meines Platzes im Miteinander und in der Zeit, die mir erlauben mich zu erkennen. Das hieße also: Ich bin mir zu erkennen gegeben, deshalb kann ich mich zu erkennen geben und anderen zu erkennen geben. Eine auf diesen Voraussetzungen beruhende Anerkennung könnte einen gemeinsamen Maßstab der Wertschätzung bilden, der über die Pluralität sozialer Paradigmen hinausreicht, ohne sie einzuebnen. Denn gerade diese Paradigmen basieren in ihrer symbolischen Vermittlung auf Formen der Kommunikation, des Erkennens und Zu-erkennen-Gebens. Auch zu den »befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung«, die Ricœur dem Prinzip des Kampfes entgegenstellen möchte, gehört es wesentlich, daß sie »auf symbolischen Vermittlungen beruhen«. [WdA 274] Hinzu kommt aber, daß sie zudem »sowohl der Rechtssphäre als auch derjenigen des Warentauschs entzogen sind«. [Ebd.] Auch in der Gabe wird eine symbolische Vermittlung vollzogen und zudem soll diese noch einmal etwas anderes sein, als die Zuweisung von Rechten und Gütern oder die Verteilung von Wertschätzung in einer Ökonomie der Größe.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Die Friedenszustände und die »Lichtung« der Gabe – Miteinanderleben

2.1) Sinnangebote und Gabe des Lebens

Zwei drängende Fragen ergeben sich für Ricœur aus der Analyse des Kampfes um Anerkennung: »Wann … hält ein Subjekt sich für wirklich anerkannt?« [WdA 272] Gibt es also einen Grad der Sättigung des Strebens nach Anerkennung, der sich im Miteinander erfüllt und den Kampf aufhebt bzw. ihm eine Grenze setzt? Oder aber »[l]öst sich das Verlangen nach emotionaler, rechtlicher und gesellschaftlicher Anerkennung wegen seines militanten, konfliktträchtigen Stils« in der gesellschaftlichen Realität und insbesondere auch im Ringen um Gerechtigkeit »in ein unbegrenztes Verlangen, eine Form des ›schlechten Unendlichen‹ auf?« [WdA 273] Es ergäbe sich dann »eine neue Form von ›unglücklichem Bewußtsein‹« [ebd.], in der der nach Anerkennung Suchende sich stets in der Rolle des Opfers fühlen würde oder in einer Unzulänglichkeit gegenüber einem unerreichbaren Idealzustand. Gebremst werden soll diese schlechte Unendlichkeit durch »die *tatsächliche Erfahrung*« von Zuständen wechselseitiger Anerkennung, die Ricœur als Friedenszustände bezeichnet. [Ebd.] Diese Friedenszustände sollen wiederum keine Idealisierung einer konfliktlosen Gesellschaft oder Identität darstellen, sie können dem Kampf kein absolutes Ende setzen. Sie sollen vielmehr »die moralische Motivation der Kämpfe um Anerkennung« bestätigen und Lücken im Kampf bilden, »›Lichtungen‹, … wo der Sinn der Aktion mit dem Stempel der *angemessenen Handlung* aus dem Nebel des Zweifels tritt«. [WdA 274]

Interessanterweise zeigt sich hier eine gewisse Umkehrung der Argumentationsstruktur, die Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*« verfolgt, und zwar dort explizit auch im Hinblick auf eine politische Philosophie, an deren Schwelle die »*Wege der Anerkennung*« bewußt Halt machen. [Vgl. WdA 272] Meines Erachtens müssen beide Argumentationsrichtungen zusammengedacht werden, um Ricœurs eigentliches ethisches Programm zu erfassen. In »*Das Selbst als ein Anderer*« ist nicht der Konflikt das Grundprinzip, aus dem die Friedenszustände als Wegweiser für das angemessene Handeln des φρόνιμος herausleuchten. Stattdessen wird dem Selbst von vornherein die »[e]thische Ausrichtung« auf »*das ›gute Leben‹, mit Anderen [autrui] und für sie, in gerechten Institutionen*« [SaA 210] zugeschrieben, aus der sich die mora-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lische Norm als Verpflichtung, auch als Fürsorgepflicht für den Anderen, sowie als Basis zur Bildung von Prinzipien der Gerechtigkeit ergibt. Die Lücke, die dann jedoch in dieser moralischen Ausrichtung klafft, ist die der Tragik des Handelns, in der die gegebene Norm mit der Komplexität einer Situation und der realen Begegnung des anderen Menschen konfrontiert wird, so daß die Anwendbarkeit der formalisierten Regel an ihre Grenzen stößt.

Den Exkurs über die Tragik des Handelns entwickelt Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*« anhand von Hegels Auseinandersetzung mit der Tragödie im VI. Kapitel der »*Phänomenologie des Geistes*«. Ricœur gesteht Hegel zu, daß er gerade in der Tragödie nicht die Synthese finde, »die man Hegel gerne zum Vorwurf macht, weil er sie allen Unterscheidungen, die seine Philosophie in genialer Weise entdeckt oder erfunden hat, aufzwängt«. [SaA 300] Letztlich ziele aber das gesamte Kapitel auf eine »Versöhnung durch Anerkennung« [ebd.] ab, mit der Ricœur hier jedoch eben nicht den tragischen Charakter des Handelns überdecken will. Er entscheidet sich dezidiert für einen unhegelianischen Weg, da er die Tragik anders als Hegel »in den Konflikten, die auf dem Weg von der Regel zum moralischen Situationsurteil aufkommen,« sucht und ihrer Auflösung in der Sittlichkeit und in einer Theorie des Staates mißtraut. [SaA 202] An Hegel wird also hier nun gerade nicht das Prinzip des Kampfes, sondern das synthetisierende, versöhnende Denken kritisiert.

Die Lücke der Tragik des Handelns kann sich zwischen der »*Achtung des Gesetzes und der Achtung der Personen*« eröffnen. [SaA 344] Ricœur erkennt also durchaus das Konfliktpotential, welches im Begriff der Achtung ebenso wie im Streben nach Autonomie angelegt ist. Beide sind aber eingebettet in den institutionellen Rahmen der politischen Praxis. Der deontische Verpflichtungscharakter der Norm – das Erbe Kants – und die teleologische Ausrichtung auf das gute Leben – die aristotelische Tradition – sollen in einem »*Überlegungs-Gleichgewicht zwischen der Argumentationsethik und den wohlerwogenen Überzeugungen*« versöhnt werden. [SaA 349] Dabei scheint ein Konsens möglich als »Ergebnis einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit, von uns zunächst fremden Sinnangeboten«. [SaA 350] Ein Anderer – ein Angehöriger einer anderen Kultur, aber auch Angehörige anderer »Welten« mit ihren eigenen Maßstäben, wie beispielsweise denen des

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marktes oder der der Industrie[109], – gibt uns seine Maßstäbe, Normen und Überzeugungen, sein Konzept von Sinn zu erkennen. Für Ricœur öffnet sich in der Fähigkeit Sinnangebote anzunehmen »eine neue Dimension der Person, die nämlich, eine andere Welt als die ihre verstehen zu können« und zu Kompromissen fähig zu sein. [WdA 263] Entscheidend ist hier, wie diese ›Gabe‹ angenommen wird, und zwar als ein Angebot, eine Möglichkeit, die in die eigenen Überlegungen mit einbezogen wird. Die Aneignung dieses Sinns besteht dann nicht darin, daß ich das Sinnangebot, das ich von einem Fremden erhalte, einfach unkritisch, so wie er es mir gibt, übernehme und als mein Eigentum behandle, sondern darin, daß ich dieses Angebot in den Prozeß meiner eigenen Überlegungen sowie auch einer offenen, kritischen Debatte mit anderen einbinde, aus der heraus sich eine politische und normative Ordnung etabliert und legitimiert. Die *φρόνησις* wird zu einer ›kritischen *φρόνησις*‹ erweitert. Die institutionelle Ordnung wiederum gibt mir den äußeren Rahmen vor, in den meine individuellen Entscheidungen gestellt sind. Hervorgehen kann aus dem Umgang mit der Pluralität verschiedener Sinnangebote, der Universalität des kategorischen Imperativs und der Singularität der Entscheidung die praktische Weisheit »kontextueller, potentieller oder inchoativer Universalien«. [S. o.] Das heißt, daß auch hier der Konflikt zwar in einen produktiven, kritischen, in die Ordnung der politischen Praxis eingebundenen Zustand aufgehoben, aber nicht zugunsten einer letztgültigen Wahrheit oder Universalität der Gerechtigkeit beendet werden kann. Das Selbst, das andere Sinnangebote versteht, lernt, »sich als Gestalt des Übergangs zu erkennen«, sich selbst als ›Umweg‹ oder Vermittlungsinstanz sowie als dynamisch und veränderbar zu begreifen und sich nicht gedankenlos auf vorgegebene Maßstäbe zu verlassen, sondern stets von neuem »nach der in der jeweiligen Situation *angemessenen Handlung*« zu suchen. [WdA 264]

Das gute Leben bleibt ein *τέλος*, die Geschichte, die sich dorthin entwickelt, findet in Absetzung von Hegel für Ricœur kein absolutes Ende. Allerdings gibt es die Grenzen des Anfangs und Endes jedes einzelnen Lebens. Diese erscheinen nicht absolut, da über sie hinaus erzählt werden kann und da sie sich in die Kette der Generationenfolge einreihen. Sie gewähren aber die Möglichkeit, in der sich zwischen

[109] Ricœur entlehnt dieses Konzept verschiedener Welten oder Reiche mit verschiedenen Wertmaßstäben und Maßstäben der Einigung und Legitimierung von Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *De la justification. Les économies de la grandeur*, a. a. O.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihnen erstreckenden Lebensgeschichte die Ganzheit eines Sinns zu erfassen. Dem Austausch der Sinnangebote geht ebenso wie die gegebene Sprache, in der die Argumentation und der Diskurs erfolgen können, immer die Gabe des Lebens der Gesprächspartner voraus. Für Ricœur bildet letztlich die Grundlage jeglicher Ethik, die Grundlage für jedes ›Sollen‹, das Leben als *βίος* und damit als Lebensführung. In »*Le Juste*« spricht er explizit von einer solchen Verwurzelung jeder ethischen Erwägung und ihrer politischen und rechtlichen Institutionalisierungen im Leben, »son enracinement dans la vie«.[110] Die Grundfrage der Ethik lautet: ›Wie soll ich mein Leben führen?‹ – das mir in meiner Geburt gegebene Leben, das auf mein Ende, meinen Tod hinführt. Damit ist die kantische Frage ›Was soll ich tun?‹ nicht abgeschafft. Vielmehr müßte sie erweitert lauten: ›Was soll ich jeweils tun, um mein Leben gut zu führen?‹. Im eigenen Leben wird ein Mangel empfunden, der das Begehren *(désir)* nach Gerechtigkeit hervorbringt. Der Weg dahin, sein Leben eingebunden in das Miteinander mit anderen gut zu führen, erschöpft sich nicht in einer widerstandslosen Entfaltung einer dazu gegebenen Anlage und Ausrichtung, er läßt sich aber ebenso nicht auf eine Abfolge von Kämpfen und tragischen Verstrickungen reduzieren.

In der teleologischen Entfaltung des guten Lebens und der Formalisierung ihrer Regeln klafft die Lücke der Tragik individueller Handlungen und Entscheidungen. In der Kette der Konflikte und Kämpfe öffnet sich u.a. im realen Vollzug von Gabehandlungen die Lichtung der Friedenszustände, die darauf verweisen, daß und wie ein gutes Leben möglich ist. Eine Ethik, die zwischen diesen Zusammenhängen vermittelt, ist durch jene dissonante Konsonanz gekennzeichnet, die auch das Selbst der Lebensgeschichte prägt. Die Gabe des Lebens, die Gabe eines durch den Anderen anerkannten oder angenommenen Lebens und Selbstseins sowie das Zu-erkennen-Geben von Sinnangeboten prägen das Selbst (als ein Anderer) und seine ethische Ausrichtung.

2.2) »*Zuerst setzt ein anderer auf mich.*« – *Sich und sein Wort geben*

An der Schwelle zur Gabe als Verwirklichung des Friedenszustandes wechselseitiger Anerkennung steht ebenso wie auch an der Schwelle

[110] Paul Ricœur: *Le Juste*, a.a.O. S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur politischen Institutionalisierung des Miteinanders das Versprechen: die Fähigkeit, sein Wort zu geben. Es konstituiert die erste Stufe einer Bindung sowohl zwischen den einzelnen Individuen, die sich in der Gabe wechselseitig anerkennen können, als auch in einer kollektiven Dimension als Kern des Vertrages, also auch des Gesellschaftsvertrags. Ricœurs Phänomenologie des Versprechens läßt sich in mehrfacher Hinsicht an die Denkfiguren der Gabe anbinden. Ich *gebe* in einem performativen sprachlichen Akt mein Versprechen, ich *gebe* mein Wort. Ich setzte mich damit in Verbindung zu einem Empfänger, demgegenüber eine »Klausel des Wohltuns« besteht. [WdA 167] Das Versprechen erhält so die Dimension einer moralischen Bindung. Zudem kann neben einer Handlung nur eine Gabe Gegenstand des Versprechens sein, denn »der Sprecher verpflichtet sich, etwas zu tun bzw. *zu geben*«[111], nicht aber etwas zu denken, zu empfinden oder eine bestimmte innere Haltung einzunehmen, sei es zu seiner Tat oder zum Empfänger seines Versprechens: »Daher kann man nicht versprechen zu lieben«. [Ebd.] Allerdings verpflichtet das Versprechen *in* der Verpflichtung gegenüber dem Anderen zugleich den Versprechenden dazu, ein spezifisches Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln, welches eine zeitliche Differenz, eine Verspätung des gehaltenen Wortes gegenüber dem gegebenen Wort impliziert: Um sein Wort über die Zeit hinweg halten und die versprochene Tat oder Gabe in der Zukunft realisieren zu können, muß der Versprechende auch sich selbst erhalten. Dieses Selbst überschreitet hier die Schwelle zwischen *Idem*- und *Ipse*-Identität. Die *Ipse*-Identität des Versprechenden ist »eine Identität, die ungeachtet … und trotz … aufrechterhalten wird – trotz allem, was dazu verleiten könnte, sein Wort zu brechen«.[112] [WdA 168] Das Versprechen besitzt also eine immense Bedeutung für den Übergang von der Selbigkeit zur Selbstheit im Modus einer sprachlichen Äußerung, in der sich der Versprechende letztlich sowohl dem Empfänger seines Versprechens als auch sich selbst gegenüber erst wirklich als Selbst, als *Ipse* zu erkennen gibt. Man gibt sich selbst mit seinem Wort – und zwar dem Anderen ebenso, wie man sich selbst erst sein Selbst gibt.

Die Implikation der »Treue« und »Verläßlichkeit«, die »Vertrauensdimension« [WdA 168 f.], verbindet das Versprechen mit dem Mo-

---

[111] Kursivierung K. B.

[112] Die Punkte dienen hier nicht als Auslassungszeichen, sondern werden so von Ricœur selbst verwendet.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dus der Bezeugung, der auch bei Marion noch einmal eine wesentliche Rolle spielen wird.[113] Im Zeugnis geht es darum, »den Adressaten zu überzeugen, das heißt zu erreichen, daß er ›sicher‹ ist«, und zwar gekoppelt an die »Selbstbezeichnung des bezeugenden Subjekts«. [WdA 169] Wer ein Zeugnis ablegt oder sein Wort gibt, der gibt damit zugleich sich selbst als Zeugen oder Versprechenden zu erkennen, als vertrauenswürdig, beständig, seine Identität über alle Konflikte und Versuchungen hinweg erhaltend. Es eröffnet sich eine dialogische Beziehung, in der das Zeugnis erst dann vollständig erscheint, wenn es durch den Anderen auch angenommen wird. Der Zeuge fügt seiner Aussage eine »Beglaubigung« hinzu, die Aufforderung »›Glauben sie mir!‹«. [WdA 170] Das heißt, wann immer ich etwas bezeuge oder verspreche, ziele ich auf die Annahme meines gegebenen Wortes und finde meine Ipseität erst vollständig bestätigt, wenn mein Gegenüber mir auch das entsprechende Vertrauen zurückgibt, den Glauben an meine Zuverlässigkeit und Beständigkeit. Ich gebe ihm mein Wort und er gibt mir bis zu dessen Einlösung eine Art Vorschuß, einen Kredit seines Vertrauens. Dieses Vertrauen beruht aber für Ricœur nicht auf der jeweiligen, individuellen Beziehung zwischen demjenigen, der sein Wort gibt und sich darin als *Ipse* zu erkennen gibt, und demjenigen, der das Versprechen annimmt und ihm Kredit gibt, sondern »die Vertrauensdimension reicht weit über die Zufälligkeiten ihrer Praxis hinaus«, insofern sie habitualisiert und in einen institutionellen Zusammenhang gestellt ist. [WdA 170] Bei der Zeugenaussage werden bestimmte festgelegte Formen eingehalten. Sie ist ganz greifbar an Institutionen gebunden, wenn ich vor Gericht oder bei der Polizei eine Aussage mache, die dann auch entsprechend dokumentiert und archiviert wird, um ihre Bindung über den Akt der Aussage hinweg zu verstärken. Jedes Zeugnis ist für Ricœur gebunden an »die Institution der Sprache, deren ge-

---

[113] In einer Fußnote verweist Ricœur in *»Das Selbst als ein Anderer«* auf die Nähe zwischen *Überzeugung* und *Bezeugung* und erklärt: »Bezeugung: dies ist das Paßwort dieses ganzen Buches«. [SaA 349, Anm. 84] Die Bezeugung soll zwischen dem Postulat der Gewißheit des *Cogito* und seiner vollständigen Herabsetzung vermitteln. [Vgl. SaA 32 ff.] Auch Jean Greisch betont, daß dieser Modus der Bezeugung den eigentlichen Schlüssel zur Ipseität bildet, insbesondere im Hinblick auf die Fragestellung einer dem Selbst entsprechenden Ontologie, in der Ricœur auf Spinozas *essentia actuosa* verweist [vgl. SaA 382], die mit seiner Betonung der Fähigkeit zur Initiative in Verbindung zu setzen ist. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 300–304.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wöhnlicher Gebrauch eine stillschweigende Klausel der Aufrichtigkeit oder, wenn man so sagen darf, des Wohlwollens einschließt: Ich will gern glauben, daß Sie meinen, was Sie sagen«, – ich gebe Ihren Worten Kredit. [Ebd.] Auf diese Dimension von Kredit und Glauben in der Sprache wird auch Derrida immer wieder hinweisen.

Für Ricœur läßt sich das Versprechen zusammen mit dem Verzeihen wie bei Hannah Arendt als eine Grundlage aller institutionellen Bindungen verstehen: das Versprechen bindet, während das Verzeihen entbindet und ihr Wechselspiel macht es erst »möglich, daß menschliches Handeln überhaupt weitergeht«. [Ebd.] Ausgehend von Nietzsche, der den Menschen in seiner »*Genealogie der Moral*« als ein »Thier ..., das *versprechen darf*«,[114] bestimmt, läßt sich das Versprechen gar als »das Menschlichste im Menschen« auffassen. [WdA 171] Wenn die Fähigkeit zum Versprechen eine so wichtige Funktion besitzt, in moralischer Hinsicht ebenso wie als Bindemittel aller Institutionen, die wiederum die Bindung des Versprechens verstärken und bewahren, und zudem als eine anthropologische Konstante oder ein Definitionsmerkmal des Menschen, dann gewinnt zugleich auch der Verrat als Bruch der Treue und damit auch der Sicherheit der *Ipse*-Identität an Gewicht. Dieser »Fallstrick« in der »Beständigkeit der Selbstbewahrung« bezieht sich insbesondere auf die moralische Dimension des Versprechens. [Ebd.] Auch bei Nietzsche ist die Betrachtung über das Versprechenkönnen als »Fort-wollen des ein Mal Gewollten« mit einer »Mahnung zur Wachsamkeit« verbunden:

> »[D]ie Art von Herrschaft des Selbst, die der Glanz der Selbstheit zu verkünden scheint, kann auch dazu verführen, das Versprechen mit derselben Art von Herrschaftsanspruch über den Sinn zu versehen, den auch die Erkenntnis als Identifizieren von etwas im allgemeinen ... hat nähren können. Deshalb ist es ein dringliches Anliegen, in der Praxis des Versprechens selbst nach Gründen für eine innere Schranke zu suchen, die das Sich-selbst-Erkennen auf den Weg wechselseitiger Anerkennung führen könnte«. [WdA 172 f.]

Ricœur führt an dieser Stelle Vorschläge zur Einschränkung und Begrenzung des Versprechens an: Es gilt, gemessen an der Erkenntnis der eigenen Fähigkeiten im Zusammenhang einer narrativen Identität »nicht zuviel zu versprechen«. [WdA 173] Es gilt, die Beständigkeit des Selbst nicht mit der »eines halsstarrigen Willens« zu vermischen.

---

[114] Friedrich Nietzsche: *Genealogie der Moral*. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 2, Berlin 1967. S. 307.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[Ebd.] Es gilt zudem, »die Reihenfolge zwischen Versprechendem und Nutznießer umzukehren: *zuerst setzt ein anderer auf mich* und meine Treue zu meinem Wort; und ich entspreche seiner Erwartung«.[115] [Ebd.] Ich bin also, in deutlicher Anlehnung an Lévinas, auch wenn ich verspreche, zunächst antwortend und dem Anderen gegenüber verantwortlich. Ich bin zudem immer schon eingebunden »in den Umkreis der Versprechen …, deren Nutznießer ich war und noch bin« und die als kollektive Ideale meine Kultur prägen. [Ebd.] »Auch diese setzte ich fort und stehe in ihrer Schuld«. [Ebd.] Was hier die »verborgene Pathologie des Versprechenkönnens« einschränken soll, ändert aber nichts daran, daß auch das »Unterlassenkönnen«, die Möglichkeit, sein Wort zu brechen, ebenso konstitutiv in die Definition des Versprechens eingeht wie schon bei Hegel. [Ebd.] Denn wenn ich das einmal gegebene Wort automatisch und unausweichlich einlösen würde, würde es eben gerade nicht mehr der Vertrauensstruktur des Versprechens entsprechen bzw. die Gabe meines Wortes als Unterpfand wäre ebenso läßlich wie die Annahme seiner Glaubwürdigkeit durch den Empfänger des Versprechens.

In diesem Sinne ist auch die Bindung zwischen Gabe und Gegengabe analog zur Bindung des Versprechens erst über die Möglichkeit des Bruchs zu erklären – über die ›Lücke‹ zwischen den Individuen, die sie überbrücken, indem sie einander eine Gabe reichen und darin ihre Verbindung symbolisieren. Ist es gerade um diesen spezifischen Charakter der Bindung zu erhalten notwendig, auf die Möglichkeit einer reinen Gabe zu insistieren, in der zwar auch der Gebende darauf setzt, daß der zur Antwort, zur Gegengabe gerufene Empfänger diese erwidert, in der aber gerade dieses ›Versprechen‹ nicht eingelöst, nicht einmal eingefordert, und die Gegengabe nicht gegeben wird? In jedem Fall scheint Ricœurs Analyse des Versprechens den Versuch einer indirekte Lösung für die rätselhafte Kraft der Gabe anzubieten, denn die Darstellung der Vertrauensbeziehung, in der das Selbst seine Selbstheit erst eigentlich gewinnt, ist die Antwort auf eine Frage, die Ricœur analog zur Formulierung der Frage nach der bindenden Kraft der Gabe bei Marcel Mauss stellt: »Woher nimmt der, der punktuell ein Versprechen ausspricht, die *Kraft*, sich zu verpflichten?«[116] [WdA 168] Diese Kraft ist für Ricœur die des »moralische[n] Bezugs« [ebd.], der sich in der

[115] Kursivierung K. B.
[116] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dialogischen Struktur des Versprechens eröffnet, in der Verpflichtung auf sich selbst, die aus der Verpflichtung gegenüber dem Anderen erwächst. Es scheint ein »›Versprechen vor dem Versprechen‹« [ebd.] zu geben, nämlich das Versprechen sein Wort zu halten, analog dazu, wie der Vertrag die Regel *pacta sunt servanda* voraussetzen muß.

Woher aber kommt die »Treue« gegenüber dem gegebenen Wort? Aus der Selbstheit, aus »einem Willen zur Beständigkeit und Bewahrung seiner selbst, der sein Siegel setzt auf eine Lebensgeschichte, die den Wechselfällen des Lebens und der Unbeständigkeit des Herzens ausgesetzt ist.« [Ebd.] Vorauszusetzen ist also jener Wille (oder jenes Begehren) zur Selbstheit, zur Ganzheit des eigenen Lebens, zur Existenz und zum Sein, der uns veranlaßt unsere Identität »ungeachtet … und trotz …« aufrechtzuerhalten [s. o.] und der sich für Ricœur gemäß seiner ursprünglichen ontologischen Implikation nicht nur in unseren Bezeugungen, sondern in all unseren Zeugnissen ausspricht. Die rätselhafte Kraft der Bindung des Versprechens scheint also aus dem gegebenen Wort in das Selbst als *Ipse* verlagert zu werden, das sein Wort gibt, um sich darin als es selbst zu erhalten. Dennoch kann diese Bindung nicht ohne die Vermittlung des gegebenen Wortes wirksam werden. Ein nicht ausgesprochenes Versprechen ist im Grunde kein echtes Versprechen, sondern bleibt mein eigenes, innerliches Vorhaben. Die eigentliche Bindung des Versprechens erschöpft sich nicht vollständig im Willen zum Selbstsein, der den Versprechenden motiviert, sich und sein Wort zu (er)halten. Sie erwächst aus der Verpflichtung gegenüber dem Anderen, der mein Versprechen einfordert, und in der Vermittlung über das gegebene Wort. Die Bindungen sowohl des Versprechens als auch der Gabe, denen weiterhin der Rest eines Rätsels anhaftet, liegen für Ricœur immer schon in einer Beziehung des ›Einander‹, des Einander-verpflichtet-Seins und der Verantwortung. Sie liegen zwischen uns, in einer Trias zwischen dem Versprechenden, demjenigen, dem versprochen wird, und dem gegebenen Wort, die der Trias von Geber, Empfänger und gegebener Sache entspricht. Auch das Selbst, das sich selbst aus seinem gegebenen Wort empfängt, kann dies nur in der Beziehung und Vermittlung, also auch nur in einem Miteinander – und zwar in einem institutionalisierten Miteinander –, das sich nicht im Kampf und im Gegeneinander erschöpft.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3) Einander vergeben, einander lieben

Auf der anderen Seite des Versprechens steht in der zeitlichen Ausrichtung auf die Vergangenheit die Möglichkeit, einander zu vergeben. Während uns das Versprechen bindet, läßt sich die Vergebung als die Möglichkeit verstehen, uns von einer Handlung, einer Verantwortung bzw. von einer Schuld zu entbinden. Voraussetzung für die Möglichkeit, von der Schuld für eine Handlung entbunden zu werden, ist zunächst einmal die Annahme der Verantwortung für das eigene Handeln, das als ein Eigentum oder Besitz erscheint. Auch der Handelnde als *φρόνιμος* vollzieht, wie bereits erläutert, eine »Wiederaneignung seiner eigenen Überlegungen«. [SaA 119]

Ich komme noch einmal auf die Frage zurück, was eine ökonomische Terminologie der Zurechnung *als Aneignung* für das verantwortliche Selbst bedeutet, um dessen Unaustauschbarkeit es Ricœur in seiner Theorie der Gabe geht. Diese Frage läßt sich hier erweitern: Bleibt eine Handlung, die ich wie ein Eigentum in Besitz genommen habe, nicht doch immer auch wieder übertragbar, so daß ich sie letztlich abgeben oder weitergeben kann, wenn ein Anderer sie mir abnimmt und mir im Austausch die Gabe der ›Vergebung‹ zu Teil werden läßt? Und ist so auch die *Ipseität* des verantwortlich Handelnden einer gewissen Ökonomie überantwortet? Ricœur möchte in seinen Betrachtungen der Vergebung oder des Verzeihens deutlich machen, daß darin bereits die rein reziproke Austauschbeziehung überschritten wird.

Auch die Vergebung verlangt, der grundlegenden Denkbewegung Ricœurs folgend, einen Umweg. Sie kann sich erst in einem »*schweren Verzeihen* [oubli difficile]« erfüllen, in einem »aktiven Vergessen«, das gegen den Widerstand des Erinnerns vollzogen wird.[117] Das Verzeihen muß »zunächst auf das Unverzeihliche gestoßen« und »durch das Wagnis einer Bitte um Verzeihung und – schlimmer noch – einer Zurückweisung hindurchgegangen« sein.[118] Auch die Gabe beinhaltet wesentlich ein solches Wagnis: das Risiko zurückgewiesen und nicht erwidert zu werden. Es bedarf für die Vergebung zudem der »Vermittlung durch ein anderes Bewußtsein« und zwar durch das des Opfers, welches nicht das ihm Angetane vergessen kann, sondern allenfalls »die *Schuld*, deren

---

[117] Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen.* Übers. von Andris Breitling und H. R. Lesaar, Göttingen 1998.
[118] Ebd., S. 145 und S. 147.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich auf die Zukunft zu entwerfen«.[119] Das Verzeihen, das einen solchen Umweg einschlägt, ist eines, »welches die Tragik des Handelns ernst nimmt« und nicht mehr versucht, »auf der Ebene einer berechenbaren Bilanz ein Sollsaldo zu löschen«, sondern die »Knoten zu entwirren«, die sich aus den Verstrickungen und Schwierigkeiten unserer Entscheidungen und Handlungen ergeben.[120] Soll und Haben, Schuld und Unschuld lassen sich angesichts dieser Verstrickungen nicht eindeutig bilanzieren und in ein Rechnungsbuch eintragen. Es geht um eine Vergebung, welche anerkennt, daß Schäden verursacht werden können, die nicht wiedergutzumachen sind. Das Nichtwiedergutzumachende wird als ein Unvordenkliches angenommen. In dieser Akzeptanz wird der Rachekreislauf der Vergeltungen durchbrochen, analog zur Bewegung, in der die Gabe den Kreislauf der ökonomischen Entgeltung aufbrechen soll.

Möglich erscheint dieser Ausbruch aus den Kreisen der Rache und Vergeltung für Ricœur durchaus auch, allerdings mit gewissen Vorbehalten, durch einen Prozeß des Zu-erkennen-Gebens. So verweist er auf die Tätigkeit der »Kommission für Wahrheit und Versöhnung« in Südafrika, die zwischen 1996 und 1998 versuchte, Zeugnisse über das Unrecht der Apartheid zu sammeln, um ein Verstehen an die Stelle der Rache zu setzen und eine Art gesellschaftlicher *κάθαρσις* in Gang zu bringen. [Vgl. GGV 740ff.] Den schwierigen Umweg der Vergebung gehen heißt für das schuldig gewordene Selbst: »Die ungetilgte Schuld akzeptieren; akzeptieren, daß man ein zahlungsunfähiger Schuldner ist und bleibt; akzeptieren, daß es Verlust gibt; *an der Schuld selbst Trauerarbeit leisten*«.[121] Es geht also in gewisser Weise um eine Annahme dessen, was nicht annehmbar ist. Was der Umweg über die Denkfigur der Gabe im Kontext der Vergebung leistet, ist für Ricœur insbesondere die Möglichkeit, eine »Würde des Nehmens« zu erlernen.[122]

Zu beachten ist, daß Ricœur generell von einem existenziellen Schuldbegriff ausgeht, der sich der Eintragung in ein Bilanzbuch von vornherein widersetzt. Die Schulderfahrung bildet wie bei Karl Jaspers eine Grenzsituation und zugleich eine ursprüngliche Gegebenheit für

[119] Ebd., S. 145.
[120] Ebd., S. 153.
[121] Ebd., S. 155.
[122] Ebd., S. 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die menschliche Existenz und damit auch für die menschliche Reflexion: »Sie gibt ihr zu denken«. [GGV 703] Heideggers Schuldbegriff, der zunächst auf die jemeinige Geworfenheit und das Sein zum Tode begrenzt ist, wird bei Ricœur entfaltet zu einem »Schuldigsein und Verantwortlichkeit« umfassenden und eben dadurch »mächtigen Appell an jeden, gemäß seinen eigensten Möglichkeiten zu wählen und seine Aufgaben in der Welt zu erfüllen.« [ZuE III 109] Der »Generationsgedanke« im Hintergrund des geschichtlichen Denkens erinnert daran, daß immer wieder »die Lebenden den Platz der Toten einnehmen« und so zu »Überlebenden« werden. [ZuE III 183][123] Angesichts dieser ›Überlebensschuld‹, die sich auch im bei Mauss beschriebenen Opfer für die Ahnen ausdrückt, läßt sich jedoch fragen, ob diese nicht in der natürlichen Folge der Generationen selbst den Platz ›freigeben‹, den dann die Lebenden einnehmen können. Schuldig ist das menschliche Selbst noch grundlegender, weil er dem (abwesenden oder anwesenden) Anderen immer schon eine Antwort schuldig ist – das ›*Me voici*‹ der Ethik von Emmanuel Lévinas. Ricœur will die existenzielle Verschuldung in eine anwendbare Theorie des Handelns übersetzen und auf den Bereich der zukünftigen Möglichkeiten hin öffnen. Bekenne ich mich zu der Schuld an einer konkreten Handlung, die ich mir zuschreibe, so erkenne ich mich zugleich selbst wie Ödipus zwischen »Actio und Passio«, als Handelnder und von der eigenen Handlung Betroffener. [GGV 705] Das Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung sind Äußerungen eines »Wunsches nach Integrität«, der für Ricœur Teil »des Verlangens nach Sein und des Strebens nach Existenz« ist, die auch in der Bindung des Versprechens mit am Werk sind. [GGV 706] Zu beachten ist dabei die Gefahr, sich als Täter zugleich bereits als ›Opfer der Umstände‹ zu erkennen zu geben, dem wiederum die häufig so deutliche Scheu der Opfer gegenübersteht, sich als solche zu erkennen zu geben, ohne sich für das Erlittene indirekt mitschuldig zu fühlen. Es ist also wichtig, in einem ersten Schritt die Positionen von Täter und Opfer klar zu trennen, um ihnen dann zu ermöglichen, über diese Festlegung auch wieder hinauszugehen.

Noch einmal hervorzuheben ist, daß Ricœurs Argumentation

[123] So besteht auch die eigentliche Arbeit des Erzählens und Erinnerns für Ricœur darin, »einer Schuld gegenüber den Toten, gegenüber den Menschen aus Fleisch und Blut, denen in der Vergangenheit wirklich etwas zugestoßen ist«, gerecht zu werden. [ZuE III 190]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht in einer Austauschbeziehung zwischen einer Bitte um Vergebung und der daraufhin erfolgenden Vergebung stehen bleibt. Die »Ordnung des Austauschs« als »Ordnung von Beschuldigung und Strafe« [GGV 731], die auf einer politischen und institutionellen Ebene wirksam sein muß, wird in der eigentlichen Vergebung überschritten, die »durch ihre Beziehung zur Liebe dem Politischen fernsteht« [GGV 750] und zudem eine starke religiöse Konnotation besitzt. Ricœur versucht nun über die Figur der Gabe *»aus der horizontalen Tauschbeziehung heraus die Asymmetrie einer vertikalen Beziehung wiederzugewinnen, wie sie der ursprünglichen Gleichung der Vergebung innewohnt«*, und zwar verlegt *»ins Innere der Selbstheit«*. [GGV 701] Das Modell der Gabe, auf das er hier zurückgreift, scheint also genau jener internalisierten vertikalen Gabestruktur zu entsprechen, die für Hénaff historisch das ursprüngliche Modell der zeremoniellen Gabe ablöst. Die vertikale Asymmetrie eröffnet sich für Ricœur zwischen der Tiefe der Schuld und des Schuldbekenntnisses und der Höhe der Vergebung und sie eröffnet sich zugleich, wie hier impliziert scheint, mitten in uns.

Wenn die Höhe der Vergebung sprachlich erfaßt werden soll, so kann dies für Ricœur nur im »Hymnus« gelingen, der besagt: »Es gibt die Vergebung wie es die Freude gibt, wie es die Weisheit gibt, den Wahnsinn, die Liebe. Die Liebe vor allem«, die Paulus im Hymnus des ersten Korintherbriefes in ihrer Unhintergehbarkeit und vollkommenen Unbedingtheit besingt. [GGV 712] Dieses »es gibt«, das Ricœur hier explizit auch auf deutsch zitiert, weist darauf hin, daß es sich bei der Vergebung und bei den Friedenszuständen, die als »*Philia* (im aristotelischen Sinn), *Eros* (im platonischen Sinn) und *Agape* (im biblischen und nachbiblischen Sinn)« [WdA 275] alle »zur selben Familie« [GGV 712] der Liebe gehören, um ebenso ursprüngliche Gegebenheiten handelt wie bei der Schuld. Die Liebe wird bei Paulus zu einer Gabe, die den »Weg der Vortrefflichkeit *(via eminentiae)*« eröffnet und damit den »Weg dessen, was alle anderen Gaben übersteigt.« [WdA 713] Diese Gnadengabe geht dem Erkennen und der Reflexion voraus: »Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte … hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts«. [1 Kor. 13.2] Als Schwester – oder Tochter – der Liebe bildet die Vergebung eine »auf einem unbedingten Imperativ beruhende unendliche Forderung« [WdA 714], die Ricœur in besonderem Maße bei Derrida ausgesprochen sieht:

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»In dieser Hinsicht hat Jacques Derrida, mit dem ich mich hier treffe, recht: Die Vergebung wendet sich an das Unverzeihliche, oder sie ist nicht. Sie ist unbedingt, sie kennt keine Ausnahme oder Beschränkung. Sie setzt keine Bitte um Vergebung voraus: ›Man kann oder sollte nur vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt‹«.[124]

Mit Derrida verweist Ricœur auf zwei Probleme dieser unendlichen und radikalen Forderung nach Vergebung. Einerseits ist sie historisch aus einem begrenzten kulturellen Bereich, dem Erbe der abrahamitischen Religionen, abzuleiten und damit zunächst einer noch nicht erreichten, sondern »angestrebten Universalität« zuzuordnen. [GGV 714] Da aber alle Universalien für Ricœur, wie bereits mehrfach erläutert, inchoativ bleiben, dürfte für ihn hierin eigentlich keine wesentliche Einschränkung bestehen. Zu fragen wäre, ob es die Anerkennung einer noch nicht erreichten Universalität nicht auch innerhalb der abrahamitischen Religionen selbst gilt, in denen zwar die Gebote universelle Gültigkeit beanspruchen, stets aber verbunden sind mit einer teleologischen Bewegung zu einer noch ausstehenden, noch nicht realisierten Vervollkommnung ihrer Realisierung. Sie sind geboten, gerade weil sie nicht automatisch befolgt werden. Auch Paulus verweist auf eine erst noch anzustrebende Universalität im Hinblick auf die Vervollkommnung der Erkenntnis: »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin«. [1 Kor. 13.12] Die menschliche, weltliche Erkenntnis ist gegenüber der universalen göttlichen stets nur inchoativ. Tatsächlich ist es für Ricœur wesentlich seine eigene christliche Prägung, aus der seine Philosophie die »Stoßkraft der Hoffnung« der »eschatologischen Idee« gewinnt, die allerdings im Durchgang durch die philosophische Reflexion auf eine »›schüchterne‹ Hoffnung« reduziert wird.[125] Ob es sich nun aber um eine stoßkräftige oder eine schüchterne Hoffnung handelt, verweist doch der Begriff der Hoffnung selbst auf eine Inchoativität, in der sich die Universalität noch nicht erfüllt hat.

Derrida geht es hier allerdings darum, auf die Pluralität der religiösen Praktiken und Gebote hinzuweisen, die parallel zueinander be-

---

[124] Derrida wird hier zitiert aus einem Gespräch mit Michel Wieviroka: *Jahrhundert der Vergebung*. In: Lettre International, Nr. 48, Berlin 2000. S. 10–18. Hier S. 11.

[125] Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., S. 36. Zur Rolle der Hoffnung und ihrer religiösen Dimension bei Ricœur: Jean Greisch: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001. S. 397–434.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anspruchen, den jeweils besten Weg zur Universalität anzustreben, auch wenn dieser zunächst nur ein Weg bleiben mag, und die dabei nicht alle gleichermaßen das Gebot der Verzeihung zu einem Kernsatz erheben. Zum zweiten verweist Derrida auf die Gefahr der Inszenierung und Mechanisierung von Ritualen und Prozeduren der Vergebung und Reue. Jede Bindung an einen Zweck verhindert für ihn eine reine Vergebung, diese »*sollte* Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde«.[126] Eine so geartete reine Vergebung entspricht Derridas Modell der reinen Gabe und ihrer Augenblicklichkeit, das später noch genauer erläutert werden soll. »Dieser ›Erprobung des Unmöglichen‹«, so Ricœur, »müssen wir uns … stellen.« [GGV 716]

Die Vergebung als Grenzfigur des Unmöglichen kann für Derrida nicht mehr als Entbindung des Handelnden von seiner Handlung betrachtet werden. Es würde dann schon einem *anderen* Subjekt vergeben werden, nämlich dem um Vergebung Bittenden und nicht mehr dem eigentlich Schuldigen, dessen Schuld eben in der Handlung besteht, die ihm zuzuschreiben ist. Ricœur erkennt die Schwierigkeit dieser Problematik an und beantwortet sie mit seiner Konzeption des Selbst als *homme capable*: die Fähigkeit läßt sich von der Handlung trennen. Ausgegangen wird davon, »daß sich die Fähigkeit des moralischen Subjekts zum Engagement nicht in ihren diversen Manifestationen im Lauf der Welt erschöpft«. [GGV 755] Ein Weiterhandeln und Andershandeln bleibt möglich. Am Grunde der Vergebung wiederholt sich der »Akt des Vertrauens«, der auch dem Versprechen seine Kraft gibt, ein »Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt ist«, das sich nicht nur in seine Vergangenheit, sondern auch in seine Zukunft erstreckt und über die Fähigkeit im Modus der Modalität als Träger von Möglichkeiten bestimmt wird. [Ebd.] Auch im Hinblick auf die Vergebung stellt Ricœur ebenso wie im Bezug auf das Versprechen eine Frage, die sich an Mauss' Frage nach der Kraft der gegebenen Sache orientiert: »Welche Kraft befähigt dazu, das Wort der Vergebung zu erbitten, es zu gewähren, es zu empfangen?« [GGV 744] Der »Mut zur Bitte um Vergebung« scheint hervorzugehen »aus unserem Vermögen, den Lauf der Zeit zu beherrschen«, aus unserem Vermögen, anders zu werden und für die Zukunft einen Neuanfang zu versprechen, wenn wir

[126] Jacques Derrida: *Jahrhundert der Vergebung*, a. a. O., S. 10.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus der Entbindung von unserer Schuld die Freiheit dazu erhalten. [GGV 745][127] Wer sich in dieser Bitte als Täter zu erkennen gibt, kann also nicht bei einer rückwirkenden Rechtfertigung seiner Taten stehenbleiben, sondern muß auf diese Möglichkeit zum Neuanfang hinweisen.

Die Mythen und religiösen Erzählungen, die vom Verlust der Unschuld als Ursprungsereignis in symbolischer Vermittlung erzählen, halten für Ricœur »die Möglichkeit einer anderen Geschichte offen, die jeweils durch den Akt der Reue eröffnet und durch all die Einbrüche von Güte und Unschuld in den Lauf der Zeit akzentuiert wird«. [GGV 757] So eröffnet sich zwischen dem bindenden Wort des Versprechens und dem entbindenden Wort der Vergebung eine »Formel dieses befreienden Wortes …: Du bist besser als deine Taten«. [GGV 759] Das eigentliche Ziel der Vergebung als Entbindung wäre »[d]er Schuldige, der in die Lage versetzt wird, noch einmal neu zu beginnen«. [GGV 754][128] Das Verhältnis von Vergebung und Reue bleibt für Ricœur ein unauflösbares Paradoxon, dem eine »Grammatik des Optativs« zu begegnen hat. [GGV 759] Für die Vergebung wird optiert, sie kann nicht erzwungen oder erkauft werden. Die Vergebung ist nicht nur in einer Analogie zur Denkfigur der Gabe zu entwickeln, sie ist selbst über das Entbinden und Aufheben hinaus auch ganz wesentlich ein Geben: in der Ver*gebung* wird der Schuldige »selbst … seinem Handlungsvermögen und das Handeln … seiner Fortsetzbarkeit zurück*gegeben*«.[129] [Ebd.] So würde also der *homme capable*, der für Ricœur ebenso grundlegend auch ein *homme faillible*[130] ist, sich selbst nicht nur aus der Anerkennung, sondern auch aus der Vergebung immer wieder von neuem

---

[127] Einen Ansatzpunkt für diese Konzeption findet Ricœur bei Kant, bei dem neben dem radikalen, wurzelhaft im Menschen angelegten Hang zum Bösen, der sich in der Verkehrung der Maximen äußert, mit denen die Willkür sich Regeln für den Gebrauch der Freiheit setzt, gleichberechtigt eine ursprüngliche Anlage zum Guten die Natur des Menschen bestimmt. [Vgl. GGV 756] Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. VIII, Wiesbaden 1956.

[128] Auch in dieser Hinsicht orientiert sich Ricœur deutlich an Kants »*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*« (a. a. O.), in der dieser die mögliche »Revolution in der Gesinnung des Menschen« sogar als »Wiedergeburt« charakterisiert [AA 47] und nicht nur auf die Möglichkeit, sondern auf die »Pflicht, sich zu bessern« verweist. [AA 41] Die Vergebung durch das Opfer berücksichtigt Kant jedoch nicht.

[129] Kursivierung K. B.

[130] Diese Bestimmung des fehlbaren Menschen vollzieht Ricœur in: Ders.: *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Paris 1960.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst empfangen. Dennoch zeichnet sich dieses angenommene Selbst gerade dadurch aus, daß es nicht rein passiv zu verstehen ist, denn das Selbst, das empfangen, antwortend, anerkannt oder Gegenstand der Vergebung ist, ist für Ricœur stets durch seine Fähigkeiten und Möglichkeiten bestimmt, durch seine Begabung zum Anfangenkönnen, die die Geschlossenheit der zirkulären Struktur überschreitet.

Der Rachekreislauf kann durchbrochen werden, weil die Schuld als nichtwiedergutzumachende anerkannt wird, aber auch, weil sie nicht zwanghaft wiederholt werden muß. Der Schuldige kann seine Schuld überschreiten und den Kreis verlassen. Und auch das Selbst, das zum Opfer der Handlung eines Anderen gemacht wird, ist niemals auf eine Passivität reduzierbar, da ihm die erste Initiative zur Vergebung obliegt. Diese komplexe Verschränkung zwischen Aktivität und Passivität, die eine geschlossene Kreisstruktur des Austauschs überschreitet, soll nun noch einmal in der Denkfigur der Gabe deutlicher werden. Bildet ein wesentliches Merkmal des hybriden Charakters der Gabe die Verschränkung von Verpflichtung und Spontaneität, so vereint ›die Gabe‹ als Überbegriff bereits den bindenden und entbindenden Charakter von Versprechen und Vergebung in sich. Allerdings ist gerade in der Vergebung die Spontaneität und Freiheit, anders zu werden und zu handeln, bereits in die komplexen Bindungen von Schuld und Verpflichtung verstrickt, die auch im Hinblick auf die vielleicht nur scheinbar unmittelbar ›vorgegebene‹ Freiheit, zu geben, berücksichtigt werden sollte. Durch diese Berücksichtigung läßt sich ein zu idealistisches und romantisches Verständnis der Gabe verhindern, ebenso wie umgekehrt das Insistieren auf jene Freiheit zum Neubeginnen ein zu pessimistisches, schuldbehaftetes Menschenbild abweisen soll.

3) Einander (zu erkennen) geben

3.1) Die Paradoxien der Gabe – von der Gegenseitigkeit der Tauschbeziehung zur Wechselseitigkeit

Der Umweg über die Denkfigur der Gabe eröffnet für Ricœur im Hinblick auf die Vergebung die Möglichkeit, einen Tausch zu denken, »der die Polarität der Extreme wahrt«, die sich in der »scheinbaren Inkommensurabilität zwischen der Unbedingtheit der Vergebung und der Bitte um Vergebung« als ihrer Ausgangsbedingung eröffnet, und der diese

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Polarität zugleich überwindet. [GGV 744] Die Gabe soll das Modell für eine Relation und Wechselwirkung bilden, die eine Asymmetrie zwischen durch ein Paradox voneinander getrennten Polen überbrückt, ohne die Kluft zwischen ihnen aufzuheben oder zuzuschütten. Auch im Umgang mit dem Begriff der Gabe greift Ricœur auf die lexikalische Definition zurück: »Der *Robert* sagt folgendes: ›Geben: jemandem in freier Absicht oder ohne etwas zurückzuerhalten eine Sache überlassen, die man besitzt oder deren Nutznießer man ist‹.[131] Der Schwerpunkt dieser Definition liegt bereits »auf der Abwesenheit von Gegenseitigkeit«, also Reziprozität, womit eine höchstmögliche Asymmetrie zwischen dem Gebenden und dem Empfänger der Gabe vorausgesetzt wird.[132]

Demgegenüber sieht Ricœur bei Marcel Mauss die Alternative einer Gabe, die sich nicht »jenseits allen Austauschs«[133] zuträgt und eine vollkommene Ausblendung der Erwiderung benötigt, um ihre Reinheit als Gabe zu bewahren. Sie wird durch die Kritik des kommerziellen Tauschs in Mauss' »*Moralischen Schlußfolgerungen*« allein »dem Kalkül, dem Nutzen«, dem Interesse und der kommerziellen Ausprägung des Austauschs entgegengesetzt.[134] So können die Kritikpunkte zurückgewiesen werden, das Gesetz des *do ut des* berechne und erzwinge die Erwiderung, der Geber gewinne aus seiner Gabe eine Überlegenheit gegenüber dem Empfänger, welcher wiederum in einen Schuldner verwandelt und von der Last seiner Schuld erdrückt werde. Wie sich zeigen wird, trifft sich dies im Wesentlichen mit den Kritikpunkten Derridas, auf den Ricœur hier indirekt zu antworten scheint. Was Mauss demgegenüber zu denken ermöglicht, ist für Ricœur keine radikale Alternative zum Tausch, sondern »eine höhere Form des Austauschs«, der die Ebene des Interesses überschreitet.[135] Für Ricœur bildet »[d]as absolute Maß der Gabe … die Feindesliebe«, die auch im biblischen Kontext auf die Idee zurückgeht, daß eine Liebe, die um die Erfüllung in der Erwiderung weiß, nicht vollständig ist.[136] Dennoch ist sie durchaus mit der Hoffnung auf eine spezifische Form der Erwide-

---

[131] Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, a. a. O., S. 149.

[132] Ebd.

[133] Ebd.

[134] Ebd.

[135] Ebd., vgl. Abschnitt A. III. 2.1 meiner Untersuchungen zum ›Interesse‹ bei Mauss.

[136] Vgl. Luk 6, 32–7. Es heißt dort u. a.: »Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. … Ihr aber

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung verbunden: »Was man von der Liebe erwartet, ist, daß sie den Feind in einen Freund verwandelt«.[137] Diese Erwiderung ist nicht reziprok. Der Empfänger gibt nicht einfach direkt eine gleichwertige Gabe zurück, die von ihm selbst losgelöst ist. Er selbst wird verwandelt. Er wird vom Feind zum Freund. Das heißt nicht, daß er durch einen Anderen ersetzt würde, sondern daß er selbst in seinem Verhältnis zum Gebenden anders wird und nun, durch die Annahme der Gabe verändert, seine Freundschaft anbieten kann.

Die andere Ebene des Austauschs *»zwischen Nehmen und Geben, zwischen Geben und Nehmen«* soll durch die »Tugend der Bescheidenheit« erreicht werden, in der die »Würde des Nehmens« geachtet wird, und durch die »Tugend des Großmutes«, die in der Gabe den Empfänger achtet.[138] Die Logik der Gegenseitigkeit *(réciprocité)*, die den ökonomischen Tausch bestimmt, soll so in eine Wechselseitigkeit *(mutualité)* überführt werden, die auch die echte wechselseitige Anerkennung ermöglicht. Die Logik der Gegenseitigkeit als Reziprozität – Ricœur entlehnt diese Terminologie hier von Mark Rogin Anspach –[139] setzt in der Ordnung des Austauschs immer ein transzendentes Drittes voraus, »selbst wenn es nichts anderes als das Verhältnis selbst ist, das dabei als vollgültiger Akteur auftritt«[140], indem es beispielsweise als *hau* benannt wird. Für Anspach ist der »Kreislauf der Rache … eine Erfahrung, während der Kreislauf der Gabe lediglich in der Theorie des modernen Beobachters archaischer Gesellschaften existiert.« [WdA 286][141] Der Rachkreislauf folgt einer nicht explizit formulierten aber allen Akteuren dennoch bewußten Regel, die die Akteure selbst zu »anonymen Agenten eines Systems« macht. [Ebd.] Aus dieser Perspektive wird das, »[w]as ›zwischen‹ den Akteuren geschieht … der Selbstreferentialität … eines autonomen Systems untergeordnet«. [Ebd.]

Die eigentliche Unterscheidung zwischen Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit ist für Ricœur eine Unterscheidung der Perspektive

---

sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr euch nichts erhoffen könnt.« Motive der Feindesliebe finden sich auch im Alten Testament.

137 Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, a.a.O., S. 151.

138 Ebd.

139 Mark Rogin Anspach: *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris 2002.

140 Ebd., S. 5. Zitiert nach der deutschen Übersetzung in WdA 284.

141 Zwischen Rachekreislauf und Gabekreislauf wird hier das religiöse Opfer angesetzt, als Alternative dazu, das Gegenüber in einem Akt der Rache zu töten.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Betrachters: Der Theoretiker der Gegenseitigkeit stellt sich selbst an den Platz eines Dritten, eines neutralen Beobachters, um die *Regeln* des Austauschs freizulegen und den Zugriff auf eine Metaebene zu gewinnen, »auf der sich jenes Dritte befindet, das den Tausch als ein transzendentes Ganzes verkörpert«, während doch das *hau* dieses Dritte zwar erahnt, aber in der gegebenen Sache und damit mitten in der Bewegung von Gabe und Gegengabe ansiedelt.[142] Auch Claude Lévi-Strauss geht es in seiner Einleitung zu Mauss' Essay darum, den Ausdruck *hau* durch seine Verschiebung in das Register des Unbewußten gemäß den »Regeln des symbolischen Denkens« zu analysieren. [WdA 283] Unter der symbolischen Ebene ist dann die »einfache Tauschregel« verborgen, die der Wissenschaftler freilegt, wenn er versucht »das Gesellschaftliche auf ein kalkulierbares Universum von Regeln zu reduzieren.« [Ebd.] Erst von der Warte des Theoretikers aus, der zwei Ebenen unterscheidet, nämlich die der formalisierten »Gegenseitigkeitsregel« und die der faktischen »Transaktion zwischen Individuen«, wird das Rätsel der Verpflichtung zur Gegengabe zu einem Paradoxon und der Kreis zwischen Gabe und Gegengabe wird als *double bind* wieder zu einem Teufelskreis ohne Ausweg: die durch die Regel verpflichtende Gegengabe zerstört die Voraussetzung einer Interesselosigkeit und Uneigennützigkeit der ersten Gabe. [WdA 286] Die Idee, daß die Anerkennung und Erwiderung der Gabe ihren Charakter als reine Gabe auflöst, geht aus der Vermischung der beiden Ebenen – der Regel der Gegenseitigkeit aus theoretischer Beobachterperspektive und des realen Gabegeschehens aus der Perspektive der Beteiligten – hervor, indem der Automatismus der Zirkulation schon in den ursprünglichen Akt des Gebens hineingedacht wird.[143] Wird dabei (wie bei Derrida) die These aufgestellt, daß das (An)Erkennen der Gabe als Gabe diese bereits zerstört, so geht es dabei eigentlich um das Erkennen der Zirkulationsregel, die in ihr impliziert ist. Damit stellt sich die Frage, ob nicht ein anderes Anerkennen der Gabe als Gabe durchaus möglich bleibt, ohne sogleich ihre Zerstörung

---

[142] Ebd., S. 45. Zitiert nach WdA 287.

[143] Kathrin Busch betont in ihrer Arbeit zur Gabe bei Derrida, daß bereits Bourdieu die »Ambivalenz des Gabentausches … aus der Unvereinbarkeit zweier Perspektiven erklärt: während die Beteiligten der Ansicht sind zu geben, tauschen sie aus dem Blickwinkel eines Dritten«. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München 2004. S. 31) Für Ricœur besteht der richtige Umgang mit dieser Ambivalenz gerade darin, die Beobachterperspektive nicht über die Perspektive der Beteiligten zu stellen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu implizieren – ein Anerkennen, das nicht mehr ein Identifizieren auf der ersten Ebene der *reconnaissance* ist.

Der Kreislauf des Marktes mit seiner Unpersönlichkeit und der starken Gewichtung der Zirkularität der Abläufe und der Regelhaftigkeit des Geschehens, in dem aus der Gegengabe die Bezahlung wird, bildet das vorzügliche Modell einer »Gegenseitigkeit ohne Wechselseitigkeit«. [WdA 289] Erst vor dem Hintergrund der Marktmechanismen, die gerade rätsellos und rational durchdringbar erscheinen sollen, werden wiederum die »Großherzigkeit des ersten Gebenden« und die Frage nach dem ersten Grund der Gabe zu einem neuen Rätsel. [Ebd.] Hier verweist die Tradition der *αγάπη* auf die Idee einer »Großherzigkeit, die von den in den Rechtsbeziehungen herrschenden Äquivalenzregeln befreit ist.« [WdA 290] Um die Rätselhaftigkeit der großherzigen Gabe zu beleuchten, ist ein Perspektivwechsel notwendig. Anstatt die »neutralisierte Formel der Gegenseitigkeit …, die über unseren Köpfen kreist«, zu betrachten, gilt es, sich auf die Ebene der »Wechselseitigkeit« zu begeben, »die zwischen uns zirkuliert«, sich also in die Perspektive der Tauschenden hineinzuversetzen. [WdA 288] Wir befinden uns hier erneut auf der Ebene, auf der zuvor gegenüber dem moralischen Regelsystem die Tragik des Handelns und die Weisheit der *φρόνησις* angesiedelt wurden. Im Unterschied zur theoretischen Perspektive, die die Gegenseitigkeits*regel* für jeden Tausch voraussetzt und als konstitutiv betrachtet, bleibt für die Tauschpartner als Individuen »auf der Ebene des Handelns die riskante und ungewisse Aufgabe, den Austausch unter sich aufrechtzuerhalten und fortzusetzen, bei Geber und Empfänger selbst«. [WdA 288] Auf dieser Ebene bedeutet ein (An)Erkennen der Gabe also auch, daß sich die beiden an ihr beteiligten Akteure als Träger dieser Aufgabe und Verantwortung anerkennen. Wenn ich eine Gabe annehme und ebenso wenn ich sie gebe, dann nehme ich damit auch diese Aufgabe der Fortführung des Gabegeschehens an sowie zugleich das Risiko des Abbruchs oder der Unterbrechung, welches hier also ebenso essentiell zum Gabegeschehen gehört wie das Risiko der Zurückweisung zur Bitte um Vergebung und das Risiko der Nichteinhaltung zu Versprechen und Vertrag. Mit dieser Aufgabe eröffnet sich die Möglichkeit, sich selbst und den Anderen, der am Gabentausch beteiligt ist, auf eine bestimmte Weise zu erkennen und anzuerkennen.

Von Claude Lefort übernimmt Ricœur eine Formulierung, die diese Verknüpfung besonders prägnant verdeutlicht und sich von Mauss'

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorgabe der Verknüpfung von Ding und Person im Gabegeschehen löst:

»Die Idee, daß die Gabe erwidert werden muß, setzt voraus, daß der andere ein anderes Ich ist, das handeln soll wie ich; und die Geste des Erwiderns soll mir die Wahrheit meiner eigenen Geste, das heißt meine Subjektivität bestätigen [...], die Menschen versichern sich also untereinander, daß sie keine Dinge sind«. [WdA 283][144]

Für Lefort liegt die Motivation zu geben nicht darin, eine Gegengabe als Besitz zu empfangen, sondern darin, eine Reaktion des Anderen zu erhalten, die in seinem Geben besteht: »*On ne donne pas pour recevoir; on donne pour que l'autre donne*«.[145] Zu erkennen gegeben wird durch dieses Geben der Abstand zueinander und die Ähnlichkeit der Fähigkeiten einander zu geben: »Le don est ainsi à la fois l'établissement de la différence et la découverte de la similitude«.[146]

Das Erkennen der Relation und Reziprozitätsregel als Drittes, welches das Gabegeschehen definiert, ist auch für Lefort etwas ganz anderes als dieser Prozeß des wechselseitigen Erkennens der Akteure, die sich in ihrer Selbstheit bestätigen, sich also selbst zum Kern des Gabegeschehens machen. Indem sie einander geben, geben sie sich einander Anerkennung und sie geben sich einander in ihren Fähigkeiten, zu agieren und zu interagieren, zu erkennen. Die Partikularität und Individualität der anerkannten Selbstheit, die mit ihren ganz persönlichen Fähigkeiten und ihrer jeweiligen Lebensgeschichte verbunden ist, soll bei Ricœur weder in ein Drittes der theoretisch betrachteten Relation noch wie bei Hegel in die Allgemeinheit, das Prinzip der Sittlichkeit oder den absoluten Geist aufgehoben werden.[147]

---

[144] Paul Ricœur zitiert hier aus: Claude Lefort: *L'échange et la lutte des hommes*, 1951, wiederabgedruckt in: Ders.: Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique, Paris 1978. S. 15–29. Hier S. 27.

[145] Ebd.

[146] Ebd.

[147] Lefort geht es hier allerdings eher an Hegel anschließend gerade darum, darauf hinzuweisen, daß schon in einer Situation der Gesellschaftlichkeit vor dem Übergang zu einem Geschichtsbewußtsein durch die Abgrenzung von den Dingen eine Negierung des Natürlichen stattfindet, die allerdings noch nicht so wahrgenommen wird, daß sie bereits ein geschichtliches Denken hervorbringen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2) *Einander in der Gabe erkennen und anerkennen – Gabe und Dankbarkeit*

Ricœurs Entfaltung der »Idee der symbolischen wechselseitigen Anerkennung« in der Gabe ist getragen von der Überzeugung, »daß die Handelssphäre Grenzen hat« [WdA 291], und zwar nicht nur im Hinblick auf das theoretische Beschreibungspotential einer ökonomischen Theorie, sondern auch im realen Miteinander. Marcel Hénaff untersucht in *»Der Preis der Wahrheit«*[148] in einem großen ideengeschichtlichen Bogen die Grenzlinie zwischen der Handelssphäre und dem, was sich dieser Sphäre entzieht, weil es *›ohne Preis‹* ist.[149] Dieser Untersuchung verdankt Ricœur nach eigenen Angaben »[d]ie Idee, das Rätsel, das er [Hénaff] ›das Rätsel der zeremoniellen gegenseitigen Gabe‹ nennt, mit Hilfe der Idee der symbolischen wechselseitigen Anerkennung zu lösen«. [WdA 291] Mit der Überschreitung der Handelssphäre und des ökonomischen Tauschkreislaufs rücken der *zeremonielle* Charakter des Gabegeschehens und die *symbolische* Vermittlung der wechselseitigen Anerkennung in den Fokus. Was Hénaff als das Preislose bestimmt, hängt mit der Frage nach der *Wahrheit* zusammen. Damit ist also ganz deutlich eine Ebene der Gabe erreicht, in der es darum geht, *zu erkennen zu geben.*

Im Hinblick auf das Zu-erkennen-Geben der Gabe zeichnet sich eine paradoxe Struktur ab: Ausgerechnet die Perspektive des *Theoretikers* auf die Gegenseitigkeit, deren Anliegen es ist, die Regeln und Prozesse des Gabentauschs erkennend zu durchdringen, erfüllt sich in besonderem Maße im Modell des Marktes, das zunächst einmal an der Zirkulation materieller Güter orientiert ist. Und umgekehrt lenkt die Perspektivierung auf die Wechselseitigkeit, die ganz konkret und *praktisch* zwischen uns geschieht, den Blick auf die Prozesse des Zu-erkennen-Gebens, die sich im Gabentausch ereignen und zugleich seine materielle Dimension von vornherein auf eine symbolische Vermittlung

---

[148] Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: Hénaff]

[149] Ricœur bezieht sich hier auch auf Michael Walzers Idee der *›shared values‹*, die nichtkäufliche Güter bilden und in der Frage nach den *»Sphären der Gerechtigkeit«* eine wichtige Rolle spielen. Die Handelssphäre umfaßt nur einen begrenzten Bereich der Sphären, die für Walzer im Streben nach Gerechtigkeit zu berücksichtigen sind. (Vgl. Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*. Übers. von Hanne Herkommer, Frankfurt a. M. 1998).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und eine Ebene der Wahrheit hin überschreiten, in der das, was gegeben wird, exemplarisch eine Erkenntnis oder eine Anleitung oder Aufgabe des Erkennens und Anerkennens sein kann.

Hénaffs Modell für das, was ›*ohne Preis*‹ ist, ist der Unterricht, den Sokrates gibt, ohne dafür eine direkte Entgeltung oder Bezahlung zu verlangen. Was Sokrates gibt, läßt sich besonders treffend mit dem begrifflichen Instrumentarium des Zu-erkennen-Gebens beschreiben, da es sich in seiner Art des Unterrichts eben nicht um die Weitergabe vorgefertigter Erkenntnisse handelt, die durchaus wie Güter zirkulieren könnten, sondern um die maieutische Hinführung zu einem eigenen Erkenntnisprozeß des Schülers. Wenn Sokrates etwas zu erkennen gibt, heißt das, er stellt eine Frage, eine Aufgabe für das Erkennen des Anderen, die erst wirklich garantieren kann, daß das in Gang gesetzte Erkennen sein eigenes wird. Das bedeutet wiederum, das Erkannte ist nicht einfach ein Eigentum oder Besitz, sondern es geht um ein selbst vollzogenes Erkennen in einem fortgesetzten Prozeß der Aneignung, so wie in Ricœurs Verständnis der hermeneutischen Aneignung der tradierten Gaben der Kultur und Geschichte diese Aneignung einen Anstoß für die Fortsetzung der Kette der Interpretationen in einem unabgeschlossenen Prozeß des Verstehens bilden soll. Diese Prozesse des Verstehens zielen expliziter als in der antiken Tradition darauf ab, *sich selbst*, sei es in einer individuellen oder in einer kollektiven, kulturell geprägten und symbolisch vermittelten Identität, zu erkennen und wiederum anderen zu erkennen zu geben.

Sokrates nahm dafür, daß er ›zu erkennen gab‹ zwar keine Bezahlung an, aber durchaus »Geschenke, die ihn und zugleich die Götter ehrten«. [WdA 292] Was Hénaff hiervon ausgehend nachzeichnen kann ist die Entwicklung einer Abgrenzung der intellektuellen Sphäre von der Handelssphäre, die in eine regelrechte Feindschaft zueinander treten. Der »Verdacht gegen das Geld« [WdA 293] läßt sich aus der Antike über das Mittelalter bis hin zu Marx ebenso wie zu Flaubert und Baudelaire – dessen Auseinandersetzung mit der Falschgeldhaftigkeit Derrida mit der Frage nach der Gabe verbindet – beinahe lückenlos verfolgen. Die reale Dominanz der Sphäre des Marktes verringert das Weiterbestehen dieses Verdachts, der auch Mauss' »*Moralische Schlußfolgerungen*« prägt, keinesfalls. Und er spricht sich wohl auch in der kritischen, an die Gegenwart gerichtete Frage aus, die Ricœur mit Hénaff stellt: »Gibt es noch nichtkäufliche Güter?« [WdA 295]

Während Hénaff »mit der moralisierenden Deutung der Gabe«

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bricht [WdA 293], zeigt sich in Ricœurs Untersuchungen der Gabe, daß er sich hier gerade mit dem Ideal der αγάπη weiterhin deutlich, wenn nicht auf eine moralisierende, so doch auf eine tradierte moralische Deutung der Gabe bezieht. Man könnte auch sagen: deutlicher als Hénaff möchte Ricœur nicht nur zwischen zeremoniellem und moralischem Gabeverständnis unterscheiden, sondern *auch* wieder zwischen diesen Dimensionen vermitteln. Der zweite Bruch Hénaffs besteht nun darin, daß die Gabe nicht mehr einer »ökonomistischen Deutung« [WdA 294] unterzogen wird, die sie auf eine Art archaisches Ursprungsmodell der Entwicklung ökonomischer Prozesse reduziert: »Die zeremonielle Gabe ist weder Vorläufer noch Konkurrent noch Ersatz für den Warentausch, sie ist auf einer anderen Ebene angesiedelt, auf der Ebene des ›ohne Preis‹.« [Ebd.] Gerade diese Ansiedlung auf einer ganz anderen Ebene als der des Warentauschs, erlaubt es Ricœur in der Beschäftigung mit Natalie Zemon Davis' historischer Studie über die realen Praktiken der Gabe in der französischen Renaissance[150] dann doch auch wieder »das Übergreifen eines Systems auf das andere« zu berücksichtigen, also die Verbindung zwischen Gabe und Ökonomie. [WdA 298] Davis beschreibt die Verstrickungen zwischen Handelsbeziehungen und dem Austausch von Geschenken in der Renaissance, die darin weiterwirkt, daß auch heute noch beim Abschluß eines größeren Kaufs (beispielsweise eines Autos) ein begleitendes Geschenk oft zum guten Ton gehört, so wie auch die Entlohnung einer Arbeit bei der Erfüllung einer besonderen Aufgabe oder zum Anlaß eines Jubiläum durch ein Geschenk als ›Zeichen der Anerkennung‹ ergänzt wird. Solche Verschränkungen zwischen Gabe und Entgelt zeigen sich besonders auf der Ebene des Zu-erkennen-Gebens, in allen »Transaktionen, die mit dem Wissen zu tun haben«: das Buch wird vom Verleger verkauft, vom Autor selbst aber häufig mit einer Widmung versehen verschenkt; es gibt Tätigkeiten wie die »als Lehrer, Arzt oder Hebamme«, für die die Wiedergutmachungen historisch oft »zwischen Gabe und Lohn oszillieren«. [WdA 298 f.] Sofern keine eigentliche Bezahlung, sondern eine andere Art der Gegengabe stattfindet, wird damit bezeugt, daß die entsprechende Tätigkeit oder Weitergabe eines Wissens hier bereits als eine Gabe wahrgenommen wurde. Die Geschenke sind über die monetäre Entgeltung hinaus Zeichen, in denen man sich erkenntlich

[150] Natalie Zemon Davis: *Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance*, München 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeigt. Man zeigt seine Dankbarkeit und Anerkennung mit einem zumeist sicheren Gespür für die Differenz zur Bezahlung, die in vielen Fällen als Kränkung empfunden werden kann, wenn eigentlich ein Geschenk als Geste der Dankbarkeit erwartet wurde. Wer selbst davon ausgeht, daß er einem gleichrangigen Gegenüber einen Freundschaftsdienst erweist und daraufhin von diesem einen Geldschein erhält, wird diese Geste nicht erfreut aufnehmen. Das heißt aber wiederum nicht, daß er nicht durchaus eine Gegengabe des Anderen erwartet hätte.

Was zwischen Gebendem und Empfangendem geschehen kann, ist über den Austausch der gegebenen Sache hinaus ein Geschehen wechselseitiger Anerkennung, aus dem heraus auch die gegebene Sache einen neuen Status erhält. Sie wird zu einem *Symbol* der Vermittlung dieses Geschehens:

»Das ursprüngliche Rätsel der in der Sache selbst vermuteten Kraft löst sich, wenn man das gegebene und das wiedergegebene Ding als Unterpfänder und Substitute des Anerkennungsprozesses sieht – als Unterpfand des Engagements des Spenders in der Gabe, als Substitut des Vertrauens darauf, daß die Geste des Erwiderns stattfinden wird.« [WdA 294]

Für Ricœur ist es entscheidend, daß die Anerkennung, die in dieser Wechselseitigkeit gewonnen wird, »sich selbst nicht erkennt, so sehr geht sie in der Geste, nicht in Worten auf. Sie tut dies allenfalls in ihrer Symbolisierung im Geschenk.« [WdA 295] Es findet kein Erkennen auf einer theoretischen Ebene statt, die über der praktischen Wechselseitigkeit anzusiedeln wäre, sondern in einer symbolischen Vermittlung, die mitten in ihr und zwischen den Handelnden geschieht. Die Beispiele dessen, was auch in einer kommerzialisierten Gesellschaft noch als Gabe ›*ohne Preis*‹ gedacht werden kann, gehören gleichermaßen einer materiellen wie einer intellektuellen Sphäre an: Es handelt sich dabei um »Sicherheit, Autoritätsfunktionen, Aufgaben und Ehrungen«, um Formen der »moralischen Würde« ebenso wie um die »Unversehrtheit des menschlichen Körpers« und auch die »Schönheit des menschlichen Körpers, von Gärten, Blumen und herrlichen Landschaften«. [WdA 296] Es scheint sogar, als würden insbesondere die zuletzt aufgezählten Beispiele zwischen diesen Sphären vermitteln, handelt es sich doch um materielle Bereiche, die zugleich als schön beurteilt und zudem mit symbolischen Bedeutungen aufgeladen werden.[151]

---

[151] Deutet Ricœur hier an, daß das Geschmacksurteil der kantischen »*Kritik der Urteils-*

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn Grundüberzeugungen und Regeln dabei helfen, echte Geschenke oder Gaben von der Bezahlung zu unterscheiden und zu entscheiden, wann geschenkt und wann gezahlt werden soll, bleibt an dieser Unterscheidungslinie ein Konfliktpotential. Birgt also die Gabe, die doch einen Friedenszustand jenseits des Kampfgetümmels um die Anerkennung eröffnen sollte, nur einen weiteren Anlaß für Konflikte in den komplexen Strukturen gesellschaftlicher Zusammenhänge? Es bleibt »schwer ... zu erreichen ..., daß Pflicht und Wollen im Akt des Gebens zusammenfallen«, also Spontaneität und Verpflichtung tatsächlich erfolgreich verbunden werden. [WdA 298] »*Die schenkende Gesellschaft*« der Renaissance, die Davis portraitiert, ist auch von leidvollen Erfahrungen des Schenkens in seiner zeremoniellen und stark ritualisierten Form geprägt, von einem korrupten Schenken, das letztlich ein Erkaufen von Ämtern, Reputation und Vorteilen ist[152], ebenso von Geschenken, die den Empfänger im ganzen engen, monetären Sinne des Wortes zu einem Schuldner machen, wenn er sich nicht den »Vorwurf der Undankbarkeit« [WdA 299] einhandeln will. Gerade die »Dankbarkeit«, die für Ricœur letztlich das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Gabe und Ware, Gegengabe und Bezahlung ausmacht als »das Gefühl, das Geben und Erwidern im Empfangen

---

kraft« (Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. M. 2006.) einen möglichen Maßstab dafür bilden kann, diese Schönheiten als Gaben zu erkennen, brauchen wir im realen Tauschgeschehen noch andere Maßstäbe, um das Geschenk von der Bezahlung zu unterscheiden.

Natalie Zemon Davis sieht »den ›Geist der Gabe‹ einem Bündel unterschiedlicher Grundüberzeugungen entspringen«, die unser Bewußtsein darüber prägen, was eine Gabe als Gabe charakterisiert. [WdA 297] (Vgl. Natalie Zemon Davis: *Die schenkende Gesellschaft*, a. a. O., S. 21–36.) Einerseits geht in einem »vertikalen Gabekreislauf« (ebd. S. 23) das Vorbild für ein großzügiges Geben im zwischenmenschlichen Bereich davon aus, das alle bereits Empfänger der ursprünglichen göttlichen Gabe sind und dafür Dankbarkeit empfinden. Davis charakterisiert die Freigebigkeit über diesen religiösen Ursprung hinaus als »ein Amalgam von mittelalterlichen Idealen von feudaler Gastfreundschaft und *largesse* und antiken Vorstellungen von Wohltaten und Großzügigkeit«. (Ebd., S. 29) Anlässe zum Geben werden zudem in der Ordnung des Kalenders mit Festen und Riten verbunden.

[152] Interessant ist in diesem Zusammenhang im Rückblick auf Hobbes und Hegel Ricœurs Verweis darauf, daß Montaigne gerade aus dieser zeitgenössischen Problematik des Schenkens heraus den Gedanken des Vertrags stark macht, der hier also quasi die undurchschaubaren und nicht klar zu erkennen gegebenen Verpflichtungen der Gabe verobjektivieren soll. [Vgl. WdA 300]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trennt und wieder verbindet«, »ist auch die Schwachstelle«, an der die Gabe fehlgehen kann. [Ebd.] Wie läßt sich also »[g]ute Gegenseitigkeit von schlechter unterscheiden«[153], um die Gabe als Friedenszustand einer real erfahrenen wechselseitigen Anerkennung zu retten?

Für Ricœur kann dies gelingen, wenn wir die »Geste des Gebens« der ersten Gabe »als Entgegenkommen« betrachten, als »ein Angebot«, auf das die Gegengabe antwortet, ohne bloße Rückerstattung zu sein. [WdA 301] So kann »die erste Gabe als Modell der zweiten und die zweite Gabe als eine Art ... *zweiter erster Gabe*«[154] vorgestellt werden. [Ebd.] Sie bildet nicht einfach eine reziproke Rückerstattung, sondern stellt selbst einen Akt der Großzügigkeit dar, der auf ein Angebot antwortet, anstatt einem Gebot zu folgen. »Im Zeichen der Agape muß man statt von einer Verpflichtung zur Gegengabe von der Antwort auf einen Appell sprechen, der von der Großherzigkeit der anfänglichen Gabe ausgeht«. [WdA 302] Das Geschehen der Gabe vollzieht sich demnach im Rückbezug auf Lévinas als das Geschehen von Ruf und Antwort, das für Ricœur die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen wesentlich prägt, ohne aber das Selbst nur auf eine ursprüngliche Passivität festzulegen. Auch wenn es antwortet, bleibt ihm die Möglichkeit zur Initiative, die hier aus der Gegengabe eine zweite erste Gabe macht. Die »Bewegung des Anbietens« birgt ein doppeltes Risiko: die Annahme kann verweigert werden und eine Gegengabe kann ausbleiben. [Ebd.] Unsere Alltagserfahrung scheint zu bestätigen, daß das erste Risiko hier als größere Gefahr empfunden wird. Wenn jemand mein Geschenk nicht annimmt, wird mich das unmittelbarer und stärker verletzen, als wenn ich kein entsprechendes Gegengeschenk von ihm zurückerhalte. In der Bewegung des Anbietens richtet sich, so Ricœur, die Erwartung zunächst einmal »ganz darauf ..., daß die Gabe angenommen wird« und entspricht so dem Anspruch der ἀγάπη, ein Geben jenseits einer direkten Erwartung der Gegengabe zu vollziehen. [Ebd.]

Was allerdings in der verweigerten Annahme schmerzlich erfahren wird, ist eine verweigerte Anerkennung des Gebenden als Gebenden. Eingeschrieben ist dieser Erfahrung ausgehend von Mauss, daß »man beim Geben *sich* selbst« gibt, und zwar weil man »*sich* selbst ... den anderen ›schuldet‹«. [S. o., vgl. WdA 302] Das Risiko der verweigerten Annahme einer Gabe unterstreicht die Bedeutung des Empfan-

---

[153] Natalie Zemon Davis: *Die schenkende Gesellschaft*, a. a. O., S. 144. [Vgl. WdA 300]
[154] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gens: »[D]ie Art, wie die Gabe angenommen wird, … entscheidet, *wie* der Empfänger sich zur Gegengabe verpflichtet fühlt.« [WdA 302] Fühlt er sich *aus Dankbarkeit* verpflichtet, so macht dies »die Last der Verpflichtung zur Gegengabe leichter« und nähert sie der Großherzigkeit der ersten Gabe an. [WdA 303] Die Dankbarkeit ermöglicht für Ricœur das »*gute Empfangen*« und setzt eine Differenz zwischen »das Paar geben-empfangen … und das Paar empfangen-erwidern«. [Ebd.] Die Erwiderung wird nicht als automatische Reaktion auf einen Reiz empfunden, wenn sie über das Gefühl der Dankbarkeit als Sonderform der *reconnaissance* vermittelt wird. Wer aus Dankbarkeit und nicht aus einer Verschuldung oder im Gefühl des Zwangs eine Gegengabe leistet, der wahrt seine Würde – und zwar die Würde eines Empfängers, der frei ist, aus Dankbarkeit selbst ein Gebender zu werden, ohne einfach ein Schuldner zu sein. Über die Vermittlung der Dankbarkeit gibt er also nicht nur dem ersten Geber eine Anerkennung seiner Gabe, sondern ermöglicht auch eine ebenbürtige Anerkennung seiner selbst durch sich selbst und den Anderen. Was also ausgetauscht wird, ist hier die wechselseitige Anerkennung. Gesetzt wird über die Vermittlung der Dankbarkeit zugleich ein »Abstand der *Ungenauigkeit*« [ebd.] im Hinblick auf den Wert – die Gegengabe muß nicht der Reziprozität der Bezahlung gehorchen – und im Hinblick auf die Zeit – sie wird nicht direkt getätigt, sondern mit einer Verzögerung, für die es keine genaue Frist gibt. Oft erfolgt die Erwiderung eines Geschenks erst zu ›gegebenem Anlaß‹, insbesondere bei Geschenken zu Festtagen wie Geburtstagen oder Hochzeiten. Durch die Dankbarkeit wird die Differenz zwischen der Entgegennahme und dem Erwidern »zugleich geschaffen und überbrückt«, da sie zwar den Abstand der Ungenauigkeit erlaubt, aber zugleich doch eine Reaktion auf die Gabe motiviert. [Ebd.]

Für Ricœur ergibt sich angesichts des möglichen Scheiterns der Gabe die Möglichkeit und Notwendigkeit, die »Analyse des Gabentauschs zu einer Ethik der Dankbarkeit« zu vertiefen, um die symbolischen Vermittlungen und Zeichen der Dankbarkeit zu untersuchen, die sich in der »lebendige[n] Erfahrung« von Gabe und Gegengabe lesen lassen. [WdA 304] Sie prägen den »zeremoniellen Charakter« der Gabe, der wiederum »eine komplexe Beziehung zum symbolischen Charakter einer Anerkennung« unterhält, von der Ricœur behauptet, »sie wisse nichts von sich selbst, da sie sich in den Gestus des Tauschs kleidet und in ihm ausdrückt«. [Ebd.] Wo also Lévi-Strauss im Unterbewußtsein der Tauschenden die Regel der Verpflichtung zur reziproken Erwide-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung ansiedelt, nimmt Ricœur eine unterbewußte Motivation des nicht mehr auf eine solche Regel reduzierbaren Gabentauschs durch das Streben nach wechselseitiger Anerkennung an, die im Gabentausch symbolisiert und ausgedrückt wird. Diese wechselseitige Anerkennung wird nicht unvermittelt gegeben, sondern über die symbolische Ebene vermittelt *zu erkennen gegeben*. Der »*Fest*-Charakter des Tauschs« hebt ihn aus der Ordnung des alltäglichen Miteinanders ab und entzieht ihn der reinen Moralisierung, die für Ricœur wieder in der Festlegung auf eine Regel bestünde. [Ebd.] Dennoch übernimmt er selbst die Betonung der Geste des Anbietens aus einem spezifisch moralischen Gabeverständnis. Geregelte und institutionalisierte Wohltaten, wie sie karitative Organisationen ausüben, sollen zudem nicht abgewertet werden, sie entsprechen allerdings einer »erweiterten Auffassung von Gerechtigkeit« und versuchen »die Lücken der Verteilungs- und Umverteilungsgerechtigkeit zu stopfen«. [Ebd.] Was kann demgegenüber der »Ausnahmecharakter« [ebd.] der zeremoniellen Gabe leisten, der den feierlichen Gesten der Bitte um Vergebung entspricht? Solche Gesten und Gaben können keine Gerechtigkeitslücken ›stopfen‹, sie können für Ricœur aber »die Grenzen der Äquivalenz-Gerechtigkeit ans Licht bringen«. [WdA 305] Es sind demnach Zeigegesten, die nicht nur auf die Lücken in der praktischen Ausübung der Gerechtigkeitsregeln hinweisen, sondern auf die Grenzen, die prinzipiell für ein solches Regelsystem bestehen, insbesondere dort, wo es der Tragik des Handelns, der Komplexität individueller Entscheidungen und der Begegnung mit dem personalen Anderen gerecht werden soll sowie der Liebe, die die Äquivalenz überbordet.[155]

Gesten der Bitte um Vergebung, wie Willy Brandts Kniefall von Warschau, können im Raum des Politischen »einen Raum der Hoffnung eröffnen und auf Umwegen dazu beitragen …, daß die Geschichte sich auf Friedenszustände hin entwickelt«. [Ebd.] Auch die Festlichkeit der Gabe und der »Rituale in der Kunst des Liebens« [ebd.] eröffnen für Ricœur solche Hoffnungsspielräume für ein friedliches Miteinander im Bereich der direkten zwischenmenschlichen Begegnungen. Daß sie keinen endgültigen Ausweg aus dem Kampf aufzeigen können, sondern nur eine temporäre »Aussetzung des Streits«, zeigt ihr eigenes Konfliktpotential »zwischen Großherzigkeit und Verpflichtung«. [WdA

[155] Auf diese Idee eines Überschusses der Liebe (in einer Ordnung der Gabe) gegenüber der Gerechtigkeit bei Ricœur werde ich im Abschnitt E. noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

305 f.] Dennoch kann die Gabe, als eine friedliche und für alle Beteiligten bereichernde Erfahrung, eine Motivation für den fortdauernden Kampf um Anerkennung bieten, »die ihn vom Machthunger unterscheidet und vor der Faszination der Gewalt schützt« [WdA 306], sowie auch für ein gemeinsames Ringen um Gerechtigkeit.

3.3) *»Man tauscht Gaben, aber nicht den Platz.« – Die unaufhebbare Asymmetrie*

»Anerkannt werden, wenn es denn jemals geschieht, hieße für jeden, dank der Anerkennung seines Reichs von Fähigkeiten durch andere die vollständige Gewißheit seiner Identität zu erlangen«. [WdA 310] Was daher das Individuum aus dem Gabegeschehen als Geschehen wechselseitiger Anerkennung wie eine weitere Gabe empfängt, ist eine Bestätigung seines Selbst in seiner Identität als fähiger Mensch. Es scheint, als würde mit der Fähigkeit, Empfänger und Gebender einer Gabe zu sein, stellvertretend die Gesamtheit aller Befähigungen anerkannt, die diese Identität ausmacht. Deutlich wird hier die Überkreuzung zwischen Aktivität und Passivität: sie besteht zwischen dem Geben und Empfangen der Gabe, zwischen dem Anerkennen des Anderen und dem Anerkanntwerden sowie im passiven Empfangen einer Anerkennung, die gerade die Fähigkeit und Möglichkeit zur Initiative und zum aktiven Handeln bestätigt. Auch hier kann die Dankbarkeit eine Zwischenstellung einnehmen, da sie auf das Handeln des Anderen reagiert, aber zugleich die Gegengabe als eine eigene und neue Aktivität ermöglicht. Die Beziehung der Wechselseitigkeit, die sich zwischen uns eröffnet, ist eine Beziehung des ›Einander‹, in der jeder Beteiligte dem Anderen gegenüber gleichermaßen aktiv und passiv, gebend und empfangend, anerkennend und anerkannt ist, ohne daß damit die Unterschiede zwischen ihnen eingeebnet würden. Der Eine und der Andere stehen auf einer Ebene, da auch die Gegengabe wie eine erste Gabe vollzogen wird und so nicht mehr eigentlich zwischen einem primären Gebendem und einem Verschuldeten unterschieden werden kann. Diese besondere Beziehung findet Ricœur im Griechischen ausgedrückt, im »großartige[n] Pronomen *alleloi* bzw. *allelon* …: ›die einen die anderen‹, ›einander‹.« [WdA 311] Der Eine und der Andere stehen auf einer Ebene, aber sie stehen einander dabei als unterscheidbare, erkennbare und ›anerkennbare‹ Individuen gegenüber. Bleibt dieses ›Einander‹ einer echten wechselseitigen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anerkennung ein Ideal, eine Utopie? Erscheinen die feierlichen Gesten und Symbole der Vergebung und Gabe angesichts der sozialen und historischen Realität nicht ein wenig hilflos? Haftet Ricœurs Konzeption der Friedenszustände, auch wenn er noch so häufig auf ihre Einbindung in die Bewegung der Konflikte und des Kampfes hinweist, eine gewisse Naivität an, wie sie allerdings jedem Denken vorgeworfen werden könnte, in dem es darum geht, einen Raum der Hoffnung zu eröffnen?

Zunächst einmal geht Ricœur durchaus darüber hinaus, nur auf den Charakter der ›Lichtungen‹ hinzuweisen, die sich in den Friedenszuständen und insbesondere in der Gabe eröffnen. Die reale Erfahrung der Anerkennung ist kein gemeinsames Aufgehen in einer harmonischen Wolke des Friedens, kein Rückzug auf eine idyllische Lichtung im Urwald der Realität. Wenn es in der wechselseitigen Anerkennung um die Bestätigung der jeweils eigenen, individuellen Fähigkeiten geht, dann ist es dafür notwendig, zwischen dem einen und dem anderen Beteiligten unterscheiden zu können, um sie in ihren jeweiligen Fähigkeiten zu identifizieren und anzuerkennen. Eingeschrieben ist dieser Identifikation von vornherein die »Angst vor dem Mißgriff …, etwas oder jemanden für etwas zu halten, was es oder er nicht ist« [WdA 317] – analog zu Descartes Furcht zu Irren, die einen wichtigen Antrieb für die Suche nach der sicheren Erkenntnis bildete. Dieser Irrtum kann nun – quasi im Herzen des *Ego* und seiner ›erzweifelten‹ Gewißheit – auch darin bestehen, »sich in sich selbst zu täuschen und sich für etwas zu halten, was man nicht ist«. [WdA 318] Ein »Wettstreit zwischen Erkennen und Verkennen, sowohl seiner selbst als auch des anderen« spielt sich in allen Prozessen der Anerkennung ab. [WdA 319] Der Kampf um Anerkennung ist ganz wesentlich ein Kampf gegen das Verkennen, ein Kampf dagegen, vom Anderen anders gesehen oder erkannt zu werden, als man sich selbst erkennt und zu erkennen geben will. Möglicherweise ist für die echte Erfahrung des Anerkanntseins die Erfahrung des Verkanntwerdens sogar unausweichlich und ebenso notwendig wie die Arbeit des Negativen in der Konzeption Hegels. Möglicherweise verwandelt sich auf dieser Ebene der für das Erkennen notwendige Durchgang durch den systematischen Zweifel bei Descartes in die Notwendigkeit, auch ›bezweifelt‹ zu werden, sich dem Zweifel anderer auszusetzen, um dann die Gewißheit zu erhalten, erkannt und anerkannt zu werden.

Darüber hinaus aber stellt sich Ricœur »[i]m Anschluß an Derrida« die Frage, ob die Anerkennung, die »sich selbst nicht erkennt, weil sie ganz im Tausch der Gaben aufgeht, die ihr Unterpfand und

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Substitut sind«, nicht noch eine andere Gefahr birgt, »ein noch subtileres Verkennen, das sich selbst verkennt«. [WdA 321] Wenn der Prozeß der wechselseitigen Anerkennung der Fähigkeiten, die die Identität der Beteiligten ausmachen, ins Unterbewußte verlagert wird, dann wird auch die damit verbundene Abgrenzung und Erkenntnis der jeweiligen Fähigkeiten nicht bewußt vollzogen. Es besteht so die Gefahr, »der originären Asymmetrie zwischen dem Ich und dem anderen« nicht gerecht zu werden und sich einem »Glück des ›einander‹« hinzugeben, das die in diesem ›Einander‹ verborgene Unterscheidung zwischen dem Einen und dem Anderen verkennt. [Ebd.] Die wechselseitige Anerkennung kann diesen Abstand zwischen dem Einen und dem Anderen verdecken, indem sie ihn zunächst einmal überbrückt. »Aber der andere in seiner Alterität ist auch im festlichen Gabentausch unerreichbar. Ob verkannt oder anerkannt, der andere bleibt – in dem Sinn, wie mein Selbst für mich unmittelbar zu erfassen ist – unbekannt«. [Ebd.] Diese Asymmetrie bleibt also auch in der Gabe bestehen, kann aber aus dem Blick geraten, wenn man sich nur auf ihre überbrückende, verbindende Funktion konzentriert und die darin gesetzte Distanz sowie die symbolische *Vermittlung*, die nach einem hermeneutischen Umweg verlangt, der die Gabe zu erkennen gibt, außer acht läßt.

Die »originäre Asymmetrie zwischen Ich und dem anderen« [ebd.] ist nicht nur ein Problem Derridas, sondern ein zentrales Grundproblem jeder Phänomenologie, ja sogar eine »Infragestellung des ganzen phänomenologischen Unternehmens«. [WdA 322] Husserl und Lévinas versuchen, wie Ricœur in seiner Untersuchung der Passivität gezeigt hat, dieses Problem von seinen entgegengesetzten Polen aus aufzulösen, also vom Pol des Ich und vom Pol des Anderen aus Brücken für das Denken einer Beziehung oder einer Gegenseitigkeit zu errichten, die unentbehrlich sind »für die Ideen von Wahrheit und Gerechtigkeit«. [WdA 321] Eine »höhere Warte« [WdA 322] von der aus entschieden werden könnte, welcher der beiden Zugänge erfolgreicher ist, scheint für Ricœur nicht einnehmbar. Husserl handelt sich den Vorwurf ein, einem Solipsismus zu verfallen, in der der Andere nicht mehr ist, als eine Analogie des Ichs, die nie unmittelbar gegenwärtig ist, sondern nur appräsentiert werden kann. Es ergibt sich so eine große »Mühseligkeit der folgenden Ableitung einer intersubjektiven Natur, in der ich mich selbst als anderen unter anderen wahrnehme«. [WdA 322] Gerade diese Mühseligkeit versteht Ricœur allerdings auch als »einen mächtigen Ruf zur Ordnung« [WdA 323], wann immer die Gefahr besteht, sich allzu

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einfach einem Loblied wechselseitiger Anerkennung hinzugeben ohne zugleich auf die darin bestehende Asymmetrie acht zu geben.

Der gleiche Ruf zur Ordnung und Achtsamkeit ist für ihn auch aus Lévinas' Denken zu vernehmen, der auf die absolute Äußerlichkeit der Stimme in ihrer ethischen Ausrichtung hinweist, durch die der Andere das Ich zur Verantwortung und zu sich selbst ruft. Die Differenz und Alterität dieser Stimme muß gewahrt werden, wenn dieser Ruf nicht im Denken einer Totalität untergehen soll. Die Schwierigkeiten, die Lévinas dabei freilegt, und die ebenfalls nicht in einem Lob der Wechselseitigkeit verdeckt werden sollen, zeigen sich, »wenn es um das Gerechtigkeit und Wahrheit vermittelnde Dritte geht«. [Ebd.] Das Thema des Dritten drängt sich, so Ricœur, bei Lévinas deshalb auf, weil »gerade die Position des schreibenden Philosophen ... der Ort des Dritten« ist. [WdA 206] Es ist eine besondere Herausforderung aus dieser Perspektive eben nicht nur die Regel der Gegenseitigkeit freizulegen, sondern das wechselseitige Geschehen zu beschreiben, daß sich zwischen dem Selbst und einem Anderen ereignet, die sich von Angesicht zu Angesicht begegnen, als wäre man selbst einer der Akteure. Eine weitere Herausforderung bildet der Übergang in einen Raum des politischen Miteinanders, in dem nach Gerechtigkeit gefragt wird: »Und Gerechtigkeit ist im wesentlichen der Vergleich zwischen Unvergleichlichem«. [Ebd.]

Die Position des Dritten, die zugleich die Position des philosophischen oder wissenschaftlichen Beobachters und die Position jedes nicht direkt zugänglichen und sichtbaren Anderen ist, auf die das Handeln des Einzelnen dennoch Einfluß haben kann, verweist auf eine Aporie, die noch über die originäre Asymmetrie zwischen dem Ich und dem Anderen hinausgeht. »Ob vom Pol des *ego* oder vom Pol des *alter* aus, es geht immer darum, Unvergleichliches zu vergleichen und damit zu *egalisieren*«. [Ebd.] Umso dringlicher wird die Notwendigkeit, diese Asymmetrie zumindest so zu denken, daß die eigentlich Unvergleichlichen nicht austauschbar gemacht werden. Geber und Empfänger sind zwar in der Fähigkeit und Potentialität gleich, ihre Rollen zu wechseln – der Gebende kann auch empfangen, der Empfangende auch geben. Dennoch tauschen sie sich im Gabentausch nicht so gegeneinander aus, daß ihre Ipseität als Alterität aufgehoben würde. Die Differenz zwischen ihnen muß notwendig bestehen bleiben, damit zwischen ihnen überhaupt Raum für die Gabe und die Beziehung der Wechselseitigkeit bleibt. Diese Differenz verhindert das Aufgehen in einer absoluten und vollkommen unmittelbaren Reziprozität.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sowohl Husserl als auch Lévinas können für Ricœur Anlaß zu einer »Warnung vor jeder Konzeption« geben, »die der Gegenseitigkeit Vorrang gäbe vor der wechselseitigen Alterität der Tausch-Protagonisten«. [WdA 323 f.] Es geht gerade nicht darum, die Asymmetrie zu überwinden, sondern darum, sie »mit der Wechselseitigkeit zusammen [zu]denken, um dem Verdacht entgegenzutreten, diese Asymmetrie untergrabe von innen her die mit dem Anerkennungsprozeß verbundene Versöhnungsmacht«. [WdA 324] Das heißt, es gilt, das »Vergessen der originären Asymmetrie« [ebd.] aufzudecken und diese immer wieder in jeder intersubjektiven Relation und exemplarisch im Geschehen der Gabe zu erkennen zu geben.

> »Was auf dem Spiel steht, ist die Bedeutung des ›zwischen‹«, das sich notwendig als ein Abstand, eine Differenz zwischen den Tauschpartnern des Gabegeschehens eröffnen muß, damit eine wechselseitige Anerkennung als Selbst in der *Ipse*-Identität des fähigen Menschen möglich ist. [Ebd.]

Das ›zwischen‹ muß wie ein Leerzeichen die Lücke zwischen zwei Individuen freihalten, damit diese sich wechselseitig erkennen und anerkennen können, ohne sich zu verwechseln. Es tritt hier an die Stelle, an der zuvor das ›als‹ zwischen dem Selbst und dem Anderen einen Raum offenhielt, der die Identifikation von Selbst und Anderem nicht zu einer Aufhebung der Alterität werden ließ, sondern zu einer Art der metaphorischen, nicht apophantischen, identifikatorischen Beziehung, die in einer wechselseitigen Bewegung zwischen beiden Polen fortgesetzt werden kann.

Zwar gibt ausgehend von Mauss jeder Gebende etwas von sich selbst, das heißt aber für Ricœur gerade nicht, daß er sich ganz geben oder aufgeben muß, bis er von seiner Gabe nicht mehr zu trennen wäre. Die Gabe könnte dann nicht mehr von ihrem Gebenden unterschieden werden und der Gebende würde letztlich ganz im Empfänger aufgehen, wenn dieser sie in Besitz nähme. Das Gabegeschehen könnte also ohne das entsprechende Leerzeichen nicht mehr als solches identifiziert und gelesen werden, da die Spannung, die es zwischen seinen Polen entfalten muß, unmittelbar auf einen Punkt zurückfallen und damit aufgelöst würde. Unmöglich würde es damit ebenso, die Gabe als Zeichen wechselseitiger Anerkennung zu lesen oder gar als Verweis auf die Grenzen der Gerechtigkeitsregeln. Das Leerzeichen muß eine Lücke, eine Differenz offenhalten, damit gegeben und zu erkennen gegeben werden kann, was nicht auf der anderen Seite bereits da ist. Wären beide Seiten

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von vornherein vollkommen symmetrisch, wozu sollte dann noch ein Austausch stattfinden, und zwar ein Austausch von Gaben und Dankbarkeit, der über eine reziproke Zirkulation hinaus symbolisch mit Bedeutung aufgeladen und als festliche Ausnahme gefeiert wird? Der Verweis auf die Gefahr, die Asymmetrie zwischen den beiden Seiten des Gabegeschehens zu vergessen, ermöglicht zweierlei: Einerseits erinnert er »an die Unersetzlichkeit jedes einzelnen Tauschpartners: Der eine ist nicht der andere; man tauscht Gaben aber nicht den Platz«. [Ebd.] Andererseits wird »die Wechselseitigkeit vor den Fallen der Verschmelzungseinheit« geschützt und daran erinnert, daß zwischen Freunden, Partnern oder in sozialen und politischen Beziehungen der »richtige Abstand gewahrt« werden muß, um »neben der Nähe auch Achtung« zuzulassen und sich den Anderen nicht quasi einzuverleiben. [Ebd.] Auch die Dankbarkeit gewinnt im Hinblick auf die Asymmetrie noch einmal an Bedeutung, denn »im Empfangen, dem Ort der Dankbarkeit, bestätigt sich die Asymmetrie zwischen Gebendem und Empfangendem doppelt: wer gibt, ist ein anderer als der, der empfängt; und wer empfängt, ein anderer als der, der erwidert«. [WdA 325] Nur so können sie jeweils sie selbst bleiben. Gewahrt werden kann eine »doppelte Alterität« auch deshalb, weil die ›Gegengabe‹, eine neue, zweite Gabe bildet und so den Akt der Gabe in sich verdoppelt. Was Ricœur in der Denkfigur der Gabe zu erkennen geben will, die zwischen uns vermittelt und einen Austausch miteinander ermöglicht, der die Unaustauschbarkeit ihrer Akteure nicht verletzt und die Differenz zwischen dem einen und dem anderen achtet, drückt sich in Montaignes Antwort auf die Frage aus, warum er seinen Freund la Boétie geliebt habe: »Weil er er war, weil ich ich war«. [Ebd.][156] Die wechselseitige Anerkennung ist gerade eine Anerkennung dessen, was jeden einzelnen für sich zu sich selbst macht und was ihn daher als Selbst anerkennenswert macht. Die Gabe, in der wir einander versichern, daß wir keine Dinge, sondern zum Geben, Empfangen und zur dankbaren Erwiderung fähige Menschen sind, vertieft die Erkenntnis dessen, was den einen zum einen und den anderen zum anderen macht. Jede Gabe ist damit auch ein Akt, in dem wir einander uns selbst und den Anderen in der Spannung zwischen Ipseität und Alterität, die jedem Selbst zugleich auch innewohnt, zu erkennen geben.

---

[156] Michel de Montaigne: *Essais*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998. S. 101.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV. Einander aufgegeben

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 Selbigkeit 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Ricœur 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 *an*nimmt und eben nicht seiner Selbst enteignet und *über*nimmt.[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 Ricœur, 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).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Wieder-Holung: 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Ricœurs 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 Kampfgeschehen 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 bestimmbaren 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

C. Jacques Derrida – Aufbrechen: die Strukturen der Erkenntnis, die Identität des Subjekts und den Kreislauf von Gabe und Gegengabe

I. Erkenntnisse im Spiel der Differenzen

1) Mit Derridas Denken beginnen

1.1) Absprung aus der Metaphysik und Erkenntnistheorie

Jacques Derrida eine Theorie der Erkenntnis zu unterstellen, wäre wohl ein Affront gegen die Ansprüche seines eigenen Denkens, das seine Dynamik zunächst einmal sehr deutlich aus der Absetzung gegen ein Philosophieren gewinnt, das von ihm als ›Metaphysik‹ oder auch als ›Platonismus‹ klassifiziert wird: »Ist aber nicht die Idee der Erkenntnis und der Erkenntnistheorie metaphysisch an sich?«, so Derridas rhetorische Frage in seiner Auseinandersetzung mit Husserl.[1] Die Metaphysik[2] zeichnet sich für Derrida wesentlich durch eine analytische Tätigkeit der Trennungen und Teilungen der von ihr vorausgesetzten

[1] Husserl bleibt für Derrida ein metaphysischer Denker, da er beansprucht, gegen eine »historisch entartete Metaphysik« eine reine, »echte ›Erkenntnistheorie‹« zurückzugewinnen, »so als ob das Vorhaben einer Erkenntnistheorie, selbst wenn es sich durch ›Kritik‹ von diesem oder jenem spekulativen System freigemacht hat, nicht von Beginn an der Geschichte der Metaphysik angehören würde«. (Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls.* Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt a. M. 2003. [Zitiert als: SuPh]. S. 12).

[2] Es wird sich im Durchgang durch Derridas Schriften zeigen, wo seine Kritik an der Metaphysik ansetzt und gegen welche Ansätze der Philosophie er sich damit richtet. Allerdings läßt sich hierzu mit Jean-Luc Marion anmerken: »Ich muss ihnen sagen, dass Derrida niemals eine genauere Umschreibung dessen vorgelegt hat, was er unter der sog. ›Metaphysik der Präsenz‹ versteht. Niemals! Dabei ist doch der Ausdruck ›Metaphysik der Gegenwart‹ in ›Die Stimme und das Phänomen‹ sehr wichtig. Aber er wird weder bei Heidegger noch bei Derrida wirklich geklärt«. (Jean-Luc Marion und Josef Wohlmuth: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000. S. 57.) Es wird zu fragen sein, ob und wie Marion selbst in seiner Metaphysik-Kritik einen klareren Standpunkt einnimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Einheit einer ursprünglichen Präsenz« [SD 67][3] aus, im Bestreben diese Einheit letztlich wiederherzustellen. Sein eigenes Denken der Differenz soll hingegen sowohl diese ursprüngliche Einheit auflösen als auch die Notwendigkeit und Eindeutigkeit der Trennungen, die sich in der Bewegung der *différance* entziehen.

Worum geht es Derrida in seiner Philosophie, wenn nicht darum, zu einem »Prozeß des ständigen Erkenntniszuwachses« [s.o.] beizutragen, da schon die Idee der Erkenntnis zurückgewiesen wird, oder zumindest darum, vorhandene Erkenntnisse kritisch zu hinterfragen, einzuordnen oder zu vermitteln? Geht es ihm überhaupt um eine Philosophie? Und was geben uns seine Schriften, wenn sie uns nichts zu erkennen geben wollen – jedenfalls nichts, was sich erkenntnistheoretisch systematisieren lassen würde? Derrida entläßt uns immer wieder von neuem in die »Offenheit einer unerhörten Frage«. [SuPh 138]

»In der Offenheit dieser Frage *wissen wir nicht mehr.* Was nicht bedeutet, daß wir nichts wissen, sondern daß wir jenseits des absoluten Wissens (und seines ethischen, ästhetischen oder religiösen Systems) auf dem Weg sind zu dem, von dem her seine Schließung verkündet und entschieden wird«. [Ebd.]

Welchen Weg also geht das Denken Derridas? Kann es sich jenseits oder außerhalb eines Wissens ansiedeln, das sich selbst als absolut bestimmt, als eine vollendete oder jedenfalls die Möglichkeit einer Vollendung gewährende, totale Erkenntnis bis hin zum Ideal einer unendlichen Erkenntnis? Es stellt die Dichotomie von Innen und Außen in Frage[4] und versucht eine Offenheit zu erhalten, die einen absoluten Abschluß verbietet und dennoch eine Schließung fordert, um eine endlose Bewegung des Aufschubs, der Differenz denken oder befragen zu können, aus der heraus wiederum zugleich die Schließung des Wissens, das Ende seiner Geschichte befragt werden soll. Es stellt sich an den Beginn eines Denkens, das noch nicht begonnen hat und zugleich schon auf dem Weg ist. Und – dies wird deutlich in der Schwierigkeit diese Positionierung auf-

[3] Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz.* Übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a.M. 1976. [Zitiert als: SD]

[4] Zu dieser Problematik sie verwiesen auf: Petra Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault – Derrida – Lyotard,* München 1994. Auch bei Marion wird die Spannung zwischen der Forderung einer phänomenologischen Immanenz und der Vorstellung eines nicht näher bestimmbaren Außerhalb auf einer anderen Ebene eine wichtige Rolle spielen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuschlüsseln – es scheint sich selbst immer schon in der Bewegung eines Aufschubs, eines Sich-Entziehens zu befinden, die eine eindeutige Positionsbestimmung vermeidet. Derridas Denken möchte ein Denken ohne Standpunkt, ohne Zentrum, ohne Ursprung sein.

Der gedankliche ›Absprung‹ besteht jedoch nicht einfach *nur* darin, sich jeder Festlegung zu entziehen und sich dem Spiel der Differenzen zu überlassen, sondern auch im Versuch, gerade die Unmöglichkeit eines Heraustretens aus der Geschichte der Philosophie nachzuverfolgen und aufzuzeigen, auf welchem Weg sich ein Denken bewegt, wenn es versucht, vom Boden des bisher Gedachten abzuspringen. Auch für sein eigenes Denken bilden die überlieferten und ›vorgegebenen‹ Texte, in die er sich, sie lesend, einschreibt, den Raum, in dem sich sein Denken überhaupt erst abspielen kann. Es wird äußerst schwierig sein, in den Schriften Derridas Passagen zu finden, in denen explizit positive Definitionen seiner Grundgedanken gegeben werden. Vielmehr ist seine denkerische Arbeit immer dadurch geprägt, daß er sich an den Schriften anderer abarbeitet. Unmöglich – und deshalb auch immer wieder ein Thema seiner Überlegungen – bleibt es für Derrida, dabei einer Sprache auszuweichen, die sich ohne die Gegensätze, die er ausschalten möchte, nicht ausdrücken kann. Diesen sprachkritischen Ansatz gewinnt er insbesondere aus seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus, den er als »Wagnis in der Sehweise … eine Veränderung in der Art, Fragen an jeden Gegenstand zu stellen« betrachtet, als eine »Unruhe über die Sprache – die nur eine Unruhe der Sprache und in der Sprache selbst sein kann.« [SD 9] Auch das strukturalistische Denken bewegt sich innerhalb der Sprache, über die es sich beunruhigt. Dabei wird paradoxerweise ein Schlüssel der Struktur, ein Zentrum angenommen (beispielsweise das Inzestverbot bei Lévi-Strauss), das »genau dasjenige ist, das sich der Strukturalität entzieht, weil es sie beherrscht« und »sowohl *innerhalb* der Struktur als *auch außerhalb* der Struktur liegt. … Das Zentrum ist nicht das Zentrum.« [SD 423] Derrida möchte dieses Paradox in die Bewegung einer vollständigen Dezentrierung aufheben. Auch wenn der Strukturalismus sein eigenes Paradoxon noch nicht offenlegt, gelingt es ihm – oder zumindest Claude Lévi-Strauss als einem seiner ›Gründerväter‹ –, »einen Schritt aus der Philosophie hinaus anzudeuten« [SD 429 f.], indem mit den Strukturen der Sprache auch »die begründenden Begriffe der gesamten Geschichte der Philosophie« kritisch hinterfragt werden. [Ebd.] An die Stelle einer souveränen Sprachbeherrschung tritt Lévi-Strauss' Methodik der

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»*Bastelei (bricolage)*« [ebd.][5], die mehr oder minder notdürftig mit den Sprachmaterialien und Sprachwerkzeugen umgeht, im kritischen Bewußtsein der Vorläufigkeit jeder Methodik.

Die Philosophie muß stets »die Verantwortung ihrer Sprache« tragen. [SD 198] Dies gilt auch für die Interpretation der Texte Derridas, die die Gefahr birgt, sich dem Sog seiner ganz eigenen Stilistik zu überlassen. Zudem läßt sich nicht einfach ein ›Seil‹ durch sein Denken spannen oder ein einzelner roter Faden verfolgen, denn Derrida umkreist seine Themen und Termini in variierenden Wiederholungen und faßt stets ein ganzes »*Bündel*« von »Linien des Sinns« mehr oder weniger lose zusammen oder verwebt sie ineinander. [Randgänge 29 f.][6] Gegen Ende seines Denkweges wird die Denkfigur der Gabe noch einmal verschiedene dieser Stränge bündeln. »Ausgehend von der Gabethematik scheint sich die Sache der Dekonstruktion insgesamt noch einmal auf den Punkt bringen, wenn nicht sogar neu begründen zu lassen«, so Thomas Alferi.[7] Um diese Neuerfassung oder Neubegründung nachvollziehen zu können, ist es zunächst notwendig, das Gewebe der Linien des Sinns im Denken Derridas näher zu betrachten und einige dieser Linien genauer zu verfolgen. Bei aller Last der ›Verantwortung‹, die der Interpretation durch Derrida auferlegt wird und deren Status in seinem Denken später genauer erläutert werden soll, gibt er indirekt gleichzeitig immer wieder Anleitungen für das Lesen der Spuren, die er selbst in seiner Schrift hinterläßt und die letztlich aus verschiedenen Richtungen auf die Beschäftigung mit der Gabe zuzulaufen scheinen. Verfolgen möchte ich hier zunächst die Spur des Fragens, das für Derrida die Philosophie eröffnet und für das die Philosophie sich offen halten muß.

---

[5] Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken.* Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M. 1986. S. 29–36.

[6] Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie.* Übers. von Gerhard Ahrens, Wien 1999. [Zitiert als: Randgänge]

[7] Thomas Alferi: *»Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...«. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2007. S. 420. Alferi betrachtet am Ende seiner Schrift über Marion den Einfluß der Gabeproblematik bei Derrida auf dessen Denken.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2) Aufbruch in die Offenheit der Frage – Aufgabe der Philosophie?

»Die Philosophie (überhaupt) kann sich bloß der Frage öffnen: in ihr und durch sie. Sie kann sich nur *befragen lassen*«. [SD 197] In diesem Sinne ist von Derrida keine Philosophie als ein System von Antworten zu verschiedenen Fragestellungen oder als Akkumulation erlangter Erkenntnisse zu erwarten, sondern der Versuch, hinter vermeintlichen Antworten die Offenheit der Fragen aufzudecken, die diese hervorgebracht haben, ohne »daß sich unter der Maske der Frage die Hypokrisie einer Antwort schon bereithält«. [SD 122] Anstatt etwas zu erkennen zu geben oder ein Wissen weiterzugeben, geht es um die Infragestellung jeder handhabbaren oder weitergebbaren Erkenntnis. Freigelegt werden soll eine »Reinheit« der Frage, die eigentlich »niemals unmittelbar als solche in Erscheinung tritt«, sondern immer schon »im Hermetismus einer Aussage, in der die Antwort schon begonnen hat, sie zu bestimmen«, eingeschlossen ist. [Ebd.] »Ihre Reinheit kündigt sich an, oder ruft sich immer nur durch die Differenz einer hermeneutischen Arbeit in Erinnerung«. [SD 123] Zu erwarten ist also von Derrida genau diese spezifische hermeneutische Arbeit, die nicht darauf abzielt, Aussagen zu verstehen und auszulegen, sondern die durch ihre eigene Distanz oder Differenz zum Gegenstand ihrer Arbeit die ›Fraglichkeit‹ zu erkennen gibt, die diese Aussagen für die Interpretation öffnet. Insofern die Reinheit der Frage sich entweder *ankündigt* oder aber *in Erinnerung ruft*, ist sie nie präsent, sondern auch zeitlich bereits different. Die Suche nach einer ›Reinheit‹, die einerseits wie etwas Ursprüngliches erinnert wird und zugleich in der Gegenbewegung gegen jedes Denken des Ursprungs das ist, was sich erst ankündigt und uneinholbar aussteht, die zugleich Möglichkeit und Unmöglichkeit ist, prägt Derridas Denkbewegung in vielerlei Hinsicht – nicht nur in der Frage nach der reinen Frage, sondern analog dazu auch in der Suche nach der reinen Gabe.

Es sind für Derrida gerade Fragen, »die nicht im Bereich des Beantwortbaren liegen« und vielleicht »selbst nicht mehr *philosophisch*« sind, die es ermöglichen, »die Gemeinschaft jener zu begründen, die man in der Welt wenigstens aufgrund ihrer Erinnerung noch Philosophen nennt«. [SD 122] Diese unbeantwortbaren Fragen, die letztlich einen Schritt aus der Philosophie hinaus verlangen, kulminieren in die »Frage über die Möglichkeit der Frage« [ebd.]: die Frage nach dem Tod oder der Zukunft der Philosophie. Wer sich in das Gebiet philosophi-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Denkens und Fragens begibt, der tritt für Derrida von vornherein in die Dimension eines Miteinanders ein, denn er wird Teil einer »Gemeinschaft der Frage«, die zugleich eine zerbrechliche und bedrohte »Gemeinschaft der Entscheidung, der Initiative, der absoluten Anfänglichkeit« bildet. [Ebd.] Anders als bei Ricœur geht es hier zunächst nicht um eine Initiative zum Handeln, sondern um eine Initiative des Denkens. Dabei tritt an die Stelle »der Eintracht dessen, was man Intersubjektivität nennt«, insbesondere über die Vermittlung des Anderen in der Schrift, die »Arbeit« und »Gefahr der Inter-rogation«[8]. [SD 52] Diese Vorstellung von der Gemeinschaft und der Gefahr, die sie im Kern prägt, wird in der Auseinandersetzung mit der Praxis des Einander-Gebens, im Umgang mit ethischen Fragestellungen und in den Denkfiguren eines Miteinanders bei Derrida zu berücksichtigen sein.

Als eine Art erstes Gebot, das »letztlich jedes ethische Gesetz überhaupt erst ermächtigen wird« und somit jeder Ethik vorausgeht, gilt für Derrida der Befehl: »Die Frage muß gewahrt werden. Als Frage.« [SD 123] Im Hinblick auf die Gabe wird es letztlich das Geheimnis sein, das als Geheimnis zu wahren ist. Dieses Gesetz bestimmt die Philosophie vor jeder Methodik, sogar vor der »Tradition des Negativen«, die in Derridas Überlegungen auch in ihrer Ausprägung als negativer Theologie wiederholt eine Rolle spielt – insbesondere in Auseinandersetzung mit Jean-Luc Marion – und vor den Methoden der Ironie, der Maieutik, der *ἐποχή* und des Zweifels, die sich als Arten der Infragestellung positiver Gegebenheiten verstehen lassen. [Vgl. SD 122 f.] Zurück bleibt eine andere ›Gegebenheit‹:

»[E]s gibt eine Geschichte der Frage, eine reine Erinnerung der reinen Frage, die möglicherweise jede Erbschaft und jede reine Erinnerung im allgemeinen und als solche in ihrer Möglichkeit autorisiert«. [SD 122]

---

[8] In seinem Aufsatz über *»Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch«* [SD 102–120] stellt Derrida mit Maurice Blanchot die Frage: »Ist der Mensch zu einer radikalen Interrogation *fähig*, das heißt letztlich, ist der Mensch zur Literatur *fähig*?« Damit wird auf die entscheidende Rolle der Literatur als Medium der Frage hingewiesen sowie auf die Möglichkeit, den Gott der Buchreligionen als *»›eine Interrogation Gottes‹«* zu denken, der sich in seinem Buch selbst befragt, so daß die Literatur letztlich eine Nachbildung und »schlafwandlerische Verschiebung dieser Frage« ist. [SD 120] In *»La littérature au secret«* (in: Jacques Derrida: *Donner la mort*, Paris 1999. [Zitiert als: DM]. S. 159–209.) wird Derrida auf eine ähnliche Ableitung der Geschichte der Literatur aus den Religionen des Buches zurückkommen, die dann im Zusammenhang mit der Figur der Gabe zu betrachten ist. Vgl. C III.V. 2.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Ermöglichung besteht gerade darin, daß »das Unmögliche *schon* stattgefunden hat«. [Ebd.] Es wird sich zeigen, daß die Gabe für Derrida einen wichtigen Schlüssel zu dieser Unmöglichkeit bilden soll. Alles Denkbare, Mögliche und Unmögliche ist immer schon – *déjà* – da, wir sind demgegenüber in unserem Denken verspätet. Das aber ist für Derrida keinesfalls Grund zu einer Kapitulation als ›Aufgabe‹ des Denkens, sondern darin eröffnet sich gerade die spezifische Auf*gabe* des Denkens, wie sie Geoffrey Bennington in seinem Portrait Derridas treffend erfaßt:

»[E]s gilt zu begreifen, warum ohne all das, ohne dieses Schon-da, das uns eine gewisse Passivität angesichts des Gegebenen auferlegt, angesichts der Gabe des *Es gibt* eines vom anderen geschriebenen Textes, der ›Komm‹ zu uns sagt und den es jetzt zu lesen gilt – warum also ohne all das keine Lektüre einsetzen könnte und wir keine Chance hätten, anzufangen zu verstehen.« [JD 18][9]

Das Infragestellen des Gegebenen heißt also auch, anfangen zu verstehen – und zwar letztlich ähnlich wie bei Ricœur im Umweg über das schon Zu-erkennen-Gegebene. Die philosophiegeschichtliche Faktizität der Ausprägung der Methoden der Interrogation bedingt es zudem, daß, wer die Frage nach der Möglichkeit des Fragens stellt, immer schon eine »*Selbst*reflexion« und »*Selbst*befragung«[10] [SD 123] vollzieht, welche hier allerdings – dies gilt es in Derridas Umgang mit dem Begriff des ›Selbst‹ zu berücksichtigen – bereits implizit als problematische Verwicklungen gewertet werden. Auch hier wird die Unmöglichkeit konstatiert, sich aus der Kette der Interpretationen auszugliedern.

Die »Differenz zwischen der Frage im allgemeinen und der ›Philosophie‹ als bestimmtem – endlichem und unendlichem – Moment und Modus der Frage selbst«, so Derrida, »läßt sich heute besser denken« denn je. [Ebd.] Dabei handelt es sich für ihn »um den am tiefsten eingeschriebenen Charakterzug unserer Epoche«, der in besonderer Weise durch Heidegger und Husserl ermöglicht wird, die allerdings nach dem »Ursprung« dieser Differenz suchen und uns daher eine »totale Wiederholung diktieren«. [SD 123 f.] Derrida hingegen stellt sich zwar in die Tradition dieser Suche, vollzieht diese aber eher als eine Suche nach der Differenz der Differenz, die keinen Ursprung mehr zuläßt. Sie differiert immer schon *(déjà)* – und bildet immer schon einen ›Sprung‹, einen

[9] Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: *Jacques Derrida. Ein Portrait.* Übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M. 1994. [Zitiert als: JD]

[10] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bruch, eine Verschiebung, ohne sich zu einem festen Ausgangspunkt zurückverfolgen zu lassen. Sein Denken kann es in jedem Fall leisten, darauf aufmerksam zu machen, welche Problematik der in der Philosophie der Moderne, beispielhaft bei Heidegger, so häufig propagierte Anspruch birgt, sich außerhalb der bisherigen Philosophiegeschichte, der bisherigen Erkenntnistheorie, der Metaphysik und Ontologie oder Onto-theologie zu positionieren, mit dem sich auch Jean-Luc Marion auseinandersetzt. Insbesondere Husserl aber auch Heidegger können für Derrida in ihrer Forderung einer neuen, radikaleren Weise des Fragens und Philosophierens und trotz der Anerkennung eines Differenz-Denkens nicht verbergen, daß es ihnen letztlich nicht darum geht, vor die Geschichte der Philosophie und Metaphysik zurückzukehren oder sie gänzlich zu destruieren, sondern darum, anschließend an Kant und Descartes, »das griechische Vorhaben zu vollenden: die Philosophie als Wissenschaft«. [SD 126] Für Husserl, so Derrida, bleibt die orientierende »Norm«, die sein Denken leitet, »die Erkenntnis, die ihrem Gegenstand adäquate Anschauung, die nicht nur distinkte, sondern ›klare‹ Evidenz« und das bedeutet: »die volle Gegenwärtigkeit des Sinns für ein sich selbst in der Fülle seines Lebens, seiner lebendigen Gegenwart selbstgegenwärtiges Bewußtsein«. [SuPh 131] Der Begriff der Erkenntnis, von dem sich Derrida hier absetzen will, ist von vornherein an die Idee eines Selbst-Bewußtseins und an das cartesische Erkenntnismodell des *ego cogito* geknüpft.

Die Hermeneutik der Offenheit der Frage kann für Derrida nur als Hermeneutik der Inkompetenz eines geschlossenen Wissenssystems arbeiten, die die Öffnungen darin freilegt, um eine »Meta-Rationalität oder Meta-Wissenschaftlichkeit« anzukündigen [Gr 156][11], nicht jedoch um »zu einer vorwissenschaftlichen oder infra-philosophischen Form des Diskurses« zurückzuführen. [Gr 169] Hierzu soll in der »*Grammatologie*« zunächst »die Konstituierung einer Wissenschaft oder einer Philosophie der Schrift« erfolgen. [Ebd.] Dies jedoch »ist ein notwendiges und schwieriges Unterfangen«, das immer wieder an seine eigenen Grenzen geführt werden muß, um ein »*Denken*« der Bewegung der Differenz schließlich »über den Bereich der *episteme*«, also der geschichtlich herrschenden Denkweise der Wissenschaftlichkeit,

[11] Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übers. von H.-J. Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1983. [Zitiert als: Gr]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinausführen zu können. [Ebd.][12] Für Derridas ›Philosophie‹, die nur in Anführungszeichen als eine solche bezeichnet werden kann, ist wohl insgesamt der Begriff »*Denken*« vorzuziehen, der als »vollkommen neutraler Name« das bezeichnen soll, »wovon wir schon wissen, daß wir es noch nicht begonnen haben«. [Gr 170]

Dabei betont Derrida ausdrücklich, »daß über die Philosophie hinauszugehen nicht heißen kann, ihr den Rücken zuzukehren (was meistens schlechte Philosophie zur Folge hat), sondern die Philosophen *auf eine bestimmte Art und Weise* zu lesen«. [SD 435] Möchte man Jacques Derrida in den Bereich der Philosophie einordnen, in einer ›Differenz‹ zu seinem eigenen Versuch, sich einer solchen Einordnung zu entziehen, so ist er auch oder vielleicht sogar zuallererst ein Leser der Philosophie. Muß der Leser, der über die Philosophie hinausgehen möchte, ohne ihr den Rücken zuzukehren, rückwärts gehen? Mit dem Rücken zur über sie hinausweisenden Zukunft und Offenheit, daher blind für diese? Muß er an den Rändern der Philosophie bleiben, sich über sie beugen (sich vor ihr verbeugen), um sie zu lesen? Verstellt er dabei nicht immer selbst durch die Perspektivität seiner Lektüre die Offenheit, die, will man ganz im Bild bleiben, sein eigener Körper verdeckt – seine eigene Endlichkeit auf die Derrida in der Nachfolge Heideggers selbst immer wieder verweist? Die Endlichkeit ist für Derrida aber nicht der Grund für eine Ablehnung der Totalisierung der Erkenntnis. Diese wird nicht deshalb ausgeschlossen, »weil sich die Unendlichkeit eines

---

[12] Insbesondere in der »*Grammatologie*« knüpft Derrida mit dem Begriff »*episteme*« eng an Foucaults »*Die Ordnung der Dinge*« an. Er beginnt mit einem Hinweis auf die zeitgenössische »Inflation des Zeichens ›Sprache‹« [Gr 16] quasi dort, wo Foucault mit der Konstatierung eines »multiplen Wiedererscheinen[s]« der Sprache endet und die Frage stellt, ob es an der Zeit sei »jenes Verschwinden des Menschen – und den Boden der Möglichkeit aller Wissenschaft vom Menschen – in der Korrelation mit unserer Sorge um die Sprache zu denken«. (Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974. S. 461.) Foucault geht davon aus, daß die *episteme*, die unter dem Leitbegriff des Menschen in den Zwischenräumen der fragmentierten Sprache angesiedelt ist, von einem neuen Paradigma einer vereinheitlichten Sprache abgelöst werde. Für Derrida »beginnt alles, was seit wenigstens zwei Jahrtausenden sich unter dem Namen der Sprache zu versammeln trachtete und damit schließlich auch Erfolg hatte, sich nun in den Namen der Schrift zu verlagern« [Gr 17], die also in gewisser Weise hier die *episteme* des Menschen ablöst. Die Beziehung zwischen dem Menschen oder dem Subjekt und der Schrift bei Derrida wird im weiteren Verlauf meiner Untersuchungen noch weiter ausdifferenziert werden und läßt sich nicht überall im Denken Derridas auf eine solche ›epistemologische‹ Lesart begrenzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Feldes nicht mit einem Blick oder einem endlichen Diskurs erfassen läßt«, sondern gelesen wird immer das Spiel »unendlicher Substitutionen in der Abgeschlossenheit *(clôture)* eines begrenzten Ganzen« ohne Zentrum. [SD 436 f.] Von daher läßt sich durchaus die Frage stellen, ob der über den Text gebeugte Leser paradigmatisch für ein Selbst stehen kann, das eben nicht mehr das Spiel von innen her, aus einer Zentralperspektive, um sich herum ordnet und strukturiert, sondern das es umrandet und begrenzt, um in diesem Rahmen die Unendlichkeit der Substitutionen zu ermöglichen.

Derrida ist sich durchaus bewußt, daß »die Transgression des Diskurses ..., wie jede Transgression, in irgendeiner Weise das, was sie übersteigt, bewahren und bestätigen« muß [SD 417] und daß in jeder Philosophie »die Hyperbel, die absolute Öffnung, die unökonomische Ausgabe stets in einer *Ökonomie* aufgenommen und überrascht« wird. [SD 99] Der Gegensatz zwischen ›Denken‹ und ›Philosophie‹ wird also von vornherein als ein Gegensatz zwischen *Verausgabung* und *Ökonomie* charakterisiert. In dieser Rede von der Verausgabung läßt sich bereits die Spur eines Denkens der Gabe verfolgen. Die Philosophie beschreibt Derrida hierbei als »Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, von dem aus das Denken sich selber ankündigt, sich selbst *erschreckt* und sich auf seiner höchsten Höhe gegen seine Vernichtung und sein Ertrinken im Wahnsinn und Tod *versichert*«. [Ebd.] Das ›wunderbare Übertreffen‹ ist angelehnt an Glaukons Ausruf im platonischen Dialog der »*Politeia*«, mit dem dieser halb verwundert, halb amüsiert auf Sokrates Erläuterungen über die Idee des Guten reagiert. Das Gute ist *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, wobei die Idee des Guten nicht nur »dem Erkannten Wahrheit verleiht und ... dem Erkennenden das Vermögen (des Erkennens) gibt«, wie die Sonne mit ihrem Licht im Bereich des Sichtbaren Gesicht und Gesehenes ermöglicht.[13] So wie die Sonne dabei gleichfalls das Werden, nämlich Wachstum und Nahrung, ermöglicht, ohne selbst das Werden zu sein, ermöglicht das Gute erst Sein und Wesen *(οὐσία)*, ohne dies selbst zu sein. Als ein »wunderbares Übertreffen«[14] ist das Gute daher das, was über dem Sein und Wesen stehend, dieses erst möglich macht, ohne darin eingeholt werden zu können. Und dennoch ist es bei aller Vorsicht, allem Zögern und allem

[13] Platon: *Der Staat*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 4, Zürich und München 1974. 508 e.
[14] Ebd., 509 c.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bekenntnis zum eigenen Nicht-Wissen, die sich in der sokratischen Rede über das Gute äußern, die eigentliche Aufgabe der Philosophie, sich dieser Idee anzunähern, was im Kontext der »*Politeia*« dann den Philosophen zum idealen Staatsmann befähigen soll.

Derridas Denken hingegen vollzieht eine Bewegung, die sich einem solchen τέλος niemals gewiß sein kann, und sich dennoch auf das Risiko von Hyperbel und Verausgabung einläßt. In der Versicherung gegen den Wahnsinn, die der Denkende vollzieht, der dieses wunderbare Übertreffen sagen will, versichert er sich für Derrida in gewisser Weise gegen sich selbst, gegen seine Offenheit für den »Nicht-Sinn«, den »Unweg«, das »Labyrinth«. [SD 101] Diese Versicherung ist immer als eine Bekenntnisschrift, als ein Geständnis zu lesen:

»Die Philosophie zu definieren als Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, heißt zugeben – und die Philosophie ist vielleicht dieses gigantische Geständnis –, daß in dem historisch Gesagten, in dem die Philosophie ihre Ruhe findet und den Wahnsinn ausschließt, sie sich selbst verrät (oder sich als Denken verrät), in eine Krise und ein Selbstvergessen eintritt, die in ihrer Bewegung eine wesentliche und notwendige Periode sind. Ich philosophiere nur im *Schrecken*, aber im *eingestandenen* Schrecken, wahnsinnig zu sein. Das Geständnis ist gleichzeitig in seiner Gegenwärtigkeit Enthüllung und Vergessen, Behüten und Herausstellen: Ökonomie.« [SD 100]

Wenn Derrida in seiner Beschäftigung mit dem Begriff der Gabe in »*Falschgeld*«[15] darum kämpft, den Kreislauf der Ökonomie aufzubrechen und den »Wahnsinn der ökonomischen Vernunft« offenzulegen [FG 49], dann geht es ihm dabei weniger um eine kritische Wendung gegen die Ökonomisierung kapitalistischer Gesellschaften, als vielmehr um einen Umgang mit einer Ökonomie der Philosophie, die zwischen der Erkenntnis und dem Verkennen, deren Wechselspiel schon bei Ricœur erörtert wurde, zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn um sich selbst kreist und unmöglich – oder nur durch die Unmöglichkeit der reinen Frage oder der reinen Gabe – diesen Kreislauf verlassen kann. Im Erschrecken, in der Verzweiflung über die Ausweglosigkeit dieses Kreisens, im Augenblick der Verunsicherung, der vor der Rettung in diese Sicherheit steht, scheinen aber für Derrida Verschiebungen, Differenzen, Öffnungen möglich zu werden, die aus dem ›Nach-Lesen‹ dieses Kreises hervorgehen können, um über diesen Kreis hinaus

[15] Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I.* Übers. von Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993. [Zitiert als: FG]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Ankündigung eines Denkens zu empfangen, das im Kreis laufend nicht eingeholt werden kann. Auch hier geht es also, wenn auch in einem ganz anderen Ansatz als bei Ricœur, darum, im bereits Zu-erkennen-Gegebenen oder im weitergegebenen Gedachten Möglichkeiten zu eröffnen.

2) »Il n'y a pas de hors-texte« – über die Gegebenheit und ›Entgegennahme‹ schriftlicher Zeichen und Spuren

2.1) Nicht außerhalb des Textes, aber über ihn hinaus – Derrida als Leser und die Rolle der Schrift

Betrachtet man Derrida als Leser der Philosophie, so sieht man ihn gebeugt über verschiedenste Werke der Philosophiegeschichte, über psychologische Schriften insbesondere von Freud und Lacan und darüber hinaus als einen exzessiven Leser literarischer Texte, die in verschiedener Form, vom Zitat bis zum ans Ende des Buches angehängten und ausklappbaren ›Supplement‹,[16] Eingang in seine eigenen Schriften finden. Derrida bewegt sich im Raum der Überlieferungen und »im Gedächtnis der Philosophie« [SD 123], wenn auch in einem wachen Bewußtsein dieser Situation und mit der Geste einer angestrebten Überschreitung. Nicht zuletzt ist Derrida auch ein Leser der jüdischen Tradition[17], der Thora und des Talmud, u. a. vermittelt über die literarischen Schriften Edmond Jabès'.[18]

---

[16] So ist Baudelaires *»Das falsche Geldstück«*, um das sich Derridas Abhandlung über das Zeit-geben dreht, dem Band *»Falschgeld«* als ausklappbarer Anhang beigefügt, der sich so quasi parallel zu jeder Seite des Textes lesen läßt.

[17] Zu Derridas Verwurzelung im jüdischen Denken im Hinblick auf seine Ethik sei verwiesen auf: Martin Srajek: *In the margins of deconstruction. Jewish conceptions of ethics in Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida*, Dordrecht 1998. Sowie aus theologischer Perspektive: Josef Wolmuth: *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007. Eine Auseinandersetzung Derridas mit seiner gebrochenen jüdischen Identität erfolgt auf einer sehr persönlichen Ebene in der *»Zirkumfession«* [Zitiert als: JD (Zirkumfession)], mit der er in Fußnoten Benningtons Portrait begleitet. Derrida setzt sich dort u. a. mit der Erfahrung seiner Beschneidung auseinander, die er zu einer Art Grunderfahrung seines gesamten Denkens stilisiert: *»Beschneidung: über nichts anderes habe ich stets gesprochen«*. [JD 82 (Zirkumfession)] Er bezeichnet sich dort als »der letzte Jude, der ich noch bin«. [JD 201 (Zirkumfession)]

[18] Derrida bezieht sich besonders auf: Edmond Jabès: *Le livre des questions*, Paris 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Für Jabès ist das Buch nicht in der Welt, sondern die Welt ist im Buch«. [SD 117] Anstatt also durch den Text hinaus auf die Welt zu blicken, läßt sich hier die Welt immer schon nur im Inneren des Textes erkennen. Eine Überschreitung auf eine außerhalb des Textes angesiedelte Instanz bleibt unmöglich gemäß Derridas berühmtem Diktum: »*Ein Text-Äußeres gibt es nicht*«, [Gr 274] – »Il n'y a pas de hors-texte.« Derrida geht von der prinzipiellen »Abwesenheit des Referenten oder des transzendentalen Signifikats« aus.[19] [Ebd.] Keine Erkenntnis von Welt kann sich demnach außerhalb des in Texten Schon-zu-erkennen-Gegebenen und schriftlich Weitergegebenen bewegen. Und zugleich kann die ›Vorgabe‹ der Texte wohl nicht wie eine gegebene, handhabbare und weitergebbare Sache entgegengenommen werden, weil auch der Leser, selbst wenn er am Rand des Buches steht, als Teil der Welt zugleich bereits in das Gewebe der Textualität mit eingebunden ist: Er kann sich den Text nicht aneignen, wenn er selbst bereits Eigentum des Textes ist. Das erkennende oder lesende, den Text entgegennehmende ›Subjekt‹ und das ›Text-Objekt‹ lassen sich nicht klar gegeneinander abgrenzen. Hier liegt also eine an Iris Därmann erinnernde *mélange* zwischen Subjekt und Objekt vor. Könnte man unterstellen, daß gerade deshalb die Bewegung *am Rand* der Texte zu einer wichtigen Aufgabe wird – wenn nicht, um eine eindeutig begrenzende Identifizierung und Trennung von Rezipienten und Rezipiertem vorzunehmen, so doch auf der Suche nach einer Verortung derjenigen, die als Lesende und Schreibende die Arbeit am Text vollziehen?

Die paradoxe Situation einer Lektüre der Philosophie, die über diese hinausgehend sich zu ihr zurückwenden muß, läßt sich zusammenfassen in der Formulierung: »Man verläßt das Buch nur im Buch«. [Ebd.] Ein Beispiel dafür, wie Derrida einen solchen Gedanken in der Technik seines eigenen Schreibens umsetzt, und damit zugleich ein Hinweis darauf, wie sein Denken sich in einer performativen Umsetzung ›vervollständigt‹, ohne sich abzuschließen, zeigt sich in der »*Ellipse*«, mit der er den Band »*Die Schrift und die Differenz*« abschließt. Derrida kehrt hier gedanklich noch einmal zu dem ebenfalls

[19] Als ›Bezeichnetes‹ ist für Derrida kein Signifikat mehr zu denken, auf das das Zeichen verweist – selbst wenn es sich dabei bei Saussure nicht mehr um die bezeichnete Sache, sondern um ihr Vorstellungsbild handelt –, ›bezeichnet‹ sind allenfalls der Ort und das Material, in die sich das Zeichen als Schrift oder Spur einschreibt: das Papier, auf dem die Tinte Zeichen hinterläßt, der Stein oder das Metall, dem eine Gravur eingeprägt wird, das Wachs, in das ein Siegel gedrückt wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darin veröffentlichten Aufsatz über Jabès zurück. Mit der Ellipse, die sich aus der Form des Kreises (also der Ökonomie) entwindet oder sie übersteigt, ohne seiner Geschlossenheit zu entkommen, wird der Leser noch innerhalb des Buches dazu angeleitet, die Form des Buches ›zu verlassen‹, kurz bevor er es am Ende seiner Lektüre schließt. »Die Frage nach der Schrift konnte sich nur mit der Schließung des Buches eröffnen«, nämlich aus der Konfrontation mit dem Gegensatz zwischen der »Geschlossenheit des Buches«, das wie eine handhabbare Sache erscheint, und der »Offenheit des Textes«, die wiederum auch ein »Offensein für den Text« als »rückhaltlose *Verausgabung*«[20] fordert. [SD 443]

Auch bei Ricœur tauchte bereits eine ähnliche Forderung der ›Hingabe‹ an den Text auf, die aber eher darin bestand, sich den im Text angebotenen Möglichkeiten als möglicher Vollzieher ihrer Verwirklichung anzubieten. Die Entgegennahme des Sinnangebotes oder der im Text eröffneten Möglichkeiten konnte hier also den Empfänger und die Wirklichkeit seines Handelns verändern, während es nun bei Derrida zunächst bei einer Veränderung und Verschiebung *im* Text bleibt, der sich dadurch in seiner eigenen Struktur öffnet: Das Lesen des bereits Geschriebenen läßt sich als eine Wiederholung[21] betrachten, die nicht zum Anfang des Kreises zurückkehrt. Indem »das Buch sich wiederholt« – in der Selbstreferentialität dieses Schlußwortes ebenso wie in der wiederholenden Lektüre – »nimmt seine Selbstidentität eine kaum wahrnehmbare Differenz in sich auf, die es uns erlaubt, wirksam, rigoros, das heißt behutsam aus der Geschlossenheit herauszutreten.« [SD 444] Die *Re*präsentation verschiebt die in sich geschlossene, ihrem Wesen nach unverrückbare Präsenz und eröffnet den »Un-Grund der unendlichen Vervielfältigung« und ihrer Abweichungen, in dem ein Satz Geltung beansprucht, der für das gesamte Denken Derridas entscheidend ist, auch im Hinblick auf die Frage nach dem Selbst: »Das Andere ist im Selben«. [SD 446] Das unendliche Verweisspiel der sich notwendig wiederholenden Zeichen und Repräsentationen, entsprungen aus einem »Mangel an Selbstidentität« [ebd.], kreist dabei um eine Leere, wie die Schrift um das »gefährliche Loch« in der »Pergament-

[20] Kursivierung K. B.

[21] Hier – und nicht nur hier – zeigt sich die Nähe des Denkens und der Terminologie Derridas zu Gilles Deleuze, insbesondere in: Ders.: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogl, München 1992. (Paris 1968) Zu beachten ist allerdings, daß Deleuze sich gegenüber Derrida eindeutiger auf der Seite der ›Bejahung‹ positioniert und sich (in einem Anti-Hegelianismus) gegen das Prinzip der Negation wendet.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rolle«, auf die sie geschrieben ist. [SD 447] Die Öffnung bedeutet also hier keine Eröffnung einer neuen Perspektive, keinen Ausblick aus dem Text heraus, sondern es öffnet sich ein Freiraum, der das Spiel der Möglichkeiten und der Alterität im Textinneren ermöglicht.

In seiner Auseinandersetzung mit Lévinas nennt Derrida »Judaismus« die »Erfahrung des unendlich Anderen« und versteht diese Erfahrung als äußerste Erschütterung der Philosophie im Sinne des »griechischen Logos als Ganzem«. [SD 233] Zwischen diesen Traditionslinien, »im Unterschied des Jüdischen und des Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was man Geschichte nennt,« [SD 234] leben wir für Derrida. Das heißt, wir befinden uns zwischen der Totalität des λόγος und der Erkenntnis einerseits und der in diese Geschlossenheit einbrechenden Erfahrung des Anderen andererseits sowie analog dazu in der Spannung zwischen der Präsenz des gesprochenen Wortes und der Schrift als Spur einer Abwesenheit. Das Buch, das diese Spuren trägt oder in sich einprägt und ebenfalls im Paradox der Offenheit für das Andere – die Relektüre, die Übersetzung, die Abweichung – und der Geschlossenheit – zwischen den Buchdeckeln – gefangen ist, wird auch als ein »Labyrinth« beschrieben, als »ein Weg, der seine Auswege in sich birgt« und »sich schließt, wenn er seine eigene Öffnung denkt«. [SD 448 f.] An die Stelle eines Ausblicks auf ein Anderes tritt der Blick auf ein Anderes im Selben, das durch die Wiederholung immer neu generiert wird, da diese stets aus einer anderen Perspektive und in einer neuen Lesart erfolgt. Nicht der Text selbst gibt eine neue Perspektive vor, sondern die jeweilige Relektüre, die aber wiederum aus dem heraus ermöglicht wird, was im Text gegeben ist.[22] »Auf das Jenseits der Geschlossenheit des Buches braucht man nicht zu warten, noch muß es wiedergefunden werden. Es ist *da*, doch *jenseits*, in der Wiederholung, der es sich entwendet«. [SD 450] Diese Entwendung, dieses Entwinden aus der Form des Kreises und der Ökonomie erfolgt zunächst in der Weise des Kommentars, der dem Text etwas hinzufügt, so daß sich die Bewegung der Differenz immer weiter entfalten kann.[23] Konstituiert

[22] Auch bei Ricœur spielt dieser Rezeptionsprozeß, in Anlehnung an eine Hermeneutik des Lesens, wie sie von Wolfgang Iser oder Hans Robert Jauß vertreten wird, eine wesentliche Rolle. Auch hier liegt der Akzent aber stärker auf der Anlage der Handlungsmöglichkeiten, die im Text zu erkennen gegeben werden.

[23] Das Prinzip des Kommentars besteht darin, »am Rande einige Fragen [zu] stellen, deren Bestimmung es ist, am Rande und offen zu bleiben«. [SD 57] Ein Kommentar kann während der Lektüre in einen Text eingeschrieben oder an seinen Rändern notiert wer-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird eine Art ›Hypertext‹, der den Text als Text – wie das Buch im Buch – überschreitet.[24] Die Verschiebung der Schwerpunkte, die durch die Kommentierung erreicht werden soll, verlagert das Gewicht auf das »*Exorbitante*«, in dem ein Text seine eigene Intention überschreitet und den Schreibenden überrascht, da das Eigenleben der Sprache, in der er schreibt, »definitionsgemäß nicht absolut beherrscht werden« kann. [Gr 272 f.] Dieses Moment der Überraschung wird später ein wesentliches Charakteristikum der Gabe bilden. Wenn hier auch nicht wie bei Ricœur eine Herrschaft *des Sinns* anerkannt wird, so doch eine Unbeherrschbarkeit von Sprache und Schrift, mit der ebenfalls eine Herrschaft *über den Sinn* abgewiesen wird. Die schriftliche Notiz des Kommentars ist nicht wie das gesprochene Wort an die Stimme, den Standpunkt und die Präsenz des Sprechenden gebunden und verbleibt daher nicht in seinem Einfluß- und Herrschaftsbereich, sondern überläßt sich der Lektüre. So formuliert Michael Lisse:

»Die Gabe der Lektüre ist immer eine doppelte Geste. Sie kann nur in einer Schrift stattfinden, die sich gibt, indem sie sich gleichzeitig an die Ränder des Textes zurückzieht, den sie zu lesen gibt. Man kann nur etwas zu lesen geben, wenn man an die Ränder schreibt …«.[25]

---

den und durchbricht so die Linearität des Textverlaufes. Interessant ist hier die Parallele zur Struktur des Talmud, der einem dialogischen Prinzip gemäß auf jeder Seite Kommentare und Diskussionen um den im Zentrum stehenden Text der Mischna versammelt, die wiederum die schriftliche ›Wiederholung‹ – dies ist die Übersetzung des hebräischen Wortes ›Mischna‹ – der mündlichen Offenbarung Gottes an Moses auf dem Berg Sinai bildet und die schriftliche Thora um ein detailliertes Regelwerk ergänzt. Der Aufbau der Seiten erinnert an die äußere Form, in der Derrida den Text in »*Glas*« (Paris 1974) arrangiert. Zum Prinzip des Kommentars bei Derrida siehe auch: Michael Lisse: »*Zu lesen geben*«. In: Ethik der Gabe. Denken nach Derrida. Hrsg. von Michael Wetzel und Jean-Michel Rabté, Berlin 1993. S. 19–37. Lisse betont, daß Derridas Lektüre weder Phänomenologie noch Hermeneutik sei und, den ›blinden Fleck‹ jedes Textes wahrend, *zu lesen gebe*, im notwendigen Einsatz des eigenen Selbst.

[24] H.-D. Gondek und B. Waldenfels verweisen in ihren Überlegungen über »*Derridas performative Wende*« auf Derridas Auseinandersetzung mit Techniken und Technologien des Schreibens und der Speicherung von Schrift, in die auch die Beschäftigung mit den »Chancen und Grenzen der *hypertextuellen* Strukturierung von Schriftwerken« fällt, die in dem gemeinsamen Text-Experiment mit Geoffrey Bennington in »*Jacques Derrida*« performativ umgesetzt wird. In: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hrsg. von H.-D- Gondek und B. Waldenfels, Frankfurt a. M. 1997. [Zitiert als: Einsätze] S. 7–39. Hier: S. 14 f.

[25] Michael Lisse: »*Zu lesen geben*«, a. a. O. S. 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses Schreiben an den Rändern kann die Logik von Innen und Außen nicht vollständig durchbrechen, aber es erlaubt einen Anfang, denn »[w]ir müssen *irgendwo, wo immer wir sind,* beginnen«. [Gr 280] Bennington merkt hierzu an:

»Das Irgendwo, an dem man stets beginnt, ist durch historische, politische, philosophische, phantasmatische Strukturen überdeterminiert, die sich aus prinzipiellen Gründen nie vollkommen explizieren oder kontrollieren lassen … In einem bestimmten Sinn ist der Ausgangspunkt – und dabei handelt es sich um eine Notwendigkeit – radikal kontingent. Diese Notwendigkeit (des Kontingenten) ist die des *schon*: Der Ausgangspunkt ist immer schon gegeben, wir antworten schon auf ein ›Komm‹, das wir als die Notwendigkeit selbst empfangen und auf uns nehmen.« [JD 28 f.]

Wir sind an die Gegebenheiten unserer Perspektivität, an unseren über das Buch gebeugten Standpunkt, an unsere Position in der Geschichte, also an *uns selbst* gebunden ebenso wie an den Kontext, in den wir eingebunden sind, und an das, was uns in diesem Kontext bereits vorgegeben und zu erkennen gegeben ist. Von diesem Punkt aus *müssen* wir jeden Lektüre- und Denkweg beginnen – das heißt aber auch, wir *können* beginnen und dabei mit der Arbeit der Verschiebung, der Öffnung und Überschreitung anfangen. Zu fragen ist, inwieweit wir diesen Punkt verlassen können, wie Derridas ständiger Kampf damit ausgeht, einer Festlegung seines Standpunktes zu entgehen, oder ob dieser Kampf ein Spiel bleibt, das weder gewonnen noch verloren wird.[26] Die Spannung zwischen der Gebundenheit an den eigenen historischen, philosophischen und personalen Standpunkt und dem Aufruf, diesen Ort zu verlassen, zwischen Vorgabe und Verausgabung, bleibt für Derrida durchgehend ein unauflösbares Problem, auch in der Spannung zwischen griechischem und jüdischem Denken. So empfängt Derrida Lévinas' Denken als Aufruf »zur Dislokation des griechischen Logos«, dessen Ort mehrfach als *οἶκος* beschrieben wird, und »zur Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im allgemeinen«. [SD 126]

Es gilt also auch in der Lektüre die Positionierung im Kontext nicht zu verdecken und dennoch den Aufruf zur Aufgabe der Position zu hören, der jede Identität – auch die des Textes – in Frage stellt. Im Hinblick auf den Text wird es daher notwendig, gegen eine ›vorgebliche‹ Identität seine inneren Widersprüche und die Einbrüche dessen, was er

[26] Auf diese Offenheit des Spiels werde ich unter C I. 3.2 zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus der Geschlossenheit seines Sinns ausschließen möchte, freizulegen. Dies soll durch den Vollzug der Dekonstruktion gelingen, die aus dem vorgegebenen Material des Textes etwas anderes macht bzw. wie ein Katalysator die Arbeit des Anderen im Selben in Bewegung hält. Dabei soll nicht einfach eine überkommene Denkweise abgebaut und auf ihren Trümmern ein neues Denkgebäude errichtet werden kann. Vielmehr bewegt man sich im Inneren eines ›Gebäudes‹, das niemals fest zementiert, sondern lose und variabel zusammengesetzt ist wie ein Bausatz, den man durch Verschiebungen des gegebenen Baumaterials immer weiter zugleich in seiner bisherigen Form destruieren und in einer anderen Form konstruieren kann.[27] Wird die Dekonstruktion im Anschluß an Derrida, insbesondere in der amerikanischen Literaturtheorie ausgehend von Paul de Man, zu einer Methodik ausgearbeitet, so ist sie wohl bei Derrida selbst nicht eigentlich eine *Methode* seines Denkens, sondern sie *ist* sein Denken. Zudem bildet sie für ihn von Beginn an keineswegs eine von ihm selbst entwickelte typisch ›derridasche‹ Strategie, sondern vielmehr eine charakteristische, schon bei Hegel, Nietzsche oder Heidegger vollzogene und »heute so verbreitete Arbeit« des Denkens, deren »Regeln« Derrida nun lediglich »formalisieren« möchte. [Gr 45] Es geht darum, ein »offenes strategisches Dispositiv« zu entwickeln, »offen auf seine eigene Abgründigkeit hin, ein nicht abgeschlossenes, nicht abschließbares und nicht vollständig formalisierbares Ensemble von Regeln des Lesens, Interpretierens und Schreibens.« [Einsätze 26 f.][28] Eine vollständige Methodik oder Schule einer ›Philosophie der Dekonstruktion‹ oder eines ›Dekonstruktivismus‹ würde einer solchen Offenheit widersprechen. Der Randgänger der Philosophie muß wohl eine Randerscheinung bleiben, um nicht in ihr Zentrum zu geraten.

Wie begegnet Derrida dem Einwand, den er selbst gegen Heidegger vorbringt[29], daß sich letztlich »die genannten Destrukteure gegen-

---

[27] »Die Bewegungen dieser Dekonstruktionen rühren nicht von außen an die Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnen. … Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, daß heißt, ohne Atome und Element von ihr absondern zu können.« [Gr 45]

[28] Jacques Derrida: *Punktierungen – die Zeit der These.* [Einsätze 19–39]

[29] Auch Heideggers Vorhaben, durch die *»am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seitig destruieren« [SD 426], indem sie sich ihr metaphysisches Erbe vorwerfen, um sich jeweils selbst als einzig legitimen Überwinder der Metaphysik zu profilieren? Er behauptet nicht, eine Überwindung bereits zu vollziehen, sondern allenfalls den Ausblick auf ein Überschreiten oder Übersteigen anzustreben – so als würde man mit dem Material der Sprache und des Denkens, das man in der Dekonstruktion ab- und umbaut, einen Turm bauen können, in dessen Innenraum man dann nach oben klettert, um über seinen Rand hinauszublicken.

Diese Arbeit bleibt ein gewagtes Unterfangen, da Derrida indirekt damit auch eine fortwährende Dekonstruktion seiner eigenen Schriften verlangt, die allerdings so eng um die immer gleichen Denkfiguren kreisen, daß es oft schwer fällt, einen Stein aus diesem fragilen ›Bauwerk‹ zu ziehen, um zu prüfen, ob es nicht in sich zusammenbricht – zumal Derrida ja gar keine feste Architektur für sich beansprucht, sondern vielmehr eine Bewegung des Denkens in Gang setzen will, die sich immer weiter verschieben soll. Wer also Derrida kritisiert, ohne ihn einfach generell zu ignorieren, bzw. wer Derrida *liest* und in sein eigenes Verständnis *übersetzt*, Fragezeichen an den Rand setzt und seine eigene Lektüre in die Texte einschreibt, kann sich aus einer derridaschen Perspektive in gewisser Weise gar nicht einer ›Beihilfe‹ zur fortgesetzten Dekonstruktion entziehen. Wer Derridas Spuren liest, kommt nicht umhin, selbst Spuren im Gang dieses Denkens zu hinterlassen.

Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden« zurückzugreifen [SuZ 22], stellt Derrida in Frage. (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ] S. 22) Einerseits deshalb, weil er sich gegen die Freilegung einer ursprünglichen Erfahrung oder einer Eigentlichkeit wendet, andererseits deshalb, weil für ihn der »*Leitfaden der Seinsfrage*« [s. o.], den auch Ricœur weiterverfolgt, keine eindeutige Richtschnur mehr bilden kann.Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß auch Heidegger selbst seine Arbeit von einem nur »*negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition« distanziert und »die *positive* Absicht« hervorhebt, die darin liegt, die »Möglichkeiten« und zugleich die »Grenzen« der Ontologie aufzuzeigen. [SuZ 22 f.] Auch hier ist also bereits ein de-kon-struktiver Ansatz zu finden. Beide Einwände gegen Heidegger – der einer Ausrichtung auf die Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit ebenso wie der Vorwurf, dem Logzentrismus und der Annahme eines transzendentalen Signifikats verhaftet zu sein – werden von Derrida im Verweis auf diese grundsätzliche Ambiguität des heideggerschen Denkens auch zum Teil wieder zurückgenommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2) Zeichen geben – Zeichen, Schrift und Spur

Wenn es bei Derrida um ein Erkennen geht, dann immer um ein lesendes oder schreibendes Erkennen, also um ein Erkennen von Zeichen. In seiner Lektüre der strukturalistischen Semiologie Ferdinand de Saussures[30] und der Phänomenologie Edmund Husserls, insbesondere in den »*Logischen Untersuchungen*«[31], vermeidet Derrida eine direkte Auseinandersetzung mit dem Zeichen*begriff*, der für ihn eindeutig metaphysisch besetzt ist. Auch Husserl scheint für Derrida seine Annahme zu teilen, daß das Zeichen »nicht unter die Kategorie *Sache* im allgemeinen fällt, nicht ein ›Seiendes‹ ist, nach dessen Sein man eine Frage stellen könnte« und daß somit die Frage erlaubt ist, ob nicht das Zeichen die Frage *Was ist?* »im Gegenteil bei entsprechender Gelegenheit hervorbringt? Und so die ›Philosophie‹ als Reich des *ti esti* hervorbringt?« [SuPh 38] Das Zeichen wäre so niemals ein Gegenstand, sondern vielmehr die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Philosophie, der Suche nach Erkenntnis als Frage nach dem, was ist, und der Frage, was es heißt, daß etwas *ist*, also der Ontologie. Es würde in diesem Sinne tatsächlich ›zu erkennen geben‹, insofern es erst die Möglichkeit gäbe, philosophisch zu erkennen und im Sinne der *reconnaissance* zu identifizieren. Im sprachlichen Ausdruck und der »Aktivität der Bedeutung« wäre das aktiv, »was an sich zwar keine Wahrheit hat, aber die Bewegung und den Begriff der Wahrheit bedingt«. [SuPh 39] Durch den Hinweis auf diese spezifische Rolle des Zeichens bzw. der Aktivität des Bezeichnens oder Zeichen-Gebens vollzieht die Phänomenologie im Verständnis Derridas »die Reduktion der naiven Ontologie, die Rückkehr zu einer aktiven Konstitution von Sinn und Wert, zur Aktivität eines *Lebens*, das die Wahrheit und den Wert im allgemeinen durch sein Zeichen hindurch erzeugt.« [Ebd.]

Geht also Derrida von einer Transzendentalität des Zeichens aus, die an die Stelle der Transzendentalität eines bezeichnenden Subjekts tritt? Kann er eine rein textuelle Welt denken, ohne im Hintergrund

---

[30] Vgl. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übers. von Herman Lommel, Berlin, New York 2001.

[31] Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, Den Haag 1975. Und: Ders.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in zwei Bänden*, Husserliana XIX, Den Haag 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doch jemanden zu denken, der Zeichen gibt?[32] Und erhält das Zeichen selbst nicht in gewisser Weise doch wieder den Stellenwert eines Ursprungs oder Zentrums – jedenfalls eines Ausgangspunktes einer Ermöglichung von Wahrheit, so daß es demnach eine Philosophie und Ontologie ermöglichen würde? Eine nicht-naive, eine über sich selbst aufgeklärte ›Philosophie‹ müßte wohl aus der Bewegung ihrer eigenen Ermöglichung, also aus der Arbitrarität des Zeichen-Gebens heraus gedacht werden, losgelöst von einem transzendenten Geber, im Sinne einer immanenten Zeichen-Gegebenheit – oder vielleicht im Sinne einer *Gebung*, wie sie Marion darstellen wird. Gefordert ist ein Perspektivwechsel oder ein Sprung in die Gegebenheit der Zeichen und ihr Differieren hinein, ohne Rückfrage nach ihrem Ursprung und nicht ausgehend »von einer Instanz der anwesenden, dem Zeichen vorgängigen, äußerlichen und übergeordneten Wahrheit, nicht von dem Ort aus, an dem es die Differenz nicht mehr gibt.« [Gr 29] Wenn es für Derrida eine ›Aktivität des *Lebens*‹ gibt, die etwas wie ›Wahrheit‹ hervorbringt, dann handelt es sich hierbei wohl genau um diese Differenz, die Bewegung des Differierens, die (ähnlich wie die Wechselseitigkeit der Gabe bei Ricœur) keinen übergeordneten Ort der Beobachtung zuläßt, insofern sie das Leben des Beobachters selbst ausmacht und bis ins Letzte durchdringt.

Unter der Prämisse der Arbitrarität, die Derrida von Saussure übernimmt (während er ihm sonst eine Abwertung der phonetisch verstanden Schrift als Derivat des gesprochenen Wortes vorwirft), lassen sich alle Zeichen als »unmotivierte Vereinbarungen (institutions)«[33] verstehen. [Gr 78] Dabei löst sich die Schrift als nicht-natürliche Spur von der Präsenz des Gesagten ab und erlaubt eine »dauerhafte Verein-

---

[32] Jede Logik des Zeichens bleibt für Derrida letztlich eine Theo-logik. Sie greift zurück auf die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen *signans* und dem intelligiblen *signatum*, dessen Intelligibilität aus seiner Bindung an den absoluten λόγος hervorgeht, an »ein unendliches, schöpferisches Subjekt: die intelligible Seite des Zeichens bleibt dem Wort und dem Antlitz Gottes zugewandt«. [Gr 28] Derrida verweist interessanterweise darauf, daß es ihm nicht darum gehe, »diese Begriffe ›zurückzuweisen‹« [ebd.], sondern lediglich darum, durchsichtig zu machen, daß das Zeichen nicht ohne eine Verbindung zur Göttlichkeit oder jedenfalls zur Totalität eines absoluten λόγος gedacht werden kann. Eine Philosophie des Zeichens, die hier eine Trennung vornehmen wollte, würde sich über sich selbst täuschen.

[33] Die »Unmotiviertheit« der Spur ist für Derrida hier wohl auch deshalb so wichtig, weil er sie vom Voluntarismus der phonozentrischen Metaphysik absetzten will, die er als »*das absolute Sich-sprechen-hören-wollen*« kritisiert. [SuPh 138]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

barung von Zeichen« durch den Verlauf der Zeit hindurch [ebd.], sie ist »die Instanz der *vereinbarten Spur (trace instituée)*«. [Gr 81] Die Spur muß »als eine Tätigkeit und nicht als ein Zustand begriffen werden, als eine aktive Bewegung, als eine Ent-Motivierung und nicht als eine gegebene Struktur.« [Gr 88] Für Derrida ist das allem Denken Vorgegebene eben nicht als eine statische Gegebenheit im Sinne einer konstanten Struktur zu verstehen, sondern von vornherein dynamisiert. Diese Dynamisierung wird auch in Marions Verständnis der Gegebenheit als *donation* eine Rolle spielen.

Um eine Vereinbarung in sich aufzunehmen, muß die Spur die Gegebenheit eines festen Zustandes aufgeben und paradoxerweise zugleich wieder die Festlegung der Vereinbarung und Institutionalisierung in einer Ökonomie des Denkens zulassen, aus der heraus sie lesbar wird. Die vereinbarte Spur der Schrift muß immer schon etwas anderes werden als sie selbst, zumal sich in der Spur von vornherein »das Verhältnis zum Anderen abzeichnet« [Gr 82], zu einem Abwesenden, der sie hinterlassen hat. Als vereinbarte Spur in der Schrift kann sie trotz aller Unmotiviertheit als ein Akt verstanden werden, in dem etwas und zugleich ein Verhältnis zum abwesenden Anderen und seinem sich unendlich entziehenden ›Ort‹ zu erkennen gegeben wird. Denn im Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Zeichen und der Spur und im Hinblick auf die Bedeutung des Lesens und des Lesers (u. a. des Lesers Jacques Derrida) läßt sich nicht nur die Frage stellen, *wer* Zeichen gibt, sondern auch die Frage, *wem* Zeichen gegeben und *für wen* Spuren hinterlassen werden. Kann die Spur als eine Gabe verstanden werden, so eröffnet sie für mich, der diese Gabe entgegennimmt, den Horizont des Anderen und (ver)führt mich dazu, in meiner eigenen Bewegung des Lesens dieser Spur zu folgen, so daß auch mein eigener Standpunkt in eine Bewegung der Differenz versetzt und als diese Bewegung zu erkennen gegeben wird. Zeichen oder Spuren zu lesen, heißt (auch im Sinne Merleau-Pontys), sich selbst in eine Aktivität und Bewegung zu versetzen, um ihnen nachzugehen – und wenn es nur die Augen sind, die der Schrift über das Blatt folgen.

Die Spur impliziert »die Abwesenheit eines *anderen* Hier-und-Jetzt, einer *anderen* transzendentalen Gegenwart, eines *anderen* Ursprungs der Welt, der als solcher erscheint und sich als irreduzible Abwesenheit in der Anwesenheit der Spur gegenwärtigt«. [Ebd.] Die Schrift konstituiert (erneut wie eine transzendentale Bedingung) den räumlichen und zeitlichen Horizont, in dem jedes Denken gegeben ist

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und weitergegeben wird. »Außerhalb des Horizontes selbst, außerhalb der Welt als dem Raum der Einschreibung, als Eröffnung der Emission und der räumlichen *Distribution* der Zeichen, des *geregelten Spiels* ihrer – auch ›lautlichen‹ Differenzen« ist für Derrida nichts zu erkennen, nichts zu erfahren, nichts zu denken [Gr 78] – *il n'y a pas de hors-texte*. Der ›Text‹ steht bei Derrida nicht einfach konkret für das geschrieben Wort, sondern für die ›*texture*‹, also das Gewebe oder Gespinst der Zeichen und der Struktur der Differenz, in der sie sich umeinander bewegen, ohne Auflösung in eine festlegbare Bedeutung. Um das Mißverständis zu vermeiden, den Text oder die Schrift zu eng zu fassen, wählt Derrida später die Formulierung: »*Il n'y a pas de hors contexte*« – und dieser Kontext meint letztlich »die gesamte reale Weltgeschichte«, so daß sein Verständnis von Textualität auf keinen Fall den Bezug »auf die Geschichte, die Welt, die Realität, das Sein und vor allem nicht auf den anderen« ausschließen soll.[34]

An die Stelle eines Ursprungs oder Zentrums – an eine ›Stelle‹, die eben keine festen räumlichen und zeitlichen Koordinaten mehr besitzt, ehe ihr diese im Spiel der Signifikanten immer wieder anders zugeschrieben werden – tritt durch die Repräsentation ein »Ursprung im Ursprung, ein Zentrum im Zentrum ... der Abgrund, der Un-Grund der unendlichen Vervielfältigung. Das Andere ist im Selben«. [SD 446] Läßt sich ein Erkennen dieses Anderen, Abwesenden im Selben, mir Gegebenen als Spuren-Lesen denken? Läßt sich die Spur dechiffrieren? Läßt sich in ihr ein Sinn freilegen? Derridas ›Antwort‹ – oder vielleicht besser seine ›Infragestellung‹ – lautete:

»*In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die *Differenz*«, – sie ist die *différance*. [Gr 114]

Das Prinzip der *différance*, das Erkenntnis und Sinn an ihre Grenzen führt, muß hier genauer in den Blick genommen werden, da genau dieses Prinzip letztlich in der Auseinandersetzung mit der Gabe ›wiederholt‹ und weiter differierend zu ›erkennen‹ gegeben werden soll.

---

[34] Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Wien 2001. S. 211 f. Zu dieser Thematik siehe auch Simon Critchleys »*Überlegung zu einer Ethik der Dekonstruktion*«. [Einsätze 308–344, insbes. 336 f.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) An den Grenzen der Erkenntnis, zwischen Bejahung und Verneinung des Sinns

3.1) Zwischen Ökonomie und Nicht-Ökonomie – Supplement und différance

Wenn Derridas Denken die Logik des Zeichens unterwandert und destruiert, heißt das nicht, daß er den Stellenwert des Zeichens auflösen würde: Es gibt Zeichen, es gibt sie zu lesen. Was also bildet dann in einem Zuge mit der Destruktion des Zeichens die Konstruktion eines Zeichenbegriffs, der kein ›Begriff‹ im Sinne dieser Logizität mehr sein soll? Ist jeder mögliche bezeichnete Gegenstand selbst schon Zeichen, die »gesamte reale Weltgeschichte« [s. o.] eine Art Chiffrenschrift, die nur im Gegensatz zur romantischen Provenienz dieser Vorstellung nicht mehr die Schrift der Natur ist, sondern eine Schrift, in der Natürlichkeit und Künstlichkeit nicht mehr zu trennen sind? Was gibt das Zeichen zu erkennen, wenn es nicht mehr in einer eindeutigen Beziehung auf einen wie auch immer gearteten Gegenstand verweisen kann, den es repräsentiert, jegliche Repräsentation schon Repräsentation einer Repräsentation ist, ohne eine zu Grunde liegende Präsenz?

Als Schrift und Spur gibt das Zeichen letztlich für Derrida wohl genau dieses Verhältnis einer Verweisung auf die Verweisung auf die Verweisung usf. zu erkennen. Das Zeichen zeigt nicht ein Bezeichnetes, sondern verweist auf die Bezüge, in denen es sich in der *texture* aller Verweisungen verhält. Die Abwesenheit des Signifikats wird jedoch nur im Bezug auf eine mögliche Anwesenheit als eine Leerstelle, als ein Mangel erkennbar, der nach einer Auffüllung oder einem Ausgleich zu rufen scheint, so wie das Empfangen einer Gabe für Ricœur die Anerkennung der eigenen Bedürftigkeit verlangt. Es wäre gefährlich, die »stellvertretende Funktion« [Gr 249] des Zeichens zu vergessen und es als einzige und wahre Präsenz des (gesprochenen) Wortes zu betrachten. Das Zeichen muß gegenüber der Sache oder dem Nicht-Zeichen etwas anderes, etwas weiteres, also in gewisser Weise auch eine Hinzufügung sein. Der Sach-Bezug ist für Derrida nicht der Bezug einer Repräsentation des Signifikats im Signifikanten, sondern: »Das Zeichen ist immer das *Supplement* der Sache selbst.«[35] [Gr 250] Dieser Zusammenhang zwischen Mangel, Fülle und Supplementarität, bildet ein Mu-

[35] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ster, das sich auf das Modell der Gabe übertragen läßt, sofern diese ebenfalls zwischen einem weggebbaren, also die Notwendigkeit überschreitenden Besitz und einem Bedürfnis, einem Mangel vermitteln kann, wobei wiederum die gegebene Sache als ein zeichenhaftes oder aber symbolisches ›Supplement‹ fungiert. Mit dem Ausdruck »Supplement« verbindet Derrida zwei gegenläufige Bedeutungen. Einerseits ist es »ein Surplus; Fülle, die eine andere Fülle bereichert, die Überfülle der Präsenz. Es kumuliert und akkumuliert die Präsenz« [ebd.], indem es immer schon auf ihr Vorher – das Hinterlassen der Spur – und ihr Nachher – das nächste Zeichen, das Weitergehen – verweist und so die Präsenz mit einer zeitlichen Spannung auflädt. In gleicher Weise der Überfülle bildet für Derrida die gesamte Kultur ein Supplement der Natur. Auf der anderen Seite aber »gesellt [es] sich nur bei, um zu ersetzen« und *»an-(die)-Stelle-von«* zu treten. [Ebd.] Seine Fülle besteht im Auffüllen einer Leerestelle, die ein eingefügtes Zeichen zur eigenen Vervollständigung braucht, das wiederum die Leere braucht, der es sich hinzufügen kann. Jedes Supplement »liegt außerhalb der Positivität, der es sich noch hinzufügt, und es ist fremd gegenüber dem, was anders sein muß als es selbst, um von ihm ersetzt zu werden.« [Gr 251][36] So ist das Supplement das noch dem Anderen gegenüber Fremde, das Andere des Anderen.

Nur indem man die Dimensionen des Supplements als Überfülle und als Platzhalter eines Mangels ineinander verschränkt oder überkreuzt, läßt es sich für Derrida vermeiden, in ein metaphysisches Denken zu verfallen, das darin bestehen würde »die Nicht-Präsenz dadurch auszuschließen, daß sie das Supplement als *einfache Exteriorität*, als reine Addition oder als reine Abwesenheit bestimmt«. [Gr 286] Das Supplement kann nicht durch eine Logik von Addition oder Subtraktion, Mehr oder Weniger erfaßt werden. Die Addition negiert sich selbst, »indem man sie als reine Addition betrachtet«, die nichts hinzufügt als den Akt des Addierens, da dieser gemäß einer metaphy-

[36] Interessanterweise ist der Begriff der Supplementarität, so wie Derrida ihn in der *»Grammatologie«* aus seiner Lektüre Rousseaus ableitet, zunächst an den Begriff des Bösen gebunden, das zu »dem, was von Natur aus unschuldig und gut ist« ist hinzutritt »in Gestalt der Stellvertretung dessen, was sich überhaupt nicht vergeben *dürfte*«. [Gr 251] Die hiermit aufgeworfenen Fragen nach der Natur, nach dem Bösen und seiner Vergebbarkeit, werden sich in der Lektüre Baudelaires in *»Falschgeld«* genauer verfolgen lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sischen Logik *»einer erfüllten Präsenz hinzugefügt wird, welcher es äußerlich ist«* [ebd.] und welche eigentlich keiner Ergänzung bedürfte, weil sie sich in sich selbst erfüllen soll. Die Spur, die auf das Abwesende verweist, wird daher geleugnet:

»Es ist der Mythos der Tilgung der Spur, das heißt einer originären *Differenz [différance], die weder Absenz noch Präsenz, weder negativ noch positiv ist. Die originäre *Differenz [différance] ist die Supplementarität als *Struktur.* Struktur besagt hier die nicht weiter reduzierbare Komplexität, innerhalb derer man das Spiel der Präsenz oder der Absenz nur noch abbiegen oder verschieben kann und worin die Metaphysik wohl entstehen kann, was sie jedoch nicht zu denken vermag.« [Gr 286 f.]

Die Metaphysik kann sich, gefangen in einer Logik der dichotomen Differenzen, nur an der Schrift abarbeiten, die die Spur nicht ist, sondern repräsentiert. *»Die Spur selbst existiert nicht.«* [Gr 287] Und dies gilt in doppeltem Sinne, denn sie *existiert nicht* – »existieren ist sein, ein Seiendes, ein Anwesend-Seiendes sein, *to on*« [ebd.], die Spur aber wird hinterlassen in der sich entziehenden Bewegung der Abwesenheit – und sie ist niemals sie *selbst*.

Die Metaphysik als System von Dichotomien bedient sich der Differenzen, die aber (wiederum in einer Dichotomie) immer in der gegenseitigen Abgrenzung zwischen Identität und Differenz entwickelt werden. Die *»différance«* aber – dieser Neo-Logismus Derridas jenseits der traditionellen Logik – ist nicht die Differenz. Sie soll bereits das Andere der Differenz bilden. Ihr ist die Spur eines Anderen eingeschrieben und sie funktioniert nur als Schrift, da in der französischen Aussprache keine hörbare Differenz zwischen der ›normalen‹ Schreibweise (différence) und der »différance« besteht. Der Buchstabe A hat sich hier als Fremdkörper eingeschlichen, als Supplement, das an die Stelle eines anderen Buchstabens tritt. Was ist nun diese durch und durch und mit voller Absicht rätselhafte *différance*, wenn sie kein Begriff, keine Bezeichnung im herkömmlichen Sinne ist und auf keinen Fall ein Zentrum des derridaschen Denkens bilden soll, aber dennoch so wichtig ist für alle seine Denkfiguren, die immer wieder auf sie zurückgeführt werden? Man könnte vermuten, daß es sich um eine Art ›Zauberformel‹ handelt, die nicht ausgesprochen werden kann oder darf und von der vielleicht auch wunderbare Kräfte erwartet werden. Ähnliches läßt sich später wohl auch im Bezug auf den Begriff der Gabe behaupten, der die Schlüsselfunktion der *différance* übernimmt und in seinem

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anfang bei Marcel Mauss ja auch auf die Verwurzelung in einem magischen und mystischen Denken verweist, auf jene geheimnisvolle bindende Kraft des *hau* oder *mana*. Um Derridas Umgang mit den Paradoxien der Gabe zu verstehen, muß zunächst der Gedanke der *différance* nachvollzogen werden.

Derrida möchte die *différance* keineswegs als »ein mysteriöses Seiendes, im Dunkeln eines Nicht-Wissens« betrachten. [Randgänge 32] Es gehört wesentlich zu ihrer Bewegung, daß diese sich zu erkennen gibt, obwohl oder gerade sogar dadurch, daß sie das ist, was sich nicht ›hingibt‹, was sich niemals exponiert und sich dadurch vor dem eigenen Verschwinden bewahrt:

»Wenn aber die *différance* das ist (ich streiche auch das »ist« durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem. Indem sie sich zurückhält und nie exponiert, übersteigt sie genau an diesem Punkt und geregelterweise die Ebene der Wahrheit.« [Randgänge 32][37]

Eine Annäherung an die *différance* kann für Derrida in Entsprechung zur Methodik der negativen Theologie nur auf dem Umweg der Bestimmung dessen erfolgen, was sie nicht ist: »kein gegenwärtig Seiendes *(on)*« und »weder Existenz noch Wesen«, aber auch nicht eine »Supraessentialität« im Sinne der Theologie. [Ebd.] Die *différance* bildet für Derrida eine überwindbare Strategie, um »das Irreduzibelste unserer ›Epoche‹ zu denken, wenn nicht zu beherrschen«, also in gewisser Weise durchaus eine Strategie der Erkenntnis. [Ebd.]

Konnotiert sind, ausgehend vom lateinischen Verb *differre*[38], das sowohl die Implikationen des griechischen *διαφέρειν*, also den Prozeß des Unterscheidens und Trennens umfaßt, als auch die darüber hinausgehende – dazu supplementäre – Bedeutung, »etwas auf später zu verschieben«, Implikationen von »ökonomischem Kalkül, Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve, Repräsentation«. [Ebd.] Die Autorität der

---

[37] Das Wort »ist« ist im Original kreuzweise durchgestrichen.

[38] Zusätzlich mitgedacht werden sollen in der *différance* der Ausdruck *différent*, der auf die Andersheit verweist, sowie der Ausdruck *différend*, der den Streit oder Zwist bezeichnet, mit dem diese Andersheit aufgeladen werden kann. Zudem verweist das *a* auf die Endung des Partizip Präsens (différant) und in der Endung *-ance* wird der aktivische Charakter neutralisiert. [Vgl. Randgänge 34] Die *différance* oszilliert zwischen Aktiv und Passiv, zwischen Handeln und Erleiden und bewegt sich in einer weit gespannten Polysemie.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Präsenz, der Anspruch einer Repräsentation und das Gegensatzpaar von Anwesenheit und Abwesenheit sollen radikal in Frage gestellt werden.

Die raum-zeitliche Bewegung der *différance* zwingt von vornherein dazu, auch das Subjekt als etwas anderes als es selbst – oder als das Selbst – zu denken. Derrida verweist mit seiner Kritik an der Vorstellung der auf sich selbst bezogenen Einheit eines Bewußtseins auf die Idee des Unbewußten bei Freud. In Freuds Sinne bildet die Bewegung der Spur für Derrida »ein Streben des Lebens …, sich dadurch zu schützen, daß es die gefährliche Besetzung *aufschiebt*, einen Vorrat bildet«. [Randgänge 44] Stets bildet für Freud ein Trieb, eine Handlung, ein Prinzip nur den Aufschub eines Anderen. So stellt sich eine Frage, die für Derridas Umgang mit dem Prinzip der Ökonomie auch im Hinblick auf die Gabe prägend bleiben wird:

»Wie läßt sich die *différance* als ökonomischer Umweg, der, in dem Element des Gleichen, stets die durch (bewußtes oder unbewußtes) Kalkül aufgeschobene Lust oder Gegenwart wiederzuerlangen sucht, und zugleich als Beziehung zu unmöglicher Gegenwart, als rückhaltlose Verausgabung, als nicht wieder gutzumachender Verlust von Gegenwart, irreversibler Verschleiß von Energie, selbst als Todestrieb und Beziehung zum ganz Anderen, unter scheinbarer Ausschaltung jeglicher Ökonomie, denken? Es ist evident – ist die Evidenz selbst, daß man das Ökonomische und das Nicht-Ökonomische, das Gleiche und das ganz Andere usw. nicht *zusammen* denken kann.« [Randgänge 45]

Und dennoch unternimmt Derrida unermüdlich den unmöglichen Versuch dieses Zusammendenkens. So ist die *différance* zugleich das, was sich nichts und niemandem hingibt, insbesondere nicht der Gegenwart, und das, was sich selbst rückhaltlos verausgabt und aufgibt – wenn auch nicht auf ein Ziel hin, sondern in die Kontinuität ihres Differierens hinein. Die *différance* benennt – wie später ähnlich auch die Gabe – das unmögliche und dennoch in aller Unmöglichkeit für Derrida *denkbare* Zusammenspiel von Ökonomie und Nicht-Ökonomie, welches sich wie ein Magnetfeld zugleich jenseits jeder philosophischen Evidenz und innerhalb dieser, sie verschiebend, bewegt. Sie verlangt von uns, daß wir jede Sicherheit aufgeben und »ein Spiel zulassen, in dem, wer verliert, gewinnt, und in dem man mit jedem Zug gewinnt und verliert.« [Randgänge 45 f.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2) Das Spiel zwischen Bejahung und Verneinung – was wird erwartet?

Zwar bleibt die *différance*, wie Derrida eingesteht, »ein metaphysischer Name«. [Randgänge 51] Dennoch nimmt er für sich in Anspruch im Gegensatz zur Heidegger[39] nicht der Nostalgie zu verfallen, »den Namen des Namens« zu suchen, einen Mythos »von der verlorenen Heimat des Denkens« und »die Suche nach dem eigentlichen Wort« zu verfolgen. [Randgänge 51 f.] Im ›Erkennen‹ und ›Anerkennen‹ der allumfassenden Bewegung der *différance* wird für Derrida stattdessen »die Regel des Spiels oder das Spiel als Regel … *bejaht*.« [SD 417] Wiederholt ist vom ›Spiel der Welt‹ die Rede, ebenso vom ›Spiel des Selbst‹. Der Begriff des Spiels dient als Hinweis auf »die Unmöglichkeit der Totalisierung« [SD 436], die nicht gelingen kann, da im zwar geschlossenen Feld der Sprache kein Zentrum, kein Ursprung besteht, der die unendliche Bewegung der Supplementarität begrenzen könnte. Nichts anderes als irgendeine Form von Sprache oder Text könnte wiederum überhaupt Sinn (er)geben – *il n'y a pas de hors-texte*.[40] Auf der gegenüberliegenden Seite einer rousseauistischen Nostalgie, die den verlorenen Ursprung betrauert, liegt eine nietzscheanische »fröhliche Bejahung des Spiels der Welt und der Unschuld der Zukunft, die Bejahung einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist. … Sie spielt, ohne sich abzusichern.« [SD 441] Dabei steht immer alles auf dem Spiel und zugleich nichts, weil sich auch die ökonomische Dichotomie von Gewinn und Verlust im Spiel auflöst. In gewisser Weise würde so aus dem Spiel *um* etwas das reine Spielen *von* etwas, die Darstellung, das Schauspiel, das Theater, in dem sich die Spielenden stets als Andere, nie als sie selbst zu erkennen geben. Radikal sollizitiert, angeklagt und in Frage gestellt

---

[39] Da auch »im entscheidenden Begriff der ontisch-ontologischen Differenz *nicht alles in einem Zug zu denken ist*«, und weil das Denken zudem auch in Heideggers Werk der Bewegung des Schreibens und Lesens einer Schrift folgt, geht auch diesem Denken die »*aktive* Bewegung« der *différance* voraus, die Heidegger aus Derridas Sicht allerdings übersieht und so doch wieder ›metaphysisch‹ verdeckt. [Gr 248] Heideggers Gedanke der ontologischen Differenz trifft für Derrida dennoch ganz wesentlich den Kern dessen, was er selbst als Sollizitation der »Herrschaft des Seienden« [Randgänge 47] fordert.

[40] Es erscheint für einen Zugang zum Denken Derridas angebracht, dieses berühmte und plakative Diktum hier so formelhaft zu wiederholen, wie es der kreisenden Bewegung seiner Gedanken entspricht.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird mit Nietzsche jeder Begriff des Menschen, der Menschheit, des Subjekts oder des Selbst, in dem sich die Sehnsucht nach einer verlorenen Ursprünglichkeit und einem vergessenen Zentrum ausspricht, die die (Post)Moderne so wesentlich prägt. Es wird also zu fragen sein, welche ›Rolle‹ für das Selbst – für das personale Selbst ebenso wie für jede Selbstheit oder Identität – ausgehend von dieser Anklage noch übrigbleibt.

Derrida wäre wohl nicht Derrida, wenn er sich nicht auch dieser Anlehnung an Nietzsche noch in einer letzten Wendung entziehen würde. Vielmehr stehen sich für ihn mit den Alternativen der Nostalgie oder der Bejahung »zwei Interpretationen der Interpretation, der Struktur, des Zeichens und des Spiels« gegenüber, »die gänzlich unversöhnbar sind, wenn wir sie auch gleichzeitig erleben und in einer dunklen Ökonomie versöhnen«. [SD 441] Anstatt einen eindeutigen Standpunkt zu diesen Alternativen einzunehmen, werden sie eher als Beschreibung des Spannungsfeldes einer bestimmten historischen Situation dargestellt. »Ich für meinen Teil«, so Derridas eigene ›Positionsbestimmung‹ zwischen den Positionen, »glaube nicht, daß man zwischen ihnen heute zu *wählen* hat …, weil wir uns hier in einem Bereich – sagen wir, vorläufig …: der Geschichtlichkeit – befinden, in dem die Kategorie der Wahl sehr leicht genommen« und stets eine Entscheidung zwischen zwei dichotomen Alternativen verlangt wird. [SD 441 f.] Um diese Logik zu unterlaufen kann sich Derrida nur in der Spannung, in der Differenz oder *différance* zwischen den Positionen verorten, die wiederum er sich zu denken aufgibt, bevor jegliche weitere Positionsbestimmung erfolgen kann. Bei dieser Aufgabe des Denkens handelt es sich für ihn »um einen Typus … historischen Fragens …, dessen *Konzeption, Bildung, Austragung* und *Arbeit* wir heute noch erst abzuschätzen vermögen.« [SD 442]

Am Ende jeden Durchgangs durch das Denken Derridas muß zwingend eine Rückkehr zur Frage erfolgen, so daß man dem Kreis folgt, ohne ihn mit einer Antwort zu schließen. Dabei wird durchaus eine gewisse ›nostalgische‹ Treue gegenüber dem geschriebenen Wort vorausgesetzt. Möglich wird zugleich eine Ahnung »des noch nicht Benennbaren« [ebd.], das sich im der Offenheit zugewandten Rücken des Lesers ankündigt und das er in gewisser Weise mit der unbewußten Geste der Verbeugung über den Text zu bejahen scheint. Was aber ist dieses noch nicht Benennbare, das nicht zu denken ist, außer »in der Gestalt der Nicht-Gestalt, in der unförmigen, stummen, embryonalen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und schreckenerregenden Form der Monstrosität«, von der eine zeitgenössische Gesellschaft, aus welcher sich Derrida selbst keineswegs ausschließt, ihre Blicke abwendet? [Ebd.] Wie kann dieses Nicht-Erkennbare zumindest in einer Ahnung ›erkannt‹ werden oder sich zu erkennen geben? Vielleicht gerade durch den Augenblick des Schreckens vor dem Unerkennbaren, Unbekannten – später dann durch den überraschenden Augenblick der Gabe. Derrida verweist auf die heideggersche »Angst«, die daraus entsteht, »mit Beginn des Spiels immer schon in der Weise des Im-Spiele-Seins zu sein«, und die wiederum einen Ursprung als Absicherung gegen die Offenheit des Spiels sucht, um dieses zu beherrschen und sein Risiko einzudämmen. [SD 423] Für Heidegger ist das noch Ausstehende, das sich in der Angst zu erkennen gibt, in »*Sein und Zeit*« zunächst der eigene Tod des einzelnen Daseins. Derrida aber verweist darüber hinaus auf die Ankündigung, jener »Heideggersche[n] *Hoffnung*« auf »das einzige Wort«[41], die zwar der Nostalgie angehört, aber ihr gegenüber dennoch darin differiert, daß sie eine »andere Seite der Nostalgie« aufzeigt, die nicht nur ›rückwärts‹ gewandt ist, sondern in die Offenheit der Frage hineinragt: »Das ist die Frage: die Vereinigung von Sprechen und Sein in dem einzigen Wort, in dem schließlich eigentlichen Namen. Das ist die Frage, die sich in die ausgespielte Bejahung der *différance* einschreibt.« [Randgänge 52] Die Bejahung der *différance* bleibt, insofern der Ausdruck *différance* trotz seiner schriftlichen Abweichung vom metaphysischen Wortgebrauch in der Metaphysik gefangen ist, eine vorläufige Bejahung, ein Spielzug in einer nicht abschließbaren Partie. Sie bleibt die paradoxe Bejahung der Negativität, der Leerstelle, des Lochs, des Abgrundes. Und sie bleibt auch deshalb in sich paradox, weil »das ›ja, ja‹, die Affirmation der Dekonstruktion … weder die eines reinen Spiels noch die einer reinen Verausgabung [ist], sondern eine Bejahung der Notwendigkeit dieser Kontamination«. [JD 316 f.]

Interessant ist diese paradoxe Struktur der Bejahung auch im Hinblick auf ihre ethische und politische Dimension. So verweist Bennington auf die häufig gegen Derrida vorgebrachte Kritik, die »dieses ›ja‹ vor allem der Bejahung einer bestehenden Ordnung (etwa des Kapitalismus), aber auch der eines etablierten literarischen oder philosophischen Kanons verdächtigt« [JD 202] und in der Übertragung der Dekonstruktion auf den Raum des Poltischen bis zur These reicht, jede Entwick-

[41] Derrida zitiert hier: Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt 1950. S. 337 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung, auch der Nationalsozialismus, werde so letztlich einfach hingenommen und bejaht, was sich in Derridas Bereitschaft äußere, das Denken Heideggers und Paul de Mans trotz ihrer ideologischen Verblendungen anzunehmen. In der Bejahung Derridas aber geht es, so Bennington, gerade nicht darum, »vorzugeben, die Gabe schlicht und einfach empfangen und sich seiner Schuld(en) entledigt zu haben – wie es zum Beispiel diejenigen tun, die vom Faschismus alles begriffen zu haben glauben«, denn das hieße auch, ein für allemal damit abschließen zu können. [JD 205] Wie bei Ricœur scheint hier nur ein komplexer Umgang mit der Schuld, eine schwierige Vergebung möglich, die allerdings weniger dezidiert mit der Möglichkeit zum Neubeginn verbunden wird. Impliziert ist im Paradox der Bejahung die Verpflichtung »zur wiederholten Bejahung dieses Ereignisses der Bejahung«, in der bereits »die Hinterlegung einer Bürgschaft oder eines Unterpfandes [›en-gage‹]« [JD 206] stattgefunden hat, von der aus sich die Frage nach der Verantwortung und der Schuld erst stellen läßt. Die Bejahung impliziert so »die Anerkennung einer *gewissen* unvermeidlichen Komplizität« mit der Geschichte der Gewalt, aus der niemand heraustreten kann und »die jedes gute politische Gewissen in Frage stellt«. [JD 210][42] Indem die »›Ökonomie der Gewalt‹« offengelegt wird, kann keine von Derrida ausgehende Ethik »ein für allemal zwischen gut und böse … scheiden … aber das hindert uns keineswegs daran zu urteilen«. [Ebd.]

Nicht nur in ethischer Hinsicht werden hier Grenzfragen aufgezeigt. Mit dem Paradox der Bejahung, ihrer Vorläufigkeit und Wiederholung in einem unabschließbare Spiel, stößt Derridas gesamtes Denken und auch die Strategie der Dekonstruktion an eine Grenze. Erneut stellt sich die Frage, ob nicht die Dekonstruktion auch noch ihre eigene Dekonstruktion verlangt, damit das Spiel fortgesetzt wird.[43] Ist

---

[42] Diese Infragestellung des guten Gewissens wird Derrida später auch noch einmal im Hinblick auf die Figur der Gabe als Gabe des Todes wiederholen. Siehe Abschnitt C III. 4.

[43] So formuliert Achim Geisenhanslüke in seiner »*Einführung in die Literaturtheorie*«: »Als unendliches Spiel der Differenzen markiert die *différance* in ihrer zentralen Position für Derridas Denken einen Platz der Leere, der sich nur deshalb der Dekonstruktion zu entziehen versucht, weil er das Prinzip des Entzugs des Seins selbst nennen soll. Dass die Arbeit der Dekonstruktion damit letztlich auf sich selbst übergreift, markiert zugleich ihre Grenze: Was auch im Rahmen der *différance* nicht mehr möglich ist, wäre die Dekonstruktion der Dekonstruktion.« (Achim Geisenhanslüke: *Einführung in die Literaturtheorie*, Darmstadt 2003. S. 100) Einerseits erscheint eine solche Dekonstruktion der Dekonstruktion als Fortsetzung ihres Spiels unvermeidlich, weil diese ›Methode‹ selbst ihre Spuren, Schriften und Texte hinterläßt, die immer weiter dekonstruiert werden

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es begründbar, warum dieses Spiel einer ›Erkenntnis‹, die keine Erkenntnis mehr sein will, sich fortsetzen sollte, wenn es nicht doch über dieses Spiel hinaus etwas zu erkennen oder zumindest zu erahnen oder zu erwarten gäbe, was sich dem Spiel entzieht? Plausibel erscheint jedenfalls, daß zur Fortsetzung des Spiels die Leerstelle im ›Inneren‹ des Spiels offen gehalten werden muß: Es muß eine Leere geben, um die ich in meinem Fragen wie um ein Kraftfeld kreisen kann, damit dieses Fragen nicht zu einem Ende gelangt und die Offenheit abschließt. Gleichzeitig könnte dieses Kraftfeld die Bewegung des Fragens um sich herum ordnen, so daß diese keineswegs vollkommen regellos verliefe. Es muß ein Loch geben, um das die Schriftrolle gewickelt wird, um der Linearität und Geschlossenheit des Buches zu entgehen und weitergehen, weiterschreiben, weiterlesen zu können. Es muß eine Öffnung in der Mitte des Turmes geben, den ich aus seinen eigenen Elementen im Prozeß der Dekonstruktion immer weiter nach oben baue, damit ich dann in seinem Inneren hinaufklettern und über seine Zinnen hinausblicken kann.

Das Spiel der *différance* wird wie ein Verschiebepuzzle gespielt: Beim sogenannten 15-Puzzle lassen sich in einem quadratischen Rahmen, der in 16 Felder unterteilt ist, 15 quadratische Puzzle-Teile hin und her verschieben – das sechzehnte Feld muß notwendig frei bleiben, damit die übrigen Puzzle-Teile bewegt werden können. Diese Leere erlaubt also innerhalb eines endlichen Rahmens eine große Zahl von Variationen und Verschiebungen. Dennoch ist die ursprüngliche Form dieses Puzzles nicht lösbar: auf den 15 Puzzleteilen sind die Zahlen von 1 bis 15 aufsteigend sortiert abgebildet, nur die 14 und die 15 sind gegeneinander vertauscht. Aufgrund des Mißverhältnisses zwischen einer ungeraden Zahl möglicher Permutationen, die zur Lösung des vertauschten Zahlen*paares* in eine gerade Permutation überführt werden müßten, ist es nicht möglich, die Zahlen in die richtige, vollständig aufsteigende Reihenfolge zu bringen. Als stimmige Metapher für Derridas unlösbares ›Spiel der Welt‹ müßte die Zahl der Permutationen in einem festen Rahmen durch vollkommen flexible und verformbare ›Puzzleteile‹ wohl unendlich sein. Ist das Spiel in sich unlösbar oder kann man davon ausgehen, daß es durchaus eine Lösung gibt, daß sie denkbar ist? Die zu erreichende Zahlenfolge ist für den Puzzlespieler hier ja sogar

---

können, andererseits überläßt sie sich selbst damit insbesondere als ›Methode‹ tatsächlich einer gewissen Beliebigkeit oder verweist immer wieder auf dieselbe, uneinholbare Leerstelle.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf den ersten Blick einsichtig, würde aber quasi ›den Rahmen sprengen‹: Die Puzzleteile könnten nur dann problemlos in die richtige Reihenfolge gebracht werden, wenn sie außerhalb des Rahmens frei beweglich wären.

Auch wenn beim klassischen 15-Puzzle keine Lösung erspielt werden kann, wird die Motivation, es überhaupt zu spielen und mit dem Puzzeln zu beginnen, durch die Aussicht auf eine mögliche Lösung und eine richtige Ordnung der Puzzleteile gewonnen. Würde Derridas Denken nicht davon angetrieben, zwar nicht das einzige Wort oder die einzige Antwort zu finden, jedoch immer wieder neue Perspektiven und Aussichten zu eröffnen, die von der Plattform der dekonstruierten Philosophie aus erblickt werden können, – würde also nicht auch Derridas Denken von einer Hoffnung angetrieben, wäre wohl kaum zu erklären, weshalb dieses Denken sich so rastlos produktiv Schrift um Schrift fortschreibt, um etwas zu erkennen zu geben, was sich dennoch der Festschreibung und Versprachlichung so weit verweigert, daß es weder ›etwas‹ noch seine Ahnung ein ›Erkennen‹ genannt werden soll. Diesem Projekt bleibt auch Derridas spätere Konzeption der Gabe verpflichtet. Dabei wird sich zeigen, daß es möglicherweise um eine Hoffnung auf eine spezifische Weise des Überlebens geht, vielleicht auch um die Hoffnung auf den »einzigartigen Augenblick der großen Vergebung, die noch nicht in mein Leben getreten ist, tatsächlich erwarte ich sie als die absolute Einzigartigkeit, im Grunde das von nun an einzige Ereignis, vergeblich, sich im Kreis zu drehen«. [JD 66 (Zirkumfession)] Ausgehend von Lévinas verweigert sich Derrida einer »*Hoffnung auf eine Rückkehr*«, deshalb ist die Kreisbewegung vergeblich und »[d]eshalb scheint diese Eschatologie, die *nichts* erwartet, oft unendlich verzweifelt.« [SD 146] Ist Derridas Denken, wie er es hier bei Lévinas aufzeigt, durch eine Eschatologie geprägt?

»Ich werde stets eschatologisch gewesen sein, wenn man so sagen kann, in extremis, ich bin der letzte der Eschatologen, ich habe bis zum heutigen Tag vor allem anderen gelebt, genossen, geweint, gebetet, gelitten, als sei jede Sekunde die letzte, das Herannahen des Endes in *flash back*, und wie kein anderer das *eschaton* zu einem Wappen meiner Genealogie, zu den Lippen meiner Wahrheit gemacht«. [JD 86 f. (Zirkumfession)]

Diese ein wenig kryptische Antwort gibt Derrida selbst in seiner »*Zirkumfession*«, um allerdings gleich darauf zu betonen, daß es keine Metasprache gibt, um eine Wahrheit auszusprechen, und daß seine

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Suche letztlich die nach einem uneinholbaren, in diesem Kontext ganz persönlichen Geheimnis bleibt. [Vgl. JD 87 f. (Zirkumfession)] Derridas Denken bleibt auf der Suche und in einer Haltung der Erwartung, es spielt weiter, aber ohne die Gewißheit zu behaupten, eine (Er)Lösung erreichen, geschweige denn im Rahmen der Sprache aussprechen zu können.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Wo bleibt das Selbst?

1) Dekonstruktionen der Selbst-Erkenntnis und Einbruch des Anderen

Eine echte ›Theorie der Erkenntnis‹ ließe sich aus Derridas Denken nur gewalttätig gegen seine eigene Intention konstruieren. (Man würde damit allerdings einer Gewalttätigkeit folgen, die für Derrida sowieso in jedem Denken vorgegeben und irreduzibel ist). Die Alternativen zwischen einer Ordnung der Erkenntnis, die vom Subjekt ausgehend das Objekt erfaßt oder aber aus der Ordnung der Objekte heraus dem Subjekt gegeben ist, sind für ihn gleichermaßen Grundformeln des metaphysischen Denkens. Gibt es dennoch einen Ansatz dafür, mit Derrida nach einer Selbst-*Erkenntnis* zu fragen? Die metaphysische bzw. der Onto-theologie verhaftete Frage ›*Was ist* das Selbst?‹ müßte dabei in jedem Falle vermieden werden. Gefragt werden könnte allenfalls in einem Paradoxon, das schon eine Nicht-Identität und Andersheit impliziert, welche *Rolle* das Selbst im Spiel der Welt spielt oder wo es in der Bewegung der *différance* seine Spuren hinterläßt. Wo also bleibt das Selbst im Denken Derridas? Bleibt es? Oder zeichnet es sich durch sein Verschwinden aus?

Die Ablehnung jeglichen Grundes, Ursprungs und Zentrums bedingt zunächst folgerichtig auch eine Ablehnung der metaphysischen Begriffe des Ichs sowie des Subjekts, und zwar als *ὑποκείμενον*[44] und als transzendentales Subjekt. Jede Idee der Identität wird durch die vorgeordnete *différance* in Frage gestellt. Derridas Ansatz ist im Hinblick auf diese Fragen nicht neu. Er setzt Tendenzen fort, die sich beispiels-

[44] Man könnte allerdings durchaus die »*Zirkumfession*« Derridas, in der er ›unter‹ dem Portrait Benningtons stark autobiographische Fußnoten hinterläßt als ein Spiel, mit dem Begriff des *ὑποκείμενον* oder ›subjectum‹ auffassen – Derrida selbst, sein Geschichte, seine Überlegungen, wären hier das ›Zugrundeliegende‹.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise in Foucaults These von der Ablösung der Episteme der Menschheit oder in Roland Barthes und Foucaults programmatischen Abgesängen auf den Tod des Autors abzeichnen.[45] Die Abgrenzung von der Idee des ›Menschen‹[46] rückt Derrida nicht besonders deutlich in den Fokus seines Interesses, allerdings scheint das Gebiet der Zeichen, Bücher und Texte, um das sein Denken zunächst kreist, immer schon eine von Menschen geschriebene und gelesene ›Welt‹ zu beschreiben. Eine explizite Beschäftigung mit den Begrifflichkeiten des Ichs und des Selbst erfolgt zunächst besonders deutlich an zwei Brennpunkten: einerseits in der Auseinandersetzung mit Descartes' Konzeption des *Cogito* und dessen Interpretation durch Michel Foucault und Emmanuel Lévinas; andererseits in der Beschäftigung mit der Phänomenologie Edmund Husserls. In beiden Fällen ist die Stellung des Ichs nicht von dem Prozeß und Erleben seines Erkennens zu trennen. Dieses Erkennen verfolgt Descartes, wie Derrida zeigen möchte, als Prozeß einer *Trennung* der Gewißheit vom ›Zweifelhaften‹. Bei Husserl manifestiert sich für Derrida deutlicher der andere Aspekt metaphysischen Denkens, der hierzu in einem Verhältnis der Ergänzung steht: der Versuch die Trennungen wieder in die *Einheit* der Wahrnehmung und unter das Diktat der Präsenz zu zwingen. Gegen die »phänomenologische Reduktion, die uns wieder in den Sinn einbiegt«, setzt Derrida »eine Reduktion dieser Reduktion: keine Reduktion auf den Sinn, sondern Reduktion des Sinns«, die der »souveräne Überstieg« und Exzeß der Philosophie und des Wissens sein soll. [SD 406] Derridas Kritik an Descartes und Husserl soll in den folgenden Abschnitten betrachtet werden, um die Frage zu beleuchten, inwiefern sein Denken im Umgang mit dem Nicht-Sinn und Wahnsinn für das Selbst eine andere Alternative eröffnet – vielleicht die Alternative der Andersheit, die er insbesondere aus der Beschäftigung mit Lévinas entwickelt. Welche Rolle spielt dabei, wenn auch noch nicht die Figur der Gabe, so doch eine Hingabe und Selbst-Aufgabe, die den ökonomischen Kreislauf der Reziprozität durchbricht?

---

[45] Vgl.: Roland Barthes: *Der Tod des Autors* sowie: Michel Foucault: *Was ist ein Autor?* In: Texte zur Theorie der Autorschaft. Hrsg. von Fortis Jannidis, Gerhard Lauer u. a., Stuttgart 2000. S. 185–194. und S. 198–230.

[46] Eine explizite Auseinandersetzung mit der Debatte über das Ende des Menschen erfolgt 1968 in »*Fines hominis*«. [Randgänge 119–141]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.1) »Die hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito« – Hingabe an einen wahnsinnigen Augenblick

Der Durchgang durch den hyperbolischen Zweifel Descartes' wird bei Derrida zur Bewegung einer Hingabe an die Möglichkeit des vollständigen Irrtums und Nicht-Sinns oder Wahnsinns und an die Unentscheidbarkeit zwischen den Alternativen von Vernunft und Unvernunft. Kann aus dieser Hingabe eine Gewißheit des *Ego* gewonnen werden oder ist daraus letztlich eine andere Figur des ›Selbst‹ zu empfangen? Derridas Auseinandersetzung mit Descartes erfolgt in einem Leseprozeß zweiter Ordnung: Derrida liest, wie Foucault in »*Wahnsinn und Gesellschaft*«[47] Descartes liest und dabei dessen »*Meditationes*«[48] als einen »›Gewaltstreich‹, in der Dimension des theoretischen Wissens« bestimmt, der »eine *philosophische* Gefangenschaft des Wahnsinns« festschreibt. [SD 72] Schon in der ersten Meditation darüber »*Woran man zweifeln kann*« wird in Foucaults Lesart der Wahnsinn »wie durch Dekret« [SD 77] (also in einer analogen Bewegung zu den politischen und sozialen Ausschlußmechanismen, die Foucault in seiner Geschichte des Wahnsinns interessieren) aus dem Denken ausgeschlossen, um den Zweifel in eine sichere, nicht-wahnsinnige Methode überführen zu können. Der Zweifel besitzt einerseits ein hyperbolisches Moment, andererseits aber zugleich eine Einschränkung: Obwohl er sich zunächst auf die sinnliche Wahrnehmungen richtet, gibt es auch im sinnlich Gegebenen »sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann« oder woran zu zweifeln unvernünftig wäre, es sei denn, man würde sich mit »Wahnsinnigen vergleichen, deren Gehirn ... so aufgeweicht ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf oder seien etwa gar Kürbisse oder aus Glas«. [Meditationes I 19] Foucault insistiert darauf, daß Descartes einerseits auch den Zustand des Traumes hyperbolisch verallgemeinert, um nachzuweisen, daß die nicht-sinnlichen Wahrheiten der *natures simples*, aus denen die Wahrnehmung zusammengesetzt sind, auch

---

[47] Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1969.

[48] René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: Meditationes]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn alles Traum wäre, ihre Gültigkeit behielten. Das denkende, zweifelnde Subjekt der »*Meditationes*« distanziert sich jedoch nicht davon zu träumen, aber von den so drastisch beschriebenen Wahnsinnigen, die ihre Wahn-Vorstellungen mit der Wirklichkeit verwechseln. Interessanterweise sind die Ideen der Wahnsinnigen, die Descartes hier beschreibt, bereits Selbst-Bilder: eine falsch aufgefaßte soziale Rolle – der Bettler meint, ein König zu sein – falsche Vorstellungen vom eigenen Äußeren sowie der eigenen Körperlichkeit und Materialität. Zugleich scheint in diesem Ausschluß des Wahnsinns der »Augenblick des Cogito«, der im Gang der »*Meditationes*« erst noch entwickelt wird, bereits vorweggenommen, denn die Möglichkeit, wahnsinnig, verrückt, von Sinnen zu sein – *amentes* und *demens* sind hier die lateinischen Begriffe, die auf einen Mangel an *mens*, also Geist oder Verstand verweisen – ist für Descartes bereits deshalb ausgeschlossen, »weil ich denke«. [Ebd.]

In einem zweiten Schritt läßt uns Derrida nun seine eigene Descartes-Lektüre nachlesen: Descartes »schließt in keinem Augenblick die Möglichkeit des totalen Irrtums für *jegliche* Erkenntnis aus«, die sich nicht auf »die *einfachen* und *intelligiblen* Dinge«, sondern auf die Sinneswahrnehmung gründet. [SD 78] Die falschen Selbstbilder, die als Wahnsinn abgewiesen wurden, werden sogar »als Möglichkeit des Traums zugelassen«. [Ebd.] Die Hyperbolik des Zweifels geht also für Derrida weiter als in Foucaults Interpretation. Sie zielt auf den »radikalen Bruch mit den Sinnen«, denen gegenüber die intelligiblen Gewißheiten eine gänzlich andere Ordnung bilden. [SD 80] »*Jede* Bedeutung, *jede* ›Idee‹ sinnlichen Ursprungs wird aus dem Gebiet der Wahrheit *ausgeschlossen, ebenso wie der Wahnsinn*«. [Ebd.] Derrida bezweifelt also, daß der Wahnsinn tatsächlich, wie Foucault annimmt, mit anderem Maß gemessen werde als der Traum oder Irrtum. Vielmehr erfolge der Übergang von der Rede über den Wahnsinn zum Beispiel des Träumens nur, um den darauf angewandten Zweifel allgemeiner zugänglich und damit noch radikaler zu machen – denn der Wahnsinn erschreckt in seiner Radikalität insbesondere den »Nicht-Philosophen, de[n] philosophischen Novizen« [ebd.], wohingegen jeder träumt und daher die weiteren Argumentationsschritte gut nachvollziehen kann.

»[D]ie eigentlich philosophische, metaphysische und kritische Phase des Zweifels« wird für Derrida erst mit der Einführung der Fiktion des *genius malignus* erreicht, da diese »die Möglichkeit eines *totalen Wahnsinns*« impliziert, der eben nicht mehr per Dekret aus dem Be-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reich der oder des Vernünftigen verwiesen und beherrscht werden kann. [SD 84 f.] Unter der Täuschung des bösen Dämons werden das Weltbild ebenso wie das Selbstbild ver-rückt und sogar der Bereich des Intelligiblen verliert seine zuvor noch nicht bezweifelbare Sicherheit. Durch diese Verrücktheit ist also »das Ganze der Erkenntnis bedroht« und die Erkenntnis wird »in keinem Augenblick ... für sich allein den Wahnsinn beherrschen und meistern, das heißt objektivieren können. Wenigstens solange der Zweifel nicht aufgehoben sein wird.« [SD 89] Es gäbe unter der Ägide des Zweifels daher keinen einzigen Augenblick, der den Wahnsinn objektiviert, sich ihm also unbezweifelbar als nicht-wahnsinniges Subjekt gegenüberstellt, und dies gilt *trotz* des Augenblicks des *Cogito* und gerade *in* diesem Augenblick, selbst wenn »der Akt des Cogito und die Gewißheit, zu existieren, ... zum ersten Mal dem Wahnsinn« entgehen. [Ebd.] – Und zwar, »weil in seinem Augenblick, in seiner eigenen Instanz der Akt des Cogito *sogar* gilt, *wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn* mein Denken durch und durch wahnsinnig ist«. [Ebd.] Die Originalität der Lesart Derridas liegt hier darin, den Akt des *Cogito*, der paradoxen (Selbst-)Gewißheit des Zweifels, als einen Augenblick der absoluten Unentscheidbarkeit zu verstehen – als den Augenblick der Leere, den »Nullpunkt« [SD 90], »der nicht mehr« – oder vielleicht gerade noch nicht – »dem Paar von *determinierter* Vernunft und *determinierter* Unvernunft, nicht mehr ihrer Opposition oder ihrer Alternative zugehört« [SD 89 f.], so wie die *différance* jeder determinierten und eindeutig bestimmbaren Differenz im Sinne einer Opposition oder Alternative ›vorausgeht‹.

Diese Unentscheidbarkeit bildet für Derrida zugleich den Ausgangspunkt für jede partikulare Entscheidung und für die Geschichte der Erkenntnis als Totalität, in der dann die Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft zum Paradigma gemacht wird.[49] Durch die Radikalisierung des Zweifels und die Einführung der Idee einer totalen Täuschung werden Sinn und Wahn-Sinn so ununterscheidbar, daß der Augenblick der Aussage des *ego cogito* nur durch die letztlich voluntative Entscheidung zu einer Absetzung von der Ungewißheit, also zum Sprung in die postulierte Gewißheit ermöglicht wird, ohne daß die Unentscheidbarkeit dadurch eigentlich aufgehoben oder aufgelöst werden könnte.

[49] In jeder Erzählung dieser Geschichte, die sich auch Foucault zur Aufgabe macht, wird wiederum für Derrida diese Unentscheidbarkeit verdeckt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kehrt man zum Augenblick der Unentscheidbarkeit vor dieser Entscheidung zurück, eröffnet sich im Durchgang durch die Argumentation Descartes' für Derrida die Möglichkeit eines *ego cogito*, das »den Wahnsinn als seine Freiheit und seine Möglichkeit« anerkennt. [Ebd.] Es kann sich dem Wahnsinn und der absoluten Ungewißheit des Nicht-Sinns hingeben, ohne sich zu verlieren. Es bleibt für sich selbst, indem es sich passiv aufgibt oder hingibt, dennoch als dieser Akt erhalten bzw. ›gültig‹, allerdings eben in einer Aktivität, die zugleich eine absolute Passivität zuläßt: die Aufgabe der Aktivität eine Erkennens, das ›Sinn macht‹, zugunsten eines Frei-Seins von Gewißheit und für die Unentscheidbarkeit, das schließlich paradoxerweise doch eine letzte Instanz der ›Gewißheit‹ bleiben soll. Denn die Bedingung dafür, die Gewißheit des eigenen Zweifelns und sich selbst als Zweifelnden erkennen zu können, kann für Derrida in der Argumentation Descartes erst im Durchgang durch das Andere des gewissen Erkennens und in der »Auseinandersetzung mit dem Dämon, mit dem bösen Dämon des Nicht-Sinns« [SD 90 f.] gewonnen werden. Auf der anderen Seite dieses Exzesses bildet für Derrida der Gottesbezug einen Versuch die hyperbolische »*Spitze* selbst abzustumpfen« [SD 91], indem das *Cogito* auf der sicheren Seite einer absoluten Vernunft verankert werden soll – also bereits auf *einer* Seite der Unterscheidung, die für Derrida aus dem Nullpunkt des *Cogito* heraus eigentlich erst ermöglicht wird.

Der hyperbolische Augenblick des *Cogito*, der in Derridas Lesart dem Hinausgehen über Sein und Wesenheit in der platonischen *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* entspricht, welches ebenfalls das Denken an seine Grenzen führt, kann nicht festgehalten werden. Dieser Nullpunkt kann nicht er selbst bleiben. Er muß, um sowohl sich selbst als auch anderen mitteilbar zu sein, – um zu erkennen gegeben zu werden –, temporalisiert und den Maßstäben der Rationalität unterworfen werden. »Wahnsinnig zu sein«, heißt nämlich nur dann über den Augenblick hinaus wahnsinnig bleiben, wenn es nicht gelingt, »das Cogito reflektieren und aussagen zu können, das heißt, es als solches für einen anderen erscheinen lassen; einen anderen, der ich selber sein kann.« [SD 95] Wahnsinnig bliebe hier in der Rede über den Wahnsinn also derjenige, der nicht über den Augenblick des absolut radikalisierten Zweifels und der totalen Täuschung hinausgelangen und sich selbst als seiner selbst gewisses *Ego* und als Basis sicherer Erkenntnis zu erkennen geben kann. Indem Descartes seine eigene Argumentation auf der Seite des *λόγος* verankert und einem Ensemble fester Regeln und Axiome unterstellt,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die er als das »*natürliche Licht* (das in seiner unbestimmten Quelle sogar für die Irren gelten müßte) *determiniert*« und zwar in einer Determination, die für Derrida »dogmatisch ist«, versucht er sein eigenes Denken rückwirkend doch wieder gegen den Wahnsinn zu versichern. [SD 96] Was Derrida hier als dogmatische Determination beschreibt, wird Marion als ein (allerdings zwiespältiges) Bekenntnis Descartes' zur Entgegennahme einer ›göttlichen Gabe‹ der Erkenntnisfähigkeit und der ewigen Wahrheiten darstellen.

Der Akt der Hingabe, in der sich der Zweifelnde dem Augenblick des Wahnsinns überläßt, muß nun für Derrida in jeder Relektüre »*wiederholt* und von der Sprache oder dem deduktiven System unterschieden werden, in das Descartes ihn einschreiben muß, ... sobald er ihn für den anderen (das bedeutet für sich) reflektiert«[50]. [SD 96] So zeigt sich das Paradox, daß eine Hingabe an die Möglichkeit des Nicht-Sinns nur in einer ›sinnvollen‹, logischen Sprache zu erkennen gegeben werden kann, die zugleich in jeder Wiederholung des Gedankengangs aufgegeben und unausweichlich neu erworben werden muß. Wer sich selbst reflektierend zu sich selbst verhält, ist hier für Derrida bereits ein Anderer, indem er sich in sich selbst auf einen Kommunikationspartner ausrichtet und die gemeinsamen Regeln der Mitteilung und der rationalen Argumentation akzeptiert, »für den anderen (das bedeutet für sich)«. [S. o.] Dies gilt also schon vor der Veröffentlichung der »*Meditationes*« im Dialog mit den Einwänden anderer, auf die Ricœur verweist, der allerdings ebenso auch die Andersheit hervorhebt, die durch den Gottesgedanken und den *genius malignus* ins Spiel gebracht wird. Die innere Andersheit jeder Reflexion, die immer schon darauf geöffnet scheint, sich einem Anderen (zu erkennen) zu geben, wird für Derrida von einer ›metaphysischen‹, monologischen Logik verleugnet. Auch das Selbst der Selbstreflexion ist eigentlich schon nicht mehr bei sich, denn nur in einem »Verhältnis zum anderen als anderem Es *(soi)* sichert sich der Sinn gegen den Wahnsinn und den Nicht-Sinn ab.« [Ebd.]

Gibt es also im Nachdenken über das Selbst immer schon nur dieses *andere ›soi‹* der Reflexion, das sich selbst gegenüber bereits differiert? Derrida scheint in der Forderung der Wiederholung des Augenblicks der Unentscheidbarkeit indirekt und in einer beinahe existenzphilosophischen Wendung von jedem Leser, von jedem Einzelnen zu verlangen, sich als ein Supplement an die Stelle des Zweifelnden, des

[50] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cogito zu setzen, das sich für einen hyperbolischen Augenblick dem Nicht-Sinn überläßt, indem es bereit ist, sich von diesem anderen Selbst zu lösen, sich also ›selbst‹ als Gegenstand der eigenen Reflexion aufzugeben, und sich, insbesondere im Hinblick auf die eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, gerade in dieser Selbst-Aufgabe und im Durchgang durch die Ungewißheit zu ermöglichen. Descartes' Methodik einer Rede vom ›Ich‹ und aus der Ich-Perspektive, die dennoch allgemeine Gültigkeit beansprucht, verlangt vom jeweiligen Leser, sich in die Position dieses ›Ich‹ zu versetzen. Jeder einzelne, der sich hier supplementiert, wird damit zugleich zu einem Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie, die sich von ihm aus fortschreibt, und die zwischen dem hyperbolischen Exzeß und den Einschränkungen, in denen dieser sagbar wird, zwischen der Entscheidung für die Vernunft, dem Wahnsinn der Unentscheidbarkeit und dem Eingeständnis des Wahnsinns ihre ganz eigene Ökonomie entwickelt.

Wie kann es Derrida nun gelingen, das *Cogito* als diesen Ausgangspunkt, aber dennoch nicht als einen Ursprung zu verstehen, wie dies ein metaphysisches Denken des Subjekts unterstellen würde? Der Schlüssel hierfür muß in Derridas Verständnis der Zeit gesucht werden. Die »hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito« [SD 89] liegt für Derrida im Rückzug auf »eine zeitliche Ursprünglichkeit im allgemeinen«, »wo der determinierte Sinn und der determinierte Nicht-Sinn sich in ihrem gemeinsamen Ursprung verbinden«. [SD 90] Auch wenn in dieser Terminologie bereits die Metaphysik des Ursprungs lauert, scheint dieser ›Ursprung‹, in dem sich Sinn und Nicht-Sinn überkreuzen, eher im Kontext von Spur, Supplement und *différance* verortet zu sein, das heißt in einem Kontext, in dem es für den Derrida den Ursprung nicht gibt, er aber dennoch gedacht wird. An die Stelle *eines* Ursprungs tritt eine Ursprünglichkeit, die sich in jedem Augenblick wiederholt. Die Nicht-Präsenz, die Leerstelle, die Derridas Denkbewegung umkreist, wird so in das cartesische *Ego*, in die Lücke zwischen der Radikalisierung des Zweifelns und der Entscheidung zur Gewißheit, in die Lücke zwischen ›*cogito*‹ und ›*sum*‹ hineingetragen. Nur im Bezug auf diese Lücke und den beinahe kierkegaardschen Sprung der Entscheidung, kann sich das *Ego* tatsächlich zu sich selbst verhalten. Die Leerstelle, das Loch in der Schriftrolle, die Öffnung im Inneren des dekonstruierten Denkgebäudes, in der ein Aufstieg möglich ist, liegt mitten in demjenigen Selbst, das sie denkend umkreist. Und der ungeheuerliche messianische Anspruch des Übersteigens und Hin-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausblickens auf ein noch nicht Erkennbares und Benennbares meint möglicherweise auch die immer neue Herausforderung jedes Denkens und Denkenden, über sich selbst hinauszugehen und die eigene, umkreiste Offenheit als Öffnung auf ein Anderes oder die Anderen hin zu verstehen, wie sie sich auch in der Performanz der Gabe manifestieren wird.

Bestätigung fände diese Hypothese in der immer deutlicheren Zuwendung Derridas zu Emmanuel Lévinas' Philosophie des Anderen sowie auch in der immer stärkeren Fokussierung auf Themenbereiche, die tatsächlich die zunächst so abstrakte Denkbewegung auf konkretere Fragen der Ethik herunterbrechen – von der reinen Bewegung des Fragens also auf die Bewegungen des Fragenden, Denkenden, Handelnden und auf die Bewegungen der Anderen, der Fremden, der Freunde, Gäste, Geber und Empfänger, die er dabei kreuzt.

1.2) Einbruch des Anderen und Verausgabung des Selbst

Die Frage nach dem Anderen bildet, insofern sie vom Selbst und seiner Endlichkeit her gedacht wird, so Derrida in seinem Aufsatz über »*Gewalt und Metaphysik*« bei Emmanuel Lévinas, »die *philosophische Frage überhaupt: warum* ist die wesenhafte, irreduzible, absolut allgemeine und unbedingte Form der Erfahrung des Zugangs zum Anderen noch Ichheit?« [SD 199] In der Undenkbarkeit und Unmöglichkeit, die Erfahrung eines Anderen selbst zu erleben, stößt für Derrida die Vernunft genauso an ihre Grenzen wie in Descartes' hyperbolischem Zweifel und öffnet sich damit auf die Fragestellungen: »*Warum die Endlichkeit?*« und »*Warum die Vernunft?*« [Ebd.]

Die Figur des Anderen, die in die *Cogitatio* einbricht, der *genius malignus*, ist zunächst, wie auch Ricœur betont, eine Hypothese, die der Zweifelnde selbst aus sich heraus generiert, eine Fiktion. [Vgl. SD 85] Gerade durch diese Fiktionalität scheint die subversive Andersheit des Dämons durch den Denkenden kontrolliert und beherrscht werden zu können. Gegen eine solche Bannung der Andersheit durch ihre Fiktionalisierung und gegen ihre Integration in ein mit sich selbst identisches Selbst, in dem jede Differenz letztlich »eine *Illusion*, ein ›Spiel des Selbst‹« ist [SD 144], richtet sich Emmanuel Lévinas, indem er der Totalität des Solipsismus eine radikale Andersheit gegenüberstellt, die dem Selbst vorausgeht. Der Andere bei Lévinas ist, so Derrida, »Ande-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rer nur, wenn seine Andersheit absolut, das heißt unendlich irreduzibel ist; das unendlich Andere kann aber nur das Unendliche sein.« [SD 159][51]

Lévinas liest Descartes' dritte Meditation[52], um ihn gegen Husserl auszuspielen, der das *Cogito* in der Lage sieht, sich die Idee des Unendlichen selbst zu geben. Indem Descartes dagegen das Unendliche als das anerkenne, was »ihn als Cogito schon ermöglicht hat, indem es ihn übersteigt«, ist sein Denken geöffnet für »die ethische Beziehung als das ursprüngliche Von-Angesicht-zu-Angesicht, als das Hervortreten der absoluten Andersheit«, die für Lévinas vor jeder Ontologie den Gegenstand der ersten Philosophie bildet. [SD 162] Die unendliche Exteriorität des Anderen ist, so Derrida, »nicht räumlich, denn der Raum ist der Ort des Selbst« und nicht des Anderen. [SD 171] Das unräumliche Außerhalb ist das eines Rufes, der von anderswo an das Selbst ergeht, und zwar bevor es es selbst ist und durch diesen Ruf auf einen räumlichen Standpunkt festgelegt wird, von dem aus es dann seine Antwort gibt: das ›Me voici‹, das ›*Hier* sieh mich‹. »Der unendlich Andere (bzw. das Unendliche)« ist »Rede, Ursprung des Sinns und der Welt« [SD 162] und damit auch Voraussetzung der Gabe der Welt an den Anderen.[53] Der Begriff und die Sprache sind »immer schon dem *Andern gegeben*« [SD 145] und können diesen daher nicht in sich einschließen, denn er verfügt bereits über sie. Diese ›Gebung‹ der Sprache an den Anderen drückt sich noch vor dem Akkusativ, den Ricœur bei Lévinas hervorhebt, in der »Dimension des Dativs oder Vokativs« aus. [Ebd.] Sowohl die Figur des Rufes als auch die dativische Ausrichtung der Sprache wird auch bei Marion eine zentrale Rolle spielen.

In der paradoxen Rede von der ›positiven Un-endlichkeit‹ des Anderen liegt für Derrida vielleicht der »Punkt …, an dem das Denken am

---

[51] Für Lévinas steht der oder das absolute, radikal Andere in einer Ablehnung Hegels auch jenseits der Geschichtlichkeit, während wiederum Derrida die Frage stellt »ob *es Geschichte gibt*, wenn die Negativität im Zirkel des Selbst gefangen ist und wenn die Arbeit sich nicht wirklich an der Andersheit stößt, wenn sie sich nicht selbst ihren Widerstand gibt«, ob also gerade »die Geschichte nicht mit jenem Verhältnis zum Anderen beginnt.« [SD 144]

[52] Interessant ist im Hinblick auf die Descartes-Interpretation Marions, daß gerade die zweite Meditation mit der Existenzaussage ›überblättert‹ wird, die Marion besonders intensiv diskutiert. Vgl. Abschnitt D. II. 2 meiner Arbeit. Auch die Beziehung auf eines nicht-räumliche Außerhalb des Rufes bei Lévinas, wird uns bei Marion wiederbegegnen.

[53] Siehe hierzu noch einmal Abschnitt A. IV. meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entschiedensten mit der Sprache bricht«. [SD 174] In dieses Wort ist eine Negativität eingeschrieben, die notwendig erscheint, um überhaupt etwas anderes denken zu können als nur ein Selbst, einen Punkt, eine Identität des Selben ohne Anderes, also auch um in der Sprache dann das Anbieten einer gemeinsamen Welt vollziehen zu können und ›einander zu erkennen zu geben‹. »Das unendlich Andere wäre nicht, was es ist: anders –, wäre es positive Unendlichkeit und enthielte es nicht in sich die Negativität des Un-bestimmten, des ἄπειρον«. [Ebd.] Und die Offenheit des ἄπειρον bedarf wiederum der Geschlossenheit einer Endlichkeit, um sich durch etwas hindurch zu eröffnen – um sich als *Offenheit* zu erkennen geben zu können.[54]

Die Begegnung mit dem Anderen ist nicht einfach ein Einbruch in das Selbst von außerhalb, sondern trägt in Derridas Interpretation als »Eschatologie, die *nichts* erwartet« und daher einen Aufbruch »*ohne Hoffnung auf eine Rückkehr*« zum Selbst verlangt, bereits Züge eines Heraustretens nach Außen, einer Selbst-Verausgabung. [SD 146] Auch diese Bewegung des Ausbruchs soll aber nicht räumlich verstanden werden. Sie ist zunächst wesentlich zeitlich, wenn nicht sogar Bedingung jeglicher Zeitlichkeit, denn die »Begegnung des Unvorhersehbaren«, also des absolut Anderen bildet »die einzig mögliche Öffnung der Zeit, die einzig reine Zukunft, die einzig reine Verausgabung *jenseits* der Geschichte als Ökonomie.« [SD 146 f.] – Eine *reine* Verausgabung also, die sich später in der Figur der *reinen* Gabe wiederholen wird, und zwar ebenfalls im Modus des Unvorhersehbaren und der Überraschung.[55] Kern der Verausgabung ist es, daß das Selbst *sich* ganz gibt. Und diese Gabe bildet einen Kontrast zu dem, was Lévinas, wie schon von Ricœur betont, als eine nur »*ökonomische Freiheit*« [SD 148] der theoretischen Erkenntnis versteht: Diese Freiheit der Erkenntnis vergißt, daß sie sich nur mit dem beschäftigt, was ein Selbst sich selbst gibt – also mit etwas nur vorgeblich von dem betrachteten Phänomen selbst aus Gegebenem – und bleibt so in sich selbst gefangen. Für Lévinas bleibt daher die Philosophie aus ihrer griechischen Wurzel heraus, in der sie »seit Sokrates durch eine Vernunft beherrscht wird, die in sich

[54] »Der Andere kann das, was er ist: unendlich anders, nur in der Endlichkeit und der Sterblichkeit (der meinen *und* der seinen) sein. Freilich nur im Augenblick, wo er zur Sprache kommt, erst dann und auch nur dann, wenn das Wort *anders* einen Sinn hat«. [SD 175]

[55] Siehe Abschnitt B. IV.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur aufnimmt, was sie gibt,« stets »eine Tautologie und eine Egologie«. [Ebd.]

Derrida betont, daß sich die Notwendigkeit der Unendlichkeit des Anderen, dessen Erkenntnis das Selbst sich nicht selbst geben kann, in Lévinas' Konzeption durch eine Abwehr der Gewaltsamkeit begründet, als die das Gebot oder der Befehl eines mir gleichrangigen, endlichen Anderen verstanden würden. [Vgl. SD 163] Lévinas benötigt also den Gedanken einer positiven Unendlichkeit des Anderen als eine Art von ›Souverän‹, der in seinem Denken den Frieden sichern und eine Autorität der Gerechtigkeit ermöglichen soll. Dennoch bildet für Derrida paradoxerweise der Anspruch, das Gesicht des (göttlichen) Anderen anzuerkennen, auch die Voraussetzung für den Krieg und für den Kampf um Anerkennung. Jedes Phänomen, jedes Erscheinen, auch das des Gesichts, das nur in der Spur des Anderen zugänglich ist, »setzt eine originäre Verunreinigung durch das Zeichen voraus«, so daß der sich zwischen dem Unendlichen und Endlichen zerspannende Krieg als eine Art ›Vater aller Dinge‹ »gleichursprünglich mit der Phänomenalität« ist, »er ist der Aufbruch selbst der Sprache und des Erscheinens«, das Aufbrechen der Differenz. [SD 197] Jedes Sich-Geben der Phänomene wäre hier so schon ein sprachliches, semiotisches Zu-erkennen-Geben. Und die Sprache bzw. der Diskurs, der seine Gewalt auf einer nicht-ethischen Ebene nur gegen sich selbst wendet, wird zugleich als Angebot der Welt an den Anderen »die einzige Möglichkeit, die schlimmste Gewalt im Zaume zu halten: die des primitiven und prä-logischen Schweigens«, des Nichts und des Nihilismus, in der auch die Differenz zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit und damit auch die Idee des Friedens weder denkbar noch sagbar wären. [Ebd.][56] Damit dieses Denken und Sagen möglich wird, aus einem ethischen Anspruch heraus also, »gibt es *die Philosophie*, in der die Gewalt im Wissen sich gegen sich selbst wendet,

[56] Wegen dieser Möglichkeit, die Gewalt in den Diskurs zu verlagern und so auch einzugrenzen und zu beherrschen, verläßt Hegel für Derrida die Argumentationsebene, auf der er zunächst durchaus dem Subjekt gegenüber äußerliche Andere einbezieht, und »vermeidet es ... in der *Phänomenologie des Geistes* das Wort ›Mensch‹ auszusprechen«. Stattdessen beschreibt er »den Krieg (die Dialektik von Herr und Knecht beispielsweise) ohne anthropologische Bezugnahme im Feld einer Wissenschaft vom *Bewußtsein*«. Indem also die Dialektik selbstreferentiell auf den Diskurs und in das Bewußtsein hinein gewendet wird, verfolgt Hegel letztlich das gleiche Ziel, das Lévinas den Anderen als Unendlichkeit und Exteriorität denken läßt: den bestmöglichen Versuch einer Einhegung und Verminderung der in letzter Konsequenz irreduziblen Gewalt, denn »dieser zweite Krieg als Anerkennung ist die geringstmögliche Gewalt« [SD 197]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der die originäre Endlichkeit sich selbst erscheint, und in der der Andere im und durch das Selbst geachtet wird«. [SD 199]

Eine echte Offenheit für den Anderen setzt bei Lévinas, analog zur *Hingabe* an den Augenblick des hyperbolischen Zweifels, eine *Verausgabung* des Selbst an den absolut Anderen voraus, die diesen nicht in der Bewegung der Rückkehr wieder als Teil des Selbst und der Identität vereinnahmt. Die griechische Philosophie integriert hingegen die Andersheit in das Selbst und in den λόγος, ermöglicht so die Achtung eines Anderen durch das Selbst hindurch, (be)achtet dabei aber nicht die Exteriorität der Andersheit, während es umgekehrt für Lévinas »keine innere Differenz, keine fundamentale und eingeborene Andersheit im Ich« gibt. [SD 167] Da Derrida hinter die Unterscheidung zwischen Innen und Außen blicken möchte, möchte er auch diese beiden Sichtweisen ineinander verschränken. Soll also von Derrida aus ein ›Selbst‹ gedacht werden, so trägt dies die Andersheit immer schon in sich, denn »das Andere ist im Selben« [s. o.] – nicht nur im personalen Selbst, wie es bei Ricœur *als* ein Anderer im Mittelpunkt steht, sondern in jedem Selben. Anstatt die *Idem*-Identität um eine *Ipse*-Identität zu erweitern, ist hier jedes *Idem*, nicht nur das des personalen Selbst, von vornherein in Frage gestellt. Läßt sich diese In-Frage-Stellung jeder Selbigkeit nun im Bezug auf das personale Selbst auf jenes Verhältnis der »Interrogation« zwischen Selbst und Anderem beziehen, die bei Lévinas »keineswegs theoretisch« ist, sondern »totale Frage, höchste Not und Entblößung, Auflehnung, anspruchsvolles, an eine Freiheit gerichtetes Gebet, das heißt Aufforderung: der einzig mögliche Imperativ, die einzige inkarnierte Gewaltlosigkeit, weil sie die Achtung des Anderen ist«? [SD 147]

Jedes ›Selbst‹ spielt für Derrida unweigerlich das Spiel der Differenzen – räumlich, zeitlich und endlich –, denn es gibt nichts als dieses Spiel, es ist in dieses Spiel der Welt geworfen, in den Kreislauf seiner Ökonomie, in den Verlauf der Geschichte. Und zugleich kann es in Derridas Umweg über Lévinas wohl auch als ein Selbst gedacht werden, das sich, gerade weil es in sich anders ist, auch für das Andere und den anderen Anderen öffnet. Es muß sich aus sich selbst heraus auf die Andersheit hin übersteigen, sich verausgaben, um sich selbst und das Andere in sich selbst erkennen zu können. Es muß sich zwischen der Bejahung des Nihilismus und der Hoffnung auf ein noch nicht Sagbares aber vielleicht schon Beschreibbares Anderes-als-das-Nichts bewegen, ebenso wie zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn, dem Endlichen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Unendlichen – zwischen allen Stühlen, wobei es sich diesem ›Zwischen‹ als Unentscheidbarkeit immer nur augenblicklich hingeben kann. Es läßt sich auch als ein Selbst denken, das spricht und philosophiert – dem Anderen die Möglichkeit einer gemeinsamen sprachlichen Welt zu erkennen gibt –, um die radikalere Gewalt der Sprachlosigkeit zu vermeiden, und daß dabei sich selbst die Gewalt der Sprache antut. Ebenso ist es als ein Schreibendes, Lesendes, Zeichen und Spuren hinterlassendes Nicht-Anwesendes zu denken – es äußert sich, entäußert sich, bleibt dabei zwar an eine identifizierende Sprache gebunden, kehrt aber dennoch niemals in dasselbe, identische Selbst zurück, sondern soll in jeder Wiederholung zugleich aus dem Kreis ausbrechen oder diesen zumindest elliptisch aufbrechen und verschieben.

2) Wer spricht? Wer schreibt? – »Als ob ich von einem Unbekannten geschrieben wäre«

Als Gegenpart zu Lévinas läßt sich wie schon bei Ricœur Edmund Husserl betrachten. Sowohl die ›andere Zeit‹ als auch das ›andere Subjekt‹ werden von diesem vermittelt über die Re-Präsentation und die Appräsentation letztlich am Maßstab einer mit sich selbst identischen Präsenz entwickelt. In gewisser Weise erscheint Husserls Phänomenologie in der Diktion Derridas als philosophische Manifestation einer existenziellen Sehnsucht nach der Gegenwart »in ihrem originären Sich-selbst-fehlen« [SuPh 118] – einer Sehnsucht der Gegenwart nach sich *selbst*, aus der die Zeichen und die Schrift hervorgehen. Bedarf aber diese Sehnsucht nicht eines Trägers? Dieser müßte ein zeitliches ›Selbst‹ sein, dem sich die Gegenwart in der Bewegung seiner eigenen Zeitlichkeit entzieht und das diesen Mangel ›leidet‹, das ihm Ausdruck verleiht in der schriftlichen Bewegung der Supplementation, die eine philosophische Schrift über die Zeitlichkeit sein kann, eine Erkundung des Mangels, welche sich allerdings in der Reflexion immer schon selbst verdeckt, sobald sie versucht die Gegenwart oder Selbst-Gegenwärtigkeit in ihrem Entzug einzuholen oder zu benennen. Wie ist für Derrida ein Schreibender denkbar? »Es gibt keine konstituierende Subjektivität« [SuPh 114], lautet hier die vorläufige Antwort. Es gibt keine Konstitution, sondern allein die hinterlassene Spur. An die Stelle, an der die Phänomenologie »das traditionell in seiner dativischen Form als reflexive oder prä-reflexive phänomenologische Selbstgebung bestimmte

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für-sich der Selbstgegenwart« ansetzt, tritt für Derrida supplementär das »›*für etwas*‹ (›à la place de‹)«, das zugleich die grundlegende Denkfigur des Zeichens und der »Operation der Bedeutung schlechthin« bildet. [SuPh 119] Das Selbst der Selbstgegenwart wird dann nicht sich selbst gegeben, sondern es wird gerade von sich selbst weg- auf etwas anderes hin-gegeben.

Das Personalpronomen ›ich‹ ist für Husserl ein okkasioneller Ausdruck, dessen Bedeutung nicht von der Situation des sprechenden Subjekts zu trennen ist. Wer ›ich‹ sagt, meint sich selbst und nicht jeden beliebigen möglichen Sprecher, der sich an die Stelle des Wortes ›ich‹ einsetzen könnte, er meint den »Nullpunkt des subjektiven Ursprungs, das *ich*, das *hier*, das *jetzt*« [SuPh 126], also auch den Nullpunkt, der am Ende der cartesischen Bewegung durch den Zweifel und den Wahnsinn gewiß bleibt. Und die Eigenheit dieses Nullpunktes des *Cogito*, das die letzte Gewißheit des *ergo sum* garantiert, besteht, wie bereits aufgezeigt wurde, für Derrida gerade darin, daß diese transzendentale Gewißheit ohne jede Einschränkung gilt: das heißt, sie wird weder durch meinen Wahnsinn noch durch meine Abwesenheit noch durch meinen Tod eingeschränkt. »›Ich‹ drückt aus, ob ich nun die aktuelle Anschauung von mir selbst habe oder nicht; *ich bin* ›bedeutet‹, ob ich nun lebendig bin oder nicht.« [SuPh 128]

Jede vollständige Phänomenologie der Wahrnehmung ist für Derrida eine Illusion, denn die Sache selbst entzieht sich stets in der Bewegung der Zeit und der *différance*, anstatt sich gegenwärtig zu erkennen zu geben. [Vgl. SuPh 139 f.] Zu verfolgen ist also nicht die Wahrnehmung oder die Sache *selbst*, sondern lediglich ihre Spur. Zu suchen ist also auch nicht das *Selbst*, sondern allein seine Repräsentation in der Schrift, die sich als Spur gerade aus seinem Entzug ergibt. Im Text, dessen Äußeres es nicht gibt, wird der ›Tod‹ oder die Abwesenheit des Ichs oder Subjekts notwendig, damit es überhaupt, nämlich als Text, als Wort oder Schriftbild möglich ist und aus der Geschlossenheit eines Selbst- oder Ich-Bezuges heraustreten kann. Um sich schriftlich zu erkennen zu geben, muß es sich aus sich heraus begeben oder sich selbst ›weggeben‹. Die Dynamik eines Sich-zu-erkennen-*Gebens* kann hier vielleicht derjenigen der *différance* gerecht werden. In der Schrift kann sich das Ich nur durch seine Abwesenheit hindurch hinterlassen. Mehr als diese Spur seiner selbst gibt es nicht. »Mein Tod ist strukturell notwendig für die Verkündung des *ich*« [SuPh 129] – wohlgemerkt für seine *Verkündung*, für das Ich-Sagen, das hier beinahe einen messia-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nischen Anklang erhält. Vom Ich-Sein oder von der Existenz ist hier nicht die Rede.

Betont Husserl die Idealität des *gesprochenen* Wortes, so ist sie für Derrida trotz der Materialität der Schrift gerade stärker, wenn jemand *ich* schreibt, ohne sich selbst durch seine Anwesenheit und Anschaulichkeit als dieses Ich zu erkennen zu geben. Erst wenn ich das Wort *ich* nicht höre und dabei unmittelbar mit der Anschauung eines Sprechenden verbinde, es nicht selbst sage und unmittelbar als mein eigenes Wort höre, sondern wenn ich es stattdessen *lese*, wird es gleichgültig, ob ich oder ein anderer dieses Wort geschrieben hat, das ich in jedem Fall so lese, »als ob *ich* von einem Unbekannten geschrieben wäre«. [SuPh 128 f.] Und so kann ich als schreibender und lesender Bewohner der textuellen Welt, der diese von innen heraus fortwährend dekonstruiert, mich auch nicht in ein sicheres Selbst zurückziehen. Ich kann mich nur zum Wort ›*ich*‹ in Beziehung setzen, wo immer es im Text erscheint und wer immer es geschrieben hat. Zugleich bin ich auf dieses Wort immer schon bezogen, sobald *ich* schreibe oder lese. Im Schriftbild ›*ich*‹ wird nicht bereits ein Bezug auf den aktuell Sprechenden festlegt, sondern es ist mir erlaubt, mich in das geschriebene ›*ich*‹ supplementär einzusetzen – ich kann in diese Fuß-Spur des Ich-Schreibenden nur meinen eigenen Fuß hineinsetzen, wenn der Fuß desjenigen, der sie hinterlassen hat, bereits einen Schritt weiter ist. Und dies gilt sogar dann, wenn ich selbst der Ich-Schreibende bin, sofern ich nicht auf der Stelle stehen bleiben möchte und sofern mir auch die Möglichkeit offen bleiben soll, meinen eigenen Weg anhand meiner Spur zu wiederholen.[57]

Derridas kritische, kämpferische Auseinandersetzung mit dem Primat der Stimme und Präsenz eines sprechenden Subjekts verweist von

[57] Muß nicht diese doppelte Bewegungsmöglichkeit des Weitergehens und der Wiederholung als ein Postulat vorausgesetzt werden, um Derridas strukturelle Notwendigkeiten der Abwesenheit aufrechtzuerhalten? Hinter diesem Postulat scheint sich eine andere Art der Voraussetzung zu verbergen, nämlich die ›Gegebenheit‹ der Zeitlichkeit, die sich anschließend an Husserl zwischen den Möglichkeiten der Retention und Protention aufspannt und mit Heidegger ein Dasein bestimmt, das sich zu sich selbst in Beziehung setzt, in einer Gewichtung des Fragens, der auch Derridas Denken folgt, und in der Ekstase der schriftlichen Äußerung, die schließlich immer auch eine Selbst-Entäußerung wird. Zu fragen ist nun, ob gerade diese Abwesenheit des Ichs und Aufgabe des Selbst und seiner Sicherheiten in den Tod oder Wahnsinn hinein auch für Derrida die Möglichkeit für eine Art von Eigentlichkeit des Selbst bieten, die nicht als Ursprünglichkeit gedacht werden dürfte.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vornherein auch auf die Frage nach einem Adressaten des Wortes, die im Phonozentrismus in den Sprechenden selbst zurück verwiesen wird, der sich selbst affiziert. Der Andere ist aber nicht ein bestimmbares Gegenüber des Selbst, auch nicht ein dem Subjekt begegnendes Objekt, sondern zugleich der Unbekannte, von dem *ich* geschrieben wurde. Ich kann in den Spuren seines Textes gehen. Er ist gemäß dem berühmten Beckett-Zitat: »Wen kümmert's wer spricht, hat jemand gesagt, wen kümmert's wer spricht«, das seit Foucault mit der Debatte über den Tod des Autors und des Subjekts verbunden wird,[58] der anonyme Jemand, der dies gesagt hat (vor langer Zeit und jetzt nicht mehr hörbar), sowie die offene Frage danach, wer spricht, und danach, wen dies kümmert, und. Als Anderes, das sich der lebendigen Gegenwart bzw. der Gegenwart des Lebendigen entzieht, läßt sich aber vielleicht auch jener ›Tod‹ betrachten, der im Hinblick auf das Subjekt verkündet wird: Da durch die Endlichkeit der Hingabe an den Moment der Präsenz ebenso wie an den Augenblick der Unentscheidbarkeit eine Grenze gesetzt ist – auch in der Entäußerung der Gabe –, eröffnet sich die Paradoxie, daß diese, ebenso wie die Bewegung der *différance*, immer schon mit einer geschlossenen Ökonomie verbunden ist. In der Mitteilung oder Kundgabe ist mit der Sprache für Derrida stets »der Prozeß des Todes ... in den Zeichen am Werk« [SuPh 57], der hier auch als eine Selbst(ent)äußerung in ein Anderes und an den Anderen verstanden werden kann. Umgekehrt scheint sich die existenzielle Grenzerfahrung des Todes nur in den Zeichen und in der Schrift so erfassen zu lassen, daß sie darin zugleich ›überlebt‹ wird.

Es gibt für Derrida kein ursprüngliches Subjekt, das sich selbst

---

[58] Vgl. Michel Foucault: *Was ist ein Autor?* In: Texte zur Theorie der Autorschaft, a. a. O. S. 198–230. Foucault schließt hier an Roland Barthes Diktum vom »Tod des Autors« an, das wiederum ganz wesentlich mit dem auch von Derrida praktizierte Andenken gegen den Ursprung zusammenhängt – hier gegen den personalen Ursprung eines Textes. Es ist für Barthes die »Schrift (écriture)«, die »jede Stimme, jeden Ursprung« zerstört. Gefordert wird ebenfalls analog zu Derridas Plädoyer für die Bejahung des Nicht-Sinns, eine »systematische Befreiung vom Sinn«, eine Hingabe an den offenen Prozeß der Einschreibung in das Feld der polyvalenten und arbiträren Zeichen. (Roland Barthes: *Der Tod des Autors.* In: Texte zur Theorie der Autorschaft, a. a. O. S. 185–194. Hier S. 185 und S. 191.) Foucaults Frage nach der historischen Entwicklung der *Funktion* des Begriffs ›Autor‹ verschiebt gemäß dem Zitat Becketts den Fokus von einem aktiven, sprechenden Subjekt, auf denjenigen, *den* dieses Sprechen betrifft, den es kümmert. Die Frage, wen es kümmert und betrifft, erscheint demnach auf den zweiten Blick nicht als eine rein rhetorische Frage.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verausgaben oder rein aus sich selbst her geben könnte, ohne dies auf ein Anderes und auf Andere hin zu tun und ohne bereits in sich selbst anders zu werden. Da, wo das philosophierende Selbst liest, schreibt und ein Werk bzw. Spuren hinterläßt, ist es immer schon auf andere bezogen und in ein Gewebe, eine *texture* des Miteinanders eingeschrieben – insbesondere in die Gemeinschaft der Frage.

3) Die Andersheit im Selbst und die anderen Anderen – Übergänge zu einer Ethik der Gabe?

Die Sprache, über die sich das Selbst wesentlich definiert, ist für Derrida nicht auf einen Monolog zu beschränken, sondern als Mitteilung oder als Wechselspiel von Kund*gabe* und Kund*nahme* zu denken, die Husserl als Elemente der reinen Anzeige gegenüber dem unmittelbaren Selbstbezug abwertet. Der sprachliche Bezug auf den Anderen wird mehrfach in einer Terminologie ausgedrückt, die bereits auf das Modell von Geben und Annehmen, Gabe, Hingabe und Verausgabung verweist. In »*Gewalt und Metaphysik*« heißt es in Bezug auf Lévinas: »Das Wort muß nicht nur jemandes Wort sein; es muß das, was man das sprechende Subjekt zu nennen pflegt, auf den Anderen hin überborden.« [SD 150] Die Begegnung mit dem Angesicht des Anderen, in der diese Überschreitung für Lévinas möglich wird, erfolgt im Austausch von Blicken sowie in einer Offenheit für den Ruf des Anderen, die »dem Unsichtbaren *Gehör schenkt*«. [SD 154] Ich bin bereits angesprochen, geben dem Ruf meine Aufmerksamkeit und kann wiederum durch die mir gegebene Sprache die »Gabe der Welt an den Fremden als den schlechthin Anderen« als ein gewaltloses »*Angebot*« vollziehen. [SD 226] Mit der Reziprozität und Ökonomie des Tausches kann der kommunikative Austausch brechen, wenn das Mitgeteilte oder Kundgegebene als ein Werk zu betrachten ist:

»*Totalité et Infini* teilt uns mit, daß die Sprache dem Anderen die Welt zu geben habe. Ein Meister, der auf den *Satz* verzichten würde, gäbe nichts; er hätte keine Schüler, sondern nur Sklaven. Ihm wäre das Werk – oder die Liturgie – versagt: jene Verausgabung, die mit der Ökonomie bricht und die nach Levinas nicht als Spiel gedacht werden darf.« [SD 226]

Die reine Gabe gibt für Derrida in aller Radikalität ihrer Aporie letztlich nichts Gegebenes, kein Objekt, keinen Begriff, auch nicht den Satz.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geht es also um die reine Verausgabung und Aufgabe des Sinns in das Spiel und in die Offenheit der Frage oder ebenso wesentlich um die Gabe und Kundgabe an den Anderen, die sich nicht nur, aber wesentlich auch sprachlich ereignet, in der direkten Kommunikation, in der Weitergabe und Rezeption von Texten, in der Gemeinschaft der Frage? Derridas Hinwendung zu einer expliziteren Auseinandersetzung mit der Denkfigur der Gabe, die eine interpersonale Beziehung impliziert, ist mit einer Wende in seiner Denkbewegung verbunden, die die von ihm betrachteten Themenfelder grundlegend erweitert, insbesondere in Richtung einer ethischen Dimension.[59] Auch die Figur des Anderen wird zunehmend auf den konkreten anderen Menschen, das Gegenüber der Kommunikation und des Miteinanders sowie eben auch auf den Empfänger oder Geber der Gabe bezogen. In ihrer Einleitung zu »*Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*« verweisen die Herausgeber Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels darauf, daß Derrida sich in »*Gewalt und Metaphysik*« »auf das konstitutionstheoretische Problem der phänomenalen *Ehrfahrbarkeit* und der epistemischen *Denkbarkeit* des *Anderen* konzentrierte« und dabei die für Lévinas der Ontologie vorausgehende »*ethische Beziehung*« zunächst mehr oder weniger vernachlässigt. [Einsätze 10] Berücksichtigt wird sie dort lediglich als Motivation für die Wendung gegen die Gewaltsamkeit, aus der heraus die Unendlichkeit des Anderen vorausgesetzt wird. In der weiteren Auseinandersetzung mit Lévinas und der Gabe des Werkes, die ich im folgenden näher betrachten werde, wird diese ethische Dimension allerdings wichtiger. Die thematische Wendung in den späteren Werken Derridas, die auf eine sehr experimentelle Phase seines Schreibens folgt, in der er versucht den Überlegungen zu den Paradoxien der Schrift eine Form zu geben, wirft auch die Frage auf, inwiefern sein eigenes Werk ›spielt‹ und inwiefern dies im Bewußtsein dessen geschieht, was auf dem Spiel steht, gerade wenn man in einer dekon-

[59] Der Begriff der ›Ethik‹ ist im Bezug auf Derridas Denken stets mit Vorsicht zu verwenden. Simon Critchley spricht von »Derridas doppelhändige[r] Behandlung der Ethik«, die sich gegen eine erst zu dekonstruierende metaphysische Bestimmung des Begriffs richtet und an Lévinas' Radikalisierung zu einer anderen Ethik oder Ultra-Ethik der Verantwortung anschließt. Vgl. Simon Critchley: *Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion*. [Einsätze 308–344] (Es handelt sich hierbei um die deutsche Übersetzung des ersten Kapitels von: Ders.: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Oxford 1992.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

struktivistischen Lektüre mit den Schriften spielt, die andere hinterlassen und dem Leser ›gegeben‹ haben.

Lévinas ist für Derrida ein wichtiger philosophischer Gesprächspartner und ebenso ein Freund. Auch mit der Thematik der Freundschaft, insbesondere der Gastfreundschaft[60], in der der Andere – jeder Andere, gerade auch der Fremde, der zunächst als Feind zu betrachten ist, – empfangen und angenommen wird, setzt sich Derrida zunehmend auseinander.[61] Es geht dabei auch um eine politische Dimension, beispielsweise um die Idee des Asyls und die Geschlossenheit oder Offenheit von Grenzen. Die Bejahung, für die Derrida immer wieder plädiert, wird hierbei zur Bejahung einer solchen Offenheit, eines Hinausgehens auf eine Alterität, sie wird ein »Ja-Sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann« [Einsätze 340] und daher im Denken der Dekonstruktion umkreist wird. Impliziert ist damit auch die Bejahung des Fremden, das »Oui, à l'étranger«.[62] Alle ›ethischen‹ Ansätze Derridas setzen eine derartige radikale Offenheit für den Anderen und Anderes voraus, welche auch als Voraussetzung für eine freie Entscheidung betrachtet wird: Wer eine Entscheidung trifft, ändert immer etwas, sich oder sein Handeln, sonst würde er im Entscheiden verharren und daher eben nicht entscheiden. Eine Entscheidung verlangt zunächst differenzierende Überlegungen und Abwägungen, welche Derridas Grundhaltung entsprechend immer schon in einer Bewegung vollzogen werden, die sich einer Festlegung auf einen klaren Standpunkt entzieht. Seine Ethik läßt sich daher als eine Ethik des Zögerns betrachten. Dahinter verbirgt sich der Versuch, dem Bewußtsein des Paradoxes gerecht zu werden, das zwischen einer Unentscheidbarkeit, die am Grunde jeder Ethik offen bleibt, und der Tatsache besteht, daß dennoch beständig Entscheidungen für diese oder jene Möglichkeit eingefordert und getroffen werden. Jede freie, verantwortliche Entscheidung muß unausweichlich durch das Zögern und die Unentscheidbarkeit hindurch, ver-

---

[60] Auch hier besteht ein deutlicher Bezug zu Lévinas, da ausgehend von ihm das Subjekt u.a. als Gastgeber bestimmt werden kann, der sein Haus für den Anderen öffnet. [Vgl. Adieu 76 ff.]

[61] Vgl. u.a. : Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft. Übers. von Stefan Lorenzer,* Frankfurt a. M. 2000.

[62] Jacques Derrida: *Nombre de Oui,* in: Ders.: *Psyché. Inventions de l'autre,* Paris 1987. [Zitiert als: Psyché] S. 639–650, hier S. 639.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

langt aber letztlich, um eine Entscheidung zu werden, einen Sprung, der auch die Ebene der Reflexion und der Erkenntnis verlassen muß. Denn selbst wenn ich meine Entscheidung logisch begründen und erklären kann, ersetzt dieses Begründen und Erklären nicht das Entscheiden selbst: das Ergreifen einer Möglichkeit und das Ausschließen anderer Möglichkeiten. Wer entscheidet, muß sich im Moment der Entscheidung auf ein Nicht-Wissen einlassen. Er muß sich von sich selbst überraschen lassen, da sein Entscheiden sein Wissen, auch seine Selbst-Kenntnis, übersteigt und nicht schon im voraus bestimmt werden kann, zumal jede Entscheidungen immer schon in den nicht überschreitbaren und nicht überschaubaren *Kontext* gestellt ist, in dem sie auch Einfluß auf andere ausübt.

Für Simon Critchley ist die gesamte *»Dekonstruktion eine ›Philosophie‹ des Zögerns«* [Einsätze 341 f.], aus der heraus sich auch Derridas häufiges Zögern gegenüber politischen oder moralischen Stellungnahmen ableiten läßt. Dieses Zögern ist nicht einfach ein Zaudern, kein Mangel an Entschlossenheit, sondern soll ebenso systematisch und methodisch sein wie der cartesische Zweifel, insofern es für Derrida »keine moralische oder politische Verantwortung ohne diese Prüfung und diesen Durchgang durch das Unentscheidbare geben kann«.[63] Auch die Dekonstruktion impliziert für Critchley bereits einen versteckten Anspruch der Verantwortung, denn sie birgt in sich eine Pflicht des Lesenden gegenüber seiner Lektüre, »die insofern Achtung gebietet, als sie eine irreduzible Dimension der Alterität eröffnet.« [Einsätze 341] Wenn ich die Spuren des Anderen lese oder ›in sie hineintrete‹ bleiben sie stets Spuren der Alterität und lassen sich, hier vielleicht noch deutlicher als bei Ricœur, nicht aneignen oder einverleiben. Dieser Alterität gegenüber bin ich demnach als Leser verantwortlich, auch in der Arbeit der Dekonstruktion. Und dieser Alterität kann ich nur entsprechen, wenn meine Lektüre *anders* ist, wenn ich mich in sie hinein supplementiere und nicht versuche, reziprok zu antworten, dankbar das schon Geschriebene aufnehmend und erwidernd. Ich muß es der Logik des Selben entziehen, indem ich dekonstruiere und hinterfrage. Meine Ver*antwort*lichkeit gegenüber dem Werk oder der Spur des Anderen müsste also mit Derrida gerade nicht in der Beantwortung zu suchen sein, sondern in der Infragestellung und Interrogation, die das philoso-

[63] Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Paris 1990. S. 210. [Die deutsche Übersetzung ist hier zitiert nach: Einsätze 342].

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phische Miteinander prägt. Ich muß mich daher auch hier zunächst dem Bewußtsein der unauflösbaren Fraglichkeit und Unentscheidbarkeit hingeben, anstatt vorschnell Antworten zu formulieren, die dem Anderen niemals ganz gerecht würden.

Gerade die Arbeit des Lesers am Text im Spagat der verantwortlichen Lektüre bildet für Geoffrey Bennington einen Brückenpol, von dem aus der Spagat oder Sprung zur »Diskussion ›ethischer‹, ja ›politischer‹ Fragen« bei Derrida möglich wird. [JD 194] Besonders der *literarische* Text steht dem Leser gegenüber als eine singuläre *Sache* mit einer spezifischen Eigengesetzlichkeit – wenn man so will und in einer Anlehnung an Husserl mit einem ganz eigenen *Selbst*, das aber gerade durch seine Alterität charakterisiert ist. Diese Sache selbst »schreibt uns ihr jedesmal singuläres ›du sollst‹ vor«, so daß die Literatur einen »Bezug zwischen dieser Singularität und dem Anders-sein-Lassen der Sache in ihrer Alterität aushandelt«, die uns »die Idee einer Redlichkeit oder eines *Freimuts*« [ebd.] vermitteln kann.[64] Diese Idee könnte dann nicht nur für den verantwortlichen Umgang mit der Literatur, sondern generell auf der Ebene des Miteinanders Gültigkeit besitzen, auf der uns Derrida stets mit dem ungeheuerlichen Anspruch konfrontiert sieht, alles andere und jeden Anderen nach seinem je eigenen Gesetz anders sein zu lassen.[65]

In jeder Begegnung mit dem Anderen werde ich mit der Aporie konfrontiert, einerseits ihm, andererseits allen Anderen und der Andersheit an sich gegenüber verantwortlich zu sein und mit meinen Entscheidungen andere Möglichkeiten und andere Andere auszuschließen. Die radikale Offenheit aller Grenzen zwischen Anderen bleibt also selbst eine nicht einholbare Grenzvorstellung. Auch der Gerechtigkeit läßt sich letztlich nicht in den Grenzen unserer Endlichkeit und Logik gerecht werden, sie ist für Derrida »unendlich, unberechenbar, regelverletzend, der Symmetrie fremd, heterogen und heterotop«[66] – also

---

[64] Im Hintergrund scheint hier interessanterweise ein sehr klassischer, autonomieästhetischer Werkbegriff zu stehen, bei dem sich fragen läßt, ob ihn Derrida selbst vertritt, oder ob dies der Interpretation Benningtons zuzuschreiben ist, die allerdings von Derrida ja quasi autorisiert wurde.

[65] Derridas Auseinandersetzung mit dem Gesetz erfolgt insbesondere in: Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. von Alexander G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991. Sowie in: Ders.: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. von Detlev Otto und Axel Witte, Wien 1999.

[66] Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, a. a. O. S. 44.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganz anders, als alle Versuche, sie zu erfassen. Dennoch verlangt das Ringen um Gerechtigkeit, sobald es in den Diskurs der Politik und die Ordnung des Gesetzes eintritt, Festlegungen, Standpunkte und Eindeutigkeiten. Bei Derrida ist jedoch nicht zwischen einer Ordnung der Gerechtigkeit und einer Ordnung der Gabe zu unterscheiden, sondern die Gerechtigkeit ist für ihn bereits die »Forderung einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Anerkennung, ohne einen ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität«.[67] Sie folgt, wie es Robert Bernasconi[68] formuliert, von vornherein einer »Logik der Gabe«, die wiederum einer an Lévinas orientierten »Logik des ›ohne‹ *(sans)*« folgt, einer »Logik der Unterbrechung« jeder sagbaren Ordnung des Seins. [Einsätze 361] Alle realen Versuche einer Verwirklichung oder Institutionalisierung der Gerechtigkeit bleiben für Derrida in einer Ökonomie des Ausgleichens und der Reziprozität gefangen, die in der Konfrontation mit dem Anderen immer wieder auf die Probe gestellt und notwendig aus dem Gleichgewicht gebracht wird. Dieses Ungleichgewicht und ein Überschuß über jede Reziprozität zeichnen bei Derrida die ganz andere Logik oder A-Logik der Gabe aus.

Derridas Auseinandersetzungen mit der Gabe bilden keinen vollständigen thematischen Neuansatz, sondern schreiben sich in die windungsreiche Kontinuität seines Denkweges ein und sind zudem so vielschichtig, daß sie sich nicht *nur* auf eine ›Ethik der Gabe‹ beschränken lassen.[69] Dennoch zeigt sich erneut, daß die Frage nach der Gabe, wo immer sie gestellt wird, *auch* einen Zugang zu ethischen Fragestellung und zum Modell interpersonaler Beziehungen ermöglicht.[70] Wenn

---

Eine sehr klare Darstellung zu Derridas Gerechtigkeitsbegriff im Verhältnis zur Gabe erfolgt bei Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida.* München 2004. S. 155 ff.

[67] Ebd., S. 51.

[68] Roberto Bernasconi: *Ethische Aporien: Derrida, Lévinas und die Genealogie des Griechischen.* [Einsätze 345–384].

[69] Eine solche ethische Deutung impliziert der Titel des Sammelbandes: *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, hrsg. von Michael Wetzel und Jean Michel Rabaté, Berlin 1993. Allerdings weist der Untertitel darauf hin, daß es sich um ein Weiterdenken »nach Derrida« handelt. Zudem ist in einem Großteil der Beiträge die Gewichtung auf ästhetische Fragestellungen mindestens so groß wie die ethische Dimension, die zumeist eher als ein Ausblick eröffnet wird.

[70] Kathrin Busch arbeitet in ihrer Studie *»Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida«* heraus, daß sich bei Derrida die Ebene eines »zwischenmenschlichen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Derrida die Gabe als eine Denkfigur einsetzt, in der er versucht, die Grundkonzeptionen, die seinen Denkweg bestimmen, noch einmal neu zu erfassen und anders zu beschreiben, ist es auch die Öffnung auf praktische Bezüge, die zu einer Verschiebung des gesamten, in sich stets weiter dekonstruierten Bauwerks führt.

Geben[s] und einer zuvorkommenden, ereignishaften Gabe« im Sinne Heideggers überkreuzen. (S. 67) Zunächst – auch noch in »*Falschgeld*« – bleibt »die Ethik der Gabe … auf Einschreibungen angewiesen«, umgekehrt kann für Busch »die Thematik der Gabe dazu dienen, die ethische Bedeutung von Textualität auszuloten«. (S. 86) Busch zeigt deutlich, wie Derridas Denken hierbei durch Heidegger und Lévinas geprägt ist. Derridas Auseinandersetzung mit der Gabe dient ihr über die Ebene der Textualität hinaus als Basis für die Entwicklung einer Theorie der ›Wahrgebung‹ als Gabe der Sichtbarkeit sowie der Deutung der (bildenden) Kunst als Gabe. Diese Öffnung auf andere Kunstformen als Formen des Zu-erkennen-Gebens erscheint mir sehr produktiv und sollte berücksichtigt werden, auch wenn ich mich im folgenden zunächst auf die Gaben des Textes und der Poesie konzentriere. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O.).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Falschgeld und andere Gaben

1) Die Gabe darf sich nicht zu erkennen geben

1.1) Gibt Derrida die Gabe zu erkennen?

Bevor Derrida sich explizit mit der Thematik von Gabe und (materiellem) Tausch beschäftigt operiert er, wie bereits gezeigt wurde, an zentralen Stellen seiner Schriften mit einem Begriff der Ökonomie, der zunächst abseits einer realen ökonomischen Sphäre als eine Denk-Ökonomie zu verstehen ist. Hegels Philosophie steht für Derrida in »*Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus*«[71] – durch die Lektüre Batailles hindurch gelesen[72] – wie die Phänomenologie Husserls im Zeichen einer »Ökonomie des Lebens«, die »auf die Erhaltung, die Zirkulation und Reproduktion des Selbst, wie auch des Sinns« ausgerichtet ist. [SD 387] Diese Ökonomie, Hegels ›Ertauschung‹ des Selbst[73], manifestiert sich in der Denkfigur des

---

[71] SD 380–421.

[72] Zu Derridas Auseinandersetzung mit Bataille sei erneut verwiesen auf: Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O. S. 45–65. Bataille zeigt die historische Entwicklung einer Wirtschaft auf, die in ein souveränes Selbstbewußtsein des Menschen mündet, welches »jedoch keineswegs den Besitz seiner Selbst, sondern den rückhaltlosen Verlust des Eigenen an die Verschwendung« bedeutet. (S. 54) Das Selbst kann in der Entscheidung zu geben eine augenblickliche Freiheit erlangen und durch das Weggeben eines Gegenstandes Macht gewinnen, allerdings nur, wenn es dies nicht schon im Augenblick des Gebens einkalkuliert. Derrida greift den Aspekt einer Verausgabung des Denkens heraus, der bei Bataille nur eine Dimension der Verausgabung bildet, und weist auf den »performativen Widerspruch« der Schrift Batailles hin: »währen die Untersuchung auf einen Erkenntniserwerb zielt, bekundet sich als deren Wahrheit die Verausgabung jeglichen Wissens.« (S. 56) Von diesem Widerspruch aus verfolgt Busch Derridas Bestreben, die Verausgabung und Rückkehrlosigkeit performativ in der Gabe des Textes und des Werkes zu vollziehen.

[73] Siehe Abschnitt B. III. 1.1 meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kampfes zwischen Herrn und Knecht, der auch ein Kampf um Herrschaft und ein Kampf auf Leben und Tod ist. Wo nun Ricœur die Figur der Gabe als ›Lichtung‹ im Kampfgetümmel einführt, entwirft Bataille als Alternative zum Kampf eine Souveränität, die darin bestehen würde, sich in einer Gegenbewegung zum Prinzip der Identität rückhaltlos zu verausgaben und die Herrschaft, den Sinn, die Prinzipien der Reziprozität, die Dankbarkeit und Anerkennung einfordern, aufzuopfern. Verlangt wird ein »schonungsloses Opfer der philosophischen Begriffe« [SD 406] sowie eine Destruktion des Diskurses als »Zeichenpotlatsch, der die Wörter in der fröhlichen Affirmation des Todes verbrennt, aufzehrt und verschwendet: ein Opfer und eine Herausforderung«. [SD 416] Derrida spricht hier zwar von Verausgabung und Opfer, operiert allerdings noch nicht mit einer Ordnung der Gabe, die der Ökonomie entzogen wäre. Vielmehr soll die beschränkte Ökonomie des Lebens zu einer allgemeinen Ökonomie radikalisiert werden, die sich für die Verausgabung in den Tod und die Bejahung des Nicht-Sinns öffnet. So ist zu betonen, daß auch Derridas Hinwendung zur Gabe nicht einfach gradlinig *anti*ökonomisch zu interpretieren ist – es gibt auch hier keinen vollständigen Ausweg aus der Ökonomie.

Derrida rekurriert in *»Die Schrift und die Differenz«* bereits auf Marcel Mauss: das Opfer der Zeichen soll sich in der Figur des Potlatsches vollziehen, also gemäß eines Rituals der übermäßigen Gabe, die bis zur Zerstörung der gegebenen Objekte radikalisiert wird. Und genau genommen handelt es sich bei diesen Objekten der Gabe dort selbst bereits um Zeichen, denn die zum Teil verzierten, also mit Spuren oder Zeichnungen versehenen Kupfertafeln, die Mauss beschreibt, haben letztlich nur die Funktion, als Zeichen der Gabe, des Reichtums und der Maßlosigkeit zerstört zu werden. Derridas Mauss-Rezeption erfolgt vermittelt über die Auseinandersetzung mit Claude Lévi-Strauss.[74] Einer rousseauistische Nostalgie und Sehnsucht nach dem Ursprung in der Ethnologie (die Mauss wohl noch deutlicher zu unterstellen ist als Lévi-Strauss) will Derrida auch hier die nietzscheanische Bejahung des Spiels gegenüberstellt.

Die Grundfigur einer sich verausgabenden Gabe, die den Ritus des Potlatsch kennzeichnet, und die Idee einer reinen Gabe, sowie auch ihre Lesart als symbolische Gabe und Gabe von Zeichen, bilden die Anknüp-

[74] Vgl. hierzu Abschnitt A. III. 2.2.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fungspunkte, von denen aus Derrida in »*Falschgeld*«[75] zahlreiche Fäden weiterspinnt. Es geht dabei nicht um den Versuch, eine fertige Antwort auf die Frage nach der Gabe darzulegen, sondern die Frage nach der Gabe überhaupt erst *zu stellen* sowie zu fragen: »Ließ sich diese Frage formalisieren? Und wo mochten die Grenzen einer solchen Formalisierung liegen?« [FG 7] Derrida verweist selbst darauf, daß ihm »die Problematik der Gabe … bis dahin mehr oder minder ungewollt spürbar geworden war« [ebd.] und daß die ersten Überlegungen zur Gabe auch »auf die eine oder andere Weise in den späteren Werken impliziert« blieben. [FG 8] Er gibt sich hier im Bezug auf diese späteren Werke sogar grundlegend als ein Denker der Gabe zu erkennen, denn »sie alle waren, wenn man so sagen darf, der Frage nach der Gabe gewidmet«. [Ebd.] Ein großer Teil des Werkes Derridas wäre also ›der Gabe gegeben‹. Die »Motive der Spekulation, der Schickung [destination] oder des Versprechens, des Opfers, des ›Ja‹ oder der ursprünglichen Bejahung, des Ereignisses, der Invention, des Kommens oder des ›Komm‹« [ebd.] umkreisen nach seinen eigenen Angaben bereits die Thematik und Denkfigur, die nun in »*Falschgeld*« weiter eingekreist wird, bevor sie dann in »*Den Tod geben*«[76] noch einmal in einen weiteren, auch historischen Umkreis eingeschrieben wird.

Derrida macht es dem Leser von »*Falschgeld*« alles andere als leicht, die ›Gabe‹ dieses sehr assoziativen Textes entgegenzunehmen. In vier Kapiteln werden die Verhältnisse zwischen Zeit, Gabe, Ereignis und Unmöglichkeit erörtert, eine doppelte Lektüre von Baudelaires »*Das falsche Geldstück*« wird in Auseinandersetzung mit Mauss und seiner strukturalistischen Rezeptionslinie vollzogen und die Idee einer reinen Gabe ohne Gegenwart wird bis zur Thematik der Vergebung durchdacht. Der Text scheint sich mit seiner Überfülle an Assoziationen und einer Aufladung mit Bedeutung, u. a. durch eine ausgeprägte Intertextualität, einer reziproken Antwort, Erwiderung oder Gegengabe zu widersetzen. Er erscheint zu maßlos, um gängige Interpretationsmaßstäbe anzulegen. Die Idee der Gabe wird darin zwar auf verschiedenen

---

[75] Erstmalig 1991 unter dem Titel »*Donner le temps 1.: La fausse monnaie*« erschienen, dokumentiert dieser Text Derridas Überlegungen zu einem gleichnamigen Seminar, das er 1977/78 an der Ecole normale supérieure und im folgenden Jahr noch einmal in Yale abhielt und 1991 für die Carpenter Lectures an der Universität Chicago strukturierte und niederschrieb.

[76] Jacques Derrida: *Den Tod geben*. In: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 1994. S. 331–445.[Zitiert als: TG]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenen ausgebreitet – von ihrer an Heidegger angelehnten Darstellung als Ereignis über die ganz konkreten Gaben sozialer Interaktion wie das Almosen bis hin zu den Gaben der Poesie – dennoch bleibt letztlich wohl die Frage offen, ob und inwiefern etwas so eindeutiges wie ein Begriff oder Konzept der Gabe zu erkennen gegeben wurde und ob die Frage nach der Gabe letztlich formalisiert werden konnte, zumal sie nicht in einer geschlossenen argumentativen Form verfolgt wird.

Auf die Gefahr hin sich in Details zu verlieren und damit Derridas Idee der Gabe zu verfehlen – und ihr in seinem Sinne, wie sich zeigen wird, vielleicht gerade so gerecht zu werden – lassen sich schon an die Form von »*Falschgeld*« zahlreiche Fragestellungen anschließen, die sich darin inhaltlich wiederholen: Wenn Derrida ausgiebig von Zitaten anderer und eigener Texte Gebrauch macht, ohne diese in eine klassische hermeneutische Auslegung einzubinden, wenn er den Text Baudelaires zu einem Kernelement seines Textes macht, wer ist dann Autor dieses Textes? Wer gibt hier etwas zu erkennen? Wer gibt? Was geben der Titel und die Zwischentitel zu erkennen, zumal sich die Frage nach der Titulierung als einer von vielen Ariadnefäden durch das Gewebe der Textur zieht? Inwiefern ist das, was hier geschrieben, also mir als Leser gegeben wird, als bare Münze anzunehmen? Inwiefern weist es sich selbst als »*Falschgeld*« aus?[77] Inwiefern grenzen darin literarische, poetische Texte und philosophischer Diskurs aneinander? Inwiefern grenzt der Diskurs Derridas hier selbst an Poesie? Und gibt sein Umgang mit dem Text Baudelaires innerhalb seines eigenen Textes eine Anleitung dafür, wie die Gabe eines solchen Textes entgegenzunehmen ist?

Geoffrey Bennington sieht in der Struktur der Gabe eine Art Wegweiser für den Zugang des Rezipienten zum Denken Derridas. Dem Leser wird die Aufgabe zugeschrieben, seine »*remarques*«, also seine Bemerkungen an den Rand eines Textes zu schreiben, der schon *(déjà)* da ist, und dies stellt ihm zugleich die bereits erwähnte Aufgabe:

»... zu begreifen, warum ohne all das, ohne dieses Schon-da, das uns eine gewisse Passivität angesichts des Gegebenen auferlegt, angesichts der Gabe, des *Es gibt* eines vom Anderen geschriebenen Textes, der ›Komm‹ zu uns sagt

[77] Hierbei ist allerdings anzumerken, daß die Reihenfolge der Titel in der deutschen Übersetzung vertauscht wurde. In der französischen Ausgabe heißt der Text zunächst »Donner le temps 1.« und erst im Untertitel »La fausse monnaie«, wobei dieser Titel anders als in der Übersetzung eine genaue Zitation des Titels ist, den Baudelaires Prosastück trägt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und den es jetzt zu lesen gilt – warum also ohne all das keine Lektüre einsetzen könnte und wir keine Chance hätten, anzufangen zu verstehen«. [S.o.]

Die Bejahung des Anderen besteht in Benningtons Interpretation der Gabe bei Derrida darin »zum Gesetz der Sache ›ja‹ zu sagen … das wir in einer Passivität empfangen, die sich diesseits der Opposition aktiv/passiv hält«, und so »die Sache vor jeder Objektivität (also auch vor jeder Dialektik von Subjekt und Objekt) in ihrer Singularität sein zu lassen«. [JD 195] In dieser Lesart wäre man in Derridas Konzeption der Gabe ebenso einer Art Lektüreanweisung für seine bzw. für alle Schriften auf der Spur wie auch einem impliziten phänomenologischen Programm für den Umgang mit dem Gegebenen, das sich zum Teil in einer parallelen Spur, die wiederum durchaus auch Derridas Spur verfolgt, bei Jean-Luc Marion wiederfinden lassen wird. Mit der Betrachtung des Phänomens ›Gabe‹ verbinden sich bei Derrida die Frage nach der Möglichkeit, überhaupt nach der Gabe zu fragen und diese zu erkennen zu geben, und das Paradox der Unmöglichkeit einer Gabe, die, um nicht erwidert zu werden, nicht einmal erkannt werden darf.

1.2) *Lévinas' Gabe des Werkes und Derridas geschriebene Gabe der Nicht-Erwiderung*

Das Muster einer Gabe, die keine Gegengabe erlaubt und die sich jeder Danksagung versagt, entwickelt Derrida zunächst im Hinblick auf die Gabe eines Werkes. Es ist das Werk eines Freundes – Emmanuel Lévinas –, der wiederum dieses Muster in einer Aussage über das Werk in seinem Werk selbst vorgibt:

»Wird das Werk bis zu Ende gedacht, dann verlangt es eine radikale Großmut des Selben, das im Werk auf das Andere zugeht. Es verlangt infolgedessen die *Undankbarkeit* des Anderen. Die Dankbarkeit wäre gerade die *Rückkehr* der Bewegung.«[78]

Das Werk soll hier in der Tradition der *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* als eine »absolute Güte« gedacht werden und muß dazu ein »Aufbruch ohne Wiederkehr« sein, »der dennoch nicht ins Leere führt« und sich nicht

[78] Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*. In: Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 1999. S. 209–235. Hier S. 216.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

qua Erwiderung in der Gegenseitigkeit aufhebt.[79] Darin, daß dieser Aufbruch *nicht* ins Leere führt, ist hier ein wesentlicher Unterschied zur bisher in Derridas Ansatz aufgezeigten Tendenz zur Verausgabung des Sinns festzumachen. Für Lévinas ist das Werk, wie bereits dargestellt, nicht nur vom berechnenden Erwerb einer Gegenleistung, sondern genauso »vom Spiel oder der bloßen Verausgabung« zu unterscheiden.[80] »Auch der Nihilist [macht] unter dem Anschein der Absichtslosigkeit seines Tuns sich selbst zum Ziel«[81], nicht aber den Anderen, auf den das Werk als Gabe ausgerichtet ist. Und diese Ausrichtung kann sich erst dann vollständig erfüllen, wenn der Gebende sich diese Erfüllung nicht für sich selbst verspricht. Dies gelingt für Lévinas durch eine spezifische Zeitlichkeit des Werkes: Es ist als »Sein-zum-Jenseits-meines-Todes« ausgerichtet auf eine Zukunft, die »*gleichgültig* gegen meinen Tod«[82] ist, in der ich mir also auch keine »*persönliche Unsterblichkeit*« erhoffe.[83] Es zielt also auf eine Zeit, die ohne mich stattfindet und birgt in sich so den »Übergang zur Zeit des Anderen«.[84]

Eine solche »Eschatologie ohne Hoffnung *für sich*«[85] geht über Derridas Charakterisierung einer Lévinas'schen »Eschatologie, die *nichts* erwartet« [s. o.] hinaus, denn es geht nun darum, daß *nichts für mich selbst* erwartet wird. Handelt es sich hier um eine Form von Hoffnung, die auch Derrida jenseits der Alternative der Hoffnung auf eine Vervollständigung des Wissens, auf die Wahrheit oder das eine, endgültige Wort auf der einen Seite und der Bejahung des Nicht-Sinns und Verausgabung in die Leere auf der anderen Seite teilen könnte? Möglicherweise wird gerade aus dieser Form der Hoffnung heraus die Denkfigur der Gabe, die sich sehr deutlich an dieser Struktur des Werkes bei Lévinas orientiert, ein so wesentliches Element des Denkweges Derridas. Diese Entwicklung läßt sich gerade auf Grund ihres Ausgangspunktes in der Idee des Werkes und in Lévinas' Beschäftigung mit dem Selbst und dem Anderen in ihrer personalen Dimension be-

---

[79] Ebd.
[80] Ebd.
[81] Ebd.
[82] Kursivierung K. B.
[83] Ebd., S. 217.
[84] Ebd.
[85] Ebd., Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sonders fruchtbar auf die Idee des Einander-zu-erkennen-Gebens und die damit verbundene Konstitution des Selbst hin interpretieren.

Derrida gibt in seiner Lesart der Aussage Lévinas' über das Werk keine Interpretation, die den Bezug auf diese ›andere Hoffnung‹ explizit bestätigen würde. Er gibt allerdings *gar keine* direkte Interpretation, sondern nimmt Lévinas' Sätze über das Werk vielmehr als eine Anweisung, eine Aufforderung, einen Ruf an, wie der Umgang mit diesem Werk zu vollziehen ist.[86] Diesen Vollzug entwickelt Derrida in »*En ce moment même dans cet ouvrage me voici*«[87] in einer performativen Lektüre, die zugleich die Grenzen und den paradoxen Charakter ihres eigenen Vorhabens und ihrer Verpflichtung und Verantwortlichkeit gegenüber dem gelesenen Werk mit aufzeigt. Derrida zeigt also, wie er das Werk Lévinas entgegennimmt, in der festen Absicht einer Undankbarkeit und Nicht-Reziprozität – anders als bei Ricœur kann hier die Dankbarkeit die Regel der Gegenseitigkeit nicht aufbrechen – und im beinahe verzweifelten Begehren, dabei ebenfalls eine Gabe zu geben, die aber keine einfache Gegengabe und ebenso wenig eine Wiedergabe des Werkes des Anderen bilden darf. Verzweifelt, weil Derrida sich dabei im Zirkel einer Verschuldung und Verantwortlichkeit gefangen findet, in einer Ökonomie, die doch eigentlich Gaben tauscht, welche unverkäuflich, unverhandelbar und unberechenbar sind: »Je serai encore pris dans le cercle de la dette et de la restitution avec lesquelles il faudra négocier le non-négociable«. [Psyché 162] Die angestrebte Gabe, die sich dem Kreislauf der Ökonomie und der Kette der Restitutionen entziehen soll, kann für Derrida nur eine Gabe sein, die nicht *ist* – die nicht präsent ist und auch die Frage verbietet, *was sie ist*. Gegeben werden müßte das Geben des Gebens selbst, ohne ein Objekt der Gabe, ohne einen Akt der Gabe, ohne ein gebendes Subjekt oder einen empfangenden Adressaten. [Vgl. Psyché 164]

Um sich einer solchen Gabe wenigstens anzunähern, wendet

---

[86] Für Kathrin Busch können es Parallelen zwischen der Rückkehrlosigkeit der ethischen Erfahrung und des ›Werkes‹ durchaus rechtfertigen, daß Derrida »das von Levinas auch als Liturgie bezeichnete Werk der Güte mit dem verknüpft, was man geläufigerweise ein Werk nennt«, um diesen Werkbegriff dann auf das Werk Lévinas' selbst anzuwenden. (Katrhin Busch: *Geschicktes Geben. Aporie der Gabe bei Jacques Derrida*, a.a.O. S. 169.)

[87] Psyché 159–202. Deutsch: Jacques Derrida: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*. In: Parabel, Schriftenreihe, Nr. 12: Lévinas, Gießen 1990. S. 42–83. Ich zitierte hier die französische Ausgabe, um die Sprachspiele Derridas an dieser Stelle besser verdeutlichen zu können.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Derrida einen Kunstgriff an, indem er seinen Text nicht eindeutig an Lévinas adressiert, um diesem eben nichts zurückzugeben, sondern im imaginierten Dialog mit einer Frau entwickelt. Der Text ist an *sie* – »elle« – gesandt wie ein Brief und ihr ganz explizit *gegeben* bzw. zu erkennen gegeben (»te la donnant à entendre ou à lire« [Psyché 162]). Gerade so soll er als Gabe für Lévinas fungieren, zumal das Personalpronomen »elle« als gesprochenes Wort in Differenz zu seinem Schriftbild mit dem Kürzel »E. L.« für Emmanuel Lévinas übereinstimmt. Ebenso ist dieses Kürzel homophon zum hebräischen »el«, so daß auch ein Bezug zum ganz Anderen, zu Gott eröffnet wird. Der Text ist zugleich einem ›Du‹ gegeben, in das sich jeder andere, auch der jeweilige Leser, einsetzen kann, auch wenn der Schreibende damit letztlich paradoxerweise eben dennoch die Intention verfolgt, Lévinas zu geben:

»Suppose qu'en te donnant – peu importe quoi –, je veuille lui donner, à lui, à Emmanuel Lévinas. Non pas lui rendre quelque chose, par exemple un hommage, pas même me rendre à lui, mais lui donner quelque chose qui échappe au cercle de la restitution ou du ‹rendez-vous›«. [Psyché 162]

Derridas Schrift über die Gabe und ihre Nicht-Erwiderung soll hier also selbst gerade in der Undankbarkeit und Nicht-Erwiderung eine erste Gabe werden. In diesem Sinne könnte von diesem Text Derridas aus sein ›Werk‹ nach dem Modell des Werkes bei Lévinas betrachtet werden und seine Schriften, ebenso wie die Schrift überhaupt, werden damit zu Gaben jenseits der Ökonomie.[88] Es geht dabei einerseits darum, bereits Geschriebenes als Gabe entgegenzunehmen und sich ihr dabei hinzugeben und zu überlassen, ohne diese beherrschen, wiedergeben oder interpretieren zu wollen. Es geht um die Gabe des eigenen Schreibens an die Offenheit der möglichen Adressaten und es geht ganz explizit auch darum, sich von diesen Anderen aufgerufen und verpflichtet zu fühlen, etwas von sich selbst zu geben, als eine besondere Form der ethischen Verpflichtung zur eigenen Identität, also zum Selbst. Auch die Begegnung mit dem Werk des Anderen kann das ›*me voici*‹ hervorrufen, das mich gegenüber dem Anderen situiert und auf ihn hin verpflichtet. Aufgerufen werde ich auch dazu, zu geben und das heißt immer, etwas von mir herzugeben oder auch mich zu geben, und zwar, wie Derrida

[88] So interpretiert beispielsweise Tilman Beyrich in seiner Auseinandersetzung mit Derridas Kierkegaard-Lektüre Derridas *»Schreiben als Gabe«*. (Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. In: Kierkegaard Studies. Monograph Series 6, Berlin, New York 2001. S. 87.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutlich macht, in einem Moment der Übereinstimmung zwischen der Verpflichtung durch den Anderen und dem eigenen Willen: »moment où je me laisse par toi dicter ce que je voudrais te donner de moi-même«. [Psyché 162] Die Übereinstimmung wird allerdings diktiert – das Selbst ist bei Lévinas Geisel des Anderen. Dieser Moment, der wieder auf die Augenblicke des Wahnsinns, der Angst und der Unentscheidbarkeit verweist, ist im Bezug auf die Gabe im Sinne von Lévinas kein Moment der Leere mehr, kein Moment der absoluten Ungewißheit, deren Notwendigkeit das einzige ist, was für das Ich gewiß erscheint – es *muß* durch die Unentscheidbarkeit hindurch. Dieser Moment ist nun vielmehr ein Moment, in dem das Ich vom Anderen zur *Fülle* des Gebens gerufen wird, das hier für Derrida ein Geben der geschrieben Worte ist, die die Seiten füllen.

Lévinas beschreibt diese Fülle der Gabe in konkreterer und körperlicherer Weise: »Hier, sieh mich – Sagen der Inspiration, die nicht die Gabe schöner Worte oder Gesänge ist. Zwang zum *Geben*, mit vollen Händen, und folglich zur Leiblichkeit.«[89] Das Geben wird bestimmt als »donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche«, als »sich das Brot vom Munde reißen«[90]. Die Beziehung zwischen Selbst und Anderem in der Gabe ist hier durch eine Leiblichkeit ausgezeichnet, aus der heraus der Bezug auf den Anderen bei Lévinas eben nicht *nur* als Bezug auf eine Unendlichkeit verstanden werden kann, sondern auch auf eine ganz konkrete, räumlich und zeitlich begrenzte Endlichkeit der Körper. Und so umfaßt auch die unbedingte Verantwortung gegenüber dem Anderen mehr als nur die gegenüber seinem Werk. Lévinas gelingt, so Kathrin Busch, »die Formulierung eines anökonomischen Subjektbegriffs«[91], da das Subjekt sich in seiner Leiblichkeit immer schon unwillkürlich und unbewußt dem Anderen gibt, während sich für Derrida jedes ›Subjekt‹ letztlich selbst wieder ökonomisiert.

Deshalb endet sein an Lévinas adressierter Text mit einer vollkommenen Auflösung des Selbst in der Schrift, das darin zu Speise und Trank des Anderen werden soll:

---

[89] Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992. S. 310f.

[90] Ebd., S. 314.

[91] Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a.a.O. S. 131.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»EN CE MOMENT MÊME OU POURTANT SUR L'AUTRE CÔTÉ DE CET OUVRAGE MONUMENTAL JE TISSE DE MA VOIX POUR M'Y EFFACER CECI TIENS ME VOICI MANGE ~ APPROCHE-TOI ~ POUR LUI DONNER ~ BOIS«. [Psyché 202]

Die Gabe bleibt bei Derrida also zunächst eine Gabe der Schrift (betont auch durch das veränderte Schriftbild), auch wenn ein noch ausstehender, anderer Körper angekündigt wird, der zunächst aber ebenfalls eher als weiterer Text-Corpus erscheint. [Vgl. ebd.] Sie bleibt auf das Zulesen- und Zu-erkennen-Geben bezogen und auf die Gabe eines Werkes, das aus sich selbst heraus eine Undankbarkeit verlangt, damit es nicht auf den Abschluß in einer reziproken Antwort oder Anerkennung, sondern auf eine offene Zeit der Zukunft ausgerichtet sein kann: auf eine andere Zeit, die über die Endlichkeit (des Körpers) des Gebenden hinausweist. Es scheint, als wolle Derrida hier mit der Performanz einer Selbstauflösung oder Selbstaufgabe, die wie im Ritus der Opfergabe als Speise und Trank entgegengenommen wird, also mit der Verschriftlichung eines Todes in den Buchstaben diese ›Zukunft‹ vorwegnehmen, ohne sie notwendig an das reale Ereignis eines Todes zu binden. Schon in der Schrift ist, so wie Derrida ihr Wesen bestimmt, nicht einfach die Präsenz des Wortes präsent, sondern auch bereits diese Zukünftigkeit mit enthalten, die in ihrem Überdauern immer im Bezug zur Endlichkeit steht. Dieses Überdauern ist das *Überleben* eines Todes, der in die Schrift eingeschrieben ist ebenso wie die Spur die Abwesenheit mit enthält. Zugleich bildet, wie Kathrin Busch es deutlich macht, der Tod die Grenze jeder Gegenseitigkeit der Gabe:

»Wenn die Sterblichkeit gewissermaßen die Chance einer einseitigen Zuwendung bereitet, so erinnert umgekehrt jede Gebung den Gebenden an seine Endlichkeit und die Möglichkeit, daß der Tod die Rückkehrlosigkeit der Gabe besiegeln könnte.«[92]

Konfrontiert mit dem ganz existenziellen und realen Ereignis des Todes, in der Grabrede, dem »*Adieu*«[93] für den Freund Emmanuel Lévinas, verzichtet Derrida auf die Kunstgriffe der Undankbarkeit und äußert

---

[92] Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a.a.O. S. 133. Busch stellt heraus, wie Derrida im Bezug auf den Tod die Unvertretbarkeit und Unaustauschbarkeit (Heidegger) mit der Verantwortlichkeit für den Anderen, der in seiner Sterblichkeit begegnet, (Lévinas) verknüpft.

[93] Jacques Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*. Übers. von Reinold Werner, München 1999.[Zitiert als: Adieu]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich ganz explizit über seine Verschuldung und seine Dankbarkeit, und zwar nicht nur im Hinblick auf dessen Werk, sondern auch im Hinblick auf seine Person und die freundschaftlichen Begegnungen der beiden. Er bekennt sogar sein »Bedauern«, ihm das »bedingungslose *Ja*« seiner Bewunderung »nicht zur Genüge gesagt zu haben, nicht zur Genüge gezeigt zu haben während jener dreißig Jahre« des philosophischen Austauschs, in denen diese Gegengabe von Lévinas noch hätte angenommen und wiederum beantwortet werden können [Adieu 21], wobei Derrida den Wert der Antworten Lévinas' gerade darin erkennt, daß sie stets als Fragen und Unterbrechungen des Denkens fungieren.

Es geht am Grab des Freundes, im Rahmen einer Zeremonie und in Abwesenheit des Angesprochenen, darum, sich ein letztes Mal und in einer Intensität, die das Miteinanderleben oft nicht erlaubt, einerseits erkenntlich zu zeigen, andererseits aber auch den Anwesenden etwas über den Verstorbenen zu erkennen zu geben und über das Verhältnis, in dem man vor seinem Tod zu ihm stand, das heißt also auch über den Abschiednehmenden selbst. Ein nur »mit dem Selbst beschäftigtes Reden« muß für Derrida hier in den Hintergrund treten, gemäß dem »Gesetz der *Redlichkeit*«. [Adieu 10] Es ist nicht nur *vom* Anderen die Rede, sondern die Rede muß *für* den Anderen erfolgen und in gewisser Weise auch an Stelle des Anderen, der nicht mehr reden kann. Die Verpflichtung zur Redlichkeit verlangt auch Selbstkritik, denn der Andere ist nicht nur derjenige, der mich zu mir selbst ruft, sondern in dieser Bewegung auch der, der mich in Frage stellt – der also hier vielleicht auch Derrida und seine bisherigen, spielerischen Versuche einer Antwort ohne Dankbarkeit in Frage stellt. Der Tod als »*Nicht-Antwort*« verwandelt die »Schuld des Überlebenden«, wie sie auch Ricœur in der Generationenfolge konstatiert, in »*eine anvertraute Verantwortung* … in einem Augenblick beispielloser Erschütterung«[94], aus dem eine neue Fülle der Gabe hervorgeht. [Adieu 13 f.]

Derridas kurze Grabrede erscheint als ein äußerst ehrlicher Text, der nicht auf einen Effekt, auf einen großen philosophischen Wurf, die Verabschiedung der Metaphysik oder eine ganz neue dekonstruierende Lesart von Schriften abzielt, nicht auf eine in absehbarer Zeit erzielbare Wirkung, sondern aus dem Augenblick der Trauer heraus auf eine Zeit

[94] Kathrin Busch erläutert in anderem Zusammenhang die Rolle einer Ethik der Trauer, die den narzißtischen Ich-Bezug aufbricht, in Verbindung mit der Ethik der Gabe. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O. S. 148–151.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Anderen – des abwesenden Toten –, eine andere Zeit, die all diesen ökonomischen Berechnungen bereits entzogen ist. Vielleicht, weil ihre Hoffnung nicht mehr die Hoffnung des Redenden für ihn selbst und seine Worte ist, sondern weil sie sich und den Anderen dem Wort »à-Dieu« anvertraut. Dieses »*adieu*« versteht Derrida in drei Bedeutungen, welche ebenfalls jeweils auf eine Zeit des Anderen bezogen sind: als einen Gruß, der sagt, »ich sehe dich«; als Gruß und Segen »ohne Wiederkehr hier hienieden im Moment des Todes«; als »das für Gott oder vor Gott vor jeder und in jeder Beziehung zum Anderen«. [TG 375]

Derrida entwickelt anhand des Begriffs der Gabe ein spezifisches Verständnis der Zeit, das noch erläutert werden soll, und orientiert sich dabei an Lévinas' Ausrichtung des Werkes auf die Zeit des Anderen und an seiner Kritik einer odysseischen Struktur des Denkens, das immer wieder zu sich selbst zurückkehrt. Es scheint jedoch als verlange die Freundschaft, die direkte Begegnung mit dem Anderen, von Angesicht zu Angesicht, auch wenn sie sich immer wieder auf das Werk, die Schriften, das Gesagte der Freunde bezieht, doch einen anderen, unmittelbareren Umgang mit dem Verhältnis von Gabe und Gegengabe als die reine Beziehung zum Werk? Erkennt nicht auch Derrida mit seinem Nachruf indirekt an, daß die Undankbarkeit der Gabe des Anderen nicht immer gerechter wird, als eine einfache Geste der Dankbarkeit, selbst wenn der Dank vielleicht posthum einen anderen Wert, eine andere Würde gewinnen mag, weil er eben nicht schon wieder auf eine Antwort aus ist? Zu fragen ist insbesondere, welche Konsequenzen dies für eine ethische Dimension der Gabe angesichts der Idee der reinen Gabe mit sich bringen könnte, die nicht nur der Gegengabe, sondern auch schon der puren Anerkennung oder dem Erkennen als Gabe entzogen werden soll.

1.3) Es gibt die Gabe – und ihre Unmöglichkeit

1.3.1) Jener Rest, der ist ohne zu sein, oder das Un-Ding der Gabe

Die von Derrida letztlich vertretene Radikalität der Verantwortung gegenüber jedem Anderen ist in ihrer Uneingeschränktheit auch aus der Verankerung in einem Denken der Gabe zu erklären, das zunächst gerade nicht auf die realisierten Möglichkeiten des Gebens auf der Ebene des Miteinanders und auch nicht auf die Objekte und Objektivierbarkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gabe beschränkt wird, sondern sie als ein äußerstes Extrem an den Grenzen der Unmöglichkeit betrachtet. Der Gedanke der Gabe erscheint als ein Mittel, um etwas – nämlich bestimmte Paradoxien und Versuche, das Unmögliche zu denken – zu erkennen zu geben.

»Es geht«, so Derrida im Hinblick auf die »Stigmata der Unmöglichkeit«, mit denen er sein Denken der Gabe beginnt, um das worum auch das »Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen« [s. o.] der Philosophie stets kreist: »um jenen Rest, der ist, ohne zu sein, jenseits des Seins, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* : das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann«. [FG 189] Oder, wie Bernhard Waldenfels es in seinen Ausführungen über *»Das Un-ding der Gabe«*[95] formuliert, um »das Zugleich von Erscheinen und Nichterscheinen« in einem Phänomen, das die vertraute Logik des Sinns durchbricht, weil die Gabe eben nicht »ihren Nomos, ihren Logos, ihren Oikos gefunden« hat und in diesem bleiben kann, sofern die Bewegungen und Entäußerungen des Gebens möglich sein sollen. [Einsätze 385] Die Un-Möglichkeit der Gabe ist hier, in einer ähnlichen Paradoxie wie in der Rede von der positiven Unendlichkeit, nicht einfach eine Nicht-Möglichkeit oder keine Möglichkeit, so wie die Aussage, daß es ein Un-Wetter gibt, nicht besagen soll, daß es gar kein Wetter gibt, weder in dem Sinne, daß das, was wir als Phänomen des Wetters beschreiben, einfach eine Täuschung wäre, noch in dem Sinne, daß das Wetter heute ausfällt oder nicht stattfindet und an seiner Stelle nur eine Lücke bleibt, ein leerer Himmel oder etwas anderes als Wetter. Die Gabe ist gerade deshalb so paradox und un-möglich, weil sie einerseits eine Unterbrechung, eine Lücke in der Ordnung des Sinns aufzeigt – jene Leerstelle die Derridas Denken immer wieder umkreist –, andererseits aber (ebenso wie das kreisende, dekonstruierende Denken) sich selbst dieser Ordnung keineswegs entziehen kann, sie sogar als ökonomische Ordnung von Gabe, Entgegennahme und Gegengabe ganz wesentlich bestimmt und ausmacht. In gewisser Weise wäre mit der Figur der ›Gabe‹ hier also zugleich das Unwetter zu erfassen, das Un-Ding, der Ausnahmefall, der die Ordnung auf den Kopf stellt *und* das Wetter, aus dessen Ordnungsmuster erst das Unwetter heraus erkennbar wird und das sich sogar selbst zum Unwetter, zum extremen Wetterphänomen zusammenbraut. Gerade dadurch, daß eine Gabe dem zentralen Ordnungsmuster ihres Begriffs besonders genau entspricht, nämlich dem Muster der Re-

[95] Einsätze 385–409.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziprozität (das Ricœur durch den Sprung in die Perspektive der Wechselseitigkeit bereits als nachträgliche Hinzufügung des Beobachters enttarnen will), macht sie sich für Derrida zu einer Un-Möglichkeit. In der Realisierung ihrer immanenten Möglichkeiten bzw. Regeln annulliert sie sich dann selbst und wird ein Tauschgeschehen. »Die Gabe«, so Bennington, »gibt der Philosophie statt und muß ihr stattgeben« – sie gibt sich als Gegenstand der Philosophie zu erkennen – »aber sie gibt sich, da sie sich unmittelbar in ihr verliert, nicht als Gabe, sondern als Beginn des Tauschs. Die Gabe gibt sich als Philosophie aus: das Simulakrum steht schon am Anbeginn des Seins«. [JD 306] Waldenfels merkt zur Annullierung der Gabe im Tausch in seinen dankenswert klaren Überlegungen zum »Un-ding der Gabe« an, daß allerdings zu hinterfragen ist, woher Derrida das Ordnungsmuster der Gabe nimmt, das er so eindeutig voraussetzt. Mit der ternären Struktur der Intention des Gebers, der gegebenen Sache und der Adressierung an einen Empfänger vereinfacht Derrida möglicherweise bereits das Gabegeschehen, um dann genau an dieser Vereinfachung seine Kritik ansetzen zu können. Es stellt sich zudem die Frage, wieso er dabei nicht von vornherein auf die Erwartung der Gegengabe verweist, die er dann nachträglich als seinen eigentlichen Kritikpunkt offenlegt. Tatsächlich ist die Tradition der Rede von der ›Gabe‹, wie Waldenfels u. a. im Anschluß an die »*Nikomachische Ethik*« aufzeigt, nicht einfach auf ein Gesetz der Reziprozität zu reduzieren, insbesondere im Hinblick auf das Geben als Schenken.[96]

Für Derrida besteht aber der Charakter der Unmöglichkeit der Gabe wesentlich in der Art, wie diese »*als Tausch konzipiert und praktiziert wird*«. [Einsätze 389] Bleibt also die Unmöglichkeit der Gabe eine einfache Begriffsverwirrung, die in der Ordnung der Erkenntnis den Tausch mit der Gabe verwechselt oder gleichsetzt? Derrida, dies macht auch Waldenfels deutlich, meint eine Unmöglichkeit, die weder »in der Widersinnigkeit eines Begriffs« noch »in einem utopischen Ideal« einer reinen Gabe jenseits der Ökonomie liegt, sie ist »eine Unmöglichkeit

[96] Waldenfels weist darauf hin, daß Aristoteles zwischen drei Arten von Gebern unterscheidet: dem Freigebigen, dessen Gabe daran gemessen wird, was er hat, und bei dem eine Gleichheit zwischen Geben und Nehmen angestrebt wird; dem Großgearteten, bei dem bereits das Nehmen gegenüber dem Geben an Gewicht verliert, da beispielsweise Göttern geopfert wird oder es sich bei den Gaben explizit um Geschenke handelt; schließlich dem Hochsinnigen, bei dessen Gabe es um die Ehre geht – gegeben wird nicht mehr nach Maßgabe dessen, was man hat, sondern gemessen daran, wer oder was man ist. [Vgl. Einsätze 396 f. und NE IV, 1–4]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht für uns, sondern an sich«. [Einsätze 388] Diese Unmöglichkeit besteht nach Waldenfels letztendlich darin, daß, ganz ähnlich wie später auch bei Marion, ein »*Überschuß des Gebens im Gegebenen*« den eigentlichen Charakter des Gebens ausmacht – das Geben ist mehr als das Gegebene – »als eine Form der Ent-eignung, als Außer-ordentliches, das nur indirekt zu erfassen ist«. [Einsätze 409] Als ein »Ereignis, in dem Fragen wie ›Wer? Was? Wem?‹ nicht vorweg beantwortet sind«, so daß die Gabe also ganz in Derridas Sinne als eine Frage offen bleibt. [Ebd.] Und sie kann offen und in diesem Sinne un-möglich bleiben, wenn sie versucht ihrer eigenen Ordnung zu entgehen. Dies kann geschehen, wenn sie »den Möglichkeitsspielraum eines ›ich kann‹, ›wir können‹ und ›es geht‹« überschreitet und in diesem Sinne un-möglich wird. [Ebd.] Was aber heißt es, wenn Derrida eine »Gabe ohne Gegebenes und ohne Geben« denken möchte, also auch noch ohne den Akt des Gebens, der das Gegebene übersteigt? [FG 51] Wird in dieser absurden Formulierung das Denken der Gabe ganz aufgegeben? Oder geht es nur um den Akt des Gebens, der an einen Gebenden gebunden ist und als eine Handlung, nicht aber als ein Ereignis verstanden wird? Wer oder was gibt die Gabe, wenn sie sogar noch vom Geben gelöst werden soll, so daß sie sich nicht einmal mehr selbst geben könnte? »Würde das Ereignis des Gebens von allen Zutaten gereinigt, so hätte es als reines Ereignis mit dem Geben nichts mehr zu tun«, so Waldenfels. [Einsätze 408] Das ›ohne‹ Gegebenes und Geben kann daher in der Problematik »von Ablösung und Überschuß« nicht gedacht werden, »ohne das, von dem es sich ablöst, und dies würde besagen, daß Marcel Mauss die Gabe dort sucht, wo sie einzig zu finden ist: *im Tausch*, von dem sie sich absetzt«. [Ebd.] Genau deshalb muß Derrida immer wieder darauf verweisen, daß das Denken sich nicht einfach aus dem Kreislauf der Ökonomie, als der Ordnung des Tauschs, heraustrennen kann. Das Denken der Gabe muß sich auf dem Boden des Denkens der Ökonomie und in diesem Denken entwickeln.

»Eine Gabe, die nicht selbst wieder ermöglicht wird«, die also selbst nicht gegeben wird, »ist und bleibt ein Un-ding«, konstatiert Waldenfels. [Einsätze 409] Genau dieses Un-ding, diese Un-Möglichkeit, die sich aus der Möglichkeit abhebt, ohne sich ganz von ihr abzutrennen und zugleich im Möglichen den Nullpunkt oder die Leerstelle bildet, der jeder Ermöglichung vorausgeht (ohne dies ursprünglich oder zeitlich als Ursprung zu tun) möchte Derrida tatsächlich in aller Radikalität denken. Es geht ihm nicht *nur* um eine Durchbrechung der Ordnung

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Möglichkeiten des Gebens und Nehmens, sondern um eine generelle Infragestellung der Grenzen des Möglichen sowie um den Versuch einer Ortung der Leerstelle, die die Dynamik des Differierens jenseits einer fest determinierten, teleologischen Bewegung ermöglicht. Es ist zu fragen, welche Konsequenzen dieser vielschichtige Ansatz mit sich bringt bzw. ob es gelingt, einer verborgenen Ursprünglichkeit zu entgehen, die im Nullpunkt der Un-Möglichkeit als erster Ermöglichung der Gabe lauern könnte.

1.3.2) Im knappen Spielraum zwischen dem Denkbaren und dem Unmöglichen

Es geht Derrida im Nachdenken über die Gabe nicht darum, »ein Ding [chose], hier das Unmögliche zu präsentieren, sondern zu versuchen, unter seinem oder irgendeinem Namen dieses unmögliche Etwas [chose]«, wenn man so will also dieses Un-Ding, »das Unmögliche selber, zu verstehen oder zu denken zu geben«. [FG 20] Soll »*Gabe*« der Name oder die Losung sein, unter dem das Unmögliche zu erkennen gegeben werden soll, so kann das nur gelingen, wenn »die Gabe zwar das Unmögliche ist, nicht aber das Unbenennbare oder Undenkbare, so daß dieser knappe Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren die Dimension wäre, in der *es* Gabe *gibt*«. [Ebd.] Derrida geht sogar so weit zu mutmaßen, daß ein »Denken, das irreduzibel ist auf Anschauung, Wahrnehmung, Urteil, Erfahrung, Wissenschaft oder Glauben«, genau jene Art von Denken also, um die es ihm stets geht, sich »nur … auf der Basis *dieser* Figur des Unmöglichen«, der Figur der Gabe, ankündigen könnte. [FG 20 f.] Die Figur der Gabe wird demnach tatsächlich zu einem Dreh- und Angelpunkt, von dem her Derridas gesamtes Denken neu gelesen werden kann, auch im Hinblick auf die Frage nach dem Subjekt. Denn die Figur der Gabe ist »in unserer Logik und in unserer Sprache« mit dem Gedanken eines Subjekts verbunden, über die Voraussetzung der »*Intention zu geben*« und in der Struktur einer Syntax von Subjekt und Prädikat. [FG 21] Dieses Subjekt wird dabei ganz im Sinne der Metaphysik als »ein mit sich identisches und seiner Identität bewußtes Subjekt« angenommen, »das durch die Geste der Gabe unter Umständen nur einmal mehr versucht, seine eigene Einheit zu konstituieren, indem es auf die Anerkennung der eigenen Identität zielt, die es sich als das ihm Zukommende wiederaneignen will: als sein Eigentum.« [Ebd.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wer also mit der Intention zu geben gibt, der verfolgt damit eigentlich die Intention zugleich wieder seine Identität zu empfangen, das heißt also sich überhaupt nicht wirklich zu entäußern, sondern vielmehr sein Eigentum zu wahren.[97] Es geht also um eine Identität, die jede Differenz auf sich selbst zurückführt und damit versucht, die *différance* zu bändigen oder zu verleugnen. Und dennoch schleust das Modell der Gabe eine »Störung« [FG 22] (oder, angelehnt an Ricœur, einen Umweg) in diese letztlich solipsistische, monologische Struktur ein. Gegeben wird *anderen*, auch wenn diese in ihrer Reaktion zunächst wieder den Zirkel des Rückbezugs auf den Gebenden und damit der Rückgabe schließen.[98] Zwar bleibt es zunächst eine Tautologie, daß, »damit es Gabe, ein Gabenereignis gibt, … irgend ›einer‹ irgend ›etwas‹ [quelque ›chose‹] irgendeinem anderen geben« muß. [Ebd.] Um jedoch gegeben zu werden, kann die Gabe nicht identisch mit sich selbst bleiben, sie muß differieren, etwas anderes werden, um die in ihr angelegte Übertragung zu vollziehen. Es kündigt sich eine Gabe an, »der es nie genug ist, zu geben oder *sich* zu geben, sondern die immer irgend etwas (anderes) irgendeinem (anderen) geben muß«. [Ebd.] Eine reine Gabe, ein reines Geben, das sich selbst gibt, ohne einen Gegenstand zu geben, ohne jemandem zu geben und ohne den Ausgangspunkt einer Intention zu geben, ist un-möglich. Und dennoch ist ein solches reines Geben *denkbar* und scheint sogar in jedem Gedanken der Gabe in gewisser Weise impliziert – wobei mit Hénaff einzuwenden wäre: in jedem Gedanken der bereits idealisierten und auf eine vertikale Dimension bezogenen, moralisch gewerteten Gabe *nach* der Ordnung der zeremoniellen Gabe. So bezeichnet die »Bedingung der Möglichkeit der Gabe«

---

[97] Diese Struktur entspricht der sich selbst hörenden, zu sich selbst zurückkehrenden monologischen Stimme in Derridas Husserl-Interpretation. Derrida unterstellt Husserl einen transzendentalen Voluntarismus, die Teleologie eines »Sich-sagen-wollen[s] der Gegenwärtigkeit des Sinns«, also quasi einen ›Selbst-Willen‹ des Sinns. [SuPh 49] Er spielt dabei mit dem Ausdruck ›*vouloir-dire*‹ als Übersetzungsmöglichkeit für das deutsche ›bedeuten‹.

[98] Im ersten Beispiel einer Gabe, auf das sich Derrida in »*Falschgeld*« als Vortragender selbstreferentiell bezieht, geht es um eine Kund*gabe* an andere: Er beschreibt den impliziten »Vertrag« [FG 21], der angesichts eines Vortrages zwischen dem Kundgebenden und den Empfängern geschlossen wird, die die Kundgabe insofern erwidern, als sie ihm ihre Aufmerksamkeit geben und ihm Gehör schenken. Das Verhältnis von Kund*gabe* und Kund*nahme* bei Husserl betrachtet Derrida ebenfalls in »*Die Stimme und das Phänomen*«. [Vgl. SuPh 52–59]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[FG 22] ebenso die Bedingung ihrer Unmöglichkeit, als Gabe ganz Gabe, also ganz bei sich zu bleiben.

Wenn Derrida von den Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Gabe spricht, dann kann man dies zunächst durchaus ganz konsequent im Sinne der kantischen transzendentalen Bedingung verstehen, zumal die Argumentation sich hier auf einer Ebene der Erkenntnisbedingungen und Begriffskonstitution der Gabe bewegt: Es geht darum, wie wir die Gabe *denken* und über die Gabe sprechen. Der Widerspruch besteht ja gerade darin, daß wir einerseits die Idee eines reinen Gabegeschehens denken können, die zunächst von der polaren Aufspaltung abstrahiert und das ganze Geschehen als *eine* Gabe denkt, andererseits dann aber das Wesen dieser Gabe genau über diese Polarität definieren. Wir würden daher in unserer Perspektive immer zwischen dem Überblick über das Gesamtphänomen und der Fokussierung auf die einzelnen Pole der ternären Struktur hin- und herspringen, ohne diesen Perspektivwechsel mit durchsichtig zu machen, ähnlich wie in der Vermischung zwischen den Perspektiven der Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit, also zwischen dem theoretischen Überblick unter der Prämisse der Tauschregel und der Innensicht des Geschehens und der Motivation zu geben in der wechselseitigen Beziehung ›zwischen uns‹ bei Ricœur. Auch für Marion wird im Bezug auf das Gabephänomen ein konsequenter *phänomenologischer* Perspektivwechsel entscheidend.

Kann sich Derrida, sofern es ihm letztlich um die Frage nach der Perspektive und der Anwendung des Gabe*begriffs* oder des Namens ›Gabe‹ geht, hier der Positionierung eines Subjekts entziehen, das eben die ›Gabe‹ als einen Begriff denkt, benennt, selbst wenn es dabei in der Ordnung seines eigenen Erkennens auf Widersprüche und Aporien stößt? In Derridas Text wird diese Problematik in ihrer Klarheit immer wieder dem Blick entzogen. Einerseits zeigt er sich, wie es auch Waldenfels deutlich macht [vgl. Einsätze 391 f.], äußerst bemüht, nach der zunächst so vereinfachten Definition der Gabe, die für unsere Sprache als allgemein vorausgesetzt wird, diese Vereinfachung wieder aufzulösen und die *Dissemination* des Begriffsfeldes aufzuzeigen, das sich mit dem Wort ›geben‹ verbindet, welche zugleich der postulierten Rückkehrlosigkeit der Gabe selbst entsprechen soll. [Vgl. FG 68 ff.] Auf der anderen Seite wird die Frage nach dem Erkennen und damit auch nach dem Erkennenden der Gabe ganz bewußt dadurch verstellt, daß die Gabe als das definiert wird, was nicht erkannt werden darf – jedenfalls im Bezug auf den einzelnen und konkreten Gabeakt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tatsächlich erscheint es an dieser Stelle inkonsequent, daß Derrida sich zunächst darauf kapriziert, die Unmöglichkeit der Gabe bestehe in ihrem Bezogensein auf die Gegengabe: »Jedesmal, wenn es eine Rückgabe oder Gegengabe gibt, wird die Gabe annulliert.« [FG 23] War nicht eben noch davon die Rede, daß schon in der ternären Struktur, in der Aufspaltung in Gebenden, Gegebenes und Empfänger, die Gabe nie bei sich und ihrem reinen Geben bleibt und so diese »Bedingungen der Möglichkeit« von vornherein auch »die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe«, also die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit, definieren? [FG 22] Zwar verweist Derrida darauf, daß in der Voraussetzung der Identität des Gebenden, welche sich in seinem Geben bestätigen soll, die Struktur einer Rückkehr impliziert ist, die der rückkehrlosen Gabe *wider*spricht, also dem Ausbruch aus dem »*sy*stematischen oder *sym*bolischen Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe« [FG 24], und die zugleich einer Reziprozität der Gegengabe *ent*spricht. Aber schwächt er hier nicht dennoch die Kraft seiner eigenen Argumentation, wenn er den »Exzeß der Gabe über das Wesen selber« [FG 20], der doch in so vielfältiger Weise vorgeführt wird, von der Dissemination des Gabe-Begriffs bis zur Maßlosigkeit ganz bestimmter Gaben, nun dadurch eingeschränkt sieht, daß eine zweite Gabe als Gegengabe erfolgt? Marion wird Derrida eine Verdopplung des Gabe-Begriffs vorwerfen, die einerseits bereits in sich selbst, andererseits erst in der Gegengabe aufgehoben wird. Er wird ausgehend von der ternären Struktur der Gabe die Anwendung einer konsequent phänomenologischen Methode demonstrieren und später andererseits das Muster eines ›Subjekts‹ entwickeln, das durchaus aus dem transzendentalen Subjekt hervorgeht, aber nicht mehr darin aufgeht. Und auch Ricœur zeigt, wie bereits dargestellt, daß die Gegengabe, gerade indem man sie als ›zweite erste Gabe‹ eines freien, mit einer eigenen Intention zum Handeln begabten Subjekts versteht, nicht notwendig die erste Gabe aufheben muß.

Um dem gerecht zu werden, welche vielschichtigen Problemstellungen Derrida in seiner Auseinandersetzung mit der Gabe zu erkennen gibt, scheint es mir notwendig, seinen Ansatz nicht auf die Paradoxie der Gabe, die sich in der Gegengabe annulliert, oder auf das ›Ideal‹ einer reinen Gabe zu verkürzen. Auch Derrida selbst radikalisiert sein Konzept nach dieser durchaus fragwürdig erscheinenden Einschränkung gleich wieder, denn die ›Gegengabe‹ muß für ihn kein gleichgewichtiger Gabeakt sein, sie besteht bereits in jeder Anerkennung und Wahrnehmung der Gabe in ihrem »*intentionalen Sinn*«, noch vor der

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dankbarkeit. [FG 25] »*Die Gabe als Gabe* dürfte *letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber.*« [Ebd.] Warum aber darf die Gabe, wenn sie sich gibt, dieses Geben nicht auch als ein Zu-erkennen-Geben vollziehen? Es ist letztlich wohl gerade nicht ein reines Wahrnehmen des Gabegeschehens, das Derrida hier ausschließen möchte, sondern der Apophantismus des Wahrnehmens *als* Gabe. Es ist »die bloße Identifikation eines Gabegeschehens, das heißt des Übergangs eines identifizierbaren Dinges zwischen identifizierbaren irgend-einen«, die die Gabe zerstört. [Ebd.] Denn die Gabe und der exzessive Charakter des Gebens sollen für Derrida als ein Name für das Andere der Identität dienen – als ein Muster für das Denken der Unmöglichkeit.

1.4) Wisse (zu erkennen) zu geben (was sich nicht zu erkennen gibt)

Derrida berücksichtigt selbst den möglichen Einwand, er beschränke sich in der Konzentration auf die Intentionalität des gebenden Subjekts »auf eine Phänomenologie der Gabe«, trotz der gleichzeitigen Behauptung, »die Gabe sei irreduzibel auf ihr Phänomen oder ihren Sinn« bzw., da sie niemandem als Gabe erscheinen darf, quasi ein Anti-Phänomen, das sich in seiner Phänomenalität immer schon selbst zerstört. [FG 26]

»Man wird sagen, daß diese Beschreibung immer noch in den Ausdrücken eines *Ich* vorgenommen wurden, eines Subjekts, das *ich* sagt, *ego*, in der Sprache also eines intentionalen oder intuitiven Wahrnehmungsbewußtseins, in der eines bewußten oder unbewußten Ich …«. [FG 27]

Das notwendige Nicht-Erkennen der Gabe kann sich nicht in einem Verdrängen erfüllen, in einer Flucht in die »Ökonomie des Unbewußten«, in eine Ökonomie der Schuld und des Ausgleichs.[99] Gefordert ist ein »absolute[s] Vergessen« [FG 28] Dieses Vergessen, das keinem psychologischen Zustand entsprechen soll, bezieht Derrida »auf jenes *Vergessen* von dem auch Heidegger spricht … als dem Zustand [condition]

[99] Die Theorien des Unbewußten könnten allerdings, gerade wenn dies aufmerksam bedacht wird, dazu geeignet sein, »unsere kritische oder ethische Wachsamkeit« gegenüber »den Trugbildern der angeblich reinen *Gabe* ohne Schuld« zu schärfen. [FG 27]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Seins und der Wahrheit des Seins«. [FG 31] Er kombiniert dabei die Seinsvergessenheit von »*Sein und Zeit*« mit dem Denken des Ereignisses nach der Kehre, in »*Zeit und Sein*«.[100] Derrida betont, daß das »es gibt« sich einer Subjekt-Prädikat-Relation entzieht und im »Rätsel« des »*es* konzentriert, das kein Ding ist, wie auch in dieser Gabe, die gibt, ohne etwas zu geben und ohne, daß jemand etwas gäbe, die nichts gibt – außer dem Sein und der Zeit (die nichts sind).« [FG 32 f.] Im Ausdruck »es gibt« wird also ein Geben jenseits der ternären Relation gedacht. Dennoch wird damit eine Relation benannt, denn Heidegger »fragt … sich nach dem Verhältnis, in dem Sein und Zeit in dieser Gabe oder diesem *es gibt* zueinander stehen« [FG 33], er fragt danach, »wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt«.[101] Indem Heidegger wiederum die Frage nach dem »*Es*« des »es gibt« stellt, das in keinster Weise personal verstanden werden soll, sondern für Derrida wie eine Art »*Zuspiel*« [FG 34] verdeckt die Karten auf den Tisch legt, mit denen wir dann spielen können, gelingt ihm ein Denken, das »hinter Subjekt und Objekt zurückgeht«, in jenen Bereich »vor jedem Selbstbezug des bewußten oder unbewußten Subjekts«, in dem auch die Frage nach der Gabe angesiedelt werden soll. [FG 37] Denn die Identifizierung eines Subjekts ist für Derrida bereits der Versuch, »mit sich selbst zu rechnen« [FG 36], und so das Spiel der *différance* kalkulierbar zu machen. »Es konstituiert sich …, um durch den Kalkül und den Tausch die Herrschaft dieser *hybris* oder ›Unmöglichkeit‹ zu bändigen, die sich in dem Versprechen der Gabe ankündigt.« [FG 37] Subjekt und Objekt werden als »Gabenstillstände [arrêts du don]« [ebd.] aus dem unendlichen Kreislauf oder der Schleife der Gabe isoliert. Da unsere Sprache und unser logisches Verstehen nicht ohne die Logik dieser Trennung von Subjekt und Objekt auskommen, entzieht sich die Gabe ohne diese sprachliche Strukturierung, die zugleich immer ihre phänomenale Einheit zerbricht und verfehlt, jeder Logik und jedem vernünftigen Diskurs. Jeder Versuch, über die Gabe zu sprechen, muß für Derrida, wie Mauss' »*Essai*«, ein Versuch bleiben. Dabei wird letztlich immer an Stelle der Gabe über etwas anderes, beispielsweise über den Tausch gesprochen, so daß nur »Gabensupplemente«

[100] Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: Ders.: Zur Sache des Denkens, GA 14, Tübingen 1969. S. 5–30.
[101] Ebd. S. 9.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[FG 37], nicht aber ›die Gabe selbst‹ zum Thema werden – zumal auch das Thema, das *Sujet*, immer schon in der Logik von Subjekt und Objekt einer Rede steht. Für Derrida heißt das: »Die Wahrheit der Gabe« – und zwar verstanden als »ihr So-sein oder So-erscheinen, ihr *als solches*, sofern dieses die intentionale Bedeutung oder das Sagen-wollen leitet«, also als ein Wahr-sagen-Wollen, »kommt der Nicht-Gabe, der Unwahrheit der Gabe gleich.« [FG 40]

Derrida ist sich durchaus im Klaren darüber, daß es sich bei dieser Aussage um »eine Zumutung für den gesunden Menschenverstand« handelt. [Ebd.] Was ist nun aber mit dieser Zumutung anzufangen? Mit ihr ist zu denken anzufangen. Mit ihr soll ein anderes Sagen anfangen, daß die Gabe nicht *als solche* zu benennen und auf eine Identität festzulegen versucht, sondern ihr als Simulakrum in der Fiktion Raum gibt. An die Stelle des Wahr-sagen-Wollens treten dann das Ineinandergreifen literarischer *ποίησις* und *μίμησις*, das auch bei Ricœur als Zugang zu einem anderen Verständnis von Identität charakterisiert wurde, denn, so Derrida, »[m]an kann die Wahrheit, dem Ausdruck des hlg. Augustinus zufolge, nur in dem Maße ›machen‹, wie die Möglichkeit immer offen bleibt, sie ›nachzumachen‹«. [FG 194 f., Anm. 35] Mit Derridas Zumutung hat das Fragen zu beginnen – die literarische und philosophische Interrogation. In Frage gestellt wird das, was der gesunde Menschenverstand als selbstverständlich annimmt, was er also wie eine unveränderliche, vorgegebene Gabe entgegennimmt. Das Paradox der Gabe wird für Derrida hier als »*coup de don*« [vgl. FG 173] zu einem ebenso wesentlichen Anfang, der das Denken in Gang setzt, wie die Begriffe des Seins und der Zeit, die von jeher das Denken und Philosophieren beschäftigen:

»Es stellt sich heraus (dies aber nicht von ungefähr), daß die Struktur dieser unmöglichen *Gabe* dieselbe ist wie die des Seins – das sich unter der Bedingung zu denken gibt, nichts, kein Seiendes oder Präsentes zu sein – und die der Zeit, die von Aristoteles bis Heidegger … immer auf paradoxe oder vielmehr aporetische Weise als das definiert wird, was ist ohne zu sein, als das, was nie präsent ist oder doch nur kaum oder schwach.« [FG 43]

Vielleicht ist also das Wort ›Gabe‹, so wie Derrida es hier gebraucht, auch ein Synonym für das ›Zu-denken-Geben‹ bzw. für eine Aporie, eine Ausweglosigkeit, eine Sackgasse, in die der gesunde Menschenverstand immer wieder gerät und aus der heraus er sein Denken umkehren und anders werden lassen muß. Ist sie also ein Stein des Anstoßes für

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das philosophische Staunen, der die Bewegung eines Philosophierens in Gang setzen soll, das über sich selbst hinausführen möchte?

Dieser Ansatz findet in den hier anschließenden Passagen von »*Falschgeld*« seine Bestätigung, die sich als ein Schlüssel zum gesamten Denken Derridas lesen lassen:

»Denn wenn die Gabe auch ein anderer Name des Unmöglichen ist, so haben wir doch eine Intention von ihr, wir denken sie, benennen sie, begehren oder wünschen sie. Und dies *obwohl* oder *weil, in dem Maße, wie* wir ihr *nie* begegnen, sie nie erkennen, sie nie verifizieren, sie nie erfahren in ihrer präsenten Existenz oder in ihrem Phänomen. … Intention, Benennung, Sprache, Denken, Wunsch oder Begehren gibt es vielleicht nur da, wo es den Antrieb gibt, auch noch das zu denken, zu begehren und zu benennen, was sich weder zu erkennen noch zu erfahren oder zu erleben gibt – sofern nämlich die Ökonomie des Wissens, der Erfahrung und des Erlebens reguliert wird durch die Präsenz, die Existenz und die Determination. In diesem Sinne kann man nur das Unmögliche denken, begehren und sagen, nach dem Maß *ohne* Maß des Unmöglichen. Wenn man das Eigene des Denkens, Benennens oder Begehrens wiedererlangen will, so ist dies vielleicht möglich als Bezug *ohne* Bezug auf das Unmögliche: begehren, benennen und denken im eigentlichen Sinne dieser Worte, wenn es denn einen gibt, *kann* man *nur* in dem *maßlosen* Maße [mesure *démesurante*], wie man *noch* oder *schon* das begehrt, nennt oder denkt, oder auch sich ankündigen läßt, was sich gleichwohl nicht als solches der Erfahrung oder dem Erkennen *präsentieren* kann: hier also kurzum *eine Gabe, die sich nicht (zum)präsent machen kann.*« [FG 43 f.]

Als dasjenige, was sich gibt, aber sich nicht zu erkennen gibt, wird die Gabe zum Antrieb für ein anderes Erkennen. Sie eröffnet einen Abstand zwischen dem Denken, wie Derrida es vollziehen möchte, und »der Erkenntnis, der Philosophie und der Wissenschaft als dem Reich der Präsenz« [FG 44], der wiederum dem Abstand zwischen Ökonomie und Gabe entspricht. Dieser Abstand, dieser auslotbare Raum, soll dem Denken »eine Form« ermöglichen, »die der der transzendentalen Dialektik Kants analog ist, als Bezug zwischen dem Denken und dem Erkennen, dem Noumenalen und dem Phänomenalen«. [Ebd.] Tatsächlich stellt sich also Derrida hier ganz dezidiert in die Tradition eines kantischen Denkens, wenn er dies auch erneut *anders* denkt. So verschärft sich die Frage, inwiefern dabei letztlich doch ein transzendentales Subjekt vorausgesetzt werden muß. Oder wird gar eine transzendentale Gabe vorausgesetzt, deren reiner Begriff Bedingung der Möglichkeit allen Gebens wäre? Genau diese Transzendentalität möchte Derrida ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meiden, indem er den Blick darauf lenkt, wie die Gabe jeweils in der Spannung zwischen ihrem noumenalen Gehalt und ihrer phänomenalen Konkretisierung, in der sie immer auch ökonomisiert und damit annulliert wird, verortet werden muß. Für Derrida stellt »die Bedingung der Möglichkeit eines Phänomens zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Reinheit dar.« [JD 283]

Bei Kant abstrahiert das Denken im Unterschied zum Erkennen vom Bezug auf die phänomenalen Objekte. Die Leistung des Denkens besteht aber auch darin »*die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben zur Einheit der Apperzeption zu bringen*«. [KdrV B 145] Es wird hier von Derrida nicht eindeutig geklärt, wie er mit der Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen an Kant und damit auch an die Voraussetzung einer der Anschauung *gegebene* Mannigfaltigkeit anschließen möchte. Es wird also nicht eindeutig geklärt, inwieweit auch sein Denken vom *Gegebenen* ausgehen und dann abstrahieren muß, das dann allerdings als ein gegebener Kontext verstanden wird mit einem textuellen Charakter der offenen und sich beständig entziehenden Verweisstrukturen der *différance* und mit der spezifischen Implikation des *déjà*, des schon Vorgegebenen, demgegenüber jede Synthesis verspätet und nachgeordnet ist. Für Bennington geht es bei Derrida um eine Art von »Ultra-Transzendenz«, mit der er »die Struktur der Transzendenz selber in Frage« stellt. [Ebd.] Auch die Opposition der Begriffe ›empirisch‹ und ›transzendental‹ wird im Denken der Dekonstruktion unterwandert und bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander verschränkt: »das Empirische ist das Transzendentale des Transzendentalen (des Empirischen)«. [Ebd.] »›Quasi-transzendental‹ ist das Resultat dieser Verschiebung zu nennen«, so Bennington in der Übernahme einer Formulierung von Rodolphe Gasché, die auch Derrida selbst aufgreift, »eine Benennung, in der die Spur der Durchquerung der traditionellen Opposition lesbar bleibt und diese Opposition von einer radikalen Ungewißheit affiziert wird«. [JD 285]

Als Darstellung für den Raum oder das *déjà*, das den Oppositionen vorausgeht und damit zugleich Träger und Möglichkeitsbedingung der Philosophie wird, führt Derrida in seinem 1987 erschienen gleichnamigen Text den aus dem platonischen »*Timaios*«[102] entlehnten Begriff

[102] Platon: *Timaios*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 6, Zürich und München 1974. S. 191–306.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»*Chōra*«[103] ein, der zwar nicht direkt auf das Geben oder die Gegebenheit, wohl aber auf das Empfangen verweist. Mit dem Begriff *χώρα*, den Platon mit dem Bild der Amme und der Mutter illustriert, läßt sich ein ursprünglicher, oder wohl eigentlich ›vor-ursprünglicher‹, nicht als fester Ort definierbarer Raum des Empfangens beschreiben, der als *τρίτον γένος* der Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligiblen und allen binären Oppositionen – also letztlich auch der der Geschlechter – vorausgeht. Über diesen Raum des Empfangens, der ein Drittes gegenüber Werdendem und Form, Urbild und Abbild bildet, können in der Darstellung des »*Timaios*« nur Wahrscheinlichkeiten ausgesagt werden, in der Verneinung aller eindeutigen Zuordnungen von Elementen und eher in der Ordnung des Traumes als in einer logischen Argumentation.[104] Es geht hier um ein Empfangen, das selbst nicht erzeugt, nichts in Besitz nimmt und die *χώρα* in sich nicht verändert: Sie bleibt ein offener Raum, was auch immer sie empfängt, obwohl sie zugleich immer schon durch das Empfangene besetzt ist. Ebenso ist jedoch *χώρα* in einer anachronistischen Ordnung, die eher den Raum, der dabei auch ein Abgrund ist, als die Zeit eröffnet, *vor* dem Empfangenen. Sie *gibt* Raum.[105] Diese spezifische Funktion parallelisiert Derrida mit der Haltung, die Sokrates zu Beginn des Dialoges einnimmt: Er ordnet sich der Gattung der ortlosen, wandernden Sophisten, Nachahmenden und Poeten zu, denen er gleiche, ohne aber zu ihnen zu gehören[106], ebenso wie er nicht Teil derjenigen Philosophen sei, die direkt auf die *πόλις* und die Politik Einfluß nehmen und ihr zugehören. An diese aber gibt er das Wort weiter, um dem Bild der idealen Stadt, das in der »*Politeia*« entworfen wurde, mehr Leben zu geben. Er weist sich damit selbst als Empfänger oder Rezipient des Dialoges aus, den er doch seiner Hebammentätigkeit gemäß indirekt auch hervorbringt: »Nach gemeinsamer Beratung habt ihr nun vereinbart, mir von eurer Seite das Ge-

---

[103] Jacques Derrida: *Chōra*. Übers. von H.-D- Gondek, Wien 2005.

[104] Vgl. Platon: *Timaios*, a. a. O. 50d–52d.

[105] Derrida bezieht sich auf die Anmerkung Heideggers in seiner »*Einführung in die Metaphysik*«: »Könnte *χώρα* nicht bedeuten: das Sichabsondernde von jedem Besonderen, das Ausweichende, das auf solche Weise gerade anderes zuläßt und ihm ›Platz macht‹?« (Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt a. M. 1943. S. 71) In »*Was heißt Denken?*« bringt Heidegger zudem *χώρα* in Verbindung mit *χωρισμός* und daher mit der Trennung zwischen Seiendem und Sein, für das ein ganz anderer Ort gedacht werden müsse. (Vgl. Ders.: *Was heißt Denken?*, GA 8, Frankfurt a. M. 2002. S. 231 f.)

[106] Vgl. Platon: *Timaios*, a. a. O. 20 b-e.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schenk eurer Rede abzustatten. Und hier bin ich, geschmückt dazu und von allen am meisten bereit, es in Empfang zu nehmen«.[107] Auch Sokrates wäre demnach ein Dritter, in der Ordnung eines *τρίτον γένος* und gerade deshalb empfänglich für ein Denken, das der Ordnung der Dichotomien auch zwischen *μῦθος* und *λόγος* vorausgeht. Ist also die Haltung des Denkens, die Derrida selbst gegenüber der Metaphysik und der philosophischen Ökonomie einnehmen will, die Haltung einer Empfänglichkeit – eine Haltung, die auch bei Marion in ähnlicher Weise entscheidend wird – gegenüber einer Gabe, die Bereitschaft zur Entgegennahme ohne Inbesitznahme, die bei Sokrates erst dem Denken Raum gibt, ebenso wie sie den Nach-Denkenden, die mit der Weitergabe dieses Denkens umgehen, dazu eine Anleitung gibt?

Die Form des Denkens der Gabe kann für Derrida im deutlichen Unterschied zu Kant nicht die formale Logik und Struktur einer »*Theorie der Gabe*« sein, sondern man muß sich dem Versuch, die Gabe zu denken »hingeben«. [FG 44] »Möglich ist dieses Denken« als Denken der Unmöglichkeit für Derrida »nur, indem man sich auf es einläßt [il faut s'engager], ihm etwas von sich läßt und zum Pfand gibt; selbst auf die Gefahr hin, in den zerstörerischen Kreis einzutreten, muß man versprechen, sein Wort geben und schwören.« [FG 45] Er möchte auf den Kern dieses Engagements und des Pfandes aufmerksam machen, das man in jedem Denken gibt, indem der Denkende sich notwendig selbst hineinbegibt und (etwas von) sich selbst gibt. Derrida möchte keinesfalls »dem Denken einfach entsagen und sich in eine Art getreue Anbetung flüchten, in einen bloßen Glauben an das, was über die Erfahrung, die Erkenntnis, die Wissenschaft, die Ökonomie und selbst noch die Philosophie hinausgeht, sie überbordet«. [Ebd.] Der »Anordnung des Sinns« ist weiter Folge zu leisten, – sie ist zu bejahen – als Aufforderung »*wisse zu geben*«, die genau jene Intentionalität, jenes Sagen-Wollen, jene Erkenntnis-Ordnung einfordert, die wiederum im Hinblick auf das Geben erst in Frage gestellt werden muß, um sich neu zu ordnen und anzuordnen, und deren Bewegung von »einem Begehren jenseits des Begehrens« in Gang gehalten wird. [Ebd.] Die Gabe führt zum »Überborden des Kreises«, also nicht zum Heraustreten aus ihm, sondern wie in der Rezeption des Buches erneut eher zu einer elliptischen Verschie-

[107] Ich zitiere hier aus einer abweichenden Übersetzung, in der der Charakter des Geschenks deutlicher betont wird: Platon: *Timaios*. Griechisch / Deutsch. Übers. v. Th. Paulsen und R. Rehn, Stuttgart 2003. 20 b, c.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bung[108] in der Ausrichtung auf ein Außen, welches niemals vollständig transzendent bleibt, da es »den Anstoß« gibt, der den Kreislauf in Bewegung hält, »indem es (sich) *einläßt* in den Kreis«. [FG 45] So stellt sich die Frage: »Was ist die Gabe als Erster Beweger des Kreises?« [FG 46]

Vorausgesetzt ist für Derrida eine Verpflichtung, das von der Gabe, die sich nicht zu erkennen gibt, in Gang gesetzte Denken anderen zu erkennen zu geben. Denn über die Möglichkeit der Gabe, auch wenn sie ein »Simulakrum« bleibt, und über »das Begehren, das zu diesem Simulakrum drängt«, also über das Begehren, (die Gabe) in irgendeiner Form zu denken, muß man als Denkender »*Rechenschaft ablegen*« und zwar durchaus im Sinne einer logischen, rationalen Rechnung dem »*Satz vom Grund (principium reddendae rationis)*« gemäß, der allerdings dabei »seine Grenze und Quelle zumal findet«. [FG 46] Im *reddere* ist ebenfalls der Wortstamm *dare*, also die Implikation eines Gebens oder Zurückerstattens von Gründen und Begründungen enthalten, so daß die Gabe, die in Derridas Lesart die Ordnung der Erkenntnis so radikal herausfordert, in diese Ordnung des Erkennens und Zu-erkennen-Gebens immer schon eingeschrieben ist. Wird die Gabe hier als »Grenze und Quelle« für den »*Satz vom Grund*« [s. o.] in gewisser Weise als der nicht weiter begründbare Grund jeder Begründbarkeit für jede Ordnung der Erkenntnis vorausgesetzt?

Und »[w]oher kommt das Gesetz, das einen verpflichtet, zu geben und dabei zugleich die Gabe zu ergründen, von ihr Rechenschaft abzulegen?« [FG 46] Was verpflichtet uns dazu, das Geben performativ zu vollziehen und denkend zu hinterfragen? Das reine Geben, das nur sich und sein Geben gäbe, müsste ohne einen Grund gedacht werden, aus dem heraus ›es gibt‹, es müßte sich selbst seinen eigenen Grund und sein eigenes Gesetz geben. Eine reine Gabe wäre also so vollständig autonom, daß sie sich doch wieder solipsistisch in sich selbst zurückwenden und damit eben den ekstatischen Charakter des Gebens aufgeben würde. Die Pflicht oder der Antrieb oder das Begehren, zu geben und dabei auch dieses Geben und die eigene Fähigkeit zu geben zu erkennen zu geben, das den jeweiligen Gabeakten vorausgeht, bleibt im Denken Derridas ein unhintergehbares, vorgegebenes Faktum. Deshalb

[108] Schon die Ökonomie scheint sich nicht auf eine eindimensionale, eindeutige Kreisbewegung beschränken zu lassen, sondern bildet in der verwobenen Struktur oder Textur des Kontextes, angelehnt an Heidegger, eher ein »Geflecht«. [FG 19]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beginnt er seine Ausführungen über das »*Zeit geben*« mit der Voraussetzung eines Begehrens, etwas zu geben, was man nicht hat (bei Lacan ist dies die Liebe), »um des Gebenkönnens willen, vielleicht, um sich diese Macht der Hingabe zu geben«. [FG 14] Die Motivation zur Gabe wird hier allerdings nicht auf das ›es gibt‹, sondern auf eine Konstellation des ›jemand gibt‹ bezogen. Das Gesetz, das einen verpflichtet zu geben, mag auf das ›Es‹ des ›es gibt‹ zurückverweisen – auf eine Gabe, die sich letztlich selbst, nach ihrem eigenen Gesetz gibt und von dort aus erst als Gabe eines Jemands gedacht werden kann, nämlich vom reinen Geben selbst aus. Aber wie steht es mit der daran durch das »zugleich« angeknüpften Verpflichtung, »die Gabe zu ergründen, von ihr Rechenschaft abzulegen« [s.o.]? Wird hier *jemand* vorausgesetzt, der ergründet und denkt, wie es letztlich auch noch *jemanden* gibt, der (wie rhetorisch auch immer) danach fragt, wen es kümmert, wer spricht?

»*Wer* aber *sagt*, daß es Gabe und Problematik der Gabe geben müssen? Sicherlich nicht die Vernunft oder ein Vernunftprinzip im allgemeinen. Es ist die Frage nach der Vernunft, dem Grund [raison], die uns hier gestellt wird, zweifellos nicht weniger die nach der praktischen Vernunft als die nach der theoretischen oder der spekulativen Vernunft, umso mehr als eine bestimmte Spekulation die Moral und das Gewissen immer heimsuchen wird.« [FG 123][109]

Es ist daher konsequent, daß sich in Derridas Argumentation die Ebenen einer hochgradig abstrakten Idee der Gabe und einer ganz konkreten Handlung des Einander-Gebens immer wieder vermischen und nur schwer voneinander zu trennen sind.

Die Frage nach dem Gesetz der Gabe ist *auch* als Frage nach einer ethischen Verpflichtung zu lesen. Das Gesetz der Gabe fordert, »selbst noch eine Gabe, deren Ruf jenseits aller Verantwortlichkeit ergeht, zu *verantworten*, eine Gabe, die es untersagt, irgend jemandem zu vergeben, der *nicht zu geben weiß*«. [Ebd.] Sie ist aber ganz wesentlich ebenso die Frage danach, warum und aus welchem Grund heraus wir denken oder philosophieren und zwar nicht monologisch im reinen Bezug auf uns selbst und in einer Rückkehr in unser eigenes Denken und die Gewißheit unserer Selbst, sondern in einer Entäußerung, Kundgabe, einer Mitteilung an andere, in der wir diesen zu erkennen geben. Insofern ein Engagement, eine Hingabe an ein solches Denken gefor-

[109] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dert ist, geben wir dabei stets auch einander etwas von uns selbst (zu erkennen). Die Ordnung des Gebens, dies betont auch Waldenfels, ist keine nominativische Ordnung, sondern – auch bei Marion – eine dativische. Alles, was ›es gibt‹, wäre demnach *jemandem* gegeben. Handelt es sich also bei der Verpflichtung zur Gabe immer schon um die Verpflichtung zur Weitergabe an einen Anderen? »Was den Fremdbezug angeht, so würde ein Gabeereignis, aus dem die Frage ›Wem?‹ getilgt wäre, sich zwangsläufig in eine nicht-dativisches Ereignis verwandeln, in ein neutrales ›Ça arrive‹, das mit dem Geben nichts mehr zu tun hätte.« [Einsätze 408] Gleiches gilt für Waldenfels im Hinblick auf den Selbstbezug der Gabe:

»Wenn das Ereignis des Gebens sich nicht einem bloßen ›es blitzt‹ annähern soll, muß ein Selbstbezug, ein *Sich*geben denkbar sein, das der Selbstpräsentation, der Selbsterfassung und Selbstdeutung eines Gebens vorausgeht, vergleichbar mit dem Ereignis des *Sich*freuens, das in seiner reflexiven Form die Differenz von Etwas und Jemand unterläuft.« [Ebd.]

Gilt aber das Gesetz der Gabe als ein Gesetz der Verantwortlichkeit, so ist dieser Selbstbezug vom Geben selbst möglicherweise auch auf den Träger der Verantwortung – den zur Antwort fähigen – zu erweitern. Das hieße dann hier eindeutig: wir selbst stehen auf dem Spiel, aus der Gegebenheit der Gabe heraus verantwortlich dafür, zu geben zu wissen. Wir sind das Pfand, der Einsatz, der sich in die Leerstellen einsetzt oder die Spuren hinterläßt, in die sich andere einsetzen können. Und wir geben einander zugleich die Karten, mit denen gespielt wird, – aber verdeckt, so daß wir selbst nicht erkennen können, wie die Karten gemischt sind.

Das heißt nicht, daß wir einfach die Gebenden des ›*Es gibt*‹ wären und das Erkennen der Gabe daher durch eine Selbstreflexion des Subjekts erfolgt, zumal wir das Geben dieser Gabe nicht erkennen können, ohne ihm seinen eigensten und eigentlichen Charakter zu nehmen. Dieses ›wir‹, dieses kollektive oder singuläre Selbst, das gibt oder nimmt, ist wohl nicht einfach nur mit dem Subjekt der ternären Logik von Gebendem, Gegebenen und Empfänger gleichzusetzen, sondern es bewegt sich, indem es nicht nur Gaben gibt, sondern auch versucht, ›die Gabe‹ zu erkennen zu geben, immer schon zwischen diesen Polen und kann die Bewegung, die *différance*, das Geben der Gabe dabei nicht anhalten und auf eine Bedeutung festlegen, ohne genau diese Bewegung zu verfehlen. Deshalb muß es sich auf diese Bewegung einlassen und kann

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies wiederum nur, indem es versucht, sie doch in irgendeiner Form in den Griff zu bekommen und wie einen gegebenen Gegenstand zu erfassen oder in der Hand zu halten.[110]

Die Frage, warum wir einander zu erkennen geben und warum wir dies begehren, kann für Derrida nur performativ beantwortet werden: im Vollzug dieser Bewegung, in der immer weiter zu erkennen gegeben wird und deren Begehren nicht zur Ruhe kommt, sich nicht erfüllt, sowie durch die Ausrichtung dieses Begehrens auf die Unmöglichkeiten und Grenzen des Denkens, die immer mitgegeben, also im Spiel sind und es zugleich von Außen bestimmen. Der Grund für das Geben soll also ergründet werden, muß aber letztendlich offen und unerreicht bleiben, als der blinde Fleck von dem aus das Geschehen der Gabe geschieht, da »es niemals Grund zum Geben geben kann (wenn es solchen gäbe, so wäre, noch einmal, die Gabe keine solche mehr, sondern eine Berechnung oder ein Tausch)«. [FG 123] Ist dieser blinde Fleck der Gabe auch der des Selbst, das sich nicht erblicken kann, der Nullpunkt des *Cogito*, der Tod als absolute Negativität, der Augenblick des Wahnsinns oder der Unentscheidbarkeit? – In jedem Fall ist er ein Augenblick, der aus der Zeit herausfällt.

---

[110] Im Bezug auf Heideggers »*Der Spruch des Anaximander*« weist Derrida darauf hin, »daß sich hierin auf innige Weise die Motive der *Gabe* der *Hand* und des λόγος überkreuzen«. [FG 203] »Wenn Heidegger die Gabe denkt«, so Gondek, »gibt er sie nicht aus der Hand. Aus der ›Hand‹ des Seins«. [Einsätze 215] Die Gabe bleibt in eine Ökonomie eingebunden, weil »auch das Sein den Menschen ›braucht‹« [Einsätze 220], um *eigentlich* zu sein: nämlich durch das Dasein befragt zu sein. Aufgrund dieser wechselseitigen Bindung führt eine »Einbeziehung der Gabe in eine zirkuläre Struktur von Zuspruch und Antwort … nicht zur Vernichtung der Gabe«. [Einsätze 217] Heidegger unterscheidet zwischen dem Geben und der Gabe, aus der sich das Geben, wenn sie zum Geschick wird, ganz zurückziehen kann. Letztlich, so Gondek, bleibt es bei einem Geben, »das dem anderen gibt, was ihm immer schon gehört.« [Einsätze 219] Derrida hingegen betont die Exzessivität der Gabe, die den Kreis, auch als Geschlossenheit und Ordnung der Geschichte, aus den Fugen bringt. Wo Gondek hier den Gegensatz zwischen Derrida und Heidegger verschärft, sollte jedoch berücksichtigt werden, daß Derrida zwar das Aus-der-Hand-Geben und Sich-Entäußern der Gabe betont, aber dennoch auch eine unausweichliche ›Handhabung‹ der Gabe und eine Bejahung der ökonomischen Zirkularität nicht abweist, wenn auch das Ineinandergreifen von Zuspruch und Antwort grundlegend problematisiert und in paradoxen Strukturen gedacht wird. (Vgl. Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. In: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950. S. 296–343).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Die Paradoxien des Zeit-Gebens und der paradoxe Augenblick der Gabe

2.1) Die Kraft des gegebenen Dinges und das Verlangen nach Zeit

»Eine Gabe ist die Gabe nur, sie gibt nur in dem Maße, wie sie *die Zeit gibt.* Der Unterschied zwischen einer Gabe und einem beliebigen anderen Tauschvorgang liegt darin, daß die Gabe die Zeit gibt. *Dort, wo es die Gabe gibt, gibt es die Zeit.* Das, was es gibt, was die Gabe gibt, ist die Zeit, aber diese Gabe ist zugleich ein Verlangen nach Zeit.« [FG 58 f.]

Diese ›Definition‹ gewinnt Derrida aus der Auseinandersetzung mit Marcel Mauss. Zwar verfolgt dieser die Unterscheidung zwischen Tausch und Gabe in seiner Ausdrucksweise nicht konsequent, seine Begrifflichkeiten sind hybrid. Gerade dadurch macht er aber auf die Paradoxie der Gleichzeitigkeit von Tausch und Gabe aufmerksam: die Gabe kann bzw. muß möglicherweise sogar *im* Tauschprozeß wirksam sein und dabei diesen in einer Differenz zu sich selbst verschieben. Deutlich wird das in der Darstellung des Potlatsch. Mauss behauptet zwar einerseits: »Der Potlatsch *selbst … ist nichts anderes* als das System des Gabentauschs«[111], er tut dies aber nur, um gleich darauf seine Differenz zum üblichen Tauschgeschehen herauszustellen, welche in seinem exzessiven, maßlosen Charakter besteht, dem wiederum ein Mangel an einer begrifflichen, theoretischen Erfassung dieses Gabegeschehens durch die Handelnden gegenübersteht. Hier ist also der Exzeß der Gabe über den Tausch genau das, was sich nicht oder nur undeutlich zu erkennen gibt. Die wesentliche Differenz zwischen Tausch und Gabe, die Derrida bei Mauss hervorheben möchte, ist eine zeitliche Differenz: »Überall aber, in jeder denkbaren Gesellschaft, liegt es in der Natur der Gabe, daß sie nicht unmittelbar, sondern auf Zeit, zu einem späteren Termin verpflichtet.«[112] Diese Aussage wird von Mauss einerseits direkt auf die Kraft des gegebenen Dinges bezogen, die zur Rückgabe ver-

---

[111] Die Kursivierung ist hier von Jacques Derrida übernommen, der Mauss »*Essai*« aus der Gesamtausgabe zitiert. Die hier zitierte deutsche Übersetzung stammt also aus: Marcel Mauss: *Die Gabe.* In: Soziologie und Anthropologie II. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1989. Hier S. 59 ff. [Vgl. FG 54]

[112] Ebd., S. 63 f. Dieser Satz überrascht durch seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Für einen Moment wird bereits die neutrale ethnologische Perspektive der Sammlung gegebener Tatsachenberichte verlassen, bevor diese in den »*Moralischen Schlußfolgerungen*« schließlich ganz anheim gegeben wird

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pflichtet, denn der Kern dieser Verpflichtung liegt ähnlich wie der des Versprechens gerade in seiner Gültigkeit über eine Zeitspanne hinweg. Andererseits betont Mauss die logische Notwendigkeit der zeitlichen Differenz insbesondere für Gaben, in denen das Gegebene eben kein konkretes, begrenztes Ding mehr ist, das direkt von Hand zu Hand ausgetauscht werden könnte, sondern eher ein symbolischer oder performativer Akt, der durchaus auch den Charakter eines Zu-erkennen-Gebens aufweisen kann, beispielsweise die Gaben von Besuchen, Spielen oder Festen.[113]

Was Mauss als Kraft der gegebenen Sache beschreibt, meint für Derrida die Weckung eines Verlangens nach Verzeitlichung, Zeitgewinn, Zeitigung oder Strukturierung der Zeit.[114] Dieses Verlangen geht aus dem Umgang mit den Dingen hervor und entspricht dem an Freud orientierten unterbewußten Verlangen nach einem Aufschub, das auch in der *différance* wirkt, die in einem aporetischen Spagat gleichermaßen als »ökonomischer Umweg« und als »reine Verausgabung« zu denken ist [Randgänge 45], als Begehren, das Begehren aufzuschieben, ebenso wie als Begehren nach dem Aufgehen im Augenblick der Präsenz. Das »Verlangen des Dinges nach Aufschub« [FG 58] verwandelt sich im Kontext der Gabe erst in einem Umweg über das Objekt in das Begehren *eines Subjekts*. Dem klassischen Verständnis einer intentionalen Ausrichtung des Subjekts auf das Objekt wäre dieser Ansatz genau entgegengesetzt, insofern bei Mauss, wie auch von Iris Därmann herausgearbeitet, letztlich nicht der Gebende, sondern das Gegebene über die Gabe bestimmt. Wo die *différance* wohl letztlich nicht ohne Bezug auf einen Lesenden oder Schreibenden gedacht werden kann, der ihre Bewegung in der Spur bzw. in der Schrift nachverfolgt, wird in der Figur der Gabe, da sie sich als Denkfigur und Strategie nie ganz von der Implikation ihrer ternären Struktur als Handlung oder Akt löst, noch einmal deutlicher, daß es immer *jemanden* geben muß, der die Gabe-Performanz vollzieht.

Durch eine Übersetzung der Terminologie der *différance* in die Terminologie der Gabe scheint ganz im Sinne Derridas eine graduelle Verschiebung oder Dekonstruktion seines eigenen Denkens stattzufin-

---

[113] Vgl. ebd.

[114] Zur Verwendung der Begrifflichkeit der »temporalisation« und dem Problem der Übersetzung dieses Begriffs vgl. Gondeks Anmerkungen in »*Zeit und Gabe*«. [Einsätze 197 und 204 f.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den. Er konstatiert in »*Falschgeld*« rückwirkend über den Begriff der *différance*:

»Die Frage der Gabe war dem Text eingeschrieben, der diesen Titel trägt. … Es ging damals in Erinnerung an den Satz Heideggers (›*Die Gabe von Anwesen* ist *Eigentum des Ereignens*‹, ›Zeit und Sein‹, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. S. 22) darum zu unterstreichen, daß es ›kein Wesen der *différance*‹ gibt, daß sie das ist, ›was sich *als solches* ihres Namens oder ihres Erscheinens nicht aneignen kann, sondern was überdies die Autorität des *als solches* bedroht‹. Das ist es, was hier insgesamt über die Gabe gesagt wird, und man muß unter diesen Umständen zögern zu sagen: von der Gabe *als solcher*«. [FG 166, Anm. 21]

Was aber bedeutet der Umweg über Mauss' Deutung des gegebenen Dinges und seiner Kraft für diese Verschiebung von der Terminologie der *différance* zu der der Gabe? Liegt darin, auch wenn die Gabe als das Nicht-Phänomen definiert wird, der Versuch, die Denkstrategie der *différance* stärker an eine lebensweltliche, praktische, erfahrbare und wahrnehmbare Dimension anzubinden – an die Welt der handhabbaren und gebbaren Dinge sowie auch an die Gebenden und Nehmenden als Akteure eines Miteinanders ebenso wie als Vollzieher der Performanz dieser Denkstrategie? Zwar ist der Bezug auf das Ding zunächst der Beschäftigung mit Mauss geschuldet. Die Lektüre der zitierten Passage über die Terminierung der Gabe [vgl. FG 56] ist aber durch den so akribischen und leidenschaftlichen Leser Derrida wohl kaum zufällig gewählt. Zudem kritisiert Derrida im weiteren Textverlauf die Interpretation des Gabe-Essays durch Lévi-Strauss gerade deshalb, weil dieser »an die Stelle einer Logik der Sache« erneut »eine Logik der Beziehung und des Tauschs« [FG 101] setzt und damit die von Mauss aufgezeigte Aporie der Gabe wieder verdeckt. Das *hau* übernimmt hingegen für Derrida bei Mauss die Funktion »zwischen zwei antithetischen Strukturen eine Synthese zu stiften«. [Ebd.] Und genau diese Synthese des Antithetischen, die ›Gleichzeitigkeit‹ oder das Miteinander unauflöslicher Widersprüche bildet eine Kernerfahrung des Denkens Derridas. Ausgehend von der Kraft der Sache wird diese von einer philosophischen, reflektierten Erkenntnisoperation, die diese Synthese erst konstituieren würde, zu einer unmittelbar erlebten Erfahrung, die dem Denken gegeben ist und mit der es umzugehen hat.

Die Erfahrung einer rätselhaften Kraft der gegebenen Sache deckt sich wiederum für Derrida mit einer spezifischen Erfahrung der an sie

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gebundenen Zeitlichkeit: »Die Gabe gibt, verlangt und nimmt Zeit. Das Ding gibt, verlangt und nimmt Zeit.« [FG 59]. Was bei Mauss zunächst als unkritische Übernahme eines animistischen Denkens erscheint, wird in der Interpretation von Lévi-Strauss als Ausdruck und symbolische Übersetzung für unbewußte mentale Strukturen betrachtet. Die Rechnung eines logischen Denkens soll dadurch aufgehen, wo es auf seinen nicht-bewußten Kern stößt, der aber in der strukturalen Analyse eingeholt werden kann. [Vgl. FG 104] Dieser Zusammenhang läßt sich hier, ausgehend von Derrida, noch einmal anders lesen. Der flottierende Signifikant des *hau* ist zweifelsohne ein Supplement, das der Logik von Tausch und Reziprozität hinzugefügt wird, aber gerade darin besteht für Derrida sein spezifischer Wert, denn nur supplementär kann erfaßt werden, worin die Gabe den Tausch *überbordet*: in ihrer Verknüpfung mit der Zeitlichkeit. Nicht das Ding wird ›animistisch‹ belebt, sondern dieses weckt für Derrida erst das Bedürfnis nach einer »Belebung [animation] einer neutralen und homogenen Zeit durch das Begehren der Gabe und der Rückgabe«. [FG 58] Mauss unterscheidet für Derrida letztlich deshalb nicht konsequent zwischen Gabe und Tausch, weil er zwischen ihnen eine Art »Synthesis a priori« [FG 57] voraussetzt: Tausch und Gabe sind hingegen nicht von vornherein identisch, sondern sie *syn*thetisieren sich durch die ihnen eingeschriebene zeitliche Differenz hindurch. Und diese Einschreibung der Zeitlichkeit ist wiederum als »die Notwendigkeit der kreisläufigen *différance, dem Ding selber eingeschrieben*« – wobei Derrida ergänzt: »zumindest kommt es den Gebern und den Gabenempfängern so vor«, als seien sie im Zeitkreis von Gabe und Gegengabe von der Kraft der Dinge geleitet – sie *glauben* dies also. [Ebd.] Im Versuch der Wahrnehmung oder des Erkennens der Gabe, die für Derrida qua definitionem das Nicht-Wahrnehmbare und Nicht-Erkennbare zu sein hat, erfolgt hier paradoxerweise eine Verlagerung, Übertragung oder Übersetzung des Gabe-Geschehens, also des Un-Dings der Gabe, in das gegebene Ding, das sich nicht der Wahrnehmbarkeit entzieht, sondern als Phänomen sichtbar ist.

Heideggers »Es« des »Es gibt« wird in der Betonung der Kraft der gegebenen Sache bei Mauss mit dem »gegebenen *Es*« gleichsetzbar und dieses »gegebene *Es* wird verlangt haben« – womit sich im Futur II Vergangenheit und Zukunft überschneiden –, »daß *Es* gibt«. [FG 61] Es entspricht einer sehr heideggerschen Denkstruktur, daß das Verlangen in diesem rätselhaften *Es* chiastisch oder ›gleichursprünglich‹ als eine zeitliche Identität *und* Differenz zu denken ist:

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Letzten Endes ist das *Es*, mit dem einen Unterschied eines Abstands in der Zeit und des Interesses an Gewinn [l'intérêt d'une usure], zugleich, ›zur selben Zeit‹, gegeben-gegeben und gebend-gebend«. [Ebd.]

Ist das, was Mauss als Kraft der gegebenen Sache beschreibt, letztlich eine Konsequenz des In-der-Welt-Seins, des Umgangs des Daseins mit den Dingen als dem Zuhandenen?[115] Im Dasein überkreuzen sich zwei gleichursprüngliche Richtungen des Begehrens: einerseits das Verlangen, zu vergessen, zu verbergen, sich der Uneigentlichkeit des einfach nur Seienden in seiner Präsenz hinzugeben; andererseits das Verlangen, nach dem Sein zu fragen, nach einer Eigentlichkeit und der zeitlichen Tiefendimension hinter den Dingen. Diese Suche wird wiederum durch das mystische Heraufbeschwören einer geheimnisvollen Kraft verdeckt. Das Dasein antwortet auf den Gewissensruf, der es dazu aufruft, sich auf das Sein zu beziehen, also eigentlich zu existieren, zudem noch in der Ausrichtung auf eine begrenzte Zeitlichkeit des Seins-zum-Tode. Wird der Gewissensruf der Angst hier als ein ›Ruf der Gabe‹ verstanden, der von jedem Ding ausgeht, von allem, womit ich umgehe und was mein Verlangen nach Zeit weckt ebenso wie meine Verantwortlichkeit? Diese Verantwortlichkeit bestünde dann nicht mehr darin, sich selbst nach dem Sinn des Seins zu fragen, sondern darin, zu geben zu wissen. Das heißt, sie vollzöge sich performativ auf den Wegen des Denkens, des Zu-erkennen-Gebens und der Handlungen des Gebens von Dingen und Zeichen.

2.2) Es gibt Zeit (zu geben) – der wahnsinnige Augenblick der Gabe

Wie ist die Zeit zu denken, nach der die Gabe ›ruft‹ ? Jedes Denken eines Jetzt oder einer Gleichzeitigkeit ist für Derrida immer schon eine Synthetisierung, da erst nachträglich in einem Jetzt-Punkt zusammengefaßt wird, was im Sinne der *différance* immer schon verzeitlicht ist und in sich differiert.[116] [Vgl. FG 49 f. und Einsätze 208] An die Stelle

---

[115] Derrida verweist darauf, daß die Frage »Was ist ein Ding, bedenkt man, daß man so von ihm reden kann?« später »in oder jenseits ihrer Behandlung durch Heidegger« wieder eine Rolle spielen wird. [FG 58] Der »Aufschub einer eingehenden Lektüre« insbesondere von »*Zeit und Sein*«, wird allerdings nicht eingeholt. [Einsätze 189]

[116] Derrida folgt der Spur einer Philosophie der Zeit, die sich gegen die Vorstellung richtet, diese sei linear oder strukturiert, könne in Jetzt-Punkte unterteilt werden und erhielte so ihre Ordnung aus dem Prinzip der Präsenz. Diese Vorstellung mündet ausge-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer durchgehenden Linie der Zeit, sei sie axiologisch oder wie bei Hegel und Heidegger[117] die Linie eines Kreises, tritt bei Derrida eine komplexe Figur von Windungen, Wiederholungen und Unterbrechungen. Sie läßt sich mit Bennington als »*Seriatur*« erfassen, die »versucht erneut ein Band zu nennen, aber eines, das aus Unterbrechungen geknüpft ist, die ebenso viele Ereignisse darstellen« und die sich wiederum nicht auf Jetzt-Punkte reduzieren lassen. [JD 310 f.] Derrida geht also von einer Diskontinuität und von einer »ursprünglichen Strukturierung der Zeit durch den Rhythmus« aus, durch die, so Gondek, »ein Auseinander von ursprünglicher ›ekstatischer Zeit‹ und nivellierter ›verfallener Zeit‹ wie bei Heidegger von vorherein ausgeschlossen« scheint. [Einsätze 222, vgl. FG 58 f.] Dennoch läßt sich der ekstatische Überschuß der Gabe durchaus als Gedanke verstehen, der in der Nachfolge des ekstatischen Charakters der Zeitlichkeit bei Heidegger steht.[118]

Es ist die Un-Möglichkeit des Augenblicks, die den Exzeß der Gabe über die Kreisstruktur der Zeit ermöglicht. Der Augenblick ist hier nicht die kleinste Einheit der Zeit, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit und Unmöglichkeit, da unser ›Bild‹, unsere ›Zeichnung‹ der Zeit immer durch den Augenblick hindurchführt, welcher jedoch in keinem Bildpunkt erfaßt werden kann. Umgekehrt bedarf der Augenblick der Struktur des Kreises, er braucht eine Bahn, eine Linie, in die er hinein- oder aus der er herausbrechen kann. Um Ausnahme zu sein, muß es die zu brechende Regel geben, um maßlos zu sein, die Ordnung des Maßes und der Maßstäbe, die wiederum umgekehrt erst aus der Abgrenzung gegen die Unordnung ihre ordnende Funktion erfüllen können, ebenso wie die Gabe nur im Verhältnis zum Tausch gedacht werden kann.[119]

---

hend von Aristoteles in die denkgeschichtliche Aporie »einer Zeit, die das, was sie ist, ist, *ohne es zu sein*, die nicht ist, was sie ist, und die ist, was sie nicht ist: die Sein *ohne das Sein* ist [qui est de l'être *sans l'être*]«. [FG 42] Derridas Zeitauffassung und die besondere Rolle des Augenblicks verweisen u. a. auf Kierkegaard und Heidegger. Die Verfolgung dieser Spuren nimmt auch Paul Ricœur ausgehend von Aristoteles und Augustinus sowie Husserl und Heidegger auf, in »*Zeit und Erzählung*«, Bd. I (München 1988), S. 15–53 und in Bd. III (München 1991), S. 15–157. Zum Verhältnis der Zeitauffassungen Heideggers und Derridas sei auf die ausführliche Darstellung Hans-Dieter Gondeks in seinem Aufsatz »*Zeit und Gabe*« verwiesen. [Einsätze 183–225]

[117] Vgl. Einsätze 208. Gondek bezieht sich hier auf Derridas »*Ousia und gramme*«, [Randgänge 53–84].

[118] Zur Schwierigkeit der Ablehnung der ekstatischen Zeitauffassung bei Derrida vgl. Einsätze 198 f. und 222 f.

[119] »Eine Gabe könnte nur möglich sein, kann es nur geben in dem Augenblick, wo ein

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei allen Unterschieden zur Zeitauffassung Heideggers[120] schließt Derrida sich der Feststellung an: »Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit«.[121] Einerseits kann daher die Gabe »auf keinen Fall *die Zeit geben*, da diese nichts ist« [FG 42 f.], also auch kein Eigentum und nichts Weitergegebenes sein kann. »Wenn es etwas gibt, was man auf keinen Fall geben kann, dann ist das die Zeit, da sie nichts ist« [FG 43], aber gerade deshalb kann die Zeit die paradoxe Struktur der Gabe erfüllen, in der gegeben wird, ohne das etwas gegeben wird, was damit zugleich ›präsentiert‹, also auch gegenwärtig zu erkennen gegeben würde. So gilt in einem dreifachen Sinne: »Ce qu'il y a à donner, uniquement, s'appellerait le temps« [FG 43]: erstens, insofern einzig und allein die Zeit etwas wäre, was es gibt, ohne zu sein; das heißt wiederum zweitens, daß einzig und allein die Zeit gebbar wäre, ohne die Gabe in einen Tausch zu überführen; und diese beiden Aspekt lassen sich drittens in ein Definiens der Zeit überführen, die es als das Gebbare der Gabe gibt.

Für Derrida flüchtet Mauss, nachdem er den Zusammenhang zwischen Gabe und Zeit offengelegt hat, in gewisser Weise vor den Konsequenzen seines eigenen Denkens. Er errichtet »durch den Terminus ›Termin‹« eine »Schutzwehr [garde-fou] gegen den Wahnsinn der Gabe« [FG 57] und versucht sie in eine strukturierte zeitliche Ordnung einer beispielsweise kalendarischen und erzählbaren Zeit[122] zu integrieren bzw. aufzuzeigen, wie aus der Gabe heraus erst eine zeitliche Ordnung konstituiert wird. Es geht um das »Verlangen nach einer begrenz-

---

Einbruch in den Kreis stattgefunden haben wird: in dem Augenblick, wo jede Zirkulation unterbrochen gewesen sein wird, und *zu der Kondition* dieses Augenblicks. Und überdies dürfte dieser Augenblick (der den Zeitkreis unterbricht, in ihn einbricht) nicht mehr zur Zeit gehören. … Gabe gäbe es nur in dem Augenblick, wo der *paradoxe* Augenblick (in dem Sinne, wie Kierkegaard vom paradoxen Augenblick der Entscheidung sagt, er sein ein Wahnsinn) die Zeit zerreißt.« [FG 19]

[120] Im deutlichen Gegensatz zu Heidegger steht für Gondek die Unendlichkeit und Maßlosigkeit der Gabe, da doch bei Heidegger die unendliche nur Derivat einer endlichen Zeit ist. [Vgl. Einsätze 222] Allerdings ist hier zu bedenken, daß gerade die Maßlosigkeit der Gabe bei Derrida durchaus im Bezug auf den Tod, also die Endlichkeit, gedacht wird, der allerdings für ihn tatsächlich kein Maß vorgibt, sondern eine maßlose Verausgabung. Mit Gondek ist zu unterstreichen, daß das Vergessen für Heidegger Element des Verfallens ist, während es für Derrida in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zur Gabe steht.

[121] Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: Ders.: Zur Sache des Denkens, a. a. O., S. 20.

[122] Dieses Verlangen nach einer Strukturierung und Erfassung der Zeit, beschreibt Paul Ricœur in: *Zeit und Erzählung*. Bd. III: Die erzählte Zeit. Übers. von A. Knop, München 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Zeit, also weder nach einem Augenblick noch nach einer unendlichen Zeit« [FG 59] – wobei auch aus Heideggers Denken vor der Kehre deutlich das Verlangen nach einer solchen Begrenztheit als Ganzheit des Daseins spräche – es geht darum, »die Zeit zu haben, sie zu geben oder zu nehmen«. [Ebd.] Dieses Ordnen der Zeit kann allerdings erst in der Abwehr gegen den Wahnsinn geschehen, so daß auch Mauss sich zumindest für einen Augenblick auf den Wahnsinn der Gabe einlassen muß, der gegen alle Abwehrversuche durch die Oberfläche seines Essays hindurchbricht. Seine Schrift ist damit exemplarisch für den Versuch, die Gabe zu erkennen zu geben, da sie durch einen unbewußten Drahtseilakt am Rande der vernünftigen, logischen Erkenntnis gekennzeichnet ist, den Derrida ganz bewußt und entschieden zu seiner eigenen Strategie machen will.

Der Ort, an dem für Derrida der Wahnsinn bei Mauss »bis an die Oberfläche des Textes kommt« [FG 65] – und zwar ganz wörtlich, insofern in diesem Text das Wort »follement«[123] auftaucht, oder eben auch wieder nicht ganz wörtlich, da ›der Wahnsinn‹, ›la folie‹ nicht benannt wird – ist in der Beschäftigung mit dem Potlatsch zu finden. Dieser zeichnet sich einerseits durch den darin vollzogenen »Exzeß« der Gabe aus, der wiederum dadurch hervorgerufen wird, daß die »Ehre« hier zum Antrieb des Gabegeschehens wird. [Ebd.] Zudem – darauf allerdings geht Derrida nicht ein – zeichnet sich der Potlatsch, wie bereits dargelegt, durch eine starke Ritualisierung und die Einbindung in eine besonders lange Zeitperiode der Festlichkeiten und Zeremonien aus, die dem Alltagsgeschäft der Sommermonate entzogen ist. Im Sinne der üblichen zeitlichen Ordnung handelt es sich also um einen andauernden Ausnahmezustand, der wiederum in sich durch Augenblicke gekennzeichnet ist, in denen der Ritus der Gabe bis zum äußersten Exzeß betrieben wird. Derrida bezeichnet den Potlatsch als Prozeß, in dem »der Prozeß der Gabe *mit sich selbst durchgeht.*« [FG 65] Das verschwenderische Geben zielt nicht auf die Rückgabe, sondern verschiebt allenfalls die Erwartung einer Gegengabe auf eine erst viel später erreichte und nicht genaue kalkulierbare Ehre, die den sozialen Aufstieg bewirken kann, die aber möglicherweise auch um ihrer selbst willen begehrt wird, als Gewinn eines Spiels, in dem zwischen Gewinn und Verlust letztlich keine echte Rechnung mehr aufzumachen ist.

Wie die Gegenstände im Ritual von ihrer alltäglichen Bedeutung

[123] Vgl. FG 66 die Anmerkung der Übersetzer.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und ihrem Gebrauchswert entfremdet werden, so wird für Derrida in Mauss' Essay auch der Name ›Gabe‹ von seiner Intention so entfremdet, daß man »am Ende nicht mehr [weiß], was Gabe und Nicht-Gabe eigentlich *sagen wollen*«, weil der Wahnsinn »sowohl den geschlossenen Kreis einer Rationalität des Tausches wie auch die ungezügelte und rückkehrlose Verausgabung« bedroht und die Grenzen zwischen beiden verwischt. [FG 67] Er »zerstört die semantische Referenz« [ebd.] des Namens, stellt die Sprache in Frage und zeigt die rückkehrlose Dissemination dessen auf, was jeweils mit dem Terminus der Gabe oder des Gebens gemeint wird.[124] Mauss selbst stellt in seinem Essay rückwirkend seinen eigenen Versuch, über die Gabe zu reden, in Frage. »Unsere Ausdrücke ›Geschenk‹ und ›Gabe‹ sind nicht ganz exakt, aber wir haben keine anderen«. [Mauss 167][125] Er schwankt dabei, so Derrida, »unablässig zwischen einem ›ich rede Unsinn‹«, also quasi einem Bekenntnis zum Wahnsinn, »und einem ›glauben sie ja nicht, daß ich Unsinn rede, selbst wenn ich über den Wahnsinn spreche‹«. [FG 78] So wiederholt sich in der Aufforderung, die von der Gabe des »*Essai sur le don*« ausgeht, der für Derrida »allererst der *Versuch zu geben*« sein könnte [FG 79], der *double bind*, der von jeder Gabe ausgeht, die immer zugleich bindet – in den Kreis bzw. hier in das Vertrauen auf den Sinn einbindet – und eine Bindung an das Weggegebene auflöst.

In die Gabe »eingeschrieben ist dieser Wahnsinn in dem Befehl zu vergessen, der zu jeder Gabe gehört«. [FG 78] Gehört dieser Befehl zu jeder Gabe? Derrida bezieht sich hier auf ein Gedicht Mallarmés, das wiederum im Befehl, das gegebene Almosen zu vergessen, sehr deutlich auf die Tradition der jüdisch-christlichen Kultur rekurriert bzw. auf das biblische Motiv, die linke Hand müsse vergessen, was die rechte Hand tut. Für Derrida aber ist der in sich als *double-bind* paradoxe Befehl zu vergessen – denn vergessen heißt, eine Bindung lösen, während der Befehl an sich stets Bindung generiert – mehr als eine moralische Aufforderung zu einer Freigebigkeit, die um ihrer selbst willen geschehen soll. Die lösende, absolvierende Kraft des »absolute[n] Vergessen[s]« soll weiter reichen »als die Entschuldigung, die Vergebung oder die

---

[124] Derrida bezieht sich in der genealogischen Darstellung des Begriffsfeldes der Gabe auf: Emile Benveniste: *Gabe und Tausch im indoeuropäischen Wortschatz*. In: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle, Frankfurt a. M. 1977. S. 350ff.

[125] Marcel Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1990. [Zitiert als: Mauss]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freisprechung« in ihrer moralischen Dimension, wie sie bei Ricœur mit der Gabe verbunden werden. [FG 29] Diese Figur des Vergessens, nach dem nur die »*Spur* als *Asche*«[126] bleibt, ermöglicht es Derrida, die Gabe als Nicht-Phänomen, aber dennoch nicht als »bloße Nicht-Erfahrung« zu denken, denn:

»Damit es ein Ereignis (wir sagen nicht: einen Akt) der Gabe gibt, muß sich etwas zutragen, und zwar in einem Augenblick, der ganz gewiß nicht zur Ökonomie der Zeit gehört, in einer Zeit ohne Zeit, so daß das Vergessen vergißt, *sich* vergißt, aber auch so daß dieses Vergessen, ohne etwas Präsentes, Präsentierbares, Bestimmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist.« [FG 29]

Ein solches Ereignis der Gabe wiederum kann es nur geben, wie es sich in Derridas Lektüre Baudelaires noch genauer zeigen lassen wird, wenn die Gabe tatsächlich darin besteht, daß ein Ereignis gegeben wird, und zwar im Sinne einer »Überraschung«, denn diese »benennt ... jenen Augenblick von Wahnsinn, der die Zeit zerreißt und alle Berechnung abbrechen läßt«, sofern es sich um eine Überraschung handelt, »die genügend überraschend ist, um ohne Aufschub in Vergessenheit zu geraten«. [FG 189] Genau in diesem Vergessen kann es für Derrida gelingen, »jenen Rest, der ist, ohne zu sein, jenseits des Seins, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* : das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann« [s. o.] einzufangen, der die Un-Möglichkeit der Gabe ausmacht.

3) Die Poetologie der Gabe und die Gaben der Poesie

3.1) Die Wege der Erzählung kreuzen den Augenblick des Gedichts

Für Hans-Dieter Gondek empfiehlt es sich, die spezifische Zeitlichkeit der Gabe »der Sache selbst anzudichten« (womit er implizit auf den

---

[126] Gondek verweist darauf, daß Derrida Heideggers Formulierung aus »*Der Spruch des Anaximander*« herausgreift, eine »frühe Spur des Unterschieds« lasse uns noch in der »Seinsvergessenheit« ein anderes, vor-metaphysisches Denken erahnen. Bei Derrida aber ist »die Spur ... immer schon Spur einer Spur«, die »Spur der Auslöschung einer Spur, aber gerade dadurch wird sie zum Gedächtnis, hält sie den Bezug zur besagten Auslöschung aufrecht«. [Einsätze 206] Vgl. zum Zusammenhang zwischen Spur und Asche auch: Jacques Derrida: *Feuer und Asche*. Übers. von Michael Wetzel, Berlin 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fiktionalen Charakter dieser Zuschreibung verweist), um »Fehlzuschreibungen zu vermeiden«, die diese Zeit »in einen ökonomisch-funktionalen, rechtlichen oder im eigentlichen Sinne ethischen Zusammenhang« eingliedern wollen. [Einsätze 196] Die Konzentration, die bei Mauss jedoch immer wieder auf Beispiele abstrakter Gaben erfolgt, auf symbolische, kulturelle Prozesse wie den Besuch oder die Festlichkeit, die sich gerade nicht ›dingfest‹ machen lassen, könnte durchaus als Versuch verstanden werden, dem Paradoxon der Unmöglichkeit der Gabe näherzukommen und der Unsichtbarkeit des Gabe-Gebens selbst gerecht zu werden. Unternimmt auch Derrida genau diesen Versuch (oder erliegt dieser Versuchung), wenn er sich im weiteren Verlauf von »*Falschgeld*« auf die poetische Gabe des Prosagedichts Baudelaires konzentriert, also auf den Bereich der Fiktion? Dieser soll sich dem Simulakrum der Gabe annähern, da er als Schrift und Spur zwischen Ding und Un-Ding ebenso wie zwischen dem Gebenden-Schreibenden und dem Empfänger-Leser changiert und vermittelt.

Der literarische Text dient bei Derrida nicht nur zur Illustration und Unterstützung seiner Reflexionen, sondern die Poetik, die Literatur, die Poesie und das Erzählen selbst werden als paradigmatische Gaben und paradigmatisch für die Gabe überhaupt und die damit verbundenen Fragestellungen zu betrachten sein: »Das Problem der Erzählung und der Literatur werden wir noch als dasjenige zu erkennen haben, das im Zentrum all der Fragen steht, von denen wir momentan handeln.« [FG 35] Das Erzählen ist, wie auch für Ricœur, mit der Zeit und den Versuchen ihrer Strukturierung im Bunde. Die Figur des Kreises, die sowohl die Vorstellung von der Zeit als auch die des Tausches kennzeichnet, entspricht »der *odysseischen* Struktur der ökonomischen Erzählung«. [FG 16] Sie folgt dem bei Ricœur betrachteten »Weg des Odysseus« [ebd.] – also dem Weg einer Heimkehr, die auf Umwegen zum Ursprung, zur Heimat, zum *οἶκος* zurückführt[127] – und eröffnet

[127] Zwar könnte gegen die Erzählung der »*Odyssee*« der Phonozentrismus-Vorwurf greifen, denn die Genealogie dieser Erzählung verweist auf eine lange Tradition der mündlichen Überlieferung und auch textimmanent wird mit der Anrufung der Muse zu Beginn des ersten Gesanges die Oralität des Epos betont. Damit ist aber zugleich eine Struktur der Dialogizität zumindest angelegt, eine Verwicklung des Verhältnisses von Ruf und Antwort (die Muse wird angerufen, dem Dichter zuzurufen, was dieser dann als Werk oder Ruf an den Rezipienten weitergibt), die ebenso wie die Struktur des Umwegs oder Irrwegs, wenn dieser hier auch ein Rückweg ist, Derridas Denken durchaus entgegenkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dabei jenseits der alltäglichen Rede die Möglichkeit, »im Kreis [zu] kreisen, um dort ein Fest des Denkens zu feiern«.[128] [FG 19] Die geforderte Rückkehrlosigkeit der Gabe verweist zugleich auf eine andere Traditionslinie der Narration: auf die biblische Erzählung des Weges, der Abraham für immer aus seiner Heimat führt. Die Heimkehr des Odysseus und Abrahams Aufbruch bilden die Archetypen der griechischen und der jüdischen Wurzeln der abendländischen Kultur, die Derrida schon in »*Gewalt und Metaphysik*« zur Überschneidung bringen wollte. So dient Lévinas die abrahamitische Erzählung zur Illustration eines »Aufbruch[s] ohne Wiederkehr«, den das Werk verlangt und der die »Geduld« erfordert, »darauf zu verzichten, die Ankunft am Ziel zu erleben, zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten«.[129] Anschließend an Lévinas könnte allerdings die Erzählung des Exodus, in der Moses das jüdische Volk schließlich doch ans Ziel und in die Heimat des gelobten Landes zurückführt, durchaus als eine Schließung eines Kreises verstanden werden, die jedoch über den Tod Abrahams hinausweist, analog dazu wie das Werk angenommen werden kann, wenn dies in einer »Zeit des Anderen« [s.o.] geschieht, die die Zeit des einzelnen Selbst überschreitet. Derrida sucht jedoch nach einer noch radikaleren Rückkehrlosigkeit, die nicht in eine Zeit des Anderen übergeht, sondern sich vollkommen verausgabt[130] – vielleicht in den Augenblick der Poesie?[131]

---

[128] Als Geschenk *(présent)* ist die Gabe wie schon bei Ricœur durch den Charakter einer Festlichkeit ausgezeichnet, die sie aus dem Zirkel des ökonomischen Alltagsgeschäfts hervorhebt. Dieser Festcharakter wird noch einmal deutlicher in der ritualisierten Gabe des Tabakopfers, das Derrida im Bezug auf Mauss und Baudelaire untersucht. [Vgl. FG 147–150]

[129] Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 216.

[130] Die Geschichte der jüdischen Identität ist allerdings so wesentlich durch die Erfahrungen des Exils, der Diaspora und der Vertreibung geprägt ist, daß die Einheit dieser Identität von vornherein durch die Erfahrung der Fremdheit aufgebrochen ist. Der Umweg zur eigenen Identität, erfolgt nicht *in* der Geschichte der mit sich selbst identischen Person Abrahams: sondern extradiegetisch: das Erzählen über die Aufbrüche und die Verheißung der Rückkehr, die mit der Gabe des Gesetzes an Moses verbunden ist, bildet selbst einen ›Ort‹ der Identität. Dieser Ort scheint nicht nur in Israel, sondern auch in der Schrift zu liegen: auf der Gesetzestafel und auf der Schriftrolle, die sich um eine Leere windet. Ihr Kreis folgt einer anderen Ökonomie als das Epos Homers. Möchte Derrida das Griechische und das Jüdische zusammendenken, so gilt es auch, die Erzählungen der Rückkehr und des Aufbruchs in eine produktive Spannung zu versetzen.

[131] Zu dieser ›Augenblicklichkeit‹ oder ›Unzeit‹ des Gedichts als Gabe, zu seinem spezifischen Verhältnis zum ›Datum‹ in der metonymischen Vermittlung zwischen Singularität und Wiederholbarkeit, im Verhältnis von Paul Celan, Derrida und Heidegger, sei

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wohl nicht zufällig wählt Derrida mit Baudelaires »*Das falsche Geldstück*« zur Erarbeitung seiner Gedankengänge über das Zeit-Geben ein *Prosagedicht*[132] aus. In dieser hybriden Gattung trifft die Erzählung als zeitliche Strukturierung zumeist vergangener Ereignisse auf das Stillstehen im poetischen Augenblick, in dem metonymisch konzentriert und verdichtet etwas Allgemeines oder eine Ganzheit ›repräsentiert‹ wird, wodurch zugleich die reine Präsenz des Moments bereits überstiegen wird.

Die metonymische Struktur der Poesie reflektiert Derrida auch im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen Text und Titel. Ist der Text Baudelaires als »*Das falsche Geldstück*«[133] tituliert, so scheint alles, was darin (zu erkennen) gegeben wird, in seinem ›Wert‹ und seiner Referenz auf eine textäußerliche Realität von vornherein in Frage gestellt. Generell ist das Geldstück durch seine Zeichenhaftigkeit in einem Übergang zwischen Realem und Fiktiven angesiedelt. Als Falschgeld ist es zudem nur fingiert, so daß es sich auf keinen einlösbaren Wert oder Referenten mehr bezieht. Derrida erweitert die ›Ummünzung‹ des im Text Gesagten, indem er die mögliche ›Falschgeldhaftigkeit‹ auf die Literatur überhaupt ausdehnt: »Die Geschichte ist – vielleicht – selbst *als* Literatur Falschgeld«. [FG 116] Indem aber die Fiktionalität durchsichtig gemacht wird, führt die Literatur ihre eigene Falschgeldhaftigkeit ad absurdum. Wesentlich für die (nicht-fiktionale) Falschmünzerei ist es nämlich, die falsche Münze als echte auszugeben. Die Herstellung von falschen Münzen ist ja durchaus erlaubt, wenn sie deutlich als Spielgeld

---

verwiesen auf: Hent de Vries: *Das Schibboleth der Ethik. Derrida und Celan*. In: Ethik der Gabe. Denken nach Derrida, a. a. O. Berücksichtigt wird dabei auch die Beziehung zum Augenblick der ethischen Entscheidung.

[132] Zur Gattung des Prosagedichts siehe Fritz Nies: *Poesie in prosaischer Welt. Untersuchungen zum Prosagedicht bei Aloysius Bertrand und Baudelaire*, Heidelberg 1964. Baudelaire möchte die Poesie für den Alltag, das Groteske, das Hässliche und Triviale öffnen und dabei dennoch gerade das ›Prosaische‹ ästhetisieren und in die zweckfreien Regionen der poetischen Kunst überführen, um die Komplexität, Dynamik und Zersplitterung der modernen Welt in der Verdichtung einer poetischen Einheit zu erfassen. Dieses ästhetische Programm beschreibt er auch in der Widmung zu »*Le Spleen de Paris*«, in: Charles Baudelaire Sämtliche Werke. Übers. von F. Kemp u. Cl. Pichois, Bd. 8, München 1985. S. 117.

[133] Der Titel ist ebenso wie die Erzählung selbst eine fiktionale Setzung, die allerdings, so Derrida, direkt auf den Autor verweist und nicht von der Stimme des Ich-Erzählers her gelesen werden kann, der innerhalb des Erzählten selbst eingebunden, engagiert und beispielsweise im Freundschaftsbund mit seinem Begleiter auch verschuldet ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gekennzeichnet werden. Der Titel »*Das falsche Geldstück*« kann niemals seinen eigenen Gehalt bzw. den des Textes angeben, ohne diesen als Fiktion zu relativieren. Der »Vertrauensmißbrauch, der Falsches als wahr durchgehen läßt«, hat innerhalb der literarischen Konvention des Fiktionalen keinen Platz, »Baudelaire lügt nicht, er täuscht uns nicht«. [FG 125] Das »Nicht-Wissen« des Lesers ist »nicht von der Art des Getäuscht-Seins; es ist die Erfahrung eines *Geheimnisses* ohne Tiefe, eines *Geheimnisses ohne Geheimnis*«, das sich der Ordnung der Echtheit und Falschheit entzieht. [Ebd.] In gewisser Weise handelt es sich also bei der literarischen Fiktion um Spielgeld, was aber nicht heißt, daß nichts auf dem Spiel stehen würde – schließlich kann je nach Art und Kontext des Spieles (im Kasino) auch das Spielgeld in echte Münzen eingetauscht werden. Der Einsatz des Spiels äußert sich hier in einer Verpflichtung des Rezipienten, »sich zu fragen, was Geld ist, echtes, falsches«, was Echtheit und was Falschheit ist und inwiefern eine solche Unterscheidung überhaupt möglich ist. [Ebd.] Schon der Titel bildet also eine an den Leser gerichtete Bewegung, die als Verpflichtung der Gabe eines Gesetzes gleichkommt. Und diese Verpflichtung, das Gesetz der Frage, insbesondere der Infragestellung jeglicher Dichotomie, bildet wiederum das Grundgesetz der gesamten Denkbewegung Derridas.

»Warum muß man mit einem Gedicht beginnen, wenn man von der Gabe spricht? Und warum scheint die Gabe immer, um mit einem Titel Mallarmés zu sprechen, die *Gabe des Gedichts* zu sein?« [FG 58] Ist das Gedicht kein gegebenes ›Ding‹, sondern eine Widmung[134], die »sich gibt, ohne irgend etwas anderes zu geben als die Gabe, da alles, was über sie gesagt wird, bereits wieder Teil des performativen Akts ist«, so könnte sie »als die Gabe selbst, der reine Akt verstanden werden.« [FG 81] Die Verzögerung der Gegengabe, macht wiederum eine Erinnerungsstütze, eine Dokumentation, eine »Archiv*akte*« sinnvoll: »Die Gabe wäre so stets die Gabe einer Schrift, einer Erinnerung [mémoire], eines Gedichts oder einer Erzählung, auf jeden Fall vermachte oder hinterließe sie einen Text«. [FG 63] Dieser Text kann aber ebenso gut Gedicht wie Erzählung sein, zumal diese in besonderem Maß mit

[134] Derrida bezieht sich in seiner Baudelaire-Interpretation auch auf die Widmung, die Baudelaire den »*Spleen de Paris*« voranstellt. Sie versetzt den Text in eine »verleihende [datif] oder stiftende [donateur] Bewegung, die Derrida auf die Gesamtheit der Texte und der Literatur ausweitet: »Es gibt nichts in einem Text, das nicht geweiht oder gewidmet wäre«. [FG 117]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Erinnern in Verbindung steht. Dabei ist die »Logik der Erzählung« für Derrida eine »Logik des Wahnsinns«, da sie versucht, Zeit, also »die *Bedingung* für alles Gegebene überhaupt« [FG 76], (zu erkennen) zu geben. Dies kann für Derrida nur mißlingend gelingen, »[d]ie Erzählung gibt und tötet die Zeit.« [FG 198] Sie kann als ein Versuch betrachtet werden, die Zeit zu strukturieren und schriftlich ›festzuhalten‹, sich also gegen ihren Verlauf zu richten, aber auch als Versuch die Zeit zu vertreiben und ›totzuschlagen‹, indem sie diese ausfüllt. Möglicherweise muß die Zeit erst durch die Erzählung ›getötet‹ werden, um eben gegeben oder zu erkennen gegeben werden zu können.[135] Die odysseische Ökonomie der Erzählung wird im Prosagedicht mit dem poetischen Augenblick konfrontiert, um den Kreislauf auf etwas Neues hin zu verschieben und in Bewegung zu versetzen. »Das Ding als gegebenes Ding, das Gegebene der Gabe trägt sich, wenn es sich zuträgt, nur in der Erzählung und in ihrem poetischen Simulakrum, dem Prosagedicht zu.« [FG 59] Als hybride literarische Schöpfung ist das Prosagedicht eine Münze mit zwei Seiten, die, wie immer man sie wendet, in gewisser Weise stets eine falsche Münze bleibt, insofern sich ihr fiktionaler Wert weder nach den Maßstäben der Erzählung noch nach denen des Gedichtes ganz einlösen läßt. Deshalb scheint es in besonderem Maße geeignet, den hybriden und paradoxen Charakter der Gabe und ihrer (Un-)Zeit zu erkennen zu geben.

3.2) *»Das falsche Geldstück« – Jacques Derrida wechselt eine falsche Münze*

Der reine Handlungsablauf des Prosagedichts *»Das falsche Geldstück«* ist schnell wiedergegeben: der Erzähler und sein Freund begegnen beim Verlassen eines Tabakgeschäftes einem Bettler, beide geben ihm eine Münze, wobei die Spende des Freundes den Wert der Spende des Erzählers weit übersteigt. Anläßlich dieser scheinbar großzügigen Gabe entspinnen sich ein kurzer Dialog der beiden Freunde sowie der weit aus-

[135] Für Paul Ricœur wird »die Zeit … in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird«, was allerdings für ihn keine ›Tötung‹ impliziert, sondern vielmehr gerade den Zugang zu einer lebendigen, erlebten und gelebten Zeit ermöglicht. So ist für ihn »der Zirkel von Narrativität und Zeitlichkeit kein circulus vitiosus, sondern ein gesunder Zirkel«. (Ders.: *Zeit und Erzählung Bd. I: Zeit und historische Erzählung*. Übers. von R. Rochlitz, München 1988. S. 13.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

führlichere monologische Gedankengang des Erzählers. Der dargestellte Ausschnitt einer recht alltäglichen Situation umfaßt nicht viel mehr als einen Augenblick. Seine Raffinesse erhält der Text durch die verschiedenen Bedeutungen, die der Münze und dem Akt der Gabe zugeschrieben werden, die sich also quasi zunächst auf einen noch engeren Ausschnitt fokussieren, um von dort aus einen weiten Horizont moralischer und ästhetischer Überlegungen zu eröffnen.

Angesprochen auf die scheinbare Großzügigkeit seiner Gabe und den Wert bzw. das Vergnügen der damit verbundenen Gabe einer positiven Überraschung erklärt der Gebende, daß es sich dabei um ein falsches Geldstück gehandelt habe: »Es war das falsche Geldstück«, »C'était la pièce fausse«[136], als sei bereits vorauszusetzen und ganz selbstverständlich und bekannt, das *das* falsche Geldstück zu seinem Besitz gehört. Das Geständnis der Falschheit, in dem sich auf subtile Weise die (mögliche, fiktionale) Wahrheit des Geständnisse und die Lüge des Falschgeldes überlagern, veranlaßt den Erzähler, darüber zu spekulieren, um was für eine Gabe es sich in diesem Falle gehandelt hat, welche Intention damit verfolgt wurde, welche Wirkung sie nach sich ziehen könnte und wie sich die Gabe des falschen Geldstückes rechtfertigen ließe. Entschuldbar würde diese aus der Sicht des Erzählers nur, wenn als Gabe nicht eigentlich das Geldstück selbst intendiert gewesen wäre, insofern dieses eben keinen oder nur einen vorgeblichen Wert besitzt, sondern die mögliche Folge von Ereignissen, die sich für das Leben des Bettlers daraus ergeben könnten, seien es positive Folgen eines kurzen Reichtums oder aber auch die Verhaftung als Falschmünzer. Die Entschuldbarkeit wird hier nicht an einem moralischen Maßstab gemessen, sondern am Maßstab der Ereignishaftigkeit und dem Charakter der Überraschung, die als supererrogatorische Übertreffung jeder Erwartung der Logik der Reziprozität entgeht. Den Maßstab der Überraschung stellt der Erzähler schon zu Beginn über den eigentlichen Geld- oder Sachwert der Gabe. Als aber der Geber dieser so ambivalenten Gabe hervorhebt, er habe mit seiner Spende allein durch deren Großzügigkeit überrascht, also durch den ›Wert‹ der falschen Münze, der die Erwartungen überbiete, nicht aber durch das unerwartbare Ereignis, kommt der Erzähler zu dem Schluß, sein Freund habe sich nur berechnend »das Paradies erknausern« wollen. Zwar seien auch Bosheit

[136] Ich zitiere den Text Baudelaires in diesem Abschnitt durchgehend nach der Übersetzung, die im Anhang zu »*Falschgeld*« verwendet wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und ein Vergnügen an den negativen Folgen für den Empfänger der Gabe »niemals entschuldbar«. Dennoch hätte der Erzähler seinem Freund dies verziehen, ihm sein Verzeihen gegeben, ohne ihm aber damit auch seine Schuld nehmen zu können – womit also auf den feinen Unterschied zwischen entschuldigen *(excuser)* und verzeihen oder vergeben *(pardonner)* hingewiesen wird, den auch Ricœur in seiner Interpretation der Vergebung herausarbeitet. Aber das Laster »das Böse aus Dummheit zu begehen«, ohne sich der Tragweite und des ›Wertes‹ oder eben des Unwertes, der ›Falschgeldhaftigkeit‹, seiner eigenen Taten bewußt zu sein, bleibt für den Erzähler unverzeihlich.

Die Variationen und Implikationen des Begriffs der Gabe, die in dieser kurzen, verdichteten Erzählung in komprimierter Form angelegt sind und die im Durchgang durch Derridas Lesart weiter entfaltet werden sollen, sind äußerst vielfältig. Von der Münze, dem Geld, seinem Wert, seiner Falschheit oder Echtheit und seinen Möglichkeiten, im Tauschkreislauf zu zirkulieren, als Grundlage für Spekulationen ebenso wie eben auch als Spende zu dienen, von der Gabe als Almosen ist die Rede, damit dann auch von der Rolle eines Dritten, nämlich des Armen, der die Gabe erbittet und empfängt. Von den Intentionen des Gebers wird gehandelt, von der Freigebigkeit aber auch von der Falschheit und Unverzeihlichkeit einer ›Gabe‹, die sich als Gabe ausgibt, aber letztlich doch auf ein Tauschgeschäft spekuliert, vom Motiv der Verteilung, sei es nur in der eigentümlichen Art, mit der der Freund zu Beginn sein Geld zwischen seinen Hosentaschen verteilt – so wie er ja letztlich auch mit der Spende nur etwas ›auf sich selber verteilt‹, insofern er sich daraus einen Vorteil für sich selbst erhofft. Thematisiert werden die Verschuldung, die Schuld und die Entschuldbarkeit. Das Gespräch der Freunde kann als ein Austausch von Kundgabe und Kundnahme aufgefaßt werden und die fiktiven Spekulationen des Erzählers über die Folge der Ereignisse begründet er selbst aus seiner Neigung »sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen«, einer »beschwerlichen Gabe«, die ihm von der Natur verliehen worden sei. Auch die Fähigkeit zu Vermutungen und Erfindungen, zur Entwicklung von Fiktionen, die nicht nur die Erzählerfigur sondern den literarischen Erfindungsgeist überhaupt charakterisiert, wird somit indirekt als Gabe ausgewiesen, die sich weitergeben läßt, leiht doch der Erzähler dank seiner Begabung zur Phantasie seinem »Freunde Geistesflügel«, auch wenn dieser aufgrund seiner Dummheit gegenüber der eigenen Tat, dieser Gabe nicht gerecht wird. Zwar hat er die Rede vom Vergnügen, einem Anderen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Überraschung zu bereiten, angenommen und aufgegriffen, aber er ›münzt diese Rede um‹ und verkehrt ihre Bedeutung, indem er die Überraschung auf diejenige über den Wert der Münze begrenzt, der sich ja nicht einlösen läßt.

Die Logik der Gabe wird hier nicht einfach durch die falsche Münze entwertet, sondern in sehr subtilen Abstufungen verschoben, umgewertet und ausdifferenziert. Baudelaire selbst scheint den Begriff der Gabe und insbesondere die Implikationen moralischer Maßstäbe der Unterscheidung zwischen Gut und Böse bereits zu dekonstruieren, bevor Derrida diesen Prozeß in seiner Lektüre des Textes noch auf die Spitze treibt. Er erweitert sie durch Bezüge auf dessen Titel und Rahmen, durch die Analyse der Erzählstrategie und der gewählten Perspektive zu einer Dekonstruktion, die auch das Erzählen selbst und die Fiktion und Literatur im Allgemeinen betrifft. Vollkommen ausgeblendet wird in Baudelaires Gedicht interessanterweise der Akt der Annahme der Gabe. Der Bettler wird nur so lange wahrgenommen, wie er bettelt, also die Gabe erbittet und erwirkt, danach gerät er aus dem Blick. Wahrscheinlich sind die flanierenden Freunde bereits an ihm vorbeigegangen. Eine Anerkennung, Dankbarkeit oder Erwiderung der Gabe findet also innerhalb der Logik der Erzählung nicht statt. Umso mehr ist Baudelaires Prosagedicht, dessen Gedankengänge sich geradezu perfide der Festlegung auf eine stringente logische Aufschlüsselung entziehen, geeignet, um zu illustrieren, was Derrida zuvor über die mögliche Unmöglichkeit der Gabe entwickelt hat.

3.3) Kann man ein Ereignis verschenken? – Wer gibt wem? Zu erkennen?

Das »*möglicherweise*«, das die Fiktionalität der Literatur kennzeichnet und jede apophantische Beziehung der Identifikation zu einer möglichen, fiktionalen, metonymischen Beziehung macht, »ist auch die intentionale Dimension, das heißt der Kredit, der Glaubensakt, der das ganze Geldwesen strukturiert, jede Erfahrung mit oder jedes Bewußtsein von Geld, echtem oder falschem.« [FG 127] Letztlich bleibt dieser Akt des *Kreditgebens* bei Derrida weder auf die Literatur noch auf das Geldwesen beschränkt, sondern er prägt jede ›Münze‹ der Erfahrung, der Erkenntnis und der praktischen Entscheidungen. Was aber wird in der Währung der Literatur ausgezahlt, was genau wird in ihr gegeben?

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und wer bleibt nach dem ›Tod des Autors‹ der Vollzieher der literarischen Performanz als Gabe und Entgegennahme und damit der Träger der Intentionalität des *Möglicherweise*? In der literarischen Ordnung des *Möglicherweise* und zugleich in der Ordnung der Gabe, ist der Text »*Das falsche Geldstück*«, der wiederum metonymisch als Repräsentant für die Literatur im Ganzen betrachtet wird, »*möglicherweise* ein falsches Geldstück, nämlich eine Maschine, um Ereignisse zu bewirken: Zunächst das Ereignis des Textes, der dasteht als Erzählung, die der Lektüre übergeben, ihr dargeboten wird«. [FG 128] Hier bestätigt sich die unauflösliche Verknüpfung, die Derrida zwischen Gabe und Ereignis ansetzt: »Keine Gabe [pas de don] ohne das Eintreten des Ereignisses, kein Ereignis ohne die Überraschung einer Gabe«. [FG 155]

Als Ereignis und als Gabe, die sich zu lesen gibt, spiegelt der Text die zuvor herausgearbeiteten Aporien der Zeitlichkeit. Einerseits findet ein Zeit-Geben statt und die Performanzen des Schreibens und Lesens brauchen Zeit, nehmen sich Zeit, müssen der Sukzession von Wort zu Wort folgen. Andererseits muß sich der Text, wenn er als Ereignis wirken soll, dem Augenblick hingeben und die zeitliche Sukzession daher überborden. Ausgerichtet auf die Rezeption und den Leser (den Derrida hier interessanterweise verschweigt, indem er neutral und unpersönlich von der ›Lektüre‹ spricht, als könne diese losgelöst von der sie vollziehenden Instanz betrachtet werden) überschreitet sich der Text, indem er sich »im Sinne der Ordnung des offenen Möglichen und des Aleatorischen« als ein Ereignis ereignet, »das weitere bewirken kann … in endloser Serie«. [FG 129] Dabei scheinen diese weiter bewirkten Ereignisse, anders als die angestoßene Initiative des Weiterhandelns, die bei Ricœur aus dem Text heraus- und über diesen hinausführt, zunächst einmal allein darin zu bestehen, daß die Spekulationen im Flug der Geistesflügel fortgesetzt werden, die in Baudelaires Text der Erzähler so exemplarisch vollzieht. Tatsächlich ist die Gabe, die innerhalb der Erzählung erscheint, nicht direkt wahrnehmbar, sondern »der Widerhall dieser Geste *erscheint nur in einem Diskurs*«, denn als falsches Geldstück zu erkennen gegeben und damit zugleich auch *als* ein solches gegeben wird die Münze erst durch das »triumphierende *Bekenntnis* des Freundes«. [FG 156] Hätte dieser nicht »die Wahrheit eingestanden, gesagt, *erschaffen* …, wäre nichts dem Erzähler und in der Erzählung geschehen«. [FG 158] Die eigentliche Gabe ist hier also das Bekenntnis[137], das

[137] Die Form des Bekenntnisses erinnert daran, daß bereits die ganze Philosophie als ein

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»durch eine *Übertragungs*bewegung« die Kenntnis des Ereignisses in das »Leben des Erzählers« trägt. [FG 157] Ort des Ereignisses ist »das Gewebe der *Beziehung* [relation]« [ebd.], die zwischen den Worten der Erzählung im Gewebe des Textes besteht und zwischen den im Gewebe der Freundschaft verbundenen Akteuren. Denn was hier geschieht und sich ereignet, findet fast ausschließlich im Dialog zwischen den beiden sowie zunächst einmal in den Gedankengängen des Erzählers statt, das Zu-erkennen-Geben ist als Gabe selbst schon Ereignis:

»Was geschieht, provoziert den Erzähler und die Erzählung. … Es ist *als ob* die erzählerische Bedingung der Grund der erzählten Sache wäre: *als ob* der Bericht das Ereignis erzeugte, von dem er angeblich berichtet.« [FG 159][138]

Die beschwerliche Gabe der Natur zur gedanklichen Spekulation, die in der deutschen Übersetzung des Prosagedichtes als das Sich-Ergehen in »abwegigen Vermutungen« [s. o.] widergegeben wird, heißt im Original: »chercher midi à quatorze heures«, also ›den Mittag um vierzehn Uhr suchen‹. Diese Suche nach dem Mittag steht in Derridas Lesart für eine Suche nach »einem schattenlosen Ursprung ohne dialektische Negativität«, also für die Logik der Metaphysik, des Ursprungsdenkens, der Rationalität. [FG 50] Die Spekulation über die Ereignishaftigkeit

---

gigantisches Geständnis des Schreckens über den Wahnsinn ausgewiesen wurde. [Vgl. SD 100] In der »*Circonfession*«, die das Derrida-Portrait Benningtons begleitet, schließt Derrida an die augustinischen »*Confessiones*« an, einerseits an das Paradox eines Glaubensbekenntnisses gegenüber Gott, der bereits alles weiß (»*cur confitemur deo scienti*«, Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones XI, Bekenntnisse 11.* Lateinisch-deutsch. Übers. von Norbert Fischer, Hamburg 2009. X.1), andererseits an Augustinus Bericht über den Tod seiner Mutter Monica, den Derrida mit den Erfahrungen des Sterbens seiner eigenen Mutter verschränkt. Stellenweise mündet der Text dabei in das Bekenntnis einer Schuld des Überlebens.

[138] Erzeugt wird insbesondere das Fragen: »Das Ereignis insgesamt ist das, was das ›Ich‹ dazu antreibt, sich zu fragen: ›Was geschieht mir?‹ ›Was ist gerade geschehen?‹ Und ›Was ist ein Ereignis?‹ Was besagt ›geschehen‹ / ›ankommen‹ [arriver]? Kann man ein Ereignis schaffen? Kann man *die Geschichte machen, eine Geschichte* machen … ?« [FG 156] Man kann Geschichte erzählen und sofern »die Möglichkeit des Berichtes die Bedingung der Geschichte des historischen Ereignisses ist« (was Derrida hier allerdings etwas ungenau auf ›bestimmte Situationen‹ einschränkt, in denen dies der Fall sei), »müßte man sagen können, daß die Bedingung für oder das Begehren nach Wissen«, also für Geschichtswissenschaft, »Gelegenheit zur Geschichte selbst gibt *(res gestae, Geschehen, Geschichte)*« und nicht notwendig umgekehrt, wie es bei Hegel oder Heidegger vorausgesetzt werde. [FG 159] Derrida gesteht allerdings ein, daß dazu »die Möglichkeit des Berichts oder der Wissensbeziehung zuvor in diejenige des Ereignisses integriert« gedacht werden müsse. [Ebd.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gabe erfolgt durchaus nicht zügellos oder vollkommen regellos jenseits jeder Vernunft, sondern sie wird durch den Versuch angetrieben, den ›Mittag‹, den festen Ausgangspunkt für ein logisches Fortschreiten der Argumentation zu suchen, demgegenüber sie allerdings stets verspätet ist. So geht es in der Gabe des Text-Ereignisses immer auch um die Fragen des Recht-Habens und Recht-Gebens, um die »affaire de raison«. [FG 129] Die literarische Fiktion folgt zwar nicht der »spekulierenden oder kalkulierenden Vernunft«, wohl aber einer Ordnung der Konvention, der »Autorität … durch die Akkreditierung« und der »Glaubwürdigkeit«, die »an die Ökonomie und auch an die Politik« gebunden sind. [Ebd.] Die Ordnung der Literatur ist eine kulturelle, institutionalisierte Ordnung. Und ihre Zeitlichkeit ist, insbesondere im Hinblick auf den Modus des Erzählens, eingebunden in die Ordnung der Geschichtlichkeit. Das Erzählen folgt, wie die Schritte der beiden Freunde, die am Anfang des Prosagedichts gerade einen Tabakladen verlassen haben, der »Zeit der Geschichte« und »schreitet von einem gegebenen Moment zum nächsten voran«. [FG 160] Die geschichtliche Ordnung der zeitlichen Sukzession und die augenblickliche Un-Zeit der Gabe und des Ereignisses greifen dabei ineinander, denn die Ordnung der Erzählung lebt, wie bereits durch Ricœur aufgezeigt, schon in der aristotelischen Darstellung der Peripetie vom Eintreten unvorhersehbarer Ereignisse, die die Erzählung vorantreiben und die »zufallsbedingt *erscheinen*« sollen, auch wenn der Erzähler sie kontrolliert und in die Ordnung der Erzählung integriert. [Ebd.] Diese erzählten Zufälle sollen »als das intentionale Korrelat einer Wahrnehmung aufgefaßt werden, die absolut von der Begegnung mit dem überrascht wird, was sie jenseits des Horizontes ihrer Antizipation wahrnimmt« [ebd.], das heißt als etwas im phänomenologischen Sinne unmögliches, im poetischen Sinne aber mögliches und sogar notwendiges.

Als Ereignis müssen die Gaben »einfallartig, unmotiviert – zum Beispiel interesselos – sein« und so »das Raster [trame] zerreißen und das Kontinuum einer Erzählung unterbrechen, zu der sie gleichwohl auffordern; sie müssen die Ordnung der Kausalität stören: augenblicklich«, dem Prinzip der Unordnung und der τύχη folgend. [Ebd.] Sie haben dann keine Wirkungen mehr, nur noch »Gaben*effekte*« in den Ereignissen, die sie nach sich ziehen. [FG 161] Das Paradox der Gabe besteht aber gerade darin, daß sie keine Gabe bzw. nicht als Gabe zu erkennen oder zu benennen ist, wenn sie rein zufällig geschieht, ohne jedes »Geben-Wollen« oder »Besagen-Wollen«. [Ebd.] Das heißt: »Es

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gibt keine Gabe ohne Intention zu geben«, aus der sie ihren Sinn als Gabe erhält. [Ebd.] Dennoch bedarf es ebenso »des Zufalls, der Begegnung, des Unwillkürlichen, sogar des Unbewußten oder der Unordnung; es bedarf der intentionalen Freiheit« [ebd.] und einer paradoxen Überkreuzung von Intentionalität und Zufälligkeit, die für Derrida gerade in der literarischen, fiktionalen Erzählung als Gabe eines Textes und Hinterlassen einer Spur ihre Erfüllung finden kann.

Möchte man den literarischen Text als etwas betrachten, das (zu erkennen) gegeben wird, so könnte man konventionell einer Ordnung von Subjekt und Objekt folgen. Der Text wird dann als Objekt von einem Subjekt, dem Autor, der zudem als Autorität über seinen Text, wenn nicht darüber hinaus, anerkannt wird, konstituiert und einem weiteren, rezipierenden Subjekt gegeben, das wiederum mit einer gewissen Autorität ausgestattet ist in der Kompetenz den Text zu dechiffrieren und zu deuten. Wie aber kann Derrida mit dieser konventionellen Ordnung umgehen, wenn er den Text als Gabe und diese als Ereignis auffaßt? Wer gibt wem das Ereignis? Wenn der Text selbst eine Maschine ist, die Ereignisse bewirkt[139], so ist klar, daß diese zwar einen Konstrukteur voraussetzt, dann aber, einmal gebaut und in Gang gesetzt, selbständig arbeitet, insbesondere wohl im Hinblick auf die Ereignisserie, die sich nicht am Akt des Schreibens, sondern in der Rezeption des Textes entzündet. Die Rezeption wird von Derrida in »*Falschgeld*« nicht im Fokus auf den Leser als Subjekt betrachtet, sondern im Hinblick auf die Offenheit der Lektüre, die immer wieder durch andere ›supplementäre‹ Rezipienten vollzogen wird, die füreinander Abwesende sind. Sie begegnen sich nicht direkt, so daß sie wie die Personen auf El Grecos Gemälde »*El Entierro del Conde Orgaz*« (zu denen auch Augustinus gehört) »in verschiedene Richtungen blicken, ohne einen Blick

---

[139] Bennington erklärt unter der Überschrift »*Maschine*« [JD 317], anders als Heidegger, der »eine Reinheit des Denkens selbst vor der Kontamination durch die Technik bewahren will«, akzeptiere Derrida eine »(gegebenenfalls maschinelle[n]) Wiederholung«. [JD 318 f.] Die entscheidende Technik bilde dabei der Computer, der auch im Hinblick auf die Rezeptionsprozesse die »Erinnerungs-Spuren eines elektronischen Archivs« wahrt und »die Möglichkeit einer Zurückwendung des Textes auf sich selbst vervielfältigt und diskontinuierliche Sprünge erlaubt, die einen quasi-augenblicklichen Zusammenhang zwischen Sätzen, Wörtern oder Markierungen herstellen, die durch Hunderte von Seiten getrennt sind.« [JD 320] Indem die »textuelle Maschine« einen Hypertext ermöglicht, hält sie »die Lektüre in einem offenen, weder endlichen noch unendlichen, labyrinthisch-abgründigen System … in der Schwebe.« [JD 321]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu wechseln, ganz wie meine Leser, das ist die Bedingung dafür, daß es eine Welt gibt oder nicht gibt«. [JD 164 (Zirkumfession)]

Derrida zitiert zwar Montaignes Diktum:

»Unsere Seele schwingt meist nur mit erborgter Bewegung [ne branle qu'à crédit]; sie ist abhängig von Anregungen, die von außen [d'autruy] kommen, sie ist sklavisch gefesselt an die Lehre des Vorbilds [authorité]«.[140]

Er bezieht dieses Zitat aber nicht darauf, daß die Gabe eines Textes dem Geist des Rezipienten einen ›Kredit‹ oder eine Anregung gibt, sondern unterscheidet hier zwischen Korpus und Geist des Textes selbst, der als nicht-natürliche Institution auf Konventionen, Kanonisierungen und Vorbilder angewiesen ist. [Vgl. FG 129 f.] Eine ähnliche, anthropomorph wirkende Autonomie des Geschriebenen unterstellt Derrida auch im Hinblick auf den Titel. Dieser ist zwar eine fiktionale Setzung, aber er selbst »*gibt … zu lesen*, er *gibt sich*« und will etwas sagen: »Da ich so viele Dinge zugleich sage, nenne und benenne« – hier folgt noch eine längere imaginierte Rede des Titels über sein Spiel mit den Referenzen etc. – »bin *ich*, als Titel, nun also Falschgeld«. [FG 130] Allerdings sagt er dies gerade »ohne es zu sagen, er sagt nicht ›ich‹, ›ich bin‹ oder ›ich bin nicht‹; er überbordet die Ordnung der Behauptungen oder Selbstsetzungen, die vom Typus des ›*sum*‹ oder des ›*cogito sum*‹ abgesichert werden«. [FG 130 f.] Würde er sich mit der Sicherheit des *Cogito* selbst identifizieren, widerspräche er damit der Möglichkeit des Falschgeldes und der Fiktionalität, die er dennoch intentional ansprechen oder aussprechen will. Die Verpflichtung zur Infragestellung jeder Akkreditierung und Identität des Echten oder Falschen, die aus der Gabe des Titels hervorgeht, läßt sich auch auf die Echtheit oder Falschheit des Ichs oder des Selbst übertragen: Will nur der Titel Baudelaires sagen ›Ich bin Falschgeld‹ oder will darüber hinaus Derrida bzw. Derridas Text sagen: ››Ich‹ ist Falschgeld‹ – besser also es als Spielgeld betrachten und das Spiel des Selbst durchschauen?

In jedem Fall lassen sich in der Metapher des Textes als Ereignis-Maschine ebenso wie in dem kleinen fingierten Monolog des Titels die Intention verfolgen, die Intentionalität des Sagens und die Gebung der Gabe von der Bindung an die Instanz des identifizierbaren, seiner selbst bewußten, per Konvention mit Autorität ausgestatteten, anerkannten

---

[140] Die Zitation in »*Falschgeld*« erfolgt hier aus der Ausgabe: Michel de Montaigne: *Die Essais*, Leipzig 1953. S. 53. [Vgl. FG 129 f.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjekts zu lösen. Nicht *jemand* will hier sagen oder gibt das Ereignis, sondern der Text sagt sich, ereignet sich, gibt sich selbst. Diese *Selbst-Gebung*, die hier bei Derrida ausdrücklich im Raum der Schrift verbleibt, wird bei Marion zu einem umfassenden Prinzip jeder Phänomenalität ausgeweitet werden. Es ist für Derrida der Text – zunächst einmal das Prosagedicht Baudelaires – der uns, gerade indem er uns als etwas Gegebenes, losgelöst von einem Geber vorliegt, dazu veranlaßt, die Fragen zu stellen:

»Wer gibt den scheinbar beendeten und zerlegbaren Text? Wer gibt die Raum-Zeit oder die Verräumlichung, die den Titel *Das falsche Geldstück* trägt? Wer gibt sich dem hin? Wer findet sich dabei *gegeben*? Wer gibt? Und wem? Was und wem?« [FG 132]

In der Interpretation des Prosagedichts geht Derrida nun so weit zu vermuten, der Freund habe das Geldstück verbunden mit dem darauf folgenden Bekenntnis ganz bewußt »nur *in Gegenwart des Erzählers*« gegeben, um diesen »zu *provozieren*«. [FG 158] Hier wird also eindeutig eine Intention durch ein Subjekt verfolgt, das damit sogleich wieder in eine Ökonomie der Präsenz eintritt – denn sein Bekenntnis läßt sich in den ökonomischen Kreislauf von Schuld und Vergebung einordnen. Gleichzeitig aber gibt dieses Subjekt auch sich selbst, da sich der Freund als Schuldiger (obgleich er sich mit seinem Bekenntnis ja gerade nicht *als schuldig* bekennt), »indem er die Wahrheit liefert, dem Erzähler-Freund ausliefert.« [Ebd.] Wer einem Anderen etwas bekennt, der liefert sich dem Urteil dieses Anderen aus, egal wie er dabei über sich selbst urteilen mag. Er »*gibt* … sich … hin, erweckt … zumindest den Anschein sich hinzugeben, sich zur Schau zu stellen, sich zu erkennen zu geben, sich dem Urteil zu stellen«. [Ebd.] Das eigentliche Geständnis besteht für Derrida »nicht wesentlich darin, zum Wissen des anderen beizutragen.« [FG 214] Es geht vielmehr darum, sich zu bereits Bekanntem zu bekennen:

»Die intentionale Bedeutung des Geständnisses setzt also voraus, daß man nicht gesteht, um zu informieren, um mitzuteilen oder zu unterrichten, um *wissen* zu lassen. … Die eidetische Reinheit des Geständnisses erscheint besser, wenn der andere bereits in der Lage ist zu wissen, was ich gestehe. Aus diesem Grunde fragt Augustinus so oft, warum er sich Gott gegenüber bekennt, der doch alles weiß«. [FG 214]

Das Bekenntnis des Freundes ist hier aber die Bekanntgabe einer zuvor nicht ersichtlichen Information über das gegebene Geldstück und dem-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach nicht eigentlich ein Geständnis. Der Freund gibt diese Information zudem aus der Hand, ohne selbst zu wissen, welchen ›Wert‹ sie besitzt, wie nämlich die Intention seiner Falschgeld-Gabe zu bewerten ist.

Nun ist der Text, der die Geschichte dieser Gabe erzählt, »für uns etwas *Gegebenes* … Er ist vor uns da, die wir ihn lesen und folglich beginnen, ihn aufzunehmen.« [FG 132] Und er ist damit ebenso wie der Bekennende gegenüber seinem Adressaten auch unserem Urteil überantwortet. Möglicherweise verlangt er dabei von uns ein Urteil über uns selbst, so wie Derridas »Beichte« der »*Zirkumfession*« eigentlich dem Rezipienten die Beichte abnehmen will. [JD 220 (Zirkumfession)][141] Die Gegebenheitsstruktur des Textes besteht dabei explizit nicht nur darin, daß »wir ihm gegenüber in einer rezeptiven Struktur sind« [FG 132], sondern Derrida unterstreicht hier sehr deutlich den Gabe-Charakter, der nicht erst in seiner Publikation, also quasi in seiner ›Bekannt*gabe*‹ begründet liegt. Vielmehr ließ »von dem Moment an, wo er ihn schrieb und ihn konstituierte« und widmete »der mutmaßliche Unterzeichner«, der nicht einfach als Autorfigur identifiziert werden darf, »ihn sich als System von Spuren konstituieren« und so »gab er ihm eine Bestimmung«, die aber gerade nicht in der Ankunft bei einem bestimmten Rezipienten liegt wie die Gabe und das Bekenntnis des Freundes, sondern in der »Dissemination ohne Rückkehr«. [FG 133] Derrida präzisiert die Figur der Rückkehrlosigkeit an diesem Punkt ganz konkret: es ist die wie auch immer geartete Rückkehr »zu Baudelaire«, die hier ausgeschlossen wird und die aus der »Struktur als Spur oder Vermächtnis« des explizit gewidmeten Textes heraus »den Tod des Unterzeichners oder die Nicht-Rückkehr des Vermächtnisses, den Nicht-Nutzen« markiert. [Ebd.] Der Text wird als Spur gegeben wie ein Geschenk ohne einen bestimmten Empfänger. Es ist jedem gegeben, der die Spur auffindet und ihr folgt. Derrida findet daher »eine gewisse Bedingung für Gabe in der Schrift selbst«, die hier indirekt auch dem (auf der intradiegetischen Ebene) mündlichen Bekenntnis des Falschgeld-Gebers gegenübergestellt wird. [Ebd.] Die im Vorbeigehen hinterlassene Spur, die man empfängt, indem man sie wie zufällig findet, ist

[141] Letztlich wird die Struktur von Schuld und Vergebung paradox aufgefaßt, denn zum Vergebenden wird derjenige, der »*weiß, daß es nichts zu vergeben gibt*«. [JD 307 (Zirkumfession)] Dennoch bezeichnet Derrida seine »*Zirkumfession*« auch als Beichte, in der man aber »stets ein Bekenntnis über den anderen« ablegt [JD 161 (Zirkumfession)] und so weniger etwas von sich selbst preisgibt, als vielmehr »*Ihnen*, Ihnen selbst, die Beichte abnimmt« [JD 220 (Zirkumfession)], also den hier direkt adressierten Lesern.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

paradigmatisch für eine Gabe, die der Logik des Gebens eines Objektes von Hand zu Hand, von Mund zu Ohr, von Subjekt zu Subjekt entgehen soll. So kann es für Derrida »eine Problematik der Gabe erst im Anschluß [à partir] an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes« geben, niemals aber »im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz«. [Ebd.]

Ausgehend von dieser Bindung der Thematik der Gabe an eine notwendige Auseinandersetzung mit Texten formuliert Derrida hier eine Art Credo, das rückwirkend als Grundsatz seines Denkens des Aufbruchs verstanden werden kann:

»Und wir können nicht umhin, *von den Texten auszugehen [partir], und von den Texten, insofern sie von Anfang an [dès le départ] aufbrechen [partent]* (sich von sich selbst und ihrem Ursprung, von uns abtrennen).« [Ebd.]

Eine rein phänomenologische Methodik wird damit als illusorisches Vorhaben abgewiesen, denn auch »die scheinbar direktesten, auf direkteste Weise konkreten, persönlichen und angeblich unmittelbar Zugriff auf die ›Sache selbst‹ habenden Schriften sind ›auf Kredit‹«. [FG 134] Sie gehören zur Institution der Schrift mit ihrer Konvention der Glaubwürdigkeit und sind als Spuren der Dissemination anheimgegeben. Jedes lesende und schreibende Denken ist immer ein Aufbrechen, ein Sich-Fortschreiben vom Ursprung, da ja auch die Schrift nicht auf einem Punkt stehenbleibt, sondern über die Seiten – den Raum und die Zeit – hinweg verläuft, gegenüber dem ›Mittag‹ oder Ursprung immer schon verspätet.

Kann aufgrund dieser Konzeption der Gabe des Textes davon ausgegangen werden, »daß die Schrift *freigebig* oder das schreibende Subjekt ein *gebendes Subjekt* ist«? [Ebd.] Wird ein solches gebendes Subjekt als »identifizierbares, umrandetes und festgestelltes Subjekt« betrachtet, so ist damit in der Gabe des Textes für Derrida immer schon eine Berechnung auf einen Mehrwert hin, also eine »Kapitalisierung« mit vorausgesetzt, in der er wiederum »die Definition des *Subjekts als solchen*« veranschlagt: »Man kann es nur als Subjekt dieser Operation des Kapitals verdeutlichen«. [FG 135] Ein solches Subjekt wäre beispielhaft im Freund des Erzählers verkörpert, der noch die Falschgeld-Gabe so berechnend für seinen Profit kalkuliert und am Ende alles Gegebene nur von der einen in die andere Hosentasche verteilt hat. Jedoch schließt diese Definition des Subjekts als Instanz, die die Kapitalisierung und den Kreis der Ökonomie vollzieht, nicht aus, das es zur Gabe fähig sein

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann – wenn es nicht mehr es selbst ist: Damit eine Gabe in der Schrift stattfinden kann, ist vorauszusetzen, daß dies in Verbindung mit »dem überbordenden Vergessen oder dem vergesslichen Überborden« geschieht, ohne das es für Derrida Gabe nicht gibt. [Ebd.] Und das heißt letztlich, daß sich das Subjekt als Vollzieher der Arbeit des Schreibens und ihrer Kapitalisierung selbst vergessen muß. Es muß den Nullpunkt des Nicht-Wissens und der Unentscheidbarkeit durchqueren. Das kann allerdings nicht heißen, daß es gälte, sich einem absoluten Nicht-Wissen gänzlich hinzugeben, denn das Nicht-Wissen des Falschgeld-Gebers im Hinblick auf seine eigene Bosheit – die letztlich gerade darin besteht, daß er sich selbst nicht vergißt, sondern daß er sich im doppelten Sinne des Wortes selbst ›bedenkt‹ – ist für Derrida gerade das, was ihm nicht mehr vergeben werden kann. Die notwendige Selbstvergessenheit des Subjekts ist also nicht mit einer Verweigerung des Wissens im Hinblick auf das eigene Handeln bzw. auf die eigenen Gaben und die daraus folgenden Ereignisse gleichzusetzen. Auch die Hingabe an das Vergessen scheint immer ein durchdachter, sich selbst durchsichtiger Akt sein zu müssen, der nicht einfach zufällig geschieht. Im notwendigen Wechselspiel zwischen der ökonomischen Kalkulation des Subjekts und seiner Hingabe an das Vergessen kreuzen sich wie in jeder Gabe, die sich letztlich selbst intendieren oder geben muß, eine bewußte voluntative Intention und die Nicht-Intentionalität oder Gegen-Intentionalität des Unbewußten und des Vergessens.

Die Selbstvergessenheit in der Gabe wird als eine Bewegung zwischen Leben und Tod beschrieben, der hier deutlich von der natürlichen Sterblichkeit des Leibes abgegrenzt wird:

»Der Tod der gebenden Instanz (wir nennen hier Tod die Fatalität, die eine Gabe dazu bestimmt, zur gebenden Instanz *nicht zurückzukehren*) ist kein natürlicher, der gebenden Instanz äußerlicher Zufall; er ist nur denkbar im Anschluß an die Gabe. Damit ist nicht einfach gesagt, daß allein der Tod oder Totes geben kann. Nein, allein das ›Leben‹ vermag zu geben, aber ein Leben, in dem diese Ökonomie des Todes sich darstellt und sich überborden läßt. Weder der Tod noch das unsterbliche Leben können jemals geben, sondern allein ein einzigartiges *Überleben*.« [Ebd.]

Wer also eine Gabe gibt und sie zur Rückkehrlosigkeit bestimmt, gibt in diesem Sinne immer auch sich selbst den Tod *und* überlebt damit sein eigenes, gegenwärtiges Leben, indem er die Selbstpräsenz überschreitet. Dieses Überleben läßt sich in Derridas »*Zirkumfession*« auch als eine

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganz persönliche Hoffnung verstehen, dem Tod zu entgehen und ihn dennoch auch annehmen zu können:

»[U]nd ich versuche mir kein Interesse mehr entgegenzubringen, um mich dem Tod zu entziehen, es dahin zu bringen, daß jenes ›Ich‹, dem angeblich ein Tod zustoßen soll, allmählich dahin gehe, nein zerstört werde, bevor er es ereilt, auf daß am Ende bereits niemand mehr da wäre, der sich noch davor fürchten könnte, die Welt zu verlieren, indem er sich in ihr verliert, und der letzte Jude, der ich noch bin, tut hier unter einem Vorwand einer Herstellung der Wahrheit nichts anderes, als die Welt zu vernichten, aber ebenso wird der eindringliche Bezug aufs Überleben, welcher die Schrift ist, nicht von dem Wunsch getragen, daß nach mir etwas überdauern möge, da ich ja nicht mehr *da* sein werden, um es in einem Wort zu genießen, *da*, wo es vielmehr darum geht, heute, hier und jetzt, in der Hervorbringung dieser Überreste, also der Zeugen meiner radikalen Abwesenheit, diesen Tod meiner selbst, zum Beispiel, das Gegenbeispiel selbst, das mir endlich die Wahrheit über die Welt offenbart, so wie sie selbst, d. h. ohne mich ist, diesen Tod zu leben und um so eindringlicher jenes Licht zu genießen, das ich durch die gegenwärtige Erprobung meines möglichen Überlebens, d. h. des absoluten Todes, aufleuchten lasse«. [JD 201 f. (Zirkumfession)]

Geht es Derrida hier um eine Hoffnung *für sich?* Sein Schreiben läßt sich von diesem Bekenntnis aus als eine Einübung in den Tod lesen, die gerade darin besteht, diesem in der Schrift und im Verzicht auf die eigene Subjektivität und Identität und auf jedes Interesse daran zuvorzukommen und ihn zu überleben. Die Gabe als Gegenbegriff zum Interesse, das Mauss noch in seiner sozialen und materiellen Dimension kritisiert, während es hier um ein grundlegendes Interesse des Selbst an sich selbst geht, würde damit zu einer Ermöglichung dieses Im-Sterben-Überlebens. Zugleich aber müßte auch auf das Überleben, auf das Bleiben verzichtet werden, um Zugang zu einer Wahrheit zu erhalten, die *ohne* den Schreibenden, Denkenden, Lesenden auskommt. Die gegenwärtige Erprobung des möglichen Überlebens bleibt ein Simulakrum.

Dieser komplexe Zusammenhang zwischen Gabe, Tod und Überleben erinnert an die Struktur der Opfergabe, die in *»Den Tod geben«* an die Philosophie als Sterbenlernen und an das Geheimnis geknüpft wird, das für Derrida auch die Gabe des literarischen Textes sowie letztlich ebenso die Effekte der Subjektivität ausmacht. Bevor ich zur Betrachtung dieser ›Geheimnisse‹ übergehe, sei noch einmal auf die Denkfigur einer anderen Opfergabe verwiesen, mit der Derrida spielerisch seine Poetik vervollständigt als eine ›Poetik des Tabaks‹.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4) Tod und Tabak

Der rückkehrlose literarische Text ist für Derrida »dazu bestimmt, in Asche oder Rauch aufzugehen«. [FG 136] So nimmt er das Auftauchen des Wortes ›*Tabak*‹ am Beginn von Baudelaires Prosagedicht und in Mauss' Essay, in dem die rituellen Tabakopfer der Winnebago-Indianer beschrieben werden [vgl. Mauss 164 f.], zum Anlaß für einige sehr assoziative Überlegungen zur Rolle des Tabaks und des Rauchens, die ganz bewußt der Begabung geschuldet erscheinen, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen.[142] Daß er das gesamte Kapitel über »*Das falsche Geldstück*« mit dem Untertitel »*Poetik des Tabaks*« versieht, weist allerdings darauf hin, daß das Prinzip des Tabakrauchens ein wesentliches Muster für die hier entwickelte Poetik und Ästhetik darstellt. Erzeugt wird »eine Lust, deren selbst äußere Zeichen sich zerstreuen, ohne Spuren zu hinterlassen: als Rauch«. [FG 142] Das Rauchen ist für den Raucher ein Genuß, ein Luxus, dem auch der Genuß des Schönen entsprechen kann. Es kann zudem als ritueller Akt, ebenso wie die Kunst, aus den Strukturen des Alltäglichen herausgelöst sein, in denen es dennoch seinen eigenen Platz findet.

Der Tabak, dies betont Derrida sehr deutlich, steht zwischen klassischen Gegensätzen: Er ist zugleich »Abzeichen oder Wahrzeichen der Modernität« und eine sehr viel »ältere Institution«, ebenso wie er zugleich Luxusgut und »Naturprodukt« ist. [Ebd.] Das Vergnügen, das er erzeugt, ist ebenso autoaffektiv wie die Stimme. [Ebd.] Es ist also auf das Subjekt oder Selbst bezogen, aber als Rauschmittel ein Motor des Vergessens, ein »Heil gegen die Zeit«, welches auch die Poesie bilden kann, die die zeitliche Ordnung durchbricht und zugleich den Augenblick in eine wiederholbare und immer schon wiederholte Spur überführt, also in die Zeit einer »temps repris«. [FG 138] Zwar kann zu einem bestimmten Zweck geraucht (oder Literatur genossen) werden, zum Beispiel um ein psychisches Gleichgewicht herzustellen, [vgl. FG 144] und ebenso der Tabak wie auch die Poesie können durchaus verkauft und ökonomisch verwertet werden. [Vgl. FG 146 f.] Die »Wiedereinschreibung des Tabaks in den ökonomischen Kreislauf des Tauschs« muß da-

[142] Derrida erläutert selbst explizit die Frage, was es hier den langen, maßlosen Umweg seiner Abschweifungen rechtfertigt, die lediglich dadurch angeregt werden, daß die Figuren Baudelaires zu Beginn des Prosagedichts ein Tabakgeschäft verlassen. [Vgl. FG 150]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei aber stets in einer »*Wiederaneignung eines Übermaßes* [excès]« bestehen. [FG 147] Es handelt sich um ein »Übermaß in bezug auf das natürlich genannte Bedürfnis«, welches das Symbolische kennzeichnet und dabei für Derrida gerade nicht *jenseits* der Ökonomie steht, sofern es »das Engagement, die geschworene Treue oder den Bund« symbolisiert, der die tauschenden Parteien aneinander bindet wie die beiden Scherben des *σύμβολον*, auf die das Symbol etymologisch zurückgeht. [Ebd.]

»Der Tabak symbolisiert das Symbolische: Er scheint zugleich aus dem Verzehr (Zuführung) und einer rein verausgabenden Vergeudung zu bestehen, von der nichts Natürliches übrigbleibt. Daß aber davon nichts Natürliches übrigbleibt, bedeutet nicht im Gegenteil, daß davon nichts Symbolisches übrigbleibt. Die Vernichtung des Restes – die Asche kann bisweilen davon Zeugnis ablegen – ruft einen Pakt in Erinnerung und stiftet Gedächtnis. Man kann niemals sicher sein, daß sie nicht etwas von der Opfergabe und dem Opfer hat.« [FG 148]

Während also Ricœur ausgehend von Hénaff den symbolischen Charakter der Gabe an sich betont, scheint die Bindung an die gegebene Sache für Derrida hier schon zu materiell, wohingegen das Tabak*opfer* nicht nur symbolisch ist, sondern quasi in einer weiteren Fiktionalisierung schon das Symbolische *symbolisiert*. Das Hinausgehen über das Natürliche ist dabei zunächst vor allem ein Hinausgehen »über das Notwendige« in einen Moment »der Zweckentbundenheit der Freiheit« [FG 149], den klassischen Mustern der Ästhetik entsprechend vom interesselosen Wohlgefallen bis zur *l'art pour l'art*. Der Tabak eröffnet »den Schauplatz des Begehrens jenseits des Bedürfnisses«. [Ebd.]

Der Pakt aber, der im Symbolischen dabei immer ins Gedächtnis gerufen wird und der, auch wenn die Freiheit dieses Genusses hier von der Zweckhaftigkeit entbindet, eine neue Bindung hervorbringt, gilt auch für die Literatur, die ebenfalls auf Kredit und als Institution an die Glaubwürdigkeit und an die Prozesse des (Zu-erkennen-)Gebens und (An-)Nehmens gebunden bleibt. Möglicherweise, so Derrida in den Schlußpassagen von Falschgeld, möchte uns auch der Text Baudelaires gerade an den »institutionellen Charakter dieser Institution« [FG 216] der Literatur erinnern, indem die Rollen der Natur und der Literatur in der Figur des Erzählers überkreuzt und ineinander verwirrt werden. Dieser besitzt und verleiht die ›natürlichen‹ Gaben der Phantasie, die eigentlich »eine Art von wider-natürlicher Gabe der Natur« bilden,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

da sie die Voraussetzung bieten, »um gegen die natürliche Tendenz zu streben, das heißt auszufragen, anzufragen, zu fordern und zu begehren«. [FG 165] In den Gedankengängen des Erzählers verbindet sich diese »freigebig *bei der Geburt*« gegebene Gabe mit dem »Geschick (fors)« des zufällig gegebenen Ereignisses der Begegnung mit dem Bettler. [Ebd.] Zudem leiht oder gibt der Erzähler dem literarischen Erzählen seine Stimme, die ihm wiederum vom Autor der Erzählung gegeben wurde.

Angeregt wird durch diese Verschränkungen eine Infragestellung der Dichotomie von Natur und Kultur. Die Natur als *φύσις* läßt sich ebenso als »freizügige und geniale Geberin« denken, im Sinne einer *Spontaneität*, aus der alles andere, also die Kultur, erst hervorgeht, wie auch in cartesischer Tradition als Gegensatz zum Nicht-Natürlichen, in dem sich die *Notwendigkeit* des Gegebenen festmacht. [FG 166] Hinterfragt wird mit der Abgrenzung von Natur und Kultur auch die Unterscheidung von »Wissen und Vertrauen (Glauben)«. [Ebd.] Es zeigt sich eine unauflösliche Verschränkung zwischen den Ebenen des Zu-erkennen-Gebens auf der Seite von *θέσις* und Wissen einerseits, und des Gebens, das andererseits eingebunden in die Logik der Ökonomie auf das Gesetz verweist, das zur Gabe und Gegengabe verpflichtet, und auf die Gabe von Kredit und Vertrauen, die dabei wiederum zu Grunde liegen. Wo also natürliche Zusammenhänge und Prozesse erkannt und zu erkennen gegeben werden, befindet man sich zugleich immer schon in den Bindungen des *νόμος* und der Glaubwürdigkeit. Man tritt in einen Pakt ein, an den die Literatur erinnern kann, da sie so deutlich ein Zu-erkennen-Geben ist, das nicht einfach Wissen weitergibt, sondern Glauben, Vertrauen, eine Einwilligung in die Konventionen der Eigengesetzlichkeit und Freiheit der Fiktion voraussetzt. Sie bekennt die Implikationen ihrer eigenen Fiktionalität, die der Rezipient bereits kennt. Dieser Pakt ist immer auch ein Pakt, der zwischen uns – zwischen Schreibenden und Lesenden, zwischen Freunden und anderen Anderen geschlossen wird.

Letztlich bliebe für Derrida auf allen Ebenen unseres Erkennens, für alles, was uns zu erkennen gegeben ist, festzuhalten: »Es gibt keine Natur, sondern allein Naturwirkungen: Denaturierung oder Naturalisierung«, die bereits ein Simulakrum sind. [FG 217] Das heißt: »Was es gibt, indem es Leben gibt oder ihm Licht zu sehen gibt, das gibt es von einem Ort aus, der ohne zu sein, jenseits der Präsenz bleibt, jenseits des Seins in seiner Präsenz *(ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)*«, allerdings in der Logik

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Falschgeldes »nicht von einer Idee her erzeugt … gar von einer Idee des Guten, des echten Kapitals oder des wahren Vaters, noch selbst von der Kopie der Idee, einer Ikone oder eines Idols, zum Beispiel eines Zeichens …, sondern von einem Trugbild, einer Kopie von Kopie *(phantasma).*« [FG 206][143] Ein erster Geber ist also nicht zu ermitteln. Auch die zu erkennen gegebene oder erzählte Natur kann nur auf Kredit und als Leihgabe zur Weitergabe geben und diese ›Gabe der Natur‹ verausgabt der Erzähler, indem er sie erzählt und dem Freund seine Geistesflügel leiht. Am Ende läßt Derrida die Frage offen, ob der damit vollzogene Flug stets der des Ikarus ist. »Wäre dann diese Geschichte – unter anderen – die ganze Geschichte? Jedenfalls und zumindest eine bestimmte Geschichte der Philosophie.« [Ebd.]

Baudelaires Gedicht »*Les plaintes d'un Icare*«[144], das Derrida am Ende von »*Falschgeld*« zitiert, endet mit der Klage darüber, verbrannt von der Liebe zum Schönen nicht mehr die Ehre zu haben, den eigenen Namen am Grab hinterlassen zu können.[145] In dieser Klage äußert sich, Derridas Lesart folgend, beispielhaft die Selbstverausgabung des Schreibenden und Gebenden, der als gebendes *Subjekt* schon tot und vergessen sein muß:

»Wo er doch nicht einmal seinen Namen geben, sich einen Namen zu geben, seinem Ende einen Namen zu geben vermag, wie soll er behaupten zu geben? Zu geben wissen? Sich zu geben wissen, was immer es auch sei? Er hat kein Begräbnis und folglich keinen Eigennamen: eben weil er schreibt und dadurch Schiffbruch erleidet – nicht auf Grund läuft, sondern in den Abgrund stürzt. Ikarus signiert nicht, er klagt darüber, daß er nicht einmal *sich selbst* beklagen kann. Eine Gabe signiert sich nicht, sie rechnet sich nicht, nicht einmal mit einer Zeit, die ihr Recht geben würde.« [FG 218]

Verweist also bei Lévinas die Rückkehrlosigkeit des Werkes noch auf eine Zeit des Anderen, so rechnet sich hier die Gabe »nicht einmal mit einer Zeit, die ihr Recht geben würde« [s. o.], also mit keiner Zeit. Auch wenn Ikarus' Klage seinen Tod überdauert, kann er damit nie »*sich selbst*« beklagen. [S. o.] Es gibt kein Selbst, keinen Namen, zu dem er

---

[143] Die Rückführung der Gabe auf einen letztlich väterlichen Ursprung wirft Derrida auch Marion vor. Ich werde auf diese Kritik im Abschnitt D. I. 3 genauer eingehen.

[144] Charles Baudelaire: *Les plaintes d'un Icare.* In: Ders.: *Œuvres complètes.* Hrsg. von Claude Pichois, Bd. I, Paris 1975. S. 143

[145] »Et brulé par l'amour du beau, / Je n'aurai pas l'honneur sublime / De donner mon nom à l'abîme / Qui me servira de tombeau.« Charles Baudelaire: *Œuvres complètes,* Bd. I, a. a. O. S. 143.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurückkehren oder bei dem er ankommen könnte. In einer reinen Verausgabung gelangt er nicht zu einem Anderen oder in eine Zeit des Anderen, sondern stürzt in den Abgrund. Bei Baudelaire liegt in dieser Verausgabung auch eine Preisgabe des Erhabenen, dem kein weiterer Kredit mehr eingeräumt wird. [Vgl. FG 218] Ikarus vergeht wie der Rauch ohne Rest. Was aber ist mit dem geschriebenen ›Rest‹ des Gedichts, aus dem heraus er spricht, als lyrisches, fiktionales Ich? Ein solches Simulakrum des Ich oder des Selbst ist für Derrida das, was möglich bleibt, und zwar im Reich des *Möglicherweise*. Es kann in diesem Reich nach dem Tod des Subjekts, der kein natürlicher ist, überleben.

Auch das Tabakopfer, das Mauss beschreibt, verweist auf eine Ordnung des Überlebens, die allerdings wie bei Ricœur auf das Überleben der vorhergehenden Generationen bezogen ist, also nicht auf das Sich-selbst-, sondern auf das Einander-Überleben. Und dieses Einander-Überleben, die Schuld des Überlebens, die Sorge um den Tod der Anderen, spielt ja auch bei Derrida immer wieder eine sehr wichtige Rolle, sei es in der Beschäftigung mit Freud in den »*Mémoires*«[146], in der Lektüre Blanchots und Shelleys in »*Überleben*«[147] oder auf einer ganz persönlichen Ebene in der Auseinandersetzung mit dem Tod des Freundes Lévinas oder dem Tod der Mutter, der Derrida in der »*Zirkumfession*« beschäftigt. Die Bindung, die das gemeinsame Opferritual nach Mauss zwischen den Häuptlingen verschiedener Clans herstellt, geht über die präsenten, anwesenden Lebenden hinaus. Begrüßt und in eine Gemeinschaft aufgenommen werden sie als »Menschen, die ihr den Platz der Geister einnehmt«. [Mauss 165] Die Dankbarkeit, die in der Verbrennung eines Tabakopfers im Feuer zum Ausdruck gebracht werden soll, gilt diesen Geistern der Ahnen, die die anwesenden Gäste verkörpern. »Die Geister rauchen, wenn die Gäste rauchen«, heißt es vorher in einer Fußnote zum totalen Phänomen des Potlatsch, und »den Lebenden geben heißt, den Toten geben«. [Mauss 90] Es geht dabei nicht um eine Reaktion auf materielle Gaben, sondern gegeben wurde ein »Rat«, der wiederum »Leben« bedeutet, denn ohne den Rat der Anderen und der Toten, also ohne das über Generationen Weitergegebene, das für Ricœur so wesentlich ist, empfindet sich der Dankende als schwach

---

[146] Jacques Derrida: *Mémoires. Für Paul de Man*. Übers. von H.-D. Gondek, Wien 1988.
[147] Jacques Derrida: *Überleben*. In: Ders.: *Gestade*. Übers. von Monika Buchgeister und H.-W. Schmidt, Wien 1994. S. 119–217. Ich werde hierauf im Abschnitt E. noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und wertlos. [Vgl. Mauss 165] Es sind also letztlich die Toten, die Abwesenden, von denen die Gabe des Ratschlags – das Zu-erkennen-Gegebene – ausgeht. Die Überlebenden geben ihnen trotz der zeitlichen Barriere ihre Dankbarkeit für diese Gabe zurück, und zwar an Stellvertreter, die die Abwesenden substituieren oder supplementieren. Versucht wird also, doch wieder einen Kreislauf zu schließen. Die Gabe ist hier, auch wenn die Grenzen zwischen diesen beiden Phänomenen zum Teil nur schwer zu ziehen sind, eindeutig ein Opfer. Überhaupt kann man, so Derrida, im Hinblick auf das Verbrennen, Verzehren und Verbrauchen des Tabaks niemals sicher sein, ob diese Verausgabung »nicht etwas von der Opfergabe und dem Opfer hat«. [S. o.] Diese Problematik sieht Derrida auch im Bezug auf das Almosen, das bei Mauss »eine Art Kaufhandel mit den Göttern« darstellt. [FG 179] »Das Opfer«, so Derrida, »unterscheidet sich von der reinen Gabe (wenn es sie gibt)« dadurch, daß dafür indirekt bei den Göttern oder Geistern Güter, Schutz oder Sicherheit eingetauscht werden soll, wenn es nicht gar darum geht, sich »das Paradies [zu] erknausern« [s. o.] als eine andere Zeit, die über die des eigenen Lebens hinausgeht.

Wie aber kann eine Gabe gedacht werden, die sich auch einer solchen Berechnung noch entzieht, in der der Gebende sich selbst nicht benennt und nicht beklagt, in der das Subjekt (sich) den Tod gibt und das Geben dennoch ein Überleben wird? Ein Beispiel für eine solche »reine Gabe (wenn es sie gibt)« [s. o.], die in »*Falschgeld*« zunächst auf so vielfältige Weise in ihrem paradoxen und aporetischen sowie auch in ihrem poetischen Charakter und in ihrer Bindung an ihre ökonomische Annullierung aufgezeigt wurde, findet Derrida schließlich in einem Opfer, das sich selbst als Opfer annulliert und möglicherweise gerade darin zur Gabe wird – *möglicherweise*, in der Ordnung des *Möglicherweise* und verbunden mit dem Geheimnis, das auch für die Literatur letztendlich die Möglichkeit bildet, das zu benennen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.

4) Den Tod geben – Gabe und Geheimnis

4.1) Dem Selbst den Tod (zu erkennen) geben?

In den Spekulationen des Erzählers in »*Das falsche Geldstück*« bildet das »Verlangen, durch die Spende von Falschgeld ›ein Ereignis zu schaf-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fen‹« deshalb ein entschuldbares Motiv für diese an sich so zwielichtige Gabe, weil sich darin das Verlangen äußern könnte, »*mehr zum Leben zu geben*, ja sogar Leben zu schenken«. [FG 201] Dieser Motivation der Gabe (die sich im Bezug auf den Falschgeld-Geber schließlich selbst als ›Falschgeld‹ oder zumindest als falsche Hypothese erweist) steht die Möglichkeit einer Gabe gegenüber, die die Ereigniskette einer Lebensgeschichte endgültig abschließt: die Möglichkeit, den Tod zu geben.

Auch wenn Derrida im Vorwort von »*Donner la mort*«[148] deutlich herausstellt, daß es sich hierbei nicht um den zweiten Teil von »*Zeit geben*« handelt, kann dieser Text in vielerlei Hinsicht als Ergänzung, vielleicht als eine Ellipse zu »*Falschgeld*« gelesen werden. Im Zentrum steht die Erzählung der *Akedah*[149], also die biblische Geschichte, in der Abraham von Gott aufgefordert wird, ihm seinen Sohn Isaak auf dem Berg Morija zu opfern. [Genesis 22, 1–19] Abraham gehorcht zwar seinem Herrn, das Opfer bleibt aber unabgeschlossen, da Gott in dem Augenblick, als Abraham das Messer erhebt, um seinen Sohn zu töten – um ihm den Tod zu geben – Einhalt gebietet. Abraham hat seinen Glauben bewiesen und erhält dafür den Segen Gottes. An Stelle seines Sohnes opfert Abraham einen Widder. Erzählt wird also die Geschichte eines unterbrochenen oder verschobenen Opfers. Derrida liest diese Geschichte an zwei anderen Texten entlang: einerseits an Jan Patočkas Aufsatz »*Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?*«[150], anhand dessen er eine Genealogie des europäischen Paradigmas der Verantwortlichkeit entwickelt, andererseits an Kierkegaards Interpretation der biblischen Opfer-Geschichte in »*Furcht und Zittern*«[151]. Zentral ist dabei in beiden Texten für Derrida die Kategorie des Geheimnisses.[152]

---

[148] Es handelt sich hier um das Vorwort »*Prière d'insérer*« in der Monographie von 1999.

[149] Dieser hebräische Begriff, mit dem die alttestamentarische Erzählung über das schließlich nicht vollzogene Opfer Abrahams häufig betitelt wird, bedeutet wörtlich »Bindung« und steht damit in einem interessanten Bezug zu Derridas Gedanken über Bindung und *double bind*.

[150] In: Jan Patočka: *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schiften*, Stuttgart 1988. S. 121–145.

[151] Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern*. Übers. von Günther Jungbluth. In: Die Krankheit zum Tode und anderes, München 1976.

[152] Hans-Dieter Gondek verweist bei seiner Übersetzung auf die komplexe Semantik des Wortes *secret*, das im Unterschied zum ›heimeligen‹ Geheimnis den Aspekt der Absonderung, Abgrenzung und Verbergung betont. [TG 441, Anm. 9] Auch Kathrin Busch betont diesen Aspekt im Hinblick auf das Kunstwerk und seine »Ausschnitthaftigkeit«. Das Geheimnis des Bildes besteht im Hinweis darauf, »daß es Ausschneidungen, Nicht-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Geschichte der Verantwortlichkeit, die Patočka verfolgt, ist für Derrida auch eine Genealogie des Subjekts, die eng mit einer Beziehung des Gebens verbunden ist:

»... Genealogie des ›ich‹-sagenden Subjekts [du sujet disant ›moi‹], seiner Beziehung zu sich selbst als Instanz der Freiheit, der Einzigartigkeit und der Verantwortung, der Beziehung zu sich als Sein gegenüber dem Anderen ...: dem Anderen in seiner unendlichen Andersheit, einer Andersheit, die erblickt [regarde], ohne gesehen zu werden, aber einer Andersheit auch, deren unendliche Güte *gibt* in einer Erfahrung, die darauf hinauskäme, *den Tod zu geben.*« [TG 333]

Derrida charakterisiert mit Patočka die Geschichte der Philosophie als eine Kette von Einverleibungen und Verbergungen der jeweils vorangehend paradigmatischen Mysterien. Darin äußert sich eine »Logik des bewahrten Bruchs«, die der »*Ökonomie eines Opfers*« ähnelt, »welches bewahren würde, was es preisgibt«. [TG 344] Nach der »*Einverleibung*, die das dämonische oder orgiastische Mysterium einhüllt, bleibt die Philosophie selbst während sie Zugang zur Verantwortung erhält, eine Art Thaumaturgie« und der Philosoph der Magier, der die Mysterien bannt. [Ebd.] Patočka verfolgt insbesondere den Bruch mit dem Platonismus und seine Umdeutung in den christlichen Neo-Platonismus, um deutlich zu machen, wie stets die vorangehende Schicht in der folgenden Ge-schicht-e wirksam bleibt. Wird die Verantwortung bei Platon in einem Prozeß der Erkenntnis erlangt – auf dem Weg, der aus der Höhle zum Licht der Erkenntnis, also von innen nach außen führt –, so geht sie im christlichen Denken aus dem Bezogensein auf Gott und aus dem Erkanntsein durch Gott hervor.[153] Sie wird zu einer vertikalen Gabe, die von einer äußeren Instanz ins Innere des Menschen hineingegeben wird.

Während Patočka die Geheimnisse der Geschichte der Verantwort-

---

gezeigtes und daher auch Unrekonstruierbares gibt«. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a.a.O. S. 272) Busch bezieht sich hier auf Derridas Interpretation der Schuhe van Goghs, denen Derrida ihren Paar-Charakter abspricht, um sich so gegen eine einfache Auffassung des Kunstwerks als Wiedergabe zu richten. Noch in Heideggers Auslegung besteht für ihn letztlich der Anspruch einer Art ›Rückerstattung‹ der Wahrheit. (Vgl. Jacques Derrida: *Die Wahrheit in der Malerei*. Übers. von Michael Wetzel. Wien 1990.)

[153] Diese Möglichkeit des Erkanntwerdens durch eine dritte, absolute Instanz wird auch bei Marion in der Beziehung zwischen Liebe und Ethik eine wichtige Rolle spielen. Siehe Abschnitt D. III. meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit aufdecken möchte, um auf die Gefahr eines Wiederaufbrechens orgiastischer Tendenzen und ihrer Instrumentalisierung durch den Totalitarismus moderner Gesellschaften hinzuweisen, bejaht Derrida den Charakter des Geheimnisses, um sich gegen ein Denken des guten Gewissens zur Wehr zu setzten, das glaubt, die Aporien und Paradoxien zu beherrschen, die unter der Verantwortung lauern. Bildet Heideggers Gewissensruf eine Alternative zu diesem allzu guten Gewissen? Die Formulierung *»donner la mort«* soll dafür stehen, sich selbst den Tod zu geben und dabei die Verantwortung gegenüber dem eigenen Tod zu übernehmen, sei es im Selbstmord, sei es im Opfertod, in dem man sich für den Anderen hingibt, sei es aber auch in der Annahme eines gegebenen Todes, wie sie exemplarisch durch Sokrates und Christus vollzogen wurde, die wiederum für den Umgang mit dem Tod in zwei verschiedenen Schichten der Geschichte der Verantwortung stehen. Sich den Tod zu geben kann zudem heißen, ihn sich zu erkennen zu geben, »den Tod auslegen, sich eine Vorstellung, eine Figur, eine Bedeutung, eine Bestimmung davon geben«. [TG 340][154] Und genau diese Aufgabe, sich den Tod zu erkennen zu geben, der einem unausweichlich vorgegeben ist, läßt sich ausgehend vom Tod des Sokrates als Kern der Philosophie betrachten. Philosophie ist hier eine Thanatologie, philosophieren heißt sterben lernen. Dieses Sterbenlernen wiederum besteht für Sokrates darin, daß bereits im Leben die unsterbliche Seele sich in sich selbst sammelt, daß sie also zugleich im Bezug auf den Tod sie selbst und mit sich selbst identisch wird.[155] [Vgl. TG 343] Dieser Selbstbezug der unsterblichen Seele, die Eigentlichkeit Heideggers und die Freiheit der Verantwortlichkeit konstatieren für Derrida letztendlich einen Triumph des Lebens – eines anderen, ewigen, eigentlicheren oder befreiten Lebens – über den Tod.

In der Geschichte der Verantwortlichkeit bleibt aber für Derrida die Un-beantwortbarkeit gegenüber einem absoluten, göttlichen Anderen, eingeschrieben, der mich vollständig erkennt, dessen Blick ich aber nicht erwidern kann, sowie ein Geheimnis, ein Mysterium: der Bezug auf den Tod, auf die Gabe des Todes, der in der Angst erfahrbar wird.

---

[154] In der französischen Formulierung »c'est aussi interpréter la mort, s'en donner une représentation, une figure, une signification, une destination« [DM 27] wird deutlicher, daß es hier auch um eine Übertragung in Repräsentationen und Zeichen geht.

[155] Vgl. Platon: *Phaidon*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 3, Zürich und München 1974. S. 3–103. Hier 80e.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses *mysterium tremendum* erschüttert den Menschen bis ins Innerste seiner selbst und übersteigt die Grenzen des Wissens und Erkennens. Und dieses internalisierte Geheimnis bleibt für Derrida auch im schweigenden Ruf des Gewissens bei Heidegger gewahrt, der »aus *mir und doch* über *mich*« kommt. [SuZ 257] Die Gegebenheit des Todes impliziert die absolute Unvertretbarkeit des Einzelnen, die mich also als Sterblichen mir selbst gibt.

Transformiert wird in der Geschichte der Verantwortung auch die platonische Idee des Guten in das christliche Ideal der Güte als Fähigkeit zu geben, und zwar letzten Endes in einer Selbstvergessenheit und einer Liebe, in der man in der Hingabe an den Anderen auf sich selbst verzichtet. Diese Gabe muß sich selbst vergessen, also auf das eigene Bewußtsein und damit in gewisser Weise auch wieder auf die Verantwortlichkeit gegenüber sich selbst verzichten. Die sokratische Annahme des Todes wird zur christlichen Hingabe, zum Opfertod für den oder die Anderen modifiziert. Dabei bleibt aber die Annahme der eigenen Sterblichkeit impliziert. Seinen Tod für den Anderen geben heißt bei Heidegger eben nicht, die Unvertretbarkeit des Sterbens zu durchbrechen, sondern ich kann mich nur opfern, indem ich mir meinen jemeinigen Tod gebe. [Vgl. SuZ 240] Ich kann dadurch dem Anderen keine Unsterblichkeit geben, sondern allenfalls mehr Zeit zu leben – einen Aufschub, eine *différance*. Sterblichkeit und Tod sind für Derrida unaufhebbare Voraussetzung der Gabe: »Seul un mortel peut donner … et ce mortel ne peut donner qu'à du mortel, puisqu'il peut tout donner sauf l'immortalité«. [DM 66][156] Im Tod ist die Logik des Gebens und Nehmens aufgehoben (er bildet damit für Derrida zugleich die letzte Bedingung ihrer Möglichkeit), da niemand mir meinen Tod geben kann, der vom Moment meiner Geburt an immer schon meiner ist, ebenso wie mir niemand meinen Tod nehmen kann. Ebenso kann ich dies für keinen anderen tun. Während allerdings bei Heidegger der Gewissensruf letztlich der Ruf ist, mit dem das Selbst sich in seiner Sorge monologisch zu sich selbst ruft, verweist Derrida erneut auf die Alternative bei Lévinas, bei dem die Verantwortlichkeit gerade in meiner Bezogenheit auf die Sterb-

[156] Gondek übersetzt hier: »Nur ein Sterblicher kann geben … und dieser Sterbliche kann nur Sterbliches geben, weil er alles geben kann außer der Unsterblichkeit«. [TG 371] Unterschlagen wird hier das »*à* du mortel«, das die dativische Ausrichtung unterstreicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit des Anderen liegt und der Ruf von diesem ausgeht.[157] Der Tod ist hier das Ohne-Antwort, der Ruf, der mich zur Verantwortlichkeit ruft, ohne daß ich ihm meine Antwort ökonomisch zurückgeben oder eine Gegengabe erwarten könnte.

Die Transformation der Idee des Guten in die Güte als einer Hingabe bis hin zur Selbstaufgabe impliziert ebenfalls einen Bezug der Verantwortlichkeit auf den Anderen oder die Anderen. Zugleich wird damit die Erfahrung der Verantwortlichkeit eine Erfahrung der Schuld, denn der begrenzte, endliche Sterbliche kann eben immer nur begrenzt geben, sich begrenzt hingeben und dem Anderen nicht unendlich gerecht werden: »man ist niemals verantwortlich genug«. [TG 379] In diesem Ausgerichtetsein auf eine nicht einholbare, unendliche Verantwortung äußert sich also ein weiteres Paradoxon, denn die Verantwortung gründet einerseits in der Identität des Antwortenden, also in seinem Selbst, und sie ist zugleich darauf geöffnet, daß das so individualisierte Selbst (wie bei Hegel) in der Allgemeinheit und Gemeinschaft aufgeht, indem es sich für die Anderen hingibt. Aber neben dieser Selbstgabe, die das Individuum durchaus noch aus sich selbst heraus vollzieht, ist es in der Geschichte des jüdisch-christlichen Denkens auch in eine Gegebenheit hineingedacht, die darin besteht, daß es in Gottes Händen ist, der entscheidet, ohne Rechenschaft geben zu müssen, der gibt, ohne sich zu erkennen zu geben, und dem gegenüber sich das Selbst primär annehmend verhalten kann.

»Wir fürchten und zittern angesichts des unzugänglichen Geheimnisses eines Gottes, der für uns entscheidet, auch wenn wir trotzdem verantwortlich sind, das heißt frei zu entscheiden, uns zu mühen unser Leben und unseren Tod auf uns zu nehmen«. [TG 383]

Dies gilt in besonderem Maße in der Abwesenheit Gottes, aus der heraus auch Paulus sich »um Gehorsam bittend, in Wahrheit Gehorsam gebietend … in die Abwesenheit entfernt« und die Jünger anweist, sich »mit Furcht und Zittern« um ihr Heil zu bemühen. [Ebd., vgl. Philipper 2,12] Es handelt sich in diesem Bezug auf die Abwesenheit für Derrida bei Paulus um »eine noch jüdische Erfahrung des verborgenen, geheimen, getrennten, abwesenden oder geheimnisvollen« Gottes, die auch die alttestamentarische Situation Abrahams prägt. [TG 384] Genau die-

[157] Derrida bezieht sich hier auf: Emmanuel Lévinas: *La mort et le temps*. Paris 1991. S. 38.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

se passive Situation gegenüber dem verborgenen Gott – dem verborgenen Geber, der zugleich selbst absolut erkennt – bringt das Zittern mit sich, das Kierkegaard in »*Furcht und Zittern*« im Durchgang durch die Geschichte von Abraham und Isaak verfolgt, der wiederum Derrida seine ganz eigene Lesart gibt.[158]

4.2) Das Geheimnis wahren – zu erkennen geben, was nicht zu erkennen gegeben werden kann?

4.2.1) Abrahams Geheimnis und das unterbrochene Opfer

Ausgehend von »*Furcht und Zittern*« macht Derrida das Schweigen und das Geheimnis zum Leitfaden der Lektüre der biblischen Opfer-Erzählung. Abraham wahrt, nachdem er von Gott seinen furchtbaren Auftrag erhalten hat, das Schweigen. Er teilt sich seinen Angehörigen nicht mit und antwortet auf Isaaks Frage nach dem Objekt der Opferung nur verklausuliert, Gott werde dafür sorgen. Er antwortet also, ohne das Geheimnis preiszugeben. Er gibt etwas zu erkennen, in dem ein Kern bleibt, der nicht zu erkennen gegeben werden kann. Das Geheimnis des Auftrags übersteigt nämlich auch Abrahams Wissen, er kann es niemandem erklären, weil es für ihn selbst ein unerklärlicher Ratschluß Gottes bleibt. Indem Abraham also das göttliche Geheimnis annimmt und bewahrt, übernimmt er eine Verantwortung, die ihn ganz auf sich selbst zurückwirft, während jedes gesprochene Wort ihn seiner selbst entäußern würde. Die Verantwortung besteht nicht darin, direkt zu antworten, also im Kreislauf der Ökonomie eine Erwiderung zurückzugeben. Drei Tage lange sind Abraham und Isaak auf dem Weg zum Gipfel des Berges. Die potentielle Gegengabe der Opferung gerät in Verzug und ist gegenüber der Gabe des Geheimnisses verspätet.

Die Wahrung des Geheimnisses weist hierbei für Derrida auf eine grundlegende Aporie der Verantwortlichkeit hin: ist diese im Diskurs der Ethik – besonders deutlich in der von Habermas ausgehenden Diskurs-Ethik – gerade dadurch gekennzeichnet, daß es gilt, sich öffentlich vor anderen zu verantworten, also anderen die Gründe für das eigene Handeln mitzuteilen, so besteht Abrahams absolute Verantwortlichkeit

---

[158] Eine ausführliche Interpretation der Kierkegaard-Lektüre Derridas und insbesondere der darin enthaltenen theologischen Implikationen findet sich in: Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar?* a. a. O.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerade darin, zu schweigen, sich und sein Geheimnis nicht zu erkennen zu geben und nicht über sein Tun Rechenschaft abzulegen. Hierin besteht für Derrida auch eine Wendung gegen die Geschichte der Philosophie von Platon über Hegel bis in die Gegenwart, da diese ein absolutes Wissen anstrebt, dem sich keinerlei Geheimnis entzieht.

Die absolute Verantwortlichkeit, die sich aus keiner Verschuldung ergibt, verlangt eine Hingabe an den Augenblick der Entscheidung, dessen Wahnsinn Kierkegaard so deutlich herausarbeitet und der in Derridas Denken immer wieder in verschiedenen Ausformungen eine wichtige Rolle spielt. Dabei geht es nicht einfach um eine Bejahung in dem Sinne, daß willkürlich, wahnsinnig und ohne jede Überlegung entschieden werden soll, sondern es geht darum, nicht zu verdecken, daß im Grunde jedes Gesetzes, jeder Pflicht und jeder Entscheidung immer ›Un-Möglichkeit‹ verborgen ist – ein Ausschließen anderer Möglichkeiten und eine Unmöglichkeit, im Moment der Entscheidung alle Konsequenzen abzusehen. Das Paradox der absoluten Verantwortung, die über jede ethische Pflicht hinausgeht, besteht allerdings gerade darin, daß sie diese ethische Pflicht im gleichen Augenblick auch anerkennen muß: Abrahams Opfer ist nur dann ein absolutes, wenn er opfert, was er liebt, seinen Sohn, den er gemäß den Regeln der Ethik und Moral am allerwenigsten töten dürfte. Geopfert wird auch die bestehende soziale und moralische Ordnung, die aber zuvor erst als etwas ›opferbares‹, als eine potentielle Opfergabe erkannt und anerkannt werden muß.

So radikal die Situation erscheint, in der Abraham sich befindet, steht sie dennoch in Derridas Verständnis für all unsere alltäglichen Entscheidungen: in jedem Augenblick, in dem ich einem Anderen antworte, ihm gegenüber also verantwortlich bin, verrate ich alle anderen Anderen, denen ich in genau diesem Augenblick genauso antworten müßte. Diese aporetische Situation wird für Derrida im Namen Gottes ausgesprochen, der der ganz Andere ist und dabei auch für alle anderen steht und für den Anspruch, den sie an mich stellen: »*Tout autre est tout autre*«. [DM 98, TG 395] Jeder andere ist ein ganz Anderer und dieser ganz Andere mit seinem absoluten Anspruch manifestiert sich daher in jedem einzelnen Anderen. Auch wenn wir unsere Pflicht tun und den Imperativen der Ethik folgen, werden wir niemals allen anderen gerecht. Dieses Dilemma ist uns in einer anderen Terminologie bereits bei Ricœur begegnet, in seiner Unterscheidung zwischen der moralischen Regel, die sich auf alle anderen bezieht, und der partikularen ethischen Situationsentscheidung, die jeweils ganz konkrete Andere be-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trifft. Wo allerdings Ricœur darauf bedacht ist, die Universalität des kategorischen Imperativs und der institutionalisierten Regelwerke mit der Tragik des situativen Handelns in ein Gleichgewicht zu bringen, geht es Derrida eher darum, diesen Zwiespalt menschlicher Entscheidungen in seiner ganzen Dramatik und Aporetik aufzuzeigen

Derrida macht sehr plastisch deutlich, wie die zivilisierten modernen Gesellschaften in jedem Augenblick andere zu Opfern machen, andere aufgeben und auf dem Rücken der Dritten – u.a. der dritten Welt, aber auch der innerhalb der Gesellschaft Ausgegrenzten – leben und agieren, nur allzu oft ohne diese aporetische Situation offenzulegen und im Anspruch einer moralischen Integrität, die stets darauf bedacht ist, ihr gutes Gewissen zu wahren, und zwar auch in jenen Gaben, die als Almosen gegeben werden. Er positioniert sich hierbei gegen seine Kritiker, die meinen, es reiche aus, »unermüdlich die Aporie oder die Antinomie zu leugnen und all jene als verantwortunglos, als Nihilisten, als Relativisten, ja als Post-Strukturalisten oder, schlimmer noch als Dekonstruktivisten abzutun, die sich weiterhin vor so viel gutem Gewissen beunruhigt zeigen«. [TG 411] (Ganz nebenbei wird hier jede Einordnung in die dabei aufgezählten Kategorien des Denkens in ironischer Weise zurückgewiesen.)

Die Geschichte Abrahams erinnert an das Paradoxon einer Verantwortlichkeit, in der wir immer schon für das Leiden bis hin zum Tod anderer verantwortlich sind, so daß auch wir *den Tod geben*. Dadurch, daß Derrida im Namen Gottes eben nicht nur den absoluten Anderen sieht, von dem der Ruf zur Verantwortung ausgeht, sondern vielmehr eine Repräsentation oder ein Simulakrum für die Andersheit aller anderen und des konkreten, mir gegenüberstehenden Anderen zugleich, ist Abrahams Verhalten auf eine ganz spezifische Art und Weise zu werten. Abraham nimmt das Geheimnis entgegen, er verzichtet darauf, es zu erkennen, zu durchschauen oder zu wissen, weil er glaubt. Sein Verhalten bezeugt den Glauben. Seine Antwort auf die Anrufung Gottes, bevor dieser ihm seinen Befehl erteilt, ist das »Me voici«, das »Hier sieh mich«, das »Hier bin ich, … ich bin bereit zu antworten«, das jeder Verantwortung vorausgeht. [Vgl. DM 102, TG 398] Dieses Zeugnis kann aber in Derridas Lesart, ähnlich wie bei Ricœur, nicht nur für den Glauben und den Gehorsam gegenüber der vollkommen transzendenten, geheimen, unzugänglichen Absolutheit Gottes stehen, sondern auch für die Anerkennung der absoluten Verpflichtung gegenüber jedem einzelnen Anderen, die über die Verpflichtung gegenüber der All-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeinheit noch hinausgeht. Es handelt sich um ein Einander-verpflichtet-Sein, das jeden einzelnen an jeden anderen in seiner Partikularität und damit wiederum an die Absolutheit des *tout autre* bindet. Verbunden werden quasi die horizontale Ebene der Bindung durch die zeremonielle Gabe oder durch die wechselseitige Verantwortung und die vertikale Ebene der Bindung an einen transzendenten Geber oder an einen absoluten Ruf zur Verantwortung. Diese doppelte Verbindung besitzt selbst eine unbegründbare, nicht hinterfragbare Absolutheit ihrer Gültigkeit jenseits der Durchsichtigkeit des Wissens und Erkennens, die es wie eine Gabe und zugleich wie ein Geheimnis anzunehmen gilt. Angesichts der Anerkennung, die Abraham leistet, indem er den geheimnisvollen Auftrag annimmt, ohne die Liebe zu seinen Nächsten aufzugeben, wird das Opfer unterbrochen im Augenblick einer Zeitlichkeit ohne Zeit, in der Abraham Isaak beinahe schon getötet, ihm den Tod gegeben und seinen Tod Gott gegeben hat:

»Gott gebietet ihm Einhalt *in dem Augenblick, wo es keine Zeit mehr gibt, wo die Zeit nicht mehr gegeben ist*, das heißt, als ob Abraham Isaak *bereits [déjà]* getötet hätte: der Begriff Augenblick ist unerläßlich.« [TG 399]

Außerhalb der Ordnung einer zeitlichen Sukzession steht diese Geschichte für Kierkegaard auch deshalb, weil der darin erzählte Glaube nicht von Generation zu Generation weitergegeben werden kann, sondern immer wieder einen absoluten Anfang, eine neue Entscheidung verlangt. Erzählt wird also eine Geschichte dessen, was sich im wahnsinnigen Augenblick der Entscheidung der Logik der Geschichtlichkeit entzieht: »die Nicht-Geschichte, der sich wiederholenden absoluten Anfänge«. [TG 407]

4.2.2) Selbst und Geheimnis

Das ›*tout autre est tout autre*‹ bildet für Derrida wie schon die Namen *différance* und *Gabe* eine Art Losungswort, ein *Schibboleth*[159], in dem

[159] Zum Begriff des Schibboleth im Verhältnis zur Dichtung Paul Celans vgl.: Jacques Derrida: *Schibboleth. Für Paul Celan*. Übers. von Wolfgang S. Baur, Wien 1986. In Celans Gedicht liegt für Derrida etwas Verborgenes, Abwesendes, das nicht auf eine Bedeutung festgelegt werden kann, weil es sich in einer metonymischen Bewegung und Wiederholung entzieht, in der immer wieder ein Geheimnis auf das nächste verweist. Siehe hierzu auch: Hent de Vries: *Das Schibboleth der Ethik. Derrida und Celan*, a. a. O., S. 57–80.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich ein Geheimnis bewahrt, nicht als das Unsichtbare, sondern als das Unlesbare. Die Tautologie der Andersheit aller anderen verweist auf die Gleichheit der anderen Menschen als Basis der Allgemeinheit ethischer Imperative – bei Ricœur war von der notwendigen Anerkennung der *Ähnlichkeit* unserer Fähigkeiten die Rede. Derrida lehnt diese Voraussetzung nicht ab, möchte sie aber – wie ebenfalls auch Ricœur – in einer paradoxen Verschränkung um die Heterologie ergänzen, daß jeder einzelne Andere in seiner *Unvertretbarkeit* und Einzigartigkeit auch absolut und unendlich anders ist.[160] Jeder andere also ist, indem er er selbst ist, zwar auf einer Ebene des Miteinanders für mich zugänglich, mir analog, er ist ein *alter ego* und ein Vertreter der menschlichen Gattung. Jeder andere aber ist auch, gerade indem er er selbst ist, nicht ohne Rest auf dieser ersten Ebene zu erkennen oder zu durchschauen. Es bleibt immer ein Rest seiner Andersheit, der ihn selbst zum Geheimnis macht. Der ›Tod des *identifizierbaren* Subjekts‹ also schafft das menschliche Individuum keinesfalls ab, wenn er auf diesen Rest des Geheimnisses verweist, der nur als ein solches zu erkennen gegeben werden kann – als eine Gabe, die sich selbst nicht durchsichtig ist, sich nicht als Gabe erkennt und deshalb im Sinne Derridas umso mehr eine Gabe bleibt. Genau dieser unaufhebbare Rest, diese Möglichkeit, in mir selbst ein Geheimnis zu wahren, wird für Derrida mit dem Wort »Gott« benannt: »Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren.« [TG 434] Gott ist, ähnlich wie das kantische Gewissen, ein mir innerliche Zeuge, durch den ich mich zugleich auf das Andere in mir beziehen kann und auf meine Beziehung zu den Anderen: »Gott ist in mir, er ist absolutes ›ich‹ [il est ›moi‹ absolu][161], er ist diese Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im kierkegaardschen Sinne Subjektivität nennt.« [Ebd.]

Derrida geht es in seiner Kritik an den Philosophien des Subjekts mit Kierkegaard darum offenzulegen, daß die Geschichte der Philoso-

---

[160] Ricœurs dritten Begriff, die *Umkehrbarkeit* der Rollen von Handelndem und Erleidendem, Gebendem und Empfangenden, würde Derrida wohl gleichermaßen teilen, da im Spiel der Welt die Verteilung der Rollen vollkommen variabel erscheint. Ich werde darauf unter Punkt IV. dieses Abschnitts noch einmal zurückkommen.

[161] Das »il est ›moi‹ absolu« könnte hier auch als »er ist absolut ›ich‹« gelesen werden, also auch im Bezug auf das jeweils konkrete Ich, nicht nur auf die Ichheit. Zudem läßt sich das *moi* bereits als Vorverweis auf einen Übergang vom *Ich* zum *Mich* lesen, den Marion betonen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phie dieses Wissen um das Geheimnis mißachtet und damit auch eine Struktur des Selbst als Geheimnis, in dem immer ein Überschuß bleibt, der in der Dichotomie von Subjekt und Objekt nicht mehr eingeholt werden kann. [Vgl. TG 418] Das Geheimnis impliziert dabei zwar einerseits durchaus eine Einbindung in die Struktur des Ökonomischen – es wird bewahrt, bleibt im *οἶκος*, im ›Heim‹ – zugleich aber entzieht es sich der Durchsichtigkeit einer Selbsterkenntnis oder des *ego cogito* – und ist so schließlich doch nie bei sich, sondern auch *Unheimlichkeit*. Durch die Anerkennung des Geheimnisses und seiner Unheimlichkeit wird also die Frage nach dem Selbst in sich selbst noch einmal in Frage gestellt, was, so Derrida, u. a. bei Freud und Heidegger geschieht:

»Die Frage des Ich: ›Wer bin ich?‹ (›qui suis-je?‹) nicht mehr im Sinne von ›Wer bin ich?‹ sondern von ›Wer ist ›ich‹ ?‹, wer kann ›wer‹ sagen?, was ist das ›ich‹ und was wird aus der Verantwortung, wenn *im geheimen* die Identität des ›ich‹ erzittert?« [TG 419]

Der Bezug auf Gott könnte hierbei als ein Vehikel für die Sehnsucht betrachtet werden, in der Wahrung der eigenen Geheimnisstruktur doch durchschaut und erkannt zu werden. Die Gabe des Glaubens oder des Opfers an Gott ließe sich so aus dem Bedürfnis ableiten, sich zu erkennen zu geben.

Für Derrida verbirgt sich darin die Gefahr, letztlich doch auf eine Entlohnung der Gabe zu kalkulieren, da ja jemand in mein Innerstes sieht – er also erkennt, was ich gebe, auch dann noch, wenn die Linke nicht weiß, was die Rechte tut – und mir irgendwann eine Gegengabe zukommen läßt. Eine ähnliche selbstreferentielle Struktur besteht mit Nietzsche im »Geniestreich des Christentums«[162], da Gott sich letztendlich selbst seinen eigenen Sohn opfert und so die Gabe wieder in eine Ökonomie des Opfers aufgehoben wird, die sich vollkommen solipsistisch schließt. Auch dieses Urteil kann in Derridas unabschließbarer Infragestellung kein endgültiges Fazit bilden, denn es bleibt unter dieser Ökonomie wie stets das Geheimnis einer Bindung, die nicht ganz durch Wissen erfaßt werden kann, eben weil sie im Glauben besteht, und zwar in einem Glauben, den letztlich auch Nietzsche noch voraussetzen muß, in dem Augenblick, in dem er sein Urteil gibt, indem er es schreibt und zu lesen oder zu erkennen gibt: »Nietzsche muß wohl zu wissen glau-

[162] Friedrich Nietzsche: *Genealogie der Moral*. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 2, Berlin 1967. S. 347.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben, was glauben heißt, zumindest versteht er sich darauf, es glauben zu machen«. [TG 440][163] Hinter allem Wissen, allem was erkannt und zu erkennen gegeben wird, bleibt für Derrida dieses ›Glauben‹ verborgen, das nicht nur vom Anderen, sondern auch von demjenigen, der zu erkennen gibt, verlangt, dem Zu-erkennen-Gegebenen Kredit zu geben. Es sind die Bindungen des Kredits und der Übereinkunft, wie sie sich auch in der zeremoniellen Gabe aufzeigen lassen, die der Sprache und der Schrift zu Grunde liegen und ohne die kein Zu-erkennen-Geben erfolgen kann, eben weil es als eine Gabe immer *auch* die Ökonomie bejaht. Darauf möchte die Dekonstruktion unermüdlich aufmerksam machen und deshalb hört Derridas Infragestellung der Philosophie von ihren Rändern aus nicht auf, der er wie ein Narr am Hof des Denkens immer wieder den Spiegel vorhält.

Ein Rand, von dem aus diese Bespiegelung besonders effektiv erfolgen kann, ist der Übergang zum literarischen Diskurs. Die Literatur kann für Derrida in ihrem Umgang mit dem Geheimen in eine säkulare Nachfolge der Buchreligionen gestellt werden.[164] Ihr Losungswort lautet: »*Pardon de ne pas vouloir dire*« [DM 161], womit sie sich der Strategie Abrahams anschließt, der Isaak antwortet, ohne das Geheimnis preiszugeben. Gleichzeitig bittet sie dafür um Vergebung. Sie legt ihre eigene Strategie des Nicht-Sagens und Nicht-sagen-Wollens offen. Indem hierbei die Einforderung des Kredits *offensichtlich* geschieht, erinnert sie an die Bindungen des Glaubens, die jedem Wissen und Sagen insgeheim und unsichtbar vorausgehen. Sie geben ein Geheimnis als Geheimnis zu erkennen, ohne es zu verraten. Die Fiktion (die letztlich von keiner ›Realität‹ zu unterscheiden ist) zeigt auf das, was jenseits der Ordnung des Seins, der Präsenz, des Lebens, des Lichts, des λόγος und der ökonomischen Zirkulation als Rest offen bleibt: »ἐπέκεινα τῆς οὐσίας : Das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.« [S. o.][165]

---

[163] »Nietzsche doit bien croire savoir ce que croire veut dire, à moins qu'il n'entende le faire accroire«. [DM 157]

[164] Diesen Gedankengang entwickelt Derrida in »*La littérature au secret*«. [DM 159–209]

[165] Der Übergang von einer Orientierung am religiösen Diskurs und damit an der Ausrichtung auf die absolute Transzendenz Gottes zum Diskurs der literarischen Fiktion scheint hier der Denkbewegung zu entsprechen, die Derrida in Descartes »*Meditationes*« nachgewiesen hat: auch dort wird dem Bezug auf die Unendlichkeit Gottes die *Fiktion* des *genius malignus* gegenübergestellt. Sie fungiert quasi als die Tür, die sich auf den Au-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Geheimnis kann aus dem Solipsismus des personalen Geheimnisträgers befreit werden, indem es der Schrift anvertraut wird, die es in die Verräumlichung und Verzeitlichung der Bewegung der *différance* überführt. In »*Das falsche Geldstück*« bleiben die ›wahren‹ Intentionen des Freundes, der Falschgeld gibt, des Erzählers und des Autors letztendlich geheim. Was sie tun oder sagen wollen, kann nicht bis ins Letzte entschlüsselt werden.

»Ein solches Geheimnis tritt in der Literatur auf, wird durch die Möglichkeit der literarischen Institution konstituiert, wird durch sie auch in seiner Möglichkeit als Geheimnis nur in dem Maße enthüllt, wie es alle Abgeschlossenheit und Dichte, alle Tiefe verliert. Es wird absolut gewahrt, unentsiegelbar, unverletzbar nur in dem Maße, wie es durch eine nicht-psychologische Struktur gebildet wird. Diese Struktur ist nicht subjektiv oder subjektivierbar, obgleich sie für die allerradikalsten Effekte von Subjektivität und Subjektivation verantwortlich ist. Sie ist oberflächlich, ohne Substanz, unendlich privat, weil durch und durch öffentlich. Sie dehnt sich auf der Oberfläche der Seite aus ...« [FG 217]

Auf die Frage, wo das Selbst im Denken Derridas bleibt, läßt sich nur eine vorläufige Antwort voller offener Fragen geben: Die Subjektivität bleibt als ein *Effekt* der Schrift, in die sich aber wiederum das Geheimnis entäußert und als Geheimnis zu erkennen gibt, das seinen uneinholbaren Kern ausmacht. In diesem verbogenen Kern bleibt jedes Selbst für jeden anderen das ganz Andere, verantwortlich und Verantwortung einfordernd, mit allen Paradoxien und allem Wahnsinn der Entscheidungen. Solche Entscheidungen werden auch in der Lektüre von Werken verlangt, da keine Lesart ihrer Gabe ganz gerecht werden kann. Die Lektüre kreist um das Geheimnis des Werkes, das wiederum aus dem Subjekt hervorgeht, welches sich darin zu erkennen gibt, indem es sich schreibend den Tod gibt, wobei es sich nur als ein Geheimnis zu erkennen und weitergeben kann.

---

genblick des Wahnsinns öffnet, der das *ego cogito* und die daraus entspringende Gewißheit erst ermöglichen soll.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 überbordet 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Mittagssonne 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 wahrt. 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Anwärter 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.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *(αρχή)*. 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich niemals vom auto-affektiven Zirkel vereinnahmen« [ebd.] – er bleibt dem Selbst gegenüber immer anders. Die Plötzlichkeit der Überraschung soll ihn daher überwältigen und über-nehmen *(sur-prendre)*. Diese »Gewaltsamkeit« bildet stets eine »konstitutive Unreinheit« der Gabe, und zwar wenn sie »in einem *Zirkulations*prozeß 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 »Rechenschaft 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 Prinzipen 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 unentschuldbar 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.] verweist[168], 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 blikken, 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 210 ff., 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, wahnsinnigen, 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 grundlegende 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ausdrükken 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-Erkenntnis 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 Denkoperationen 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

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 weitet Marion seine Phänomenologie der Gebung auf die interpersonale Beziehung der interdonation und eine Hingabe-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 überrascht, 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 diente 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Papilloud, Frankfurt, New York 2008. S. 78.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

D. Jean-Luc Marion – Entfaltungen: dessen, was sich (zu erkennen) gibt; für das, was sich nach dem Subjekt ergibt; einer Beziehung der *interdonation*

I. Zu erkennen gegeben – von der ersten zur letzten Philosophie, von der *donation* der Phänomene und vom Erkennen als Entgegennehmen

1) Von der ersten zur letzten Philosophie – Vorgaben für den Denkweg Marions

Jean-Luc Marions Phänomenologie steht unter dem Zeichen der ›*Gegebenheit*‹, die in einer ganz eigenen Anwendung des französischen Ausdrucks *donation* einer Dynamisierung unterzogen wird. Nicht die Gegeben*heit*, das schon abgeschlossene Gegebene, sondern die darin implizierte *Gebung*, die in ihrer Performanz und Gerichtetheit auch das Modell der Gabe bestimmt, ist das, worum es hier eigentlich geht. Entwickelt wird eine Phänomenologie der Wechselwirkung von Reduktion und Gebung / Gegebenheit – »*Réduction et donation*«[1] – bzw. eine Phänomenologie der *donation*, die zu entfalten versucht, was gegeben ist – »*Étant donné*«[2] – im Sinne dessen, was sich (zu erkennen) gibt. Die Ausgangspunkte hierfür bilden die Gegebenheit bei Husserl und das ›*Es gibt*‹ bei Heidegger, nicht jedoch direkt die Denkfigur der Gabe. Dennoch wird sich an verschiedenen Punkten die Frage stellen, welche Rolle die ternäre Konstellation von Geber, Gegebenem und Empfänger und die Diskussion der Gabe ausgehend von Mauss und Derrida in Marions Denken tatsächlich spielt. Damit wird sich auch die Frage vertiefen las-

---

[1] Jean-Luc Marion: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989. [Zitiert als: RD]

[2] Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997. [Zitiert als: ED]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen, was die Gabe als philosophische Denkfigur leistet, welche Art des philosophischen Erkennens sich mit ihr verbindet und was in ihr in besonderer Deutlichkeit zu erkennen gegeben werden kann, insbesondere über das personale Selbst. Zu beachten ist hier Iris Därmanns Hinweis darauf, daß schon in Mauss' Auseinandersetzung mit der Gabe eine Konstituierung des Subjekts durch das Objekt angelegt scheint und zugleich ein Widerstand gegen eine zu scharfe Abgrenzung dieser beiden Pole.

Besonders unter Berücksichtigung seiner beständigen Auseinandersetzung mit Descartes zeigt sich, daß der phänomenologische Neuansatz Marions untrennbar damit verbunden ist, auch eine Neubestimmung des Subjekts ›nach dem Subjekt‹, des Selbst ›am Platz des Selbst‹ vorzunehmen, und zwar in der Öffnung auf eine Beziehung zum Anderen, die sowohl eine Beziehung zu einem konkreten menschlichen Gegenüber als auch zu einem ›Ganz Anderen‹ bilden kann und die sich ganz unmittelbar und lebendig in Liebe und Haß entfaltet. Für Jean Greisch bewegt sich dieser Versuch einer Neubestimmung des Subjekts im Rahmen der Suche Ricœurs nach der *Ipseität* des Selbst, verbunden mit einer dativischen Neuformulierung der *Wer*-Frage: »Comment suis-je donné à moi-même?«[3]

Im Durchgang durch das Denken Jean-Luc Marions wird sein Umgang mit den Begrifflichkeiten aus dem Feld der Polysemien von Gabe, Gegebenheit, Gebung und ›*Es gibt*‹ sowie auch mit verschiedenen Implikationen des Empfangens und Erwiderns *den* wesentlichen Zugang nicht nur zu den Inhalten und Themen dieses Denkens, sondern ebenso zu der ganz eigenen Methodik und insbesondere auch zum Philosophieverständnis Marions bilden. Von der Phänomenologie als Umgang mit dem, was sich (zu erkennen) gibt, führt der Weg über die Frage danach, was sich ›nach dem Subjekt‹ ergibt, zur Figur einer Gabe, die als Hingabe den Weg zu einer Beziehung der ›*interdonation*‹ und der Liebe eröffnet, fundiert in der Aufgabe, das, was sich gibt, als es selbst und füreinander in dieser Gebung entgegenzunehmen, zu entfalten und zu erkennen zu geben. Die Entwicklung einer Phänomenologie, die sich dem Empfangen der sich gebenden Phänomene verschreibt, fordert für Marion zunächst, daß die Philosophie (und damit auch der Philosophie-

[3] Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain u.a. 2009. S. 327. Diese Umformulierung der Fragestellung verfolgt Greisch auch bei E. Lévinas, M. Henry und C. Romano.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rende und Erkennende) sich zugunsten dieser Phänomene selbst zurücknimmt und ihnen ›den Vortritt läßt‹. Gefordert ist so die Wendung von einer ›ersten‹ zu einer ›letzten‹ Philosophie.

1.1) Von Descartes zu den Verschränkungen von Erkennen und Erkanntwerden

»Car nous ne pouvons étudier seulement Descartes comme un objet: nous en provenons. Même pour s'en défaire, il faut encore y revenir.«[4] Aus diesem eindeutigen Bekenntnis Marions zu einer Verwurzelung nicht nur seiner eigenen, sondern jeder gegenwärtigen bzw. neuzeitlichen Philosophie im Denken René Descartes' wird ersichtlich, welche Bedeutung dessen gedankliche Vorgaben für sein eigenes Philosophieverständnis besitzen. Thomas Alferi, der mit seiner Studie »›*Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...‹. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*«[5] aus theologischer Perspektive einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, Marions Phänomenologie im deutschsprachigen Raum zugänglich zu machen, unterscheidet drei Phasen im bisherigen Werk Marions: zunächst die Auseinandersetzung

---

[4] Diese Formulierung gebraucht Marion für seine Zusammenfassung im Umschlagtext von: Jean-Luc Marion: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991. [Zitiert als: QC]

[5] Thomas Alferi: »*Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...‹. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Alferi] Alferi betrachtet Marions Entwicklung einer Phänomenologie der ›Gebung‹ vor dem Hintergrund der »fundamentaltheologischen Problematik ..., ob und wie sich das Ein-für-allemal der Offenbarung Jesu Christi vor dem Forum allgemeiner Rationalität verantworten lässt?« [Alferi 34] Auch im Anglo-Amerikanischen Raum wird das Werk Marions besonders stark in seinen theologischen Implikationen rezipiert. (Vgl. u.a.: Robyn Horner: *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Aldershot, Burlington 2005. Ian Leask und Eoin Cassidy [Hg.]: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, New York 2005. Kevin Hart [Hg.]: *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, Indiana 2007.) Alferi verweist allerdings ausdrücklich darauf, daß »Marion keinesfalls als Fundamentaltheologe, sondern primär als säkularer Philosoph mit katholischem Bekenntnis zu verstehen« sei. [Alferi 34f.] In Alferis Untersuchung findet sich daher auch eine sehr klare Darstellung der philosophischen Grundlinien der Phänomenologie der *donation* und ihrer Überkreuzungen mit den theologischen Implikationen der Begriffe ›Gabe‹ und ›Gebung‹. Da in meiner Arbeit allerdings die *philosophische* Dimension im Denken Marions im Mittelpunkt stehen soll, werde ich mich im Hinblick auf die (fundamental)theologische Rolle von Gebung und Gabe weitestgehend auf die dazu bei Alferi bereits geleistete Interpretationsarbeit berufen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit Descartes und der Frage nach der ambivalenten Einordnung seines Denkens in die ›Metaphysik‹ und ›Onto-theologie‹; dann eine deutlich theologisch geprägte Phase, die Marion von seinen philosophischen Schriften auch durch eine Veröffentlichung in anderen Verlagen als in der »*Presse Universitaire de France*« abgrenzt – zentral ist hier insbesondere die Unterscheidung zwischen der Ikone des Gekreuzigten, in der die Offenbarung Gottes in Jesus Christus sichtbar wird, auf der einen Seite und dem Idol als Abbild von der Welt ohne Zugang zur Wahrheit der Offenbarung auf der anderen Seite, und zwar hier noch auf der Seite einer durchaus kritisch betrachteten Phänomenologie, insbesondere bei Heidegger[6]; in der dritten Phase schließlich entwickelt Marion seine Phänomenologie der *donation* und liefert somit quasi nachträglich die systematische Grundlegung und Methodik zu seinen vorhergehenden Arbeiten. Möchte man über Alferi hinaus Marions weiteres Schaffen charakterisieren, so geht es in dieser ›vierten Phase‹ um eine Anwendung der Phänomenologie der *donation* auf verschiedene Themenbereiche und um eine Ausweitung des Zugangs zur Phänomenalität. Marion selbst beschreibt dieses Projekt in einem seiner jüngsten Werke, »*Certitudes négatives*«, mit den Worten: »*il ne s'agit que de travailler à un élargissement du théâtre de la phénoménalité.*«[7] Über die zweite Phase hinaus bleibt ein wesentliches Merkmal der entwickelten Phänomenologie ihre Ausrichtung auf die Möglichkeit, auch das christliche Offenbarungsgeschehen rational zugänglich zu machen. Andererseits argumentiert Marion insbesondere in »*Réduction et donation*« streng ›phänomenologie-intern‹, ohne Bezug auf theologische Voraussetzungen. [Vgl. Alferi 18–21 und 28–34] Um eine Konzentration auf den *philosophischen* Entwurf Marions zu ermöglichen und sein Denken im Anspruch ernst zu nehmen, auch unabhängig von einer Zustimmung zu einem bestimmten religiösen Weltbild Geltung zu beanspruchen, soll der Schwerpunkt meiner Untersuchungen auf den Werken der dritten Phase liegen, mit einem Ausblick auf die vierte Phase. Damit allerdings Marions phänomenologischer Neuansatz nicht nur in seiner Durchführung, sondern auch in seiner Motivation verständlich wird, erscheint es hilfreich, zuvor seinen Ausgangspunkt bei

---

[6] Bei den Veröffentlichungen aus dieser Phase handelt es sich um: Jean-Luc Marion: *L'idole et la distance. 5 études*, Paris 1977. Ders.: *Dieu sans l'être: hors-texte*, Paris 1982. Ders.: *Prolégomènes à la charité*, Paris 1986. Ders.: *La croisée du visible*, Paris 1991.

[7] Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, Paris 2010. S. 9. *(Avant-propos)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Descartes und die darin bereits angelegten Hinweise auf die Notwendigkeit eines solchen Neuansatzes zu betrachten.

Eine der Grundentscheidungen des cartesischen Denkens besteht in der Hinwendung auf die Erkenntnis und ihre Methodik. So zitiert Marion zu Beginn seiner Studien »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*«[8] aus Descartes' Brief an Mersenne über die Entscheidung für den Titel »*Meditationes de prima Philosophia*«[9], es gehe in dieser ersten Philosophie um »toutes les premières choses qu'on peut *connaître en philosophant*«.[10] Marion betont, wie wichtig hier der Übergang von der Orientierung auf die ersten, seienden Dingen zur *Erkenntnis* und ihrem philosophischen Vollzug ist. Die »philosophie première« [Sur le prisme 41] erhält ihr Primat nicht mehr aus der inhaltlichen Orientierung an denjenigen Gegenständen, die selbst aus ihrer inneren Ordnung heraus ein Primat beanspruchen können, sondern das Philosophieren und Erkennen ist es, was seine eigene Ordnung als *ordo cognoscendi* generiert. Alles Seiende wird in dieser Ordnung zum Erkennbaren objektiviert. [Vgl. Sur le prisme 54] Marions Zugriff auf das Denken Descartes' erfolgt wesentlich über die Auseinandersetzung mit den »*Regulae ad directionem ingenii*«.[11] Die Einteilung der Gegenstände kann in diesem Regelwerk und System der Erkenntniskräfte »nicht (...) sofern sie sich auf eine bestimmte Art des Seins beziehen« erfolgen, »sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können«.[12] Die Philosophie, die diese Ableitungsregeln des Erkennens re-

---

[8] Jean-Luc Marion: Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitutions et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne, Paris 1986. S. 4. [Zitiert als: Sur le prisme]

[9] René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: Meditationes]

[10] René Descartes: *A Mersenne, 11 novembre 1640*, AT, III, 235, 13–18. (Adam Tannery [Hg.]: *Œuvres de Descartes* (nouvelle présentation par P. Constable et B. Rochot, Paris 1966 ff.[Zitiert als: AT]) Kursivierung K. B.

[11] René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*. Hrsg. von Heinrich Springmeyer, Hamburg 1973.

[12] Ebd., VI, 1. Descartes unterscheidet von den relativen die absoluten Gegenstände, über die allein mittels der Intuition ohne Zuhilfenahme weiterer Erkenntniskräfte klare und distinkte Erkenntnisse gewonnen werden können. Sie enthalten »in sich die reine und einfache Natur des in Frage Stehenden« (VI, 3) – ihre innere Einfachheit und Klarheit wird also bereits in eine Relation zur vorausgehenden Infragestellung durch den Geist gesetzt und darf nicht mit einer vom Erkenntnisprozess unabhängigen, ontischen Absolutheit verwechselt werden. Vielmehr geht es um eine Art absoluter, unmittelbarer

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

flektiert, bildet so nicht mehr im Umweg über ein erstes Seiendes, sondern aus sich selbst heraus und in der Beachtung ihrer eigenen inneren Ordnung einen Anfang des Denkens, von dem aus es möglich wird, in allen Gedankengängen und in allen Wissenschaften schrittweise und systematisch voranzuschreiten. [Vgl. Sur le prisme 40 f.]

Ohne den Wechsel von einem ontologischen zu einem epistemologischen Paradigma bei Descartes zu unterschätzen, setzt sich Marion ausführlich mit der Frage auseinander, welche Rolle die Paradigmen der Ontologie, Theologie und Metaphysik im cartesischen Denken weiterhin spielen.[13] Unter dem Prisma des Begriffs der Metaphysik wird in »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*« eine Art Spektralanalyse des cartesischen Denkens im Hinblick auf die Pole von *Ego* und Gott vollzogen, die sich im Kontext einer Onto-theo-logie überkreuzen. Versteht man unter Metaphysik ausgehend von der eigentlichen Wortbedeutung sowie dem historischen Ursprung und der philosophiegeschichtlichen Entwicklung dieses Begriffs eine Bewegung der Überschreitung aller übrigen Wissenschaften, so läßt sich dem cartesischen Anspruch der ersten Philosophie, die die Denkordnung jeder Wissenschaft in der Allgemeingültigkeit der *mathesis universalis* vorgibt, durchaus ein *meta*physischer Charakter im Sinne einer *meta*wissenschaftlichen Überschreitung zuschreiben.

Der Blick durch das Prisma des Metaphysik-Begriffs soll zugleich einer Überprüfung der Metaphysik-Kritik Heideggers dienen, der je-

---

Erkennbarkeit. »Relativ (respectivum)« dagegen ist, was nur in Abhängigkeit von einem anderen Gegenstand erkannt werden kann. (Ebd.)

[13] Er konstatiert bei Descartes eine ›graue Ontologie‹, die in einem negativen Modus eben doch auf eine, wenn auch in der offensichtlichen Ausübung ihres Diskurses getrübte, Ontologie rekurriert, sowie eine ›weiße Theologie‹, die innerhalb der Hauptwerke nicht systematisch dominiert, sondern in den Briefen an Mersenne mit der These der von Gott geschaffenen ewigen, mathematischen und logischen Wahrheiten wie eine Art ›Blankoscheck‹ ausgestellt wird, wobei dem Begriff ›Gott‹ bei Descartes letztlich immer eine Unbestimmtheit anhafte. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les »Regulae«*, Paris 1975. Ders.: *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris 1981.) Marion schließt in der Bedeutung, die er einer implizierten ›Theologie‹ für das gesamte Denken Descartes' zuweist, an die Interpretation von Ferdinand Alquié an. (Vgl. u. a. Ferdinand Alquié: *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes. Vorlesungen an der Sorbonne im Jahre 1955*. Übers. von Jürgen Brankel, Würzburg 2001). Hierzu und zur Gegebenheit der ewigen Wahrheiten auch in Auseinandersetzung mit der Interpretation Marions sei verwiesen auf: Karsten Laudien: *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Berlin 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem metaphysischen Denken letztlich eine Verhaftung im Onto-theologischen Bezug des Seins auf eine göttliche Instanz, einen transzendenten Ursprung oder ein höchstes Sein und eine damit verbundene Verdeckung des eigentlichen Seins des Seienden vorwirft – ein Ansatz, der auch die zum Teil recht pauschale Ablehnung der Metaphysik bei Derrida prägt. Die onto-theo-logischen Implikationen bei Descartes erweisen sich in Marions Interpretation aber als so komplex, daß eine derart pauschale Kritik nicht zu greifen scheint. Dem Primat des *Ego* als endlichem Seienden und denkender Substanz steht die Polysemie und die Vielfalt der Namen des unendlichen göttlichen Seienden gegenüber, die sich für Marion in den verschiedenen Formen manifestieren, in denen der Begriff ›Gott‹ im Denken Descartes eine Rolle spielt. [Vgl. Sur le prisme 7] Diese sprachlichen Versuche einer Annäherung an die *Un*endlichkeit und *Un*bestimmbarkeit Gottes weisen für Marion Parallelen zur Argumentationsstrategie einer negativen Theologie auf. Methodisch geht es an dieser Stelle sehr deutlich um die Art und Weise wie etwas – die Idee Gottes – sprachlich zu erkennen gegeben ist. Die Onto-theo-logie verdoppelt sich in sich selbst, insofern Gott einerseits als *causa sui* und *ens summe perfectum* und somit als höchstes Sein gedacht wird – und insofern dieses *›gedacht wird‹* hier andererseits wörtlich zu nehmen ist: Das *ens summe perfectum* bildet zugleich den höchsten Gegenstand der *cogitationes* eines Ichs, das wiederum durch die *cogitatio sui* bestimmt wird. Und auch dieses *Ego* weist als *res cogitans* eine analoge doppelte Struktur auf, je nachdem ob der Schwerpunkt der Betrachtung auf die Substantialität des *res* oder auf den Vollzug der *cogitatio* gelegt wird. Es wird zudem gleichermaßen als Ursprung der *cogitatio* und als *creatum*, als Geschöpf betrachtet.[14]

---

[14] Marion bezieht sich ähnlich wie Ricœur im Hinblick auf die »*Meditationes*« zunächst auf die Argumentation Gueroults, zieht aber letztlich die Interpretation Alquiés vor. Alquié betrachtet die Voraussetzung der Schaffung ewiger Wahrheiten und die Bewegung des Zweifelns als parallele Ansätze, die bei Descartes aus der gleichen Motivation heraus entstehen – letztlich aus dem Bekenntnis zur Instanz eines Schöpfers. Quasi umgekehrt zur Argumentation Gueroults ist dabei nicht mehr Gott allein ein Gedanke des zweifelnden *Ego*, sondern vielmehr läßt sich das Ich ebenso als ›Gedanke‹ sowie auch als Schöpfung Gottes betrachten: »Die endliche Wesenheit wird entweder durch die Idee Gottes oder durch das Ich einerseits oder durch das Sein oder durch meinen eigenen Willen andererseits in Zweifel gezogen. Im übrigen sind diese beiden Arten des in Zweifel Ziehens nur eine einzige, da das Ich sich letztendlich als nichts anderes als die Idee Gottes erweisen wird.« (Ferdinand Alquié: *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes*. a. a. O. S. 70).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Innerhalb dieser doppelten Strukturen von Gott und *Ego* zeichnet sich auch eine Oszillation im Hinblick auf die Idee einer Gebung ab. Was genau wird hier durch die jeweilige *causa* begründet bzw. gegeben? Ist die *causa* letztlich immer schon in die Dimension der rationalen Erkenntnis überführt, als dasjenige, was zu erkennen gibt bzw. erkennbar macht, was dann die *cogitatio* erkennt? Descartes würde so bereits die Grundformel des Rationalismus, *causa sive ratio* vorwegnehmen. Auf der anderen Seite aber bleibt die Vorstellung der Schöpfung als einer Gebung, die ebenso die Möglichkeit der Rationalität, die ewigen Wahrheiten und ihre Erkennbarkeit gibt wie auch das *Ego* als Erkennenden und als *ens causatum* in seiner Endlichkeit. [Vgl. Sur le prisme §9.] Thomas Alferi hält es für sinnvoll, schon »Marions Descartesinterpretation unter das Zeichen von Gebung zu stellen.« [Alferi 27] Marion betrachtet dann Descartes als einen Denker, der »vor der Entscheidung [steht], sich gegenüber der Einsicht, die Wirklichkeit sei gegeben, entweder zu öffnen oder zu verschließen«. [Alferi 26] Die »*Regulae*« »verweigern … sich der Gebung von Wirklichkeit« in der Ablehnung der aristotelischen *οὐσία*, »der ein Wirklichkeitsverständnis im Sinne der Gebung zu eigen war« [ebd.], während mit der Erschaffung der ewigen, mathematischen und logischen Wahrheiten, von der im Brief an Mersenne vom 15. April 1630 die Rede ist,[15] ein solches Wirklichkeitsverständnis gerade anerkannt wird: »Unbeschadet einer bleibenden Ambivalenz in seiner weiteren Denkentwicklung bezeugt Descartes hier, dass das menschliche Denken von einem Staunen vor der Gebung ausgeht.« [Ebd.] Zwischen den beiden Polen von Gott und Ich eröffnet sich eine Überkreuzung von Aktivität und Passivität, von Erkennen und Erkanntwerden ebenso wie zwischen Erkennen und Zu-erkennen-Geben, wenn man die Gegebenheit der durch Gott geschaffenen Erkenntnisstrukturen der menschlichen Vernunft als eine transzendentale ›Gabe‹ betrachtet, die ›zu erkennen gibt‹, insofern sie das Erkennen selbst gibt und ermöglicht.

Das Paradoxon der Unendlichkeit Gottes, die für das endliche Subjekt zwar nicht erfaßbar *(incomprehensibilitas)*, aber dennoch der klaren und distinkten Erkenntnis zugänglich und einer strengen Denkordnung gemäß beweisbar ist (es handelt sich nicht um eine *incognoscibilitas*, sondern gerade um den Anstoß des Gottesbeweises) [vgl. Sur le prisme 263], spiegelt sich im Paradoxon der menschlichen Freiheit. Das *liberum*

[15] Vgl. René Descartes: *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630.* [AT, I, 145, 7–16]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

arbitrium erscheint als unhintergehbares und sicher erkennbares Faktum und kann dennoch, gerade dann wenn die Freiheit einer Entscheidung ausgeübt wird, nicht zugleich rational erkannt werden. [Vgl. Sur le prisme 214] Das *Ego* kann entweder der präsente und beständige Garant der Gewißheit oder aber frei für das Mögliche, Ungewisse sein. Diese Figur, die Marion bei Descartes freilegt, erinnert an Derridas Motiv des ›wahnsinnigen‹, unsicheren Augenblicks der Entscheidung. Für Marion besteht das Spezifikum des cartesischen Denkens nun gerade darin, einen derartigen inneren Widerspruch nicht als logische Inkohärenz zu betrachten, sondern als Dualität der Sachen selbst anzuerkennen. Descartes legt demnach den Schwerpunkt seiner philosophischen Tätigkeit darauf, solche Dualismen aufzuzeigen, nicht aber darauf, diese Widersprüche aufzuheben oder zu versöhnen. Dabei bewegt sich sein Denken auf die Aporien und damit auf die Grenzen der Möglichkeiten der Metaphysik zu. Zugleich verweist die Figur der geschaffenen ewigen Wahrheiten bereits von außen auf diese Grenzen, sofern sie die metaphysischen Wahrheiten erst ermöglicht und damit jenseits der Metaphysik anzusiedeln ist: »*Descartes appartient d'autant plus justement à la métaphysique, qu'il en établit onto-théo-logiquement les exactes limites et parvient parfois, sous ces conditions, à les transgresser.*« [Sur le prisme 375] Er ließe sich also in der Terminologie Derridas als ein Randgänger der Metaphysik bezeichnen.

Am Ende der Untersuchungen Marions »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*« steht dann der Übergang zum Denken Pascals, der ausgehend von der metaphysischen Grenzsetzung Descartes' – und auf diese Vorgabe angewiesen – eine ganz eigene, wesentliche Überschreitung dieser Grenzen vollzieht, lange vor der Verkündung der Überwindung der Metaphysik durch Nietzsche, Heidegger oder Derrida: Bei Pascal werden die Ordnungen der Substanzen und die Ordnung der unsterblichen Seele bzw. der Erkenntnis sowie die Struktur der Dualismen durch die Einführung einer dritten Ordnung überschritten – durch den *ordo amoris*. Wird der Begriff Gottes bei Descartes zunächst fiktional gesetzt, dann rational durchleuchtet, um schließlich den Beweis der Existenz vorzunehmen, von dem aus wiederum erst eine Art demütiger Anerkennung erfolgen kann, so steht in Pascals theologischer Auseinandersetzung mit Gott die Liebe an erster Stelle. Die Überschreitung auf die dritte Ordnung als *ordo amoris* scheint einen wesentlichen Antrieb für Marions Abgrenzung von der ›Metaphysik‹ zu bilden und verweist bereits auf die Notwendigkeit, den Gebungsgedanken insbesonde-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

re im Hinblick auf ein neues Subjektverständnis einzuführen: »L'ego, où s'assurait la métaphysique, doit se perdre – ou mieux se donner – pour se recevoir dans le troisième ordre«. [Sur le prisme 355] Diese Möglichkeit, sich hinzugeben, um sich in der dritten Ordnung der Liebe zurückzuerhalten, ist für Marion am Anfang seines Denkweges zunächst einmal deutlich an einen christlichen Glauben gebunden: vorausgesetzt ist die Hingabe und Gabe Gottes. So zitiert Alferi als »›Kurzformel des Glaubens‹« Marions Formulierung: »... la suprême force de Dieu réside dans la faiblesse totale que manifeste *le don* total que Dieu fait de sa personne aux hommes pour les hommes puissent en retour se donner à Dieu.« [Alferi 24][16] Es stellt sich die Frage, inwiefern diese spezifische, theologische Figur des ›Gabentauschs‹ – die Ermöglichung einer Gegengabe aus der göttlichen Gabe – eine Grundfigur auch für die Phänomenologie der *donation* bildet und wie weit auch diese auf die Überschreitung zum *ordo amoris* angelegt ist.

Zu beachten ist in dieser Hinsicht allerdings Marions Erklärung, er sei »in keiner Weise ein Anhänger Pascals« im Hinblick auf dessen Ablehnung der Rationalität zugunsten des Glaubens:

»Es ist überhaupt nicht meine Absicht, die Aufklärung oder die weltliche Rationalität zu kritisieren. Von der Rationalität erwarte ich aber, kurz gesagt, dass sie bestimmten Phänomenen Raum gibt, die sie bisher nicht beschrieben hat. Mein Ziel ist es nicht, sie zu zerstören, sondern sie verständlicher zu machen.«[17]

Die Ordnung der Liebe, die auch die Rolle des *Ego* grundlegend verändert, wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem Selbst sowie im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Gebung und Gabe bei Marion eine entscheidende Rolle spielen. Zunächst aber verbindet sich mit ihr eine ganz wesentliche Veränderung des Blickwinkels. In dieser dritten Ordnung wird die Thematik der Erkenntnis nicht einfach ad acta gelegt, sondern vielmehr in sich umgewendet. Es geht hier nicht mehr um das Erkennen, sondern um das *Erkannt-Werden*, auch um das Bedürfnis, erkannt, anerkannt und geliebt zu werden. Beschreibt Descartes in der dritten Meditation, wie er aus dem Fenster blickt, die Passanten beobachtet und diese Treiben der Methodik des Zweifelns unterzieht – so könne es sich schließlich bei den Vorbeigehenden auch um Maschinen

[16] Alferi zitiert aus: Jean-Luc Marion und Alain de Benoist: *Avec ou sans Dieu? L'avenir des valeurs chrétiennes*, Paris 1970.

[17] Jean-Luc Marion und Josef Wohlmuth: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000. S. 52. [Zitiert als: RuG]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handeln –, wechselt Pascal hier den Standpunkt. Er verläßt die Position eines neutralen Beobachters und wird selbst zum Vorbeigehenden, der sich unter dem Blick eines Beobachters, eines Dritten bewegt: »le locuteur ne domine plus de la fenêtre les apparences passantes, il marche parmi elles et voit le regard d'un *je* qui surplombe la rue, se pose sur lui et le réduit à la posture d'un *moi*«. [Sur le prisme 344] Pascal stellt nicht die Frage, wie der Erkennende erkennt, sondern berücksichtigt die Möglichkeit, selbst gesehen und erkannt zu werden. Wenn der Blick auf den Erkennenden gerichtet wird, dann nicht durch diesen selbst, sondern aus der Perspektive des von ihm Erkannten: »Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis je dire qu'il s'est mis là pour me voir?« [Sur le prisme 344][18]

Marion betont in seiner Interpretation Pascals diese Fokussierung auf das Gesehen- oder Erkannt-Werden, die das konstituierende, erkennende Ich in ein ›Mich‹ *(moi)* verwandelt. Bei genauerer Betrachtung ist allerdings die Perspektivierung in der Frage Pascals äußerst komplex: das Szenario des Betrachters am Fenster, der die Vorbeigehenden sieht, wird zunächst ganz neutral, anscheinend vom Standpunkt eins Dritten aus entworfen (»un homme qui se met à la fenêtre«) bzw. vom Standpunkt desjenigen, der diese Szene imaginiert, also aktiv entwirft, und die daran anschließende Frage stellt. In dieser Frage wiederum versetzt er sich hypothetisch in die Position des Vorbeigehenden (»*si* je passe par là«)[19] und stellt sich nun angesichts dieser passiven Position die Frage, inwiefern er aus ihr heraus aktiv sagen oder erkennen kann, wer ihn betrachtet – und zwar eben nicht, wer imaginativ dorthin gesetzt wurde, sondern wer sich selbst als Beobachter positioniert (»qui *se* met à la fenêtre«[20] bzw., »qu'il s'est mis là pour me voir«). Der Platz des Sprechers ist also nicht einfach eindeutig auf die Rolle des Vorübergehenden zu beschränken. Die Verschränkung von Aktivität und Passivität, Erkennen und Erkanntwerden ist hier bereits ebenso vielschichtig wie im gesamten Denken Marions. Er wird in seiner Darstellung des Subjekts ›nach dem Subjekt‹ das Gewicht deutlich auf die Passivität eines Empfängers von Phänomenen sowie auch auf eine noch radikalere Passivität des Gesehenwerdens verlagern, und dennoch setzt die philosophische

[18] Marion zitiert aus den *Pensées*, in: Blaise Pascal: *Œuvres complètes*. Hrsg. von L. Lafuma, Paris 1963. §688 / 323.

[19] Kursivierung K. B.

[20] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erläuterung dieser Passivität unweigerlich und ohne daß dies abgestritten würde, einen aktiven Erkenntnis- und Argumentationsprozeß voraus: der Empfänger der Phänomenalität ist auch derjenige, der das Phänomen zur Manifestation bringt, es benennt und die phänomenologische Reduktion vollzieht. Erst ein Sichhineinversetzen des Erkennenden in die Perspektive desjenigen, der betrachtet und erkannt wird, deckt seine Passivität auf. Und zugleich ist es notwendig, zu fragen, *wie* sowohl der Erkennende als auch der Erkannte jeweils erkennen und erkannt werden, um diese komplexen Verschränkungen so weit wie möglich durchsichtig zu machen – bis zur Grenze, die der Blick des Anderen setzt.

Wie Pascal benötigt Marion die cartesische Wendung der Blickrichtung von den Gegenständen aus auf den sie Erkennenden, um von dorther noch einmal eine weitere phänomenologische Wendung vorzunehmen, die den Blick darauf richtet, wie sich etwas (zu erkennen) gibt und was es heißt, erkannt und erblickt zu sein. Marions Auseinandersetzung mit Descartes läßt sich also keinesfalls als ein Anti-Cartesianismus auffassen, sondern eher als eine Erweiterung und Überschreitung, die dennoch stets ihren eigenen Ausgangspunkt würdigt. Das Erkennen bleibt dabei ein entscheidendes Thema des Philosophierens. So konstatiert Friedrich Lohmann:

»Wie bei Husserl steht … [bei Marion] das Wesen von Phänomenalität und mit ihm die Frage, wie überhaupt Erkenntnis zustande kommt, im Vordergrund. Aus diesem Grunde kann man bei Marion von einer phänomenologischen *Erkenntnistheorie* sprechen – sofern man den Begriff ›Erkenntnistheorie‹ mit der genannten Frage verknüpft und nicht auf bestimmte Positionen engführt. … Die – nicht zuletzt erkenntnistheoretische! – Frage nach dem Subjekt führt uns … ins Zentrum von Marions Denken.«[21]

Um ins Zentrum der Philosophie Marions einzutauchen – in seine Phänomenologie der »*donation*«, in der die Gabe eine ganz eigene Rolle spielen wird – ist es notwendig, zu beachten, daß die Frage nach dem Erkennen und Erkanntwerden ebenso wie die Frage nach dem Subjekt und die Auseinandersetzung mit den Vorgaben Descartes' in der Entwicklung dieser Phänomenologie wichtige Leitlinien bilden.

---

[21] Friedrich Lohmann: *Subjekt und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions.* In: Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas. Hrsg. von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, Tübingen 2005. S. 361–392. Hier S. 368.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2) *Von einem Anfang der Philosophie zu einer anderen ersten und zur letzten Philosophie*

Während sich Derrida stets kritisch am Begriff der Philosophie abarbeitet und bei Ricœur in den methodischen Überlegungen zahlreiche Hinweise auf sein eigenes Philosophieverständnis freigelegt werden können, sind die Stellen, an denen sich Jean-Luc Marion in seinem Werk ausdrücklich mit dem Begriff ›Philosophie‹ auseinandersetzt, auffällig unauffällig. Wo es um die Philosophie geht, geht es immer schon um die Frage, was eine ›erste Philosophie‹ ausmacht, inwiefern damit eine ›Metaphysik‹ impliziert ist und wie es diese zu überschreiten gilt. Wo wiederum Marion die Methodik und den Vollzug seines eigenen Denkens reflektiert, ist zumeist nicht von Philosophie, sondern bereits von Phänomenologie die Rede. Wie er sein eigenes Denken in die Disziplin der Philosophie einordnet, zeigt sich vielleicht am ehesten, wo es gilt, sich gegen die Etikettierung abzugrenzen, es handle sich eher um eine Theologie.

Dominique Janicaud konstatiert 1991 in einem Bericht über die Entwicklungen der Phänomenologie in Frankreich zwischen circa 1975 und 1990 eine theologische Wende der Phänomenologie: *»Le tournant théologique de la phénoménologie française«*.[22] Anstatt sich der eigentlichen phänomenologischen Aufgabe zu widmen, die notwendigen Methoden zu reflektieren und anzuwenden, um einen möglichst tiefen Zugang zur Welt der Phänomene zu gewinnen, werde zunehmend – u. a. in Marions *»Réduction et donation«* mit der Figur des reinen Rufs, auf die ich im folgenden noch genauer eingehen werde – Gewicht darauf gelegt, Heideggers Projekt einer ›Phänomenologie des Unsichtbaren‹ zu realisieren und etwas, sei es einen letzten, sich selbst begründenden Grund oder einen ersten Ursprung, hinter den erscheinenden Phänomenen zu suchen.[23] Dies eröffne letztlich eine theologische Fragestellung. Marions systematischer Entwurf seiner Phänomenologie der *do-*

---

[22] Ebenso treffend stellt er dar, wie die Grundlagen der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger in Frankreich zunächst eher als Quelle freier Interpretationen und kreativer Neuansätze aufgenommen und erst später tatsächlich eingehender rezipiert wurden. Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

[23] Eine echte phänomenologische Vertiefung des Weltzugangs konstatiert Janicaud am ehesten bei Merleau-Ponty. Als Vorbild für eine gelungene Abgrenzung eines (auch) phänomenologischen Denkens von theologischen Fragen, denen ihr ganz eigener Raum zugewiesen wird, dient Paul Ricœur.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nation in »*Étant donné*« läßt sich in seinem Anspruch, nicht theologisch und ohne die Voraussetzung eines transzendentalen ›ersten Gebers‹ zu argumentieren, als eine Reaktion auf Janicauds These betrachten: »ce livre (au contraire d'autres explicitement théologiques), reste à dessein strictement philosophique, sans un mot de théologie …«. [ED 104, Anm. 2] Für Marion verbindet sich mit der Frage nach den Grenzen zwischen Theologie und Phänomenologie die Frage nach der Möglichkeit, Inhalte der Theologie und der Offenbarung im Rahmen einer phänomenologischen Methode zu denken, nicht aber im Rahmen einer *metaphysica specialis*, sowie umgekehrt die Frage nach der Möglichkeit, eine *phänomenologische* Wendung innerhalb der Theologie zu vollziehen. Stets geht es hier um die *Phänomenologie*, die gerade bei Janicaud ganz ausdrücklich nur als eine begrenzte, gegenwärtige Strömung der Philosophie beschrieben wird.[24]

Ist Marions Entwurf einer Phänomenologie deckungsgleich mit seinem Philosophieverständnis, ist also für ihn Philosophie heute nur noch als eine Phänomenologie – und zwar als Phänomenologie der *donation* – zu vollziehen? Ein Ansatzpunkt, um diese Frage zu beantworten, kann Marions Reflexion über »*Erste Philosophie und Gegebenheit*« [RuG 13–34] bilden, in der er die Phänomenologie als eine andere erste Philosophie betrachtet, die diese schließlich in sich derart umkehrt, daß sie in eine ›letzte Philosophie‹ verwandelt wird.

---

[24] Eine genauere Darstellung der Debatte zwischen Marion und Janicaud im Zusammenhang mit der Debatte zwischen Marion und Derrida sowie auch angeregt durch Überlegungen Ricœurs zum religiösen Diskurs findet sich in: Robyn Horner: *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, New York 2001. Weiterführend siehe auch: Dominique Janicaud: *La phénoménologie éclatée*, Combas 1998. Sowie: *Phénoménologie et théologie*, hrsg. von J.-F. Courtine, Paris 1992. Horner verfolgt sehr genau die Auseinandersetzung mit der Gabe bei Marion und Derrida unter der Fragestellung, inwiefern ausgehend von ihren Überlegungen Gott *als* Gabe gedacht werden kann bzw. inwiefern das Modell und die Aporien der Gabe sich mit einer Annäherung an den Gottesgedanken decken. Auch die erst im Januar 2011 erschienene Untersuchung »*Neue Phänomenologie in Frankreich*« (Berlin 2011) von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi beginnt mit einer Absetzung von Janicauds Diagnose. Marions Ansatz wird hier interessanterweise ganz dezidiert als eine Phänomenologie der Gabe eingeordnet, wobei die Gabe in dieser sehr aktuellen Darstellung der französischen phänomenologischen Debatte generell einen ihrer Schlüsselbegriff bildet, auch für die Auseinandersetzung mit Michel Henry sowie auch mit Jacques Derrida und seiner Anbindung an die Diskussion mit der Phänomenologie. Gondek und Tengelyi bieten hier eine erfreuliche Ergänzung zu Bernhard Waldenfels' Standardwerk »*Phänomenologie in Frankreich*« (Frankfurt a. M. 1983).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu fragen ist hier, inwiefern Marion ein ähnliches Modell voraussetzt wie Derrida: eine Art Überwindung der Philosophie durch ein Denken, das selbst nicht mehr im engeren Sinne philosophisch ist, sondern die Philosophie von ihren Rändern her betrachtet. Auch Marion scheint es in einer Auseinandersetzung mit tradierten philosophischen Konzeptionen, insbesondere mit Descartes, darum zu gehen, im inneren Umbau des philosophischen Materials die Bewegung einer Überschreitung anzustreben. Allerdings soll dieses Bestreben sich nicht in einer fortwährenden Dekonstruktion erschöpfen. Derrida hat, so Marion, »das was nach der Dekonstruktion kommt … gesehen und gleichzeitig auch nicht gesehen«. [Ebd.] Und das, was nach der Dekonstruktion kommt bzw. was über sie hinaus gültig bleibt und schon vor ihr gegeben ist, ist für die Phänomenologie die *Gegebenheit*, mit der sie zunächst an eine Art letzter Grenze zu stoßen scheint. Marions Übereinstimmung mit Derrida – von ihm selbst weitaus vorsichtiger formuliert in der Wendung: »In gewisser Hinsicht jedoch widerspreche ich Derrida nicht vollständig« – besteht in der Einsicht, daß es »eine Art innerer Notwendigkeit für die Phänomenologie [gibt], bis zu ihren Grenzen zu gehen«. [RuG 47] Es wird sich zeigen, daß gerade in der Auseinandersetzung zwischen Derrida und Marion dieser Grenzgang beispielhaft im Hinblick auf das Phänomen der Gabe erfolgt. Schon in der Erkundung der Grenzen von Metaphysik und Onto-theo-logie erscheint allerdings bei Marion der Anspruch, diese Grenzen deutlich ziehen und fixieren zu können, stärker als bei Derrida, in dessen Denken sich auch die Grenzverläufe letztlich fortwährend entziehen. Die ›letzte Philosophie‹ bliebe bei Derrida wohl immer diejenige, die zuletzt dekonstruiert wurde und die jeweils verkennt, daß sie in sich gerade deshalb fehlgeht, weil sie eine letzte Gültigkeit und Totalität beansprucht. Jede Philosophie scheint so an ihr eigenes Ende zu stoßen, in einem letzen Aufbäumen gegen das Ende der Philosophie und blind für die Sicht über sich selbst hinaus. Ein als ›erste Philosophie‹ deklariertes Denken beginge wiederum für Derrida den Fehler, das Ausgehen von einem absoluten Anfang oder Ursprungspunkt zu beanspruchen. Es bleibt nur die Möglichkeit, sich immer wieder am zuletzt Gedachten abzuarbeiten und wiederholt neu zu beginnen, ohne wirklich jemals ›von vorne‹ anfangen zu können.

Für Marion geht es in der Suche nach einer ›ersten Philosophie‹ stets »darum, jenen Vorrang zu definieren und zu begründen, den die Philosophie behaupten muss, um sie selbst zu bleiben« [RuG 14], während sie bei Derrida ja gerade genötigt ist, etwas anderes als sie selbst zu

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden, um sich vom Philosophieren ins Denken zu verwandeln. Wenn nun die Philosophie ein Primat beanspruchen muß, um sie selbst zu bleiben, stellt sich die Frage, ob Marions Phänomenologie *als Philosophie* noch sie selbst bleibt, insofern sie nach seinem Verständnis nicht mehr eine ›erste‹, sondern eine ›letzte Philosophie‹ bildet und anstatt sich selbst den Vorrang zu geben hinter den Vorrang der Gegebenheit zurücktritt. Die Verwendung des Terminus ›Phänomenologie‹ und der seltenere Rekurs auf den Terminus ›Philosophie‹ könnte ein wesentliches Indiz für eine Art ›Supplementierung‹ der Philosophie durch die Phänomenologie bilden, die, indem sie dennoch beansprucht, eine letzte Philosophie zu sein, quasi an die Stelle ihrer selbst tritt. Stellt sich mit der Titulierung als ›letzter Philosophie‹ auch der Anspruch einer Letztgültigkeit, eines endgültigen Abschlusses jedes Philosophierens? Was wäre dann *von* und insbesondere *nach* dieser ›letzten Philosophie‹ zu erwarten?

1.2.1) Descartes' Erwachen – ein Anfang der Philosophie

Marion leitet in seinem Aufsatz »*Le pensée rêve-t-elle? Les trois songes ou l'éveil du philosophe*«[25] aus den Träumen, die Descartes im ersten seiner überlieferten Texte, »*Olympica*«, beschreibt, eine Konsequenz ab, die so zunächst diametral dem cartesischen Rationalismus als einer Hauptlinie der Descartes-Interpretation gegenüberzustehen scheint: Was *auch* von Descartes zu lernen sei, sei die Annahme, daß das Bewußtsein noch vor dem Gebrauch der Vernunft ein affiziertes Bewußtsein ist (»une conscience affective – mieux, une conscience *affectée*«), welches zunächst das Denken empfängt, bevor es in der Lage ist, selbst Gedanken hervorzubringen (»elle reçoive la pensée avant que de la produire«). [QC 7] Die Rezeptivität des Bewußtseins bringt zugleich eine grundlegende Passivität des Philosophierenden mit sich. Auch die Vernunft affiziert, so Marion, das Bewußtsein genau so wie auf anderen Ebenen der Traum und die Poesie. Die philosophische Entscheidung, die Entscheidung zur Philosophie, bestünde hier lediglich darin zu wählen, welcher dieser Affektionen ein Vorrang eingeräumt wird: »... si la raison s'impose, il faudrait comprendre qu'elle s'impose comme une affection *préférable* à deux autres ...«. [QC 8] Für diese Entscheidung zur Rationalität ist die Hintergrundfolie des dunklen und ungeordneten

[25] QC 7–37.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Traumes notwendig, damit Descartes im Gegenzug zu ihr die Ordnung der Erkenntnis, also der »*Regulae*«, erobern kann – analog zum notwendigen Wechselspiel zwischen *reconnaissance* und *méconnaissance* bei Ricœur sowie zum Durchgang durch die Unentscheidbarkeit bei Derrida.

Noch im Schlaf vollzieht sich ein Übergang vom Träumen in die Erkenntnis, daß die Träume der Interpretation bedürfen.[26] In einer Autointerpretation, die das Verhältnis von Schüler und Lehrer, Empfangendem und Gebendem, in sich selbst internalisiert, gibt Descartes sich selbst zu erkennen oder lehrt sich selbst den Sinn seiner Träume.

»Descartes démasquera donc d'abord à lui-même sa propre pensée, qui s'avance masquée, d'abord à lui-même, sous le masque des songes insignifiants. En les interprétant comme doués de sens – de sens cartésien – il se démasque à lui-même comme penseur.«[27] [QC 20]

Was letztlich aus diesem Spiel der Maskeraden hervorgeht, ist genau die Voraussetzung, die eine so entscheidende Schlüsselstellung in der Descartes-Interpretation Derridas bildete: Die rationale Erkenntnis und der Traum oder Wahnsinn werden qua Erkenntnis voneinander unterschieden, gerade um auf einen letzten Punkt der Gewißheit zurückzugelangen, der sowohl im Traum als auch im Wachzustand und noch bis in den Wahnsinn hinein seine Gültigkeit bewahren kann.

Descartes' philosophisches Denken beginnt für Marion nun nicht mit einer Annahme der Affektionen, sondern gerade mit einer Abweisung des *affizierten* Bewußtseins. Und doch läßt sich diese Abwehrbewegung als Indiz dafür lesen, daß ihr die Affektion schon vorausgegangen und vorgegeben ist. Zwar ist die Instanz des Denkenden, des *Ego*, bei Descartes stets in der Dichotomie zur göttlichen Instanz zu betrachten, dennoch soll das Denken seine Sicherheit in der Darstellung der Träume nicht dadurch gewinnen, daß es eine göttliche Offenbarung entgegennimmt oder sich zur Entgegennahme der Gabe ewiger Wahr-

---

[26] Die Unterscheidung der »*Meditationes*« zwischen Träumen und Denken ist zum Zeitpunkt, als die »*Olympica*«-Träume beschrieben und interpretiert werden, noch nicht vollzogen, sie wird aber für Marion in einer komplexen Verstrickung zwischen Traum und Denken bereits vorbereitet. Eine solche Verstrickung liegt vor, weil eben nicht zwei klar getrennte Zustände – Traum und Wachzustand – aufeinander folgen.

[27] Zur Tradition der Vorstellung einer Maskierung Descartes, der unter der Oberfläche seiner Texte bestimmte esoterische Botschaften verbirgt, vgl. Karsten Laudien: *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten*, a. a. O., 38 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heiten bekennt. Der Philosophierende erwacht als solcher gerade, indem er sich dagegen verweigert, sich als Empfangenden zu betrachten, und indem er sich von der Instanz, die möglicherweise sein Denken, sein Affiziertwerden durch Traum, Poesie oder Vernunft generiert, vollkommen frei macht, um die Autonomie seines Denkens zu erlangen.[28] Der Philosophierende, der sich vom Empfangen distanziert, *gibt* allerdings selbst etwas, um daraus die Autonomie und Gewißheit seiner systematischen Erkenntnis zu erhalten: er gibt am Ende des Vollzugs der Auto-Interpretation Gott sein Wort, seinen Willen auf die Suche nach der Wahrheit auszurichten und dem richtigen Lebensweg zu folgen.[29] Er gibt sich damit selbst als Philosoph zu erkennen – und zwar nicht mehr nur sich selbst, sondern einem Anderen.[30]

Es scheint, als sei es notwendig, die Verwunderung gegenüber dem Gegebenen abzuschütteln, um dann zu einem neuen Staunen vorzudringen, das für Descartes erst das Staunen eines Philosophen sein kann, nachdem dieser selbst die Gewißheit seines Erkennens erobert hat. Zugleich ist der freie Wille, der die Entscheidung zur Erkenntnis erlaubt, für Descartes ebenso bestaunenswert: »Tria *mirabilia* fecit dominus: res ex nihilio, liberum arbitrium, et Hominem Deum« [AT X, 218, 19–20; vgl. QC 36]. So wird also eine göttliche Gabe des freien Willens anerkannt.[31] Der Philosoph staunt hier nicht angesichts dessen,

---

[28] Auch der Geist der Wahrheit, den Descartes in seinen Träumen heraufbeschwört, ist für Marion nur Teil der Strategie der Auto-Interpretation und philosophischen Selbst-Erweckung.

[29] Interessant ist hier die Verknüpfung zwischen dem Streben nach Wahrheit und nach einem guten Leben. In seiner Augustinus-Interpretation betont Marion die Wendung gegen die *curiositas*, in der es dem Erkennenden nicht darum geht, sich selbst zu überschreiten und zu verändern, sowie auch gegen einen rein theoretischen Wahrheitsbegriff. Die fundamentale Motivation allen Wollens besteht im Wunsch, das gute Leben als *vita beata* zu erreichen. (Vgl. Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.)

[30] »Au terme des rêves, Descartes tente de »recourir à Dieu, pour le prier de lui faire connaître sa *volonté*, de vouloir l'éclairer et de le conduire dans la recherche de la vérité« (186, 25–27). … Autonomie de l'évidence cogitée, garantie divine par la volonté: cette dualité, voire dichotomie, jamais plus Descartes ne la remettra en question.« [QC 36]

[31] In der Augustinus-Lektüre wird diese Gegebenheit des Willens noch ausdrücklicher als Gabe ausgewiesen. Der menschliche Wille ist auf die göttliche Gnade verwiesen, da er alles, nicht jedoch sein eigenes Wollen, also sich selbst wollen kann: »Vouloir vraiment n'advient à la volonté que dans l'avance, comme un don à aimer – ce qui se nomme aussi une grâce.« (Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a.a.O. S. 256.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was *ist* bzw. was seiner Anschauung vor der Philosophie unmittelbar gegeben ist, und beginnt davon ausgehend zu philosophieren. Erst am Zielpunkt seines Denkweges beginnt er über die Fundamente seines eigenen Philosophierens zu staunen [vgl. QC 14], zu denen er im Durchgang durch das Philosophieren gelangt ist, dies jedoch unter der Motivation seines freien Willens, der ihm als etwas Erstaunliches und Wunderbares gegeben ist.

Descartes' Philosophie will sich als eine ›erste Philosophie‹ behaupten, welche in letzter Konsequenz eigentlich nichts ihr Vorangehendes benötigen dürfte, was auch nur den Impuls des Erstaunens generieren würde. Sie wird aber letztlich als eine *Reduktion* auf ihre eigenen Fundamente vollzogen, und das setzt etwas voraus, was sie dieser Reduktion unterziehen kann. Auch wenn es zum Vollzug der Reduktion wohl unweigerlich notwendig bleibt, zu dem, was das Bewußtsein strukturiert und affiziert, was es erstaunt, vielleicht sogar überwältigt, in eine gewisse Distanz zu treten, die aus der cartesischen Abweisung des affizierten Bewußtseins erlernt werden könnte, geht es Marion in der Phänomenologie, die sich als ›letzte Philosophie‹ erweist darum, diese Absetzungsbewegung mit durchsichtig zu machen, um so nicht zum Ausgangspunkt der Affektionen, wohl aber zu einer Annahme des ursprünglichen Affiziertwerdens zurückzukehren. Descartes liefert, indem er überhaupt dem Traum als Modell für ein Affiziertwerden des Bewußtseins in seinem Denken Raum gibt, für Marion einen Ausgangspunkt, um die Wendung zur Konzeption seiner Phänomenologie der *donation* vorzunehmen.

Will Marion damit hinter das Erwachen oder die Selbsterweckung des Philosophierenden zurück? Geht es etwa darum, nur noch zu träumen statt zu philosophieren und das dem Bewußtsein Gegebene unreflektiert und ungefiltert anzunehmen? Im Blick auf die phänomenologische Methodik, die Marion entwickelt, wird sich zeigen, daß gerade die konsequente Reduktion, die durchaus die Strenge und Klarheit der cartesischen Methode einfordert, eine solche Rückkehr ausschließen soll. Es geht keinesfalls darum, eine ›letze Philosophie‹ als Abgesang auf das Philosophieren und Vorbereitung auf den ›Ausstieg‹ in eine rein kontemplative Mystik zu verstehen, die statt dem Affiziertwerden durch die Vernunft demjenigen durch den Traum oder die Poesie den Vorzug geben würde. Dennoch geht es auch um eine Ankerkennung dieses Affiziertwerdens, der Überwältigung durch das Staunen und der Position des Denkenden als Empfänger von ihm Gegebenen, die den-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch die aktive Entscheidung für die Suche nach Wahrheit und Erkenntnis nicht aufheben kann und soll. Marions Entscheidung für die Phänomenologie läßt sich nicht als eine Entscheidung gegen die Philosophie auffassen, auch nicht gegen die Art und Weise, wie Descartes zu philosophieren beginnt. »Die Regeln der Phänomenologie ergeben sich aus Descartes« [RuG 66], insofern dieser die Methodik der Reduktion vorbereitet, die allerdings in der Phänomenologie anders vollzogen wird als über den methodischen Zweifel der »*Meditationes*«.

1.2.2) Von einer anderen ersten zur letzten Philosophie

In seinen Überlegungen über »*Erste Philosophie und Gegebenheit*« [RuG 13–34] betrachtet Marion ausgehend von Husserl »[d]ie Phänomenologie als Möglichkeit einer anderen ›Ersten Philosophie‹«. [RuG 20] Anders erscheint sie u.a. gegenüber der epistemologischen, noetischen Wendung eine *prima philosophia* bei Descartes und Kant, die das Erkennen aus sich selbst heraus beginnen lassen wollen.[32] Husserl geht es um eine »wissenschaftliche Disziplin des Anfangs«, um einen »Anfang aller Philosophie überhaupt«.[33] Gefordert ist deshalb die Suche nach einem *ersten Prinzip der Phänomenologie*. Diese Suche verläuft von der Formel »Soviel Schein, soviel (durch ihn nur verdecktes, verfälschtes) Sein,«[34] über den Aufruf, zu den Sachen selbst zurückzukehren, bis zum »Prinzip aller Prinzipien«, daß »jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt …«.[35]

---

[32] Anders ist sie ebenso gegenüber der aristotelischen *φιλοσοφία πρώτη*, die ihren Allgemeingültigkeitsanspruch aus der Ausrichtung auf die Gegebenheit einer allgemeinen, absoluten *οὐσία* herleitet, und gegenüber der thomistischen *philosophia prima*, in der es um die Interpretation des Göttlichen als letzter Ursache geht. Marion verweist allerdings darauf, daß diese *prima philosophia* sich von der aristotelischen darin unterscheidet, daß »[i]n Gott … die Ursache aufgehoben« und dabei nicht in eine *οὐσία* überführt wird. Zudem weist Thomas auch die *causa sui* zurück und beläßt Gott selbst als *incausatum*. [RuG 17]

[33] Ebd., S. 5.

[34] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag ²1991. S. 133.

[35] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, Den Haag 1950. S. 52.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marion überführt diese Prinzipien in ein viertes, letztes Prinzip, nämlich in die Formel: »Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit«, [RuG 23] die noch genauer zu erörtern sein wird:

»Sie allein denkt ausdrücklich die Gegebenheit des Gegebenen als den Ort, an dem tatsächlich das Scheinen in Sein übergeht (vgl. erste Formel), den Ort, an dem man auf den in Frage stehenden Sachverhalt selbst zurückkommt (vgl. zweite Formel), den Ort, an dem die Anschauung über das Erscheinen recht spricht (vgl. dritte Formel) – aber immer ausgehend von der Operation, die sie hervorruft, der Reduktion.« [RuG 24]

»Unter der ausdrücklichen Bedingung, dass sie bereits reduziert ist, wird die Gegebenheit des Gegebenen … absolut unbezweifelbar« [ebd.] – ebenso unbezweifelbar wie das *Ego* für Descartes, das zuvor durch die reduzierende Bewegung des Zweifels hindurch muß. Was allerdings die Gegebenheit deutlich von dieser cartesischen Gewißheit unterscheiden soll, ist ihr Umfang: es geht nicht mehr ›nur‹ um eine Versicherung des Denkens – um eine »Rückkehr des Denkens zu sich selbst, genauer gesagt, seine Selbst-Affektion« – es geht um die Verallgemeinerung zu einer Gewißheit, die »eine ganze Welt« beglaubigen kann. [RuG 25]

Das eigentliche Motiv für Husserl, die bei Kant so deutlich begrenzte Anschauung radikal auszudehnen, und zwar über die Gegebenheit kategorialer Objekte und Begriff sowie der Ideen bis hin zur Gegebenheit der Universalität selbst sowie beispielsweise auch des Absurden und des Sinnlosen, besteht für Marion in einer vollständigen Universalisierung der Gegebenheit selbst[36]: »L'intuition résulte de la donation sans exception«. [RD 27] Ebenso weit, wie sich nun die Anschauung eröffnet, kann durch diesen Durchbruch *(percée)* hindurch auch die

[36] Diese Universalisierung bezieht sich auch auf die Gegebenheit der Bedeutung. Derridas Kritik, die Bedeutung müsse von der präsentischen Anschauung begleitet sein, greift für Marion zu kurz, da diese nur für die okkasionellen Ausdrücke, insbesondere für das Ich-Sagen gelte. Und dennoch wird das Wort ›Ich‹ auch ohne deiktischen Bezug auf ein präsentes Subjekt nicht einfach bedeutungs*los*. Das Wort, das Zeichen selbst bleibt als Bedeutungsträger *gegeben*, »la signification, dans les *Recherches logiques*, se donne évidemment sans dépendre de l'intuition de remplissement«. [RD 47] So formuliert Husserl in seinen »*Logischen Untersuchungen*« ausdrücklich, daß »die Bedeutung selbst existiert«, also unabhängig von ihrer anschaulichen Erfüllung. (Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden, Husserliana XIX 1, Den Haag 1984. S. 335.) [Vgl. RD 49, Anm. 76]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinngebung vollzogen werden, die es qua Intentionalität ermöglicht, etwas *als* etwas wahrzunehmen und zu bezeichnen, als einen bestimmbaren Gegenstand und ein begrenztes Phänomen, welches sich nicht in ein ungeordnetes Einströmen von Farbwahrnehmungen, Formwahrnehmungen usf. auflöst, und sich auf unterschiedliche Art und Weise auf dieses Phänomen zu richten – ihm ein bestimmtes ›Gemeintsein‹ zu geben. Letztlich zielt der phänomenologische Durchbruch mit der Erweiterung der Anschauung auf eine »*Gesamtanschauung der Welt*«[37]. Damit verbindet sich der Durchbruch zu einem spezifischen philosophischen Staunen, das sich vom Staunen über die Gegebenheit des Wirklichen, der Schöpfung oder der ewigen Wahrheiten *oder aber* über die Strukturen der Erkenntnis unterscheidet. Es ist die *Korrelation* zwischen der Welt und ihrer Gegebenheit für das wahrnehmende Subjekt, »[d]er erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen«[38], der Husserl nach eigener Auskunft in ein Erstaunen versetzt, das ihn durch seine gesamte philosophische Arbeit hindurch nicht losläßt und einen zentralen Antrieb all seiner Forschungen bildet.[39]

Im Gegenzug zur Ausweitung der Anschauung soll nun die radikale methodische Engführung auf die Reduktion den Bezug auf die Transzendenzen der Evidenz und der Subjektivität aufheben, indem sie auch diese auf ihre reine Gegebenheit reduziert.

»Wenn die Philosophie sich in der Immanenz entfaltet (was man oft behauptet und bisweilen mit Recht behaupten kann), dann verdient nach dem Prinzip ›Soviel Reduktion, soviel Gegebenheit‹ die Phänomenologie recht eigentlich die Bezeichnung ›Philosophie‹«. [RuG 24]

Eine gewisse Vorsicht bleibt in dieser Identifizierung zwischen Philosophie und Phänomenologie spürbar, ist doch die Bedingung der Entfaltung in der Immanenz nur »bisweilen mit Recht« [s. o.] erfüllt und die Bezeichnung ›Philosophie‹ wird letztlich in Anführungszeichen gesetzt. Was macht nun diese ›Philosophie‹ in Anführungszeichen zu einer letzten Philosophie? Wenn alles Phänomen ist, so heißt das, wenn man Husserls Aussage über die Gegebenheit im »Prinzip aller Prinzipien« [s. o.] ernst nimmt, daß alles *gegeben* ist bzw. daß es *sich gibt*. Was auch

[37] Edmund Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, Den Haag 1968. S. 88. [Vgl. RD 30]
[38] Ebd., S. 169. [Vgl. RD 52].
[39] Vgl. ebd., S. 48 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer als Phänomen erfahrbar ist, birgt, impliziert oder ›faltet‹ in sich diese Gegebenheit, die dann durch die Reduktion entfaltet wird. Dabei erweist sich für Marion »die Gegebenheit … durch ihre Zuverlässigkeit und ihre prinzipielle Allgemeinheit als unbedingtes Prinzip. Es könnte also der Phänomenologie zufolge hier eine ›Erste Philosophie‹ geben.« [RuG 27] Gegen eine solche ›Erste Philosophie‹ spricht aber für Marion der zumeist mit ihr verbundene Anspruch, »dass sie das bestimmt, was sie vorlegt, indem sie ihm *a priori* ein Prinzip oder einen Komplex von Prinzipien und zumal die transzendentale Vorgängigkeit des *Ich* (oder seiner Entsprechungen) vorschreibt«. [RuG 30] Dieser Anspruch ist aber genau der, den die phänomenologische Wendung der Blickrichtung aufheben möchte, um »dem Phänomen eine unbestreitbare Priorität zurückzugeben« – eine Priorität auch vor dem phänomenologischen ›Zugriff‹ auf dieses Phänomen. [RuG 30] Es geht darum, das Phänomen »erscheinen zu lassen, nicht mehr so, wie es – entsprechend den *a priori* vorausgesetzten Bedingungen der Erfahrung und ihrer Gegenstände – erscheinen *soll*, sondern wie es *sich* von sich aus und als solches *gibt*.« [Ebd.] Dem Phänomen wird nichts *vor*geschrieben, sondern es soll beschrieben und entgegengenommen werden, wie es sich selbst im Bewußtseinserlebnis (zu erkennen) gibt. Auch die Reduktion stellt das Phänomen für Marion nicht unter eine vorgegebene methodische Regel, sondern soll vielmehr wie eine Art Reinigung die Authentizität der Gegebenheit freilegen. Daher soll das Prinzip »›Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit‹ … nichts von einer Begründung, nicht einmal von einem ersten Prinzip« an sich haben, sondern »[e]s bietet vielmehr ein *letztes* Prinzip, und es ist deshalb das letzte, weil sich nach ihm kein anderes findet«, und zwar »vor allem deshalb, weil es dem Phänomen nicht vorausgeht, sondern ihm folgt und ihm die Priorität lässt. Das letzte Prinzip ergreift die Initiative, sie dem Phänomen zurückzugeben«. [Ebd.] Damit soll gleichermaßen das Postulat einer Vorrangstellung des Ichs oder Subjekts wie auch der οὐσία oder des Ursprungs abgewehrt werden, zumal letztere für Marion unter einem »chronischen Erscheinungsdefizit« leiden und demnach zumeist »unklar, abgeleitet, rekonstruiert, vorausgesetzt, nicht gegeben oder gesehen« bleiben. [RuG 31] Es geht hierbei nicht nur um die Reihenfolge der Entdeckung oder Ableitung in einer *ordo cognoscendi:*

»In allen Fällen fungiert die Formel ›Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit‹ als letztes Prinzip. Es handelt sich nicht nur um das zuletzt gefundene Prinzip,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern vor allem um das Prinzip das festlegt, dass das Letzte – das Scheinen in seiner vorausgesetzten metaphysischen Fragilität – schließlich immer dem einzig und allein Ersten entspricht, dem Erscheinen, dem einzigen Bildschirm, der bereitsteht, um alle Kundgebungen, alle Wahrheiten und alle Wirklichkeit zu empfangen. Das Letzte wird das Erste. Das Prinzip definiert sich als letztes Prinzip. Insofern nähme die Phänomenologie den Titel ›Erste Philosophie‹ nur auf, indem sie ihn umkehrt und zu ›Letzter Philosophie‹ macht.« [RuG 31]

Marions Plädoyer für das letzte Prinzip der Phänomenologie erscheint als ein Plädoyer für die Phänomenalität selbst, die in ihrer Gegebenheit jeder Philosophie und jedem begrifflichen und systematischen Erkennen vorausgeht. Nur eine Philosophie, die sich selbst nicht mehr den ersten, sondern den letzten Rang zuweist, kann dem Vorrang der Phänomene und ihrer Gegebenheit gerecht werden, indem sie mittels der Reduktion diesen Gegebenheitscharakter freilegt und entfaltet.

Indem sie dies leistet, kann die Phänomenologie für Marion tatsächlich die Möglichkeit einer Art Selbst-Supplementierung der Philosophie eröffnen, die etwas anderes als sie selbst wird, insofern sie etwas anderes als die Metaphysik wird *und* insofern sie sich gerade auf exemplarische Weise für anderes – für das Gegebene, Sich-Gebende und ihr Vor-Gegebene öffnet. Auch in der Umwendung in die ›letzte Philosophie‹ scheint die Phänomenologie so durchaus einen Anfang zu ermöglichen:

»Pour une part essentielle, la phénoménologie assume en notre siècle, le rôle même de la philosophie. En fait, après que Nietzsche ait conduit à son terme et accompli toutes les possibilités – même inversées – de la métaphysique, la phénoménologie a, plus que toute autre initiative théorique, entrepris un nouveau commencement.« [RD 7]

Sie beansprucht es, der Metaphysik einen Abschluß zu liefern und ihr ein Ende zu setzen, und muß sich selbst daher genau entlang der Grenze der Metaphysik erstrecken, um den Grenzverlauf festzulegen: »Elle demeure donc exactement sur la ligne – la ligne de partage des eaux«. [RD 8][40] Wie an einer ›Wasserscheide‹ die Fließrichtungen der Flüsse

[40] Im Hinblick auf die Frage nach dem Subjekt formuliert Marion die These, daß die Phänomenologie in dieser Frage stets zwischen einem Anschluß an das philosophiehistorische Erbe der Subjekt-Theorien und einem Postulat des Bruchs oder Neuanfangs in nietzscheanischer Manier geschwankt habe und damit auch zwischen einer Einschreibung in die Metaphysik oder ihrer Überschreitung: »Such a hesitation doubtless permits us to inscribe phenomenology both within the field of metaphysics and on its margins or

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auseinanderstreben, trennen sich an dieser Linie zwei Richtungen, in die das Denken verläuft: anstatt von einem ersten, abstrakten Prinzip oder einem System von Prinzipien zur Gegebenheit und ihren Strukturen vorzudringen, wie bei Descartes von der Gewißheit der Erkenntnis zum Staunen über ihre Strukturen und Fundamente, soll nun umgekehrt der Gegebenheit ihr Vorrang zurückerstattet werden, von dem alles Denken ausgeht. Wo die phänomenologische Tradition dem, was sie als ›Metaphysik‹ zurückweist, eine Grenze setzt und auf ihre Überschreitung hinarbeitet, geht es Marion auch darum, die Erstreckung und den Grenzverlauf der Phänomenologie selbst zu erkunden und einen eigenen Neuanfang zu versuchen, der anerkennt, daß er eben nicht von vorn beginnen kann, sondern von dem ihm Vorgegebenen ausgeht.

2) Die Phänomenologie der »donation«

2.1) Von der Gegebenheit als ›letztem Wort‹ der Phänomenologie zur neuen phänomenologischen Grundformel und dritten Reduktion

»La phénoménologie commence en 1900–1901 parce que, pour la première fois, la pensée voit apparaître l'apparaissant dans l'apparition; elle n'y parvient qu'en concevant l'apparaître lui-même non plus comme un »donné de conscience«, mais bien comme la donation à la conscience (voire *par* la conscience) de la chose même, donnée sous le mode de l'apparaître et dans toutes les dimensions de celui-ci … La percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée da la donation du phénomène.« [RD 53]

Was für Marion nicht nur die spezifische Leistung Husserls, sondern den Kern der Phänomenologie ausmacht, ist ein Blick auf die Sachen selbst, der nur darin gelingen kann, zu erkennen, in welcher Weise sich diese selbst – als sie selbst – zeigen und zu erkennen geben. Sie geben

---

even outside of its limits.« (Jean-Luc Marion: *The Final Appeal of the Subject*. In: Deconstructive Subjectivities. Hrsg. von Simon Critchley u. Peter Dews, New York 1996. S. 85–104. [Zitiert als: Final Appeal] Wenn Descartes wesentlich dazu beiträgt, die Grenzlinien der Metaphysik klar zu ziehen und auf eine Überschreitung vorzubereiten, wie sie dann z. B. bei Pascal vollzogen wird, dann besitzt dieser Beitrag auch eine entscheidende Bedeutung für das Selbstverständnis und den Standpunkt der Phänomenologie an diesen Grenzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich in einer ganz eigenen intentionalen Ausrichtung *dem* Bewußtsein – »*à la conscience*«. [S. o.] Marion impliziert hier bereits eine Intentionalität des sich gebenden Phänomens, die später noch deutlicher ausgearbeitet wird, während Husserl selbst zunächst eindeutig von der Intentionalität des auf das Phänomen gerichteten Bewußtseins ausgeht – eher also noch von der »donation … *par* la conscience«. [S. o.] Es gilt für Marion, in einer Umkehrung der Reduktionsrichtung in besonderem Maße den Blick auf die Bewegung einer ›Gebung‹ des Phänomens *an* das Bewußtsein zu richten und damit quasi über die bereits im Bewußtsein vorgefundene Gegebenheit hinauszublicken, um zu dem Phänomen zu gelangen, das sich als diese Gegebenheit gibt. An die Stelle einer Dualität zwischen dem Innen des Bewußtseins und der Außenwelt tritt für Marion die von ihm stets betonte Immanenz, die nicht eine Immanenz des Bewußtsein, sondern eine Immanenz des sich gebenden Phänomens, also der Sache selbst ist [vgl. Alferi 200] – ähnlich wie Derrida in seiner Infragestellung des Gegensatzes von Innen und Außen auf die Immanenz der Textualität verweist.

»Die phänomenologische Orientierung der Reflexion an der beschreibbaren Erfahrung ersetze die bisherige Rationalitätsform, die das Sein aus dem selbstgewissen Denken des Ich ableiten wollte. An ihre Stelle trete mit der Phänomenologie ein *Nach*denken darüber, was sich im Bewusstsein ohne Befugnis der begründenden Vernunft geben darf«.[41]

Es besteht also ein Überschuß der Gebung in ihrer Überschreitung des Herrschaftsbereiches der begründenden Vernunft, die über die Gebung nicht vollständig verfügen kann und sie nicht selbst konstituieren, wohl aber, wie sich zeigen wird, kontrollieren und bezeugen kann. Die Frage, wie dies gelingt, ist die Frage, die Marion an die Möglichkeiten und Fähigkeiten der rationalen Erkenntnis richtet.

Der Durchbruch kann sich nach Marion von allen Bedingtheiten – auch von denen der Präsenz – nur insoweit lösen, als er sich auf die Unbedingtheit der Gebung des Phänomens selbst einläßt. In dieser Gebung korreliert, was sich zeigt, damit, wie und daß es sich zeigt.[42] Die

---

[41] Thomas Alferi: *Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gebung*. In: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*. Hrsg. v. Michael Gabel und Hans Joas, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Gabel, Joas] S. 210–233.

[42] Marion spitzt die Korrelation auf diejenige zwischen dem Erscheinen oder dem ›Aussehen‹ und dem erscheinenden Phänomen selbst zu. Nur unter der Voraussetzung einer

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gebung ist gerade deshalb unbedingt, weil sie sich – die Gegebenheit – selbst gibt. »Seule la donation est absolue, libre et sans condition, précisément parce qu'elle donne.« [RD 54] Daher kann die Selbstgegebenheit des Phänomens für Husserl ein »letztes Wort«[43] werden, eine äußerste »*Selbstverständlichkeit*«, die alltäglich einfach ›hingenommen‹ und erst in der Phänomenologie eigentlich aufgedeckt und thematisiert wird.[44] [RD 54] In dieser Selbst-*Verständlichkeit* der Gegebenheit scheint das, was sich gibt, sich zugleich immer auch zu verstehen oder zu erkennen zu geben, insofern es sich eben nicht einfach ins Leere, sondern *einem Bewußtsein* gibt. Gerade dieses Zu-erkennen-Geben wird aber im Erkannten nicht selbstverständlich mit erkannt. Die Ausrichtung auf das erkennende Bewußtsein teilen das anschaulich, sinnlich Gegebene der Intuition und das theoretisch zu erkennen Gegebene der Signifikation, der Bezeichnung und Bedeutung, miteinander. Ist dies so tatsächlich vorauszusetzen oder wird hier indirekt das Modell der phänomenalen Gegebenheit aus einem Modell des (sprachlichen) Zu-erkennen-Gebens, also der ›Kundgabe‹ abgeleitet? Diese Frage wird zu wiederholen sein, wo Marion die Intentionalität der Phänomene und ihre Beziehung zu ihrem Empfänger thematisiert, insbesondere in der Terminologie des ›Rufes‹.

Was heißt es, wenn sich Intuition und Signifikation auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner der Gegebenheit reduzieren lassen?

Korrelation zwischen dem Erfahrungsgegenstand und der Weise, wie diese Erfahrung dem Erkennenden gegeben ist, läßt sich die Gültigkeit der individuellen, subjektiven Wahrnehmung eines Phänomens über den individuellen Wahrnehmungsakt hinaus ausdehnen und ein Zugang zur Gegebenheit der Sache selbst gewinnen. Alferi verweist in diesem Zusammenhang zurecht auf die Rolle, die hier die französische Übersetzung der Begriffe »Aussehen« und »Aussehendes« mit »l'apparaitre« und »l'apparaissant« spielt, »wodurch das deutsche Wort ›Aussehen‹ in die semantische Nähe von ›Erscheinen‹ gerückt wird« und so eine besondere Nähe zum Korrelationsapriori zwischen »›Erscheinen als Akt‹ und ›Gegebenheitsweise der Erscheinung‹« erhält. [Alferi 145] Marion legt davon ausgehend stets ein besonderes Gewicht auf den Akt oder den Vollzug des Erscheinens, der sich auch in seinem dynamischen Verständnis der *donation* widerspiegelt.

[43] Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, Den Haag 1975. S. 9.

[44] Letztlich scheint sich für Marion auch Husserl nicht entschieden genug aus dieser Selbstverständlichkeit zu lösen. [Vgl. Alferi 203] Zu Husserls Umgang mit dieser Voraussetzung der Selbstverständlichkeit insbesondere auch im Hinblick auf das ›Selbstverstehen‹ des personalen Selbst sei verwiesen auf: Shigeru Taguchi: *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ›Nähe‹ des Selbst*, Dordrecht 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwischen der Ausdehnung der Anschauung und der Autonomie der Bedeutung besteht für Marion kein Widerspruch mehr, sondern letztere scheint bereits in der Intuition impliziert, die nur für sich selbst *verständlich* werden kann, wenn sie sich in die Bedeutung einträgt. Dies kann nur gelingen, wenn anschauungsunabhängige Räume der Bedeutung offen bleiben, die mit Anschauung erfüllt werden können. [Vgl. RG 55] Der autonome Raum der Bedeutung soll also quasi die bereits vorgegebene Leerstelle bilden, in die hinein sich die Anschauung geben kann. So scheint die Gebung hier in gewisser Weise einen Platz zu verlangen, einen Ort, wohin sie sich geben und an dem sie sich zu erkennen geben kann. Diese Voraussetzung einer Leerstelle erinnert an Derridas Figur der Supplementierung, wenn auch der Möglichkeit einer Erfüllung hier mehr Gewicht zugewiesen wird, als dem dazu vorauszusetzenden Mangel. Ebenfalls mit Derrida teilt Marion die Einschätzung, daß Husserls Phänomenologie im Hinblick auf das Prinzip der Gegebenheit eine Erfüllung der Metaphysik der Präsenz bildet.[45] Allerdings nicht, weil er die Präsenz der Anschauung gegenüber Zeichen und Bedeutung privilegieren würde. Vielmehr scheint es ihm in jeder Form der Gegebenheit letztlich um ein *aktuelles Gegebensein* zu gehen. [Vgl. RD 56]

Die damit implizierte Verschränkung von Gebung und Sein wird für Heidegger zum Ausgangspunkt, um über Husserl hinaus noch einmal einen Neuanfang des Denkens jenseits der Metaphysik zu versuchen: Nicht mehr die Gegebenheit für das Bewußtsein, sondern die Gegebenheit des Seins – daß es Sein gibt – soll zum Dreh- und Angelpunkt eines Denkens werden, das die Geschichte der Ontologie überwindet, indem sie zur ontischen Wurzel der Seinsfrage zurückverfolgt wird, anstatt sich allein mit dem Seienden zu befassen. Das heißt allerdings nicht, daß ein hinter den Phänomenen verborgenes Sein aufgedeckt werden müßte. Das Phänomen, dies macht Heidegger in der Prolegomena-Vorlesung von 1925[46] deutlich, ist nicht eine Erscheinung

---

[45] Er weist in diesem Kontext auch auf die Leistungen und die gleichzeitige Problematik der Beschäftigung Derridas mit Husserl hin: »Bref, comme la signification se dispense de la présence, donc de l'être, la signification ne pourrait se passer d'intuition qu'en se passant d'elle-même. Voici l'aporie. Derrida nous y conduit, et lui seul. Pourtant il y répond avec une élégance en quelque sorte trop aisée et rapide, pour, nous semble-t-il, faire justice à la question ainsi surgie.« [RD 37]

[46] Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Sommersemester 1925*, GA 20, Frankfurt a. M. 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder ein Abbild des eigentlichen Seins. Was ›es gibt‹ ist mit den Phänomenen identisch, in denen sich letztlich das Sein selbst ›gibt‹. Die Aufgabe der Phänomenologie besteht nun darin, das Phänomen so zu entdecken, wie sich in ihm sein Sein gibt. Das Sein selbst ist nicht anschaulich gegeben und nicht positiv erkennbar, sondern manifestiert sich bei Heidegger wesentlich in den Möglichkeiten der Un-Möglichkeit, also in jener Figur, die Derrida im Bezug auf die Gabe aufnimmt, im Entzug und im Nichts, die sich aber wiederum durchaus konkret und phänomenal erfahren lassen, im Gewissensruf, in der Angst oder in der Langeweile. Auch wenn es nicht direkt als Anschauung erscheint, ist also das Sein als das Nichts dennoch gegeben und kann wiederum nur in der Reduktion auf diese Gebung oder Gegebenheit wirklich erfaßt werden.

Marion betont, daß Heidegger im Gegensatz zu Husserl selbst die Radikalität des ›letzten Wortes‹ der Selbstgegebenheit erkennt, welches Husserl lediglich als eine Art Schlußstein an die äußerste Grenze der Phänomenologie stellt. Dieser Schlußstein wird für Heidegger zum Stein des Anstoßes, zum Ausgangspunkt weiteren Fragens und Denkens sowie für eine Überwindung der Metaphysik der Präsenz. Während Husserl angesichts des Exzesses der Gegenwärtigkeit und der Fülle dessen, was sich gibt, Marion geradezu geblendet erscheint, erweist sich Heidegger für ihn in dieser Hinsicht als der nüchternere Denker. Er reduziert die kategoriale Anschauung auf ihre Funktion als ein notwendiges Instrumentarium: Sie ist nicht mehr die Bedingung dafür, daß das Seiende sich in seiner Seiendheit geben kann, sondern dient nur noch als eine Art Maßstab, vielleicht sogar eher als ein Meßbehälter, um ›Gebung‹ einzufangen: »L'intuition catégoriale permet seulement de prendre la mesure – désormais sans mesure – de la donation. Elle en marque l'abîme ouvert, sans le recouvrir …« [RD 62]

Ungestellt bleiben bei Husserl angesichts des offenen Abgrunds einer maßlosen Gegebenheit gerade jene Fragen, die ausgehend von Heidegger für Marion zu den Kernfragen seiner Phänomenologie werden:

»[Q]uoi donc se donne? Non pas seulement ›Qu'est cela qui se donne ?‹, mais, plus essentiellement: ›Que signifie donner, quoi donc se joue du fait que tout soit donné, comment donc penser que tout ce qui est ne soit qu'autant qu'il est donné ?‹« [Ebd.]

In der kurzen Schlußpassage von »*Réduction et donation*« mit dem Titel »*Les figures de la donation*« wird deutlich, wie Marion in der

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beschäftigung mit dieser Frage tatsächlich über Husserl und Heidegger hinausgeht. Beide treffen sich im Kern ihrer Phänomenologie für Marion in der These: »soviel Schein – soviel Sein«.[47] Vorausgesetzt erscheint ihm damit ein weiteres Prinzip: »l'apparition ne saurait atteindre le plein statut de phénomène qu'autant qu'apparaître suffit à l'accomplissement d'être. L'apparition ne suffit à être, qu'autant qu'en apparaissant, elle se *donne* déjà parfaitement ...« [RD 301] Ein Phänomen ist also nur dann vollständig Phänomen, wenn Schein und Sein dadurch deckungsgleich sein können, daß sich die Erscheinung in ihrem Erscheinen vollständig gibt, an ein Bewußtsein, und wenn das Phänomen genau auf diese Gegebenheit oder dieses Sich-Geben reduziert wird: »qu'autant qu'elle se *réduit* à sa donation pour la conscience. Ainsi la donation se déploie selon la mesure directe de la réduction«. [Ebd.] Marion ›reduziert‹ daher die phänomenologische Grundformel Husserls und Heideggers auf die neue Formel:

»[A]utant de réduction, autant de donation. Autrement dit, les conditions de la réduction fixent les dimensions de la donation. Plus ce ou celui qui réduit radicalement, plus les choses se donnent amplement à lui.« [RD 303 f.]

Die Gegebenheit oder Gebung erscheint als solche nur im Vollzug der Reduktion, also in einem Erkenntnisprozeß, indem sie aus ihrer Implikation im Gegebenen heraus entfaltet wird. Gefordert ist die Praxis eines Denkens, das die Performanz der Gebung in der Performanz der Reduktion nachzuvollziehen sucht, ohne diese performativen Bewegungen auf eine starre Definition zu reduzieren, die ihrer Dynamik nicht gerecht würde.

Aus Marions neuer phänomenologischer Grundformel wird ein erstes methodisches Instrumentarium abgeleitet, um die Formen der Gebung zu analysieren. Jede Gebung kann daraufhin befragt werden, auf wen sie ausgerichtet ist bzw. wer die Reduktion vollziehen kann, die die ›*donation*‹ im Gegebenen entfaltet (»à qui?«); sie kann daraufhin befragt werden, was gegeben wird (»quel donné«), wie es gegeben wird (»donné comment?«) und wo die Grenzen der jeweiligen Gebung erreicht sind (»jusqu'où?«). [RD 304] Nach Husserl Reduktion auf die Gegenständlichkeit, bei der ausgeklammert wird, was nicht zu dem jeweiligen, konstituierten *Gegenstand* gehört, und nach der existentialen

[47] Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Tübingen 1994. S. 189.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reduktion Heideggers in »*Sein und Zeit*«, die ausklammert, was nicht zum *Sein* gehört bzw. die Frage nach dem Sein betrifft, macht Marion sich selbst eine dritte Reduktion zu seiner Aufgabe, die ausklammern soll, was die Gerichtetheit und den Vollzug der Gegebenheit als *Gebung* verdeckt. Diese Gebung beschreibt Marion in »*Réduction et donation*« in Auseinandersetzung mit Heidegger und deutlich auch an Emmanuel Lévinas orientiert als einen Ruf: »la pure forme de l'appel«. [RD 305][48] Anders als Heidegger geht es Marion nicht darum, vermittelt über den Ruf, der sich in Stimmungen manifestiert, die wiederum zuerst das Nichts erfahrbar machen und dann über eine hermeneutische Interpretation dieser Erfahrung den Zugang zum Sein ermöglichen, auf das Sein selbst zurückzugelangen. Es kommt ihm vielmehr darauf an, den Anspruch oder Ruf als solchen freizulegen und auf seine reine Form zu reduzieren, ihn also nicht als Anspruch *des Seins*, sondern *als Anspruch* wahrzunehmen und entgegenzunehmen. Der Gebung der Phänomene wird hier ganz deutlich ein Modell der ›Kundgabe‹ zugrundegelegt. Dabei soll der Ruf jedoch nicht zwingend auf eine rufende Instanz oder Autorität zurückverweisen, sondern er gibt sich als ein reiner Ruf, »l'appel comme tel – l'appel à se rendre à l'appel même, dans la seule intention de s'y tenir en s'y exposant«. [RD 295][49]

Interessant ist, daß Jacques Derrida in seiner ausführlichen Fußnote zu »*Réduction et donation*« in »*Falschgeld*«[50] Marion sowohl im Hinblick auf die Betonung der Gebung als auch im Hinblick auf die Herausarbeitung des Anrufs zustimmt. Insbesondere gilt dies für die

---

[48] In seinem »*Nachwort zu: ›Was ist Metaphysik‹*« von 1943, das Marion sehr genau auch im Hinblick auf die Überarbeitungen der verschiedenen Auflagen untersucht, geht Heidegger von einem *Anspruch* des Seins aus. Es ist die »Stimme des Seins«, die ein »Stimmen« vollzieht, den Angesprochenen in spezifische Gestimmtheiten versetzt und so »den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch nimmt, damit er das Sein im Nichts erfahren lerne«. (Martin Heidegger: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 2004. S. 307) Eine sehr klare Darstellung der Heidegger-Interpretation Marions in »*Reduction et donation*« findet sich bei Rolf Kühn: *Französische Reflektions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*, Frankfurt a. M. 1993. S. 187–195.

[49] Auch Heidegger denkt durchaus die Möglichkeit einer Alternative zum Gewissensruf des Seins – den Ruf des Vaters. Dieser andere Ruf wird allerdings von ihm explizit zurückgewiesen, während Emmanuel Lévinas den Ruf als Ruf des Anderen ausdeutet. In der Wendung »Höre Israel!« eröffnet sich dabei ein Ruf, der zunächst einmal allein dazu auffordert, den Ruf zu hören.

[50] Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I.* Übers. von Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993. [Zitiert als: FG]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage nach dem Empfänger des Rufes: »Ni *Je* constituant, ni *Dasein*, qui est – si précisément il peut encore ›être‹ – celui qui s'adonne à l'appel qui donne ?« [RD 297] Derrida konstatiert hier eine Übereinstimmung damit, was er »selbst über den Anruf geschrieben habe, über das ›Komm‹, das ›Ja‹ und ihre irreduzible Wiederholbarkeit sowie über die ›*destinerrance*‹ (Schickungsirre) einer Sendung, die sich von der Antwort her bestimmt, und über die ›Gabe‹ im allgemeinen«. [FG 72 f., Anm. 23] Er kritisiert allerdings, daß Marion in letzter Konsequenz doch »›die reine Form des Anrufs‹ ... dem Anruf des Vaters unterzuordnen scheint, jenem Ruf, der wieder dem Vater zukommt, zu ihm zurückkommt und in Wahrheit nichts anderes sagte als die Wahrheit oder den Namen des Vaters, und zuletzt die des Vaters als des Namensgebers«. [Ebd.] Für Derrida stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich sei, einen reinen Ruf jenseits der jüdischen und christlichen Tradition und ihrer Sprache zu vernehmen. Auf den Zusammenhang zwischen dem Ruf, einem Rufenden als Vater und Namensgeber und der religiösen Tradition wird in der genaueren Betrachtung des Rufs bei Marion zurückzukommen sein, die in »*Étant donné*« – indirekt vielleicht in einer Auseinandersetzung mit diesem Einwurf Derridas – sowie später auch direkt im Gespräch mit diesem weiterentwickelt wird.[51]

Die Reduktion auf den reinen Ruf entspricht in »*Réduction et donation*« der Reduktion auf die Gegebenheit als einer gerichteten Gebung, *donation*. Sie verweist auf die phänomenologische Weise des Erkennens, die darin besteht, das, was sich zeigt, was sich gibt oder was anspricht nicht vor der Folie der Gegenständlichkeit oder vor der Folie seines Seins, sondern in diesem Zeigen, Geben und Ansprechen zu betrachten und diese Bewegungen weder allein auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen, noch auf ihr Ziel im sie erkennenden Bewußtsein, sondern stattdessen eine Haltung einzunehmen, die es erlaubt, die Bewegung, Gebung oder den Ruf selbst zu beschreiben bzw. zu bezeugen. Dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit, der ausgehend von Husserl einen Grundpfeiler der phänomenologischen Tradition bildet, kann für Marion gerade diese Haltung und nur diese Haltung gerecht werden, die sich zunächst auf ein reines Hören, Annehmen und eine Bereitschaft zur Antwort einläßt. Die dritte Reduktion soll nicht nur ihren Gegenstand, den Ruf, reduzieren, sondern sie reduziert quasi auch die Reduktion selbst auf ihre eigentliche Form, insofern sie die transzendentalen

[51] Siehe hierzu insbesondere den Abschnitte D. III. 1.2 meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und existenzialen Reduktionen Husserls und Heideggers in sich integrieren soll. [Vgl. RD 296]

Das ursprüngliche philosophische Staunen, welches unser Existieren immer schon auch als ein Philosophieren bestimmt[52], ist für Heidegger ein Erstaunen darüber, daß Sein und nicht Nichts ist. Dies ist »das Wunder aller Wunder, daß Seiendes ist«, welches »[e]inzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins«.[53] Heidegger scheint für die Bereitschaft, sich zu wundern, eine gewisse Hingabe an das Nichts vorauszusetzen, ein Dasein, das »sich verschwendet«[54], ein »Sichloslassen in das Nichts« als ein »Freiwerden«[55] – eine Verschwendung und Verausgabung, die Derrida als Verausgabung des Sinns wiederaufgreift – und er entwirft in diesem Zusammenhang ein »wesentliche[s] Denken«, das sich ausgehend von der Vorgabe des Seins ereignet und »dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind«.[56] Die Voraussetzung ›nicht zu rechnen‹ im Sinne eines fehlenden ökonomischen Kalküls, verweist auf die Denkfigur der Gabe. Das Denken »verschwendet … sich im Sein für die Wahrheit des Seins« und antwortet auf dessen Anspruch nicht gezwungen, sondern »in der Freiheit des Opfers«.[57] Die Antwort gegenüber dem Anspruch besteht dann darin, sich diesem zu überantworten.[58] Das Phänomen des Seins hängt bereits davon ab, inwiefern sein Anspruch gehört, angenommen und beantwortet wird. In der ersten Fassung seines *»Nachwort[s] zu: Was ist Metaphysik«* von 1943 entwickelt Heidegger zudem eine komplexe Verschränkung von Denken und Danken. Das Denken könnte hier als

---

[52] »Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren«, es ist ihm also von vornherein gegeben, zu philosophieren. (Martin Heidegger: *Wegmarken*, a.a.O., S. 122).

[53] Ebd., S. 307.

[54] Ebd., S. 118.

[55] Ebd., S. 122.

[56] Ebd., S. 309.

[57] Ebd.

[58] In Heidegger *»Nachwort zu: Was ist Metaphysik?«* [ebd., S. 303–312] verlagert sich in der Ausgabe von 1949 der Schwerpunkt vom Anspruch *des Seins* zum Ereignis: »le centre de gravité bascule: l'analytique existentiale, qui, depuis l'étant prétendait remonter à l'être, le cède décidément à l'événement de l'être, seul initiateur de son phénomène – si phénomène il y a encore, lorsqu'apparaît le ‹il y a›.« [RD 279] Damit wird für Marion klar, daß es Heidegger hier eigentlich nicht mehr um das Sein, sondern um den Anspruch selbst geht, der sich ereignet.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Art der Erkenntnis betrachtet werden, die dem Anspruch entspricht, und zwar in einer Haltung der *Dankbarkeit*, wenn auch die genauere Konstellation, in der »das Dichten und das Danken und das Denken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sind … offenbleiben muß«, als eine nicht auflösbare Aporie.[59] [Vgl. RD 282] Die annehmende, hörende, sich wundernde, vielleicht auch dankbare Haltung und die Reduktion auf die reine Form des Rufs ermöglichen für Marion eine echte Phänomenologie, die versucht, das Sich-Geben, Sich-Ereignen und Ansprechen zu erfassen. [Vgl. RD 296] Es wird zu fragen sein, wie neutral diese Empfängerhaltung entwickelt wird, und wo sie bereits an die Haltung des Empfängers in einer eher ›moralischen‹ Ordnung der Gabe und der Verantwortung oder schon im Rahmen des *ordo amoris* angelehnt sein könnte.

Die der phänomenologischen Haltung zu Grunde liegende Entscheidung wird nicht wie bei Descartes bereits im Philosophieren für das Philosophieren getroffen, sondern durchaus auf eine ›existenziellere‹ Art und Weise. Sie ermöglicht nicht direkt die Phänomenologie als eine Entscheidung, die zuerst auf das phänomenologische Philosophieren und damit auf eine spezifische Weise des Erwerbs von Erkenntnissen abzielt, sondern sie scheint vielmehr noch basaler die *Phänomenalität* zu ermöglichen, die wiederum Bedingung der Möglichkeit von Phänomenologie ist, da das, was sich als ein Phänomen geben kann, sich nur einem Empfänger gibt, der sich entscheidet, den Ruf anzunehmen und sich ihm zu überantworten: »Ce qui se donne ne se donne qu'à celui qui s'adonne à l'appel et que sous la forme pure d'une confirmation de l'appel, répété parce que reçu.« [RD 296]

2.2) Die phänomenologische Kontra-Methode

Wie kann ausgehend von einer solchen Entscheidung die Phänomenologie methodisch betrieben werden, um wirklich zur *donation* in jedem Phänomen zu gelangen, indem »die Reduktion aus dem Gang des Erscheinens alles aussondert, was sich nicht rückhaltlos gibt«? [RuG 24] Wie ist es möglich, im Sich-Zeigen der Phänomene das Geben freizulegen, ohne daß man einfach eine Terminologie durch eine andere ersetzt und schlicht behauptet, daß das, was sich zuvor zeigte, sich jetzt

[59] Martin Heidegger: *Wegmarken*, a. a. O., S. 312.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gibt? Was also kann tatsächlich aus der Reduktion auf das ›letzte Prinzip aller Prinzipien‹ gewonnen werden, was kann ausgehend von der Terminologie der *donation* gezeigt, bewiesen oder zu erkennen gegeben werden? Und wie kann es dabei gelingen, Husserls Anspruch einer reinen Wissenschaftlichkeit nicht vollkommen zu verleugnen, deren Formalität sich auch bei ihm stets in einer Spannung zur Fülle der Anschauung befindet? Für Thomas Alferi läßt sich das Prinzip der Reduktion letztlich als Vernunftgesetz bestimmen, wie es auch in der an Kant erinnernden Metaphorik eines Gerichtshofes deutlich wird, vor dem für Marion die Entscheidung über die Rückhaltlosigkeit der Gebung zu treffen ist. [Vgl. Alferi 207] Muß dazu doch die Rationalität des Denkenden, der die Reduktion vollzieht, in den immanenten Strukturen seiner Erkenntnisfähigkeit *a priori* und transzendental vorausgesetzt werden?

Zunächst ist festzuhalten, daß die Phänomenologie sich für Marion nicht durch die Methodik einer positiven Beweisführung auszeichnet, sondern eine *Kontra*-Methode verlangt, in der es weder um die Ableitung einer sicheren Erkenntnis aus der Erscheinung noch aus den Erkenntnisstrukturen des Subjekts geht, sondern darum, diese Erscheinung als sie selbst erscheinen zu lassen:

»La méthode phénoménologique prétend donc déployer un tournant, qui va non seulement de démontrer à montrer, mais de montrer comme un *ego* met en évidence un objet, à laisser *se* montrer une apparition dans une apparence: méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode.« [ED 17]

Es geht also nicht mehr darum, zu beweisen *(démontrer)*, sondern es geht darum, zu zeigen *(montrer)*, zu bezeugen, oder noch präziser darum, das zu unterstützen, was sich zeigt: »la manifestation de soi à partir de soi de ce qui, alors, *se* montre.« [ED 15] Wird hier nicht jede Sicherheit der Erkenntnis aufgegeben? Läßt sich hinreichend klarstellen, welche spezifische Leistung die Phänomenologie im Gegensatz zu anderen Ausdrucksformen, insbesondere zu künstlerischen Ausdrucksformen vollbringen kann, denen es – diese Position vertritt Marion selbst – ebenso darum geht, etwas zu zeigen bzw. etwas sich zeigen zu lassen oder zu erkennen zu geben, wie es sich selbst gibt? Ist alles, was ein sich gebendes Phänomen ›zu erkennen gibt‹, Phänomenologie oder ist davon noch einmal eine ›philosophische Phänomenologie‹ oder ›phänomenologische Philosophie‹ zu unterscheiden? Zwar »gewinnt die Phä-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nomenologie dadurch an Legitimität, dass sie letztlich Phänomene sichtbar werden lässt, die ohne sie *unzugänglich* geblieben wären« [Gabel, Joas 52], dies können aber auch andere Ausdrucksformen leisten. Was aber ohne einen *phänomenologischen Zugriff* nicht aus sich heraus offensichtlich ist und unzugänglich bleiben würde, ist vor allem die »Nicht-Evidenz der Gegebenheit selber«. [Ebd.]

Die Methode dieses phänomenologischen Zugriffs soll sich auf ihre eigentliche Aufgabe beschränken, die eben darin besteht, »den Gehalt an Gegebenheit jeder Erscheinung ein[zuschätzen], um seinen Rechtsanspruch auf Erscheinen – oder nicht – auszumachen.« [Ebd.] Das Erkennen soll seine Gegenstände nicht konstituieren, indem sie konstruiert oder synthetisiert werden, wohl aber indem sich eine Sinn*gebung* vollzieht, die wiederum für Marion genau darin besteht, den in der Gebung der Phänomene selbst gegebenen Sinn *anzunehmen* und *anzuerkennen*: »à donner-un-sens, ou plus exactement à reconnaître le sens que le phénomène *se* donne de lui-même et à lui-même.« [ED 16] Auch hier verschiebt sich also, ähnlich wie bei Ricœur, der Vollzug des Erkennens von der *connaissance* zu einer *reconnaissance*.

Die Kontra-Methode[60] der Phänomenologie fordert nicht eine Aufgabe, sondern eine Umkehrung der Methode, die sich selbst gegenüber dem Phänomen zurücknimmt. Es handelt sich weder um eine Nicht-Methode, noch um einen reinen negativen Weg der Phänomenbestimmung[61]: Unter negativen Vorzeichen ist der exzessive Charakter der Gebung nicht zu verstehen.

---

[60] Wo es sinnvoll erscheint, werde ich in den folgenden Überlegungen zur Kontra-Methodik auf den Aufsatz »Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit« [Gabel, Joas 37–55] zurückgreifen. Dieser Text bildet eine überarbeitete und von Rolf Kühn ins Deutsche übertragene Version der Seiten 13–31 und 90–102 von »*Étant donné*«, die erstmals veröffentlicht wurde in: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von Rolf Kühn und Michael Staudigl, Würzburg 2003. S. 125–138.

[61] Marion weist – nach anfänglichem Zögern – darauf hin, es sei besser, »[a]nstatt von einer ›negativen Phänomenologie‹ … zu sprechen, vom Begriff der *Gegen-Methode* auszugehen, um jedem expliziten oder impliziten Methodenapriori gegenüber dem reinen Erscheinen als Gegebenheit zu entgehen«. [Gabel, Joas 38] Nicht exakt sei die Bestimmung als negative Phänomenologie, da einerseits auch in der sogenannten ›negativen‹ Theologie der negative Weg der Argumentation stets mit Wegen der Affirmation und des Aufstiegs verbunden sei und da andererseits auch Phänomene wie die Langeweile oder der Ruf in sich selbst keinesfalls negativ seien, selbst wenn sie nur mit negativen Beschreibungsformeln eingeholt werde könnten. Marions Fußnote hierzu in »*Étant*

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Bezug auf jede Methode der Erkenntnis eröffnet sich nun in der Phänomenologie ein Paradoxon, sofern diese letztlich immer von einem Erkennenden (und seinem Blick aus dem Fenster) ausgeht und damit einer vom Phänomen ausgehenden Manifestation eigentlich zuwiderläuft. Auch das phänomenologische Denken denkt sich nicht selbst, sondern wird von einem Denkenden gedacht und verlangt, ebenso wie die cartesische philosophische Selbst-Erweckung, durchaus eine Entscheidung, eine denkerische Initiative – mag sich auch das Phänomen selbst geben, so gilt das keinesfalls für die es erfassende oder entfaltende phänomenologische Konzeption (zumal sich die Abhandlung darüber ebenfalls nicht selbst schreibt). So besteht das Paradoxon der Phänomenologie für Marion in der Überkreuzung zwischen der vorausgesetzten Initiative des sich selbst manifestierenden Phänomens und der Initiative des Phänomenologen, diese Manifestation zu beschreiben, darzustellen bzw. zu entfalten. Diese denkerische Initiative muß, um dem phänomenologischen Anliegen zu entsprechen, der Initiative der Phänomenalisierung gerecht zu werden, sich selbst direkt wieder aufgeben: »Le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisément à ceci qu'elle prend l'initiative de la perdre«. [ED 15]

Die Unbezweifelbarkeit, mit der das phänomenologische Erkennen beginnen kann, betrifft »nicht mehr die apriorischen Erkenntnisbedingung im Hinblick auf eine Objektgewissheit …, sondern die Unbezweifelbarkeit des Erscheinens von Phänomenalität als solcher«. [Gabel, Joas 38] Damit wird das Projekt Descartes' zugleich aufgenommen und der *ἐποχή* Husserls gemäß in sich selbst umgekehrt: Die Frage nach dem Schein oder Sein der Objekte, nach Traum oder Wirklichkeit wird außer Kraft gesetzt. Die letzte Gewißheit liegt ausgehend von der Erweiterung des *ego cogito* um die Intentionalität auf das »*ego cogito cogitatum*«[62] im Erscheinen des Phänomens, das allerdings einem Bewußtsein erscheint. Ebenso liegt sie für Marion in der Gebung, die aber nur in der Reduktion durch einen Reduzierenden entfaltet werden kann. Die Reduktion soll hierbei »die Beseitigung der *Hindernisse* auf dem Weg des Sich-zeigen-lassens als Erscheinung des Phänomens in seinem Erscheinen« vollziehen. [Ebd.] Die phänomenologische Reduktion und die De-

---

Donné«, läßt sich möglicherweise auch als Reaktion auf Janicauds These von der theologischen Wende lesen. [ED 16, Anm. 2]

[62] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, a.a.O. S. 11 und S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konstruktion lassen sich in dieser Hinsicht lediglich anhand der jeweils abgebauten Hindernisse unterscheiden. [Vgl. ED 16, Anm. 1] Ähnlich wie die Dekonstruktion für Derrida und die Arbeit der Interpretation für Ricœur, kann für Marion die Reduktion, sofern sie sich vom methodischen Anspruch der positiven Wissenschaften löst, »nie endgültig sein«. [Gabel, Joas 38] Sie bleibt ein offener Prozeß, der anerkennt, keine absoluten und letztgültigen Aussagen über das treffen zu können, was der Reduktion unterzogen wird.

Wenn die Kontra-Methode sich auf das paradoxe Unterfangen einlassen muß, sich selbst als eines der Hindernisse der Selbstgebung mit aus dem Weg der Phänomene zu räumen, warum wird dann überhaupt erst das ›Hindernis‹ der Methode aufgestellt, ein ›Parcours‹ gebaut, wie er in Ricœurs ›Umwegen‹ errichtet wird, und nicht einfach gänzlich auf das Philosophieren verzichtet, um die Phänomene sich selbst und ihrer Gebung zu überlassen? Weil eben diese Gebung an die Reduktion gebunden ist. Ist sie aber notwendig daran gebunden? Oder ließe sich (ketzerisch) vielleicht behaupten, daß das Prinzip ›wieviel Reduktion, soviel *donation*‹ einzig und allein deshalb aufgestellt werde, um die Notwendigkeit des phänomenologischen Philosophierens zu retten? Konstruiert also Marion hier ein solches Prinzip analog dazu, wie Descartes das philosophische Selbst-Erweckungserlebnis seiner Träume konstruiert und inszeniert? Der eigentliche Antrieb der Phänomenologie Marions ließe sich dann womöglich mindestens ebenso stark wie im Anspruch einer Bezeugung der Welt und der Phänomenalität überhaupt auch in einem Plädoyer für den Denkenden, für den Vollzieher der Reduktion vermuten, der eben notwendig ist, damit phänomenologisch gedacht werden kann. Er könnte hier seine Rolle und seine Bedeutung aus der Aufgabe empfangen, durch seine gedanklichen Operationen die Gebung der Phänomenalität zu entfalten, so daß er selbst ›Sinn ergibt‹, weil er in das Wechselspiel von Reduktion und *donation* eingebunden ist. Die Bezeugung kann nicht ohne den Zeugen erfolgen, der sich vom Beweisstück, anhand dessen etwas bewiesen werden kann, wesentlich unterscheidet. Für Alferi ist daher die Frage nach dem Unterscheidungskriterium für die Gültigkeit einer Reduktion auf die Gebung mit der kritischen Rückfrage verbunden, ob nicht letztlich doch zuerst die Gewißheit eines *ego cogito* vorausgesetzt werden müsse, um die Gewißheit der vollzogenen Reduktion, der vollen Hingabe an die Gebung sowie schon der Erkenntnis der Grundformel ›soviel Reduktion, soviel *donation*‹ garantieren zu können. [Vgl. Alferi 330–334]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andererseits ist für Marion auch die Reduktion auf die cartesische Gewißheit bereits an den Vollzug der Reduktion des Gegebenen gebunden.

»[L]a réduction ouvre le spectacle du phénomène d'abord comme un metteur en scène omniprésent, pour le continuer comme une simple scène, nécessaire certes, mais oubliée et indifférent; en sorte qu'à la fin, le phénomène occupe à ce point la scène qu'il la résorbe en lui et ne s'en distingue plus – auto-mise en scène.« [ED 17]

Deutlich tritt hier die Reduktion (und mit ihr der Vollstrecker dieser Operation) in den Hintergrund zugunsten des sich gebenden Phänomens. Wo Descartes sich letztlich seine philosophierenden Träume selbst gibt – oder dies vorgibt –, liegt hier die Inszenierungsarbeit des Philosophierenden darin, der Phänomenalität eine Bühne zu bereiten, um sich dann zurückzuziehen. Und doch wird sich im Durchgang durch Marions Umgang mit der Frage nach dem ›Subjekt‹, dem Selbst, dem Erkennenden der Eindruck bestätigen, daß dieser gerade aus diesem Rückzug seinen spezifischen Platz gewinnt – so wie die Größe eines Regisseurs, gerade darin liegen kann, sich selbst gegenüber seinen Akteuren und der Wirkung der Inszenierung zurückzunehmen.[63]

Im Vordringen zum letzten Prinzip der Gegebenheit geht es für Marion nicht mehr darum, »zu fragen, ob man das Phänomen reduktiv von der Gegebenheit aus verfolgen kann und soll, sondern ob man es überhaupt ohne sie *zu denken* vermag.«[64] [Gabel, Joas 49] Zu seinem kontra-methodischen Ansatz gehört ganz explizit diese Umwendung auf die transzendentale Frage, wie, ausgehend von einer vorgegebenen, sich gebenden Phänomenalität, die Möglichkeit offen bleiben kann, diese denkend und erkennend zu erfassen. Es geht dabei nicht mehr um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, die *a priori* in deren eigenen Strukturen zu verorten sind, sondern die Erkenntnis qua Reduktion erfolgt phänomenologisch stets *a posteriori*:

»Das Erscheinen muss sich … dem Imperialismus der Erkenntnisbedingungen *a priori* entziehen (wenn nicht sogar diesem stets wiedersprechen), wobei das

---

[63] Alfred Hitchcocks berühmte Cameo-Auftritte beziehen ihren Reiz gerade daraus, daß der Regisseur in seinen eigenen Filmen nur ganz beiläufig in Statistenrollen erscheint, um quasi über die Fiktion der Inszenierung hinaus auf den Inszenierenden zu verweisen, der aber innerhalb der Fiktion selbst nicht die Rolle eines Regisseurs spielt, sondern – ganz im Sinne Derridas – eine *Rand*figur bleibt.

[64] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erscheinen vom Erscheinenden erreicht, den Zugang zur Bühne der Welt zu erzwingen und leibhaft [en personne] – ohne Verdoppelung noch Repräsentant – vorwärtszudringen. Vom Gesichtspunkt des Erkennenden aus heißt diese Vorwärtsbewegung *Intentionalität*; aus der Sicht der Sache selbst betrachtet erhält sie den Titel *Gegebenheit* [donation!] und lässt sich nicht mehr gemäß der gewöhnlichen Vorstellung und gemäß des gewöhnlichen Erscheinens aussagen.« [Gabel, Joas 53][65]

Wird also die *donation* zum Kernbegriff der Phänomenologie, so läßt sich aus diesem Zitat im Umkehrschluß ableiten, daß verlangt wird, den »Gesichtspunkt des Erkennenden« aufzugeben und sich auf den Versuch einzulassen, »aus der Sicht der Sache selbst« zu denken. Auch hier muß also der ›Fensterplatz‹ des Beobachters aufgegeben werden. Die Paradoxie, die der Standpunkt des Erkennenden für jede Phänomenologie darstellen muß, wird damit nicht eigentlich aufgelöst. Auf eine andere Ebene verschoben und durchsichtig gemacht besteht das Paradoxon nun darin, daß der Erkennende eben nicht nur einen Punkt auf dem Weg der dynamischen und gerichteten Phänomenalisierung der Phänomene, auch nicht nur deren Zielpunkt bilden darf, da er sich im Vollzug seines Erkennens zugleich ganz dieser Bewegung hingeben und sie mitverfolgen soll, um die Gebung des Phänomens denken zu können.

2.3) Was heißt geben? – Wie gibt sich die donation zu erkennen?

2.3.1) Von der Gegebenheit zur donation

Zu den Einwänden, denen sich eine Phänomenologie der *donation* stellen muß, gehört neben der Frage, welchen methodischen Ansprüchen sie noch genügen kann, der Einwand, es handle sich bei der Verwendung des Begriffs *donation* um einen leeren »Spracheffekt« ohne einheitliche Bedeutung, in dem nur »eine einfache Analogie (Paronymie) es erlauben würde, die zweideutig verbleibenden Ausdrücke wie *es gibt, geben, gegeben, Gabe, Gebung, Gegebenheit* untereinander in Verbindung zu bringen«. [Gabel, Joas 43] In der künstlichen Betonung dieser Verbindung könnte es sich nahezu um den Versuch handeln, eine Art Zauberformel oder Beschwörung zu finden, unter der sich alle Probleme einer methodisch betriebenen Phänomenologie mit einem Mal auf-

[65] Einfügung der französischen Begriffe K. B., [vgl. ED 101]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lösen sollen. Diese Schwierigkeit äußert sich auch in Heideggers Formulierung in »*Grundprobleme der Phänomenologie*«, wo er die Frage stellt: »Was heißt ›gegeben‹, ›Gegebenheit‹ – dieses Zauberwort der Phänomenologie und der ›Stein des Anstoßes‹ bei den anderen?«[66] [Vgl. ED 30] Marion möchte zwischen einem Rationalismus, der das Zauberwort als ›Hokuspokus‹ zurückweist, und einer Mystik, die allein diese Magie heraufbeschwört, einen neuen Weg einschlagen. Beide Positionen sind sich einig in der Annahme, daß eine Definition der Gegebenheit nicht erfolgen *kann*, weil diese irrational ist, oder nicht erfolgen *soll*, weil sie sich der Festlegung entzieht, – »que la donation ne peut (ou ne doit) pas accéder au concept«. [ED 31] Diese Voraussetzung stellt Marion in Frage: »entre magie et scandale, s'ouvre un autre voie – que la donation articule rationnellement les concepts qui disent le phénomène tel qu'il *se* manifeste.« [Ebd.]

Ähnlich wie Ricœur arbeitet Marion mit der *Polysemie* des Begriffs der *donation*, in der sich eine »unabwendbare Dualität« freilegen läßt, denn *donation* »bedeutet sowohl den Akt (geben), den Einsatz (Gabe), als auch den Handelnden (Gebenden) und die Weise der fertigen Gegebenheit«. [Gabel, Joas 43] Auf der einen Seite steht das Ergebnis des Aktes, das »was sich gegeben findet, die geleistete Gabe, so dass das scheinbar nackte und neutrale Datum der Gegebenheit auf diese Weise nur die gegebene Gabe bleibt«, ein *datum* also oder *donnée*, ein »zugleich vorhandenes sowie zur Verfügung stehendes Seiendes, das eines jeden eventuellen Prozesses ledig wäre, der es möglich gemacht hätte«. [Ebd.] Auf der anderen Seite steht wiederum die »gebende Gabe«, die »Gegebenheitsbewegung« [Gabel, Joas 44], die das Gegebene hervorbringt, »le mouvement de donation qui les [– les données –] donne«. [ED 93]

Marions etwas eigensinnige Entscheidung, das deutsche Wort ›*Gegebenheit*‹ mit *donation*, anstatt mit *donné* oder wie teilweise ebenfalls üblich mit *présence* zu übersetzen, entspringt der bewußten Wahl, diese Dualität zwischen dem Akt oder Ereignis und dem Produkt einer Gebung, zwischen »don donné« und »don donnant« [ED 92], wirken zu lassen.[67]

---

[66] Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie. WS 1919–1920*, GA 58, Frankfurt a. M. 1992. S. 5.

[67] Zu Marions eigener Rechtfertigung dieser Übersetzung vgl. ED 97–100, Gabel, Joas 49–52 sowie RuG 28 f. Diese Dualität muß auch bei der Rückübersetzung ins Deutsche

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um zu erklären, was mit der Polysemie und dem Bedeutungsspektrum der *donation* erfaßt werden soll, erläutert Marion in »*Étant donné*« als Beispiel, den »äußersten Fall der neutralisiertesten, minimalsten und entleertesten Gegebenheit« *(donnée)* eines mathematischen oder physikalischen Problems[68], das als eine Aufgabe *(sujet)*[69] im Rahmen einer Prüfung gestellt wird, die »öffentlich erlassen und allen zugänglich« ist. [Gabel, Joas 44] Die Prüfungsbedingungen sollen für alle Teilnehmer im Hinblick auf soziale Unterschiede gleich sein. Unterschieden werden hingegen die individuellen Kompetenzen bei der Lösung der Aufgabe, also Fähigkeiten, die für Ricœur die personale Identität wesentlich ausmachen und auch dort dem Platz im sozialen Gefüge (den Odysseus zurückerobert) übergeordnet werden. Es wird sich später noch zeigen, daß Marion wie bei der gegebenen Aufgabe generell eine personale Individualisierung durch das jeweilige Entgegennehmen des Gegebenen bestimmt.

Die Aufgabenstellung besitzt eindeutig die von Marion für jedes Phänomen festgestellte Voraussetzung der Implikation der Gebung im Gegebenen, insofern in ihr ihre Lösbarkeit und im Entwurf der Aufgabe

---

berücksichtigt werden. »Die ›Gegebenheit‹ ist zu wenig aktivisch, während die ›Schenkung‹, die wie ›la donation‹ eher aktivisch ist, jedoch nicht demselben Wortstamm von ›don‹ entstammt, wie die ›Gebung‹ dem von ›geb/gab‹ im Deutschen«, so die Übersetzer von »*Die Öffnung des Sichtbaren*«. (Jean-Luc Marion: *Die Öffnung des Sichtbaren.* Eingeleitet und aus dem Französischen übersetzt von G. Bertrand und D. Bertrand-Pfaff, Paderborn u.a. 2005. [Zitiert als: ÖdS]) Auch Alferi verweist zunächst auf die Übersetzung mit »›Schenkung‹ und ›Stiftung‹«, die dem juristischen Sprachgebrauch entspricht, welcher im Bezug auf den interpersonalen und sozialen Kontext der Gabe eine Rolle spielt, aber auch dort, wo Marion der Reduktion die Aufgabe zuweist, den Rechtsanspruch der Phänomenalisierung zu bemessen. Verfehlt wird damit, daß es sich beim Begriff *donation* um ein »nominalisiertes Verb ... oder anders gesagt ein deverbales Nomen« handelt. [Alferi 22] Alferi schlägt daher als adäquate Übersetzung »›Gebung als Schenkung‹« vor. [Ebd.]

[68] Mit dem Ausdruck »les données d'un problème« wird eine Problemstellung bezeichnet, ebenso wie ›Daten‹, oder ›Angaben‹ nach dem Schema: ›gegeben ist A und B, gesucht C‹. Es ist nicht unbedingt vorauszusetzen, daß jede beispielsweise mathematische Aufgabe im Hinblick auf die zum Teil höchst komplexen Problemstellungen der Mathematik als »entleerteste Gegebenheit« [s.o.] betrachtet werden kann. Allerdings zeigt sich bei Marion generell die etwas pauschalisierende Tendenz, insbesondere die Mathematik als nahezu anschauungsfreie und ›leere‹ Phänomenalität zu betrachten.

[69] Dabei zeigt sich eine interessante Überkreuzung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, denn die gestellte Aufgabe ist im französischen Sprachgebrauch ein »sujet«, für das Subjekt dem sie gestellt wird, aber zugleich ein Objekt, »bref la donnée d'un objet soumis au sujet qui le dissout«. [ED 92]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch einen Aufgabensteller zugleich ihre Lösung vorweggenommen ist. Das Problem wird »[d]urch die Evidenz der Sache selbst, nach der gefragt wird«, gestellt. [Gabel, Joas 44] Damit nicht einfach eine reine Information gegeben wird, ist auf Seiten des Prüfungskandidaten eine »prinzipielle Unkenntnis« [ebd.] der Lösung vorauszusetzen, die eben impliziert ist und in der Bearbeitung der Aufgabe erst entfaltet werden muß. Von ihrer Gegebenheit als Aufgabe und der darin mit gegebenen Lösungsmöglichkeit aus ist auch die Beurteilung der ›Annahme‹ und Beantwortung der Aufgabe möglich. Der Prüfling gibt sich die Aufgabe nicht selbst, er befindet sich in einer Passivität gegenüber der Prüfungskommission, die die Aufgabe entwirft, und gegenüber der Aufgabenstellung, die er dann wiederum aktiv bearbeitet und gerade dadurch ›löst‹, daß er die in ihr angelegte Lösung freilegt.

»Und genau diese Bewegung des Sich-mir-auferlegens [de s'imposer à moi], des Mir-geschehens [de s'arriver sur moi] aus einem räumlichen oder zeitlichen ›Vor‹ heraus genügen genau, um eine Gegebenheit [donation] auszumachen«. [Gabel, Joas 45, vgl. ED 93]

Die *donation* ist für Marion generell durch ihre Unvorhersehbarkeit *(imprévisibilité)* und Unverfügbarkeit *(indisponibilité)* gekennzeichnet.

Was die *donation* der Aufgabe ausmacht, ist nicht ihre Entwicklung durch die Prüfungskommission. Diese Aufgabe könnte noch verworfen, die Prüfung gar nicht vollzogen werden. Die *donation* erfolgt erst, indem die Aufgabe dem Prüfling gestellt wird und die Prüfung beginnt, damit eröffnet sich eine »neue Zeitlichkeit«, eine »Zeit in der Zeit«. [Ebd.] Sie kann nur dann tatsächlich als Prüfung vollzogen und verstanden werden, wenn der Prüfling die Aufgabe als eine zu lösende, an ihn gerichtete Aufgabe entgegennimmt und behandelt und nicht als »einfaches und nacktes *factum*« beläßt. [Gabel, Joas 46] Wenn mir ein Papier mit einer Klausuraufgabe auf den Tisch gelegt wird und ich dieses als ein zufällig vorhandenes bedrucktes Blatt, vielleicht mit einem informativen oder einem vollkommen beliebigen Text betrachte, ohne die Prüfungssituation wahrzunehmen und ohne die Aufgabe als meine nun zu bearbeitende Aufgabe aufzufassen, so werde ich die Prüfung nicht als Prüfung erkennen und die Gesamtheit des mir begegnenden Phänomens daher unmöglich verstehen können. Ich muß dabei nicht notwendig an die Prüfungskommission und ihre Arbeit bei der Stellung der Aufgabe denken, wohl aber berücksichtigen, daß mir hier eben eine Aufgabe gestellt und gegeben ist. Ich kann also die Aufgabe, die hier als

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»bevorzugtes Beispiel des reduktiv Gegebenen« dient, also einer »Tatsache, die nicht durch sich selbst geworden ist«, nur als solche erkennen und verstehen, wenn ich berücksichtige, wie sie sich mir zu erkennen gibt und wie sie mir gegeben ist. [Gabel, Joas 46, vgl. ED 94] Das Gegebene ist das, was sich selbst nicht ›macht‹ oder verursacht und was, wenn es sich zu erkennen gibt, stets seine eigene Gegebenheit mit zu erkennen gibt. [Vgl. ED 94, Anm. 1]

Daß die Rede vom Zu-erkennen-Geben hier angemessen ist, läßt sich einerseits an der Verbindung zwischen dem Sich-*Zeigen* und dem Sich-*Geben* der Phänomene an ein sie wahrnehmendes oder eben *erkennendes* Bewußtsein festmachen, andererseits an den Beispielen, die Marion wählt, um sein Verständnis der Phänomenalität zu verdeutlichen. Interessanterweise handelt es sich dabei weniger um natürliche Phänomene oder um Gebrauchsgegenstände, die allgemein zugänglich, bekannt und verfügbar sind und deshalb gerne als Beispiele zur Erläuterung bestimmter philosophischer Probleme gewählt werden wie u. a. der Baum oder der Tisch. Obwohl Marion den Anspruch stellt, alle Phänomene zu erfassen, sind seine prominentesten Beispiele häufig Phänomene, die dazu angelegt sind, einander zu erkennen zu geben und von einem Gebenden ganz bewußt mit dieser Intention gegeben werden. Umso dringlicher wird die Frage, ob Marions Modell der *donation* letztlich am Modell eines Zu-erkennen-Gebens orientiert ist.

Neben der Gabe einer Problem- oder Aufgabenstellung, bei der in der Entfaltung ihrer implizierten Lösung ein Erkenntnisprozeß in Gang gesetzt werden soll, erläutert Marion ausführlich das Beispiel des Gemäldes. [Vgl. ED 72–78] Was das Gemälde ausmacht, ist nicht das, was in ihm auf den ersten Blick sichtbar ist, sondern die Möglichkeit, einen Eintritt des Unsichtbaren ins Sichtbare zu eröffnen. Als Beispiel zur Erläuterung der Phänomenalität der *donation* eignet es sich für Marion besonders, weil es von vornherein weder als ein Seiendes noch als ein Objekt adäquat erfaßt werden kann. Vielmehr muß dazu eine Reduktion auf seine Wirkung vorgenommen werden, die, ausgehend von Paul Cezanne, Maurice Merleau-Ponty und Wassily Kandinsky, für Marion das eigentliche Selbst des Gemäldes ausmacht, das nicht schon sichtbar *ist*, sondern erst in der an sich unsichtbaren Geste des sich gebenden Effekts sichtbar wird. Es vollzieht aus sich heraus exemplarisch eine Reduktion auf seine eigene Gebung als Einklammerung der Seiendheit und der objektiven Realität. So eröffnet sich für Marion eine Klasse von Phänomenen, die sich selbst auf ihre *donation* reduzie-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren bzw. von vornherein entweder die Objektivität einklammern, insofern in ihnen kein umgrenzbarer Gegenstand gegeben wird – »donner le temps, donner la vie, donner sa parole«, – oder aber die Seiendheit *(étantité)* – »donner la mort, la paix, du sens, etc.«. [ED 78] Wenn also die Reduktion bereits vollzogen ist, was bleibt dann hier die Aufgabe des Empfängers der Gebung?

Das Gemälde lehrt uns, anders zu sehen, es bildet einen »Gegen-Gegenstand« und »befreit … den Blick vom auf einen Gegenstand beschränkten Ziel«, indem es sich uns zu erkennen gibt. [ÖdS 62] Man könnte Marion nun vorwerfen, er mache es sich mit diesem Beispiel zu leicht, weil es hier, wie schon bei Derrida, um jene Gabe des Werkes geht, die aus der Intention heraus interpretiert werden kann, mit der es durch seinen Maler einem potentiellen Betrachter gegeben wird, um diesem über das Offensichtliche hinaus etwas zu sehen und zu erkennen zu geben. Allerdings besteht die »Absurdität par excellence«, die das Kunstwerk auszeichnet, für Marion darin, »[d]ass das Gemälde von sich aus erscheint« und letztlich »dem, der es signiert, ebenso sehr, wie dem, der es betrachtet«, entkommt. [ÖdS 56] Auch hier wird also die Rückfrage auf die Intention eines *Autors* unterbunden. Der Maler ›gibt‹ zwar sein Gemälde und ›gibt‹ sich dabei selbst »ohne jemals vorher zu wissen, ob er sich selbst verliert oder rettet« [ÖdS 50], er ›macht‹ oder ›erschafft‹ aber nicht eigentlich etwas, sondern sein Geben ist als ein Weitergeben zu verstehen. Die großen Maler, so Marion, »begnügen sich damit, die Spur zu hinterlassen, die das Ungesehene von seiner eigenen Kraft aus auferlegt«. [ÖdS 57]

»Malen bedeutet: eine Gebung erwarten. Daraus folgt, dass man, um *das* zu sehen, was dies ergibt, das heißt das, was dies selbst ergibt, das sich gibt, darin überein kommt, sich zur Gebung zu befähigen. Sich zur Gebung befähigen bedeutet, sich ihr zu geben und von ihr zu lernen, welches Maß sie erfordert, um sich empfangen zu lassen.« [ÖdS 64]

Für den Betrachter heißt das: »In einem strengen Sinne lernen wir nicht so sehr, das Gemälde zu sehen, als das Gemälde vielmehr es zu sehen lehrt, indem es sich gibt«. [ÖdS 62] Das Gemälde selbst fordert für Marion ganz offensiv von seinem Betrachter eine bestimmte Haltung des Empfangens, die in drei Schritten eingenommen wird:

»Nun verlangt jegliche Gebung, dass man sie empfängt. Man muss folglich vor dem geringsten Gemälde die Augen senken, um es zu verehren, dass es sich gibt. Erst danach können wir den Blick mit einem langsamen Respekt auf

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das heben, was das ergibt, das sich gibt. Und schließlich also versuchen, das zu sehen, was dies ergibt.« [ÖdS 64 f.]

Auch hier steht vor dem Sehen oder Erkennen ein Staunen darüber, daß sich gibt, was sich gibt.

2.3.2) Im-pli-kation und Immanenz der donation

Als das, was (sich) zu erkennen gibt, ist, auch wenn die Intention, zu erkennen zu geben, scheinbar bei einer gebenden Person liegt – dem Künstler oder demjenigen, der eine Aufgabe entwickelt –, für Marion stets das Phänomen selbst zu denken. Es entfaltet sich zwar im Wechselspiel zwischen einem Gebenden, genauer gesagt einem es Weitergebenden, und einem Empfänger, darf aber nicht auf diese beiden Pole reduziert werden, sondern eben auf die im Phänomen selbst im-*pli*-zierte Gebung. Die Figur dieser spezifischen ›Faltung‹ oder Implikation *(pli)* leitet Marion von Gilles Deleuze ab:

»Mein Bezugspunkt bei ›pli‹ ist … Deleuze. … Deleuze spricht wiederholt von ›pli de l'immanence‹. Bei Deleuze verbleibt die Philosophie grundsätzlich in der Immanenz. Aber es ist eine Immanenz, über die verschiedene verneinende Sätze gebildet werden können. So gerät bei ihm die Immanenz nahe an die Transzendenz. Um die Immanenz gewissermaßen ein wenig abzustufen, spricht er von ›pli de l'immanence‹. Diesen Terminus habe auch ich übernommen und ihn auf meine Weise verwendet.« [RuG 63 f.]

Es gibt bei Deleuze keine Transzendenz, keinen äußeren Bezugspunkt, an dem für das Verständnis der Welt Maß genommen werden könnte, sondern nur eine unendliche und unendlich variantenreiche innere Fältelung und Strukturierung der Immanenz.[70] Analog dazu soll auch die *donation* nicht auf einen transzendenten Ursprungspunkt zurückbezogen werden, sondern rein intrinsisch, in ihren Abstufungen und in ihrer Implikation, in den ›Gegebenheiten‹ der Welt freigelegt werden. Deleuze' Umgang mit dem Verhältnis von Implikation und Explikation ist an sein Verständnis der Differenz gebunden. Diese ist für ihn »nicht das Gegebene selbst, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben

[70] Die Figur der Falte *(pli)* entwickelt Deleuze vor allem in Auseinandersetzung mit Leibniz in: Gilles Deleuze: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Übers. von Ulrich J. Schneider, Frankfurt a. M. 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist«[71], sie ist das Undenkbare, das Nicht-Explizierbare, sofern jedes Explizieren schon wieder ein Identifizieren wäre. Und dennoch muß sie sich extensiv ›entfalten‹, um nicht einfach in sich selbst stehen zu bleiben. Ähnlich wie Derrida im Bezug auf die *différance* (und später auf die Gabe), die sich bewahrt, indem sie sich aufgibt, versucht Deleuze das Paradoxon einer Differenz zu denken, die »weiterhin an sich impliziert [ist], wenn sie sich außerhalb ihrer selbst expliziert«.[72] Analog dazu ist die Gebung im Phänomen selbst impliziert, gerade indem es sich *gibt*. Durch die phänomenologische Reduktion und die Konzentration auf die Immanenz und Faltung der *donation* im Phänomen, soll diese so expliziert werden, daß der Charakter der Implikation dabei freigelegt und zugleich gewahrt wird. Ohne diese Entfaltung wären die Schichtungen und Faltungen in der Immanenz des Zu-Entfaltenden nicht zu erkennen. Wenn ich ein Stück Papier entfalte, bleiben die Knicke und Falten darauf sichtbar, und ich kann erst an ihnen erkennen, wie das Blatt zuvor zusammengefaltet war. Es wird also nicht einfach in eine ursprüngliche Form zurückgeführt, analog dazu, wie das phänomenologisch in Empfang genommene und erforschte Phänomen dadurch keinesfalls zum Ursprungspunkt seiner Gebung ›zurückgegeben‹ werden kann.[73]

An verschiedenen Beispielen, und zwar am Ausgeben von Spielkarten *(»donne«)* – über die nicht eigentlich derjenige entscheidet, der gibt, sondern der Zufall –, beim genetisch Vorgegebenen (»*donné* génétique«) oder den Gaben eines künstlerischen Talentes (»*don* artistique«), läßt sich für Marion aufzeigen, wie der Ursprung zugunsten der Ausführung der Gebung in den Hintergrund tritt: »la donation se marque par l'impossibilité de distinguer, dans le don, entre son effectivité et son origine«. [ED 94, Anm. 2] Immer wieder zeigt sich in Marions Schriften zur Phänomenologie der *donation* sein stetiges Bemühen, die Vorstellung zurückzuweisen, daß die Terminologie der Gebung und der Gabe letztlich indirekt doch einen Rückbezug auf einen solchen Ursprung, auf einen gegenüber der Gebung transzendenten ersten Geber verlangen müßte: »Ainsi lorsque nous disons, que la dona-

---

[71] Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 1992. S. 287.

[72] Ebd., S. 289.

[73] Auf das Verhältnis von Implikation und Explikation und die Metapher des gefalteten und entfalteten Papiers werde ich im Schlußabschnitt dieser Arbeit noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion réduite ne demande aucun donateur pour son donné, nous n'insinuons *pas* qu'elle réclame un donateur transcendant«. [ED 11] So sehr sich Marion im Hinblick auf die innere Kohärenz und Gültigkeit der Phänomenologie der *donation* um diese Zurückweisung bemüht, gilt es doch zu beachten, daß in seinem eigenen Denkweg der Begriff der *donation* zuerst »im Zusammenhang mit anderen Begriffen auftritt, die Marion bei der theoretischen Selbsterfassung der christlichen Weltanschauung einsetzt.« [Alferi 41][74] Ist die Hingabe an die Gebung, die Marion als phänomenologische Perspektive einfordert, letztlich, über seine im engeren Sinne offenbarungsphilosophischen Schriften hinaus, eine Hingabe an die Gebung Gottes, als Schöpfung, als Hingabe im Kreuzestod, als Gabe der Eucharistie? Vor welche Aufgabe sieht sich Jean-Luc Marion beim Verfassen seiner Werke gestellt?

In »*Étant donné*« betont er, daß die begrifflichen Instrumentarien der *donation*, insofern sie jede Phänomenalität rational denkbar machen sollen und zu erkennen geben können, *am Ende* auch dem Anspruch gerecht werden müssen, eine äußerste Steigerung der Phänomenalität im Sinne der Offenbarung mit zu erkennen zu geben. Die chronologische Entwicklung seines Denkweges weist allerdings darauf hin, daß auch die andere Möglichkeit der Argumentationsrichtung – der Versuch *von vornherein* eine Philosophie zu entwickeln, die die Implikationen eines christlichen Weltbildes mit entfaltet – eine wichtige Rolle spielt. Marion schließt sich Husserls Diktum an: »unser unmittelbares Absehen geht nicht auf Theologie, sondern auf Phänomenologie, mag diese für jene mittelbar noch so viel bedeuten«.[75] Allerdings weist er darauf hin, daß zwar eine metaphysische Theologie als Onto-theologie »einer phänomenologischen Reduktion keinen Widerstand zu leisten« vermag, wohl aber die Offenbarungstheologie »unter die Kompetenz der Phänomenologie« fällt, insofern es in ihr stets um »eine Weise der Phänomenalität« geht. [RuG 33] »So definiert die Gegebenheit die mögliche Beziehung zwischen Phänomenologie und den Theologien (der philosophischen Theologie und der Offenbarungstheologie) neu«. [RuG 34]

---

[74] Marion gebraucht den Begriff der *donation* auch in seiner Interpretation zur Ekklesiologie des Pseudo-Dionysios, »die als Sich-Geben und Sich-Empfangen gedeutet wird«, sowie zur Darstellung des eucharistischen Geschehens. [Alferi 41 f.]

[75] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I §51*, a. a. O. S. 122. [Vgl. RuG 32].

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Festzuhalten ist, daß sowohl Marions theologische als auch seine phänomenologische Position, wie scharf auch immer diese zu trennen sind, das Denken einer Gebung verlangen, die nicht zu einer gebenden Instanz zurückverfolgt, sondern vielmehr in der Bewegung ihrer Gebung verfolgt oder ›begleitet‹ werden soll. Auch der göttliche Geber muß sich für Marion notwendig aus seiner Gebung zurückziehen, sich ›aufgeben‹, um diese als Gebung geschehen zu lassen. Die Hingabe an den Vollzug der Gebung verlangt es, die Frage nach einem Sein des Ursprungs dieser Gebung aufzugeben. Und die Reduktion, an die die Gewißheit jeder *donation* gebunden ist, verlangt, »dass sie alle Transzendenz in Klammern setzt, einschließlich der Transzendenz Gottes«, wobei der Begriff ›Gott‹ für Marion nicht notwendig eine Transzendenz bezeichnet, sondern »wesentlicher aus der radikalen Immanenz, unter der Figur des *interior intimo meo*« bestimmt werden kann. [RuG 28][76] Daß heißt nicht, daß es keine Herkunft des Gegebenen gäbe, sondern daß das Woher dieser Herkunft notwendig anonym und unsichtbar bleibt wie in der Figur des Rufs, dessen Ursprung nicht mitgehört wird: »Die Erfahrung des Rufs besteht genau darin, daß wir die Identität des Rufenden nicht kennen können«. [RuG 58]

Ich kann die Prüfungsaufgabe vielleicht dann am konzentriertesten beantworten, wenn ich mich nicht dadurch ablenke, über die Prüfungskommission und ihre möglichen Intentionen, Vorlieben und Bewertungsmaßstäbe nachzudenken, sondern wenn ich mich ganz der mir gegebenen Aufgabe und den in ihr angelegten Lösungsansätzen selbst widme. Dabei sollte ich trotzdem berücksichtigen, daß sie mir als Prüfungsaufgabe *gestellt* wurde und demgemäß von mir bearbeitet werden soll, damit ich bestimmte formale Ansprüche erfülle und beispielsweise leserlich und verständlich genug schreibe, um bei der späteren Korrektur meiner Lösungsvorschläge keine Probleme zu bereiten. Die phänomenologische Wendung des Blicks ist für Marion ganz wesentlich eine Wendung in die Immanenz der jeweiligen Phänomenalität. Dennoch bleibt die Frage nach einem ›Anderswo‹ stets denkbar und berechtigt, aus dem das Phänomen oder das Gegebene als solches erscheint:

---

[76] Zu beachten ist allerdings die bei Augustinus angelegte Spannung zwischen ›*interior intimo meo*‹ und ›*superior summo meo*‹, die Marion in »*Au lieu de soi*« genauer betrachtet. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a.a.O. S. 143f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Mais cet ›ailleurs‹ n'indique pas nécessairement une origine, une cause ou un acteur de l'échange … L'›ailleurs‹ indique ainsi la première propriété radicale du phénomène donné – se donner, se montrer – celle de s'accomplir indépendamment de notre échange, de notre efficience et de notre prévision, donc de peser sur ce à quoi il advient. Ce poids du surgissement venu d'›ailleurs‹ ne trahit ici (en régime de la réduction) aucune transcendance, mais atteste la teneur irréductible du soi de ce qui *se* montre en ce qu'il *se* donne.« [ED 174]

Es ist eben nicht Aufgabe und Ziel der Phänomenologie, das Andere der Phänomenalität einzuholen, sondern sich genau auf die sich gebenden Phänomene zu richten. Daß deren Auftauchen und ihre Möglichkeit, sich selbst aus einem unbestimmbaren Anderswo zu geben und zu erkennen zu geben, rätselhaft bleibt, läßt sich nicht leugnen. Die Fragen, inwiefern es sich um ein zeitliches oder außerzeitliches ›Vorher‹ handelt oder um ein räumliches Anders*wo* oder ein jenseits der Kategorien von Raum und Zeit anzusiedelndes Anderes, bleiben ausdrücklich offen. Zwar können diese Fragen anhand konkreter Phänomene ihre Rätselhaftigkeit verlieren[77], dies gilt aber nicht für die Phänomenalität überhaupt und für die Vorgabe, daß es bzw. daß *sich* Gebung gibt.

Entscheidend ist für die Gebung der Phänomene, daß eine Distanz zwischen einem Anderswo und dem Hier des Auftauchens des Phänomens, zwischen einem Vorher und dem Jetzt dieses Auftauchens vorauszusetzen ist. Interessant ist Marions Umgang mit dieser Distanz besonders im Hinblick auf die Zeit. Diese ist für ihn »keine ursprüngliche oder gar apriorische Bestimmung des Bewusstseins«, sondern »die Art und Weise, wie wir leben« und dabei die Verspätung gegenüber dem Ruf, welcher uns erreicht, oder dem Phänomen, welches sich uns gibt, die sich aus der zurückgelegten Distanz ergibt, »als Antwort auf den Ruf« interpretieren – »[d]ie Art und Weise, wie das Bewusstsein weitergeht, ist die Antwort«. [RuG 53] Es scheint hier um jene menschliche Zeit des Lebensvollzugs zwischen Geburt und Tod zu gehen, die für Ricœur in Erzählungen ausgelegt wird. Das Weitergehen des Bewußtseins als Antwort setzt, anders als der Bewußtseinsstrom Husserls, den vorhergehenden Ruf und die Verspätung ihm gegenüber bereits voraus. »Unsere Zeiterfahrung ist eine Erfahrung der Verspätung«. [RuG 54] Stimmt Marion in dieser Hinsicht mit Jacques Derrida überein? Er distanziert sich davon trotz der gemeinsamen Konstatierung der Verspä-

[77] Dies wird sich später in Marions Auseinandersetzung mit der Gegebenheit der Sprache sowie des Namens illustrieren lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung ausdrücklich: »Für Derrida gibt es eine neutrale Differenz (différance), die zunächst nichts mit der Zeit zu tun hat. … Aber eine Verspätung im neutralen Sinn Derridas erscheint mir phänomenologisch unmöglich«. [RuG 55] Daher soll diese Konstruktion einer neutralen *différance*, die sich nicht auf eine bestimmte, und zwar eine zeitliche Weise manifestiert, im Sinne der *donation*, zurückgewiesen werden:

»Es gibt keine Differenz als Verspätung, wenn es keinen Ausgangspunkt gibt. Der Ausgangspunkt in meinem Verständnis ist aber der Ruf … Wie wäre etwa die ›différance‹ als Verspätung der Bedeutung gegenüber der Anschauung zu verstehen, wenn Anschauung vielleicht nur als Abwesenheit der Anschauung, nicht aber als ihr Ausgangspunkt erscheint? Was wäre eine Verspätung, eine Differenz, ohne Anfang und ohne Ausgangspunkt?« [RuG 56][78]

Dennoch sollen der Ruf oder der Anfang der Gebung als Ausgangspunkte der Verspätung nicht als »ein Prinzip, eine Ursache, eine Substanz oder ein Selbstbewusstsein« gedacht werden, sondern als »unvorhersehbares Ereignis«, dessen Ursprung nicht erreicht werden *kann*, weil er »unbekannt ist und unwiederholbar«. [RuG 56 f.] Die phänomenologische Überschreitung der Metaphysik im Sinne einer *metaphysica specialis* besteht also letztlich darin, anzuerkennen, daß der Ausgangspunkt der Gebung, gegenüber dem ihr Empfänger verspätet und passiv ist, durch diesen unmöglich erreicht werden kann.

Es handelt sich auch um den Verzicht darauf, von vornherein aktiv einen Erkenntnisprozeß zu konstituieren, um zu einem bestimmten Ziel oder Ursprung vorzudringen. Stattdessen gilt es, wie bereits gegenüber dem Gemälde, zu versuchen, das sich Gebende entgegenzunehmen und es so zu erkennen, wie es sich zu erkennen gibt:

»Désormais, il nous faut donc apprendre à voir ce qui se montre en tant simplement et strictement qu'il se montre, dans sa liberté absolue d'apparition. Cet apprentissage n'a rien d'aisé, car se qui se montre d'abord se donne; or, pour voir ce qui se donne, il faut renoncer à le constituer et à le »comprendre«

[78] Im Kontext seiner Augustinus-Interpretation gebraucht Marion das Vokabular der *différance*, um das Verhältnis Gottes zur Schöpfung zu beschreiben. Der göttliche Ausgangspunkt scheint hier klar. Er differiert allerdings gegenüber dem Menschen nicht zeitlich, da die Zeitlichkeit allein Definitionsmerkmal des *homo temporalis* ist. Der Mensch ist immer schon *(déjà)* verspätet oder in Verzug, aber nicht im Verhältnis zur Überzeitlichkeit Gottes, sondern im Verhältnis zu sich selbst. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 269–276.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(au sens de Descartes), pour simplement le recevoir. Mais recevoir, en philosophie comme ailleurs, quoi de plus ardu ?« [ED 440]

Daß sich das Phänomen seinem Empfänger *selbst* gibt, ohne mit zu erkennen zu geben, woher es seinen Anfang nimmt, prägt Marions Verständnis des erkennenden, personalen, philosophierenden Selbst, das passiver Empfänger der *donation* aber zugleich aktiver Vollstrecker der Reduktion ist. Wie sich das Phänomen für Marion selbst gibt, welches Selbst sich daraus ergibt und wie dies in der Denkfigur der Gabe aufgezeigt wird, aus der die Akteure des ökonomischen Tauschs in seiner Machbarkeit und Beherrschbarkeit reduziert werden, ist nun zu erörtern. Anhand der Behandlung des Selbst und der Gabe wird dabei zudem Marions Kontra-Methode in ihrem Vollzug verfolgt – dies ermöglicht es, ihrem eigenen Anspruch auch (kontra-)methodisch zu entsprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Was sich selbst gibt – was sich nach dem Subjekt ergibt

1) Das Selbst der Phänomene

1.1) Die Umwendung des Selbst

Ist bei Marion vom ›Selbst‹ die Rede, so ist damit zunächst das Selbst der Phänomene gemeint, die sich zeigen oder geben, vollkommen unabhängig davon, um welche Art von Phänomen es sich handelt, ob es als Gegenstand oder theoretisches Konzept, als anderes Subjekt, als Element der eigenen Subjektivität des Wahrnehmenden oder auf jede beliebige andere Art und Weise klassifiziert werden könnte. Ausgehend von Husserls Erweiterung der Evidenz zur originalen Selbstgebung gehört für Marion »[d]ie Selbstheit des Sich-gebens … zu *jeder* Selbstgegebenheit, wodurch jedes ›Seiende‹ aufgrund einer solchen zu entfaltenden Gegebenheit ein ›Sich‹ *(soi)* besitzt«. [Gabel, Joas 39] Ebenso ist auch bei Heidegger ein ›Selbst‹ des Phänomens vorausgesetzt, geht es für ihn doch in der Phänomenologie darum, »[d]as, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selber her sehen [zu] lassen«. [SuZ 34] »Diese Selbstheit«, so Marion, »hat eindeutig nichts mit der des ›Dasein‹ gemein, da sie rechtmäßig allen Phänomenen zukommt«. [Gabel, Joas 53] Das ›Selbst‹ oder ›Sich‹ des sich-zeigenden und sich-gebenden Phänomens ist nur in der Reduktion auf die *donation* bestimmbar und gemäß der Distanz, die in der Bewegung der *donation* zurückgelegt wird:

»Ein solches ›Sich‹ besteht in dem Abstand *(écart)*, der das Hervorbrechen (Gegebenheit [donation]) in bezug auf sein Gegebenes unterscheidet sowie damit verbindet … Sich durch sich zu zeigen – dies verlangt ein ›Sich‹. Letzteres kann nur von der Gegebenheit [donation] herkommen, die im Gegebenen arbeitet und es mit einem phänomenologischen Mangel belädt, mit dem Hervorbrechen auf die Sichtbarkeit selbst hin. Das Phänomen kann *sich* gewiss zeigen und muss es; aber nur, weil es *sich* gibt.« [Gabel, Joas 54]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses Selbst des Phänomens anzunehmen und zu entfalten, wie es sich selbst gibt, ohne zu versuchen es von außen zu konstituieren und zu konstruieren, bildet für Marion die heikelste Aufgabe der Phänomenologie:

»La phénoménalité du donné indique que le phénomène n'apparaît pas seulement lorsqu'un autre que lui (le *Je*) le constitue (Kant, Husserl), mais d'abord lorsqu'il *se* montre en soi et de lui-même. Reste à franchir le pas plus périlleux: penser ce *se* / *soi* – qui seul permet au phénomène de *se* montrer.« [ED 439 f.]

Wie versucht sich Marion dem Selbst des Phänomens anzunähern? Zunächst noch einmal in einer deutlichen Absetzung des letzten Prinzips der *donation* von der ersten Gewißheit des cartesischen *Ego*. Die *donation* bildet für Marion eine *andere* unbezweifelbare Gewißheit, »*[l]'autre* inconcussum«. [ED 87] Die Gewißheit der Gebung des sich gebenden Selbst kann nicht wie die des *Ego* aus der Rückkehr zu sich selbst, sondern nur daraus erwachsen, daß es sich aus sich selbst heraus entäußert und gibt und sich dabei gerade als es selbst vollzieht:

»Au contraire, la donation donne et se donne, donc se confirme, non point parce qu'elle se possède, mais parce qu'elle abandonne et s'abandonne, ne se retient pas et ne retient pas; elle se parfait en ce qu'elle se défait d'elle-même par et pour un donné; elle s'assure de soi en se dépossédant de soi, en produisant un autre que soi en quoi elle disparaît, le donné.« [ED 88 f.]

Die *donation* erhält ihre unerschütterliche Gewißheit *als donation*, indem sie in ein anderes als sie selbst, nämlich in das Gegebene *(donné)* übergeht, das sich in ihrem Vollzug ergibt und in dem sie sich gibt. Sie erscheint also nie selbst als Seiendes, Substanz oder Subjekt und kann nicht *etwas* sein, was unerschütterlich ist, sondern muß stattdessen als ein universeller Akt verstanden werden, allerdings nicht als transzendentale Bedingung dessen, was er hervorbringt, weil er nie *a priori* sondern nur *a posteriori* im Gegebenen erkennbar ist. Dieser Akt ist daher niemals ein reiner, sondern stets ein phänomenologischer Akt, der der Reduktion bedarf, und es handelt sich dabei um einen dynamischen Akt bzw. um eine Aktivität: »Elle advient et s'accomplit, arrive et passe, s'avance et se retire, surgit et s'engloutit. Elle ne subsiste pas, ne persiste pas, ne se montre pas, ne se fait pas voir.« [ED 90] Was hier erneut so deutlich an Derridas Beschreibung der *différance* erinnert, unterscheidet sich allerdings von dieser durch die Gerichtetheit der Bewegung, die sich phänomenalisiert und auf diese Weise zwar als *donné* gegenüber

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der *donation* erneut differiert, aber doch mit der Möglichkeit, in den Status einer phänomenologischen Sichtbarkeit, Präsenz oder Dauerhaftigkeit überzugehen – in das bestimmbare ›Selbst‹ eines Phänomens. Ist die Gebung nun doch als ein ›Machen‹, eine *ποίησις* der Phänomene zu verstehen? »Elle fait, mais elle fait l'événement sans se faire elle-même un événement«. [Ebd.] So wäre also die Gebung auf keinen Fall eine *αυτό-ποίησις*, sondern eine Selbst*gebung*: wenn sie das Ereignis macht, macht die Gebung sich gerade nicht *selbst* zum Ereignis, sondern ›gibt sich als ein Ereignis aus‹, nicht nur im Sinne einer Selbstdarstellung als Ereignis, sondern ganz wörtlich im ekstatischen Sinne, eines Sich-selbst-aus-sich-Herausgebens. Die Gebung gibt damit zugleich dem Phänomen ein Selbst, in dem wiederum die Gebung impliziert ist.[79]

Ein denkendes Subjekt muß sich für Marion auf die Gebung in einer Maßlosigkeit beziehen, um ihrem Übermaß zu entsprechen. Das heißt, daß es in der Suche nach einem solchen Subjekt nicht darum gehen darf, eine vollständige Destruktion jeder Vorstellung von Subjektivität vorzunehmen oder daß jegliche Subjektivität durch die Phänomenologie der Gebung ausgeschaltet würde. Vielmehr wird die Subjektivität maßlos über sich hinaus verwiesen:

»Là, où le transcendantal fixe la mesure, la donation excède sans mesure, en sorte que l'éventuel sujet ne puisse s'y référer que par une essentielle démesure; elle l'institue moins qu'elle ne le destitue, elle le déconcentre plus qu'elle ne se concentre avec lui. Bref, l'indubitabilité de la donation ne mime pas celle de l'*ego*, elle l'inverse plutôt – mais sans le détruire: en le laissant possible, comme un de ses donnés marginaux, décentrés, appauvris, mais légitimes. Car la donation ne détruit jamais, puisqu'elle donne.« [ED 89]

Auch wenn diese Aussage über die ›Mit-Gebung‹ eines Subjekt-Phänomens, das ein umgekehrtes aber kein zerstörtes *Ego* darstellt, auf den ersten Blick ein wenig gönnerhaft erscheinen mag, ist der Stellenwert dieses ›umgekehrten‹ *Ego* im Gesamtkontext der Phänomenologie der *donation* nicht zu unterschätzen. Auf der anderer Seite der *donation* ist schließlich stets die Reduktion zu denken und damit auch ein wie auch immer gearteter ›Vollstrecker‹ dieser Reduktion. So wirkt Marions For-

[79] Demgegenüber scheint die Selbst-Implikation des zweifelnden *Ego*, das im Vollzug des Zweifelns auf die Gewißheit seiner selbst als Zweifelndem stößt, eine einfachere Bewegung zu bilden, wobei allerdings Marion gerade darauf hinweist, daß auch das *Ego* im Kontext der cartesischen »*Meditationes*« nicht ›selbst-gemacht‹, sondern an seine eigene Geschöpflichkeit gebunden ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mel »Autant de réduction, autant de donation«, [s. o.] letztlich in zwei Richtungen: der Vollzug der Reduktion bestimmt den Umfang der *donation*, ebenso wie die Gebung über den Reduzierenden bestimmt:

»Mais, réciproquement ce ou celui qui réduit se laisse implicitement mesurer par la dimension de ce qui se donne et identifier à et par l'identité de cette donation. En sorte que l'amplitude de ce qui (se) donne anticipe toujours aussi sur la détermination de ce ou celui qui réduit.« [RD 304]

Um also das Selbst des Vollstreckers der Reduktion zu bestimmen, ist es zunächst notwendig, das zu betrachten, was sich ihm (selbst) gibt.

1.2) Das Phänomen gibt sich – und wird empfangen

Marion stellt sich – interessanterweise ausgehend von Thomas von Aquins Darstellung der Gabe, die wir aus einem Anderswo heraus erhalten (»hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus«[80]) – den Weg, den die *donation* zurücklegen muß als eine gradlinig verlaufende Achse vor. Diese bildet zugleich die ›Sichtachse‹, die das Sehen des Sichtbarwerdenden bzw. das Empfangen der Gebung ermöglicht und in einer *Anamorphose* die dazu notwendige Haltung des Empfängers bestimmt – »que ce surgissement se déroule suivant un axe immanent, sur lequel le *Je* doit venir s'aligner pour y recevoir un apparaître«. [ED 174] Bezeichnet der Begriff Anamorphose ein Stilmittel der Malerei[81], in der ein Bild oder Bildelement nur aus einem bestimmten Blickwinkel oder durch Einsatz optischer Instrumente, beispielsweise eines Spiegels, erkannt werden kann, so ist zudem auch der ursprüngliche Sinn des Wortes zu beachten: die *Umformung*, die durch den Blick und die Position des Betrachters zustande kommt. Entscheidend ist, daß das sich gebende Phänomen in dieser Gebung vor der Rezeption durch einen Empfänger zwar bereits sein eigenes ›Selbst‹ und seine spezifische Form

---

[80] Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, Ia, q.38, a.1, *ad* 1 m. [Vgl. ED 173]

[81] Marion verweist auf das klassische Beispiel des Gemäldes »Die Gesandten« von Hans Holbein dem Jüngeren, in dessen Vordergrund als Vanitas-Symbolik ein verzerrter Totenkopf abgebildet ist, der nur aus einem bestimmten Blickwinkel als realistische und proportional korrekte Darstellung zu erkennen ist. Die Umformung durch den Betrachter macht hier also erst das Erkennen der ›richtigen‹ Form möglich. Marion erklärt zudem ausdrücklich, daß die piktorale Ebene nur als Analogie für jede Art der Gebung, nicht nur im Bereich des Sichtbaren, zu verstehen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besitzt, aber noch nicht in eine Figur gefaßt wurde, die es vom Hintergrund der gesamten Phänomenalität abhebt und von allen anderen Phänomenen unterscheidet.

Die Umformung vollzieht sich nicht eigentlich durch den Empfänger, sondern aus der Initiative des Phänomens heraus. Im Gemälde leitet eine Irritation durch die sich nicht auf den ersten Blick erschließende Darstellung den Betrachter dazu an, seinen Standpunkt und seine Perspektive zu verändern, um die Darstellung zu enträtseln. Zwar kann der Betrachter sich dabei frei bewegen, ebenso wie er auch nicht gezwungen werden kann, überhaupt zu versuchen, das Dargestellte zu erkennen, aber der Standpunkt, den er notwendig einnehmen muß, um die Umformung vorzunehmen und die in der ersten implizierte zweite Form zu erkennen – dieser Standpunkt ist im Bild selbst vor der Rezeption durch den Betrachter angelegt und festgelegt wie der Lösungsweg in der Aufgabenstellung. Daraus läßt sich ableiten, daß das ›Selbst‹ des potentiellen Empfängers eines Phänomens für Marion durch das Selbst dieses Phänomens in seiner Positionierung und Perspektivierung bestimmt wird, ohne dadurch vollkommen unfrei zu werden. Der Empfänger kann jede beliebige eigene Perspektive wählen, aber nur eine Perspektive, aus der ihm das Selbst des Phänomens wirklich zugänglich wird, aus der er es so entgegennehmen kann, wie es sich selbst gibt.

Daß dabei dennoch eine Bewegungs- und Wahlfreiheit des Betrachters mitzudenken ist, der nicht automatisch zur phänomenologischen Wendung seines Blicks und zum Vollzug der Reduktion determiniert ist, gerät aufgrund des starken Vokabulars, daß Marion wählt, um die Passivität gegenüber der aus dem Phänomen heraus vorgegebenen Perspektive deutlich zu machen, ein wenig in den Hintergrund. So entschieden hierbei eine Beeinflussung, eine Verpflichtung, ja sogar eine Gewalt unterstellt wird, mit der sich das Selbst des Phänomens quasi aufdrängt und die Anamorphose den Betrachter in eine bestimmte Position des Empfängers zwingt, ist wohl dennoch stets gleichermaßen dessen eigene Initiative und Entscheidung mitzudenken, zu einer solchen Annahme bereit zu sein. Diese Entscheidung besteht allerdings für Marion letztlich gerade darin, auf die freie Wahl der eigenen Perspektive zu verzichten, die zugunsten derjenigen Perspektive aufgegeben wird, die im Phänomen mit angelegt ist – »bref, renoncer à organiser la visibilité à partir du libre choix ou du site propre d'un spectateur désengagé, pour se laisser dicter par le phénomène lui-même, en [son] soi«. [Ebd.] Die Aufgabe eines festen Standpunktes wiederum erlaubt

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es, nicht darauf verzichten zu müssen, das Phänomen wirklich so entgegennehmen zu können, wie es sich gibt.[82] Nur in der Einnahme einer Haltung, die anerkennt, daß das Phänomen sich selbst gibt, kann dieses auch in seiner Gebung angenommen werden. Diese Haltung, die Notwendigkeit der Einnahme einer Perspektive der Phänomenologie der *donation*, ist für Marion keine theoretische Konstruktion, sondern in den Phänomenen selbst impliziert, wie der richtige Blickpunkt in den Gemälden, die eine Anamorphose beinhalten.

Marion beschreibt die Bewegung der *donation* auch mit dem Begriff *arrivage* – wörtlich übersetzt geht es hier also um eine ›Anlieferung‹ eines Phänomens. Zunächst einmal findet aber auch hierbei keine Perspektivierung auf einen möglichen Empfänger und noch weniger auf einen Lieferanten statt – vornehmlich ist zu beachten, daß das Phänomen sich selbst ›anliefert‹. Unterstrichen werden soll eine Besonderheit der Art und Weise, wie die Phänomene ›ankommen‹ *(arriver)*: »selon des rythmes discontinus, par saccades, inopinés, par surprise, détachés les un des autres, par rafales, stochastiques: ils se font attendre, se font désirer avant de se faire voir.« [ED 186] Die Initiative ihres Erscheinens liegt ganz bei ihnen selbst. Die Initiative des Empfängers wird demgegenüber radikal darauf beschränkt, sich für das Empfangen bereit zu halten. [Vgl. ED 187] Die Phänomene sind also ›zu erwarten‹, aber gerade nicht in dem Sinne, daß sie vorhersehbar, nach einem bestimmten Rhythmus voraussagbar oder gar beherrschbar wären. Mit Marions Darstellung der *arrivage* verbindet sich eine zeitliche Bestimmung des Selbst eines jeden Phänomens, das immer nur in dem einen besonderen Augenblick seiner Ankunft oder Anlieferung als es selbst erscheint:

»[L]e donné ne reste le même que pour le moment de son advenue; ce moment ne s'ajoute donc pas à sa définition, il l'accomplit; or dans un moment aucun autre moment ne cohabite que ce moment seul; dès lors, l'ultime instance d'individuation de tel phénomène … tient au moment unique, irremplaçable et irrépétable qui en temporalise le surgissement. Or ce moment, il revient à l'arrivage de le fixer«. [ED 197]

---

[82] »Le phénomène traverse la distance qui le conduit (ana-) à sa prise de forme (-morphose), suivant un axe immanent, qui convoque à chaque fois un *je/moi* suivant des modalités diverses … sur un point phénoménologique précis. Cette mise en ligne m'aligne sur une direction rigoureusement déterminée par l'anamorphose du phénomène, aucunement confiée à l'arbitraire du sujet, mais qui le soumet au contraire à son apparaître: si je ne me trouve pas exactement au point désigné par l'anamorphose du phénomène, je ne le verrais simplement pas – du moins comme tel, comme il se donne.« [ED 184]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das heißt nicht, daß jedes Phänomen durch den Betrachter in jedem Augenblick neu bestimmt werden müßte, sondern daß es durch den Augenblick seiner Phänomenalisierung so individualisiert und als es selbst, in seiner Perseität *(perséité)* ermöglicht wird, daß es dann auch als solches bestimmbar und im Gesamtzusammenhang der Phänomene von anderen abgrenzbar und unterscheidbar bleibt. Fragen läßt sich hier allerdings, wie genau dieser Augenblick der Phänomenalisierung zu erfassen ist – als Augenblick der Ankunft oder Anlieferung beim Empfänger, aus dessen Perspektive die phänomenologische Bezeugung nicht heraustreten darf? Als erster Moment der Wahrnehmung, die dann von einer zufälligen Entscheidung des Betrachters abhängen könnte, in welche Richtung er blickt, oder doch als erster Moment einer prinzipiell möglichen Wahrnehmbarkeit? An diesem Punkt, an dem die Zeitlichkeit der Gebung zu einem wichtigen Unterscheidungsmerkmal der Phänomene wird, wäre eine genauere Darstellung der zeitlichen Ordnung, die sich hinter dieser Vorstellung verbirgt, bei Marion wünschenswert.[83]

Aus der Festlegung durch sein eigenes Erscheinen erhält das Phänomen für Marion den Status eines vollständigen Faktums *(fait accompli)*[84], vor dem der Empfänger sich immer schon selbst zu einem Faktum gemacht wiederfindet und das ihm seine Finalität quasi aufdrängt. In diesem Sinne kehrt sich hier die Richtung der Intentionalität vollständig in eine Kontra-Intentionalität um, denn das empfangende Bewußtsein wird zum Ziel *(objectif)* des Gegenstands *(objet)*, es wird durch das Phänomen zu dessen Empfänger gemacht. Auf der anderen Seite kann zwar auch das Phänomen nur als es selbst erscheinen, wenn es einem geeigneten Empfänger erscheint – dies gilt aber gerade nicht in dem Sinne, daß es *durch* diesen, sondern nur insofern es *für* ihn erscheint. [Vgl. ED 207] Das vollständige Faktum des gegebenen Phänomens entzieht sich für Marion dem Gegensatz von Zufall und Notwendigkeit, da es, indem es sich gibt, erst den Raum seiner eigenen Möglichkeit öffnet.

---

[83] Tatsächlich erfolgt eine sorgfältige Auseinandersetzung mit der Frage nach der Zeit in »*Au lieu de soi*«, die sich allerdings so eng an der darin vollzogenen Augustinus-Lektüre entlang bewegt, daß die Übertragbarkeit auf die Phänomenologie der *donation* nicht unmittelbar gewährleistet scheint.

[84] Parallelen zum *fait accompli*, das sich vom produzierten Effekt unterscheidet findet Marion in Schellings Faktum der Offenbarung, in Kants Faktum der Vernunft, in Husserls Faktizität der Welt und Heideggers Faktizität des Daseins. [Vgl. ED 197–208]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie der Würfelwurf bei Mallarmé[85] verwandelt es in seiner Erfüllung als Faktum den Zufall in eine Notwendigkeit, ohne die Zufälligkeit abzuschaffen, da es eben doch ein Zufall bleibt, welche Möglichkeit, welche Seite nach dem Fall des Würfels sichtbar wird. So ist das Selbst des Phänomens als *fait accompli* stets das, was nicht nichtsein könnte, was es ist, und was doch anders hätte sein können, bevor die Würfel gefallen sind. [Vgl. ED 212] Dies führt zu einer Aufwertung des Status der phänomenalen *Möglichkeit*, die der phänomenologischen Tradition entspricht, und zudem zu einer besonderen Überkreuzung einer Notwendigkeit des Faktums (»la nécessité de fait«) und einer Kontingenz, was die Gründe für dieses und kein anderes Selbst des Phänomens betrifft, die allein im Zeitpunkt seines Sich-Gebens zu suchen sind (»la contingence de droit«). [Ebd.]

Die Kontingenz der Phänomene versteht Marion zudem in einer Orientierung an der eigentlichen Wortbedeutung, in der das *contingere* als *berühren* oder aber auch als *erreichen, heranreichen* übersetzt werden kann.[86] Das Phänomen ist durch seine Kontingenz, nämlich durch seine Berührung eines Empfängers, durch sein Ankommen auf der Leinwand oder dem Schirm *(écran)* eines Bewußtseins [vgl. ED 101; Gabel, Joas 53], wesentlich bestimmt. Dennoch betont Marion ebenso dezidiert, daß es zwar *auf* diesen Empfänger gerichtet ist, daß es aber nur *aus* sich selbst heraus diese Richtung und Bewegung des Erscheinens erhält und vollzieht.[87] Seine Zufälligkeit läßt sich auch als die eines Vorfalls oder Zwischenfalls – *incident* – beschreiben. Es handelt sich um eine Ankunft ohne Form, ohne Grund, ohne äußere Notwendigkeit, die nur aus sich selbst heraus erfolgt: » »a[d]-venue«, venue sans rien que soi, que le soi de ce qui *se* montre en se donnant.« [ED 216] In dieser

---

[85] Marion zitiert die Verse: »Un coup de dé / Jamais / quand bien même lancé dans des circonstances éternelles / N'abolira / le hasard.« Er bezieht sich auf: Mallarmé: *Œuvres complètes*. Hrsg. von H. Mondor und G. Jean-Aubry, »Pléiade«, Paris 1945. S. 457, 459, 464 und 472.

[86] »La contingence du phénomène s'exerce *a)* premièrement en ce qu'il m'*arrive* en tant que connaissant, pour que je le connaisse. … *b)* selon que tout phénomène *m'advient* en tant que pratiquant pour ma pratique. … Il reste une troisième: *c)* la contingence de ce qui *s'impose* à moi.« [ED 177–182]

[87] Marion weist darauf hin, daß auch bei Descartes letztlich die Erkenntnis der *substantia* nicht allein von deren Existenz abhängt, sondern davon, daß sie unser Bewußtsein erreicht oder uns affiziert. Die Erkenntnis der Substanz ist nur über den Umweg der Akzidenzien möglich, die der Substanz ›zufallen‹, indem sie das Bewußtsein des Erkennenden affizieren. [Vgl. ED 221–223]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Privation, die alles andere aus dem Selbst des Phänomens ausschließt, besteht für Marion allerdings kein Mangel. Vielmehr handelt es sich hierbei für ihn um eine phänomenologische Überfülle, die das Maß der Gründe und des Denkbaren exzessiv übersteigt. Das Phänomen entzieht sich in seiner unbedingten Selbstgebung den Prinzipien der Kausalität und des zureichenden Grundes und ermöglicht gerade seinen eigenen Grund, indem es diese Prinzipien begrenzt und ihnen für seine eigene Phänomenalität einen festen Geltungsbereich *gibt*. ›Privativ‹ oder ›defizitär‹ zu denken ist demgegenüber nicht die Phänomenalität der *donation*, sondern das empfangende Bewußtsein. [Vgl. ED 224]

So erweist sich die Vorstellung, das Phänomen als Objekt *in* der Erkenntnis aufzufassen, deren Ordnung es folgt, oder gar als durch ein erkennendes Ich konstituierten Gegenstand, für Marion noch einmal als unangebracht, um dem Selbst des Phänomens gerecht zu werden:

»Un tel *soi*, à supposer qu'on puisse l'atteindre, n'équivaudrait en rien à l'*en soi* de l'objet ou de la chose … Le *soi* du phénomène se marque dans sa détermination d'événement: il vient, survient et part de lui-même, et *se* montrant, il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de *se* donner. L'événement, je peux l'attendre …, je peux m'en souvenir …, mais je ne puis ni le faire, ni le produire, ni le provoquer«. [ED 225 f.]

Das Selbst des Phänomens ist wie ein *Ereignis* zu erwarten[88], dessen Ankunft nicht beherrscht oder präzise vorhergesagt werden kann, und als solches passiv entgegenzunehmen. Aus dieser ›Erwartungshaltung‹ würde also jedes Phänomen der Voraussetzung jener Ereignishaftigkeit entsprechen, die für Derrida die Gabe kennzeichnet. Gerade in der Haltung dieser Passivität läßt sich das phänomenale Selbst für Marion durch den jeweiligen Druck oder die Wirkung bestimmen, die es auf meine Wahrnehmung ausübt, welche es unausweichlich empfangen muß. Das Selbst des Phänomens entzieht sich meinem aktiven Zugriff, aber eben doch nicht meinem Begreifen, das bei Derrida durch die Gabe so deutlich überbordet wird.

Die kausale Erklärung eines Phänomens allerdings negiert für Marion dessen Ereignischarakter oder phänomenales Selbst, insofern sie versucht, es nachträglich auf etwas angeblich Vorhergehendes

[88] Wie schon Derrida schließt auch Marion in seinem Gebrauch des Ereignis-Begriffs deutlich an Heidegger an. Vertieft wird die hier dargestellte Betrachtung des Ereignisses (auch anhand poetischer Beispiele Baudelaires) noch einmal in: Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 243–308.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurückzuführen[89]. Das Ereignis zeichnet sich aus durch seine Unwiederholbarkeit *(irrépétabilité)*, seinen Überschuß *(excédent)* gegenüber allen vorhergehenden und nachfolgenden Ereignissen, wobei stets der Sichtbarkeit etwas hinzugefügt und damit die endliche Welt im Reichtum ihrer Phänomenalität entgrenzt wird – »[l]es phénomènes … indéfinissent le monde« [ED 242], sowie durch die *Möglichkeit (possibilité)*: jedes Ereignis beginnt eine neue Serie, die die Gesamtheit der Phänomene reorganisiert und neue Horizonte eröffnet. Das Ereignis ist jenseits der Essenz anzusiedeln.

Die *Unmöglichkeit* der Bestimmung seines Wesens radikalisiert sich noch, wo es Marion darum geht, die phänomenalen Möglichkeiten bis zu ihrer äußersten Grenze bzw. in ihrer vollkommensten Sättigung zu artikulieren. Die paradoxen oder gesättigten Phänomene zeichnen sich durch einen Überschuß ihrer Anschauung und ihrer Gebung gegenüber dem intentionalen Zugriff eines Bewußtseins auf diese Phänomene aus. Sie können nicht vor ihrem Erscheinen durch einen Begriff, in einem festen Horizont oder unter einer bestimmten Kategorie, in ihrer Manifestation begrenzt und kontrolliert werden: »l'intuition surpasse l'intention, se déploie sans concept et laisse la donation prévenir tout limitation et tout horizon«. [ED 315 f.] Die Anschauung befreit sich quasi von allen Vorgaben durch einen Anschauenden. Umso deutlicher zeigt sich hier die Gebung, die sich diesem Zugriff entzieht bzw. ihm vorausgeht. Für Marion wird so gerade das paradoxe und gesättigte Phänomen nicht zu einem Randphänomen, sondern zum Paradigma jeglicher Phänomenalität. Er unterscheidet vier Gruppen gesättigter Phänomene, die im Hinblick auf ihre Rolle für das personale Selbst des Empfängers dieser Phänomene später noch genauer erörtert werden sollen: das unvorhersehbare und nicht wiederholbare Ereignis als Sättigung der Quantität; das nicht in einem Blick zu haltende *(insoutenable)*,

[89] Marion möchte hier nicht die Gültigkeit der Gesetze der Kausalität abweisen, ihnen aber durchaus einen begrenzten Geltungsbereich zuweisen, der überall dort an seine Grenzen stößt, wo sich etwas ereignet: »[l]'événement *précède sa cause* (ou ses causes)« [ED 233], »*l'événement n'a pas de cause adéquate* et ne peut pas en avoir«. [ED 235] Anstatt die Realität der Wirkung, also des vorhandenen und erkennbaren Phänomens, in ihrer Ursache zu verankern, gilt es nach dem phänomenologischen Perspektivwechsel primär, die Realität der gegebenen Wirkung anzuerkennen. Marion verweist auf die Möglichkeit von unvorhersehbaren und in ihrer Fülle nicht vollständig einholbaren Folgewirkungen, die dem Blick auf die ursprüngliche Verursachung entgehen können, da sie von ihrem Ausgangspunkt aus noch nicht erkennbar sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

blendende Idol – insbesondere das Kunstwerk – als Sättigung der Qualität; der Leib *(la chair)* als Sättigung gemäß der Kategorie der Relation im Hinblick auf die Selbstaffektion und die Gegebenheit als *fait accompli*; schließlich die Ikone – das Antlitz des Anderen – als Sättigung der Modalität.

Was Derrida als ›Gabe‹ umkreist (im Versuch ihre Kreise zu durchbrechen), ließe sich in dieser Einteilung als ein gesättigtes Phänomen bestimmen, und zwar im Modus eines Ereignisses, im Hinblick auf die künstlerischen Gaben der Poesie als ›Idol‹ sowie im Hinblick auf die Begegnung mit dem Dritten, dem Bettler, auch im Bezug auf die ›Ikone‹. Lediglich im Hinblick auf die Leiblichkeit, wäre hier keine Sättigung festzustellen – es sei denn in der negativen Ausprägung der Gabe des Todes, die einem Anderen seinen Leib ›nimmt‹. Ricœur scheint in seinem Denken insgesamt alle vier Dimensionen der Sättigung zu berücksichtigen, im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit der Gabe jedoch besonders die Leiblichkeit als ›Gabe des Lebens‹ sowie ebenfalls die ikonische Begegnung mit dem Antlitz des Anderen.[90]

Was das Phänomen *selbst* oder das Selbst des Phänomens ausmacht, läßt sich für Marion nur begrenzt entgegennehmen und verlangt zugleich eine maßlose Entgrenzung des Denkens, das sein eigenes Gelingen auf die Probe stellt. In der Betrachtung eines empfangenden und die Reduktion vollziehenden ›Subjekts‹ kann es demnach nun bei Marion keinesfalls darum gehen, einen epistemologisch so gut wie möglich ausgestatteten und geeigneten Empfänger zu konstruieren, der die Welt der Phänomene vollständig erkennen, erfassen und erklären kann.

Vielmehr geht es darum, das ›Subjekt‹ so umzudenken, daß es sich keinen souveränen Zugriff auf die Phänomene zuschreibt, sondern sich selbst durch die Phänomene konstituieren läßt. Es gilt also, dieses ›Selbst‹ aus der Phänomenalität und ihrer Ordnung entgegenzunehmen und nicht umgekehrt die Ordnung der Phänomenalität aus der Ordnung des Subjektes herzuleiten und zu bestimmen. Wo bei Descartes das *lumen naturale* der rationalen Ordnung der Erkenntnis sein Licht aus dem erkennenden Subjekt heraus auf die Objekte richtet, fällt bei Marion das ›Licht‹ der Phänomene auf die Leinwand eines Bewußtseins, die aber so vorzustellen ist, als würde eine Projektion in einen leeren

[90] Daß in diesem letzten Punkt bei allen drei Autoren eine Schnittmenge vorliegt, läßt sich insbesondere auf ihre jeweilige Beschäftigung mit Lévinas zurückführen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raum stattfinden, welche zugleich auch den Effekt einer ›Leinwand‹ mit hervorbringt, in die sich die Wand, auf der das Bild sichtbar wird, erst mit diesem Sichtbarwerden verwandelt. Allerdings darf der ›Schirm‹ des Bewußtseins eben keine festgemauerte Wand bilden, sondern muß so beweglich bleiben, daß er auf die Bewegung der *donation* reagieren, sich entlang der Achse ihres Erscheinens erstrecken und sich in die Position begeben kann, in der das Bild nicht verzerrt erscheint, sondern so, wie es sich gibt.

2) Nach dem Subjekt

2.1) Von der Wer-Frage zur Wem-Frage

Nach einem ›Subjekt‹ oder einem personalen Selbst im Denken Jean-Luc Marions zu fragen, widerspräche einem wesentlichen Kern seiner Phänomenologie der *donation*, wenn dadurch die Wendung des Blicks auf das sich selbst gebende Phänomen wieder aufgehoben werden würde. Und dennoch zeigt sich, daß die Thematik einer adäquaten Konzeption eines solchen Selbst von vornherein in der phänomenologischen Perspektive mit angelegt ist. Der Blick auf das Phänomen oder die Sache selbst soll es ermöglichen, zu beschreiben, wie etwas sich *zeigt* oder *gibt*, wie es davon ausgehend als Phänomen wahrgenommen und entgegengenommen wird, nicht aber wie es als empirisches, reales Objekt in sich *ist*. Wird also die Frage nach dem ›Objekt‹ anders gestellt, so muß auch die Frage nach dem ›Subjekt‹ radikal anders gestellt werden. Die ›Wer?‹-Frage, auf die die Konzeptionen der Subjektivität oder des Ichs eine Antwort versprechen, wird für Marion zur Frage danach, *wem* die Phänomene sich geben bzw. *wem* die *donation* gibt. Es geht hier also wesentlich um die Position eines Empfängers, allerdings nicht einer Gabe, sondern der Gebung.

Zu beachten ist, daß Marion in diesem Zusammenhang, insbesondere in »*Étant donné*«, zunächst einmal nicht mit dem Begriff ›Selbst‹ *(soi)* operiert, sondern stattdessen vor der Einführung eigener Begrifflichkeiten von einem ›Subjekt‹ in Anführungszeichen oder einem ›Subjekt nach dem Subjekt‹ spricht. Möglicherweise geht es Marion hier um die Vermeidung einer Konfusion mit dem zuvor so deutlich skizzierten ›Selbst‹ des Phänomens. Dennoch erscheint mir auch für seinen Entwurf einer Überwindung des klassischen Subjekt-Verständnisses die

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verwendung des Ausdrucks ›Selbst‹ angebracht, gerade weil dieser Entwurf quasi spiegelbildlich zum Entwurf des Selbst der sich gebenden Phänomene entwickelt wird, und weil dieses Selbst des Empfängers der Phänomene in deren Selbstgebung ›mitgegeben‹ wird.

Um die Überwindung eines Subjektverständnisses zu ermöglichen, das eine Subjekt-Objekt-Polarität voraussetzt, in welcher die Aktivität vom Subjekt ausgeht, ist neben der phänomenologischen Grundlegung eine Abgrenzung gegenüber den für Marion ›metaphysischen‹ Theorien des Subjekts oder des Ichs notwendig. Die eigentlichen Kämpfe trägt er auch hier mit Descartes sowie bereits innerhalb der phänomenologischen Tradition aus (die für ihn ja in gewisser Weise wie sein eigenes Denken immer wieder mit Descartes *und* mit dessen Überwindung beginnt), während er das so paradigmatische transzendentale Subjekt Kants verhältnismäßig knapp behandelt.[91] So ist Marions ›Subjekt nach dem Subjekt‹ vorrangig ein ›Subjekt‹ nach dem ›*Ego*‹ Descartes' und Husserls und nach dem ›Dasein‹ Heideggers. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die Ablehnung eines ›traditionellen‹ Subjektbegriffs, ähnlich wie schon bei der Abgrenzung gegen ›die Metaphysik‹, weit weniger pauschal und rigoros ist, als es der sprachliche Gestus auf den ersten Blick nahelegen mag: So wie das *Ego* nicht zerstört, sondern vielmehr in sich umgekehrt werden soll, wird auch das ›Subjekt‹ nicht einfach durchgestrichen, sondern in Anführungszeichen gesetzt. Es geht darum deutlich zu machen, wo die Konzeptionen der Subjektivität dem Phänomen des Selbst, das sie zu erfassen versuchen, nicht hinrei-

---

[91] Da Descartes für Marion ebenso ein ›erster Kantianer‹ wie Kant der ›letzte Cartesianer‹ ist, könnte für ihn in der Auseinandersetzung mit dem cartesischen *Ego* hier bereits die mit dem kantischen Subjektbegriff und dem ›Ich denke‹ der transzendentalen Apperzeption impliziert sein. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Constantes de la raison critique – Descartes et Kant*, [QC I 283–316]). Beide Denker bezeugen für Marion eine Anerkennung der Grenzen der modernen, subjektbasierten Philosophie: »Descartes et Kant demeurent ainsi les sobres témoins d'une même vérité: la philosophie moderne, puisqu'elle a posé à son principe la subjectivité constituante finie, ne peut se déployer avec cohérence et solidité qu'en admettant sa finitude. Et donc aussi en la contrôlant scrupuleusement »au niveau de la raison« par la critique ou la méthode.« [QC I 316] Zur Auseinandersetzung Marions mit Kant, die wesentlich über die Kant-Rezeption Husserls erfolgt und sich in der Einteilung des gesättigten Phänomens anhand der kantischen Kategorien spiegelt, vgl. Alferi 340–360. U.a. mit der transzendentalen Apperzeption beschäftigt sich Jean-Luc Marion in: *Certitudes négatives*, a.a.O. S. 24–30. Auch hier wird Kants Rolle für die Anerkennung der Grenzen der eigenen Erkenntnisfähigkeit betont.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chend gerecht werden.[92] Eine reine Destruktion des Subjekts ist für Marion von vornherein selbstwidersprüchlich.[93]

Er wendet sich gegen die postmoderne Rede von der Zerstörung oder dem Tod des Subjekts, die sich für ihn in der Performanz ihres Redens letztlich doch nicht von einem Redenden – von einem Denkenden oder Zweifelnden – und damit von einer Instanz lösen kann, die entweder von sich selbst ›ich‹ sagt oder doch das Wort ›ich‹ ausspricht, sei es nur, um es zu verneinen. Der Subjekt-Begriff soll wie das gesamte metaphysische Denken über seinen bisherigen Gebrauch hinausgeführt werden. Das Denken, das zu einer solchen Überschreitung in der Lage ist, ist für Marion wiederum das phänomenologische Denken:

»Has phenomenology ever had a more urgent challenge to confront than the determination of what or possibly who succeeds the subject? … Does phenomenology offer a sure route for proceeding ahead, beyond the subject, taken in its transcendence but also in its pure and simple abolition?« [Final Appeal 85]

Eine erste Antwort besteht in der Zurückweisung jedes Ichs, das den Anspruch auf eine Authentizität oder Ursprünglichkeit stellen würde, den es ganz aus sich selbst heraus einfordern und generieren könnte:

»What succeeds the subject is the very movement of irremediable difference which precedes it, insofar as the subject is given to itself as a *myself*, to which an *I* claiming authenticity only offers a mask, doubly belated and radically secondary, or even originally deceptive«. [Final Appeal 104]

Auch das ›Subjekt‹ kann für Marion auf keinen Fall der Universalität der *donation* entzogen werden. Es ist wie jedes Phänomen *gegeben* – es ist sich selbst als ein Selbst gegeben und kann demnach in seiner Selbstheit nur adäquat erfaßt werden, wenn diese *donation* berücksichtigt und angenommen wird. Zu fragen ist nun, ob und inwiefern sich das Annehmen und Übernehmen dieser Selbstheit von der Entgegennahme anderer sich selbst gebender Phänomene unterscheiden läßt. Welche Rolle kann in der Gesamtheit der sich selbst gebenden und als ›Selbst‹ bestimmbaren Phänomene ein ›subjektives‹ Selbst spielen, das doch

---

[92] »En effet le »sujet« ne doit pas sa disqualification contemporaine à quelque polémique obstinément négatrice ou idéologiquement biaisée, comme le font accroire quelques récentes herméneutiques réactives. Il la doit à son impuissance sans cesse confirmé à faire droit aux caractères pourtant les plus patents de son propre phénomène.« [ED 348]

[93] Vgl. Jean-Luc Marion: *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996. S. 3 f. [Zitiert als: QC II] S. 3 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht mehr als ›Subjekt‹ den ›Objekten‹ gegenübergestellt werden soll? Wird diese Gegenüberstellung tatsächlich vollkommen aufgehoben oder bleibt doch eine Unterscheidung zwischen »itself« und »*myself*« möglich und wesentlich, die dem personalen Selbst eine Sonderrolle in der Welt der Phänomene zuweist?

Eine solche ›Rolle‹ – dies ist die zweite Implikation des obigen Zitates – soll nicht als Rolle in einem Schauspiel, die Person nicht als *persona* im Sinne der Maskierung verstanden werden. Ein wesentlicher Teil des Rollenwechsels, der mit dem Ablegen der Maskerade einer nur vorgeblichen Sicherheit und Authentizität verbunden ist, besteht darin, die Aufgabe des ›Subjekts‹ nicht mehr als die des zentralen Akteurs auf der Bühne der Welt zu verstehen, sondern sie dahin zu verlagern, der *donation* der Phänomenalität eine Bühne zu bereiten. Genauer zu klären wäre nun, ob das demaskierte Subjekt hierbei die Funktion eines Regisseurs ausübt, der die Inszenierung leitet, ob es verschiedene Aufgaben erfüllen kann, die dazu gehören, ›eine Bühne zu bereiten‹ – von der Arbeit des Bühnenbildners bis hin zur Intendanz. Wird es womöglich darauf beschränkt, zur ›Bezeugung‹ der Phänomenalität als Zuschauer zu dienen, oder aber wird, wenn das Subjekt das Publikum des Schauspiels bildet, dadurch das ›gegebene Stück‹ auf der Bühne darauf beschränkt, ihm zur Unterhaltung und Erbauung zu dienen? Ist möglicherweise jedes ›subjektive‹ Selbst selbst die Bühne, auf der sich sein ganz eigenes Schauspiel entfaltet, in dem es jeweils selbst auf dem Spiel steht? Wie läßt sich dann eine Verbindung zwischen den verschiedenen Akteuren denken?[94] Bevor ein Blick ›hinter die Masken‹ geworfen werden kann, ist es zunächst notwendig zu verstehen, was Marion mit dieser Maskierung eigentlich meint, welche Aporien der Subjektivität er aufzeigen und überwinden möchte und welche Alternativen sich eröffnen.

---

[94] In der Theater-Metaphorik Marions vermutet Marie-Andrée Ricard einen Bezug auf eine archaische Vorstellung der theatralen Mimetik, verknüpft mit einer sakralen Bedeutung. Deshalb sei trotz Marions Ablehnung der Metaphysik hier ein theologischer Ansatz zu vermuten. Unterbelichtet bleibe angesichts der damit verbundenen Passivität des Subjekts die Intentionalität und die Problematik des Zugangs zum Anderen. In der weiteren Differenzierung dieser Metaphorik wird sich zeigen, wie passiv das Subjekt hier tatsächlich erscheint. (Marie-Andrée Ricard: *La question de la donation chez Jean-Luc Marion*, In: Laval théologique et philosophique, vol. 57, n° 1, 2001. S. 83–94).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.2) »*Cogito me cogitatum, ergo sum.*« – *Vom Ego zum Moi*

Kehrt man noch einmal zu Marions Descartes-Interpretation zurück, so zeigt sich, daß die ›Maskierung‹ des cartesischen *Ego*, die entfernt werden soll, für ihn nicht eigentlich bei Descartes selbst vorgenommen wird. Im Gegenteil, Marion stellt die Frage, ob nicht dieser bereits den Weg dafür eröffnet, ein ›Subjekt nach dem Subjekt‹ zu denken:

»[L]oin d'avoir seulement institué l'ère métaphysique de la subjectivité objectivante et objectivée …, Descartes aurait-il aussi – et surtout – anticipé sans le savoir, sur ce qui vient après le sujet et que nous n'en finissons pas d'esquisser et d'attendre ?« [QC II 47]

Erst in einer zugespitzten transzendentalphilosophischen Deutung Descartes' schließt sich das Subjekt für Marion selbst aus dem Bereich der Erfahrung aus, sogar aus den empirischen Erfahrungen von Zeit und Raum, da es ja auch diese *bedingt* und nicht eigentlich *erfährt*. Abgespalten vom transzendentalen Ich wird so die räumliche und zeitliche, leibliche Selbsterfahrung eines empirischen Selbst (»un »moi« empirique« [QC II 5]). Neben dieser inneren Spaltung *(scission)* ergibt sich zugleich eine Abschließung *(clôture)* nach außen. Wenn aus der Perspektive des Subjekts alles andere zum Gegenstand seines Denkens und damit objektiviert wird, kann jedes andere *Ego* nur als *alter ego* (»un *ego* altéré, un simple autre »moi««, [QC II 6]) betrachtet werden. Gegen das ›cartesische‹ *Ego* wendet sich daher der ethisch motivierte Solipsismus-Vorwurf.

Die Hauptlinie der Descartes-Interpretation und auch der *Cogito*-Kritik bis hin zu Nietzsche versteht, so Marion, die Formel des ›*ego cogito, ergo sum*‹ als eine tautologische Identifikation.[95] Ausgeblendet wird zumeist der Übergang zur Formel ›*ego sum, ego existo*‹, in der 2. Meditation [Meditationes II 25], der weder bei Ricœur noch bei Derrida deutlich berücksichtigt wurde. Zwei wesentliche Veränderungen ergeben sich für Marion aus dem Übergang zu dieser zweiten, für ihn entscheidenderen Formulierung: Einerseits vollzieht sich damit ein Übergang zur Performativität einer Rede, deren Schwerpunkt sich von

[95] Marion bezieht sich hier auf die Descartes-Rezeption bei Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel und schließlich bei Nietzsche. [Vgl. QC II 7–12] Auch Gueroult vollzieht laut Marion eine falsche Engführung auf eine Reflexivität oder eine Beziehung der Repräsentation zwischen dem Denkenden und seinem gedachten *Ego*, die letztlich auf eine außerzeitliche Identifizierung eines Ich = Ich hinausführt. [Vgl. QC II 13 ff.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Ordnung ihrer Gründe und argumentativen Schlüsse auf ihren eigenen Vollzug verlagert.[96] Andererseits zeichnet sich in der Argumentation, die auf die Formel ›*ego sum, ego existo*‹ hinführt, eine originäre Alterität des *Ego* ab. So verweist Descartes nach dem Vollzug des radikalen Zweifels auf die Möglichkeit, es könne etwas von dem bisher allem Zweifel Unterzogenen gänzlich verschiedenes *(diversum)* geben, das sich diesem Zweifel widersetzt.[97] Als Hypothese wird hier, an der Schwelle zur Einführung des *genius malignus*, auf die Möglichkeit verwiesen, dieses andere könne ein Gott sein – »oder wie ich sonst den nennen mag, der mir diese Vorstellungen (cogitationes) einflößt«. [Meditationes II 24] Mit dieser Hypothese eines ›Gedankengebers‹ wird für Marion eine neue Dimension in die Argumentation Descartes eingezogen: es eröffnet sich der Raum einer Beziehung zwischen potentiellen Gesprächspartnern – der Raum einer Interlokution: »Loin que le doute se déploie dans le solipsisme d'un pensée abstraite et redoublée …, il se déploie donc dans un espace d'interlocution – *ego* et l'autrui indéterminé.« [QC II 22][98] Der Andere bildet eine vollkommen anonyme Instanz, die für die Funktionsweise der Argumentation Descartes' selbst keiner Realität bedarf, um die Realität des Angesprochenen in Zweifel zu zie-

---

[96] Marion schließt hier an Jaakko Hintikkas Aufsatz: *Cogito ergo sum: inference or performance*. In: Philosophical Review 72, 1963. S. 487–496 an. Hintikka entwirft das Modell sich selbst besiegender *(self-defeating)* Sätze – der Satz ›Ich existiere nicht.‹ schaltet sich sobald er geäußert wird selbst aus, da er durch sein Geäußertwerden durch jeden potentiellen Hörer immer auf eine existente, diesen Satz äußernde Quelle zurückbezogen werden wird. Eine genauere Auseinandersetzung Marions mit der Performanz des *Cogito* findet sich im § 16 von Marions »*Sur la théologie blanche de Descartes*« (a. a. O.). Zur Bedeutung der Existenzaussage bei Marion und Hintikka auch im Bezug auf die Descartes-Deutung Sartres sei verwiesen auf: Lilian Alweiss: *I Am, I Exist*. In: Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion, a. a. O. S. 37–46.

[97] »Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae iam iam recensui, de quo ne minima quidem ocassio sit dubitandi?« [Meditationes II 24]

[98] Das Bedeutungspotential des Ausdrucks ›*interlocution*‹, der eher im Englischen als im Französischen gebräuchlich ist, ist hier vielfältiger als eine einfache Übersetzung mit dem Begriff ›Gespräch‹ dies nahelegen würde, da die Vorsilbe *inter-* auf die Eröffnung eines Zwischenraumes verweist und zudem das französische Verb *interloquer qn.* nicht einfach ›anreden‹ heißt, sondern ›jmd. verblüffen‹ ›jmd. aus der Fassung bringen‹. So kann die Anrede als Beginn einer ›*interlocution*‹ den Angeredeten bereits in eine andere Ver-Fassung bringen, ihn ›außer sich‹ sein lassen. Das *Ego* tritt dementsprechend also nicht nur in eine dialogische Beziehung zu einem Anderen, sondern wird möglicherweise selbst bereits verändert. Interessant ist die Bedeutung im juristischen Diskurs, der bei Marion immer wieder auftaucht. Die ›*interlocution*‹ bezeichnet dort auch einen ›Zwischenspruch‹ als juristischen Urteilsspruch vor der endgültigen Urteilsverkündung.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hen. Marion gebraucht auch hier mehrfach die Metapher einer Maskierung, allerdings nicht auf das *Ego* bezogen, sondern auf den (täuschenden) Gott: »cet interlocuteur reste masqué par son indétermination«. [Ebd.]

Die dialogische Beziehung, die sich zwischen diesem maskierten, anonymen Anderen und dem *Ego* eröffnet, impliziert durchaus eine Austauschbeziehung in beide Richtungen: das *Ego* benennt den Anderen, es gibt ihm in der Performanz der vollzogenen Argumentation einen Platz und einen Namen, während wiederum dieser Andere dem Denkenden möglicherweise seine Gedanken eingibt – also den Vollzug der Argumentation ermöglicht. Auch wenn direkt im Anschluß die Alternative durchdacht wird, es handle sich eben nicht um eine Eingebung von außen, sondern um aus dem *Ego* selbst hervorgebrachte Gedanken, hebt dies für Marion den entstandenen Raum der *Inter*lokution nicht mehr auf, gerade weil die Andersheit des Anderen nicht genauer identifizierbar ist und sich so eine Differenz oder Distanz zur Selbstidentität des Denkenden eröffnet. Hinter der Maskierung verborgen bleibt ein Element der Fremdheit auch dann noch, wenn diese dem Denken des *Ego* ganz immanent ist. Die *Denkbarkeit* dieses Anderen eröffnet bereits die Bühne für den Dialog verschiedener Figuren.

Ob das *Ego* sich selbst von der Universalität seines Zweifels überzeugt – »mihi persuasi« –oder ob es durch den *genius malignus* getäuscht wird – »me fallit« – es kehrt zu einer letzten Gewißheit zurück, die für Marion noch höher anzusiedeln ist als die des ›*cogito, ergo sum*‹ und die sich an die Performanz des vollzogenen Gedankengangs bindet: »Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum: *Ego sum, ego existo*, quoties a me proferetur, vel mente concipitur, necessario esse verum«. [Meditationes II 25]

Drei Konsequenzen zeichnen sich für Marion ab: die Feststellung der Existenz des *Ego* erfolgt erst nach dem Durchgang durch den Weg der Überzeugung; die Figur des *Ego* folgt dem dativischen *mihi*, das sich selbst überzeugt hat; und dieses *mihi* spielt eine andere Rolle als das *Ego*, so daß sich ein Dialog auch mit den bereits vorgegebenen Überzeugungen eröffnen kann, auf die es zu antworten gilt: »l'*ego* doit s'y altérer lui-même en un *mihi* pour y tenir son personnage«. [QC II 27] Während Ricœur eine solche dialogischen Offenheit Descartes' eher aus der äußeren Form der »*Meditationes*« und seiner Erwiderungen und aus der anfänglichen Erzählung des »*Discours*« über das bereits Erlernte und Erkannte ableitet, betont Marion die Interlokution im Kern der

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Argumentation der »*Meditationes*« und zugleich in der Gewißheit des *Ego*. Braucht das *Ego*, wenn es die Gewißheit seiner Existenz aus der Performanz, der ›Aufführung‹ des Dialogs der »*Meditationes*« erhalten soll, ein Publikum, das es sagen hört: ›Ich existiere‹ ?[99] Einen Adressaten seiner Selbstaussage findet es für Marion bereits vor, in seiner Beziehung zum (sei es nun realen oder fiktionalen) Rufenden oder Täuschenden, auf den es mit der ›Verkündung‹ seiner eigenen Existenz antwortet: »L'*ego* répond, s'écoute répondre, s'écoute parler, s'écoute parlé, se découvre être en tant que parlé par ou devant un autre: **cogito me cogitatum, ergo sum.*« [QC II 31, Anm. 37]

Nur ohne die Zwischeninstanz des Anderen erscheint das ›*ego sum, ego existo*‹ als tautologischer Kurzschluß, der die dialogische Lesart der Argumentation ausschließt:

»L'argumentation cartésienne s'inscrit dans un espace originairement dialogique, où l'*ego* se découvre pris avant même que d'être, d'emblée accompli par un autrui, dont il ne sait rien que ceci – qu'il l'agresse et donc l'adresse. Je est un autre, certes – mais parce qu'il est par un autrui.« [QC II 29]

Im Raum der Interlokution erscheint es Marion möglich, die Alterität des *Ego* vor der Unterscheidung zwischen Selbstaffektion und Fremdaffektion, zwischen einem rein autoreflexiven Solipsismus und einer ekstatischen Offenheit, letztlich noch vor einer Unterscheidung zwischen Innen und Außen anzusiedeln, die auch Derrida so deutlich problematisiert. Mitgedacht wird dabei bereits eine potentielle Offenheit für den Anderen als *autrui*, also für den personalen Anderen: »Cet *ego sum* peut aussi (et parfois doit) se recevoir à partir d'une interlocution originaire, qui l'ouvre d'emblée sur un autrui«. [QC II 31] Das *Ego* empfängt sich selbst aus einer Anrede, aus einem Ruf oder aus einer Gebung. Es macht sich in der *cogitatio* nicht selbst, es kann sich denkend nicht selbst konstituieren, sondern wird vielmehr in der Performanz seines Denkens auf das zurückverwiesen, als was es sich dabei bereits als Den-

[99] Die Voraussetzung eines solchen Publikums wirft M. Wilson der performativen Interpretation Hintikkas vor. Marion hingegen möchte diesen Vorwurf entkräften, indem er zwar die Existenz eines ›Publikums‹ bestätigt, die Problematik dieses Vorwurfs aber aberkennt. [Vgl. QC II 31, Anm. 37] Das *Ego* Descartes' wäre in Marions Sinne *sowohl* Akteur auf einer Bühne, die sich als Raum einer Interlokution eröffnet und damit wiederum dem Einbruch der Alterität eine Bühne bereitet, *als auch* das Publikum, das Ruf und Antwort hört. Bezieht man Marions Analyse der frühen »*Olympica*«-Texte Descartes' mit ein, so ist zu beachten, daß der Denkende auch als Regisseur verstanden werden kann, der das gesamte ›Schauspiel‹ seiner Argumentation inszeniert.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kender, im Kontext des Gedachten und Überlieferten, wiederfindet. Die Bewegung des Zweifels, die sich auch auf den Denkenden selbst erstreckt, läßt sich auch hier als eine Bewegung beschreiben, in der er sich seiner selbst entfremdet und entäußert – alle Eigenschaften, alle bereits gedachten Gedanken, alle Begriffe von sich weist –, um sich dann sich selbst wieder anzueignen, als die Instanz, die diese Entäußerung vollzieht, sich also quasi ›weggibt‹, um sich dann rückwirkend als ›Empfänger‹ seiner selbst zurückzuerhalten.

Bereits die Hypothese der Täuschung kann als eine Art ›Hingabe‹ bzw. ›Aufgabe‹ des *Cogito* verstanden werden: Ich verzichte darauf, mich selbst auf den Posten eines sicheren Subjektes zu stellen, das unterscheiden kann, welche seiner Erkenntnisse im Bezug auf die äußere Wirklichkeit tatsächlich wahr oder falsch sind. Das heißt in letzter Konsequenz, daß auch die Selbst-Überzeugung über die eigene Existenz im Durchgang durch die vollkommene Unsicherheit gegenüber dieser Existenz getroffen wird: »Je suis en tant que je me persuade que je me persuade de quelque chose quelconque, même de mon incertaine inexistence«. [ED 378] Das Ich steht im Vollzug des radikalen Zweifels selbst auf dem Spiel.

Wo Marion auf die spezifische Performativität der Existenzaussage hinweist, könnte zudem noch eine andere Performanz berücksichtigt werden, die die Existenz des *Ego* bestimmt: der Vollzug freier Entscheidungen. Ausgehend von Derridas Hinweis darauf, daß die ›Entscheidung‹ für die Gewißheit des *Cogito* schon einen Durchgang durch den Augenblick des Wahnsinns der Unentscheidbarkeit verlangt, muß die Gewißheit der *cogitatio* und der repräsentierenden Erkenntnis in jedem Augenblick der Entscheidung aufgegeben werden, da das *Ego*, wie Marion bereits betont hat, *entweder* im Vollzug des Zweifels zur Gewißheit seiner Selbst als Grundlage aller Erkenntnis in den Modi von Wirklichkeit und Notwendigkeit gelangen kann, *oder* im Vollzug einer Entscheidung zur Ausübung seiner eigenen Freiheit im Modus der Möglichkeit: »seul l'abandon de la *cogitatio* et de l'effectivité ouvre l'accès au possible«.[100] [Sur le prisme 213] Nicht zu vergessen ist hier-

[100] Zwar bestätigt Marion in »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*«, §15, daß das *Ego* immer dann *ist*, wenn es sich denkt, verweist aber, an Heidegger orientiert, darauf, daß es sich hierbei nicht um die Reduktion auf einen jeweiligen Moment *(instant)* handelt, sondern der Schwerpunkt auf der Dauer der vollzogenen Bewegung der *cogitationes* liegt. Für Heidegger geht es in seiner Kritik des Ich-Sagens nicht um eine Augenblicklichkeit, sondern um eine Permanenz, durch die das *Ego* auf den Status einer Vorhan-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei, daß die Freiheit des Willens für Descartes dezidiert zu einer der staunendmachenden Vorgaben gehört, die es anzuerkennen gilt. Betont Derrida die Gültigkeit der Gewißheit des *Ego*, die noch *im* Wahnsinn bestehen bleibt, so verweist Marion auf ein Denken, welches die performative Bestätigung der *Existenz* des Denkenden auch dann noch bewahren kann, wenn *alles* Täuschung wäre. Diese Bestätigung wird jedoch erst im Bezug auf einen anonymen Anderen[101] ermöglicht, dessen Realität oder Irrealität nicht relevant ist, relevant ist allein, daß die Täuschung *mich* täuscht und ich so aus der reinen Punktualität meiner mit sich selbst identischen Gewißheit immer schon herausgerufen bin.

Der Denkende kann nicht unmittelbar mit der Aussage ›*ego existo*‹ beginnen und sich dabei selbst denken, ohne sich bereits gedacht zu haben, sich also als *gedacht* vorzufinden – sei es auch vollkommen immanent nur durch sich selbst und seinen eigenen Zweifel:

»Avant d'être chose pensante, l'*ego* existe comme trompé et persuadé, donc comme chose pensée – *res cogitans cogitata*. Ainsi la première vérité, *ego sum, ego existo*, ne dit pourtant pas la première parole. Elle l'écoute.« [QC II 31]

Der Raum der dialogischen Struktur, der Raum, in dem eine Bühne bereitet werden kann, ist wie der Raum der χώρα bei Derrida schon da. Er eröffnet sich, weil der Nullpunkt des *Ego* letztlich niemals ein Nullpunkt ist, sondern immer schon der Punkt einer vektoriellen, intentionalen Beziehung zu anderen Punkten, selbst wenn es dieses Koordinatensystem nur innerhalb seiner eigenen *cogitatio* aufspannen sollte. Er eröffnet sich, weil sich das Denken zeitlich vollziehen muß. Der Maß-

---

denheit reduziert wird. Die Überführung in eine solche Permanenz erfolgt für Marion durch die Repräsentation, die auch die zukünftige Möglichkeit zur Wirklichkeit objektiviert, welche dann wiederum Descartes' deterministischem Weltbild gemäß, zwingend in die Notwendigkeit des Fortbestehens und der Dauer münden müßte. Als Möglichkeit einer Unmöglichkeit (der Repräsentation) wäre die Freiheit gegenläufig zur Notwendigkeit zu denken: »La liberté s'expose en tant même qu'elle s'expérimente comme la possibilité de l'impossible«. [Sur le prisme 212] Aus der Erfahrung, daß ich Entscheidungen treffen kann, die sich (zumindest aus meiner Perspektive) dem Determinismus entziehen, ergibt sich ein Verständnis der Zukunft, die nun doch den Modus der Möglichkeit eröffnet, allerdings auf Kosten einer Unmöglichkeit zur Re-Präsentation.

[101] Marion verweist hier auf Foucaults Betonung der Alterität des *genius malignus* und darauf, daß für ihn gerade das Licht der Wahrheit des *Cogito* den Schatten der Täuschung überdeckt und maskiert, welcher nicht vergessen oder ausgeschlossen werden sollte. (Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1969. S. 69 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stab und die Zeitlichkeit des bereits ›vorgegebenen‹ Wortes, das für Marions ›Subjekt nach dem Subjekt‹ eine entscheidende Rolle spielen wird, obliegen nicht allein dem Ich, das sich selbst auf seinen Nullpunkt zurückführt, sondern verlangen bereits die Beziehung zur Alterität der anderen Zeitpunkte und der Interlokution: »Je suis dans la stricte mesure et dans le temps même où je suis interpellé.« [QC II 29] In seiner Gebundenheit an den zeitlichen Vollzug seines eigenen Denkens, ist der Denkende für Marion abhängig von der Gegebenheit einer Zeitlichkeit, deren transzendentale Bedingung er eben nicht selbst in seinen Erkenntnisstrukturen bildet:

»Or cette condition temporelle n'a rien de banal; elle indique que même l'*ego*, première connaissance certaine et fondement de toutes les autres, ne se confond pourtant pas avec la temporalité, ne l'exerce donc pas à titre de principe transcendantal comme la condition de possibilité des autres phénomènes, mais qu'il s'y soumet – il s'y inscrit, en dépend.« [ED 380]

Aufgrund seiner (auch zeitlichen) Endlichkeit kann der Denkende für Descartes den Gedanken der Unendlichkeit nicht aus sich selbst generieren, sondern nur aus einer faktischen Unendlichkeit, gegenüber der er an seine eigenen Grenzen stößt, empfangen.[102] Dies öffnet für Marion die Figur des *Ego* auf eine generelle Empfänglichkeit, die es ihm ermöglicht, sich aus dem Denken selbst entgegenzunehmen: »[L]a pensée, la propriété (attribut) essentielle de l'*ego* en acte, surgit comme en fait et un événement, qui *se* produit de lui-même – qui me produit plus (ou bien autant) que je ne le produis.« [ED 381] – Das Denken der *cogitationes* würde demnach also ebenso empfangen und gäbe sich aus sich selbst heraus wie jedes Phänomen, das in Marions (von Husserl ausgehendem) weitem Phänomenbegriff auch in einem Gedanken oder einer Theorie bestehen kann. Die Aporien des klassischen Subjektverständnisses bilden für ihn die Unmöglichkeiten, sich zu individualisieren, sich auf anderes hin zu öffnen und eine ursprüngliche Rezeptivität

[102] Marion stellt sich hier in die Tradition von Emmanuel Lévinas. Ebenso verweist er auf Gilles Deleuze, der – wenn auch in einer Kritik am *Cogito*, die Marion aber als Kritik an dessen Interpretationen auffaßt – die Passivität des *Ego* gegenüber einem Anderen sowie die Rezeptivität gegenüber dem eigenen Denken betont: »l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée …, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. … il la vit comme en Autre en lui.« [Vgl. QC II 45, Anm. 54] (Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, Paris 1993. S. 116 f. / Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 119).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu bilden. Diese lassen sich in einer vierten Aporie bündeln, welche letztlich darin besteht, daß die *donation* verkannt wird, die als eigentliches, letztes Prinzip eines ›Subjekts nach dem Subjekt‹ anzuerkennen wäre. Was also aus einer ›metaphysischen‹ Perspektive maskiert oder verschleiert wird, ist im Kern die *donation*, die das ›Subjekt‹ ebenso wie jedes andere Phänomen bestimmt und zugleich zu einem Empfänger der Gebung macht, welcher durch diese individualisiert und in seiner Rezeptivität zugleich prinzipiell auf anderes hin geöffnet ist. [Vgl. ED 348–353]

Die bei Descartes angelegte Struktur der Interlokution ermöglicht für Marion eine Alternative zu einer reinen Identität von A = A oder Ich = Ich, da das Ich ganz ähnlich wie bereits bei Ricœur und Derrida zunächst durch eine Beziehung zur Alterität vermittelt und zudem in einer Passivität *gedacht ist*, bevor es sich selbst denkt und sich mit sich selbst identifiziert. Es ist von vornherein auf anderes hin geöffnet und damit potentiell auch für die Begegnung mit einem Anderen als *autrui*. Das *Ego* Descartes' erscheint bereits in eine Differenz der Verspätung gegenüber dem Ruf eingeschrieben bzw. wirkt selbst differierend, noch bevor es einer anderen Person begegnet. [Vgl. QC II 46] Auch die innere Spaltung zwischen transzendentalem Ich und empirischem ›Mich‹ ist aufgehoben bzw. beide Aspekte der Subjektivität sind von vornherein ineinander verschränkt. Nicht ein primär gesetztes Ich muß den Weg zu seiner eigenen empirischen Vorhandenheit herleiten, sondern das Ich taucht immer schon als ein bereits gedachtes ›Mich‹ auf, als ein vorgegebenes Faktum, welches aus der Logik der Interlokution entgegenzunehmen ist.

Tatsächlich formuliert Marion in diesem Zusammenhang ausdrücklich: »autrui me pense *avant que* je ne me pense moi-même«.[103] [QC II 46] So schlüssig der Verweis auf die Voraussetzung von Alterität als Eröffnung eines Raumes der Interlokution, als Vorgabe von bereits Gedachtem und als Verspätung gegenüber dem bereits vollzogenen eigenen Denken in der Argumentation Descartes' erscheint, läßt sich dennoch fragen, ob Marion hier mit gleichem Recht darauf schließen kann, daß das Ich innerhalb der Logik der »*Meditationes*« notwendig von einem Anderen – einem ›*autrui*‹ – *gedacht wurde*, bevor es mit seinem eigenen Gedankengang beginnt.[104] Diese Verschränkung zwi-

[103] Kursivierung K. B.

[104] Jean Greisch formuliert in diesem Zusammenhang sehr treffend: »La thèse d'après

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen einer *ratio cognoscendi* und einer anderen, das *Ego* denkenden Instanz – quasi einer *ratio cognoscendum* – bleibt ein sensibler Knotenpunkt seiner Descartes-Interpretation. Auch wenn der Gottesbezug und die Einbeziehung der Geschöpflichkeit des *Ego* und der Geschaffenheit der ewigen Wahrheiten sowie insbesondere der Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Denken Descartes' einen deutlichen Verweis auf einen solchen Anderen herstellt, der zudem als eine bereits vorgegebene, tradierte ›Denkfigur‹ auftaucht[105], auch wenn der *genius malignus* als Hypothese dem Denkenden seine Gedanken eingeben könnte, sind dies allenfalls Indizien aber keine expliziten Beweise dafür, daß vorauszusetzen ist, daß zunächst ein Anderer das Ich denkt, bevor es sich selbst denkt. Gilt der Satz, daß das Ich zunächst von einem Anderen gedacht wird, nur insofern dieser Andere selbst eigentlich wieder das ursprünglich ›alterierte‹ Ich ist? Oder wird hier gar auf einer ganz anderen Ebene bereits eine lebensgeschichtliche Dimension eingeführt, sofern frühere Generationen, insbesondere die Eltern schon über eine Person, ein Kind nachdenken und dieses benennen können, bevor es zur Welt kommt und zu denken beginnt? Auf genau diese Argumentationsebene wird Marion durchaus noch einmal zurückkommen. Zu beachten ist im Kontext der Descartes-Interpretation jedoch, daß auch hier der Andere der Interlokution wie das ›Anderswo‹ für Marion keine Transzendenz im klassischen Sinne bilden soll, da seine philosophische Perspektive wert darauf legt, jede ›Transzendenz‹ in der Immanenz zu denken. Die Perspektive wird konsequenterweise eben nicht auf den das *Ego* denkenden Anderen gerichtet, sondern allein auf die Tatsache, daß das *Ego* sich in einer Passivität, einer Verspätung und einer Antworthaftigkeit innerhalb einer interlokutionären Struktur vorfindet und sich nicht selbst aktiv in dem Sinne *denkt*, daß es sich selbst setzten oder sich selbst konstituieren würde.

Wesentlich ist es mit Marion, über Descartes hinaus, den mit Pascal vollzogenen Wechsel auf eine ganz andere Eben der *phänomeno-*

---

laquelle »autrui me pense avant que je ne me pense moi-même« a de quoi donner des sueurs froides à des cartésiens plus classiques.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 373).

[105] Descartes verweist in der ersten Meditation darauf, daß es sich bei dem Gottesgedanken generell um eine ›Vorgabe‹, »eine alte Meinung«, der kulturellen Überlieferung handelt, in die sich der Zweifelnde gestellt sieht, so daß sich auch hier eine Art ›Meinungsaustausch‹ mit abwesenden Anderen eröffnet. [Meditationes I 21; vgl. QC II 25 f.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logischen Darstellung, also den Perspektivwechsel vom Erkennen zum Erkanntwerden, den Sprung vom Blick aus dem Fenster in die Position des betrachteten Passanten mitzudenken. Vorauszusetzen ist also eine ursprüngliche Überkreuzung von Erkennen und Erkanntwerden. Es geht dabei aber gerade nicht nur darum erkannt, sondern auch darum, anerkannt zu werden: »Au regard inversé, *je* devenu un *moi* ne demande ni de connaître, ni même d'être connu, mais d'être reconnu, c'est à dire aimé.« [Sur le prisme 345] Das Selbst – *moi* – das Marion dem cartesischen *Ego* gegenüberstellt, ist in einer anderen Dimension der Passivität nicht nur ein *moi pensé*, sondern ebenso wesentlich ein *moi aimé*: »pour devenir soi-même, je me dois être ni vu, ni pensé, ni cogité, mais rien de moins qu'aimé.« [Ebd.] Hier bedeutet die Abhängigkeit von der Liebe, der Anerkennung und dem Blick des Anderen eine Einschränkung der Autonomie des *moi* und eine Dezentralisierung gegenüber dem denkenden *Ego*:

»Central dans la pensée, l'*ego* se révèle périphérique dans la charité. *Je* ne puis plus être qu'un *moi*, excentré de *je* au point que, déjà, *je* est un autre – non un autre *moi*, ni un autre que *moi* mais un autre que *je*. *Je* suis aliéné, ou, littéralement, *je* est autre que *je*, à savoir (un) *moi*. Je ne suis pas (un) *je*, parce-que *je* suis (est) un *moi*.« [Sur le prisme 347]

Das *Ego* gibt also seine Zentralität innerhalb des Denkens auf, um sich selbst als ein gedachtes, anerkanntes und geliebtes ›*Mich*‹ zurückzuerhalten. So läßt sich der Übergang vom ›Ich‹ zum ›Mich‹ als eine spezifische Weise des Gabentauschs beschreiben, deren Ausdeutung bei Pascal und bei Marion noch näher erläutert werden wird.

3) Selbst (ge)geben – welches Selbst folgt dem Subjekt?

3.1) Vom Zuschauerraum in den Zeugenstand, vom Subjekt zum attributaire

Vor der Dezentralisierung des Subjekts durch den Blick und die Anerkennung oder auch durch die Gabe eines Anderen ist in der Umdeutung des Ichs zum ›Mich‹ seine Position als Empfänger der Interlokution bzw. der Gebung entscheidend. Die ›Wem-Frage‹ lautet ›Wem gilt der Ruf?‹ bzw. ›Wem gibt sich die phänomenale Gebung?‹. Gibt sie sich wie ein Theaterstück einem Zuschauer? Diese Frage soll nun zunächst von

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer äußersten Grenze aus betrachtet werden, also im Hinblick auf das Empfangen der gesättigten Phänomene.

Ich halte noch einmal kurz fest, was diesen Grenzbereich der Phänomenalität charakterisiert: Das gesättigte Phänomen läßt sich gemäß seiner Quantität nicht anvisieren, in den Blick nehmen oder vorhersehen *(invisable)*, seine Synthese erfolgt nicht sukzessiv sondern augenblicklich *(instantanée)*, es ist gemäß seiner Qualität – seiner Intensität – unerträglich und blendet den Blick des Wahrnehmenden *(insupportable)*, es entzieht sich im Hinblick auf die Relation jeder Analogie, jedem Maßstab der Erfahrung und ist daher absolut *(absolu)*. Es übersteigt also jeden Wahrnehmungshorizont und kann daher nur in der Überschneidung verschiedener Horizonte interpretiert werden. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des historischen Ereignisses, das niemals nur aus einer Perspektive beschrieben werden kann. So hat das Phänomen ›die Schlacht von Waterloo‹ niemand, kein noch so idealer und neutraler zeitgenössischer Beobachter oder auch Historiker, jemals vollständig, aus allen möglichen Perspektiven und in ihrer gesamthistorischen Dimension betrachten können. [Vgl. ED 318 f.][106]

Ein gesättigtes Phänomen ist nicht objektivierbar, es kann nicht durch ein transzendentales Ich konstituiert werden – welches allerdings, dies gilt es zu beachten, von Marion immer schon auch im Hinblick auf seine ›Rückseite‹ als ein *endliches* Ich betrachtet wird. Es erscheint nicht als ›Antwort‹ auf ein vorausgesetztes Ich, das den Maßstab seiner Ermöglichung bildet. Es ist unbetrachtbar *(irregardable)*, da es nicht unter der Kontrolle eines Blicks in einer Permanenz und Reproduzierbarkeit gehalten *(garder)* werden kann. Dennoch kann es gesehen *(voir)* und gemäß seiner eigenen Initiative in Empfang genommen werden. Das gesättigte Phänomen ist erfahrbar, es ist sogar in solchem Übermaß erfahrbar, daß der Empfänger sich dieser Erfahrung nicht entziehen kann. Aber es bildet eine Art Gegen-Erfahrung als Nicht-Objekt, die an die Grenzen der Erfahrbarkeit und des Unmöglichen führt. Wahrgenommen werden die Spuren einer Erfahrung der Überforderung der Wahrnehmung, die sich in die Endlichkeit des Wahrnehmenden und

[106] Es kommt hinzu, daß auch die beständige Weitergabe und Überlieferung dieser Geschichte das Phänomen mit bestimmt. Die Kenntnis des historischen Ereignisses entwickelt sich selbst historisch. Marion stimmt hier mit Ricœurs Verständnis einer Hermeneutik überein, die im Bewußtsein ihrer eigenen Grenzen, in fortgesetzter Annäherung die Arbeit leisten kann, die unendliche Pluralität der verschiedenen Horizonte zu verknüpfen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner Wahrnehmungsfähigkeit einprägen. [Vgl. ED 301] Umso mehr empfängt der Empfänger hier eine reine Gebung und nicht ein gegebenes Objekt. Das Geschehen, das Sich-Ereignen der *donation* übersteigt das, was als Geschehenes oder Gegebenes erfaßbar ist.

Dieses Paradoxon bestätigt noch einmal die Umkehrung der Rolle des Ichs, das durch das Phänomen konstituiert wird: Es folgt als konstituierter Zeuge der Gebung auf das konstituierende Subjekt. Zwar bleibt seine besondere Stellung dadurch gewahrt, daß es einen Zugang zur Wahrheit eröffnen kann – »le sujet reste l'ouvrier de la vérité« [ED 302] –, aber es generiert oder produziert diese keinesfalls selbst. Der Zeuge der Gebung gibt den Standpunkt der ersten Person und die Führungsrolle des Nominativs vollständig auf und auch das alltägliche Verständnis der Zeugenschaft wird von Marion zunächst noch drastisch eingeschränkt:

»Dans ce témoin, nous devons même entendre moins l'éloquent ou l'héroïque testateur d'un événement qu'il rapporte, porte et défend, assumant donc encore une [re-]production du phénomène, que le simple témoin lumineux: il s'allume sur un tableau de contrôle, à l'instant même où et chaque fois que l'information qu'il droit rendre phénoménale (en l'occurrence visible), lui parvient d'un capteur par une impulsion électrique, sans initiative ni délai.« [Ebd.]

Wenn also auf das ›Subjekt‹ nach dem ›metaphysischen Subjekt‹ ein solcher Zeuge der Gebung folgt, dessen Funktion darauf beschränkt wird, unter dem Anstrom der sich selbst gebenden Phänomenalität als Kontrolleuchte *(témoin lumineux)* willenlos aufzuflackern, um diese zu bestätigen und sichtbar zu machen, wie läßt sich dieses Bild mit Marions Anspruch verbinden, eine Individualisierung der Identität des ›Subjekts‹ zu gewährleisten? Ist das, was Marion noch als Substrat einer personalen Identität gelten läßt, nicht mehr als die Vereinzelung des jeweiligen ›kleinen Lichts‹ auf der Anzeigetafel?

Prinzipiell verweist die Idee einer Zeugenschaft auf eine Änderung gegenüber dem Zuschauer *(spectateur)*: Der Zuschauer ist der passive Rezipient eines vor seinen Augen für ihn aufgeführten Stückes. Er selbst sitzt nicht auf der Bühne, sondern in einem eigenen Zuschauerraum. Die räumliche Abgrenzung bildet auch eine Grenze zwischen der Fiktionalität des Stückes und der Realität der Aufführung. Seine Reaktion auf das, was sich ihm zeigt, ist – jedenfalls im klassischen Verlauf einer Theateraufführung – darauf beschränkt, je nach Gefallen Applaus, Jubel oder negative Kommentare als Antwort darauf zurückzugeben,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie für ihn und vor ihm ein Stück gegeben wurde. Der Zeuge eines Ereignisses hingegen mag zwar am Rand des Geschehens stehen, in das er nicht direkt involviert ist, er befindet sich aber nicht in einem bewußt abgegrenzten eigenen Raum. Gerade der *témoin lumineux* wird direkt durch das gegebene Phänomen erreicht und beeinflußt, er besitzt nicht den festen Standpunkt eines Ich-Pols, sondern erhält seinen Platz erst aus dem Empfangen der Gebung – »dans l'espace, le phénomène saturé l'engloutit de son déluge intuitif; dans le temps, il le précède d'une interpellation toujours déjà là«. [ED 303] Wenn jedoch jemand in den Zeugenstand gerufen und dazu aufgefordert wird, vor Gericht Zeugnis über das Geschehene abzulegen, wird ihm durchaus ein bestimmter ›Raum gegeben‹. Der Zuschauer kann schon während der Aufführung sein Wohlgefallen oder Mißfallen äußern, der Zeuge jedoch erhält seine eigentliche Rolle, seinen Platz, erst in deutlicher Verspätung gegenüber dem Ereignis. Seine Aufgabe besteht zudem nicht darin, das Gesehene zu bewerten oder zu kommentieren, sondern es so treu wie möglich widerzugeben, und zwar so, wie es sich selbst ereignet bzw. ›gegeben‹ hat.

Hier kann ein Ansatz für eine erste Art der Individualisierung des Empfängers der Gebung gefunden werden: Während der einzelne Zuschauer im Regelfall in der Masse des Publikums aufgehen wird, die in ihrer Gesamtheit einen Kommentar zum gegebenen Stück abgibt, kann von einem einzelnen Augenzeugen in der juristischen Sphäre ganz wesentlich abhängen, wie das von ihm bezeugte Geschehen beurteilt und als welche Art von Ereignis oder Phänomen es über seine individuelle Wahrnehmung hinaus betrachtet wird. So besteht für den Zeugen ein besonderer Grad der Verantwortung gegenüber dem, was sich ihm (zu erkennen) gibt. Eine Gegenüberstellung des Selbst der Phänomene auf der einen Seite und eines lediglich zum Zeugen umgewandelten transzendentalen Ichs auf der anderen Seite – einer Bühne und eines Zuschauerraums – würde für Marion in einen simplen Psychologismus münden, wenn nicht auch das Verständnis des Zeugen streng an der Selbstgebung der Phänomene orientiert wäre – »sur la phénoménalité même que le ›soi‹ rend au phénomène.« [ED 343] Es ist dieses Selbst des sich gebenden Phänomens, welches das Ich in sich umkehrt und in einen Zeugen verwandelt. Das heißt, daß das Selbst des Empfängers ausschließlich von diesem sich gebenden Selbst her verstanden werden kann und darf als Antwort auf die Frage, wem sich dieses gibt. Dabei plädiert Marion zunächst sogar dafür, die Frage ›Wem?‹ nicht als per-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sonale Frage »à qui«, sondern neutral als »à quoi« zu formulieren. [ED 344] Entscheidend ist, daß die *Funktion* eines reinen Empfängers gedacht werden soll – »une fonction de pur attributaire de la donation«. [Ebd.][107] Diese Empfängerfunktion folgt nach dem Subjekt nicht nur denkgeschichtlich, sondern auch durch eine prinzipielle Aposteriorizität, indem diese aus der Gebung des Phänomens und seines Selbst hervorgeht: »L'attributaire vient donc après le ›sujet‹, au double sens de succéder à sa figure métaphysique et surtout de procéder du phénomène, sans le prévenir ni le produire.« [Ebd.]

So wie der Zeuge erst zum Zeugen wird, indem er ein bestimmtes Ereignis oder Geschehen wahrnimmt, welches er dann auch bezeugen kann, wird der Empfänger als *attributaire* auf den eine bestimmte Gebung sich richtet, einzig und allein dadurch zu sich selbst – zum Empfänger *dieser* Gebung –, daß er sie empfängt:

»Car en recevant ce qui se donne (le phénomène), l'attributaire en reçoit les effets, donc s'en reçoit lui-même … L'attributaire reste – si l'on y tient – un ›sujet‹, mais affranchi de toute subjectivité, parce que d'abord libre de la subjectivité et franc de tout substrat.« [ED 360]

Die Individualisierung wird als exakte Entsprechung dessen möglich, was die Individualisierung des phänomenalen Selbst erlaubt: sie geht aus der *Faktizität* des »fait accompli« [s. o.] hervor, in der das Phänomen ihm vollständig selbst gegeben ist. Sie ist auf die Alterität hin geöffnet, aus der Annahme der *Ankunft* des sich gebenden Phänomens, das wie ein *Vorfall (incident)* aus sich heraus auftaucht. In Konfrontation mit der Wirkung des *Ereignisses* erfolgt der Übergang vom »je pense« zum »je suis affecté«. [Ebd.] Insofern der Empfänger sich selbst als ein ›gegeben seiendes‹, ein »étant donné« [ebd.] empfängt, befreit es sich vom Substrat einer der Gebung vorgegebenen Subjektivität. Die Formulierung *›étant donné …‹* steht in der Mathematik für den Ausdruck ›gegeben ist …‹ und *›étant donné que …‹* läßt sich übersetzen mit ›da …‹. Die darin angelegten Konnotationen verweisen für Marion auf die Figur des *fait accompli* sowie auf die Struktur des Ereignisses, die den Empfänger der *donation* bestimmt: »en conceptualisant cette expres-

[107] Auch hier verweist Marions Wortwahl auf einen juristischen Kontext, wo mit dem Begriff *›attributaire‹* ein Leistungsempfänger oder zukünftiger Eigentümer, beispielsweise der Empfänger eines Erbes bezeichnet wird.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sion, on dira que l'étant donné permettrait de surdéterminer les catégories de l'étant mondain, voire certains existentiaux du *Dasein*, à partir de la détermination ultime du phénomène donné, l'événement.« [ED 249] Alles Seiende ist an die in ihm implizierte Gebung gebunden, ebenso das Dasein als Seiendes an die Gebung als Ereignis. Was auf den ersten Blick wie eine Degradierung des ›Subjekts‹ erscheinen könnte, stellt für Marion eine Befreiung vom metaphysischen Verständnis der Subjektivität dar, in der das, was diesem Subjekt folgt, erst eigentlich zu sich selbst kommen kann, indem es sich als Zeuge, Empfänger und Adressat der *donation* begreift und annimmt.

3.2) »*Se recevoir de ce qui se donne*« – *sich empfangen, sich der Gebung hingeben*

Aus der Überwindung einer einfachen Dualität zwischen Akteur und Zuschauer und einer zu trivialen Entgegensetzung zwischen Aktivität und Passivität ergeben sich interessante Konsequenzen für Marions Konzeption des Erkennens – auch hier in direkter Auseinandersetzung mit Descartes. Wie gibt sich das berühmte Wachsstück zu erkennen, das dieser als Beispiel für die Aufschlüsselung eines Erkenntnisprozesses heranzieht? Für Descartes gibt es – oder geben sich – hier nichts als die *natures simples* in ihrer Anwendung: die chemische Formel des Wachses, die Quantität seiner Moleküle sowie die raum-zeitlichen Koordinaten des jeweiligen Wachsstückes können bestimmt werden. Eine phänomenale Anschauung ist mit dieser Analyse nicht gegeben: »Le concept de la cire ne la montre pas encore, son intelligibilité ne la phénoménalise toujours pas«. [ED 362]

Für Marion ist der Bruch zwischen dem Begriff der Sache und seiner anschaulichen Gegebenheit zugleich eine Absage an die qualitative Erfassung des Gegenstandes. Letztlich wird nur noch eine quantifizierbare Gegebenheit angenommen. Zwar wird die entstehende Trennung zwischen dem Gegenstand und dem Wahrnehmenden damit bestätigt und vertieft, es fehlt aber die Anerkennung der eigentlichen phänomenologischen Differenz, die für Marion hier allein im Unterschied eines anschauungsarmen Phänomens – auf der begrifflichen Ebene und im Rahmen der *mathesis universalis* – und eines Phänomens zu setzen ist, das die Anschauung vollständig erfüllt: Das Wachsstück ist mit allen fünf Sinnen wahrnehmbar, es läßt sich ertasten, betrachten,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

riechen, schmecken. Und Träger dieser fünf Sinne ist eben nicht das *Ego*, das gerade aus der Reduktion seiner sinnlichen Dimension gewonnen wird, sondern das empfangende Selbst. Dieses verliert zwar die Spontaneität des *Ego*, gewinnt dafür aber die Rezeptivität gegenüber den Phänomenen in ihrer sinnlichen Anschaulichkeit. Und obwohl das Selbst damit die Möglichkeit zur Konstitution der Objekte abgibt, wird seine Rolle für Marion umso konstitutiver:

»L'attributaire, tel qui lui seul met en situation de sentir et ressentir, éprouve la chair même du phénomène en état de manifestation. Contre la métaphysique, il faut dire que le ›sentiment‹ ne résulte pas de la ›chose‹ comme son effet, ne la redouble pas comme son apparence, mais qu'il la montre comme son unique apparition possible – il la manifeste comme une manifestation manifeste, en attestant et imposant. L'attributaire ne reçoit donc pas seulement ce qui se donne – il permet au donné de se montrer en tant qu'il se donne. Le morceau de cire ne se montre qu'aux ›sentiments‹ de l'attributaire et se voile au regard, qui le re-constitute selon l'ordre et la mesure. La phénoménalité ne se comprend pas, elle se reçoit.« [ED 363 f.]

Der Empfänger erfüllt eine vermittelnde Funktion, indem er die Gebung des Phänomens sinnlich wahrnimmt und damit in eine Manifestation überführt, die es dem Phänomen erlaubt, sich zu zeigen – sich also nicht einfach ins Leere zu geben, sondern sich als es selbst zu erkennen zu geben. In einem weiteren Schritt schließt sich dann auch eine aktive Erkenntnisleistung an. Das Empfangen der Gebung impliziert eine unmittelbare ›Gegengabe‹: »en recevant ce qui se donne, il lui donne en retour de se montrer«. [ED 364] Damit diese Erwiderung möglich ist, ist nun doch eine ›personale Identität‹ des Empfangenden vorauszusetzen – »seul un ›à qui‹ (et jamais un ›à quoi‹) peut assumer la rôle entier de l'attributaire«. [Ebd.] Zur Zeugenschaft des Empfängers gehört seine Fähigkeit zur Zeugenaussage und damit das Ich-sagen-Können als Ausgangspunkt für jedes Sagen-Können, welches für Marion stets den Standpunkt eines Sprechers voraussetzt und zugleich ähnlich wie bei Ricœur die Identität des Selbst wesentlich bestimmt. [Vgl. ED 365] Seine ›Gegengabe‹ besteht darin, etwas über das Phänomen aussagen zu können, seinen Eindruck zu beschreiben und zusätzlich auch nach den Gesetzen der *mathesis universalis* zu bestimmen und zu kategorisieren, die allerdings nicht die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung der Phänomenalität ersetzen können. Notwendig ist nach Marions Voraussetzungen die Erkenntnis, daß die Bestimmung des Phänomens nicht mit

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen Gebung identisch ist, die es in der phänomenologischen Reduktion zu entfalten gilt.

Der *attributaire* ermöglicht es dem Phänomen, sich als es selbst zu manifestieren und gibt ihm seine Form. Er fungiert als ein Filter oder Prisma bzw., wie bereits erläutert, als der Bildschirm *(écran)*, auf dem das Phänomen erscheinen kann. Ohne sein Aufschlagen auf dem Schirm bliebe dieser nur eine blinde oder vollkommen transparente Fläche, die erst durch die Gebung des Phänomens erhellt und koloriert wird. »Seul l'impact de ce qui se donne fait surgir, d'un seul et même choc, l'éclair dont éclate sa première visibilité et l'écran même où il s'écrase«. [Ebd.] Die Augenblicklichkeit, in der mit einem Schlag das Phänomen und der Empfänger aus der sinnlichen Rezeption hervorgehen, kommt für Marion jeder Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding-an-sich zuvor. Das Denken des Bewußtseins-Pols ist nicht *a priori* dem vorauszusetzen, was sich zu erkennen gibt, sondern es entsteht im gleichen Augenblick wie die Manifestation, die der Denkende, ohne dies zu wissen und unmittelbar gedanklich zu durchdringen, sichtbar macht. Ein wesentlicher Aspekt der ›Gegengabe‹ bzw. der Antwort des Empfängers besteht hingegen durchaus darin, das Phänomen zu ›begreifen‹ und zu benennen. Er gibt also sprachlich zu erkennen, was sich ihm phänomenal zu erkennen gibt.

Wenn es sich allerdings bei dem sich gebenden Phänomen um ein gesättigtes Phänomen handelt, so stößt genau diese Möglichkeit, dem Phänomen eine Form zu geben und es auf den Begriff zu bringen, an ihre Grenzen. Die Antwort des Empfängers der Gebung muß hier anders ausfallen, indem sich sowohl die Gebung als auch ihre Rezeption radikalisieren: die Gebung wird in die Universalität des anonymen Rufes überführt – womit sich erneut die Frage stellt, inwiefern die Gebung von vornherein an einem Modell der Kundgabe, also des Zu-*erkennen*-Gebens orientiert ist. Der Empfänger wird zugleich zum *adonné* – zum der Gebung Hingegebenen.

3.3) Zwischen Ruf und Antwort

Die schon in »*Réduction et donation*« eingeführte Figur des Rufes wird in »*Étant donné*« besonders im Hinblick auf die Ermöglichung einer Individualisierung seines Empfängers weiterverfolgt und ausdifferenziert. Im Kern geht es um die Vorstellung der Kontra-Intentionalität

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Wahrnehmbarkeit, die sich nicht anvisieren läßt: der Ruf ist für den Hörenden nicht intendierbar, auch die Herkunft der ihn potentiell intendierenden Instanz ist nicht unmittelbar zu orten und es besteht keine Möglichkeit, sich der Annahme des Rufes vollständig zu entziehen.[108] Selbst wenn ich mir meine Ohren zuhalte, läßt sich seine Gerichtetheit an mich als Hörenden dadurch nicht abweisen.

Für Marion geht der Ruf, anders als bei Lévinas, zwar *auch* aber nicht *nur* vom Antlitz des Anderen aus, sondern von jedem gesättigten Phänomen. Er möchte den Ruf weder auf eine ethisches noch auf ein ontologisches Modell beschränken. In der Gebung des *Ereignisses* ist das Ich mit der Fülle eines Geschehens konfrontiert, das es einer unendlichen, nicht-abschließbaren Hermeneutik ausliefert. Das Ich wird dazu aufgerufen, zu versuchen, in immer neuen Interpretationsansätzen ein Verstehen zu bewältigen, das nur annäherungsweise in einem immer weiter fortsetzbaren Prozeß möglich ist. In der Konfrontation mit dem *Idol*, beispielsweise mit einem Gemälde, kann sich das Ich dem Aufruf, es aus einer bestimmten Perspektive zu sehen, nicht entziehen: »je *me* trouve plutôt convoqué à voir …, que visant un visible«. [ED 369] Mein *Leib (la chair)* ist mir so vorgegeben, daß er mich immer schon selbst affiziert, nicht aber von mir selbst intendiert werden kann. Der Blick des Anderen wiederum vollzieht im gesättigten Phänomen der *Ikone* eine Kontra-Intentionalität par excellence, indem er mich sieht und betrachtet, ohne daß ich mich selbst jemals durch seine Augen sehen und seinen Blick beherrschen könnte.

Was nun dem Ruf der gesättigten Phänomenalität ausgeliefert ist und sich vollständig aus dem empfängt, was es empfängt, ist das *adonné*, das Sich-Gegebene und der Gebung Hingegebene. Die Hervorrufung des *adonné* ist durch vier wesentliche Aspekte gekennzeichnet: erstens die *convocation*, also Vorladung oder Einberufung; zweitens die Überraschung – für Derrida ein wesentliches Charakteristikum der Gabe – bzw. der Über-griff, der dem Zugriff des Subjekts auf die Dinge gegenübersteht *(surprise)*; drittens die *interlocution*, also der bereits

---

[108] Dadurch, daß diese Kontra-Intentionalität bei Marion das eigentliche Wesen des Rufes bildet, entzieht er sich für Jean Greisch dem Verdacht, die Figur des Rufes sei letztlich theologisch zu verstehen und der Gerufene als *adonné* sei somit letztlich eher ein »Dieu-donné«. Greisch verweist zudem zurecht darauf, daß das Verhältnis von Ruf und Antwort hier nicht als Ansatz einer dialogischen Philosophie verstanden werden darf. (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a.a.O. S. 378f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dargestellte Eintritt in eine dialogische Beziehung, die das ›Subjekt‹ zugleich dezentralisiert und ›aus der Fassung bringt‹ *(interloquer)*; schließlich viertens die Faktizität *(facticité)*, die Marion von Heidegger ausgehend weiterentwickelt.

Nicht zu unterschätzen ist die Gewaltsamkeit dieser vier Charakteristika des Rufes, die das Verständnis eines ›Subjekts nach dem Subjekt‹ prägen, welches sich als *adonné* hingeben *muß*, um es selbst zu sein. Und diese Hingabe erhält hier durchaus die Konnotation einer Aufopferung oder einer radikalen Aufgabe der Subjektivität, die wiederum für Marion die einzige Möglichkeit darstellt, im Gegenzug – als Gegengabe – eine individuelle, unverwechselbare und unaustauschbare Identität zu empfangen, während Derrida auch diese Gegengabe noch als Annullierung der Gabe bloßstellt. Als *convocation* verlangt es der Ruf, durch den der Empfänger aus sich heraus gerufen wird *(déplacer)*, jede Selbstsetzung und Selbstbestimmung aufzugeben (»renoncer à l'autarcie d'une auto-position et d'une auto-effectuation«) [ED 369] und damit jede Verabsolutierung von Subjektivität. [Vgl. RD 300] Der Gerufene wird gleichermaßen alteriert und identifiziert: »c'est en tant qu'altéré par l'écoute originaire, qu'il se reconnaît comme éventuellement identifié«. [ED 369] Es handelt sich dabei um eine Identifizierung als ›*Mich*‹ – ich identifiziere und höre *mich* als gerufen – und nicht als *Ich*. Mit dieser Umkehrung vom Nominativ zum Akkusativ bzw. zum Dativ – der Ruf gilt *mir* –, vollzieht sich für Marion zugleich eine Umkehrung metaphysischer Kategorien. Die Relation, die auch für die Figur der Gabe so entscheidend ist, wird primär gegenüber der Individualisierung, da der Ruf empfangen werden kann, ohne daß dem Aufgerufenen oder Einberufenen seine Identifizierung bewußt wird und auch der anonyme Ausgangspunkt des Rufs nicht identifizierbar ist. Der Empfänger empfängt sich gerade nicht klar und distinkt und er ist schon als er selbst identifiziert, bevor er sich als ›Ich‹ denken kann. [Vgl. ED 370] Es ist keine vollständige Reziprozität zwischen Ruf und Antwort möglich.

Aus der *interlocution* geht eine Öffnung auf einen anonymen Anderen *(autrui)* hervor, die das Selbst als *adonné* von vornherein von jedem Solipsismus befreit, während die Überraschung eine Öffnung auf die Andersheit der unbekannten und nicht objektivierbaren Gegenstände der gesättigten Phänomene herstellt. [Vgl. ED 372] Der überraschende Übergriff *(surprise)* öffnet den Hingegebenen zunächst auf eine Leere hin (»sur un écart vide« [ebd.]), liefert ihn einem unbekann-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Einfluß *(empris)* aus und kehrt so den bewußten Zugriff des Subjekts auf ein Objekt um sowie auch die Ekstase im Sinne Heideggers, in der sich das Dasein für Marion zwar ent-wirft und aus einem Ich-Pol herausbegibt, nur allerdings um eigentlich zu sich selbst zurückzukehren. [Vgl. RD 300] Die Überraschung versetzt den Empfänger in ein Erstaunen, das nicht den Anfang eines geordneten Weges der Erkenntnis bilden kann, da es ihn angesichts der gesättigten Phänomene mit den Grenzen seines Erkennens konfrontiert,[109] ihn überwältigt und lähmt. Interessant ist hier nicht nur die Nähe zu Derrida, sondern erneut auch die Nähe zu Ricœur im Hinblick auf einen Übergang von der Ebene der Erkenntnis als *connaissance* zur Ebene einer *reconnaissance:* Anstatt die Objekte zu erkennen *(connaître)*, kann das Ich nur noch seine Verwandlung in ein ›Mich‹ anerkennen und sich so als es selbst wiedererkennen *(reconnaître)*.

Daß die ersten drei Charakteristika des Rufes hier noch recht abstrakt erscheinen, ist sicherlich dem Vorhaben geschuldet, den Ruf so universell und ›leer‹ wie nur möglich als reine Form des Anrufes zu beschreiben. Eine lebensweltliche Konkretisierung erfährt diese Formelhaftigkeit allerdings in Marions Darstellung der *Faktizität* des Rufes: Es geht hierbei nun tatsächlich in einem ganz konkreten Verständnis des Rufens und Ansprechens um die Sprache, die ich zunächst immer von anderen höre und in der ich mir gegeben werde. Marion verlegt den Schwerpunkt der Interpretation des *ζῷον λόγον ἔχον* von einem ›Sprache *habenden* Tier‹[110] zur Sprach*begabung:* »›doué de parole‹ au sens strict: ›doté de parole‹, avant reçu le don de la parole.« [ED 372] Ich werde individualisiert, indem mir meine Sprache gegeben ist, und insofern mir etwas gegeben oder hinzugefügt wird, wird paradoxerweise zugleich meine in sich geschlossene Eigenheit oder mein Eigentum (»propriété ou possession du propre« [ebd.]) durchbrochen. Ich bin

---

[109] Der Verlust der Erkenntnis (»la même perte de connaissance« [ED 371]) betrifft gleichermaßen das eigene Selbstbewußtsein des Subjekts wie den Zugriff auf das zu erkennende Objekt. Erneut findet Marion einen Beleg hierfür bei Descartes, in der Beschreibung der Bewunderung *(admiration)* als erster Leidenschaft der Seele, die jeder Erkenntnis darüber vorausgeht, inwiefern der uns überraschende Gegenstand in irgendeiner Weise nützlich *(convenable)* sein könnte. Marion verweist aber sogleich auf die Grenzen der Parallele zu Descartes, der die Bewunderung immer als eine Empfindung des *Ego* voraussetzt, während die Überraschung oder der Übergriff dieses hier bereits in ein ›Mich‹ verwandelt. (Vgl. René Descartes: *Passions de l'âme*, § 53 [AT XI, 373, 5–13]).

[110] Auch hier wird der Schwerpunkt der Übersetzung von *λόγον* auf die Sprache, nicht auf die Vernunft gelegt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für mich daher nie authentisch, sondern immer schon uneigentlich und mir selbst in einer Differenz zum Ich gegeben. Nicht die Uneigentlichkeit verbirgt hier eine ursprüngliche Eigentlichkeit, sondern umgekehrt: »L'authenticité dissimule après coup l'inauthenticité seule originairement donatrice«. [ED 373] An die Stelle des Paradoxons des Ichs, das sich nicht verneinen kann, ohne sich selbst auszusagen, tritt hiermit für Marion ein neues Paradoxon des Rufes, den ich ebenso nicht abweisen kann, ohne das Gerufenwerden bereits anzunehmen und anzuerkennen, daß er einer Reaktion oder Antwort bedarf. Der Ruf erfüllt vollständig die Figur der *donation*, die wiederum ihre vollste Entsprechung im *adonné* findet: »Il en résulte la naissance de l'adonné, subjecti[vi]té entièrement conforme à la donation – qui se reçoit entièrement de ce qu'elle reçoit, donnée par le donné, donnée au donné.« [Ebd.] Die gegebenen Phänomene und ihr Empfänger, der sich wiederum ihrer Gebung hingibt, scheinen wechselseitig *einander* gegeben zu sein. Dabei wahrt das Selbst als *adonné* eine Schlüsselstellung, die durchaus derjenigen des transzendentalen Subjektes ähnelt: indem es sich der Gebung hingibt, dient es einer *Ermöglichung* jeglicher Gegebenheit wie eine erste Gabe, die das Geben eröffnet und zugleich erst darin gegeben wird.[111]

Die eigentliche Problematik der Fragestellungen, wie der Ruf sich artikuliert, was er zu erkennen gibt und wie er in seiner ›unwiderruflichen‹ und überwältigenden ›Macht‹ empfangen und beantwortet werden kann, ergibt sich für Marion aus dem klassischen Modell eines Rufes, der seiner Antwort vorausgeht und vor ihr wahrgenommen werden kann. Tatsächlich aber geht es Marion um ein anderes Modell, das er anhand von Caravaggios »*Berufung des heiligen Matthäus*« illustriert: Caravaggio zeigt eine Berufung, der Ruf selbst aber ist nicht abbildbar. Er ist als Berufung sogar in einem doppelten Sinne unsichtbar – einerseits als akustisches Signal, andererseits als Aufruf zur Entscheidung über eine innere, geistige Umkehr. [Vgl. ED 391] Wie gelingt es dem Gemälde nun, dieses doppelt Unsichtbare sichtbar zu machen? Nicht in der Darstellung eines Rufenden, sondern in der Darstellung des Gerufenen. Zwar weisen aus der rechten Bildhälfte zwei im Halbdunkeln

[111] Der Dativ des *moi* kommt hier einem Ablativ nahe – und zwar als *ablativus instrumentalis:* »le *moi* / *me* rend possible (comme ouvrier, moyen), en tant que premier don, départi par l'appel, l'ouverture de toutes autres donations de donnés particuliers.« [ED 371]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stehende Figuren, Christus und Petrus, letzterer auch nur als Rückenansicht, in Richtung der Gruppe von Personen, mit denen Matthäus am Tisch sitzt. Der Betrachter des Gemäldes kann aber erst aus den Gesichtszügen des Matthäus und aus seiner erstaunt und fragend auf ihn selbst verweisenden Geste ablesen, daß dieser und keiner der anderen sich als gerufen erkennt. Er wird damit zum *adonné*, indem er sich als Empfänger des Rufes anbietet: »Lui seul s'est demandé ›C'est à moi? C'est pour moi?‹ – il s'est ainsi aussitôt adonné comme l'›à qui‹ de ce qui se donnait et, du fait même, lui intimait un appel.« [ED 393] Das Aufsichnehmen oder Annehmen des Rufes ist bereits die erste Antwort, die möglicherweise durch die zweite der beiden zeigenden Figuren, Petrus, erst *nach* den Gesten von Christus und Matthäus bestätigt wird. Entscheidend ist, daß erst die Antwort den Ruf tatsächlich sichtbar macht, sie geht ihm also phänomenologisch voraus. Das heißt, daß jeder Ruf, jede Gebung phänomenologisch eben nur von ihrem Empfänger, von ihrem Angenommen- und Beantwortetwerden aus beschrieben werden kann.[112] Mit der Frage »Moi?« – bin ich gemeint? werde ich gerufen? – eröffnet der Empfänger für die Gebung, die keinen vorgefertigten Horizont für sich vorfindet bzw. als gesättigtes Phänomen von vornherein jeden Horizont übersteigt, einen Raum, um sich zu manifestieren. Das *Apriori* des Rufes wird dadurch nicht aufgehoben, aber es kann erst im Prisma des *Aposteriori* der Antwort manifest werden. In diesem Sinne dient der Empfänger als *adonné* mit seiner Antwort dem Phänomen selbst als eine Bühne: »Ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné).« [ED 397]

Auch die Gabe oder Begabung der Sprache findet der Empfänger vor, ohne das erste ihm gegebene Wort bereits in einem Horizont bestimmen zu können. Als Phänomen erkennbar wird ihm die Sprache erst in seiner eigenen Antwort, im »Me voici!«, dem ›Hier sieh mich‹. Marion bezeichnet die Antwort nach dem Modell des Caravaggio-Gemäldes, die den unsichtbaren Ruf sichtbar macht und ihm Aufmerksamkeit und die Möglichkeit gibt, als Wort artikuliert zu werden (»et donne la parole à l'appel«), als »*répons*«. [Ebd.] Im Unterschied zum Begriff der Antwort *(réponse)* ließe sich hier vielleicht von einer Antwort ersten Grades, einer Antworthaftigkeit oder (Be)Antwortung

[112] Marion verweist darauf, daß auch bei Lévinas und J.-L. Chrétien der Ruf erst in der Antwort hörbar wird. [Vgl. ED 396]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechen. Mit dem *répons* wird die Möglichkeit des Antwortens eröffnet. Da der Empfänger sich dem Ruf nicht entziehen kann, sobald er ihn hört, kann er sich auch nicht aus sich selbst heraus für oder gegen eine Antwort entscheiden, die mit seinem *répons*, seiner prinzipiellen Bereitschaft zur Reaktion auf den Ruf, bereits beginnt: »le réponse commence dès le répons et le répons, dès l'écoute.« [ED 398] Zwar kann über die jeweilige Art der Antwort entschieden werden, die prinzipielle Antwortbereitschaft oder Antworthaftigkeit charakterisiert uns aber so grundlegend, daß wir sie nicht ablehnen können: »en lui nous sommes, nous vivons et nous nous recevons«. [Ebd.] Noch wenn wir uns selbst als Antwortende ablehnen würden, wäre dies bereits unausweichlich eine Reaktion auf das uns Vorgegebene. Der Ruf weist zugleich in seinem umfassenden Verständnis als *donation* für Marion einen unendlichen Überschuß gegenüber jeder Antwort auf. Jede einzelne Beantwortung kann immer nur einem bestimmten Aspekt des Rufs gerecht werden. Das Beantworten ermüdet zudem im Zeigen der Phänomene, während der Ruf unermüdlich gibt.

Zur Hingabe des *adonné* an die *donation* gehört auch die Anerkennung der Tatsache, daß eine Selbstaneignung des Subjekts niemals restlos möglich ist. Es bleibt stets eine Lücke *(écart)* im Selbst, die es von der ihm vorausgehenden Gebung trennt, aus der es sich empfängt – ein offener Abgrund der Ungleichheit zwischen Ruf und Antwort. Für Marion ist daher das mit sich selbst identische Ich immer schon eine Vereinfachung der eigentlichen Situiertheit des Selbst im komplexen Modell von *donation*, Ruf, Antworthaftigkeit und Antwort. Die Entlarvung der zu kurz greifenden Identifikation von Ich = Ich und die Anerkennung der Uneigenheit als Zugang zur Wahrheit des *adonné* entspringt daher keiner ethischen Forderung oder der Kritik am Mangel der Anerkennung eines Unterbewußten, sondern diese einfache Identifikation ist für Marion schlichtweg phänomenologisch nicht zu rechtfertigen, »il s'agit toujours au mieux d'une illusion et, au pire, si elle s'obstine, d'un mensonge.« [ED 401]

Der Abstand zwischen Ruf und Antwort, der in den Empfänger eingeschrieben ist, soll zugleich eine prinzipielle Neubestimmung der Differenz erlauben, auch gegenüber der ontologischen Differenz Heideggers sowie der Differenz zum Anderen bei Lévinas. Marion gesteht hier Derrida zu, mit Recht die Frage danach formuliert zu haben, von wo aus die Differenz differiert, und die *différance* gleichermaßen gegen eine Metaphysik der Präsenz zu richten, die nach einer restlos gegen-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wärtig seienden Substanz sucht, wie auch gegen die Suche nach einer phänomenologischen Gegenwart, die sich ohne Rest zeigt. [Vgl. ED 406] Allerdings werde das Verhältnis von Temporisation und Temporalisation nicht hinreichend geklärt, da die *différance* letztlich eine Verspätung bezeichnet und so doch wieder aus einer vorausgesetzten Gegenwart abgeleitet werden muß, von der die Verspätung unterscheidbar ist. Für Marion eröffnet sich in seinem eigenen Modell von Ruf und Antwort die Alternative einer Verspätung, die nicht notwendig zeitlich verstanden werden soll oder vielleicht in einem anderen Verständnis der Zeit: »C'est ici précisément que le jeu de l'appel et du répons marque une différence sans égale – parce qu'il provoque la différance à partir de lui seul, avant le temps.« [ED 407] Nun stellt sich allerdings die Frage, ob an diesem Punkt nicht Marion auf die gleiche Aporie stößt wie auch Derrida (der diese allerdings selbst anerkennt). Was heißt denn ›*vor* der Zeit‹ – »*avant* le temps«?[113] [S. o.] Wie läßt sich dieses *vor*, das generell in der Darstellung Marions immer wieder mehr oder weniger offensichtlich auftaucht, im Bezug auf die Verspätung gegenüber dem Ruf, auf das Vor-Gegebene, das Anderswo aus dem die Gebung erfolgt, bestimmen, wenn nicht bereits ein Zeitverständnis zu Grunde gelegt wird, das auch die Prozesshaftigkeit der Gebung erst denkbar macht?

Eine Antwort – wobei es nicht klar zu unterscheiden ist, ob es sich hier um einen Lösungsweg oder um einen Ausweg aus der Problematik handelt, der eine Lösung vermeidet – könnte auch hier der Sprung in die phänomenologische Perspektive bieten: es liegt eben in der Gegebenheit des Empfängers der Gebung oder des Rufes, daß er aufgrund seiner eigenen Geschichtlichkeit und Verspätung zeitliche Maßstäbe anlegen muß, die wiederum auf Seiten der Gebung selbst obsolet sind. Zu fragen wäre dann aber, woher diese Zeitlichkeit des Empfängers kommt und wie sie ihm gegeben ist. Vorauszusetzen wäre nicht mehr die Zeitlichkeit, sondern die Überzeitlichkeit – vielleicht Ewigkeit – der Gebung selbst, eine prinzipielle ›Gleichzeitigkeit‹ oder Gleichursprünglichkeit, Augenblicklichkeit oder Unzeitlichkeit der Gebung einer gesamten Phänomenalität als Einheit, die erst durch den Empfänger im zeitlichen Vollzug seines Wahrnehmens und Denkens in zeitlichen Strukturen gefiltert und in einzelne, sich manifestierende und bestimmbare Phänomene unterteilt wird.

---

[113] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Le retard de ce qui se montre sur ce qui se donne tient au travail phénoménologique du répons sur l'adonné. Seule la donation, dépliée dans toutes ses instances, diffère. Se différant, elle se montre. L'éclosion du visible tarde, mais elle n'éclot que dans ce retard même. La temporalité elle-même ne tarde que pour l'attester.« [ED 408]

Ein Denken, das hier doch noch einmal nach einem rein zeitlichen Abstand fragen würde, würde zudem für Marion wohl die vorausgesetzte Überordnung der Relation über die individualisierte Essenz ignorieren: Es geht in der nicht-zeitlichen Differenz nicht darum, den zeitlichen Abstand zwischen einem bestimmten Ruf und einer bestimmten Antwort zu betrachten, sondern um die Beziehung, die sich wie ein *perpetuum mobile* ohne bestimmbaren Anfangspunkt zwischen Ruf und Antwort bewegt. Ruf und Antwort sind phänomenologisch gerade nicht mehr zwei klar getrennte, einander gegenüberstehende Pole, sondern im *adonné* unauflösbar ineinander verschränkt – sie tauchen auf wie auf der Leinwand Caravaggios, in dessen Gemälde sich ebenfalls nicht unterscheiden läßt, welche Geste den anderen zeitlich vorausgehen könnte. Sie bilden ebenso eine paradoxe Einheit wie ›das Phänomen Gabe‹, das Geben (Ruf), Empfangen (Hören) und Erwidern (Antwort), Gebenden, Empfangenden und Gegebenes (auch als gegebenes Wort) in sich umfaßt. Welche komplexen Fragestellungen sich dabei im Hinblick auf die Zeit ergeben können, hat Derrida eindrucksvoll aufgezeigt.

Für Marion integriert der Ruf selbst bereits alle Ekstasen der Zeitlichkeit als eine unvordenkliche Vergangenheit, eine Zukunft der Antworten, eine Gegenwart, die in jedem Augenblick ruft. Es könnte also durchaus behauptet werden, daß er mit sich selbst zugleich ›Zeit gibt‹. Die Antworthaftigkeit als *répons* wiederum impliziert eine unbestimmte Vergangenheit in der Geschichte der Antworten, eine Gegenwart der Manifestation des Rufes und eine Zukunft der unermüdlich zu gebenden Antworten. Die Geschichtlichkeit des *adonné* geht aus der selbst noch nicht zeitlichen Beziehung zwischen Ruf und Antworthaftigkeit hervor, als Folge der tatsächlich gegebenen Antworten: »l'histoire de l'adonné tient à la somme des réponses, qui le rapprochent et l'éloignent à la fois de l'appel«. [ED 407] Diese Geschichtlichkeit des *adonné* könnte mit Ricœur in der Erzählung noch einmal in eine ganz spezifische, sprachliche Form der Antwort gebracht werden, in der das Selbst sich und anderen seine eigenen Antworten und seine Antworthaftigkeit, also die Art und Weise, wie es sich selbst im Empfangen von Ruf und Gebung gegeben ist, zu erkennen geben kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4) *Wie das Selbst sich selbst gegeben ist – das Phänomen Person und seine Verantwortlichkeit*

Um die Figur des Empfängers als *adonné* genauer zu bestimmen und daraus das Verständnis eines personalen Selbst nach dem Subjekt zu gewinnen, ist es notwendig, über das abstrakte Modell des Sich-aus-der-Gebung-Empfangens hinauszugehen. Eine personale Bestimmung des Empfängers kann dadurch legitimiert werden, daß Marion sich ganz explizit für ein ›*Wer*‹, ein ›*à qui*‹ entscheidet und die Unentschiedenheit zwischen einem personalen und nicht-personalen Empfänger nicht offenhält.[114] Es zeigt sich, daß Marion verschiedene Dimensionen von personaler Identität, die beispielsweise auch Ricœur aufzeigt, in seine Reflexionen über das ›Subjekt nach dem Subjekt‹ einbezieht: die Sprachbegabung, die Geschichtlichkeit, Geburt und Sterblichkeit, die Leiblichkeit, das Gesicht, den Namen sowie eine Ausdehnung der Antworthaftigkeit auf die Verantwortlichkeit gegenüber Anderen. Insbesondere aus der Perspektive anderer Empfänger erscheint der Empfangende jeweils nicht *nur* als Aufschlagspunkt oder Filter von Gebungen, sondern gibt sich selbst als Phänomen. Auch wenn Marion dies nicht direkt formuliert, müßte sich eine Darstellung des personalen Selbst, die vom *adonné* ausgeht, um die gesamte Beschreibung des ›Selbst‹ der Phänomene erweitern lassen. Wie sich im Hinblick auf den Leib und das Antlitz oder den Blick des Anderen zeigen wird, handelt es sich bei personalen Phänomenen zudem um gesättigte Phänomene.

Daß Marion nicht noch einmal explizit auf diese Phänomenalität des *adonné* hinweist, könnte dem für ihn wichtigeren Bemühen geschuldet sein, die Rolle des Empfängers gegen die Konzeptionen eines *Ego* oder transzendentalen Subjekts abzugrenzen. Zudem soll die reine Immanenz auch in der Darstellung des Empfängers gewahrt werden, der zunächst einmal so beschrieben wird, wie er sich jeweils selbst empfängt. Dennoch ließe sich fragen, ob Marion nicht seiner Phänomenologie der *donation* ein noch tieferes Verständnis des ›Subjekts nach dem Subjekt‹ eröffnen könnte, wenn er neben der dem Empfänger imma-

[114] Auch Michael Gabel verweist in seinem Aufsatz »*Hingegebener Blick und Selbstgegebenheit*« [Gabel, Joas 192–209] darauf, daß kein abstrakter Bezug auf das Gegebensein ohne den freiwilligen und individuellen konkreten Bezug der Person möglich ist. Die Person ist jeweils Gebender und muß sich selbst kundgeben und offenbaren, damit im Nachvollzug ihrer Akte ein Bezug auf das Gegebensein möglich ist. Gabel erscheint daher die Person Gottes notwendig für die Gebung *einer* Welttotalität.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nenten Spannung zwischen Aktivität und Passivität in der Begegnung mit den Phänomenen auch die Spannung zwischen der Empfängerrolle und einer Selbstgebung als Phänomen bereits in »*Étant donné*« deutlicher und systematischer herausarbeiten würde.[115] Sicherlich müßte dazu die Perspektive eines Anderen, eines Beobachters eingenommen werden. Dazu wäre es aber nicht notwendig, zu Descartes' Platz am Fenster zurückzukehren, sondern durchaus erlaubt, in der Perspektive eines Vorübergehenden zu verbleiben, der auf der Straße anderen Passanten begegnet. Und da gerade die Öffnung auf die Alterität und der Ausbruch aus dem Solipsismus für Marion eine wesentliche Komponente der Überwindung des ›metaphysischen Subjekts‹ ausmacht – wenn auch, wie er beteuert, nicht aus einer ethischen Motivation – wird dieser Art der Betrachtung des ›Subjekts nach dem Subjekt‹ auch nicht explizit ausgeschlossen.

In den vier Modi der gesättigten Phänomene, die Marion aufzählt, scheint sich bereits eine gewisse Fokussierung auf ein personales, menschliches Selbst anzudeuten: das Ereignis wird nicht am Beispiel des Naturereignisses, sondern am Beispiel historischer Ereignisse illustriert; Beispiel des Idols ist das Kunstwerke, insbesondere das Gemälde, es entstammt also dem Bereich der Kultur; der Leib ist *›la chair‹*, wörtlich das Fleisch, nicht *›le corps‹* – ein stark aufgeladener Begriff, der sowohl auf Maurice Merleau-Pontys Verständnis des Fleisches als Schnittstelle zwischen Leib und Welt sowie auf Michel Henry und sein Anknüpfen an eine neutestamentarische Sprache verweist[116] – auch hier scheint Marion sehr eindeutig den *menschlichen* Leib vorauszusetzen;

---

[115] Durchaus eingeholt wird diese Spannung in Marions Meditationen über die Liebe. Siehe hierzu insbesondere den Abschnitt D. III 3.3 meiner Arbeit.

[116] Wie es Jean Greisch präzise auf den Punkt bringt, distanziert sich Marion hierbei von Merleau-Ponty, um sich eher an Henry anzuschließen, der die Autoaffektion vor der Hetero-Affektion ansetzt: »Marion rompt décidément avec Merleau-Ponty, pour se rapprocher d'Henry, quand il récuse la notion de »chair du monde«.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain a. a. O. S. 390). Die Verortung des Leib-Begriffs Marions zwischen Henry und Merleau-Ponty wäre eine eigene Untersuchung wert, zumal auch bei Merleau-Ponty ein Verhältnis des Austauschs zwischen Leib und Welt und eine Deutung der Wahrnehmung als Gewinn und Preisgabe angelegt ist, die im Hinblick auf das Verhältnis von Gebung und Gabe interessant ist. Siehe hierzu: Walter Schweidler: *Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty*. In: Ders.: Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik, Freiburg, München 2008. S. 305–342.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Ikone wiederum wird ganz eindeutig als Blick eines personalen Anderen betrachtet, der mich ansieht, mir seinen Blick auferlegt und mich damit zu seinem Zeugen macht. Sicherlich ließe sich fragen, ob nicht *auch* das Naturereignis, *auch* das Naturschöne oder Erhabene, *auch* der Leib oder der Blick eines Tieres gemeint sein könnten. Marion schließt dies nicht aus, zu den gesättigten Phänomenen gehören auch: »les étants de la nature, le vivant en général«. [ED 273] Ihr Stellenwert wirkt allerdings in der Darstellung eher zweitrangig gegenüber dem gesättigten Phänomen ›Mensch‹ oder ›Person‹ und der Bezogenheit der Phänomene auf einen personalen Empfänger.[117]

Interessant ist hier, wie Marion die Leiblichkeit, die schon bei Ricœur als eine wesentliche Passivitätserfahrung des Selbst betrachtet wurde, mit der Sprache in Verbindung setzt. Die Leiblichkeit verweist auf die Endlichkeit, sowohl im Hinblick auf die zeitliche Ausdehnung wie auch im Hinblick auf die Kapazität der Wahrnehmung, also darauf, wie viel der Empfänger empfangen kann. Im Bezug auf die Selbstheit des ›Subjekts‹ nach dem Subjekt bildet sie für Marion die erste Gegebenheit:

»*Der Leib ist das erste und grundlegende Phänomen, weil es mit meiner Subjektivität zusammenhängt. Ich bin zuerst Leib, d. h. ich kann nicht von meinem Leib weglaufen. Von allem kann ich weglaufen, aber nicht von meinem Leib. Somit ist alles, was ich sein kann und sein will, leiblich. Wenn man die Antwort auf die Geburt der Selbstheit bezieht, so bedeutet dies, dass die Selbstheit zuerst und vielleicht sogar grundsätzlich immer Leib ist.*« [Ruf und Gabe, 59]

Die Autoaffektion des Leibes[118] sättigt ihren Horizont so, daß keine Beziehung zu einem anderen Objekt mehr erfolgt. Beispiele für diese

---

[117] Dies unterstreicht auch Marions Artikel »*Le paradoxe de la personne*«, in dem er seine Thesen über den Leib, das Verhältnis von Ruf und Antwort und das Ereignis ganz dezidiert auf die Frage nach der personalen Identität, ihre Krisen und Herausforderungen durch die globalisierte Gesellschaft bezieht. Er betont hier, daß alle abstrakten Modelle der personalen Identität, biologische, soziale oder eben ökonomische Modelle, nicht jener Einzigartigkeit gerecht werden, die sich für ihn aus der jeweils eigenen Antwort auf den jeweils eigenen Ruf ergibt. (Ders.: *Le paradoxe de la personne.* In: Etudes 391 (1999), S. 349–360.)

[118] Marion bezieht sich hier auf die Identität des Berührenden mit dem Berührten bei Aristoteles, des Gefühlten mit dem Fühlenden bei Husserl und dem Begriff der Selbstaffektion als Identität des Affektierten mit dem Affektierenden bei Michel Henry.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›Selbst-Sättigung‹ bilden für Marion die Darstellung der Liebe und der lebendigen Erinnerung bei Marcel Proust, Heideggers Gewissensruf der Angst sowie Angst und Furcht bei Kierkegaard – »bref le *numen* en général« [ED 322] – also intensive Empfindungen und Wahrnehmungen, die durchaus eine starke sinnliche Komponente aufweisen, aber nicht auf den ersten Blick als rein leibliche Affektionen erscheinen. So erwächst die Sättigung der lebendigen Erinnerung bei Proust im berühmten ›Madeleine-Erlebnis‹ aus der sinnlichen Wahrnehmung des Geruchs dieses Gebäcks, welcher allerdings die Weite einer Erinnerung eröffnet, die diese sinnliche Affektion deutlich übersteigt.

Aufgrund der Unmittelbarkeit der Autoaffektion fehlt jede Distanz, um sich selbst betrachten zu können, und damit auch der Raum, in dem sich eine intentionale Beziehung aufbauen könnte. Die Sättigung der eigenen Leiblichkeit entspricht daher zunächst noch dem Solipsismus, der erst in der Beziehung zur Ikone, also zum meinen Blick erwidernden Anderen, aufgehoben wird. Jemeinigkeit manifestiert sich in der gesamten leiblichen Existenz, die u. a. im Leiden unvertretbar bleibt. Mein Leib individualisiert mich, insofern in ihn in einer spezifischen Form der Geschichtlichkeit die Abfolge meiner Affektionen[119] – die Geschichte meines Leidens ebenso wie meiner positiven Empfindungen – eingeschrieben ist, die mich mit mir selbst irreduzibel identisch sein lassen. Meine Zeitlichkeit erstreckt sich zwischen der Geburt und dem Tod als Grenzen meiner Leiblichkeit. Im Verhältnis zu meiner Geburt, mit Ricœur also zur Gabe des Lebens, bin ich immer schon verspätet *(en retard)* gegenüber meinen Eltern. Die Geburt, die mich am tiefsten individualisiert und singularisiert, indem sie mich mir in meiner leiblichen Verfaßtheit gibt, bleibt für mich ein offener Appel, zu dem ich mich verhalten muß, sie geschieht bevor ich sie bewußt wahrnehmen, erkennen oder benennen kann. Meine Selbstreflexion und Selbstidentifikation ist immer nur eine verspätete Antwort, eine Kompensation dieser Verspätung und der Versuch den anfänglichen Überschuß des Ereignisses der Geburt einzuschränken und zu beherr-

[119] Der Begriff der Geschichtlichkeit wird hier nicht ausdifferenziert. Es bleibt bei dem Verweis auf die Individualgeschichte des affizierten Leibes. Eine andere Dimension von Geschichtlichkeit kommt allerdings mit dem gesättigten Phänomen des historischen Ereignisses ins Spiel. Der Zusammenhang dieser Ebenen wird jedoch nicht weiter reflektiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen. Der Überschuß liegt nun für Marion hierbei auch in den schon vor meiner Geburt um mich herum und über mich gesprochenen Worten. Die erste Beziehung des Menschen zum λόγος ist passiv, die Sprache wird zunächst gehört.

»*Was ist nun der Mensch? Er ist einer, der gehört hat. … Meine Urfaktizität besteht darin, dass ich Sprache (logos) gehört habe. … Warum ist die Antwort zuerst eine leibliche Antwort? Weil das Hören des Logos nicht ein Verstandesakt ist, sondern eine passive, durch den Leib bedingte Erfahrung darstellt*«. [Ruf und Gabe, 61]

Dennoch läßt sich deutlicher als bei Marion auch eine aktive Dimension in der Beziehung zwischen Leib und λόγος aufzeigen: Der ›Ruf‹ der sich gebenden Phänomenalität ist in Marions Konzeption notwendig anonym und stumm. Um sich im Klang einer Stimme zu manifestieren, muß die Antwort des Empfängers erfolgen, der sein ›Angesprochensein‹ erst aktiv ausspricht – nötig ist hierzu ein Mund, der spricht.

Marion wirft in diesem Zusammenhang Derrida vor, die passive Dimension des Gehört-Habens der Sprache zu verfehlen:

»Die Problematik bei Derrida besteht darin, den Logos zu dekonstruieren, weil der Logos die Metaphysik, die Rationalität bedeutet, die letztlich ein Herrschaftsinstrument ist. Aber es ist doch überhaupt nicht bewiesen, dass unsere Beziehung zum Logos eine Beziehung zu einem aktiven Prinzip ist, das uns beherrscht. Der Logos ist kein Instrument der Herrschaft, wenn man an die (passive) Erfahrung der Sprache, der Dichtung, der Liturgie und des intersubjektiven Gesprächs denkt.« [Ruf und Gabe 61]

Wenn jeder Sprechende der Sprache gegenüber passiv ist, scheint dies für Marion zu heißen, daß er diese gar nicht als Herrschaftsinstrumentarium einsetzen kann, weil er sie in ihrer Gegebenheit niemals vollständig aktiv beherrscht. Im Hinblick auf die Gabe des Gedichts und das ›*déjà*‹, das stets auch gegenüber der schon vorhandenen Schrift und der Sprache gilt, berücksichtigt Derrida allerdings diese Passivität sehr deutlich und es scheint sogar, daß gerade seine Kritik am Logozentrismus sich dagegen richtet, diese Dimension unter dem Anspruch einer vollständigen Sinnbeherrschung zu verdecken: in der Dekonstruktion von Diskursen, die eine Herrschaft *über* den Sinn vorgeben, geht es genau darum offenzulegen, daß diese ›Herrschaft‹ sich letztlich über sich selbst täuscht, da sie auf etwas Unbeherrschbarem, *Vor*gegebenem und passiv Entgegengenommenen beruht. Die Methodik der Dekonstruktion kann hier durchaus als Ergänzung zu einer Phänome-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nologie der Gebung verstanden werden: eben als ein Mittel zur Reduktion, als Instrumentarium, um die Implikation der Gebung in den verschiedensten Diskursen und Gegebenheiten der Sprache freizulegen.

Eine besondere Stellung nimmt im Hinblick auf das, was über mich gesagt wird, bevor ich selbst meine Sprachbegabung in ein Sprechen umsetzen kann, mein Name ein. Der Eigenname ist, wie Marion betont, eigentlich ein *»nom impropre«*. [ED 401] Er soll einerseits meine ›Eigenheit‹, meine Individualität und Identifizierbarkeit sichern, sofern ich mich in der Nennung meines Namens als eine bestimmte Person *(Untel)* identifizieren kann. Andererseits bleibt eine solche eindeutige Zuordnung des Namens letztlich aufgrund der Homonymität verschiedener Namen illusorisch: »l'Untel se met toujours au pluriel et perd d'emblée sa majuscule – untels«. [ED 402] Die Nennung des Namens muß also zur eindeutigen Identifikation um weitere Parameter ergänzt werden – das Datum meiner Geburt, meine Adresse, meine Personalausweisnummer oder Sozialversicherungsnummer, die PIN- oder Code-Nummer zu meinem Benutzernamen usf. Eine echte Identifikation kann erst gelingen, wenn ich mich in den Rahmen einer sozialen Identität einordne, insbesondere auch durch meine Herkunft und Abstammung, auf die sich der Nachname, *›le patronyme‹*, bezieht. Mein Name ist mir gegeben und gibt mir meine Identität: »Lorsque je me nomme, je représente plus que je ne me présente; je me constitue donc comme le répons répondant de et à un appel – le nom dont d'autres m'ont d'abord appelé.« [ED 403]

Die Antwort auf den Ruf meines Namens ist also immer schon eine Antwort auf den Ruf anderer, die nun zu einer Verantwortlichkeit *(responsabilité)* des juristischen ›Subjekts‹ gegenüber seinen Handlungen und des ethischen ›Subjekts‹ gegenüber dem Anderen *(autrui)* als phänomenalem und personalen Selbst ausgedehnt wird: ich kann ganz direkt die Reaktionen des Anderen auf mein Reden und Handeln aus dessen Gesicht ablesen – ich verändere durch mein Verhalten seine Phänomenalität und bin in dieser Hinsicht daher ihm gegenüber ganz offensichtlich verantwortlich. Ich antworte dem historischen Ereignis als Zeuge – verantwortlich für dessen Rekonstruktion und Hermeneutik – ebenso wie allen gesättigten Phänomenen. Aus dieser universellen Antworthaftigkeit ergibt sich für Marion eine radikale Ausdehnung der Verantwortung:

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»La responsabilité ne peut se restreindre à un seul des paradoxes, l'icône, aussi privilégié soit-il, ni se borner à un seul horizon, fût-ce l'éthique. La responsabilité appartient de plein droit à toute phénoménalité qui se déploie selon la donation …« [ED 405]

Jeder Empfänger ist somit verantwortlich für das Empfangen der sich (ihm) gebenden Phänomene und damit für die Welt, aus der heraus er sich selbst empfängt und in der er selbst jedem anderen Empfänger als ein Phänomen gegeben ist. Das Selbst als *adonné* ist antworthaftig und verantwortlich gegenüber der sich gebenden Phänomenalität, die sich nur ihm geben kann – in jedem *adonné* steht die gesamte Phänomenalität, also *alles* auf dem Spiel. Seine Geschichte ist die Summe seiner Beantwortungen des unausgesetzten anonymen Rufs der *donation*. Ihm ist die Spannung zwischen Geben und Empfangen, Aktivität und Passivität, Ruf und Antwort vollkommen immanent. Diese Rolle des Selbst als Empfänger wird sich im Hinblick auf Marions Umgang mit dem Modell der Gabe insbesondere im Bezug auf seine Verantwortlichkeit und die Öffnung auf eine Ebene des Miteinanders weiter konkretisieren. Die Verschränkung zwischen Aktivität und Passivität dehnt sich dabei auf die Möglichkeiten des Empfängers aus, selbst zu geben, zu erkennen zu geben und sich selbst zu geben und hinzugeben.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Gabe und Hingabe – (sich) einander (zu erkennen) geben

1) Geben und zu erkennen geben – eine andere Ökonomie zwischen Anonymität und Identität

1.1) Die Gebung zu erkennen geben – die unausweichliche Aufgabe des Selbst

Auch wenn das Selbst bei Marion im Kern als passiver Empfänger einer Gebung beschrieben wird, sollte klar geworden sein, daß die Bedeutung dieses Empfängers keineswegs unterschätzt werden darf. Er ist der Filter, durch den die Phänomenalität hindurch muß, um zu einer Manifestation zu gelangen. Er gibt seine Antwort, die erst den Ruf artikuliert, der an ihn ergeht. Er ist verantwortlich für die Gesamtheit der Phänomenalität. Die Aufgabe des Selbst, die es definiert, der es nicht entgehen kann und für die es den Anspruch eines herrschenden, zentralen Subjekts zugunsten der Annahme des Angesprochenseins aufgibt, scheint hier in gewisser Weise darin zu bestehen, das, was sich gibt, zu erkennen zu geben – es zu bezeugen, in Worte zu fassen und sichtbar zu machen. Zwar bleibt die Gebung selbst von dieser ›Übersetzungsleistung‹ unabhängig. Umgekehrt verlöre das *adonné* aber jede Funktion, wenn es dem Gegebenen nicht die Möglichkeit zurückgäbe, sich zu zeigen.

Besonders deutlich wird diese Aufgabe, das Gegebene *anderen* zu erkennen zu geben vor dem Kontrast der Möglichkeit, daß die Annahme der Gebung scheitert und das Gegebene zum Aufgegebenen *(l'abandonné)* wird, wobei es sich dennoch auch in dieser Figur des Aufgegebenen noch gibt. Die Gebung hält sich in ihrem Überschuß (oder ihrem Mangel[120]) nicht an die Grenzen der Aufnahmekapazität des Empfän-

[120] Was den Mangel an Anschauung betrifft, hat Marion zuvor bereits herausgearbeitet, daß das Nichts und der Tod aber auch anschauungsarme logische oder mathematische Phänomene sich geben und angenommen werden. Obwohl Marion die cartesische Reduktion auf das *Cogito* als sicheres Fundament zurückweist, bildet diese für ihn wie

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gers oder an die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erfahrung. Gerade gegenüber dem gesättigten Phänomen bleibt für Marion durchaus die Möglichkeit offen, das Gegebene nicht zu unterstützen oder sichtbar zu machen. Vorauszusetzen ist hier aber nicht ein auf den Verstand oder die Vernunft gegründeter Wille, der eine Entscheidung zur Ablehnung des Irrationalen fordert. Der Empfänger kann nicht das Gegebene zurückweisen, sondern nur versuchen, sich ihm selbst zu entziehen, in einer Entscheidung zur Flucht oder zum Rückzug. [Vgl. ED 431] Die Aufgabe *(abandon)* entspringt nicht einer moralischen oder praktischen Haltung der Ablehnung, sondern der Art, wie man ein Spiel oder einen Kampf aufgibt, indem man sich nicht mehr daran beteiligt und den Ort des Geschehens oder den ›Kampfplatz‹ verläßt. Der Empfänger kann also letztlich nicht das Phänomen, sondern allenfalls seinen eigenen Platz aufgeben. So wird nicht eigentlich das Phänomen zum *abandonné*, sondern der Empfänger zum *abandon*, er selbst wird ›aufgegeben‹, wenn er seine Aufgabe als Empfänger verfehlt und es ihm nicht gelingt, das Phänomen ›zu erkennen zu geben‹ bzw. zu bezeugen, wie es sich gibt (wobei das Phänomen selbst auch die Möglichkeit mit gibt, aufgegeben zu werden).

Im Bezug auf die *Ikone* beschreibt Marion die Möglichkeit einer wechselseitigen Mißachtung, einer Form der *méconnaissance*. Das Verhältnis des Erkennens (»la relation de connaissance«) dreht sich um, denn ich werde durch einen Anderen erkannt und erblickt und kann seinen Blick sehen und erwidern (»regarder se regard«). [ED 436] Die Mißachtung *(mépris)* besteht darin, diesen Blick nicht anzunehmen, Augenkontakt zu vermeiden, die Blicke also nicht auszutauschen. Man geht aneinander vorbei, ohne sich anzusehen und wird nicht als ein Selbst, sondern nur als anonymer Anderer wahrgenommen – »(il me prend pour un autre) … (je le prend pour un autre)«. [ED 437] Inter-

---

bereits dargelegt dennoch eine Bestätigung dafür, daß sich die Gebung auch in einer solchen Reduktion jeder Anschauung noch erfüllt: das *Ego* erscheint sich selbst eben nicht unmittelbar, sondern die Gebung der Anschauung ist, damit sie reduziert werden kann, vorauszusetzen und das *Ego* gewinnt sich selbst gerade aus der Möglichkeit der Täuschung und nicht gegen diese: »Et donc l'abandonné – en l'occurrence l'*ego* lui-même – ne se donne qu'au prix et à la mesure de ce défaut d'intuition, tant du monde que de soi, au point de s'identifier directement à l'adonné.« [ED 428] Für das Begehren oder Wünschen ist wiederum der Mangel an Anschauung und die Abwesenheit des Ersehnten sogar konstitutiv, um dieses Phänomen umso deutlicher als das Begehrte, Fehlende zu erfahren.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

essant ist, daß Marion genau diese vollkommen alltägliche Mißachtung des Gesichts des Anderen in seiner Ikonizität als Notwendigkeit sozialer, insbesondere ökonomischer Beziehungen betrachtet:

»[I]l définit en effet la quotidienneté du commerce entre les acteurs économiques, institutionnels et même familiaux; nous avons nul besoin du visage, ni du regard d'autrui, à titre d'icône, pour travailler, traiter, échanger avec lui; au contraire le devoir de laisser à chaque fois se montrer un tel phénomène saturé interdirait pratiquement la vie sociale, qui demande l'anonymat, l'interchangeabilité et la rapidité de l'échange. Le mépris ne suspend donc pas la sociabilité, mais la rend possible en nous dispensant de voir l'autre homme pour ce qu'il se donne – un phénomène saturé du type de l'icône.« [Ebd.]

Um in einen ökonomischen Tausch eintreten zu können, scheint es also notwendig, einander als austauschbar zu betrachten und den jeweils Anderen nicht in der Sättigung anzunehmen, in der er sich gibt. Umgekehrt ließe sich schließen, das jedes Empfänger-Selbst zugunsten eines sozialen Miteinanders darauf verzichtet, sich selbst in seiner Ikonizität – in seiner einzigartigen Sättigung als Phänomen – unausgesetzt vollständig zu erkennen zu geben und damit die Anerkennung des Anderen und die Erwiderung des Blicks einzufordern. Ein Verzicht darauf, sich selbst ganz zu geben, hinzugeben oder zu erkennen zu geben und den jeweils anderen ebenso vollständig anzunehmen, wird quasi eingetauscht gegen die Möglichkeit zu einem Austausch von Gaben.

Umgekehrt wird umso deutlicher, daß jedes personale Selbst sich ursprünglich als ein gesättigtes Phänomen gibt, welches jeden Empfänger dieser Gebung (der sich selbst als gesättigtes Phänomen gibt) bis an seine Grenzen führt und ihm die Grenzen seiner Endlichkeit vor Augen führt. Diese Grenzen fassen konstitutiv das Selbst ein, als das er sich selbst aus dem Empfangen der *donation* entgegennehmen kann, die er wiederum *zu erkennen* geben kann: »Une nuit d'invus, donnés mais sans espèces, enveloppe l'immense jour de ce qui se montre déjà. Et ainsi l'adonné reste-t-il à la fin le seul maître et serviteur du donné.« [ED 438] Der Übergang von der Nacht des Ungesehenen in den Tag oder das Licht des Erkennens und der Sichtbarkeit, in der die Gegebenheiten ihre Spezifizierung erhalten, erfolgt am Schnittpunkt des *adonné*, der zugleich Meister *(maître)* und Diener *(serviteur)* des Gegebenen ist. Gerade durch die eigenen Begrenztheit und Endlichkeit der Empfänglichkeit kann er als Filter oder Brennpunkt dienen, durch den hindurch solche Unterscheidungen und Spezifizierungen der universalen *dona-*

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion möglich werden: »L'adonné en tant que fini, n'a rien de moins que la charge d'ouvrir ou fermer le flux entier de la phénoménalité.« [ED 422] Für Marion bedeutet dies eine Radikalisierung des Daseins, dem es um sein Sein, um das Sein selbst und um alles Seiende geht:

»Ici, l'adonné se caractérise comme l'étant donné qui met en jeu, dans le donné, lui-même qui s'y reçoit et, par suite, la donation de tous les donnés et leur montée au visible. Rien de ce qui se donne ne peut se montrer qu'à l'adonné et par lui.« [Ebd.][121]

In jedem Empfänger steht also mit ihm selbst die Gesamtheit des Gegebenen auf dem Spiel. Er bereitet sich selbst als die Bühne, auf der das Stück der Welt gegeben wird. Dieses Spiel, die Antwort des *adonné* und die Entscheidung für die Annahme der Gebung bleiben dabei rein immanent. Die Verantwortung oder das Risiko des Spiels trägt der Empfänger, insofern er seine Antworten gibt und das Gegebene benennt – also zu erkennen gibt – ohne dafür wieder eine Bestätigung zurückzuerhalten. [Vgl. ED 419]

Während für Marion das metaphysische Denken ausgehend von Descartes stets eine Einschränkung des Willens zugunsten des Verstehens verlangt, obwohl doch auch hier der Erkenntnis ein Wille zum Wissen vorausgeht, ist für die Annahme der gesättigten Phänomene der Wille vorauszusetzen, sich diesen nicht zu entziehen:

»Car pour phénoménaliser le donné, il faut d'abord l'admettre (›vouloir‹ bien le recevoir) et s'en recevoir comme s'y adonnant, pour ainsi voir (éventuellement comprendre par ›entendement‹) ce qu'il montre. La décision de répondre, donc de recevoir, précède la possibilité de voir, donc de concevoir.« [ED 420]

Die Annahme der Gebung der gesättigten Phänomene verlangt eine radikale Entscheidung dafür, sich auszusetzen, sich überwältigen, ver-

---

[121] Diese Radikalisierung des Daseins arbeitet Marion bereits in »*Réduction et donation*« heraus. [Vgl. RD 119–161] Heideggers Dasein ist für ihn ein ›Türöffner‹, aber noch kein Nachfolger des metaphysischen Subjekts, da es selbst noch von dessen Aporien verfolgt wird. Mit der Annahme des *Anspruchs* und der Antwort des Selbst wird dann eine neue Überkreuzung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit möglich: die Annahme bedeutet eine Aneignung, in der das Selbst sich das nicht auf eine Authentizität zurückverfolgbare Uneigene des Rufes aneignet wie eine gegebene Sache, die zu einem Eigentum wird, es sich zu eigen und so paradoxerweise zu seiner Eigentlichkeit macht. [Vgl. Final Appeal 104] Marion möchte seine Phänomenologie auch vom Horizont des Seins befreien, wo es Heidegger letztlich eben nicht um das Sein des jeweiligen Daseins oder Phänomens geht, sondern um das Sein an sich.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letzen und blenden zu lassen und die eigene Macht *(pouvoir)* zur Konstitution beherrschbarer Objekte einzuschränken. Gewonnen wird dafür die Möglichkeit, der Sättigung der Anschauung gerecht zu werden und seine Perspektive nicht auf beherrschbare, anschauungsarme Phänomene zu beschränken, auf Zuhandenes und Vorhandenes. Ebenso wird die Möglichkeit gewonnen, sich als *adonné* zu individualisieren und sich aus der Gebung selbst zu empfangen. Für Marion stellt die Entscheidung entweder für eine Annahme der gesättigten, nicht-objektivierbaren Phänomene oder für eine Beschränkung auf die objektivierbaren, ›anschauungsarmen‹ Phänomene eine Grundalternative des Denkens dar, die die Richtungsentscheidungen der gesamten Philosophiegeschichte prägt. Sicherlich verortet sich Marion sehr deutlich auf Seiten der Entscheidung für die Annahme der gesättigten Phänomene bis an die Grenzen der Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeiten und in Anerkennung dieser Grenzen. Daß er sich dabei allerdings so konsequent an Descartes abarbeitet der – einmal abgesehen von den herausgearbeiteten inneren Ambivalenzen seines Denkens – für ihn doch im wesentlichen ›auf der anderen Seite‹ dieser Entscheidung anzusiedeln ist, läßt sich als Indiz dafür betrachten, daß gerade der Konflikt zwischen diesen beiden Alternativen des Denkens einen wesentlichen Motor philosophischer Entwicklungen bilden kann. Beide Entscheidungen sind gleichermaßen legitim und benötigen den jeweiligen Gegenpart zur wechselseitigen Ergänzung und Abgrenzung.

Aus vernünftigen Gründen und Erwägungen jedenfalls ist für Marion keine Bevorzugung der einen oder anderen Alternative zu legitimieren, da noch gar nicht sichtbar und begrifflich erfaßbar ist, für *was* die Entscheidung zur Annahme erfolgt, bevor diese Entscheidung getroffen wird:

»Le répons ne sait pas ce qu'il veut, parce qu'il faut d'abord le vouloir pour le voir, donc pour le savoir. Ici s'ouvre un espace d'indécision qu'on ne peut envisager sans effroi: la décision pour la mise en phénomène du donné, donc aussi celle pour la raison des choses, ne peut se prendre que sans vision, ni raison, puisqu'elle les rend possibles. Le répons décide sans rien d'autre que lui seul.« [ED 421 f.]

Diese Blindheit und Unausweichlichkeit der Entscheidung und der Durchgang durch eine Unentschiedenheit – oder das Zögern angesichts einer Unentscheidbarkeit – sowie die radikale Verantwortung, die auch bei Marion mit dieser Entscheidung verbunden ist, erinnern erneut an

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Derrida. Auch dieser weist stets auf einen Überschuß, einen Exzeß gegenüber dem begrifflichen Erkennen hin. Allerdings scheint es ihm weniger um einen Überschuß der Phänomenalität zu gehen, als um eine Überschuß im Denken selbst – um ein exzessives Verhältnis von Zeichen und Bedeutungen, das logische Strukturen überbordet, jedoch gerade dadurch in Gang gesetzt werden kann, daß stets eine Leerstelle offen bleibt, durch die hindurch sich die Bewegung der *différance* vollzieht. Mangel und Überschuß bedingen sich wechselseitig. Der Augenblick der Entscheidung ist der notwendige Nullpunkt, aus dem heraus auch der Exzeß der Gabe erst möglich wird. Auch Marions ›Subjekt nach dem Subjekt‹ ist verurteilt, über die Annahme des gesättigten Phänomens zu entscheiden. Es kann dieser Gabe niemals vollständig ausweichen.

Derrida betrachtet den Augenblick der Entscheidung, insbesondere in »*Den Tod geben*«, expliziter im Kontext der Frage nach der Möglichkeit, den Anderen gerecht zu werden, wobei allerdings auch Marion Parallelen zu einer ähnlich existenziellen Situation herstellt, wie sie Abraham begegnet, als er aufgerufen ist Isaak zu opfern und zugleich seinen Gehorsam und seine Liebe zu Gott zu bezeugen.[122] Die Begegnung mit der Ikone, die das Gesicht des Anderen ist, das uns seinen Blick auferlegt, drängt uns zu der Entscheidung diesen Anderen zu lieben oder nicht. Im Augenblick der Schwebe können kein Rat und kein Grund, der von außen angegeben wird, dem Empfänger des Blicks seine vollkommen immanente Entscheidung abnehmen. Auch wenn die Entscheidung, wen ich liebe, von vorgegebenen sozialen Mustern, erlebten Erfahrungen, Vorbildern etc. abhängen mag, kann sie in letzter Konsequenz kein anderer für mich treffen. In diesem Punkt bin ich absolut unvertretbar und unaustauschbar. Zudem ist es sprichwörtlich, daß die Liebe blind macht, – *wen* wir tatsächlich lieben, erkennen wir im Moment dieser Entscheidung weitaus weniger, als in der Entwicklung unserer Liebe, in dem Miteinander, das sich aus dieser ersten Entscheidung für den Anderen ergeben kann und in dem wir uns einander tiefer zu erkennen geben, als dies auf den ersten Blick möglich ist. Die Schwebe im Inneren der Entscheidung für die Annahme und die Art der Beant-

[122] Marion setzt sich im Hinblick auf das Opfer mit dieser Erzählung auseinander. Was Abraham für ihn wesentlich bezeugt, ist die Anerkennung, daß sein Sohn Isaak von vornherein eine göttliche Gabe ist. Vgl. Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 205–211.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wortung einer Gebung – »le répons reste en suspens« [ED 423] – bildet für Marion die eigentliche ›Wahrheit‹ nicht nur der Annahme, sondern auch dieser Gebung selbst. In der immanenten Zirkulation von Gebung und Erwiderung, Ruf und Antwort eröffnet sich für ihn der rigoroseste hermeneutische Zirkel, aus dem es kein Entkommen gibt, weil wir uns immer schon in ihm befinden.

Die Paradoxie der Gabe und ihrer zirkulären Struktur verschiebt sich gegenüber dem von Derrida aufgezeigten Paradoxon: An die Stelle einer Gabe, die durch jede Gegengabe und sogar durch jede Annahme annulliert wird, tritt das Modell einer Gebung, die nicht einmal durch die Verweigerung der Annahme, durch die Flucht des Empfängers annulliert werden *kann*. Die gebende Hand ist ausgestreckt, das Angebot ist gemacht, der Ruf ist ausgesprochen *und* bereits gehört. Diese Gabe läßt sich nicht annullieren, sie ist immer schon – *déjà* – da. Auch auf der Ebene des realen Gebens von Hand zu Hand läßt sich ein solches Paradoxon bestätigen im Modell des Geschenks, das eingebunden in soziale Zusammenhänge und Vorgaben zwar abgelehnt werden könnte, faktisch aber kaum abgelehnt werden kann und schon aus der Geste des Schenkens heraus eine Annahme und eine Antwort verlangt, selbst *wenn* diese darin bestehen sollte, die Gabe zurückzuweisen. Wenn der Empfänger sich dem Empfangen dieser Gabe – der *donation* – entziehen will, so annulliert er letztlich nicht die Gabe, sondern sich selbst als Empfänger. Er müßte dazu allerdings eine Antworthaftigkeit aufgeben, die er schon angenommen hat, sobald er in irgendeiner Form als er selbst da ist, sobald er geboren, angesprochen und benannt ist, sobald er mit seinen Sinnen wahrnimmt und einen Raum eröffnet, in den hinein die Gebung sich gibt – jenen Raum der Rezeptivität, den Derrida mit dem Begriff *χώρα* zu erfassen versucht. Die Gabe, in der der Empfänger sich selbst gegeben ist, kann er nicht annullieren, nicht einmal, wenn er sich selbst annulliert.

Zwischen dieser unausweichlichen Annahme der Gebung und der ›Gegengabe‹ ihrer Übertragung in eine Manifestation, die zu erkennen gibt, was sich gibt, zwischen der anonymen Gabe des Rufs und der ›Gegengabe‹ der Bezeugung eröffnet sich bei Marion eine Form des ›Austauschs‹, die sich durch das klassische Modell einer Ökonomie der Reziprozität und des *do ut des* nicht erfassen läßt. Läßt sie sich in der Form eines wechselseitigen Zu-erkennen-Gebens beschreiben?

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2) *Gebung und Hingabe? – Eine andere Ökonomie der Namen*

Die Hingabe des *adonné* an die Gebung erfordert wie bereits dargelegt eine Struktur des Rufes, der erst in der Antwort eigentlich hörbar oder sichtbar wird und doch notwendig aus einem Anderswo *(ailleurs)* heraus erfolgt. Auch wenn Marion aus seiner phänomenologischen Perspektive die Fragen abweist, woher der Ruf kommt, wer oder was ruft bzw. wem oder wohin der Empfänger sich hingibt, drängen sich diese Fragen auf. Wird nicht implizit in der Darstellung des Rufes stets eine rufende Instanz vorausgesetzt – sei es als Gott, der sich offenbart, als der Andere, der mich verpflichtet, als Sein, das sich ereignet, oder als Leben, das mich leiblich affiziert? Der Empfänger als *adonné* würde dann ein Gegebenes im regionalen Horizont der jeweiligen Instanz. Gegen eine solche anthropologische, psychologische, rein faktische oder empirische Bestimmung ohne begriffliche Entsprechung möchte Marion sich durch die vorausgesetzte Anonymität des Rufes abgrenzen. Die Antwort des *adonné* erfolgt nicht als Entgegnung an einen bestimmten Rufenden, sondern allein gemäß der Reduktion auf die *donation* in ihrer reinen Immanenz.

Marion versteht hierbei die Anonymität in einem ganz wörtlichen Sinne: »il appartient essentiellement et par principe à l'appel de se donner sans pourtant donner son nom«. [ED 409] Der Ruf gibt sich also, ohne sich selbst namentlich zu erkennen zu geben oder auch sich selbst einen Namen zu geben, – die Benennung obliegt dem Empfänger. Die Art des sich gebenden gesättigten Phänomens, also dessen Spezifizierung und Identifizierung, ist für die Hervorrufung der Antworthaftigkeit als *répons* irrelevant. Der Ruf muß und kann sich noch nicht benennen, weil ein möglicher Rezipient dieses Namens erst aus der Hervorrufung als Empfänger hervorgeht und weil phänomenologisch genau diese Hervorrufung die Aufgabe des Rufes bildet. »Le ›Me voici!‹ du répons peut seul donner rang de ›Te voilà!‹ à l'appel, donc lui attribuer un nom.« [ED 411] Erst die Beantwortung identifiziert den Ruf und gibt namentlich zu erkennen, was sich gibt. Wäre eine rufende Instanz bereits bekannt, so würde der Empfänger mit dem Ruf zunächst nicht seine eigene Identität in Empfang nehmen, sondern die Identität des Rufenden. Die Überraschung und Überwältigung, die die für den Empfänger als *adonné* konstitutive Ungleichheit der Interlokution hervorbringt, würde ausbleiben:

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»[C]onformement au principe de raison insuffisante, l'appel n'a pas à se faire connaître pour se faire reconnaître, ni à s'identifier pour s'exercer. Cette pauvreté seule parvient à blesser le ›sujet‹ et à l'exiler hors de toute authenticité comme un adonné. En droit, en appel qui dirait son nom n'appellerait plus mais mettrait en scène l'appelant, le reconduirait à la simple visibilité d'un occupant du monde, étoufferait la voix par l'évidence d'un spectacle.« [ED 413]

Was sich gibt, darf sich nicht darin erschöpfen, sich selbst zu inszenieren, es muß das Subjekt von seinem Platz im Zuschauerraum aufschrecken und mit ins Spiel bringen, damit sich *in ihm* das Spiel der Gebung geben kann, um dabei zugleich dem sich gebenden Phänomen und dem Empfänger eine Identifizierung zu ermöglichen. Worum geht es Marion hier? Einzig und allein um eine phänomenologische Bezeugung der Art und Weise, wie die Phänomenalität gegeben ist und wie sie empfangen wird? Warum wird dann die Anonymität des Rufs nicht zunächst an Beispielen der Phänomenalität aufgezeigt – wenn diese auch folgen – sondern so vehement eingefordert, *um* die Rolle des *adonné*, seine Passivität als Empfänger und seine Aktivität der Hingabe, abzusichern, während doch diese Art des Empfängers gerade diejenige sein soll, die der Gebung und dem Ruf gerecht wird? Wird hier nicht über die reine Bezeugung hinaus ein gewisser normativer Anspruch deutlich? Wird vom Empfänger eine Haltung der Demut und der Dankbarkeit verlangt, die die Gebung als eine großzügige Gabe werten, sowie eine Haltung der Hingabe auf Seiten sowohl des Empfängers als auch in der Gebung selbst, die möglicherweise die Gabe mit der Bedeutung einer Opfergabe aufladen?[123] Inwiefern geht es gerade in der Idee der Hingabe noch einmal darum, zentrale Denkfiguren der christlichen Tradition in eine philosophische, phänomenologische Begrifflichkeit zu übersetzten und damit als eine Philosophie der Offenbarung den Sinngehalt einer Religion zu bezeugen?

Als ein Beispiel zur Darstellung der Anonymität des Rufes dient Marion das Verhältnis zwischen Vater und Kind. Trotz der Weitergabe des väterlichen Familiennamens an das zunächst anonyme Kind, ist die Zugehörigkeit des Kindes zum Vater im Moment der Geburt nicht so

[123] Diese Frage stellt sich nicht nur im Hinblick auf Jean-Luc Marion. Für Jean Greisch ist auch Ricœurs Verständnis der Selbstheit mit einer Haltung der Demut verbunden: »La ›reconnaissance de soi‹, telle que la définit Ricœur, donne une nouvelle actualité à l'antique vertu de l'humilité.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Paris u. a. 2009. S. 315).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eindeutig zu erkennen wie die Zugehörigkeit zur Mutter und muß daher nachträglich juristisch anerkannt werden. Marion beschreibt diese Anerkennung als Antwort des Vaters auf einen anonymen Ruf des Kindes. Sie besteht in der ›Leihgabe‹ des (väterlichen) Nachnamens. Erst später muß das Kind ebenfalls die Zugehörigkeit zu seinem Vater anerkennen und seine eigene Identität mit dem Namen dieses Anderen, der ihm vorgegeben ist, mehr oder weniger gut in Einklang bringen. Der Name verbirgt in gewisser Weise die empirische Individualität des Namensgebers, die sich nicht auf dieses eine Wort, dieses ›Etikett‹ reduzieren läßt. »Le père ne se donne à l'enfant que comme un appel qui ne dit même pas son nom, bien qu'il ne dise rien qu'un nom – et un nom autre.« [ED 417] Sicherlich illustriert dieses Beispiel sehr nachvollziehbar die wechselseitige und jeweils auf ihre Weise anonyme Herausforderung durch einen Ruf, der hier ja zunächst *auch* vom Kind ausgeht. Dennoch kann die Fokussierung auf die Figur des Vaters (und die damit verbundene Begrenzung auf eine bestimmte kulturelle Ausprägung der Namensgebung) einen Ansatzpunkt für die bereits dargestellte Kritik Derridas bieten, Marion führe generell die Gebung letztlich auf den Ausgangspunkt bei einer Figur des ›Vaters‹, des ›Ursprungs‹ oder der ›Autorität‹ zurück. [Vgl. FG 71 ff., Anm. 23] Eine weitere Bestätigung für die Notwendigkeit der Anonymität, welche wiederum in die Möglichkeit einer unendlichen Benennung – »une dénomination infinie« [ED 410] – mündet, findet Marion ganz ausdrücklich in der Betrachtung eines Phänomens der Offenbarung: Gott gibt sich Moses mit einem Namen zu erkennen, der, so Marion, in eine leere Tautologie mündet – in das ›Ich bin, der ich bin‹, das zugleich eine unendliche Litanei aller möglichen Namen eröffnet. [Vgl. ebd.][124] Dieser Verweis auf die Offenbarung soll, wie Marion explizit erklärt, keine theologische Wendung zu einer Transzendenz beinhalten, sondern vielmehr darauf hinweisen, daß jede Offenbarung anstelle einer feststellbaren und benennbaren

[124] Interessant ist, daß Paul Ricœur in dieser Hinsicht eine andere Interpretation vornimmt: Das hebräische »*ehje aser ehje*« sagt mehr als die Übersetzung des »Ich *bin*, der ich *bin*«, da die hebräische Verbform an dieser Stelle auch als Futur verstanden werden kann. So übersetzt Moses Mendelsohn: ›Ich bin das Wesen, welches ewig ist‹. Verwiesen wird so auf die ewige »Treue des Gottes des Bundes«, die tief in der Geschichtlichkeit des Volkes Israel verwurzelt ist, dessen Identität sich auf die biblische Erzählung gründet. In dieser Formel verbirgt sich für Ricœur eine auf viele Auslegungen hin offene »Ewigkeitsvalenz«, die sich der »Ontologisierung« der Ewigkeit als »Unwandelbarkeit einer stehenden Ewigkeit« widersetzt. [ZuE III 423 f.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

transzendenten Instanz eine solche Anonymität des Rufes voraussetzt – »[a]nonymat donc, suivant le paradoxe qui appelle«. [Ebd.]

Im Hinblick auf das Spannungsverhältnis zwischen der Anonymität und der Gebung oder Gabe eines Namens, entbrannte zwischen Jean-Luc Marion und Jacques Derrida eine Debatte über die Implikationen einer ›negativen Theologie‹, die verschiedene ihrer Veröffentlichungen durchzieht.[125] Die zentrale Abgrenzung Derridas gegen die negative Theologie, der die gedanklichen Annäherungen an die *différance* »manchmal zum Verwechseln ähnlich sehen«, jedoch ohne Ausrichtung auf eine »Supraessentialität« in der es für ihn letztlich immer um den Namen Gottes geht, besteht darin, daß die *différance* eben kein Name mehr sein soll [Randgänge 32][126] – ein Anspruch, der allerdings durchaus auch in der negativen Theologie selbst erhoben wird.[127] Als tatsächlich nicht-prädikative und nicht-metaphysische Rede erweist sich für Derrida in »*Comment ne pas parler*« allein das Gebet, das nicht über etwas spricht und keinen Namen nennt, sondern offen an ein Du gerichtet ist, obgleich auch hier das Sprechen immer schon in die gegebene Sprache eingebunden bleibt. Mit der Ablehnung der hymnischen Rede oder des Lobpreises hingegen, die für Derrida prädikativ bleiben, wendet er sich explizit gegen Marion, der in »*Dieu sans l'être*« das

---

[125] Derrida setzt sich zunächst mit Marions »*Dieu sans l'être*« auseinander, in: *Comment ne pas parler. Dénégations.* In: Ders.: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987. [Zitiert als: Psyché] S. 535–596. Er setzt die Auseinandersetzung mit der negativen Theologie dann in: *Sauf le nom*, Paris 1993, fort. Marion antwortet darauf mit: *In the Name. How to avoid speaking of ›Negative Theology‹.* In: *God, the Gift and Postmodernism.* Hrsg. v. John D. Caputo und Michael J. Scanlon, Bloomington und Indianapolis 2005. [Zitiert als: Caputo] S. 20–42. In diesem Band ist auch ein Teil der Debatte zwischen Marion und Derrida wiedergegeben. [Caputo 54–78] Es sei hierzu verwiesen auf: Dirk Westerkamp: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006, insbes. S. 200–215. Westerkamp gelingt nicht nur eine interessante Darstellung der Relevanz der Tradition der negativen Theologie in der aktuellen philosophischen Debatte, er gründet diese Darstellung auch auf eine gründliche Untersuchung der Anfänge und Entwicklungen der sogenannten ›negativen Theologie‹ ausgehend u. a. von Dionysius Areopagita, dessen Grundlagen Marions Reflexion über die christliche Offenbarungs-Theologie aber auch wesentliche Grundmodelle seines eigenen Denkens prägen. [Vgl. Alferi 74–81] Die Anlehnung an die negative Argumentationsweise setzt sich fort in der erst kürzlich erschienen Arbeit »*Certitudes négatives*« (a. a. O.), in der Marion die produktive Kraft nur negativ beantwortbarer Fragen unterstreicht, zu denen die Fragen nach Gott, nach dem Menschen, nach dem Ereignis und nach der Gabe gehören.

[126] Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999. [Zitiert als: Randgänge]

[127] Vgl. Dirk Westerkamp: *Via negativa*, a. a. O., S. 204.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Loben ausgehend von Dionysius Areopagita als nicht-ontologischen Zugang zu Gott interpretiert.[128] In der Abarbeitung an der Argumentation mit positiven oder negativen Wahrheitswerten und in der Performanz der lobenden Rede eröffnet sich für Marion eine Alternative zu einem rationalen Denken, das dem jegliche Rationalität erst ermöglichenden Göttlichen nicht gerecht werden kann. Stets schwingt hierbei die Ablehnung einer Idolatrie mit, die versucht, sich ein Bild von dem zu machen, was als Ikone nicht abbildbar ist. Gerade die übersteigerte Nennung zahlloser Namen mündet im Lobpreis für Marion in eine Anonymität. [Vgl. Caputo 26][129] Es geht darin nicht um das Benennen eines Ursprungs und eine Rede im Rahmen der Wahrheitswerte, sondern darum, sich selbst in der Performanz der Rede zu einem ›Grund‹ in Beziehung zu setzten, auf den man immer schon bezogen ist, und sich damit zu sich selbst einschließlich der uns gegebenen Sprache zu verhalten. In dieser pragmatischen sprachlichen Beziehung auf den Rufen-

---

[128] Die ›negative Theologie‹, die Marion eher als mystische Theologie bezeichnen möchte, darf nicht allein von einer Argumentation *ex negativo* her verstanden werden, da eine dreischrittige Argumentation vollzogen wird: sowohl die Kataphase oder *via affirmativa* der positiven Prädikation als auch die Apophase oder *via negativa* sollen zugunsten der *via emminentia* überstiegen werden. Der Stellenwert der Performanz des Lobens *(louange)* als Vollzug einer Selbstübersteigung des Sprechenden wird von Marion auch in Auseinandersetzung mit den augustinischen Bekenntnissen deutlich hervorgehoben. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 29–40 u. a.).

[129] Marion bezeichnet dieses Verfahren – in Anlehnung an Derridas *dénégation* – als eine ›De-Nomination‹, die in sich die Ambiguität zwischen einer *Be*nennung und einer *Ent*nennung offenhält. Da kein Name für Marion ein *eigener* Name ist, verweist die Nennung des Namens eben nicht auf eine Präsenz oder Essenz des Benannten, sondern auf deren Nichtbenennbarkeit. [Vgl. Caputo 29] Der Name fungiert hier also, eigentlich ganz in Derridas Sinne, als Supplement einer Leerstelle. Bleibt diese allerdings bei Derrida eher ein offener Abgrund, so nimmt Marion mit Dionysius Bezug auf einen Grund, der sich unter der Abwesenheit und Anonymität eröffnet. Tatsächlich stimmt Derrida Marion in der direkten Reaktion auf den Vortrag »*In the Name*« [Caputo 42–46] im Hinblick auf die Interpretation des Namens zu. Kritisch wendet er sich eher gegen die Interpretation, er (Derrida) habe die negative Theologie auf eine Metaphysik der Präsenz und Affirmation der Supraessentialität reduziert. Für ihn sei die Benennung eines durchaus als dreischrittig erkannten Denkens als ›negative Theologie‹ wie jede Benennung zu hinterfragen. Er verweist auch auf den performativen Aspekt seiner eigenen Texte, die im Bezug zu Marions Verweis auf die sprachliche Pragmatik des Lobens betrachtet werden könnten. Ablehnend reagiert Derrida hier allein auf eine Einschränkung der Namensgebung auf die christliche Taufe, die Marion allerdings zurückweist – die Taufe diene lediglich als ein Beispiel, an dem sich besonders deutlich machen läßt, daß der Empfänger eines Namens in den Horizont eines anderen Namen gestellt werde.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den der Interlokution (»this new pragmatic function of language« [Caputo 27]) wird, wie Thomas Alferi deutlich macht, ein anderes Verhältnis der Rede zur Rationalität hergestellt, welches das Verhältnis zwischen Gebung und Hingabe des Empfängers berücksichtigt: »Im Loben wird die Welt … nicht von der Vernunft des Selbst erschlossen, sondern ihr Hervorgang aus einer die Rationalität transzendierenden Gabe bekannt.« [Alferi 80] Der Lobende identifiziert sich dadurch als Empfänger: »Er bekennt, von einer unfassbaren Gebung ins Sein gerufen zu sein. Ferner impliziert das Loben, dass Freiheit und Identität Größen sind, die dem Lobenden gegeben wurden«. [Ebd.]

Für Marion strebt die mystische Theologie nicht danach, einen Namen für Gott zu finden, sondern Ziel ist es sich selbst *in* dessen Namen zu finden, sich seinem Namen zu unterstellen, in seinem Namen zu leben und zu handeln. »The Name is not said, it calls.« [Caputo 42] Der Gerufene – der Empfänger der Gebung – ist aufgerufen, sich zu diesem Gerufensein zu *verhalten*, deshalb wird seine Sprache hier pragmatisch. Er ist aufgerufen sich zu dem Verhältnis zu verhalten, in dem er sich als Empfänger empfängt. Er ist aufgerufen, eine bestimmte Haltung einzunehmen, die nicht rein theoretisch oder erkenntnisorientiert ist, sondern eine pragmatische Dimension aufweist. Der anonyme Ruf wird zwar unausweichlich gehört, fordert aber eine Entscheidung, im Hinblick auf die Art und Weise, wie er entgegenzunehmen und wie mit ihm umzugehen ist: »Wir können auch nicht wissen, ob es allgemein einen Rufenden gibt. Deshalb ist die Erfahrung des Gerufenseins so schrecklich. Es braucht eine Entscheidung.« [Ruf und Gabe 58]

Im Wechselspiel zwischen der Namenlosigkeit des Rufs und der Erwiderung als Benennung läßt sich eine besondere Form des Austauschs erkennen, die sich der Reziprozität klassischer ökonomischer Modelle entzieht. Die Erwiderung bezieht sich auf den Ruf durch eine unabschließbare Kette der Namen, ohne eins zu eins *einen* Namen, *eine* Identifikation *eines* Ursprungspunktes zurückzugeben. Und – dies erscheint für diese *andere* Ökonomie ganz wesentlich – die Erwiderung bezieht sich zudem auf die Beziehung selbst, die durch die Performanz der Gebung aus der Distanz und in der Pragmatik des Lobpreises erst ihren eigenen Raum eröffnet, analog dazu, wie die zeremonielle Gabe eine Bindung und Beziehung *zwischen* den Akteuren ermöglicht. Das wechselseitige Geben von Ruf und Benennung gibt sich, über den direkten Austausch hinaus, für Marion zugleich selbst seinen eigenen Grund und seine ganz eigene Rationalität.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3) Offenbarung und Gabe – Marions Ökonomie der Gnade

Wie geht nun Marion mit dem Phänomen und dem Namen ›Gabe‹ im Verhältnis zu seiner Konzeption der *donation* um? Er beginnt in der direkten Diskussion mit Derrida über die Gabe – »*On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*«[130] – seine Ausführung interessanterweise mit dem Hinweis, daß es ihm in seiner Phänomenologie der *donation* keinesfalls um die Gabe gehe:

»In fact, I was interested in the gift, when writing theology, some ten years ago or even more. But, with *Reduction and Givenness*, the question of the gift turned out to be profoundly modified for me by the discovery of the issue of givenness, *Gegebenheit* ...« [Caputo 56]

Wo sich also bei Derrida und Ricœur eher eine zunehmende Hinwendung zur Auseinandersetzung mit der Gabe nachzeichnen ließ, scheint Marion sich hier von dieser Fragestellung abzuwenden. Dennoch soll in »*Étant donné*« eine Reduktion des Gabephänomens einen wesentlichen Schlüssel bilden, um den Zugang zum Verständnis der *donation* zu eröffnen:

»I think of the gift as a kind of issue reaching to the most extreme limits, that should be described and be thought and neither explained nor comprehended, but simply thought – in a very radical way I suggest, that in order to achieve description, if any is possible, of the gift, we can be led to open for the first time a new horizon, much wider than those of objectivity and being, the horizon of givenness. Through the issue of the gift, and we shall go back precisely to that issue, we may perhaps establish that a lot of phenomena immediately can be explained according to the pattern of the gift – the problem otherwise raised by Mauss and others.« [Caputo 61]

Ist dieses Denkmuster *(pattern)* der Gabe, das die Tür zum Verständnis der *donation* eröffnen soll, in der Denkfigur der Gabe mit ihrer ternären, intersubjektiven Struktur zu finden, die ausgehend von Mauss ihren Weg in die Philosophie findet? Oder ist Marions Begriff der Gabe auch hier an jenem christlichen Hintergrund orientiert, vor dem ihn die Gabe in seinen theologischen Schriften interessiert?

Insbesondere in »*Dieu sans l'être*« besteht für Marion die Alternative zu einem ontologischen Gottesbegriff gerade darin, diesen »von Dionysius Areopagitas Bestimmung der göttlichen Gegenwart als einer

[130] Caputo 54–78.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

›ersten Gabe‹ her zu denken. Weil die Gabe dem Sein immer schon vorausgeht, ›hängt Gott nicht vom Sein ab *(ne relève pas d'être)*, er kommt zu uns in einer (und als) Gabe *(don)*.‹«[131] Obwohl Derrida Marions Phänomenologie nicht als eine Theologie betrachten möchte, stellt er dennoch die Hypothese auf, es gehe in der *donation* letztlich um die Interpretation der Welt als Schöpfung und Gabe Gottes:

»My hypothesis concerns the fact that you use or credit the word *Gegebenheit* with gift, with the meaning of gift, and this has to do with – I will not call this theological or religious – the deepest ambition of your thought. For you, everything that is given in the phenomenological sense, *gegeben, donné, Gegebenheit*, everything that is given to us in perception, in memory, in a phenomenological perception, is finally a gift to a finite creature, and it is finally a gift of God. That is the condition for you to redefine *Gegebenheit* as a gift.« [Caputo 66]

Marion gibt auf diese Anfrage in zweierlei Hinsicht eine sehr deutliche Antwort: einerseits stellt er heraus, daß es ihm gerade nicht darum gehe, jede Gegebenheit und alles Gegebene auf eine Gabe zurückzuführen, sondern vielmehr darum, auch die Gabe als Phänomen im Kontext seines phänomenologischen Neuansatzes auf die darin implizierte *donation* zu reduzieren.[132] Andererseits wendet er sich deutlich gegen die Rückführung der Gegebenheit auf einen gebenden Gott: »This was said by many critics, unable and unwilling to understand my project«. [Caputo 70] Er verweist auf die Immanenz des Gegebenheitscharakters der Phänomene.

Was für Marion dezidiert mit dem Projekt einer Phänomenologie der *donation* ermöglicht werden soll, ist ein Ansatz, den er, wie auch im Verlauf der Diskussion deutlich wird, ganz eindeutig mit Derrida teilt: »As Jacques Derrida just said, the question now is to think impossibility, *the* impossible as such«. [Caputo 74] In der Auseinandersetzung über die Gabe begegnen sich also Marion und Derrida im Anspruch, das Unmögliche zu denken.[133] Daraus ergibt sich auch die Wendung gegen

---

[131] Dirk Westerkamp: *Via negativa*, a. a. O., S. 210. Westerkamp übersetzt hier aus »*Dieu sans l'être*«.

[132] Marion fällt Derrida einmal besonders deutlich korrigierend ins Wort, als dieser formuliert: »... you interpret everything, every *Gegebenheit* as gift ... Marion. Every gift as *Gegebenheit*.« [Caputo 71]

[133] Diese Gemeinsamkeit verfolgt auch John D. Caputo in seiner Abhandlung: »*Apostles oft he Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion*«. [Caputo 185–222] Für ihn vertritt Marion im Hinblick auf die Gabe sowie in der generellen Ausrichtung seines

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine moderne Philosophie des Subjekts, die in diesem den transzendentalen Garanten der Möglichkeitsbedingungen sicherer Erkenntnis verortet. [Vgl. ebd.] Marion geht es um ein Denken, das von einer vorgegebenen Erfahrung des Unmöglichen und der damit verbundenen Überraschung und »*Bewunderung*« aus beginnt und so eine originäre Passivität des Subjekts offenlegt, wie sie auch Ricœur aufzeigt: »But the impossible is no longer what cannot be thought, but whose fact has to be thought.« [Caputo 74f.] Dieses Denken des Unmöglichen wird in der Auseinandersetzung mit den gesättigten Phänomenen entwickelt und das christliche Offenbarungsgeschehen, dem Marion entschieden ›Kredit gibt‹, soll wie bereits dargelegt als Möglichkeit einer äußersten (Un-)Möglichkeit, als höchster Exzeß einer Sättigung der Phänomenalität betrachtet werden, dem sich die Philosophie nicht verschließen darf, wenn sie sich zu den Grenzen des Möglichen vorwagen möchte, um die Gesamtheit der Phänomenalität in all ihren Möglichkeiten erfassen zu können. [Vgl. ED 325–342] Aus diesem Grund, so Marion, wird in »*Étant donné*« Christus als ein gesättigtes Phänomen beschrieben, der alle Modi des gesättigten Phänomens in sich umfaßt: in der Ereignishaftigkeit seines Erscheinens als Idol, das sich einem einfachen Erkennen entzieht, der Leiblichkeit und einer Ikonizität, die den Anderen – insbesondere den ausgegrenzten Anderen – erblickt und liebt. Sind die

---

Denkens die Position einer ›Hyper-Gegebenheit‹ *(hypergivenness)*, während bei Derrida der Schwerpunkt auf einer ›Niemals-Gegebenheit‹ *(never-givenness)* liege. Etwas zugespitzt charakterisiert er Marion letztlich als einen Empfänger der Gebung bis zu ihrer Sättigung, der diese preist und bejaht – die Offenbarung eines bereits erschienen Messias –, während Derrida die Erwartung des noch ausstehenden Messianismus ohne Messias fortsetzt. Auch wenn diese Tendenzen richtig sein mögen, scheint mir die Positionierung beider Denker einen komplexeren Zugang zu verlangen, da auch bei Derrida das *déjà* eine wesentliche Rolle spielt und auch bei Marion das Element der Erwartung betont wird. So begegnen sich ihre Denkwege in der Suche nach einem Ausdruck für die Unmöglichkeit in Rückbezug auf das schon Vorgegeben *und* der Erwartung des Noch-Ausstehenden in jenem »Coming (Again)« [Caputo 218] mit dem Caputo die Konklusion seines Vergleichs der beiden Positionen betitelt. Interessant ist, daß sich Derrida gerade in der direkten Auseinandersetzung mit Marion nach einigen Umwegen letztlich doch in spezifischer Weise als Phänomenologe einordnet: »Just one more word about phenomenology, because this is the point. When Levinas refers to the excess of the infinitely other, he says that the other, the face, precisely does not appear as such. He says many times that he wants to find within phenomenology the injunction to go beyond phenomenology. There are many places where he says that we have to go beyond phenomenology. That is what I am trying to do, also. I remain and I want to remain a rationalist, a phenomenologist«. Marion bestätigt ihn mit dem Ausruf: »You are!«. [Caputo 75]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Modi des gesättigten Phänomens, die hier so glatt in der Figur Christi aufgehen, von vornherein auf die Erfassung dieser Figur der Offenbarung ausgerichtet? Ist Marions Phänomenologie letztlich doch eine Reformulierung der christlichen Heilslehre, nur unzureichend unter dem Mantel einer nicht-theologischen Philosophie verborgen? Setzt sie, um nachvollzogen zu werden, bei ihrem Rezipienten wie beim Empfänger jeder Gebung eine Entscheidung voraus – die Entscheidung für den christlichen Glauben?

Viele Strukturen der Phänomenologie, die Marion entwickelt, insbesondere die der Hingabe des *adonné*, lassen sich sicherlich aus einem christlichen Weltbild ableiten. Dies wäre allerdings kein Vorwurf gegen eine Phänomenologie, die die Vorgaben ihres eigenen Denkens auch kulturhistorisch mitreflektiert. Es scheint durchaus so, daß Marion vom Rezipienten seiner Phänomenologie indirekt verlangt, das in seinen Schriften Zu-erkennen-Gegebene in einer spezifischen Performanz entgegenzunehmen: es gilt, die Haltung des *adonné* einzunehmen und sich selbst als gegeben bzw. aus einer Gebung empfangen anzuerkennen, um die Phänomenologie der *donation* vollkommen nachvollziehen zu können – sei diese Haltung nun aus einer christlichen Vorgabe oder aus den kulturellen und sozialen Vorgaben und Strukturen abgeleitet, die sich in komplexen kulturhistorischen Entwicklungen und Reflexionen mit dem Modell der Gabe und der Forderung nach ihrer Annahme und nach Dankbarkeit verbinden. Marion selbst verweist, wie bereits dargelegt, darauf, daß auch die von ihm zurückgewiesene ›Metaphysik‹ in gleichem Maße eine Entscheidung verlangt: Es gilt sich stets zu entscheiden, ob man den Platz am Fenster wählt, sich selbst als aktiv Erkennenden situiert, oder ob man sich als Vorbeigehenden betrachtet, der primär erkannt und gesehen wird – und der zudem auch geliebt werden will. Gerade um diese Entscheidung treffen zu können, ist es aber auch notwendig, sich in beide Perspektiven zu versetzen und die Möglichkeiten ihrer jeweiligen Sichtweise zu erkennen.

Ich kehre noch einmal zum Augenblick der Entscheidung dafür zurück, die Perspektive des Passanten einzunehmen, der nicht zuerst sieht und erkennt, sondern gesehen und erkannt wird: Analog dazu, wie die mystische Theologie einen dritten Weg einschlägt, wendet sich Pascal jener dritten Ordnung zu, die die Ordnungen von *res extensa* und *res cogitans* überschreitet: dem *ordo amoris*. An die Stelle des *Ego* als Zentrum und Basis der sicheren Erkenntnis tritt ein ›*Mich*‹, dem es nicht darum geht, zu erkennen, alle Unsicherheiten auszuschließen und

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Reduktion des Zweifels zu unterziehen, ebenso nicht darum, nur erkannt, sondern vielmehr darum, anerkannt und geliebt zu werden – statt einer Reduktion auf die Gewißheit wird also eine Akkumulation von Liebe angestrebt. Diese Verwandlung zieht noch nicht automatisch nach sich, daß das Selbst den Anspruch aufgibt, im Zentrum zu stehen. Dieses ›*Mich*‹ ist zwar ein Empfänger, aber noch nicht als Hingegebener, als *adonné*. Es ist das ›Mich‹, das wie bei Ricœur fordert: ›Du aber liebe mich‹. Und diese Forderung kann sich zu einem Anspruch erweitern, der das sich selbst liebende Selbst zum Zentrum der Liebe aller anderen Subjekte machen will.

Pascal führt daher, um eine Dezentralisierung des Subjekts zu gewährleisten, die Figur eines Selbst ein, welches sich gerade dadurch auszeichnet, daß es sich selbst hassen und an Stelle der Eigenliebe dann seine Liebe einem wirklich Liebenswerten widmen kann. [Vgl. Sur le prisme 348] Marion betont, daß es sich hier nicht um einen Haß im starken, heute gebräuchlichen Sinne des Wortes handelt, der wieder eine idolatrische Beziehung zu sich selbst voraussetzen würde, die sich mit gleicher Intensität auf sich selbst richtet wie die Eigenliebe. Entscheidend ist vielmehr die ›Umwidmung‹ der Liebe, die sich nicht mehr auf den Liebenden selbst zurückwendet, sondern sich ein anderes Ziel und Zentrum sucht, das bei Pascal eindeutig Gott bildet. Da allerdings der *ordo amoris* in der Unterscheidung zwischen Eigenliebe und Liebe zu Gott wieder eine duale Struktur aufweisen würde, welche ja gerade überschritten werden soll, wird auch hier eine dritte Instanz notwendig. Diese findet sich in der Figur Jesu Christi, der selbst nicht als eine andere Art von *Ego* erscheint oder jenseits der Reichweite einer endlichen, menschlichen Liebe bleibt, sondern sich als ein Empfänger, ein ›*Mich*‹ gibt, das geliebt werden kann und dabei ›mitten unter uns‹ ist – unter den Passanten also, die am Fenster vorbeigehen. Zugleich wird jeder Mensch von diesem *unendlich* geliebt, während er selbst immer nur zu einer endlichen Eigenliebe fähig wäre. Was so für Pascal die Liebesordnung strukturiert, nennt Marion eine Ökonomie der Gnade – »économie de grâce«:

»Par une étrange substitution, qui manifeste l'*admirable commercium*, le *je / ego*, qui se perd en passant du second au troisième ordre, se reçoit en retour du Christ comme un *moi* infiniment aimé, à l'unique condition qu'il abandonne infiniment son *je / ego* pensé, pour ne reconnaître, donc pour n'aimer que le *je* du Christ comme seul ›centre‹«. [Sur le prisme 355]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das *Ego* muß sich selbst in dieser Ökonomie aufgeben, sich verlieren – »ou mieux se donner« [ebd.] – um sich in anderer Form selbst zurückgewinnen zu können. Es scheint hier, anstatt eine neutrale, handhabbare Sache als Gabe geben zu können, seinen eigenen Platz aufgeben zu müssen. Allerdings heißt dies nicht eigentlich, sich selbst aufgeben zu müssen, sondern nur den Platz eines sich selbst als Zentrum setzenden Subjekts, sei es als Zentrum der Erkenntnis oder als Zentrum und Zielpunkt der Liebe. Die aufgrund der eigenen Endlichkeit schlichtweg nicht realisierbare Totalität der Liebe – so drastisch aufgezeigt im Dilemma des ›*tout autre est tout autre*‹ Derridas –, an deren Stelle im Alltag der anonyme ökonomische Austausch tritt, wird wiederum bei Pascal nicht in ein ›Drittes‹ der gegebenen Gabe hineingelegt, sondern auf einen ganz anderen Dritten gerichtet und auf diese Weise ›substituiert‹ oder ›supplementiert‹, im Vertrauen auf eine Instanz, die die universale, unendliche Liebe und Hingabe an unserer Stelle realisiert.

Die Figur der Hingabe des *adonné* scheint in dieser Denkfigur der christlichen Ökonomie der Gnade bereits deutlich angelegt, wobei den Ausgangspunkt der Gebung die Liebe bildet, die ihre eigene, dritte Ordnung vorgibt. Auch in »*The Final Appeal of the Subject*« verweist Marion indirekt auf eine solche Gabe der Gnade:

»More essential to the *I* than itself, the gesture that interlocutes appears, freely but not without price, in the figure of the claim – as that which gives the *I* as a *myself* rendered to *itself*. Grace gives the *myself* to *itself* before the *I* even notices itself. My grace precedes me.« [Final Appeal 104]

Wo Marion auf diese Art und Weise den Begriff der Gnade in seinen Entwurf des ›Subjekts nach dem Subjekt‹ mit einfließen läßt, ist der Übergang zwischen einer phänomenologischen Bezeugung und einem Bekenntnis fließend – sei es als religiöses Bekenntnis oder allgemeiner als Bekenntnis zu einer bestimmten Haltung gegenüber allem Gegebenen, gegenüber der eigenen Gegebenheit als Selbst und gegenüber den und dem Anderen. Wie schon bei Derrida wird also der Anspruch, etwas über das Selbst zu erkennen zu geben, mit der u. a. augustinischen Tradition verbunden, sich selbst zu bekennen. Die Deskription scheint sich hier einer Präskription zu nähern, die eine bestimmte Haltung auch des Rezipienten des Zu-erkennen-Gegebenen einfordert: Der Sich-Bekennende begibt sich in eine Haltung, die er zugleich als allgemein geforderte Haltung des Selbst dem Rezipienten zu erkennen geben will, der sich wiederum in genau diese Haltung begeben muß, um das im

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bekenntnis Zu-erkennen-Gegebenen verstehen zu können, um sich nämlich in den Sich-Bekennenden hineinzuversetzen. Diese Haltung soll dann wiederum von der Rezeption des Textes auf die Entgegennahme jeder Gegebenheit übertragen werden. Liegt in diesem Umgang mit dem hermeneutischen Zirkel vielleicht, in Anlehnung an die »*Zirkumfession*« Derridas, eine Art ›Zirkumskription‹ vor, die versucht, in der Beziehung zwischen Autor und Leser die Zirkulation zwischen Ruf und Antworthaftigkeit nachzuzeichnen, um sich dabei für den Kreislauf einer anderen Ökonomie zu öffnen – jener Ökonomie der Gnade, die die Zirkularität des Tauschs auf eine Ordnung der Liebe hin überschreitet? Eine Haltung des Schreibenden, Zu-erkennen-Gebenden, der sich selbst mit zu erkennen gibt und aufs Spiel setzt, wird sich bestätigen, wo Marion explizit über das Phänomen der Liebe schreibt.[134]

Gerade in Marions Umgang mit der Figur der Gabe, die von der Gebung zu unterscheiden ist, läßt sich die Frage verfolgen, wie das Verhältnis zwischen einer interpersonalen Beziehung – einer Beziehung von *adonné* zu *adonné* – und einer solchen übergeordneten Ökonomie der Gnade zu bestimmen ist. Wie kann Marions Insistieren auf die Immanenz mit seinem Anspruch verbunden werden, das gewonnene ›Subjekt nach dem Subjekt‹ nicht solipsistisch, sondern in einer Öffnung auf den Anderen zu denken, sofern dieser Andere ein konkretes, personales Gegenüber ist, mit dem es in die Beziehung eines Miteinanders einzutreten gilt? Und wie kann diese Beziehung ausgehend von der *donation* gedacht werden? Um diese Fragen zu klären, gilt es nun zunächst das Verhältnis zwischen der Gebung und der Gabe in ihrer ganz praktischen und pragmatischen Dimension genauer zu klären.

---

[134] Siehe Abschnitt D. III. 3.3. Explizit bezieht sich Marion in »*Au lieu de soi*« auf die Form des Bekenntnisses bei Augustinus, dem eine Doppelstruktur zugeschrieben wird als Geständnis des eigenen Mangels einerseits und als Lob der Beziehung zu Gott, in dem sich die Distanz zwischen dem Lobenden und dem Gelobten ausspricht, in der sich Liebe vollzieht. Ausdrücklich verweist Marion auf die »*Haltung*« und »*Befindlichkeit*«, die im Bekenntnis deutlich wird, sowie auf die Vermittlung an den Leser bzw. die Gemeinschaft der Glaubenden, die das Bekenntnis nachvollziehen bzw. mitvollziehen sollen. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 51–70.).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Die Reduktion der Gabe – Modell der donation und Öffnung auf ein Miteinander?

2.1) Wie gibt sich das Phänomen der Gabe?

In »*Étant donné*« vollzieht Marion nach der Einführung des Prinzips der *donation* eine Reduktion des Phänomens der Gabe, die in mehrfacher Hinsicht interessant ist. Er führt hier exemplarisch seine Methodik der Reduktion an einem Phänomen vor und konkretisiert damit die zunächst recht abstrakten Überlegungen zu Gegebenheit und Gebung. Die vollzogene, dreischrittige ἐποχή zeichnet sich durch eine sehr gute Nachvollziehbarkeit aus und erlaubt es, die phänomenologische Perspektive von der ›natürlichen Einstellung‹ zu unterscheiden und sich dennoch im Rahmen einer vertrauten Lebenswirklichkeit zu bewegen. Warum aber wird gerade das Phänomen der Gabe auf seine *donation* reduziert? Weil die Dimension des Gebens im Gabegeschehen leichter offengelegt werden kann, als in anderen Phänomenen? Weil Marion hiermit bereits auf die Frage reagiert, welche Beziehung zwischen Gebung und Gabe sein Denken voraussetzt? Oder weil im Phänomen der Gabe doch mehr auf dem Spiel steht als ein Beispiel?

Welche Implikationen der Gabe wirken in der *donation* weiter, auch wenn die Reduktion nun gerade die Implikation der Gebung in der Gabe freilegen soll? Besonders relevant erscheint mir diese Frage angesichts der interpersonalen und sozialen Dimension der Gabe, wie sie insbesondere auch von Paul Ricœur aufgezeigt wurde. Ricœur stellte Marion in einer Diskussion im »Centre Sèvres« in Paris am 10. Juni 1994 im Hinblick auf die Argumentation von »*Réduction et donation*« auch die Frage, ob nicht eine deutlichere Trennung zwischen dem phänomenologischen Begriff der Gegebenheit und der allgemeinen Thematik des Gebens und der Gabe vorzunehmen sei, als dies in der Übersetzung der Gegebenheit als *donation* geschehe: »... ne devrait-on pas renoncer à un concept unique de donné et distinguer essentiellement entre la donation phénoménologique du donné et la thématique commune du don?« [ED 8] Warum also setzt Marion sein Prinzip der *donation*, das doch auf die Gegebenheit bei Husserl zurückzuführen ist, einer ›Kontamination‹ mit dem Begriff der Gabe in seiner spannungsreichen Polysemie und insbesondere in seinen ethischen und sozialphilosophischen Aufladungen aus? Vielleicht durchaus auch, um die *donation* in ihrer radikalen Immanenz für eine *interdonation* offenzuhalten,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die am Ende von »*Étant donné*« als neuer phänomenologischer Zugang zur Interpersonalität skizziert wird?

Zunächst begründet Marion den Vollzug der Reduktion des Phänomens der Gabe in »*Étant donné*« allerdings nur am Rande durch den Bezug zur Interpersonalität[135]: aus dem Modell der Gabe soll eine Alternative zu einem kausalen Schema, einem Ursache-Wirkung-Verhältnis, zur Ableitung der Gebung als Effekt einer *causa efficiens* oder einer Transzendenz bzw. prinzipiell zu einem ›Rückfall‹ in ein metaphysisches Denken entwickelt werden.[136] Es soll gelingen, daß die *donation* weder ein leeres Schema (»schème vide«), noch ein sinnüberladenes Schema (»schème surchargé du sens«) bildet. [ED 104] Die Begründung, warum hierzu gerade das Phänomen der Gabe herangezogen wird, erscheint dabei auf den ersten Blick noch recht vage, erinnert ein wenig an Ricœurs ›Stolpern‹ über die philosophische Lücke des Begriffs der *reconnaissance*, und enthüllt vielleicht den Charakter eines ›Versuchsaufbaus‹, der installiert wird, bevor dann im Vollzug des Versuchs die daraus ableitbaren Ergebnisse klarer werden. Dabei wird sich im Rückblick zeigen, daß insbesondere in der Entwicklung des ›Subjekts nach dem Subjekt‹ als *adonné* die Orientierung am Modell der Gabe tatsächlich sehr deutlich erscheint. Marion selbst stellt die Frage, inwiefern die Gabe als ein privilegiertes Phänomen als Modell oder Leitfaden seiner Phänomenologie dienen kann:

»Le premier motif en faveur de ce choix tient, évidemment, à la paronymie qui réunit don et donation. Et l'on peut s'étonner que peu des phénoménologues aient tenté de rétablir une continuité entre la *Gegebenheit* et le phénomène du don, fascinant et inévitable pour l'analyse de l'intersubjectivité. Pourquoi ne pas supposer en effet que le don – donc l'échange, la circulation du donné entre donateur et donataire, le retour et la réponse, la perte et le gain – ne puisse, une fois épuré son foisonnement empirique, fournir au moins l'esquisse d'un modèle non causal, non efficient et enfin non métaphysique à la donation ? Pour-

[135] In einer Fußnote [ED 124, Anm. 1] bemerkt Marion, wenn es ihm hier um die Frage der Intersubjektivität gehen würde, so müßte auch die Figur des (personalen) Dritten einbezogen werden, die aber zunächst in der Betrachtung der Gabe einer gegebenen Sache von *einem* Geber an *einen* Empfänger gänzlich ausgeblendet wird, bevor sie später in der Betrachtung der intersubjektiven Beziehung der Liebe tatsächlich einen prominenten Platz erhält.

[136] Marion wendet sich mit der Reduktion der Gabe noch einmal explizit gegen die These Janicauds, er vollziehe in seinem Denken eine theologische Wende der Phänomenologie, bzw. gegen die Einordnung in eine Theologie als *metaphysica specialis*, auch wenn eine Öffnung auf die Offenbarungstheologie explizit stattfinde.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rait-on lire la phénoménalité de la donation au fil conducteur du don, pris comme phénomène privilégié ?« [ED 108]

Das Vorbild dafür, die paradoxe ›Logik‹ der Gabe als Gegenentwurf zur Logik von Kausalität und Effizienz zu verstehen, liegt hier explizit in Jacques Derridas »*Falschgeld*«. Dessen Alternative zu einem ›metaphysischen‹ Verständnis der Gabe mündet jedoch in das bereits aufgezeigte Dilemma einer Gabe, die sich immer schon selbst annulliert, sobald sie als Gabe erkannt wird. Noch die Mißachtung der Gabe durch den Empfänger gibt dem Gebenden ein Selbstbewußtsein als *Ego* angesichts seiner eigenen Großzügigkeit und macht so die Gabe zum besten denkbaren Geschäft. Wenn die Gabe in der Phänomenalisierung in einem gegebenen Objekt gegenwärtig wird, geht sie für Derrida bereits in die Ökonomie der Präsenz ein und ist keine Gabe mehr, wenn sie aber nicht gegenwärtig erscheint, ist sie kein Phänomen. So entscheidet sich am Phänomen der Gabe die Möglichkeit einer Phänomenologie, die alles als *donation* erfassen will, ohne daß etwas denkbar bliebe, was sich nicht als Phänomen gibt.

Auch Ingolf U. Dalferth verweist in seinem Aufsatz »*Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe*«[137] darauf, daß es in der Auseinandersetzung zwischen Marion und Derrida weniger um das ›Phänomen Gabe‹ als vielmehr um einen Streit über die phänomenologische Methode und ihre Grenzen gehe. [Vgl. Gabel, Joas 162] Beide zielten in der Beschäftigung mit der Gabe letztlich auf ein »*Verarbeiten des störenden, widerständigen, unterbrechenden Mehr der Welt*«, das sich der klassischen phänomenologischen Reduktion widersetzt. [Gabel, Joas 167] Das Prinzip ›Gabe‹ verweist für Dalferth bei Derrida als Figur des Unmöglichen darauf, daß es hinter dem ›Dasein‹ der Phänomene nur die Spur, den Entzug oder das Verschwinden gibt, die sich nicht *zeigen* lassen, aber sprachlich erschlossen werden können, wobei dann die Sprache an ihre Grenzen stößt. Bei Marion hingegen bilde die Gabe letztlich eine Art Chiffre dafür, daß es hinter dem Phänomen mehr gibt, als erscheint, da sich das Sich-Zeigen oder Sich-Geben der Phänomene selbst eben nicht zeigt.[138]

Es kann für Marion gelingen eine Phänomenalisierung von ›Gabe‹

---

[137] Gabel, Joas 159–191.

[138] Für Dalferth sucht Marion das Wesen der Gabe »in der phänomenologischen Verzweiflungstat, das *Wesen* mit dem *Dasein* zu identifizieren, um das Phänomen nicht zu verlieren« (das für Derrida gerade durch seinen Verlust gekennzeichnet ist) »das Wesen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu denken, die nicht automatisch ein Gegenwärtigsein bedeuten muß, indem man die Phänomenalisierung des Phänomens nicht darauf zurückführt, daß dieses im Horizont der Gegenwart, des Seins oder des Vorhandenen *ist*, sondern eben auf seine Gebung, die sich zugleich als eine Entäußerung vollzieht. Die Gabe annulliert dabei nicht sich selbst, sondern die Gegenwärtigkeit, Gegenständlichkeit und die Einbindung in die Struktur einer Ökonomie. Sie verliert nicht ihren Charakter als Gabe, also nicht ihr phänomenales Selbst, wohl aber die kreisförmige Rückkehr zu sich selbst:

»En perdant la présence, le don ne *se* perd pas, mais perd ce qui ne lui convient et ne revient pas – revenir *á soi*. Ou plutôt, il se *perd* bel et bien, mais au sens où il se déprend ainsi de soi, s'abandonne hors de soi – hors du *soi* – pour s'accomplir comme perte de soi, mais non pas en pure perte.« [ED 116]

Diese Entäußerung der Gabe scheint in der ›Selbstaufgabe‹ deutlich die Figur des *adonné* vorwegzunehmen. Indem das Spezifikum der Gabe gerade darin liegt, daß sie sich gibt, entzieht sie sich für Marion von vornherein dem Horizont des Seins – sie ist nicht, sie gibt sich. Da Marion eben gegen die natürliche Einstellung argumentiert, die zunächst einmal davon ausgehen würde, daß ein Geber eine Gabe gibt, nicht aber, daß sie sich selbst gibt, ist seine Darstellung der Gabe an keinem Punkt von der bereits vorausgesetzten Universalität der Gebung zu trennen. In einer zirkulären Argumentation wird also das nicht-metaphysische Prinzip der Logik der Gabe als Modell zur Entwicklung des nicht-metaphysischen Prinzips der *donation* eingesetzt und dabei zugleich das Prinzip der *donation* bereits vorausgesetzt, um die Paradoxie der Annullierung der Gabe in der Präsenz aufzulösen.

Derridas Interpretation der Gabe soll in einer ›Kontra-Interpretation‹ (»contre-interprétation« [ED 116]) gegen den Strich gelesen werden, um die Tiefe der aufgeworfenen Fragestellungen freizulegen. Interessanterweise blendet Marion dabei die Aspekt der Gabe der Poesie, des Ereignisses oder des Geheimnisses aus, die doch beispielsweise mit der Betonung der Überraschung des Empfängers deutliche Anknüpfungspunkte an die Konzeption der gesättigten Phänomene bieten würden. Er konzentriert sich stattdessen auf das Netz von Negationen, das von Derrida um das Begriffspaar Wahrheit / Gabe fest geschnürt wird

---

der Gabe also auf das Dasein von Gegebenem zu reduzieren (Marions *daseinsphänomenologische Universalisierung*).« [Gabel, Joas 165]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Formel: »Allons à la limite: la vérité du don [...] suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don.«[139] Derrida antwortet auf dieses Paradoxon mit der Unterscheidung zwischen Gaben, die einen Gegenstand geben, und Gaben, die *nichts* und damit allein die Bedingung des Gebens geben – die Gabe der Zeit, des Todes, des Wortes. Diese Verdoppelung der Gabebegriffs bildet für Marion aber nur eine Komplikation, keine echte Vertiefung des Verständnisses der Gabe, zumal ›die reine Gabe‹ als Bedingung des Gebens wieder wie ein transzendentales, metaphysisches Prinzip eingesetzt werde – Derrida scheint eine ›erste Gabe‹ hinter jedem Phänomen der Gabe zu suchen. [Vgl. ED 118] Was heißt es, wenn diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe gleichermaßen die Bedingung ihrer Unmöglichkeit bildet? Für Marion geht es hierbei durchaus in einer großen Nähe zu Derridas Auseinandersetzung mit den Grenzen der Sprache um die Frage, was den *Namen* oder *Titel* Gabe verdient. Es geht also auch in der Reduktion des Phänomens, das gemeinhin mit dem Namen ›Gabe‹ versehen wird, um die Frage, wie eine anonyme Gebung benannt und identifiziert wird – und wie dieser Name der Weise entsprechen kann, wie sie sich gibt.

»Nous répondrons donc que les conditions d'impossibilité (ou de possibilité) prouvent seulement que ce qui fut étudié *ne* méritait *pas* le titre du don et que, si don il doit jamais y avoir, il aura nécessairement d'autres conditions de possibilité que celles de son impossibilité.« [ED 119]

Reduziert werden soll also eine Ökonomisierung der Gabe, die darin besteht, daß ihr ein Name, ein Begriff gegeben wird, der sie als ein *ens commune* in das metaphysische Denken einordnet bzw. das Phänomen ›Gabe‹ gegen den metaphysisch interpretierten Begriff ›Gabe‹ eintauscht – »en transformant totalement son don en un étant subsistant, présent en permanence, doté de valeur (d'usage ou / et d'échange) et de finalité (utilité, prestige, etc.) produit ou détruit par efficience et calcul, enserré dans l'étau de ses causes ...« [Ebd.]

Was damit verfehlt wird, ist der in der Gabe auf besondere Art und Weise implizierte Charakter ihrer Gebung – die Bewegung oder Performanz des Gebens, die als ein Seiendes, als ein ausgetauschtes Gut nicht verstanden werden kann. Es gilt daher nicht mehr, die Gabe im Hori-

---

[139] Jacques Derrida: *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris 1991. Ich übernehme hier die Zitation von Jean-Luc Marion einschließlich der Auslassungszeichen, [ED 116].

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zont der Ökonomie zu betrachten, wie dies Derrida für Marion unweigerlich auch dann noch tut, wenn er versucht sie diesem zu entziehen (was Derrida ja durchaus selbst problematisiert, allerdings ebenso Mauss vorwirft) – analog dazu, wie jede Verneinung des Ich-Sagens im Horizont eines Ich-Sagens geschieht. Stattdessen soll die Gabe allein im Horizont ihrer Gebung betrachtet werden. Das Problem des Standardmodells der Gabe (»le modèle standard«, [ED 120]) besteht für Marion darin, daß dieses Modell in der Logik der Kausalität und Finalität betrachtet wird. Der Geber wird zur *causa efficiens*, der Empfänger zur *causa finalis*, die gegebene Sache bleibt an die kausalen Bedingungen ihrer Materie und Form gebunden. Zudem muß der gegebene Gegenstand als er selbst konstant bleiben, um einen reziproken Austausch zu erlauben, der dem Gesetz der Entsprechung von Ursache und Wirkung gehorcht, und damit er von Hand zu Hand weitergereicht werden kann. Würde er sich im Prozeß des Gebens verändern, könnte sein Preis nicht mehr eindeutig bestimmt werden. Um im ökonomischen Kreislauf ungestört zu zirkulieren, muß das Gabeobjekt allgemein zugänglich und vollkommen gleichgültig gegenüber den Akteuren sein, die den Austausch vollziehen. Letztlich ist es damit für Marion im ökonomischen Kontext eigentlich die Präsenz des Objektes, die den Austausch bestimmt und beherrscht:

»Possédé, le don possède les acteurs de l'économie – ainsi l'économie ramène le présent du don à la présence métaphysique, tandis que la causalité confère à l'échange le fondement de l'égalité métaphysique entre l'effet et la cause.« [Ebd.]

Gerade in der Logik der Ökonomie würde also das Objekt auf eine Weise herrschen, die an Mauss' Kraft der gegebenen Sache erinnert.

Eine Großzügigkeit, die die logisch notwendige Reziprozität zwischen einer ersten Gabe und einer Erwiderung übersteigt, wäre nur als Abweichung vom Gesetz der Reziprozität zu betrachten, nicht aber als prinzipieller Widerspruch gegen die Reziprozität. Letztlich wird auch der Charakter der Großzügigkeit der Gabe gegen einen Preis ausgetauscht – nur eben gegen einen besonders großzügig bemessenen Preis: »Rendu au commerce, le don s'est déjà dépouillé de sa pauvreté, il a échangé sa gratuité contre un prix.« [ED 120f.] Um den Charakter des Phänomens der Gabe eigentlich zu erfassen, ist es hingegen notwendig, ein Geben ohne Interesse, ohne Motiv, ohne Zweck und ohne Ziel zu denken – ein Geben, das nicht die Antwort der Rückgabe mit

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einkalkuliert, sondern sich selbst ganz verausgabt und verliert: »Le don apparaît quand il commence à se perdre et il se perd tant qu'il continue à s'y retrouver«. [ED 121] Marion bezieht sich hierbei auf die klassische Definition Thomas von Aquins: »... donum proprie est datio irredibilis [...], id est quod non datur intentione retributionis«.[140] Wir bewegen uns also in jenem (christlich geprägten) Ideal der Großzügigkeit, das Hénaff jenseits der Ebene der zeremoniellen Gabe ansetzt. Der französische Begriff ›*gratuité*‹, der die Unmotiviertheit, Spontaneität oder auch Willkürlichkeit des Gebens bezeichnet, allerdings ebenso ein Geben ohne Preis, also ›gratis‹, kann für Marion hier nur eine Annäherung an diese radikale Entäußerung bieten, die jeden Horizont eines Preises bereits übersteigen soll: »Le don surgit de soi, sans s'inscrire dans le circuit économique, où l'échange d'avance l'orienterait, le provoquerait et le reprendrait.« [Ebd.] Die Gabe soll also so erfaßt werden, wie sie sich als Phänomen von vornherein jenseits des Horizontes der Ökonomie gibt.

2.2) *Die Einklammerung von Geber, Empfänger und gegebener Sache*

Um das Phänomen der Gabe so in den Blick zu nehmen, wie es sich selbst gibt, das heißt im Hinblick auf den Vollzug und Charakter des Gebens, – um also zu erkennen, was gegeben sein muß, damit wir ein bestimmtes Phänomen als ›Gabe‹ wahrnehmen –, vollzieht Marion eine dreifache Einklammerung der Elemente des Gebers, Empfängers und der gegebenen Sache. Hierdurch soll eine reine Tautologie der Beziehung zwischen Gabe und Geben ebenso vermieden werden wie der Selbstwiderspruch einer Gabe, die ganz ohne diese transzendenten Elemente, also ohne den Übergang von einem zum anderen gedacht werden sollte. Die drei Pole, die Derrida als Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe freilegt, und die Distanz zwischen ihnen werden zu den Ausgangsbedingungen für die Möglichkeit, schrittweise eine Reduktion bzw. *ἐποχή* vollziehen zu können.

Besonders gut nachvollziehbar wird in Marions Konkretisierung der Reduktion auf die *donation* am Beispiel des Gabephänomens der

[140] Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Ia, q.38, a.2, c. Aufgenommen ist hier die Zitation Marions. [ED 121].

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprung in die phänomenologische Perspektive und die wechselseitige Beziehung zwischen *donation* und Reduktion. Soll herausgefiltert werden, wie das Phänomen ›Gabe‹ sich gibt, so geht es darum, wie es sich der Wahrnehmung bzw. dem Bewußtsein gibt. Das heißt wiederum, daß keine neutrale Beobachterperspektive eingenommen werden soll, von der aus die drei Pole des Gabegeschehens überblickt werden. Vielmehr wird dieses Geschehen jeweils als Bewußtseinserlebnis eines der Beteiligten betrachtet – des Gebers oder des Empfängers – womit diesen – und damit dem personalen Selbst – hier eine ganz eindeutige Vorrangstellung gegenüber der gegebenen Sache eingeräumt wird, aus deren Perspektive das Gabephänomen eben nicht dargestellt werden darf, was rein fiktional ja durchaus möglich wäre. Es bleibt also zunächst einmal notwendig bei jedem Schritt der Reduktion jeweils ein potentielles ›transzendentales Ich‹ beizubehalten, dessen Rolle an diesem Punkt der Argumentation Marions noch nicht zu der des *adonné* umgekehrt wurde. Angesichts dieser Bedeutung des Bewußtseins der beiden personalen Aktanten der Gabe läßt sich fragen, ob die Dimension des Bewußtseins in Marions Modell des *adonné* nicht möglicherweise unterbestimmt bleibt.

Wodurch genau läßt sich hier die intuitiv so einsichtige, explizit aber noch nicht einmal so deklarierte Privilegierung des *personalen* Selbst gegenüber dem phänomenalen Selbst rechtfertigen, das sich als *Sache* gibt? Wird diese Privilegierung und auch die Unterscheidung zwischen einem Selbst mit Bewußtsein, einem potentiellen Empfänger der Phänomenwahrnehmung und einem Phänomen, das sich selbst gibt und zu erkennen gibt, ohne sich selbst – mangels Bewußtsein – in irgendeiner Form kennen oder erkennen zu können, in Marions Beschreibung des *adonné* nicht stets vorausgesetzt und zugleich wiederum erst nachträglich dadurch umgesetzt, daß eben der Empfänger erkennen und benennen kann, was sich zu erkennen gibt? Ist die Argumentation also auch in der Reduktion der Gabe stets zirkulär, da sie immer wieder auf einen ›Bewußtseinspol‹ zurückführen muß? Geht es allerdings um eine streng phänomenologische Beschreibung und Bezeugung, die wiederum stets aus der Perspektive eines Phänomen-Empfängers erfolgen *muß*, welcher sich nicht auf einen neutralen Standpunkt – ans Fenster – stellen kann, so prägt den Kern dieser Perspektive gerade die Anerkennung der Tatsache, daß das Faktum dieses Empfängerbewußtseins, welches in jeder Beschreibung vorauszusetzen ist, eben niemals eingeholt werden kann, zumal es für Marion erst aus dem Empfangen hervorgeht

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bzw. nur unmittelbar gemeinsam mit diesem phänomenologisch erfaßt werden kann. Die phänomenologische ›Erkenntnistheorie‹, die beschreibt, wie das Gegebene erkannt wird, muß stets sekundär gegenüber dem sein, was gegeben ist oder sich gibt. Indirekt geht es hier, wie sich auch im Hinblick auf das spezifische Phänomen der Gabe noch einmal bestätigen wird, stets bereits darum, daß der Philosophierende anerkennt, sich immer schon in der Position des Empfängers von Gebungen vorzufinden.

Die Reduktion des Gabephänomens wird nicht einfach als abstraktes philosophisches Gedankenexperiment dargestellt, sondern interessanterweise zunächst einmal sehr konkret in der Praxis eines sozialen und interpersonalen Miteinanders verankert. Die Einklammerung des Empfängers setzt nicht voraus, daß keinerlei Adressat der Gabe vorhanden und kein Empfangen denkbar ist – dies würde Marions Konzeption der Gebung als Ruf widersprechen, der *immer schon* empfangen wird – vielmehr wird ein Empfänger entworfen, dessen Besonderheit darin besteht, daß er nicht nur nicht zurückgeben will, sondern keinesfalls zurückgeben kann. Es geht hierbei nicht um die konkrete Tatsache der Verweigerung des Empfangens und Erwiderns, sondern um die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Verweigerung und letztlich um die damit verbundene Haltung des Gebers, der nicht mit einer Gegengabe rechnen darf, wenn er das, was er gibt, nicht als Teil eines Tauschs oder Handels, sondern als Gabe gibt: »il faut toujours donner au moins *comme si* le donataire ne devait jamais rendre«. [ED 126] Marion übernimmt hierbei das Paradoxon der Annullierung der Gabe durch ihre Anerkennung bei Derrida. [Vgl. ED 125] Damit die Gabe sich allerdings für den Geber tatsächlich verliert, ist es paradoxerweise gleichermaßen notwendig, daß sie von einem Anderen *(autrui)* übernommen und einbehalten wird, damit sie sich endgültig aus dem Besitz des Gebenden löst: »il faut qu'un autrui l'encaisse et m'en prive définitivement«. [ED 125] Als praktische Beispiele von Gaben, die gegeben werden, ohne mit einer Erwiderung zu rechnen, führt Marion die anonyme Solidarität gegenüber Fremden bzw. unbekannten Dritten an, die mit Spenden bedacht werden. Daraus, daß die Gabe hier ohne Blick auf das Gesicht des Anderen erfolgt, leitet er ab, daß das Erscheinen der Gabe als Phänomen generell nicht von einer ›ethischen‹ Situation im Sinne der direkten Begegnung mit dem Antlitz des Anderen abhängt. Vielmehr setzt für ihn umgekehrt die Möglichkeit zur Entwicklung einer über das konkrete Phänomen hinaus abstrahierenden Ethik bereits die Gebung der Gabe

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voraus: »La donation du don ne dépend pas de l'éthique, mais, inversement, l'éthique suppose sans doute la donation du don.« [ED 128]

Noch deutlicher wird die Intention des Gebens ohne Berechnung einer reziproken Erwiderung in der Gabe an den Feind, der die Annahme verweigert. Auch Marion greift hier also wie bereits Ricœur das Motiv der Feindesliebe auf. Der Feind ist paradoxerweise ein Verbündeter der Gabe, während der Freund, der die Gabe dankbar annimmt und angemessen erwidert, ihr eigentlich im Weg steht, da er bereits ihre Ökonomisierung einleitet. Der Undankbare wiederum bemißt sogar das Gewicht der Gabe und identifiziert sie als Gabe, entzieht sich aber der Verschuldung durch sie. Mit dem Prinzip ›ich schulde niemandem etwas‹ – »je ne dois rien à personne« – wendet er indirekt ein Prinzip der metaphysischen Selbstidentität an, mit der wiederum die Gabe als Entäußerung bricht. [ED 131] Da in diesen Fällen die Gabe für den Gebenden als Gabe wahrnehmbar bleibt bzw. erst eigentlich in ihrem Charakter als ›reine‹, sich ohne Ziel und Zweck entäußernde Gabe ermöglicht wird, wird die reine Immanenz des Gabephänomens enthüllt. Der Gebende muß dann phänomenologisch Zeuge oder Empfänger des Bewußtseinserlebnisses der Gabe bleiben.

Um allerdings eine phänomenologische Reduktion des Empfängers zu vervollständigen und nicht auf der Ebene einer psychologischen Darstellung der Wahrnehmung verschiedener Gabesituationen mit verschiedenen Arten von potentiellen Empfängern stehenzubleiben, ist es notwendig, den Empfänger nicht nur in seiner tatsächlichen Vorhandenheit oder in seiner direkten Begegnung mit dem Gebenden, sondern *als* Empfänger einzuklammern. Dies, so Marion, geschieht exemplarisch in der Figur Christi, der im Gleichnis vom Weltgericht verkündet, er werde am Ende der Zeiten über die Menschen am Maßstab ihrer geleisteten Gaben richten, die, ohne daß er selbst dabei als Empfänger sichtbar geworden wäre, stets bereits an ihn gerichtet worden seien – »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«. [Matthäus 25,40] Die Figur des ›geringsten‹ Empfängers erinnert hier an die Figur des Bettlers in Derridas Baudelaire-Deutung. Christus verkörpert einen abwesenden, unsichtbaren, noch ausstehenden Empfänger, der dennoch die Gabe unweigerlich annehmen und bemessen wird. Dieser absolut universalisierte Empfänger zieht sich zurück und klammert sich quasi selbst ein, um so zu ermöglichen, daß andere an seine Stelle treten und Gaben empfangen können: »le donataire absent mais encore à venir ouvre le lieu universel de son propre

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

visage à tout visage humain«. [ED 133] Die Einklammerung des Empfängers erfolgt gerade durch seine grenzenlose Universalisierung – er wird vom konkreten Gegenüber eines Tauschgeschehens zu einem Empfänger par excellence.

Zur Ergänzung führt Marion weitere Beispiele ohne direkte Einbettung in einen theologischen Kontext an, die im Hinblick auf das Verhältnis zwischen der Gabe und der Identität des Selbst von besonderem Interesse sind. Es handelt sich dabei um die Möglichkeit der Aufopferung *(dévouement)* an eine Gemeinschaft, um den Einsatz der eigenen Zeit, Energie, möglicherweise sogar des eigenen Lebens, in dem man sich selbst beispielsweise für eine Nation, die Menschheit, eine bestimmte Gruppe oder für seine Kinder ›gibt‹ – »[l]e ›don de soi‹«. [ED 134] Was man hier von sich selbst gibt und verliert, kann gemäß der Asymmetrie, die auch Ricœur herausarbeitet, unmöglich ein Anderer zurückgeben, da er eben ein Anderer ist und nicht das gegebene Selbst. Der Empfänger einer solchen Gabe des Selbst ist abwesend, insofern er im Hinblick auf dieses Empfangen nicht genau bestimmt und haftbar gemacht werden kann, sowie in besonderem Maße, wenn die Gabe erst an zukünftige Empfänger gerichtet ist, beispielsweise in der Überlieferung – »la tradition« – an die nachfolgenden Generationen. [Ebd.] So gibt ein Lehrer seinem Schüler die Befähigung zu einer wissenschaftlichen Arbeit, die dieser als Schüler erst dann vollständig entgegennehmen kann, wenn er selbst sich vom Schüler in einen Lehrer – vom Empfänger in einen Gebenden – verwandelt hat und in der Lage ist, seine Wissenschaft weiterzugeben. [Vgl. ebd.] An die Stelle der Gegengabe tritt hier also die Weitergabe, die die Entäußerung der Gebung fortsetzt. Sie ist notwendig, um zu bezeugen, daß der Empfänger nicht nur das Gegebene, sondern auch die darin implizierte Bewegung der Gebung – als Befähigung zum Weitergeben – mit in Empfang genommen hat, wenn er also mit dem Gelernten auch das Lehren lernt. Was einem zu erkennen gegeben ist, kann man demnach erst vollständig annehmen, wenn man selbst in der Lage ist, es nicht nur selbst zu erkennen, sondern es anderen zu erkennen zu geben. Auch wenn es im bereits bei Ricœur betrachteten Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer eine Erwiderung oder Bezahlung geben sollte, kann diese niemals reziprok zu der noch gar nicht vollständig empfangenen Gabe sein, über die der Empfänger nicht bestimmt. Befreit von der Bindung an einen konkreten Empfänger kann die Gabe damit als solche erscheinen: »il se donne sans faire acception des personnes, en pleine indifférence au

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mérite comme au démérite du donataire, en pleine ignorance de l'éventuelle réciprocité«. [ED 135] Besonders deutlich wird diese Situation am Beispiel des Ideals eines Kunstwerkes, das um seiner selbst willen geschaffen und offen an mögliche Rezipienten weitergegeben wird, ohne direkt mit einem bestimmten Effekt oder einer konkreten Erwiderung zu rechnen: ein Kunstwerk, das vielleicht sogar unveröffentlicht bleibt und ›der Nachwelt überlassen‹ wird.

Wie auch immer die Einklammerung des Empfängers erfolgt – ob auf einer empirisch, psychologischen Ebene, streng phänomenologisch, in einem religiösen oder vollkommen neutralen Kontext – entscheidend ist stets, daß der Vollzug der Reduktion nicht nur auf den Empfänger einwirkt, sondern den Gebenden in den Zeugen des Gabegeschehens und somit zugleich in einen Empfänger des aus der Gebung hervorgehenden Bewußtseinserlebnisses verwandelt. Der Geber der Gabe wird zu ihrem Empfänger, wobei das Phänomen Gabe ihm erscheint und sich ihm daher selbst gibt – die Gabe gibt sich in Abwesenheit des Empfängers dem Gebenden zu erkennen.

In einem zweiten Schritt verfolgt Marion nun Möglichkeiten der Einklammerung des Gebers. Eine sehr eindeutige Abwesenheit des Gebenden zeigt sich in der Situation des Erbes, in der der Geber vollkommen und endgültig verschwindet und gerade so zum Geber par excellence wird. Der Tod entzieht ihn der Zeit der Ökonomie, er ist für den Empfänger nicht mehr erkennbar und seinem letzten Willen kann dieser nur ohne jede Gegengabe gerecht werden, die anders als bei einer Schenkung zu Lebzeiten beim Verfassen eines Testaments von vornherein als unmöglich zu betrachten ist. [Vgl. ED 139] Eingeklammert ist die Figur des Gebenden ebenso in Situationen, in denen der Geber seine eigene Gabe nicht als solche wahrnimmt und unbewußt gibt. Marion erwähnt hier den Künstler, den Sportler oder den Liebende, die sich zwar ihrer eigenen Tätigkeit bewußt sind, aber zugleich so in diesem Tun aufgehen, daß sie sich quasi selbst vergessen und nicht unmittelbar mit wahrnehmen, daß sie einem Empfänger ein Vergnügen geben. Vielmehr erhält der Gebende erst rückwirkend aus der Reaktion des Empfängers ein Bewußtsein, diesem etwas gegeben zu haben. Entscheidend ist, daß der Gebende hier nicht seine Gabe, sondern sich selbst als Gebenden nicht erkennt: »pour donner, il faut ne pas savoir soi-même si soi-même l'on donne« – oder: deine linke Hand wisse nicht, was deine Rechte tut. [ED 140] Der Gebende gibt nicht nur auf, was er gibt, sondern er gibt sich selbst *als Gebenden* auf und damit jede Möglichkeit der

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anerkennung (»la possibilité même de la reconnaissance« [ED 141]). Mit der Selbstvergessenheit des Gebenden ist sein ontische Selbstaufgabe als eine Art Opfer – »la perte ontique de soi, le sacrifice« – verbunden. [Ebd.] Die reine Intention der Gabe kann nur dann erscheinen, wenn der Gebenden damit weder die eigene Intention, noch sich selbst in ihr erkennen und zu erkennen geben will: »Il ne donne ni pour le savoir, ni pour le faire savoir, ni pour se [le] faire voir – mais pour donner, sans plus, ni moins«. [Ebd.]

Die Figur des selbstvergessenen Gebenden, die Marion hier beschreibt, läßt sich als eine Alternative zum *Ego* oder zum klassischen Subjektverständnis interpretieren: das Selbst des Gebenden gibt es jenseits seiner Erkenntnis und der *cogitatio* ebenso wie jenseits des Seins, des *sum*, indem er gibt, ganz in dieser Gebung aufgeht, sich ihr hingibt und dafür die Gewißheit seiner selbst, seiner Identität und der Basis seiner Erkenntnis aufgibt. Gerade dadurch erhält er zugleich eine andere Art der ›Identität‹, die nicht auf das tautologische Ich = Ich zu reduzieren ist.[141]

Eine weitere Reduktion des Gebenden erfolgt in der Verschuldung, in der der Geber zum Gläubiger wird und der Empfänger durch das Anerkennen seiner Schuld seine Verspätung gegenüber der Gabe und die Abwesenheit des Gebers bezeugt, er erkennet sich als Verschuldeten. Dabei wird kein Schuldbewußtsein zu einem bereits vorauszusetzenden Selbstbewußtsein hinzugefügt, sondern erst im (An)Erkennen der Schuld definiert sich das Selbst des Empfängers. Das Selbst seines Schuld- und Selbstbewußtseins empfängt sich als eine gegebene Gabe in Abwesenheit eines gebenden Gebers. Als schuldig erkennt das Selbst sich – in enger Orientierung an Heidegger – in seiner Faktizität und Gegebenheit, da die Verschuldung jeder möglichen Entgegnung und jeder Antwort immer schon vorausgeht. Anerkannt wird damit eine Anteriorität der Gabe vor dem Selbst – »l'antériorité du don à soi du soi sur le soi«. [ED 142] Mit Heidegger bestimmt Marion hierbei die

---

[141] »La mise entre parenthèses du donateur offre ainsi le paradoxe d'un accomplissement du *Je* initiateur absent de la donation, qui s'avère inversement proportionnel à l'identité à soi, au sens d'une certitude de soi obtenue par conscience de soi. Le donateur donne d'autant plus parfaitement qu'il renonce au retour par soi à l'identité à soi, c'est-à-dire qu'il renonce non seulement à la conscience de soi – *cogitatio sui* –, mais à la *cogitatio* elle-même, telle que, dans son fond, elle reconduit à soi ce qu'elle cogite – et quoi qu'elle cogite. … L'*ego est* en tant qu'il revient identiquement à soi, le donateur *n'est pas* (manque, disparaît, reste inconnu, anonyme) en tant qu'il [*se*] donne.« [ED 141]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schuld nicht als eine mögliche Situation, in die das Selbst geraten kann, sondern als seine eigentliche ›Seinsweise‹ – besser vielleicht seine Gegebenheitsweise oder die Weise seiner Gebung. Die Verspätung gegenüber der Schuld wiederum, die Abwesenheit des Gebenden, die eine Spur hinterläßt, bezeichnet Marion hier mit Derrida als *différance*, die sich in die Bewegung der Gebung einschreibt: »La différance passe donc du donateur au don donné, puis du don donné au donataire«. [ED 143][142] Die Anerkennung der Verspätung, die *différance* gegenüber dem Gläubiger, markiert zugleich eine Differenz des Empfängers gegenüber sich selbst, da sie einen Mangel im Kern seines Selbstbewußtseins freilegt, indem der Empfänger anerkennt, daß er das, was ihm gegeben wurde, auch brauchte.

»Toute reconnaissance de dette, donc toute reconnaissance envers le donateur absent, confirme donc, loin de l'éliminer, la différance. Mais une telle différance, si elle s'exerce avec la dette, rend ultimement manifeste la donation elle-même.« [Ebd.]

Die Anerkennung *(reconnaissance)* des eigenen Mangels, der eigenen Verspätung, der eigenen Schuld des Empfängers als Anerkennung der Abwesenheit des Gebenden bildet für Marion den Königsweg der Reduktion des Gabephänomens, dessen Hervorhebung sich später noch einmal im Bezug auf das Phänomen der Liebe bestätigen wird.

Was der Empfänger empfängt, wird trotz der Einklammerung des Gebenden *als Gabe* wahrnehmbar, insofern er es nicht als etwas Beliebiges betrachtet, was ihm willkürlich zufällt, sondern eben als etwas, was für ihn eine Gabe darstellt, die den eigenen Mangel ausfüllt. Die Aufgabe, die Gabe als Gabe anzuerkennen, liegt hier also sehr viel entschiedener auf der Seite des Empfängers, der frei ist, die Annahme *als Gabe* zu verweigern, als auf der Seite des Initiators der Gabe und die Anerkennung einer ursprünglichen Verschuldung bricht zudem mit dem Prinzip »Je ne dois rien à personne«, mit der Selbstidentität als Modell der Subjektivität und damit für Marion generell mit dem metaphysischen Prinzip der Identität. [Vgl. ED 145]

Darüber hinaus stellt die Anerkennung der Gabe als Gabe dem Empfänger die Frage danach, ob mit ihr bereits ein Geber anzuerkennen

---

[142] Marion merkt allerdings erneut an, daß für ihn diese *différance* nicht darauf hinausläuft, das es den Ursprung der Gebung nicht gibt, sondern nur darauf, daß der Geber abwesend ist. [Vgl. Ebd., Anm. 2]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist. Wie verhält es sich mit Gaben, die wir als Gaben des Zufalls oder der Natur wahrnehmen? Da auch in Abwesenheit eines identifizierbaren Gebers diese Frage *durch den Empfänger* als Frage nach einer Gabe und der Möglichkeit eines Gebenden gestellt wird, gilt für Marion generell, daß sich der Geber im Akt des Gebens der Fragestellung, der Aufmerksamkeit und Anerkennung des Empfängers überläßt, sich ihm also quasi hingibt. Gefordert wird dabei eine Anerkennung ohne ein Erkennen, »une reconnaissance sans connaissance«. [Ebd.] Der Gebende gibt sich, dem Modell des anonymen Rufs entsprechend, der Anerkennung oder Mißachtung durch den Empfänger hin, gerade indem er sich nicht bereits aus sich selbst heraus identifiziert und zu erkennen gibt. Wäre der Gebende auf die gleiche Art und Weise identifizierbar und erkennbar wie das Phänomen der Gabe, würde er selbst zu einer phänomenalen Gegebenheit und sein Charakter als Gebender wäre verfehlt. Es gilt ihn daher nicht zu erkennen, sondern ihn in seiner Gabe anzuerkennen. Hier erfolgt zugleich erneut ein Sprung in die ›dritte Ordnung‹ der Liebe: Nur durch einen Rückzug des Gebers kann der Empfänger für Marion das Risiko der Entscheidung eingehen, ihn nicht allein anzuerkennen, sondern zu lieben oder nicht.

Phänomenologischer Zeuge der Gabe ist in der Reduktion des Gebenden der Empfänger, so daß das Empfangen der Gabe und des Bewußtseins des Gabephänomens hier anders als in der Reduktion des Empfängers koinzidieren. Hier bestätigt sich die Privilegierung der Rolle des Empfängers, der in gewisser Weise trotz seiner Reduktion stets vorauszusetzen ist: ein *Empfänger der Wahrnehmung des Phänomens*, sei dieser zugleich der tatsächliche Empfänger der Gabe oder aber der als Zeuge in einen Empfänger verwandelte Gebende.

Die Einklammerung der gegebenen Sache eröffnet nun die Frage, was es heißt, daß die Gabe *sich* gibt? Inwiefern muß sie sich dazu in ein Objekt übertragen, wie es in der Reduktion von Geber und Empfänger stets als ein neutrales Drittes bestehenblieb, um die Übertragbarkeit aus der Hand des Gebenden in die Hand des Empfängers zu ermöglichen? Gegeben werden Versprechen, Verwünschungen, Wiedergutmachungen, Freundschaft, Liebe, Haß die keine Objekte sind und sich auch nicht im einfachen Akt einer Übertragung realisieren. Je größer der phänomenale Gehalt und das Übermaß der Gabe sind, so Marion, desto weniger wird das Gegebene als Gegenstand erkennbar. Dies wird besonders deutlich in der Gabe der Macht (»le don du *pouvoir*« [ED 149]), die niemals als solche sichtbar werden kann, sondern nur in der Über-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tragung in ein Symbol. Dem Empfänger einer Machtübertragung werden daher als sichtbare Zeichen die Insignien seiner Macht und seines Amtes übergeben. Eine ähnliche Übertragung erfolgt im symbolischen Austausch von Eheringen als Zeichen der Gabe der Liebe und des Eheversprechens. Die Besonderheit besteht hierbei darin, daß es im Kern tatsächlich darum geht, sich selbst dem Partner zu geben und hinzugeben – »se donner *en personne* à autrui«. [Ebd.] Die Gebenden werden einander zur Gabe, ohne dabei jedoch für den Anderen zum Objekt zu werden: »l'anneau atteste le don que je suis devenu en recevant (celui d') autrui«. [ED 150]

Der symbolische Charakter einer Gabe, die eine Bindung zwischen Personen herstellt, wird von Marion hier also nicht generell für das Phänomen Gabe konstatiert, sondern lediglich als ein Beispiel für die Reduktion der Materialität und Gegenständlichkeit des Gegebenen herangezogen. Dennoch ist auffällig, daß in diesen Beispielen die Bindung zwischen Gebendem und Empfänger stets eine wesentliche Rolle spielt. So geht es im Versprechen nicht allein um einen Gegenstand, den ich später zu geben verspreche, sondern um die Erwirkung des Vertrauens und darum, daß ich meine Beziehung zur Welt der Objekte der Möglichkeit der Erfüllung meines Versprechens anpasse – also zum Beispiel das zu gebende Gut nicht selbst aufbrauche, sondern für die Weitergabe aufbewahre. In einer sehr ähnlichen Argumentation wie Ricœur verweist Marion zudem auf die zeitliche Implikation des Versprechens, das Dauer verlangt – auch die Dauer der Selbsterhaltung des Versprechenden.

Wie gibt sich nun aber eine Gabe ohne identifizierbaren Gegenstand selbst noch als Gabe zu erkennen? Dies geschieht für Marion *nicht* im weitergegebenen Symbol. Als Kriterium darf hierbei nur die Entscheidung zu geben angeführt werden, die keinerlei Kalkül entspringt: »La liberté du don implique que la décision de le donner n'obéisse qu'à la logique de la donation, donc à sa gratuité sans retour«. [ED 153] Die erste Voraussetzung für die Entscheidung zu geben ist die Möglichkeit, daß das, was gegeben werden soll, auch gebbar ist. Diese Gebbarkeit *(donabilité)*, die einen Gegenstand zu einer potentiellen Gabe macht, verändert für Marion nicht dessen Gegenständlichkeit, sondern seine Modalität und Phänomenalität. Was zuvor als etwas erschien, was besessen werden kann (»devant-être-possédé«), erscheint nun als etwas, was gegeben werden sollte (»devant-être-donné«). [Ebd.] Das heißt nicht der Gegenstand selbst, sondern die Art ihn zu sehen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verändert sich. Allerdings liegt es nicht in der Macht dieses Blicks, die Sache gebbar zu machen, sondern es geht erneut darum, eine in einem Phänomen angelegte und in der Immanenz des Bewußtseinserlebnisses enthaltene Implikation der Gebbarkeit freizulegen. Diese Gebbarkeit wiederum bestimmt in besonderer Weise über den Geber: Indem die Phänomene sich gebbar zeigen, versetzen sie mich immer schon in die Position des potentiellen Gebers, der sich dieser Gebbarkeit überläßt, selbst dann noch, wenn er sich letztlich gegen das Geben entscheidet. Indem also die Gabe darüber entscheidet, daß der Geber sich für oder gegen das Geben entscheiden muß, gibt sie sich als Phänomen für Marion letztlich selbst.

Eine analoge Wirkung der Einklammerung der gegebenen Sache läßt sich auch auf Seiten des Empfängers feststellen: Das Annehmen von Gaben ohne Gegenstand, von Vertrauen, Liebe, Zeit, aber auch dem gegebenen Tod oder dem gegebenen Wort kann nichts in Besitz nehmen und wird so zur reinen Annahme *(acceptation)*. Die Gabe zeigt sich, indem sie dem Empfänger ihre Annehmbarkeit aufdrängt. Dies gilt auch dann, wenn die reale Annahme der gegebenen Sache verweigert wird. Wird die Annahme bewußt verweigert und das Gegebene aus Mißtrauen oder Bosheit zurückgewiesen, so fehlt hier allein die Entscheidung, etwas anzunehmen, was als Bewußtseinserlebnis für den Vollzug dieser Entscheidung bereits empfangen worden sein muß. Die Entscheidung hängt also immer schon vom sich gebenden Phänomen der Gabe ab: »Le débat n'a pas lieu entre mon libre-arbitre neutre et l'objet neutre, mais entre mon regard voyant le phénomène donné et la recevabilité de son apparaître.« [ED 158] Die Annehmbarkeit wird im Prozeß dieser Entscheidung von der *acceptabilité* in eine *recevabilité* überführt, wobei letztere, wie Marion erläutert, im Französischen die Annehmbarkeit beispielsweise einer Kandidatur oder eines Antrages innerhalb einer Ordnung bestimmter Regeln bezeichnet. In diesem Sinne plädiert die Gabe vor dem ›Gerichtshof‹ des Bewußtseins des zugleich in den Zeugenstand gerufenen Empfängers dafür, angenommen zu werden: »il plaide pour sa recevabilité par tous les prestiges de son apparaître devant un tribunal qui le règle et le norme selon ses propres lois – le donataire«. [ED 158]

Die *Annehmbarkeit* verlangt nicht erst im Vollzug der Gabe, sondern schon vor dem Akt des Gebens eine prinzipielle Annahmebereitschaft. Es geht Marion allerdings, wie bereits deutlich geworden sein sollte, bei der Annahme der Gabe *als Gabephänomen* nicht um eine

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewußte Wahl. Empfangen werden auch ›Gaben‹ oder Gebungen, die unerwartet, unvorhersehbar, unverfügbar und ungewollt sind, wie beispielsweise ein schmerzliches Ereignis. Die prinzipielle Bereitschaft, zu empfangen, geht der Kenntnis über das voraus, was empfangen wird, und damit auch der Empfänglichkeit für das Bewußtseinserlebnis. Und da der Empfänger in der Anerkennung des eigenen Mangels und der Verschuldung das Prinzip seiner geschlossenen Selbstidentität aufgibt, ist die Entscheidung für die Annahme der Gabe zugleich eine Entscheidung dafür, ihr gegenüber verpflichtet zu sein, also die Idee einer vollkommenen Autarkie der eigenen Entscheidungen aufzugeben. Der Prozeß der Entscheidung für die Gabe wird daher vom Geber und Empfänger vollzogen oder ›vollstreckt‹, geht aber für Marion letztlich immer vom reduzierten Phänomen der Gabe selbst aus, die erst vollständig erscheinen kann, wenn ihre Protagonisten sich in der Anerkennung der Gabe ›aufgeben‹. Das Phänomen der Gabe gibt sich, wie jedes Phänomen, selbst: »Le don se donne intrinsèquement de *se* donner«. [ED 161]

Während Mauss' Essay und Derridas Kritik daran für Marion zwar ausdrücklich ihre eigene inhaltliche Berechtigung besitzen, aber gerade nicht die Gabe, sondern allein die Ökonomie beschreiben (»ces essais et cette critique ne concernent en rien le don et ne définissent (ou ne récusent) que l'échange« [ebd.]), soll die vollzogene dreifache Einklammerung die Gabe vom Tausch unterscheiden. Durch die Einklammerung von Geber und Empfänger wird die Möglichkeit der Reziprozität aufgehoben bzw. es findet kein realer Transfer von gegenständlichen Gütern statt. Der Konflikt zwischen Tausch und Gabe ist jedoch letztlich nicht entscheidend, wenn es darum geht, phänomenologisch die Gebung zu erfassen, die das Phänomen Gabe impliziert. Der Unterschied zwischen einem Verständnis der Gabe ausgehend vom Horizont der Ökonomie oder ausgehend vom Prinzip der *donation* bezeichnet für Marion vielmehr den Sprung von der natürlichen Einstellung in die phänomenologische Perspektive bzw. von der Eingrenzung bestimmter Horizonte zum universalen und letzten Horizont der Gebung.

Zurückgewiesen werden kann durch die konsequente Anwendung der Methode der Reduktion der Pole des Gabephänomens, die erst den eigentlichen Gabecharakter freilegt, für Marion auch der Einwand, es werde stets ein transzendenter Geber vorausgesetzt – auch dieser ist zu reduzieren. Dennoch wählt er das Modell der Trinität als ideales Modell einer rein immanenten Beziehung der Gabe, wenn Vater, Sohn und

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heiliger Geist als Geber, Empfänger und Gebbares / Empfangbares (»donateur, donataire, donabilité / recevabilité« [ED 163]) aufgeschlüsselt werden. Hiermit wird allerdings die Grenze der Phänomenologie überschritten – »les dons trinitaires *se* donnent, de telle sorte que, pour nous au moins, jamais il ne *se* montrent sans reste.« [ED 164] Was in der Reduktion des Gabephänomens herausgearbeitet werden soll, ist erneut nicht der Bezug auf eine Transzendenz, die über die Bewegung der Gebung hinausweist, sondern die reine Immanenz dieser Bewegung – eine Immanenz der Bewußtseinserlebnisse des jeweils übrig bleibenden Empfängers der Gebung des Gabephänomens. Für Marion besteht daher eine Koinzidenz zwischen der spezifischen Art und Weise, wie sich die Gabe gibt, und der Art und Weise, wie sich prinzipiell jedes Phänomen zeigt oder gibt. So wie das Gesamtphänomen ›Gabe‹ nicht einfach als Tauschobjekt erfaßt werden kann, verfehlt man jedes Phänomen, wenn man es allein als Gegenstand oder Seiendes betrachtet und sich selbst von vornherein auf einen Fixpunkt seiner eigenen Subjektivität stellt. »La donation se découvre comme l'instance par excellence de l'immanence«. [ED 167]

Ob die Gabe als Geschehen zwischen Personen betrachtet wird oder aus der phänomenologischen Perspektive als Gabe*phänomen*, das sich ihrem jeweiligen Bewußtsein gibt –, es bleibt letztlich notwendig die vollzogene Bewegung der Gebung auf die gleiche Art und Weise zu denken, um zu erfassen, worum es darin eigentlich geht. Die Betrachtung der Gabe kann daher als ein privilegierter Zugang verstanden werden, um dieses Prinzip der Gebung zu illustrieren, das für Marion in jedem Phänomen wirkt. Dementsprechend vollzieht er nach der genaueren Darstellung der *donation* auch den Versuch, das dabei erarbeitete Vokabular der Beschreibung in die Reduktion der Gabe zurückzuübersetzen [vgl. ED 244 f.]: Die *Anamorphose* erfaßt das Phänomen vom Standpunkt des Empfängers, eingeklammert wird hier der Geber. Das *Ereignis* wiederum beschreibt das Phänomen als sich Gebendes vom Standpunkt des Gebenden aus – was hier wiederum heißt: nicht vom Standpunkt eines transzendenten Gebers, sondern in der Immanenz des sich selbst gebenden Phänomens – unter Einklammerung des Empfängers. Die Darstellungen als *arrivage, incident* und *fait accompli* erfassen das Phänomen als zu empfangende Gabe in ihrer Empfangbarkeit, in der Immanenz des Bewußtseins und der Umkehrung der Intentionalität, eingeklammert wird dabei jegliche Vergegenständlichung dieser Gebung.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) Sich einander geben – die Beziehung der interdonation

3.1) Wie wir geben – von der donation zur interdonation

Bleibt die Gabe in »*Étant donné*« ausschließlich ein Modell zur Veranschaulichung der phänomenologischen Methode und des Prinzips der *donation*, welches uns schon vor dem Wechsel in eine phänomenologische Perspektive dadurch vertraut ist, daß wir im ganz pragmatischen, praktischen Sinne selbst fähig sind, zu geben und Gaben entgegenzunehmen?

Liegt hier vielleicht sogar ein versteckter Anthropomorphismus, der versucht, die ›Gegebenheit‹ und Faktizität der Welt, mit der wir konfrontiert sind, aus der Pragmatik des interpersonalen Gebens heraus zu verstehen?

»Nous donnons sans compter. Nous donnons sans compter, dans toutes les acceptions du mot. – D'abord parce que nous donnons *sans cesse* : nous donnons comme nous respirons, à chaque instant, en toutes circonstances, du matin au soir, et aucun jour ne se passe sans que, d'une manière ou d'une autre, nous n'ayons donné quelque chose à quelqu'un, voire que nous n'ayons parfois ›tout donné‹.«[143]

Marion scheint hier das Geben – und zwar ganz explizit ein nicht-ökonomisches Geben von Gaben, das nicht rechnet und nicht erkannt und gewußt wird, – als eine anthropologische Konstante des Lebens und Handelns zu interpretieren. Ebenso unhintergehbar und unwillkürlich, wie wir immer schon Empfänger der Gebungen oder des Rufs sind, sind wir zugleich auch Gebende. Allerdings wird dieses Geben sehr weitgehend universalisiert: wir ›geben‹ bereits, wenn wir atmen, was tatsächlich ohne ein *bewußtes* Kalkül geschieht, wohl aber ganz eindeutig in eine Zirkulation eingebunden ist – in das Wechselspiel von Einatmen / Aufnehmen und Ausatmen / Abgeben. Da jedes Phänomen *sich gibt* wie eine Gabe, gilt dies auch für das Phänomen des Selbst, der Person, des Menschen, des Anderen, das sich u. a. in einer leiblichen Dimension – nicht nur in Bezug auf seinen Atem – sowie als Antlitz oder Ikone selbst als Phänomen gibt – und zwar jeder anderen Person, jedem po-

[143] Jean-Luc Marion: *La raison du don*. In: Philosophie, No. 78, Paris 2003. S. 3–32. Hier S. 3. Vgl. Ders.: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 139–144.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tentiellen Empfängerbewußtsein, welches dieses personale Phänomen wahrnimmt.

Marion differenziert drei unterschiedliche Aspekte des Gebens ohne zu rechnen – »sans compter«: einerseits geht es dabei um das unausgesetzte Geben – »*sans cesse*«; zweitens geht es um jenes maßlose und nicht berechnende Geben, das im Ideal der reinen Gabe eine so zentrale Rolle spielt – »*sans mesure*«; drittens meint geben ohne zu rechnen hier auch ein Geben, daß ohne Wissen oder Erkenntnis dieses Gebens erfolgt – »*sans* en avoir une claire *conscience*«.[144] Die Gesamtheit dieser drei Aspekte des Gebens bezeichnet Marion als die *Haltung der Gabe* – »l'attitude du don«.[145] Setzt also diese Haltung voraus, daß man letztlich gar keinen philosophischen Diskurs über die Gabe führen muß und führen kann, da sie vollkommen ›selbstverständlich‹ geschieht, ohne sich allerdings selbst zu verstehen oder erkannt werden zu können – »car, du don, il n'y aurait rien à dire, mais, comme l'amour, il ne s'agirait que de le faire«?[146] Die Gabe wäre dann ganz und gar nicht als theoretisches Modell zu gebrauchen, sondern ausschließlich auf der Ebene des Pragmatischen oder des Praktischen anzusiedeln, möglicherweise doch letztlich als ein ethisches und soziales Modell. Sie gäbe nicht zu denken, sondern allein zu geben: »il ne donnerait pas matière à réflexion, matière dont il faudrait prendre conscience, mais fixerait directement une exigence éthique et une obligation sociale.«[147] Hätten wir allerdings keinerlei Bewußtsein der Gabe, so Marion weiter, wie könnten wir dann darüber sprechen, daß wir ohne Pause und ohne Maß geben?

Das Phänomen der Gabe ist für Marion daher keines, das nicht denkbar wäre, wohl aber eines, welches das Denken an seine Grenzen führt, sich also in jenem »knappe[n] Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren« [s. o.] aufhält, der ihm bereits von Derrida zugewiesen wurde. Anders als Derrida möchte er die Gabe nicht als Randphänomen oder gar als Ausnahme von der Phänomenalität einordnen. Wird jedoch ein Phänomen im Horizont der Gebung als Gabe und nicht im Horizont der Ökonomie betrachtet, so werden dadurch die Grundprinzipien einer rationalen Argumentation in Frage gestellt: das

144 Ebd.
145 Ebd.
146 Ebd.
147 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prinzip des zureichenden Grundes, das Prinzip der Selbstidentität, das Prinzip der Widerspruchsfreiheit.[148] Das Phänomen der Gabe verlangt für Marion ein ganz eigenes Verständnis des sich selbst gebenden Grundes, des sich selbst gebenden Selbst sowie auch der Möglichkeit, die gerade nicht als Widerspruchsfreiheit verstanden werden soll, sondern als eine Selbstentäußerung, welche aus dieser Gebung heraus weitere, andere Gebungen und Möglichkeiten ermöglicht: »comme le surcroît (ou la perte aussi bien) de soi sur soi, qui, en se donnant en retour, donne plus qu'elle-même et provoque un autre différent du premier soi (donc aussi lui-même différent à soi)«.[149]

Hieraus erklärt sich auch Marions Privilegierung des Beispiels der Vaterschaft – oder Elternschaft[150]: Die schon bei Ricœur in ähnlicher Weise dargestellte ›Gabe des Lebens‹, die durch die Eltern an ihr Kind weitergegeben wird, ist nicht einfach deshalb in besonderem Maße eine Gabe, weil hier dem Leben ein Wert an sich zugesprochen würde, sondern weil sie mit der Geburt des Kindes einen neuen Raum von Möglichkeiten eröffnet, da das Kind selbst mit der Möglichkeit und Fähigkeit ausgestattet ist zu geben – auch Leben zu geben bzw. weiterzugeben. Die Gabe des Lebens vollzieht sich also in einer Kette aneinander anschließender und einander ermöglichender Gebungen. Es ist das personale Selbst, das die Möglichkeit – bzw. die Freiheit – ausüben kann, zu empfangen *und* zu geben – oder, genauer gesagt, das immer schon Empfangene *weiter*zugeben, und das so eben nicht ausschließlich

---

[148] Diese Aspekte werden auch in »*Certitudes négatives*« noch einmal deutlich herausgearbeitet.

[149] Ebd., S. 24.

[150] Daß Marion die Vaterschaft deutlich der Mutterschaft vorzieht, da sie, wie bereits dargelegt, erst rückwirkend anerkannt werden muß, basiert eindeutig auf der biologischen Differenz. In einer sozialen Dimension scheint mir jedoch die Beziehung zur Mutter ein ebensolches Wechselverhältnis von Gebung, Ablösung und rückwirkender Anerkennung, von Identifizierung und Abgrenzung zu verlangen. Ich halte es daher für gleichermaßen legitim, hier von der Elternschaft zu sprechen. Wird die ›Gabe des Lebens‹ rein biologisch, materiell an den Akt der Zeugung gebunden, läßt sich zudem hinterfragen, welche ›Verausgabung‹ dabei tatsächlich stattfindet. Marion geht es eher um die Hingabe der Liebenden. Entscheidend ist es, zu beachten, daß auch die ›Gaben‹ der Elternschaft berücksichtigt werden, die über die reine Ermöglichung eines neuen Lebens hinausgehen: die Weitergabe der Sprache, die Gebung eines Namens etc. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Caillé auf den Ursprung eines Modells der generösen Gabe des Lebens sowie auch der phänomenologischen Gabe des Erscheinens in der Biologie Adolf Portmanns hinweist, die auch Hannah Arendt aufgreift. (Vgl. Alain Caillé: Anthropologie der Gabe, a. a. O., S. 78).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein rein passiver Empfänger ist. Dieses Selbst gibt (sich) selbst einem anderen *adonné*, kann diesen rufen, ihn ansprechen und über ihn sprechen. Es kann vor der Geburt eines Kindes von diesem sprechen, es benennen, dem Kind sein Leben geben, ihm Liebe geben, ihm einen Namen geben, ihm etwas mit auf den Weg geben. Es kann anderen etwas geben oder zu erkennen geben, ohne dies allerdings explizit als ein Geben zu erkennen zu geben. Diese Implikation muß wiederum erst durch den Empfänger bzw. durch den Vollzieher einen phänomenologischen Reduktion entfaltet werden.

Es geht Marion, so Hans Joas, »um die Erfahrung der Gabe, des Lebens als Gabe, im Leben. Wie zeigt sich uns das Gegebensein unseres Lebens im Leben?« – und zwar immanent, und nicht primär im Zusammenhang »eine[r] zeitlich sich erstreckende[n] Kausalkette mit Gott als Urheber«. [Gabel, Joas 155][151] Die Gabe ist für Marion absolut frei, sie gibt sich aus sich selbst heraus ihren eigenen Grund – »[l]e propre d'un don consiste en effet en ceci qu'il n'a jamais tort et toujours raison«[152], sie steht in keiner Schuld und ist durch nichts bedingt. Sie phänomenalisiert sich genau als das Selbst, als das sie sich aus sich selbst heraus gibt. Marion überträgt das Prinzip der Selbstbegründung des Phänomens Gabe aus seiner *donation* auf jedes Phänomen: »Le phénomène n'a jamais tort, mais toujours raison, qui apparaît avec son don – ce seule et intrinsèque raison«.[153]

Privilegiert wird neben dem Beispiel der Vaterschaft erneut auch das Beispiel der Gabe des Kunstwerkes: »Tout peintre sait parfaitement qu'en suscitant un tableau, il ne produit rien au monde, mais y produit un nouveau visible, y introduit un nouveau phénomène et en fait le don irrévocable«.[154] Diese Gabe läßt sich als ein ›Zu-erkennen-Geben‹ oder besser als ein ›Zu-sehen-Geben‹ beschreiben, das etwas Unsichtbares sichtbar und etwas Unmögliches möglich macht, aber nicht, indem dies aus einer vorhandenen Materie und dem Entwurf oder der Idee eines Machenden heraus gemacht, sondern indem es aus seiner eigenen Gebung in Empfang genommen und weitergegeben wird. Die Ermöglichung besteht hier darin, etwas zu erkennen zu *geben*, was sich zwar

---

[151] Hans Joas: *Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde.* [Gabel, Joas 143–158]

[152] Jean-Luc Marion: *La raison du don*, a. a. O. S. 32.

[153] Ebd.

[154] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst gibt, aber nicht unmittelbar zu erkennen *ist*, indem der Rezipient durch die Lenkung seines Blicks in seiner Möglichkeit und Fähigkeit bestätigt und angeleitet wird, die Gebung zu empfangen und zu entfalten. Dies geschieht ebenso im philosophischen Werk. Gerade Marions Werke müßten hier deutlich als eine solche Weitergabe von Möglichkeiten zu betrachten sein, wie die Gebung der Phänomenalität zu empfangen, zu entfalten, vielleicht auch wieder weiterzugeben ist.

Im Kern geht es Marion in diesen Darstellungen der Gabe ganz wesentlich um einen Überschuß – *le surcroît* – der eine Aufgabe der Regeln der Reziprozität verlangt, um über das bereits Vorhandene hinaus *mehr* zu ermöglichen bzw. mehr sichtbar zu machen oder zu erkennen zu geben. Die Anerkennung dieses Überschusses gegenüber der Reziprozität muß notwendig dem Verständnis der Regeln der Ökonomie ebenso wie auch jeder Ethik vorausgehen.[155]

Wenn die Gabe als Überschuß das Mehr ermöglicht, welches über die Punktualität eines mit sich selbst identisches Selbst ekstatisch hinausweist, – »le surcroît (ou la perte aussi bien) de soi sur soi, qui, en se donnant en retour, donne plus qu'elle-même et provoque un autre différent du premier soi (donc aussi lui-même différent à soi)« [s. o.] – so ermöglicht sie zugleich erst die Beziehung zu einem Anderen, den Zwischenraum zwischen einem Selbst, einem Anderen und den nicht unmittelbar anwesenden Dritten. Die Gabe eröffnet demnach den Raum der ethischen Beziehungen und der Gerechtigkeit sowie auch des ökonomischen Austauschs.

Wenn auch nicht in Vergessenheit geraten darf, daß es Marion, wie er selbst wiederholt betont, im Kern seiner Phänomenologie nicht um die Gabe geht – »I have to emphasize that I am not interested in the gift« [Caputo 56] – so birgt doch die Privilegierung des Modells der Gabe für die Reduktion auf die *donation* die Möglichkeit, eine Brücke zwischen der Gebung und dem Empfangen der Phänomene im allgemeinen und der auch bei Marion auf spezifische Weise privilegierten Gebung derjenigen personalen Phänomene zu schlagen, die wiederum Empfänger der Bewußtseinserlebnisse von Phänomenen sein können

---

[155] »Que signifie cet abandon de la réciprocité? Cette question ne concerne pas l'éthique, dont les opérations (altruisme, justice, générosité, désintéressement etc.) ne deviennent eux-mêmes intelligibles et déterminants qu'une fois la réciprocité dépassée et à partir de ce dépassement.«. [Ebd., S. 23]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und selbst in der Lage sind, zu (erkennen zu) geben. Eine Brücke zwischen unserem Weltverhältnis und unserem Verhältnis zueinander – also zwischen unseren Beziehungen zu anderem *(autre)* und anderen *(autrui)*. Zu fragen ist dann noch einmal, ob sich für beide Beziehungen gleichermaßen der Kodex einer bestimmten Haltung ergibt, die sich wiederum aus den Implikationen des Modells der ›Gabe‹ ableiten läßt, in ihren tradierten sozialen, moralischen und theologischen Deutungen, die auf ihre je eigene Weise das Verhältnis zwischen Gebung, Empfangen und Weitergabe zu erkennen geben und weitergeben sowie auch normativ bewerten.

In den abschließenden Passagen von »*Étant donné*«, die Marion als Eröffnung einer Fragestellung – »Ouvertures sur une question« [ED 439] – konzipiert, findet sich schließlich ein Hinweis auf einen solchen Brückenschlag. Von der Überwindung des Subjekts aus, die in seiner Umwendung in die Figur des *adonné* besteht, stellt sich für Marion auch die Frage nach dem Zugang zum Anderen – zum personalen Anderen als *autrui* – noch einmal neu. Der qua Gabe eröffnete Zwischenraum zwischen einem Selbst und einem Anderen wird hierbei auch im Hinblick auf die konkrete Beziehung zwischen einem personalen Selbst und einem personalen Anderen als Raum einer Gebung – einer *interdonation* – skizziert. In den klassischen Theorien eines Subjekts, das auf die Welt zugreift und Gegenstände konstituiert und objektiviert, so Marion, finden sich stets wesentliche Hindernisse im Zugang zum Anderen. Entweder dieser Andere wird ebenso wie jeder beliebige Gegenstand objektiviert und nicht als anderes Subjekt erfaßt – Marion verweist hier auf Descartes und Sartre – oder er ist wie bei Husserl nur in einer Appräsentation zugänglich. Der Empfänger als *adonné* hingegen ist auch empfänglich für die Gebung der Paradoxie der Ikone oder des Antlitzes des Anderen, die mit vollem Recht als Phänomen in der Welt beschrieben werden können und nicht mehr wie noch bei Lévinas, mit dem auch Derrida und Ricœur an diesem Punkt ringen, nur als ein ganz Anderes. Der Andere kann in der Phänomenalität seines eigenen Selbst ebenso empfangen werden wie jedes andere Phänomen, da er sich dem Empfänger als Phänomen ebenso selbst gibt wie jedes andere (gesättigte) Phänomen. [Vgl. ED 442] Er gibt sich als eine Gegebenheit. Allerdings gibt es etwas, was ihn wesentlich von den anderen Phänomenen unterscheidet, die nicht als *adonné* bestimmt werden können: er kann selbst auch Phänomene wahrnehmen, zur Manifestation bringen und auf die Gebung oder den Ruf antworten – ihm gibt sich ebenfalls Phä-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nomenalität. Und: »[i]l se donne ensuite par excellence« [ebd.] – er ist durch die Möglichkeit ausgezeichnet, sich selbst dem ihm wahrnehmenden Empfänger zu geben:

»Surtout l'adonné peut entrevoir la possibilité de se donner à un donné exceptionnel – le donné qui se montrerait lui-même sur le mode de l'adonné, habilité lui aussi à se recevoir de ce qui se donne à lui. Lorsque autrui se montre, il s'agit en effet d'un adonné se donnant à un autre adonné …« [ED 442 f.]

Das Problem besteht also nicht mehr darin zu klären, ob der Andere als Phänomen erfaßbar ist oder wie ein Bewußtsein mit einem anderen in Verbindung treten kann, sondern wie der Andere sich mir *gibt* und zwar unter der Voraussetzung, daß dieser Andere und ich selbst als *adonné* aufzufassen sind.

»Il ne s'agit là plus d'intersubjectivité ou d'interobjectivité, mais d'interdonation – moins d'une exception à la phénoménalité commune que de son développement le plus avancé et peut-être, de son accomplissement.« [ED 443]

Das Erfassen der *interdonation* kann also (wenn auch zunächst nur ›*peut-être*‹ – möglicherweise) als äußerste Erfüllung und Vervollständigung der gesamten Phänomenologie der *donation* verstanden werden. An diesem Punkt, so Marion, kann und muß nun die Frage der Ethik wiederaufgenommen werden, und zwar im Hinblick auf die Achtung des Anderen, die Verpflichtung und die Vertretbarkeit oder Unvertretbarkeit und bereichert durch die Möglichkeit, die Individuation des Anderen als *adonné* zu erfassen. Dies gelingt nicht in der Universalität jedes anderen, der an seine Stelle treten könnte:

»Car je ne veux, ni ne dois seulement l'envisager comme le pôle universel et abstrait de la contre-intentionnalité, où tout un chacun peut prendre le visage du visage, mais l'atteindre dans son insubstituable particularité, où il se montre comme aucun autre autrui ne le peut. Cette individuation porte un nom: l'amour.« [Ebd.]

Es ist die Liebe, die »dieses und kein anderes Individuum, diesen Leib, die Unvertretbarkeit usw.« meint. [Ruf und Gabe, 60]

In der Interpretation des Subjekts als *adonné*, die aus dem Sprung in die phänomenologische Perspektive, der Umdeutung dieser Phänomenologie ausgehend vom Prinzip der *donation* und dabei auch in der Auseinandersetzung mit der Gabe ermöglicht wird, welche zugleich den Zwischenraum einer interpersonalen Beziehung als *interdonation* eröffnet, wird hier also ganz explizit der Übergang zum *ordo amoris* voll-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zogen, der für Marion von Beginn an eine wichtige Motivation zu einem Weiterdenken über die ›Metaphysik‹ und den Subjekt-Objekt-Gegensatz hinaus zu bilden scheint. Anders als bei Pascal erfolgt dieser Übergang allerding nicht unmittelbar mit dem Vollzug des Perspektivwechsels oder bereits vor diesem als grundlegende Voraussetzung allen weiteren Denkens. Er wird über einen langen und komplexen Umweg vermittelt, der garantieren soll, daß dabei die Rationalität nicht über Bord geworfen, sondern gewahrt wird.[156] Wo Heidegger die Liebe als ein wesentliches *Grundmotiv* des phänomenologischen Denkens bestimmt[157], fragt Marion, ob nicht die Phänomenologie der *donation* dieses Motiv begrifflich legitimieren kann: »Le phénoménologie de la donation pourrait-elle enfin lui restituer la dignité d'un concept?« [Ebd.]

3.2) Die Phänomenologie der Liebe und die Grenzen der Ethik

Die Philosophie, so Marion, hat ihre eigene Wurzel in der φιλία vergessen oder zurückgewiesen, also mit der Notwendigkeit des Staunens auch die Wurzel einer Liebe zur Weisheit oder eines erotischen Begehrens der Wahrheit, die jeder Forschung und jeder Erkenntnis vorausgehen muß.[158] Ausgehend von Augustinus zeigt Marion in *»Au lieu de soi«*, daß das Streben nach Wahrheit nicht in einer rein theoretischen Erkenntnis vollzogen werden kann. Besonders die Wahrheit der dritten Ordnung kann von vornherein nur in einem Wahrheitsbegehren *(désir)*, in einem Willen zur Wahrheit und in der Haltung des Liebenden

---

[156] Den langen Umweg von den *»Prolégomènes à la charité«* (es handelt sich um Essays aus den Jahren 1978–1994), die laut ihrem Titel ja als Vorbemerkungen ausgewiesen sind, zur weiteren Beschäftigung mit der Liebe in *»Le phénomène érotique«* rechtfertigt Marion mit der Notwendigkeit, zunächst eine Phänomenologie (der *donation*) zu entwickeln, die die Liebe als zentrales Thema einholen kann. (Jean-Luc Marion: *Prolégomènes à la charité*. Paris 2007. [Zitiert als: Prolégomènes]; Ders.: *Le phénomène érotique*, Paris 2003. [Zitiert als: PhE])

[157] Vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, a. a. O. S. 185.

[158] Greisch weist darauf hin, daß Marion hiermit an Lévinas anschließt: »Marion cherche à accomplir … la même inversion de l'amour de la sagesse en sagesse de l'amour dont Levinas postule la nécessité …«. (Jean Greisch: *Qui sommes nous?* A. a. O., S. 373) Lévinas bezeichnet die Philosophie als »Weisheit der Liebe im Dienst der Liebe«. (Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992. S. 353).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entgegengenommen werden.[159] In »*Le phénomène érotique*« soll daher die Geschichte des Vergessens der Liebe im Kern der Philosophie erforscht werden – »l'oubli de l'érotique de la sagesse« [PhE 12] – analog zu Heideggers Projekt einer Dekonstruktion der Ontologie anhand der Geschichte der Seinsvergessenheit. Weil die Liebe nicht auf einen Begriff zu bringen ist, sondern der philosophischen Begriffsbildung immer schon vorausgeht, erscheint es Marion desto dringlicher das Phänomen oder die Sache selbst zur Geltung zu bringen und ihm die Bühne zu bereiten, – und zwar hier nun dezidiert für den Leser, dem dieses Phänomen zu erkennen gegeben werden soll:

»[E]n principe, le lecteur devrait donc voir tout se jouer devant lui, pouvoir tout vérifier et, qu'il approuve ou désapprouve, savoir pourquoi. Bref, il s'agira de ne pas raconter, ni de se raconter d'histoires, mais laisser apparaître ce dont il s'agit – le phénomène érotique lui-même.« [PhE 20 f.]

Notwendig erscheint es Marion hierfür, in der Ich-Form und zugleich im Namen des Lesers zu sprechen, da in der Liebe jeder Mensch in seinem Selbst leibhaftig (»en chair«, [PhE 21]) auf dem Spiel steht. Wer dem Phänomen der Liebe eine Bühne gibt, ist kein souveräner Regisseur, der von außen die Fäden zieht, da es auf dieser Bühne um seine ganze, ganz eigene Identität und Ipseität geht. Zugleich aber eröffnet sich ihm die Freiheit, mit der Entscheidung, zu lieben oder nicht zu lieben, auf exemplarische Weise über sich selbst zu entscheiden. Er selbst ist noch eindeutiger als sonst das ›Stück‹, das hier auf der Bühne seiner Phänomenalität gegeben wird: »Aimer met en jeu mon identité, mon ipséité, mon fonds plus intime à moi que moi-même: Je m'y mets en scène et en cause, parce que j'y décide de moi-même comme nulle part ailleurs.« [Ebd.]

Der Philosophierende befindet sich für Marion wie jeder Mensch – ebenfalls in analoger Begrifflichkeit zu Heidegger – immer schon in einer Gestimmtheit des Liebens oder Hassens, »la tonalité d'une disposition érotique«. [PhE 18] Gerade diese Disposition, so Marions Postulat, macht den Menschen als Menschen aus, er ist als »l'animal aimant« [ebd.] von allen anderen Wesen zu unterscheiden, weshalb auch das *Ego* als »*ego amans*« [PhE 19] neu zu bestimmen ist. So schält sich eine Konzeption der Personalität heraus, die an die Fähigkeit zu lieben gebunden ist. Der Ausgabe der »*Prolégomènes à la charité*« von 2007

[159] Vgl. Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 228.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt Marion den augustinischen Satz »*Nemo est qui non amet* – ›Il n'est personne qui n'aime‹«[160] [ebd.] voran, der in zwei Richtungen zu lesen ist: Es gibt nicht nur niemanden, der nicht liebt, sondern wer nicht liebt, ist zugleich niemand – keine Person. Die Fähigkeit und Möglichkeit in welcher Ausprägung auch immer, was oder wen auch immer zu lieben – und zwar ganz entschieden im erotischen Sinne eines Begehrens – wird von Marion hier als Definiens und Unterscheidungsmerkmal der Person vorausgesetzt. Eine Identität des fähigen Menschen, wie Ricœur sie konzipiert, müßte demnach also in ihrem Kern auf diese Grundfähigkeit zurückgeführt werden.[161]

---

[160] Aurelius Augustinus: *Sermon*, 34, 2, In: Ders.: *Sermones*. In: S. Aurelii Augustini opera omnia. In: Patrologia Latina. Hrsg. von J. P. Migne, Bde. 32–47, Paris 1844–1864. PL 38., col. 210.

[161] Diese Zuspitzung des *homme capable* auf seine Liebesfähigkeit bestätigt sich in »*Au lieu de soi*«. Marion wiederholt hier die Denkfigur einer Umwendung des *Ego* als Wendung gegen eine Selbstidentität mit dem Verweis darauf, daß auch eine Identifikation mit den eigenen Fähigkeiten für den Zugang zum Selbst nicht ausreicht: »Il faut aller jusqu'à dire que je ne suis donc pas ce que je suis, si je me borne à n'être que ce que je sais et ce que je peux, le *cogito sum*.« (Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 141.) Die Umkehrung der cartesischen Argumentationsstruktur besteht hier auch darin, daß das *Ego* seine Existenz, nicht aber seine Essenz erkennt, während das Ziel der (Glück-)Seligkeit *(béatitude)* in seinem Wesen durch das Begehren zugänglich, für den endlichen Menschen aber in seiner Existenz nicht vollständig erreichbar ist. Es entzieht sich und verweist im Hinblick auf die Darstellung der Erinnerung *(memoria)* auf eine ›Unvordenklichkeit‹ *(l'immemorable)*. Das Selbst, dessen Figur sich für Marion bei Augustinus abzeichnet, ist wesentlich durch den Charakter seiner Fraglichkeit gekennzeichnet – als *quaestio mihi*; es findet auf die Frage nach der eigenen Identität keine eindeutige Antwort, in der es sich selbst identifizieren kann; es ist in diesem Sinne ebenso anonym für sich selbst, wie der Ruf, zu dem es sich als Antwort verhält; es ist radikal ortlos, ›utopisch‹ und findet keinen Platz *(lieu)*, an dem es zur Ruhe kommt, sondern es findet sich vielmehr in der Bewegung des Fragens, des Suchens, des Versuches, selbst besser zu werden (im Widerstand gegen die Versuchung, seine Liebe nur auf sich selbst zu richten), des Begehrens, des Strebens nach einem glücklichen, guten Leben *(vita beata)*, nach der (Glück-)Seligkeit und nach Gott, und zwar in der Beziehung der Liebe: »Plus intime à moi que toute égalité du *soi* à soi s'avère donc la distance de l'amant à ce qu'il aime. Qui parcourt cette distance se connaît, parce qu'il connaît l'autre *soi*, qui lui ressemble plus que lui-même – soi plus lui que lui.« (Ebd., S. 142.) Das Verhältnis von Suchen und Finden wird dabei ebenso in sich umgekehrt wie dasjenige von Erbitten und Empfangen in der Figur des *adonné* (»si je reçois avant de pouvoir demander, alors je trouverai avant de finir de chercher«, ebd. 420). In der Denkbewegung der »*Confessiones*« kann das Selbst sich nicht einer reflexiven Selbsterkenntnis, sondern allein in seiner Suche finden, indem es sich zu einem unendlichen und unerreichbaren Anderen verhält. Marion unterstreicht, daß die Gottebenbildlichkeit hierbei auf ein unsichtbares Bild verweist. Es kann im Bezug auf das unerreichbare ›Urbild‹ keine klare und distinkte Selbst-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marions Umwendung des *Ego*, der Anspruch einer Überschreitung des Subjekts und der Entwurf des *adonné* in seiner Offenheit auf die *interdonation* lassen sich nicht nur als Produkt einer bestimmten Methodik und ihrer Anwendung auf die Phänomenalität betrachten sowie als Konsequenz der Reduktion auf die *donation*. Diese Neuinterpretation des Selbst erscheint vielmehr von vornherein notwendig für die Annäherung an das Ziel, die dritte Ordnung des *ordo amoris* philosophisch zu erfassen. Diese darf hier nicht nur als eine göttliche Ordnung verstanden werden, sondern als spezifische Ordnung der Gattung Mensch, der Menschlichkeit sowie der Personalität und Interpersonalität, als Ordnung des ›*animal aimant*‹. Sofern die Einholung dieser Ordnung vielleicht das eigentliche zumindest aber ein ganz wesentliches Ziel der Entwicklung einer Phänomenologie der *donation* bildet, die sich für Marion erst in der Auseinandersetzung mit der *interdonation* vervollständigen läßt, geht es in dieser Phänomenologie niemals nur um ›die Sachen selbst‹, sondern stets auch um ›uns selbst‹. Dabei verlangt der *ordo amoris*, dieses Selbst gegenüber der Ordnung der klaren und distinkten Erkenntnis mit ihrem sicheren Zugriff auf die Welt zu dezentrieren und in besonderem Maße für die Selbst-Gebung des Anderen zu öffnen. Die Frage nach der Liebe wird zur Frage: »que devient l'adonné, lorsque le donné qu'il reçoit en se recevant lui-même, au lieu de rester en étant du monde, s'avère lui aussi un autre adonné.« [Prolégomènes 9]

Es geht in dieser Beziehung der *interdonation* darum, den Anderen gerade nicht mehr anonym zu denken wie noch im Hinblick auf die Interlokution, sondern in seiner Unvertretbarkeit und Individualität. Überschritten wird damit neben jeder Konstituierung oder Objektivierung eines solchen Anderen für Marion (erneut mit der Einschränkung eines ›*peut-être*‹) auch der Diskurs der Ethik, »... en des termes désormais irréductibles ... peut-être même à l'éthique.« [Ebd.] Der Versuch, einem personalen Anderen gerecht zu werden, der nicht nur praktisch nicht zum Mittel werden soll, sondern darüber hinaus auch nicht zu einem Mittel der ethischen Universalisierung, in der der einzelne Andere letztlich durch jeden anderen ersetzt werden können muß, fordert für Marion einen Balanceakt an den Grenzen eines ethischen Diskurses.

---

erkenntnis erlagen: »Au lieu de soi, il n'y a pas une figure de la conscience, ni une manière du *subjectum*, mais ce à quoi le soi ressemble et se réfère.« (Ebd. S. 421)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Problem, mit dem er hierbei ringt, deckt sich zum Teil mit Derridas Dilemma des ›*tout autre est tout autre*‹.

Der Tonfall der »*Prolégomènes à la charité*« ist polemischer als in den späteren systematisch-philosophischen Schriften Marions. Expliziter wird hier eine Zeitkritik deutlich, die sich gegen eine nihilistische Grundhaltung wendet. Der Mensch, der die Welt technisch beherrscht und gestaltet, empfindet sich als kausale Ursache alles Bösen oder Schlechten und kann sich von dieser Verschuldung nur befreien, indem er die an sich selbst empfundene Schuld auf Andere überträgt. Hier eröffnet sich ein Rachekreislauf, der zugleich einen Kampf um Anerkennung impliziert – ich suche, ganz ähnlich wie schon in der Inbesitznahme des Bodens bei Hegel, im Opfer meiner Rache eigentlich die Anerkennung dafür, selbst im Recht zu sein: »quiconque se venge, cherche dans le regard de celui qu'il accuse et châtie la reconnaissance de sa propre justice; plus il se venge, plus il exige qu'on reconnaisse sa justice«. [PhE 33] Diese angestrebte Anerkennung des Selbst durch den Anderen wird aber mit der Ausübung der Rache, mit der Gewalt gegenüber diesem Anderen oder seiner Tötung (ebenso, wie Marion betont, umgekehrt auch mit der Alternative der Selbsttötung) zugleich unmöglich gemacht. Durch die Rache wird demnach das Selbst gegen seine eigene Intention in sich selbst eingeschlossen.

Die Möglichkeit, die Liebe ebenso wie die Gabe als Ausweg aus einer solchen Logik der Rache und als Realisierung einer echten wechselseitigen Anerkennung jenseits der Reziprozität des Rachekreislaufs zu interpretieren, ist bereits in der Untersuchung Ricœurs aufgezeigt worden. Zu beachten ist aber, daß Ricœur ideale Ausnahmezustände der Realisierung von Anerkennungserlebnissen beschreibt, die das Streben nach einem geregelten Miteinander motivieren, dabei aber nicht in Konkurrenz zu einer Ethik treten, sondern diese im Gegenteil ganz wesentlich unterstützen. Warum weist Marion anders als Ricœur die Einordnung seiner Betrachtungen interpersonaler Beziehung in eine Ethik zurück? Er wendet sich nicht direkt gegen die Ethik und ihren Geltungsanspruch, sondern konstatiert lediglich als Zeitdiagnose, daß in der Moderne das Fundament jeglicher Ethik bereits erschüttert sei, da die Geltung und Normativität moralischer Normen pauschal zurückgewiesen werde. [Vgl. PhE 49 f.] Dies liege insbesondere an der parallelen Propagierung verschiedener Ideologien, die letztlich die Welt in ihrer Gegebenheit nicht akzeptieren, sondern versuchen, sie mit den Mitteln der Technik und der Ökonomie so zu ›machen‹ oder zu ›pro-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

duzieren‹, daß sie den unterschiedlichen ideologischen Entwürfen folgt, um diese Entwürfe rückwirkend durch die Gewalt ihrer Durchsetzung zu legitimieren. [Vgl. PhE 55][162] Die Vernünftigkeit, die die Anwendung des kategorischen Imperativs fordert, scheint uns immer schon an eine gewisse Effizienz gebunden: »toute raison nous est raison de quelque chose«. [PhE 56] Die Universalität der praktischen Vernunft hat für Marion angesichts einer solchen modernen Umdeutung der Vernünftigkeit in eine pragmatische Funktionalität an Überzeugungskraft verloren.

Übrig bleibt zur Durchsetzung des kategorischen Imperativs allerdings noch die zweite Komponente, die bei Kant die Verbindung zwischen der reinen praktischen Vernunft und ihrer Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit und unseren Willen ermöglicht: das Gefühl der Achtung. Als Achtung *vor dem Gesetz* soll diese zugleich gewährleisten, daß die Freiheit als Autonomie nicht zugunsten einer beliebigen Herrschaft des Willens aufgegeben werden muß. In »*Étant donné*« arbeitet Marion ganz explizit heraus, daß das Subjekt durch die Einführung der Achtung in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« dezentriert wird, so daß hier bei Kant bereits eine Vorwegnahme des *adonné* angelegt sei, zumal der kategorische Imperativ als Faktum der Vernunft *a priori* gegeben, aber durch den Erkennenden immer schon *a posteriori* empfangen ist. [Vgl. ED 387] Die Achtung vor dem Gesetz affiziert das Ich negativ, indem sie es in seiner Eigenliebe und in seinem Anspruch verletzt, sich selbst ohne jegliche Vorgabe konstituieren und mit sich selbst identifizieren zu können.[163] Erst dadurch wird es zugleich offen dafür, als Person Ach-

---

[162] Im Hintergrund dieser recht pessimistischen Skizze Marions mag die Konfrontation mit der historischen Situation des kalten Krieges und seinen aufeinanderprallenden Ideologien wirken. Der in diesen Passagen zitierte Aufsatz »*La liberté d'être libre*« [PhE 49–72] ist in den »*Prolégomènes*« datiert auf »*Septembre 1981 – août 1986*«.

[163] »Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urteil Abbruch tut, das demütigt. Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht«. [KpV A 131 f.] Zwar bestimmt Kant gleich darauf die Achtung auch als positiv im Hinblick auf die praktische Vernunft. Dennoch bleibt ihre Kernfunktion zunächst die Hemmung der Eigenliebe und der Triebe, welche der Orientierung am Gesetz der praktischen Vernunft entgegenwirken. Je größer die pathologische Ablehnung gegen das Gesetz, desto größer wird die entsprechende Hemmung und damit wiederum die Achtung: »je respecte d'autant plus la loi morale, que je sais ne pouvoir, ou ne vouloir ou ne pouvoir vouloir l'accomplir«. [ED 388]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tung vom Anderen erlangen zu können: »pour tenir sa *persona*, le *Je* doit disparaître et laisser le champ à l'adonné«. [ED 389]

Am Ende der Metaphysik steht Nietzsches Diagnose des Willens zur Macht, die für Marion letztlich einen Widerruf *(révocation)* jeder Ethik verlangt, wobei allerdings der französische Ausdruck ›*révocation*‹ hier zugleich bereits ein ›Zurückrufen‹, ein ›Wieder-herbei-Rufen‹ impliziert. Es scheint, als wolle Marion ein voluntaristisches Moment im moralischen Handeln freilegen, welches dieses innerhalb eines Paradigmas der Willensfreiheit legitimieren kann, ohne den dabei vorauszusetzenden Willen allerdings auf einen Willen *zur Macht* oder gar auf die Gegebenheiten sozialer und politischer Machtstrukturen zu reduzieren. Es gilt, die Möglichkeit ethischen *Handelns* angesichts der konstatierten Unmöglichkeit zu retten, Ethik weiterhin zu *denken*, theoretisch zu vermitteln oder anders als im direkten praktischen Beispiel ihrer Umsetzung zu erkennen zu geben. [Vgl. Prolégomènes 62] Diese Rettung kann für Marion immer dann gelingen, wenn ein Handelnder das Risiko der Entscheidung auf sich nimmt, moralisch zu handeln oder es zumindest zu versuchen, auch auf die Gefahr hin, dabei alles, jegliche Macht, sich selbst, sogar seinen eigenen moralischen Anspruch zu verlieren. [Vgl. Prolégomènes 63]

Es ist verlangt, so zu handeln, *als ob* man richtig handeln würde, auf das Risiko hin, falsch zu handeln und in einer vollkommenen Hingabe an dieses Risiko, zu scheitern und sich zu verlieren. Notwendig erscheint hier erneut der Durchgang durch die Unsicherheit des Augenblicks der Entscheidung und die prinzipielle Bereitschaft zu einem Risiko, wie es Ricœur in der riskanten Entscheidung zu geben aufgedeckt hat. Gerade in der Hingabe an die Ungewissheit und an die Gefahr zu scheitern besteht auch für Marion die eigentliche Freiheit der Entscheidung, die gegen alle äußeren Einschränkungen und Machteinflüsse allein im ›fiktionalen‹ Status des *als ob* gewonnen werden kann: »du moins me demeure une liberté de me décider *comme si* j'étais libre de me décider. … [J]e peux décider, contre toute raison, que c'est bien moi qui décide, à la fin, de moi.« [Vgl. Prolégomènes 66 f.] Meine Freiheit besteht darin, mich frei von allen übrigen Bedingungen so zu entscheiden, als wäre ich frei, bevor ich mir dieser Freiheit gewiß sein kann. Das *als ob* eröffnet dabei den Raum meiner Möglichkeiten – es eröffnet den Menschen als einen Raum der Ermöglichungen, da er sich entwerfen, also sein Zukunft fingieren kann, bevor er diese Pläne auch verwirklicht. Es ist meine Freiheit, die mich mir gibt, bevor ich über sie verfüge,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne daß ich sie besitzen könnte, indem ich mich der Freiheit und Ungewißheit meiner Entscheidung hingebe. »En moi, la liberté, plus moi que moi, anticipe sur moi, me décide en moi comme si j'étais libre et me met devant le fait accompli.« [Prolégomènes 70] Die Entscheidung zum moralischen Handeln, die Hingabe an die mir gegebene Freiheit, die bereits bei Descartes als eine solche ›Vorgabe‹ anerkannt wurde, geht dabei für Marion jeder Erkenntnis, jeder Rationalität und jedem λόγος voraus und entzieht sich der metaphysischen Logik des Seins. Die Ethik gibt sich so in ihrer individuellen praktischen Umsetzung selbst die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit, die sie in einer ›zu Ende gedachten‹ Metaphysik nicht mehr finden kann. [Vgl. Prolégomènes 67] Sie bleibt für Marion möglich als eine an Descartes angelehnte »morale par provision« die sich jeweils in der Freiheit als Ermöglichung eröffnet: »la liberté fait provision de son seul *comme si* pour s'accomplir, décidément sinon définitivement, comme pure possibilité«. [Prolégomènes 72] Exemplarisch für eine Entscheidung, welche die volle Hingabe des Entscheidenden verlangt, der sich selbst jenseits rationaler Begründungen aufs Spiel setzt, ist für Marion nun eben die Entscheidung, jemanden zu lieben oder nicht.

Interessant ist, daß die Bewegung einer Partikularisierung, die zunächst einmal verschiedene Ideologien an die Stellen einer Ethik mit einem universalen Anspruch hat treten lassen, damit nicht zurückgenommen, sondern eigentlich auf die Spitze getrieben wird: es ist für Marion jeweils meine eigene, individuelle und situative Entscheidung, die eine Handlung moralisch werden läßt bzw. sie dem Risiko überläßt, gut oder schlecht zu sein, und so eine Ethik nicht logisch, sondern performativ eröffnet. Und es ist zudem in der ganz eigenen Logik der Liebe eben nicht jeder, sondern *dieser* und kein anderer Anderer, für oder gegen den die Entscheidung getroffen wird. Marion privilegiert also, in der Terminologie Paul Ricœurs, die situative Entscheidung, welche in der Tragik des Handelns verlangt ist, gegenüber der Prüfung durch die moralische Norm. Die Partikularisierung der parallel nebeneinander bestehenden ideologischen, normativen Konzepte wird aus dieser Pluralität normativer Modelle in eine Singularisierung der Entscheidung sowie auch des Anderen überführt.

Die Gefahr einer klassischen phänomenologischen Interpretation der Liebe besteht für Marion nun darin, die Relation zum Anderen als eine Intentionalität zu verstehen, die diesen Anderen letztlich wieder verobjektiviert. Der Andere begegnet dem Erkennenden nur in dessen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenem Bewußtseinserlebnis und wird so letztlich ein innere Spiegelung des Wahrnehmenden selbst, »mon idole … l'image de moi-même«. [Prolégomènes 99] Geliebt wird lediglich die besonders reiche Erfüllung des eigenen Bewußtseinserlebnisses, so daß diese Liebe in eine Auto-Idolatrie umschlägt. Sie bringt ›Gewinn‹ gemäß einer vollständigen Reziprozität – »une réciprocité sans difficulté parce que sans extériorité.« [Prolégomènes 100]

An die Stelle der Intentionalität, die sich auf den Anderen wie auf ein Objekt richtet, so daß statt einer *interdonation* nur eine »interobjectivité« [Prolégomènes 196] möglich ist, tritt bei Lévinas das Antlitz bzw. der Blick des Anderen, der sich mir quasi aufdrängt und mir seinen Ruf, seine Aufforderung *(injonction)* auferlegt. Ist dieser Andere nun aber wiederum jeder mögliche Andere, so ist die Aufforderung, die sich in seinem Blick ausspricht, letztlich die des kategorischen Imperativs – die Pflicht, jeden Anderen stets nur als Zweck und niemals als Mittel zu betrachten. [Vgl. Prolégomènes 115] Die Universalität des Anderen entspricht dann der Universalität des Gesetzes. Der individuelle, partikulare Andere wiederum, in dem sich die Aufforderung, diesem Gesetz Folge zu leisten, jeweils ausspricht, wird damit für Marion paradoxerweise zum Mittel gemacht, um dem Zweck dienlich zu sein, die Achtung vor dem Gesetz zu erwirken. [Vgl. Prolégomènes 116] Der Andere wird hier doch wieder ersetzbar, austauschbar. Um dieses Paradoxon zu überschreiten, gilt es, den Zugang zu *diesem* Anderen in seiner Singularität zu beachten. An die Stelle der intentionalen Beziehung tritt dann die Beziehung der Liebe, die die Entscheidung verlangt, gerade diesen einen, einzigartigen Anderen zu lieben und ihn damit von allen anderen Anderen zu unterscheiden und erst aus der Hingabe an diese Entscheidung heraus auch die eigene Singularität und Individualität zu erhalten. [Vgl. Prolégomènes 125 f.] – Auch Ricœur hat Lévinas' ›*Hier sieh mich*‹ durch das ›*Du aber liebe mich*‹ ergänzt.

Vor der Entwicklung der Phänomenologie der *donation* stößt für Marion die Phänomenologie mit dem Übergang von der ethischen Universalisierung zur Singularität der Beziehung zum Anderen, die die Liebe voraussetzt, an ihre Grenzen und muß das Feld der Tradition einer christlichen Nächstenliebe überlassen. [Vgl. Prolégomènes 198] Diese spezifische Form der Liebe ist für Marion hier diejenige, die dem Blick des Anderen und seiner Singularität in mir Raum gibt, indem ich ihn annehme. Auch Derridas ›*Nimm mich zu dir*‹ ist hier impliziert:

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Autrui n'apparaît que si je lui donne gratuitement l'espace où apparaître; et je ne dispose d'aucun autre espace que le mien; je dois donc ›prendre du mien‹ (*Jean* 16,15), prendre sur moi pour ouvrir l'espace où autrui apparaisse. C'est à moi qu'il revient de mettre en scène autrui, non comme un objet que j'aurais sous contrat et dont j'aurais réglé le jeu, mais comme l'incontrôlable, l'imprévisible et l'étrange étranger qui m'affectera me provoquera et – éventuellement – m'aimera. L'amour d'autrui répète la création, par le même retrait où Dieu ouvre à ce qui n'est pas le droit d'être et même de le refuser, Lui. La charité vide son monde d'elle-même pour y faire place à ce qui ne lui ressemble pas, ne le remercie pas, ne l'aime – éventuellement – pas.« [Prolégomènes 201]

Das Risiko der Liebe, die ich dem Anderen gebe, indem ich ihm dem Raum gebe zu erscheinen – so wie der Empfänger der Phänomene diesen als *adonné* eine Bühne bereitet – deckt sich hier mit der Gabe als Schöpfung, die sich ebenfalls ihrer selbst entäußert und sich aufs Spiel setzt. Diese Liebe zu betrachten, impliziert für Marion keine Aufgabe der Erkenntnis zugunsten des Glaubens, sondern ein Übersteigen der Erkenntnis – »de tenter d'accéder à une connaissance qui *surpasse* notre commune connaissance« – das ebenso immer dort notwendig wird, wo ich versuche, einen Anderen zu erkennen. [Prolégomènes 203] Der Zugang zum Anderen, dem die moderne Philosophie nachjagt (bzw. »l'aporie qui, de Descartes à Lévinas, hante la philosophie moderne – l'accès à autrui« [ebd.]) wird hier für Marion in einem Übergang in den *ordo amoris* gewährleistet, den an dieser Stelle allerdings zunächst einmal ein christliches, theologisches Denken ermöglicht, bevor die Phänomenologie der *donation* entwickelt ist. Dabei wird die Liebe in einer Rede vom Geben, Annehmen und Erwidern beschrieben, die auf die Nähe zwischen der christlichen Caritas und dem Modell der moralisch gewerteten, großzügigen Gabe verweist.

3.3) ›Liebesgaben‹

Auch in »*Le phénomène érotique*« wird das Phänomen der Liebe als eine Beziehung von Geben und Nehmen sowie als Hingabe dargestellt, nicht jedoch explizit in einer Weiterentwicklung des Begriffs der *interdonation*. Die Denkfigur der Gabe spielt wiederholt eine ganz entscheidende Rolle, wenn es darum geht eine Logik der Liebe zu beschreiben, die sich den Regeln der Reziprozität und der Ökonomie widersetzt,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wobei die dreifache Gabereduktion in »*Étant donné*« bereits vorausgesetzt scheint.

Zu beachten ist der spezifische Charakter dieser poetisch und persönlich geschriebenen Studien zum Phänomen des Erotischen, die sich von den systematischen Schriften zur Phänomenologie der *donation* deutlich unterscheiden. Mit der Darstellung in der Ich-Form verschiebt sich gegenüber den »*Prolégomènes*« der Fokus der Betrachtung zunächst von der Frage nach dem Zugang zum Anderen auf den Ausgangspunkt beim liebenden und immer schon in der Gestimmtheit der Liebe befindlichen Selbst. Vorausgesetzt wird ein Selbst, das nach einem Selbstverhältnis sucht, in dem es sich möglichst ungebrochen mit sich selbst identifizieren kann, und zwar in einer Zustimmung zu sich selbst – letztlich in der Möglichkeit, sich selbst zu lieben und anzunehmen. Schrittweise zeigt Marion dann, daß allein im Umweg über den Anderen das Selbst zu einer Beziehung zu sich selbst gelangen kann, die nicht solipsistisch bleibt bzw. wie bei Pascal in Selbsthaß umschlägt.

Wo das *Ego* immer wieder durch den Augenblick des *Cogito* hindurch muß, um in der Sisyphusarbeit des Zweifelns am Erkannten die eigene Gewißheit zu gewinnen, konstatiert Marion einen noch fundamentaleren menschlichen *Selbst*zweifel, der allein durch die Gewißheit der eigenen Existenz nicht aufgehoben werden kann. Das Selbst zweifelt auf seinem Lebensweg nicht primär daran, *ob es ist*, sondern daran, ob es gut und richtig ist, wie es ist und handelt. Die Sicherheit des *Ego*, der Existenz und der Erkenntnis bietet keinerlei Absicherung gegen die Frage ›Wozu?‹ – »à quoi bon?« [PhE 34] – gegen die Bedrohung einer vollkommenen Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit oder Eitelkeit *(vanité)* all dessen, was vom Standpunkt des *Cogito* aus erkannt, begrifflich und strukturell durchdrungen und geordnet werden kann. Gegen die Empfindung dieser Bedrohung – letztlich des Nihilismus – eröffnet sich neben dem Weg ins Absurde für Marion nur ein ganz individueller Ausweg des Einzelnen in der Möglichkeit geliebt zu werden. Niemand würde für die Sicherung der Dauer des eigenen Seins oder der Existenz gänzlich darauf verzichten und wenn er dies täte, so würde er für Marion auf seinen Charakter als »l'animal aimant« [PhE 18] verzichten und damit auf seine eigene Menschlichkeit – »cela implique rien de moins que de renoncer à l'humain en soi« [PhE 39]. Die dritte phänomenologische Reduktion, die Marion für seinen phänomenologischen Neuansatz einfordert, besteht nun als ›erotische Reduktion‹ darin, sich als *adonné* durch die Liebe gegen die Bedrohung der

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergeblichkeit abzusichern: »l'assurance appropriée à l'*ego* donné (et adonné) met en œuvre une *réduction érotique*«. [PhE 41][164]

Die Gewißheit, gewollt zu sein und nicht umsonst, sondern für etwas oder jemanden da zu sein, kann das Selbst nur aus der Frage gewinnen, ob es über seine Beziehung zu sich selbst hinaus geliebt wird – »m'aime-t-on *d'ailleurs?*« [PhE 51] Die Entscheidung und Unterscheidung, geliebt oder nicht geliebt zu werden, wird notwendig außerhalb des Selbst getroffen, anonym und im Modus eines überraschenden, überwältigenden Ereignisses. Sie eröffnet die erste Differenz, aus der jede andere Unterscheidungsmöglichkeit hervorgeht, noch vor einer zeitlichen oder räumlichen *différance*. Marion beschreibt, wie sowohl mein Ort in der Welt als auch meine Wahrnehmung der Zeit immer schon diese erste Differenz zwischen Lieben und Nicht-Lieben und die Beziehung zum Anderen voraussetzen. Meine Adresse, mein Zuhause, benennt den Ort, wo ich für andere erreichbar bin. Die Beziehungen der Liebe strukturieren die Plätze der Personen, die nicht mehr untereinander austauschbar sind, sondern füreinander spezifische Bezugspunkte bilden. Meine Zeit als Liebender wiederum strukturiert sich durch die Erwartung des abwesenden Anderen. Die Gegenwärtigkeit hängt dabei vom Ereignis bzw. der ›Gabe‹ des Anderen ab, der mir seine Anwesenheit als ein Geschenk gibt (»don du présent« [PhE 60]), in der Sättigung eines Augenblicks. Aus der Frage, ob es geliebt wird, erhält das Selbst keine Antwort auf die Frage, *wer* es selbst ist, aber es erhält die Möglichkeit, zeitlich und räumlich im Koordinatensystem zwischenmenschlicher Beziehungen seinen Platz in der Welt zu bestimmen – »elle me donne mon *ici*« [PhE 68] – und von dort aus zur Welt und zu den Anderen in Beziehung zu treten. So wie also bei Proust die Erzählung den darin erfaßten Personen ihren Platz in der Zeit zuschreibt, kann ihnen für Marion die Liebe ihren Platz zuweisen.

Daß für diese Verortung und Absicherung des Selbst eine ursprüngliche Eigenliebe nicht ausreicht, sondern eine Entscheidung, ein Ereignis und eine Gabe von außen notwendig sind, erklärt sich für Marion daraus, daß das Selbst sich selbst nur geben könnte, was es

---

[164] Greisch weist darauf hin, daß hier zwischen Vergeblichkeit *(vanité)* und Absicherung *(assurance)* eine ähnliche Spannung vorliege wie bei Ricœur zwischen Verdacht *(soupçon)* und Bezeugung *(attestation)*. Beide Gegensatzpaare unterscheiden sich von der cartesischen Dialektik zwischen Zweifel und Sicherheit. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous?* A. a. O., S. 382 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer schon besitzt ohne sich etwas anderes hinzuzufügen. [Vgl. PhE 80] Ein vorauszusetzender Besitz, eine spezifische Eigenheit bleibt allerdings notwendig, um sich selbst als Knotenpunkt eines Netzes von Beziehungen des ökonomischen und kommunikativen, intersubjektiven Austauschs zu verstehen. [Vgl. PhE 81] Das reine In-sich-selbst-Bleiben oder die reine Selbsterhaltung eines *conatus in suo esse perseverandi* kann jedoch einer Darstellung des menschlichen Selbst nicht vollständig gerecht werden, eben weil es sich über sein alltägliches Selbstverständnis hinaus die Frage stellen kann, ob es vergeblich oder geliebt und gewollt ist, und weil es selbst in der Lage und genötigt ist, zu entscheiden, zu lieben und zu wollen:

»Un corps physique, un étant du monde, un objet n'ont pas à décider s'ils méritent d'être, ni s'ils le peuvent – ils persévèrent dans l'être élémentaire, parc qu'ils sont dispensés de le choisir, de le vouloir, bref de l'aimer. Moi, j'ai à décider.« [PhE 84 f.]

Kein endliches und begrenztes Wesen kann eine ungebrochene, differenzlose unendliche Liebe zu sich selbst *besitzen* oder sich diese jemals vollständig aneignen. Mit dem Bedürfnis geliebt zu werden – eine Ergänzung oder Gabe von außen her zu benötigen –, erkennt das Selbst daher zugleich seine eigene Unvollständigkeit und Endlichkeit an. Es muß sich immer wieder der Ungewißheit der Entscheidung aussetzen, die außerhalb seiner selbst getroffen wird, um eine Absicherung gegen seine eigene Vergeblichkeit zu finden. In »*Au lieu de soi*«, wo nicht die Liebe zum anderen Menschen, sondern zu Gott im Vordergrund der Betrachtungen steht, wird auch die Fähigkeit, selbst zu lieben, mit Augustinus ganz ausdrücklich als eine göttliche Gabe charakterisiert. Dem *animal aimant* steht es nicht frei zu entscheiden, *ob* es lieben will. Seine Freiheit besteht in der Entscheidung, *wie* und *was* es liebt: »Il ne reste qu'à décider comment et quoi aimer«.[165]

Nimmt das Selbst sich nun in seinem eigenen Mangel, seiner Bedürftigkeit und Endlichkeit wahr, so nimmt es sich auch in der Möglichkeit wahr, aufgrund dieser Mangelhaftigkeit hassenswert zu sein. Um der Projektion des Selbsthasses auf andere im bereits dargestellten Rachekreislauf zu entgehen muß für Marion eine neue Ausgangsfrage gestellt werden: Die Frage danach, ob ich durch den Anderen geliebt werde, gehorcht letztlich einem ökonomischen Gesetz, da die Liebe des

[165] Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 367.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderen dem *Ego* zur Absicherung gegen die Angst vor der eigenen Mangelhaftigkeit dienen soll – »il espère ne pas y perdre – que l'amour lui donne de l'assurance à un juste prix. Il veut bien payer en retour pour obtenir de l'assurance, mais sans qu'on lui prenne plus qu'il ne recevra«. [PhE 113] Eine solche Reziprozität in der Logik des Preises bildet jedoch für Marion gleichermaßen die Bedingung der Möglichkeit des Tauschs wie die Bedingung der Unmöglichkeit der Liebe. [Vgl. PhE 115] Wenn der Andere mir seine Liebe nur in der Erwartung gibt, daß ich sie umgehend im gleichen Maße erwidere, so bin ich ihm gegenüber schon verschuldet und kann nicht mehr das Risiko eingehen, mich frei zur Liebe zu entscheiden – Ricœurs Risiko zu geben, das sich auch in der Gegengabe als ›zweiter erster Gabe‹ erhalten soll: »C'est précisément parce que le donateur se retire (réduction) que le donataire pourrait se risquer à l'aimer (ou non).« [ED 146] Das gleiche gilt, wenn ich vom Anderen seine Liebe erwarte, um in meinem Selbstwert bestätigt zu werden. Auch dann wird die Gabe der Liebe gegen einen berechenbaren Preis aufgewogen. Die neue Ausgangsfrage für das Selbst lautet daher: »puis-je aimer, moi le premier?«. [PhE 116]

Es geht also darum, sich wie schon bei Ricœur auch in der Gegengabe nicht mehr zuerst als Empfänger, sondern als potentiellen Gebenden zu sehen. Die Position des *adonné* wird so nun deutlicher durch seine Hingabe als Form des Gebens und nicht *nur* durch das Empfangen der Phänomene bestimmt, allerdings in der Abgrenzung von einem Empfangen, das mit der Reziprozität rechnet – mit dem Gesetz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten: »comme un amant qui s'adonne plutôt que comme un aimé donnant-donnant«. [Ebd.]

Aus der Fähigkeit, als erster zu lieben, sei es auch immer schon in einer ›zweiten ersten Gabe‹, kann das Selbst die höchstmögliche Souveränität gewinnen und hat so eigentlich, obgleich es mit keinem Gewinn rechnen darf, nichts zu verlieren. Ihm bleibt stets, auch dann noch, wenn seine Liebe (oder Gabe) nicht angenommen wird, seine Fähigkeit zu lieben (oder zu geben), also seine Identifikation als Liebender (und Gebender), und zwar ganz explizit analog dazu, wie auch die zurückgewiesene Gabe eine Gabe bleibt. [Vgl. PhE 117] Die Bereitschaft, zu verlieren, ermöglicht so den eigentlichen, nicht verrechenbaren Gewinn des Gebenden: »plus il donne, plus il perd et plus il disperse, moins il se perd lui-même, puisque l'abandon et la déperdition définissent le caractère unique, distinctif et inaliénable d'aimer.« [Ebd.] Sie bildet mit der Möglichkeit, im Versuch moralisch zu handeln ein nicht-moralisches

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handeln zu riskieren, für Marion hier die eigentliche Freiheit des Selbst. Eine Freiheit zu scheitern tritt an die Stelle der Angst vor der Mangelhaftigkeit, vielleicht auch an die Stelle der Furcht, sich zu irren, die für Ricœur Descartes' Suche nach der sicheren Erkenntnis prägt. Allein die Bereitschaft, sich ganz zu geben und sich dem Verlust auszusetzen, kann die Liebe selbst absichern: »[i]l ne se trouve qu'une seule preuve d'amour – donner sans retour, ni reprise, donc pouvoir y perdre et éventuellement se perdre«. [PhE 118] Das Bild der Liebe, das Marion hier entwirft, korrespondiert also mit dem Ideal einer reinen, generösen und preislosen Gabe jenseits der Reziprozität, der Ökonomie und jenseits einer ›metaphysischen‹ Logik des Seins: »*l'amour sans l'être*«. [Ebd.] Gerade indem an die Stelle der Absicherung *(assurance)* die Bereitschaft zur Hingabe bis hin zur Selbstaufgabe *(abandonner)* tritt, kann eine neue Form der Gewißheit gewonnen werden – die Gewißheit zu lieben: »*J'ai l'assurance que je fais l'amour.*« [PhE 122] In dieser Gewißheit geht es eben nicht mehr um eine direkte Absicherung der eigenen Existenz oder des eigenen Seins gegen die Vergeblichkeit, wie in der Frage, ob ich geliebt werde, sondern um eine indirekte Versicherung, die ich nicht vom Anderen erwarte, dennoch aber, ebenfalls wie bei Ricœur aber auch bei Derrida, nur im Umweg über die Vermittlung des Anderen und die Bereitschaft, mich im Akt der Gabe auf ein Anderes hin zu entäußern, gewinnen kann:

»d'un ailleurs plus intime à moi que moi-même: l'ailleurs qui m'advient dans le geste même où je me départis de ce que j'ai (mon don) et de ce que je suis, pour ne m'assurer que de ce que je fais en vérité à cet instant – l'amour«. [PhE 122 f.]

Die Liebe wird dabei allerdings nicht *gemacht*, indem sie wie ein Produkt hergestellt würde, sie ›macht‹ sich lediglich nur dann selbst, wenn ich mich in ihr aufs Spiel setze, ohne eine Gegengabe zu erwarten. Nur aus dieser Hingabe an das Risiko der Gabe kann ich einen wirklichen Zugang zu mir selbst – zu meiner Identität und Ipseität – erlangen.

Der Liebende erscheint allein dort, wo er durch die Gabe die Ökonomie, die Gesetze der Reziprozität und des Preises überwindet[166] und

[166] Marion unterscheidet die Liebe von der Verführung, die im Raum des Ökonomischen als eine Investition zur Steigerung des eigenen Lustgewinns zu betrachten ist und noch in der von vornherein einkalkulierten Trennung versucht, den Einsatz der Emotionen unter Kontrolle zu halten, um den Verlust der Beziehung nicht als Verlust erleben zu müssen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damit zugleich auch auf das Prinzip des zureichenden Grundes verzichtet: »L'amant apparaît, lorsque l'un des acteurs de l'échange ne pose plus de condition préalable, aime sans exiger de l'être et abolit ainsi l'économie dans la figure du don.« [PhE 128] An die Stelle des zureichenden Grundes tritt die Freiheit der Entscheidung, ohne benennbare Gründe zu lieben oder nicht. Die Gabe des Liebenden ist dabei zugleich eine Gabe des Erkennens, denn der Geliebte wird für den Liebenden erst durch seine Liebe tatsächlich erkennbar und sichtbar: »L'amant fait apparaître celui ou celle qu'il aime, non l'inverse«. [PhE 130] Was er dabei ›zu erkennen gibt‹ ist die Unvergleichlichkeit des Anderen, die sich erneut jeder Berechenbarkeit und der Reziprozität verweigert.[167] Auch Marion zitiert hier wie Ricœur Montaignes »parce que c'était lui, parce que c'était moi«. [PhE 133] Wer durch die Liebe sichtbar gemacht wird, der wird in der Gabe der Liebe zu seinem eigenen Grund – zum Grund dafür, geliebt zu werden. Er ist demnach für Marion nicht eine *causa sui*, wohl aber »*ratio sui*«. [Ebd.] Der Liebende wiederum erfährt durch seine Fähigkeit zu lieben eine Dezentrierung, die ihn auf den Anderen ausrichtet.

Um allerdings zu gewährleisten, daß der Andere nicht nur eine beliebige Leerstelle oder Projektionsfläche bleibt, auf die sich die Liebe richten kann, muß nun auch die einseitige Vorstellung der Liebe als einer reinen Gabe – ausgehend von der Perspektive des Gebenden – erneut überschritten werden. Die Entscheidung, *jemanden* zu lieben, setzt für Marion die generelle Bereitschaft zu lieben voraus. Vor der Entscheidung für einen Adressaten der Liebe steht also die Entscheidung, lieben zu wollen und das Lieben zu lieben. Diese Entscheidung bleibt zunächst einmal eine Auto-Affektion des Liebenden, die noch keinen echten Zugang zum Anderen gewährleisten kann. Die Art und Weise, wie der Liebende das Ziel seiner Liebe – wenn diese intentional aufgefaßt wird – dann anvisiert und phänomenalisiert, kann zudem großen Schwankungen unterliegen. Das Bild des Geliebten verändert sich fortwährend und der Liebende kann sich nicht sicher sein, dem Selbst des Anderen jemals gerecht zu werden. Dem Überschuß der An-

[167] Umgekehrt müssen, wie bereits aufgezeigt, die Akteure der Ökonomie austauschbar, anonym, maskiert als *persona* erscheinen, damit die Regel ›Geschäft ist Geschäft‹ in ihrer Neutralität ohne Ansehen der Identität der Beteiligten wirksam werden kann. Im ökonomischen Geben und Nehmen geht es also gerade darum, sich einander nicht zugleich zu erkennen zu geben.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schauung, die das gesättigte Phänomen des Anderen für mich bildet, kann ich keine eindeutige Bedeutung zuschreiben. Damit die Priorität des Liebenden – die ›Eigenheit‹ seiner Entscheidung zu lieben – den Horizont nicht doch noch gegenüber dem Anderen verschließt, ist es notwendig, daß die Intentionalität sich, wie schon im Bezug auf die Gebung der Phänomenalität, in eine Kontra-Intentionalität umkehrt und die Ausrichtungen zweier Liebender aufeinander sich überkreuzen.

Die Liebe kann, ähnlich wie in Ricœurs Modell der Wechselseitigkeit (allerdings hier ohne die Unterscheidung von der Gegenseitigkeit, die auf der Einnahme verschiedener Perspektiven der Beschreibung beruht, sondern von vornherein innerhalb der phänomenologischen Perspektive), nur als ein »*[p]hénomène croisé*« [PhE 164] realisiert werden. Auch der Andere muß sich mir geben, allerdings nicht als verfügbares, austauschbares Objekt, sondern in einer Bereitschaft zur Hingabe, die gibt, als könne sie geben, was eigentlich nicht gegeben werden kann. Es geht nicht darum, einen Besitz oder ein Objekt als etwas Gebbares weiterzugeben, sondern um den Vollzug des Gebens der Liebe, der das Lieben erst ermöglicht. Der Andere gibt mir nicht seine Anschauung – die erst aus meiner Liebe heraus sichtbar wird – sondern er übergibt mir seine Bedeutung: »me voici, moi, ta signification«. [PhE 165] Er wird für mich zur Bedeutung, zum Sinn jenseits der Vergeblichkeit. Die Bedeutung oder Bedeutsamkeit wird ausgesagt, ohne daß tatsächlich der Bedeutungsgehalt ausformuliert würde, ähnlich wie in Derridas Weitergabe des Geheimnisses. »Elle se donne en disant qu'elle se donne, *comme si* elle se donnait et *comme pouvant ne pas se donner.*« [Ebd.] Gegeben wird ein *Wort* – die Aussage der Bedeutung besteht darin, sie zu versprechen, und zwar dauerhaft, um dem »Me voici!« des Anderen eine zeitliche Ausdehnung zu geben. Der Andere gibt sich mir daher, indem er sich mir verspricht, als ein Schwur oder Eid – »comme un *serment*«. [Ebd.] Die Austauschbeziehung der Liebenden besteht in diesem wechselseitigen Schwur nicht darin, beispielsweise Zeit, Interessen oder bestimmte Anschauungen miteinander auszutauschen und zu teilen, sondern die beiden Akteure der Beziehung selbst scheinen jeweils ausgetauscht zu werden – jedoch gerade nicht gegeneinander, im Wechsel von Rollen oder Standpunkten, sondern jeweils in sich selbst, da sie aus der Performanz des Liebens und des Schwures sich selbst erst neu als Liebende empfangen können: »Lui et moi naissons, renaissons même (la réduction érotique abolit le monde et crée un intrigue) comme amant et aimé …«. [PhE 170] Sie sollen nicht mehr als neutrale, aus-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tauschbare oder universalisierbare Partner gedacht werden, sondern in ihrer Individualität und Ipseität als Liebende. Diese Individualität wird wiederum notwendig durch ihr spezifisches, partikulares Begehren und damit letztlich durch den Mangel bestimmt, also durch eine Arbeit des Negativen, damit sich überhaupt ein Begehren auf den Anderen richten kann.

Ebenso wie der Mangel hier Identität konstituiert, gilt dies auch für eine besondere Form der Passivität gegenüber dem Anderen – »une toute autre passivité«. [PhE 178] Es soll sich dabei nicht um eine Passivität der Starre, des Erleidens oder Erduldens oder der reinen Hinnahme handeln, sondern um eine Passivität, die gerade darin besteht, sich selbst ganz geben zu können. Meine ganz eigene und unvergleichliche Passivität gegenüber dem Anderen und gegenüber dem Risiko meiner Hingabe, individualisiert mich und bildet zusammen mit dem Affiziertwerden durch die Phänomenalität meine Geschichte. Die Liebenden befinden sich einander gegenüber in einer doppelten, wechselseitigen Passivität der Hingabe. Der Liebende *(amant)*, wird dabei zu einem Hingegebenen *(adonné)*, der den Anderen annimmt und ihm zugleich gibt, was er nicht hat, sondern nur geben kann: »adonné – celui qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit et qui donne ce qu'il n'a pas«. [PhE 190] Die Figur des *adonné* wird also hier noch einmal ganz explizit um seine Fähigkeit zu geben erweitert.

Was einander in der Liebesbeziehung gegeben wird, ohne ›gehabt‹ zu werden oder ein Besitz zu sein, ist für Marion zunächst einmal der Leib, der über die Körperlichkeit hinaus Bedeutung erhält, sowie die Gabe des Wortes – das Versprechen oder der Schwur. Sowohl die Vorstellung, dem Anderen mich selbst als Person zu geben, als auch die Idee, den Anderen als Besitz zu vereinnahmen, bilden für Marion eine Illusion. Ausgetauscht wird eben nicht Selbst gegen Selbst, sondern beide geben sich wechselseitig eine unaustauschbare Ipseität, indem sie einander das Versprechen ihrer Treue geben – das Versprechen, einander etwas zu bedeuten. Was sie einander damit eigentlich ›bedeuten‹ oder (zu erkennen) geben ist die Gewißheit, Liebende zu sein: »Tu m'aimes vraiment, moi je le sais, je t'en donne l'assurance«. [PhE 294] Gegeben wird also, wie zuvor bei Ricœur die wechselseitige Anerkennung der generellen Fähigkeit zu geben, jeweils die Bezeugung der Möglichkeit, *Liebe zu geben*, die den Liebenden als Menschen ermöglicht und ihm sein Selbst gibt, das immer schon zugleich gebend und empfangen ist, eingebunden in die wechselseitige, unauflösbare Struktur des Einander-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liebens, in der die Rollen – die *personae* – von Geber und Empfänger nicht unterscheidbar sind, in der aber die Singularität und Persönlichkeit der vollziehenden Akteure erst unterscheidbar wird. Die Gabe des Versprechens einer ewigen Liebe, bildet für Marion die äußerste Form einer vorlaufenden Entschlossenheit, die sich nicht auf den Tod hin, sondern über diesen hinaus entwirft. An dieser Stelle zeigt sich deutlich die Einbindung in eine bestimmte kulturelle und religiöse Vorgabe eines Ideals – des christlichen Eheversprechens –, das sich selbstverständlich aus anderen kulturellen Kontexten heraus hinterfragen ließe.

Ausgerichtet auf die Ewigkeit übernimmt das Dasein hier nicht die Möglichkeit der Unmöglichkeit, sondern entschließt sich zu einer ›Unmöglichkeit der Unmöglichkeit‹: Die ›Unmöglichkeit‹, die der Tod darstellt, wird durch den Bezug auf die Ewigkeit verunmöglicht, wenn auch nur im Modus des *›als ob‹* – durchaus also in jener durchsichtig gemachten Struktur der ›Fiktionalität‹, die Derrida einfordert. Gerade einem so bindenden Versprechen muß hier deutlich ein Kredit und Vertrauensvorschuß gegeben werden, sowohl im Hinblick auf die Treue des Geliebten bis in den Tod als auch hinsichtlich der Hoffnung auf eine Überschreitung des Todes. Es wird dadurch nicht möglich, sich selbst und einander den Tod ›zu nehmen‹. Eben dadurch, daß es sich um eine offene, ausstehende Hoffnung handelt, bleibt die Gabe der Liebe jenes Risiko, das sie für Marion sein muß, um tatsächlich eine Gabe und nicht ein ökonomisches Kalkül zu bilden. Auch hier soll es nicht darum gehen, sich das (gemeinsame) ›Paradies zu erknausern‹.

Mit Ricœur läßt sich ergänzen, daß im Hinblick auf das Versprechen die Identität des Selbst an ein Sagen-Können gebunden ist, indirekt auch an ein Erzählen-Können, das wiederum das Selbst an den Anderen bindet: Meine Ipseität, die mir nicht genommen werden kann, obwohl ich selbst nicht als Besitz über sie verfüge, besteht in der Weise, wie ich mich selbst, gegen das Besitzenwollen, in der Liebe hingebe und aufs Spiel setze. Die Geschichte dieses Spiels kann ich auch für Marion nicht vollständig selber erzählen: »... paradoxalement, cette ipséité irrévocable, je ne peux moi-même en tracer l'histoire érotique – il faut que d'autres me la disent«. [PhE 301] Die Frage danach, *wer* ich als Liebender bin, kann ich niemals selbst vollständig beantworten, sondern nur der von mir Geliebte oder aber ein Dritter. Damit die Geschichte der Liebenden über ihre eigene Endlichkeit hinaus weitererzählt werden kann, finden diese für Marion ihre Bestätigung in einer dritten Person: dem Kind, dem sie zugleich die Gabe des Lebens über-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tragen. [Vgl. PhE 303 f.] Die Zweierbeziehung, die das Grundmodell der Gabe zwischen Geber und Empfänger voraussetzt und in der das Dritte die gegebene Sache darstellt, wird hier auf eine andere Weise in eine ternäre Struktur überführt: zwei Geber/Empfänger *(adonnés)* geben einander, bezeugen einander und geben und zeugen einen Dritten, der zugleich Empfänger der Gabe des Lebens und Zeuge der ›Gabe‹ ihrer Liebe ist. Das Kind ist dabei nicht Produkt der Gebung, sondern muß selbst von seinen Eltern so angenommen werden, wie es sich selbst als Phänomen und Ereignis gibt. Es löst sich zudem in seiner Entwicklung von seinen Eltern ab und bleibt so nicht Zeugnis ihrer Beziehung, sondern wird zunehmend Zeuge seiner selbst. Indem das Kind sich ›verselbständigt‹ und entzieht, indem es als »tiers manquant« [PhE 313] die direkte Beziehung des Miteinanders überschreitet, und da es die Gabe des Lebens nicht ›zurückgeben‹ kann, verkörpert es für Marion zugleich die Unmöglichkeit einer Reziprozität, in der Gabe gegen Gabe eins zu eins getauscht werden könnte. [Vgl. PhE 315]

Da jeder Mensch als *adonné* Empfänger der Gabe des Lebens ist, da jeder Kind seiner Eltern ist, ist jedes Selbst gerade in seiner Individualität und Partikularität zugleich auch schon ein Dritter, der auf diese Weise die Unaustauschbarkeit verkörpert. Die komplexe *interdonation* zwischen den Liebenden und ihrem Kind sowie auch zwischen den Generationen, die einander nicht nur das Leben geben, sondern einander ebenso auch ihre Bedeutungen und die Geschichten ihrer Gegebenheiten zu erkennen geben, könnte als eine Brücke verstanden werden zwischen Marions Anspruch, dem Selbst und dem Anderen in ihrer absoluten Singularität und Partikularität gerecht zu werden einerseits, und der ethischen Universalisierung andererseits, die den Anspruch stellt, jedem Anderen, auch dem abwesenden Dritten gerecht zu werden. Die Universalisierung müßte dann so vollzogen werden, daß jeder Andere als jeweils *dieser* Andere wie das Kind gerade in seiner Partikularität auf universale Weise, aber nicht als Gesetz, die generelle Unaustauschbarkeit und Unmöglichkeit einer Reziprozität in der Liebesordnung zwischen Personen repräsentiert und verkörpert. Er wäre dann noch nicht notwendig als *Mittel* dieser Universalisierung, wohl aber in einer metonymischen Beziehung als universales *Zeichen*, vielleicht auch als bindendes *Symbol*, dieser Partikularität seiner selbst und aller anderen zu betrachten. – Gerade so, wie Eltern ihr Kind nicht als Mittel zur Bezeugung ihrer Liebe, sondern als Zweck an sich selbst betrachten müssen, um darin ein Zeichen und eine Bezeugung ihrer Liebe zu er-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglichen, die dann nicht in der Eigenliebe gefangen bleibt und auf ein Mittel zur Selbstbestätigung zu reduzieren ist. Möglicherweise kann tatsächlich die Übertragung dieser Zeichenhaftigkeit oder Symbol*funktion* in den Akt der Gabe, vermittelt über eine gegebene Sache und zugleich als ein Zu-erkennen-Geben, dazu dienen, allein diese Sache oder die weitergegebene Erkenntnis, nicht aber die Akteure als Vermittlung oder Mittel zu betrachten, zumal nicht aus jeder Liebesbeziehung zwischen zwei Personen notwendig ein Kind hervorgehen muß.[168] Dabei muß zugleich ein besonderes Augenmerk auf den Vollzug der Gebung gerichtet werden, damit nicht am Ende – Marion verweist mehrfach auf diese Gefahr – die gegebene Sache *anstelle* des Anderen angenommen oder geliebt wird.

Er wählt einen anderen Weg der weiteren Argumentation: da jede dritte Person, jeder mögliche Zeuge der Liebesbeziehung seine Bezeugung wieder nur für einen begrenzten Zeitabschnitt geben kann, ist die Liebesbeziehung stets davon bedroht, die Distanz zwischen den Akteuren, die Andersheit des Anderen in die Gleichförmigkeit des Selben aufzulösen. Ohne den der Zweierbeziehung äußerlichen Bezugspunkt fehlt der Maßstab, um die Distanz zwischen den Liebenden zu bemessen und sie zueinander immer wieder neu in Relation zu setzen. So gleichen sich Partner, die über lange Zeit hinweg vollkommen isoliert in ihrer Zweierbeziehung leben, manchmal beinahe bis zur Ununterscheidbarkeit aneinander an. Ohne den Bezug auf einen Dritten, der die Unmöglichkeit der Reziprozität und des Austauschs repräsentiert und sich nicht gegen den Anderen eintauschen läßt, weil er ihm gegenüber noch einmal anders ist, droht die Gefahr, den Anderen letztlich doch wie einen austauschbaren Besitz zu behandeln. Angesichts dieser ständigen Bedrohung muß, so Marion, jeder Augenblick der Liebe so vollzogen werden, als könnte er der letzte sein, und dadurch zugleich so, als wäre er ewig. Diese Augenblicklichkeit der Liebe findet ihren absoluten, ewigen, letzten und zugleich ersten Zeugen für Marion hier al-

---

[168] Der andere Aspekt des Dilemmas des ›*tout autre est tout autre*‹, der darin besteht, niemals *allen* anderen unmittelbar gerecht werden zu können, kann allerdings auch so nicht gelöst werden. Dieses Dilemma läßt sich auch im Hinblick auf die Frage der Elternliebe verfolgen. Ist diese parteiisch, wenn sie sich nur oder weitaus mehr auf die eigenen Kinder bezieht, als auf alle Kinder? Mit dieser Fragestellung setzt sich James Rachels in seinem Aufsatz »*Eltern, Kinder und die Moral*« auseinander, in: Axel Honneth und Beate Rössler [Hg.]: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M. 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lein im Bezug auf die Instanz eines göttlichen Dritten – in einer Ausrichtung, die, in der Wendung, die schon Lévinas und Derrida gebrauchen, als »l'adieu« [PhE 326] zugleich Abschied und Ewigkeit impliziert.

Unter der Zeugenschaft des ganz Anderen, der als absolut Liebender gedacht wird, bleibt jedes Selbst immer *amant*, auch dann noch, wenn es dies zurückweist. Jeder gibt dabei dem jeweils Anderen, was auch der Gebende selbst niemals besitzt: Er verfügt darüber nur, insofern er es dem Anderen geben kann – die Bedeutung, den Leib, die Freude *(jouissance)* und die Treue. [Vgl. PhE 327] Die Nähe zum Anderen, die die Liebe zu ihm ermöglicht, besteht dabei gerade in dem jeweiligen Mangel an sich selbst, der nur durch die Gabe des Anderen gestillt werden kann. In ihrem Mangel und ihrem Begehren sind die Liebenden aufeinander bezogen. Über den Umweg der Liebe des Anderen, welcher mir versichert, daß ich liebenswert und liebensfähig bin – »[a]imé parce qu'aimable, aimable parce qu'aimé« – werde ich dann auch in die Lage versetzt, mich selbst zu lieben, mit meiner Mangelhaftigkeit umzugehen und mir selbst zu verzeihen – »me pardonner«. [PhE 328] Der Ruf des Anderen, dem ich mich hingebe und aus dem ich meine Identität als Liebender empfangen kann, lautet: »Toi, tu m'as aimé le premier.« [PhE 331]

Wenn dieser Ruf notwendig wechselseitig erfolgt, so verschränken sich damit Geben und Nehmen, Aktivität und Passivität erneut in einer Ununterscheidbarkeit oder Gleichursprünglichkeit zwischen erster Gabe und Gegengabe, *a priori* und *a posteriori*. In diesem Sinne ist der *adonné* im gleichen Maße immer schon gebend und empfangend. Meine geschichtliche Struktur, mein Geborenwerden, Kindsein und Heranwachsen, mein Platz in der Generationenfolge implizieren allerdings ein *déjà* – eine schon vor meinem Aktivwerden und vor meiner eigenen Entscheidung empfangene Gabe des Lebens und der Liebe anderer, so daß hier doch zunächst eine Passivität zu dominieren scheint. Die Annahme dieser Gaben aber ermöglicht gerade die Aktivität des Gebens und Liebens, welche es dem passiv empfangenen Phänomen des Selbst erst erlaubt, als es selbst ›auf der Bühne‹ der erlebten Phänomenalität zu erscheinen und sich aufs Spiel zu setzen. Indem es durch andere erkannt wird, kann es sich selbst zu erkennen geben.

Die Eigenlogik der Liebe, die für Marion nicht irrational ist, sondern eine Form der Selbstbegründung impliziert, die der Selbstgebung der Phänomene entspricht – die Logik des *ordo amoris* sowie der *inter-*

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

donation – ist hier in weiten Teilen mit jener Denkfigur gleichzusetzen, die sich als ›Logik der Gabe‹ bezeichnen läßt: einer Logik jenseits der Reziprozität und der ihr entsprechenden Meßbarkeit zureichender Gründe, die mit ihren Paradoxien und Aporien das rationale Denken an seine eigenen Grenzen führt – und zwar ganz wesentlich auch an die Grenzen, die zwischen dem *Denken* von Liebe und Gabe und dem *Vollzug* von Liebe und Gabe verlaufen. Wo Marion die Beziehungen zwischen Personen bzw. von *adonné* zu *adonné* betrachtet, ist die Orientierung am Modell der Gabe in seiner Herkunft von der Vorstellung einer Weitergabe von Hand zu Hand sicherlich einsichtiger als dort, wo es zunächst einmal weder intersubjektiv noch im Sinne einer *interdonation* um die Gebung der Phänomene geht. Dennoch ist die eingehende Betrachtung und Reduktion des Phänomens der Gabe in »*Étant donné*« bereits als ein Schritt zu beachten, der die Öffnung der Phänomenologie der *donation* auf eine *interdonation* mit vorbereitet und damit das Streben zum *ordo amoris* vorantreibt und zugleich den Zugang zum Phänomen eines personalen Selbst vertieft: als Empfänger von Gebung, das sich selbst als Phänomen (zu erkennen) gibt; als Antwortender und Verantwortlicher, der sprachlich oder in künstlerischen Ausdrucksformen zu erkennen gibt, was sich ihm gibt; als Gebender *und* Empfangender.

In »*Le phénomène érotique*« bildet das Modell der Gabe, in einer hohen Stufe der Idealisierung, gerade in seiner interpersonalen Dimension aber auch im Hinblick auf das Modell der Selbstgebung ein wesentliches Moment der Vervollständigung des Entwurfs des *adonné:* die Liebenden geben sich selbst in der Hingabe ihrer Liebe, sie geben sich einander und geben einander wechselseitig jeweils die Bezeugung ihrer Selbst; sie geben im Vollzug dieser Gabebeziehung diejenigen Phänomene, die ihnen jenseits von Besitz und Objektivierbarkeit erst durch das Geben selbst gegeben werden – insbesondere das Versprechen ihrer Treue; sie geben einander in dieser Gabebeziehung sich selbst und dem jeweils Anderen einen Grund und damit eine Absicherung gegen die Vergeblichkeit und ermöglichen so eine eigene Rationalität der Liebesgaben; sie geben dabei stets weiter, was ihnen selbst gegeben ist, insofern es sich dem Machen, der Produktion, der Konstituierung und Beherrschung entzieht; sie (er)geben Sinn.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV. Einander zu erkennen (ge)geben

Inwiefern handelt es sich in den Gabebeziehungen, die Marion beschreibt, um ein Einander-zu-erkennen-Geben? Das Wissen, geliebt zu werden, und die Entscheidung, selbst zu lieben, gehören für Marion einer anderen Ordnung der Erkenntnis an als das Wissen, das ich über ein Objekt erwerben kann. Vielleicht läßt sich hier von einem Wissen sprechen, das eben mit der Liebe ›gegeben‹ und als Gabe empfangen wird, nicht jedoch im Austausch ›erworben‹ oder aber ›gemacht‹ werden kann. [Vgl. PhE 332 f.] Marions phänomenologischer Perspektivwechsel verlangt es, auf das *erkannt werden* zu achten: ein echtes Selbstverständnis des Erkennenden ist einerseits nur möglich, indem er sich selbst als Empfänger des ihm (zu erkennen) Gegebenen versteht; andererseits aber muß er sich ebenso selbst als *erkannt* anerkennen – als ein ganz spezielles ›personales Phänomen‹, das anderen zu erkennen gegeben ist und von diesen immer schon erkannt wird, und zwar ganz wesentlich gerade in seinem Bedürfnis gesehen, erkannt und geliebt zu werden. »Au regard inversé, *je* devenu un *moi* ne demande ni de connaître, ni même d'être connu, mais d'être reconnu, c'est à dire aimé.« [S. o.]

Vorausgesetzt wird auf dieser Ebene nun, anders als in der systematischen Ausarbeitung der Phänomenologie der *donation*, sowohl für diese Art des Wissens gemäß der Erkenntnisordnung als *ordo amoris* als auch für die Ermöglichung des Wechselspiels der Liebe zwischen Personen, letztlich der Verweis auf eine dritte, absolute, gebende, erkennende und liebende Instanz: auf Gott, der als erster Liebender und indirekt damit hier auch als ›erster Geber‹ die gesamte Ordnung und Eigenlogik der Liebe, ihren Vollzug, die Vollziehenden, ihre Erkenntnis und die Erkennenden ermöglicht. Die Gewißheit, durch diesen absolut Anderen immer schon und bis in alle Ewigkeit erkannt, als Individuum anerkannt und geliebt zu werden, soll den Sprung in die Entscheidung ermöglichen, selbst Liebe zu geben und sich hinzugeben ohne direkte

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erwartung einer Gegengabe oder Bestätigung, da diese eben durch den Dritten bereits vorauszusetzen ist. Diese dritte Instanz bzw. diese Voraussetzung einer ersten Gabe (deren Denknotwendigkeit für die Phänomenologie der *donation* Marion doch so deutlich zurückweist) jenseits der jeweils endlichen und begrenzten Akteure, dieses absolute ›Anderswo‹ *(ailleurs)* (welches, wie gezeigt wurde, nicht mit dem klassischen Verständnis von Transzendenz gleichgesetzt werden soll), muß hier für Marion notwendig gedacht werden, damit das wechselseitige Begehren der Liebenden nicht auf ein Mittel reduziert wird, um jeweils selbst gemäß einer Ökonomie der Reziprozität in der eigenen Identität und im eigenen Recht auf das Geliebtwerden durch den Anderen Bestätigung zu finden. Es gilt den Zweck zu verteidigen, den das jeweilige Selbst in seiner Singularität und Unaustauschbarkeit für die Beziehungen des Einander-Liebens und Einander-Gebens bildet. Angesichts unseres Begehrens, geliebt und erkannt zu werden, erscheint es Marion nur im Vertrauen auf die Gewißheit, von einem absoluten Anderen gesehen zu werden, möglich, ohne die Maskierung einer ökonomischen Neutralität einen Blick auf die uns auf der Straße begegnenden Anderen in ihrer gesättigten Phänomenalität zu richten und sich einander zu erkennen zu geben, ohne schon eine Gegengabe einzukalkulieren.

Hält man sich an Marions Reduktion des Gabe-Phänomens in »*Étant donné*«, so ergibt sich eine andere Konsequenz: ohne Einführung einer dritten Instanz wird die Zeugenschaft für das Phänomen der Gabe, das hier noch nicht als Modell für die Beziehung der Liebe dient, den Akteuren überlassen, welche die Performanz der Gabe vollziehen und so dieses Phänomen ermöglichen. Indem sie einander geben, geben sie einander in der Immanenz dieses Geschehens zugleich das Phänomen zu erkennen, das in diesem Geben besteht. Weder die Instanz eines ersten Gebers noch die eines absoluten Erkennenden wird hierbei denknotwendig. Erst dort, wo das Problem der Ethik mit dem Dilemma einer unmöglichen Vermittlung zwischen Universalität und Partikularität in den Blick genommen wird, scheint sich für Marion die Notwendigkeit der Einführung einer solchen Instanz zu ergeben. Um auch dieses Problem jedoch innerhalb der Immanenz einer direkten interpersonalen Beziehung der *interdonation* zu betrachten, könnte auch hier die Zeugenschaft jeweils einem der beteiligten Akteure zugeschrieben werden. Diese Zeugenschaft wäre stets endlich, ließe sich aber durch das Weitergeben des Zeugnisses – das Zu-erkennen-Geben in der (schriftlichen) Überlieferung – zumindest über Generationen hin-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weg erweitern, wenn auch eine damit verbundene ›schlechte Unendlichkeit‹ dadurch nicht zu überwinden wäre. Der Austausch einer Gebung zwischen den Zeugen müßte vielleicht gerade darin bestehen, sich einander wechselseitig Zeichen für die Unaustauschbarkeit ihrer partikularen Identitäten zu erkennen zu geben und zugleich für die Universalität eines Aufrufes zu einer bestimmten Haltung der Verantwortlichkeit des Entgegennehmens, Gebens und Sich-Hingebens gegenüber der ebenso unaustauschbaren Gebung der gesamten Phänomenalität bis hin zu ihrer äußersten Sättigung.

Die Forderung einer solchen Haltung der Hingabe und *interdonation* bleibt wohl, wie auch Marions Konzeption der Liebe, eine hohes Ideal. Wie bei Ricœur, könnte es auch hier darum gehen, Lichtungen in der alltäglichen Begegnung der Welt und des Miteinander zu eröffnen, wobei die Offenheit für die Gabe des Anderen insbesondere im ökonomischen Austausch gerade ausgeblendet werden muß, ebenso wie die Blendung und das Sichüberwältigenlassen durch die Gebung der gesättigten Phänomene nicht permanent und alltäglich geschehen kann und soll. Dennoch bleibt der Anspruch bestehen, die Vor-Gabe des anonymen Rufs und der universalisierten Gebung im Hinblick auf das eigene Selbstverständnis anzuerkennen und dies auch anderen zu erkennen zu geben, um die Gebung im Gegebenen in einem Prozeß des Einander-zu-erkennen-Gebens zu entfalten. Der Empfänger der Gebung gibt dieser ihre Manifestation, benennt und bezeugt sie nicht nur für sich selbst, sondern auch gegenüber anderen, insbesondere in der gemeinschaftlichen Institution der Sprache, und er vollzieht den Erkenntnisprozeß der phänomenologischen Reduktion. Diese ›Gegengabe‹ sollte als eine ›zweite erste Gabe‹ betrachtet werden, die nicht einfach das Phänomen erwidert oder dessen Phänomenalität zurückgibt, sondern die Gebung zu erkennen gibt, allerdings möglichst so, wie diese sich selbst gibt, sei es als ›nicht-personales‹ oder als ›personales Selbst‹. Damit öffnet sich die Beziehung zwischen Phänomen und Empfänger auf eine spezifische, durch komplexe Erkenntnisprozesse und Gegebenheitszusammenhänge gefilterte Beziehung der Weitergabe der Welt an den Anderen.

In »*Au lieu de soi*« (wo der konsequente Bezug auf eine göttliche Instanz durch die Referenz auf Augustinus gerechtfertigt wird)[169] wird

[169] Möchte man Marion als Vertreter einer theologisch gewendeten Phänomenologie einordnen, ließe sich unterstellen, daß mit der sorgfältigen Augustinus-Lektüre lediglich

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließlich der Umgang mit dem Gegebenen auf eine andere Art und Weise zu einer Aufgabe, einander zu erkennen zu geben: sie besteht – aus der Perspektive des Gläubigen – darin, in einer Hermeneutik der alttestamentarischen *Genesis* das Gegebene *als Gabe* zu interpretieren und dies in der Form des Bekenntnisses zu erkennen zu geben.

»[L]'interprétation du récit de la création conduit à interpréter le monde comme créé. Ce qui ne se peut que par une *confessio* universalisée de Dieu, par tous les croyants, à propos de toutes choses, comme autant de dons.«[170]

Marions Augustinus-Interpretation liest sich passagenweise als ein überraschend deutliches Bekenntnis zur *Gabe*, und zwar hier, wie bereits in den früheren theologisch geprägten Schriften, ganz eindeutig in der christlichen Tradition einer vertikalen, göttlichen Gabe der Gnade. Davon ausgehend wird auch das Selbst zum Empfänger von Gaben, das sich in diesem Empfangen (dem Modell des *adonné* entsprechend) zugleich selbst als eine Gabe empfängt: »Et si le premier des dons consiste dans la possibilité même d'en recevoir, alors il faut que le soi se reçoive lui-même comme un don«.[171] In einer klaren Abgrenzung gegen Lévinas und Ricœur[172] möchte Marion dieses Selbst weder als ein Selbst *für* den Anderen noch *als* ein Anderer, sondern als ein Selbst *durch* den Anderen verstehen: »*par* un autre. Autrement dit, par un don, car tout advient, sans aucune exception, par et comme un don«.[173] Ist demnach die *donation* doch allein aus der Orientierung am Modell einer vertikalen Gabe heraus verständlich? Oder hat diese erneute Hinwendung zur Gabe lediglich in den Grenzen der Augustinus-Interpretation Gültigkeit, dessen Werk ohne den Bezug auf Gott, ohne die rastlose Suche nach ihm, nicht verstanden werden kann?[174] Marion selbst geht es hier

---

eine andere ›Maskierung‹ für die Vermittlung eines religiösen Bekenntnisses gewählt werde. Tatsächlich ist der Bekenntnis-Charakter hier nicht von der Hand zu weisen. Dennoch grenzt sich Marion auch in »*Au lieu de soi*« von einer *metaphysica specialis* ab, da er Augustinus als vormetaphysischen Denker einordnet.

170 Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 323.

171 Ebd., S. 384.

172 Desweiteren weist Marion hier jede Form des cartesischen *Ego*, auch in einer performativen Interpretation, zurück, ebenso die Versuche der Selbst-Zugänge bei Kant, Henry und Heidegger.

173 Ebd.

174 »[J]'ai réalisé très vite, que le résultat resterait au mieux approximatif: assez ignorant et sûrement incomplet, mais surtout en retrait incommensurable du sérieux effrayant de l'entreprise menée par saint Augustin – de son avancée vers Dieu, plus exactement de sa

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht um die Weiterentwicklung seiner explizit nicht bekenntnishaften Phänomenologie der *donation*, sondern darum, die Anwendbarkeit ihrer Begrifflichkeiten für eine hermeneutische Interpretation zu erproben: »de tester la validité herméneutique des concepts de donation, de phénomène saturé et d'adonné«.[175] Nach der Systematisierung der Phänomenologie der *donation* erfolgt nun also in unterschiedlichen Formen der Versuch ihrer Anwendung auf gegebene oder sich gebende Phänomene (beispielsweise die Liebe) sowie auch auf Texte, also auf Zu-erkennen-Gegebenes. Zugleich scheint, wie sich zeigen ließ, das Modell der *donation* stellenweise selbst bereits am Modell eines Zu-erkennen-Gebens oder einer Kundgabe orientiert.

Auch in der 2010 erschienen Veröffentlichung »*Certitudes négatives*« bestätigt sich Marions weiteres Interesse an der Thematik der Gabe.[176] Die Argumentation über die Gabe wird hier erweitert, geklärt und präzisiert, ändert sich jedoch in ihren Grundzügen nicht. Interessanterweise steht sie allerdings im Kontext einer dezidierten Veränderung bzw. Ausweitung der Begriffe der Erkenntnis *(connaissance)* und Gewißheit *(certitude)*. Marion will die Gewißheit nicht auf die positive Evidenz beschränken, die zudem mit einem *un*endlichen und *un*überschaubaren Fortschritt des Erkennens ohne Abschluß einer letzten Wahrheit in einen inneren Widerspruch gerät. Stattdessen verweist er auf die negativen Gewißheiten, die unbeantwortbaren Fragen, die Denkbarkeit des Unmöglichen (in der Derrida die Gabe verortet), die uns die Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit vor Augen führen und zugleich eine schrittweise Erweiterung ihres Radius erlauben. Untersucht werden verschiedene Bereiche negativer Gewißheiten: Zuerst *das personale Selbst des Menschen*, das als Denkender, bevor es sich schon als gedacht vorfindet, weder sich selbst noch anderen, weder unmittelbar noch mittelbar (im Zu-erkennen-Gegebenen) zugänglich ist; Marion erläutert hier besonders die Verobjektivierung des Menschen in der Ökonomie[177], die aber zugleich, z. B. in der Werbung, paradoxer-

---

dure découverte qu'en fait Dieu s'avance toujours de toute éternité vers moi, et donc aussi de la déconstruction abyssale de soi qu'il fallut consentir pour recevoir ce *soi* finalement de Dieu. D'ailleurs, sans ce sentiment de profonde inadéquation, aucun lecteur de saint Augustin n'a la moindre résultat«. (Ebd., S. 12).

[175] Ebd., S. 10.

[176] Grundlage dieses Buches bilden Vorträge und Aufsätze Marions, die in meinen Untersuchungen bereits berücksichtigt wurden.

[177] Ebd., S. 54–57.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise versucht sein irrationales Begehren kalkulierbar zu machen. Jede positive Definition des Menschen birgt für Marion die Gefahr, andere zu negieren, die aus dem Rahmen dieser (politisch durchgesetzten) Definition herausfallen. Deshalb gilt für ihn das Gebot, sich gegenseitig als Mensch anzuerkennen, indem man einander eine prinzipielle Undefinierbarkeit und Unobjektivierbarkeit zuschreibt – mit Derrida ließe sich sagen: indem man sich einander als Geheimnis zu erkennen gibt und als solches annimmt. Das zweite Beispiel einer negativen Gewißheit bildet *Gott als »L'[im]possible«*.[178] Daran anschließend wendet sich Marion dann den *Paradoxien der Gabe* zu, die für uns eine Erfahrung bildet, uns also als Phänomen gewiß ist, und sich dennoch dem Prinzip des zureichenden Grundes entzieht, insofern sie sich selbst (als) ihren Grund gibt.[179] Mit der Aufgabe der Reziprozität wird, wie schon herausgearbeitet, zugleich das Prinzip der Identität in Frage gestellt und es eröffnet sich ein neuer Möglichkeitsbegriff, der nicht nur eine Widerspruchslosigkeit, sondern einen Überschuß über sich selbst *(»le surcroît de soi sur soi«)*[180] meint. Dieser Überschuß und diese Möglichkeit bis hin zur Unmöglichkeit, die sich anhand der Gabe freilegen lassen, kennzeichnen die gesättigte Phänomenalität – also auch das Phänomen des personalen Selbst.

»Le don se montre en effet à partir de soi à un double titre: d'abord parce que, comme tout autre phénomène, il *se* donne à partir de soi; ensuit parce que, plus radicalement que tout autre phénomène, il donne son *soi* à partir de *soi*.«[181]

Es ist diese Selbstgebung, die sich anhand der Gabe besonders deutlich machen läßt. Marion erörtert diesen Charakter der Gabe hier noch einmal anhand der Opfergabe, die angesichts eines Überschusses von Gerechtigkeit oder Gabe, diese zurück gibt und ihren Geber zu erkennen gibt (vom Standpunkt des Empfängers aus), und anhand der Vergebung (auch im Hinblick auf Derridas Hinweis auf das Unverzeihliche), die angesichts eines Mangels an Gabe und Gerechtigkeit den gleichen Prozeß des Zu-erkennen-Gebens vom Standpunkt des Gebers vollzieht.[182] Abschließend führt Marion die negativen Gewißheiten hier in der *Er-*

[178] Ebd., u.a. S. 119.

[179] Wie schon Derrida verweist auch Marion hier auf das *dare*, das in das *principium reddendae rationis* einen Widerstand einführt. (Vgl. ebd., S. 182).

[180] Ebd., S. 172.

[181] Ebd., S. 175.

[182] Vgl. ebd., S. 187–241.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eignishaftigkeit zusammen, die für ihn jedes Phänomen – auch das personale Selbst – kennzeichnet. Der Gabe wird im Durchgang durch diese Argumentation erneut entschieden eine Schlüsselstellung zugewiesen. Verbunden ist damit aber auch erneut ein deutliches Bekenntnis zu einer christlichen Tradition im Sinne der negativen Theologie, so daß sich hier noch einmal die Frage nach einem zugrunde liegenden Modell der vertikalen (wenn auch immanent vollzogenen) Gabe stellt.

Vor dem Übergang in die ethische Argumentation und unabhängig davon, ob es einen ersten Geber oder eine erste Gabe gibt, ist festzuhalten, daß Marion sein ›Subjekt nach dem Subjekt‹ als ein Selbst entwirft, welches seine Individualität und Partikularität aus dem empfängt, was sich ihm (zu erkennen) gibt. Im Entwurf der *interdonation* scheint mir die Referenz darauf ausbaufähig, daß ein wesentlicher Teil der Phänomenalität, die dieses Selbst affiziert und ihm seine Geschichte und seine Identität gibt, auch aus der Art und Weise hervorgeht, wie sich andere ›Subjekte nach dem Subjekt‹ als Phänomene geben und wie und was sie zu erkennen geben. Dies geschieht u. a. im von Marion so deutlich privilegierten Beispiel des Kunstwerks, aber auch in der Philosophie, im Vollzug und der Weitergabe eines Denkens, in dem sich der Denkende wie das *Ich* in »*Le phénomène érotique*« mehr oder weniger direkt selbst mit ›zu erkennen gibt‹, sich hingibt und aufs Spiel setzt, um dem Rezipienten zu ermöglichen, sich selbst in die Position des Denkenden zu begeben, der nicht mehr am Fenster sitzt, sondern gemeinsam mit allen anderen daran vorbeigeht. Im gleichen Maße wie durch seine Empfänglichkeit für die Phänomenalität, die es mit jedem anderen personalen Selbst teilt, ist dieses Selbst auch durch die Fähigkeit und Freiheit gekennzeichnet, zu geben, weiterzugeben und auf andere Weise zu erkennen zu geben, was sich ihm gibt. Und dies wiederum aus seiner ganz individuellen Position und Perspektive, die eben durch das geprägt ist, was ihm, wie in den privilegierten Beispielen des Namens und der Sprache, durch andere Personen in einer ganz bestimmten sozio-kulturellen und historischen Situation zu erkennen gegeben, vorgegeben oder mit auf den Weg gegeben wird. Dieses Selbst ist in den Kontext eines Miteinanders – einer *interdonation* – eingebunden, in dem wir einander zu erkennen geben und einander zu erkennen gegeben sind. Nicht nur die Idee einer Gebung, sondern auch das Modell der Gabe mit seinen spezifischen Paradoxien einer unhintergehbaren Unaustauschbarkeit, die doch gerade eine Verausgabung und Hingabe aneinander vorauszusetzen scheint, kann hier zur Darstellung des personalen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbst und der komplexen Beziehung zwischen dem einen und dem anderen dienen, in einer Vermittlung zu den Beziehungen, in denen sich das personale Selbst zu jedem phänomenalen Selbst bis hin zur Sättigung der Phänomenalität befindet.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

E. Sich selbst und einander zwischen Erkenntnis und Gabe verorten und entfalten – Überblick und Ausblick

Um das Verhältnis zwischen den Figuren des Selbst, der Erkenntnis und der Gabe, die sich von Ricœur, Derrida und Marion aus entwickeln ließen, sowie die Dimension des Einander-zu-erkennen-Gebens weiter zu entfalten, möchte ich nach den vollzogenen Durchgängen durch die drei Denkwege nun noch einmal einzelne Stränge ihrer jeweiligen Argumentationen aufnehmen, um zu überprüfen, wie sich die Linien überkreuzen oder verflechten, wo sie parallel oder entgegengesetzt verlaufen und wie sie sich bei aller Unterschiedlichkeit ineinander verweben lassen, um sich gegenseitig zu bereichern und so uns und einander etwas über das personale Selbst und ein interpersonales Miteinander ›zu erkennen zu geben‹. In einem ersten Schritt werde ich noch einmal zusammenfassen, wie sich in ihrem Denken jeweils ein Erkennen im Umgang mit Vorgaben und Gegebenheiten vollzieht, um dann die jeweiligen Beziehungen und Verschränkungen von Geben und Nehmen zu betrachten und herauszuarbeiten, was die Gabe zu erkennen gibt. Abschließend soll sich ein Ausblick darauf eröffnen, was es für unser Selbst, unsere Identität und unser Miteinander heißt, wenn wir einander zu erkennen geben oder einander zu erkennen gegeben sind.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. Überblick: Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe

1) Das Selbst im Entgegennehmen von Zu-erkennen-Gegebenem – das Erkennen als Interpretation, Dekonstruktion, Explikation

Das Erkennen läßt sich bei Ricœur, Derrida und Marion auf jeweils eigene Art als ein Entgegennehmen beschreiben: bei Ricœur und Derrida geht es primär um einen Umgang mit bereits Zu-erkennen-Gegebenem, mit Zeichen und Texten, insbesondere schriftlichen Zeugnissen der Überlieferung. Ricœur beleuchtet besonders deutlich die Kette der Weitergabe, der Tradierungen und Interpretationen. Auch bei Derrida spielt diese Weitergabe eine Rolle: implizit dort, wo es um die wiederholende Lektüre von Texten geht oder um die Einbindung in den Kontext des bereits Gedachten (die Traditionslinien eines ›griechischen‹ λόγος und eines ›jüdischen‹ Denkens des Anderen) und ganz explizit dort, wo das Werk als eine Gabe des Anderen betrachtet wird, mit der es verantwortlich umzugehen gilt. Ricœur vollzieht seine Betrachtung der Entgegennahme tradierter Texte von vornherein unter der Fragestellung, wie diese Zeugnis davon geben, auf welche Weise sich Personen in ihrer Identität und Selbstheit suchen, verstehen und anderen zu erkennen zu geben und auf welche Weise sie sich zu ihrer eigenen Existenz, zur Frage nach dem Sein und dem Sinn in Beziehung setzen. An Derrida wiederum läßt sich die Frage richten, inwiefern auch er, verdeckt von der ›poststrukturalistischen Tradition‹ der Rede vom Tod des Subjekts, um die Annäherung an ein personales Selbst ringt, das sich in textuellen Spuren hinterläßt und nur in ihnen als ein Abwesendes zu verfolgen ist. Der Tod in den Buchstaben scheint die Endlichkeit, die zeitliche Dynamik, die innere Differenz als Entzugsbewegung des personalen Selbst abzubilden. Nur in einer nicht allein mimetischen ›Abbildung‹ oder ›Symbolisierung‹ in den Spuren der Schrift kann dieses sich zugleich entziehende und dabei vollziehende Selbst ›überleben‹.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine schriftliche ›Symbolisierung‹ des Selbst müßte die Ambivalenz zwischen dem Bruch der Scherben des *σύμβολον* und der aus ihrem Austausch hervorgehenden Bindung, also zwischen der Zerbrochenheit einer zentralen oder transzendentalen Subjektivität und der dennoch nicht aufhebbaren Bindung an ein das Denken vollziehendes Subjekt widerspiegeln. – »Die Verbindung ist der Bruch«. [SD 450][1]

Ähnlich wie bei Ricœur ist das Subjekt nur annäherungsweise und über die Vermittlung einer hermeneutischen Lektürearbeit einzuholen, in die hinein ich mich jeweils selbst ›supplementiere‹. Damit dies gelingen kann, muß das schreibende oder Spuren hinterlassende Subjekt ›sterben‹, sich also aus der Präsenz zurückziehen, um die dazu notwendige Leerstelle freizugeben. In diesem Sinne würde ich mich selbst immer nur aus dem Rückzug eines Anderen – und damit gemäß dem *Tout-autre*-Dilemma auch auf dessen Kosten – empfangen können, umgekehrt aber selbst ebenso stets einen solchen Rückzug oder eine Selbstaufgabe zugunsten des Anderen vollziehen müssen. Es ist allerdings bei Derrida nicht eindeutig gesagt, daß das ›sterbende Subjekt‹, welches durch ein Selbst supplementiert oder ›überlebt‹ würde, das Subjekt einer *anderen* Person sein müßte und nicht vielmehr das sich selbst gegenüber sowieso von vornherein differierende eigene Selbst.

Ricœur vollzieht die hermeneutische Arbeit als eine Interpretation, die einen Blick durch den Text auf die Welt freilegen soll – auf die Welt eines lesenden, zu erkennen gebenden und handelnden Selbst –, um dann den Wiedereintritt aus der theoretischen Reflexion in die Praxis des Handelns zu ermöglichen. Der Text dient als das optische Instrument zur Vermittlung einer partikularen und zugleich durch jeden Rezipienten mehr oder weniger universal nachvollziehbaren Perspektive. Zugleich ermöglicht der Durchgang durch die Erzählung eine *κάθαρσις*, aus der eine geklärte Identität hervorgehen kann. Derrida nutzt die Texte, an denen er sich abarbeitet, als Baumaterial für das Projekt der Dekonstruktion: Im Rahmen des Schon-da-Seienden, Vorgegebenen, Zu-erkennen-Gegebenen wird auf den Ausblick einer Überschreitung hingearbeitet. Es scheint dabei aber weniger um einen Blick auf die Welt zu gehen, in der die Schreibenden und Lesenden existieren und handeln. Der gesamte Kontext wird selbst nach dem Muster der Textualität interpretiert. Eröffnet werden soll ein Ausblick aus dem

[1] Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1976. [Zitiert als: SD]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schon-da auf das Noch-nicht – letztlich vielleicht auf eine eschatologische Hoffnung oder auf jenen Sinn, der nicht beherrscht oder repräsentiert werden kann. Möglicherweise geht es sogar weniger um diesen Ausblick als um die Bewegung der Überschreitung selbst. Diese darf nicht auf ein feststellbares Ziel ausgerichtet sein, wenn sie kein Ende nehmen soll, damit das offene Spiel der Welt weitergespielt werden kann. Ist es also Ziel der sich fortsetzenden Dekonstruktion, das Überleben als eine beständige Wiederholung eines Über-den-Moment-der-Präsenz-hinaus-Lebens zu vollziehen, in einem Wechselspiel von Mangel und Fülle, in der die entstehende Leerstelle immer wieder ein neues Supplement bzw. das Selbst als Supplement herausfordern kann? Es würde dann indirekt darum gehen, dem Selbst im Umgang mit dem Gegebenen und Zu-erkennen-Gegebenen einen Spielraum offenzuhalten und ihm Raum zu geben.

Marion läßt sowohl die hermeneutische Interpretation als auch die Dekonstruktion in Grenzen als Methoden zu, führt aber über beide hinaus eine dritte Methodik bzw. Kontra-Methodik ein – wobei er den *kontra*-methodischen Ansatz mit Derrida teilt. Die Hermeneutik wird – in direkter Anlehnung an Ricœur – als Methodik für den Umgang mit dem historischen Ereignis als gesättigtem Phänomen eingesetzt, verlangt aber die Überschneidung verschiedenster Horizonte, um die Sättigung der Anschauung annäherungsweise erfassen zu können. Die Nicht-Totalisierbarkeit der Interpretationen, die auch Ricœur als eine Nicht-Beherrschbarkeit des Sinns anerkennt, verlangt vom endlichen Denkenden eine unendliche Hermeneutik.[2] Auch die Dekonstruktion, die der phänomenologischen Kontra-Methodik entspricht, sofern es darum geht, die Hindernisse der eigenen Methodik aus dem Weg zu räumen, bleibt ein unendliches Sich-Abarbeiten ohne eine klare Perspektive des erarbeiteten Ausblicks. Deutlicher als Ricœur und Derrida geht es Marion um die Anvisierung des phänomenologischen Ziels, die Gesamtheit der gegebenen bzw. sich gebenden Phänomene zu erfassen oder zu empfangen. Es handelt sich dabei allerdings um ein Ziel, welches ebenfalls notwendig an die Grenzen der Endlichkeit der Rezipienten stößt. So betont Thomas Alferi Marions »Bemühen …, jener hermeneutischen Ausdünnung der Phänomenologie dadurch zuvorzukom-

[2] Auf die besondere Rolle, die bei Marion diese unendliche Hermeneutik im Hinblick auf das gesättigte Phänomen der Ikone und die Bedeutungsfülle des personalen Anderen spielt, werde ich später noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men, daß am Husserlschen Projekt ›Zu den Sachen selbst‹ und den Gebungsakten angeknüpft wird, für die das Bewußtsein offen ist«. [Alferi 125][3] Die prinzipielle Offenheit des Bewußtseins für die *donation* ist in Marions erstphilosophischem Ansatz vor jeder Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit anzusiedeln – was wiederum die Frage aufwirft, wie ein solches ›vor‹ dann *zu denken* ist, wenn nicht in der schon vorgegebenen Sprache. Alferi verweist so auch auf Ricœurs indirekte Kritik, Marion verkenne das »Unterwandertsein [der Phänomengebungen] von sprachlichen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungen«. [Alferi 125, Anm. 75] Zwar legt Marion offen, wo er von den Vorgaben des bereits Gedachten, insbesondere bei Descartes ausgeht. Wie aber steht es mit dem Umgang mit dem bereits durch andere Empfänger gefilterten, durch diese in verschiedenen Ausdrucksformen zur Manifestation gebrachten Gegebenem, also mit dem mir oder jedem einzelnen personalen Empfänger über das unmittelbare Empfangen phänomenaler Gebungen hinaus Zu-erkennen-Gegebenen? Ein deutlicherer Rekurs darauf, der in Marions Auseinandersetzungen mit der Sprache, dem Namen oder dem Kunstwerk durchaus angelegt ist, könnte einen Schutz dafür bieten, die Rede von der Entfaltung des Gebens oder der Gebung im Gegebenen als eine leere Formel anzugreifen, die ohne Gewinn eine Terminologie in die andere übersetzt: Würde nicht ein solcher Gewinn gerade in einer klareren Betonung der Analogie zwischen der Gebung der Phänomene und den Implikationen des interpersonalen Gebens und Nehmens, insbesondere als Einander-zu-erkennen-Geben bestehen, die der ›Gebung‹ ihre Sinndimensionen hinzufügt? Sicherlich dürfte eine solche Analogie keine einfache Gleichsetzung bedeuten. Aber auch gegen die Vorstellung einer allzu unmittelbaren und damit unreflektierten Annahme des Gegebenen oder einer mystischen Hingabe an die Gebung könnte die deutlichere Einbeziehung eines Umweges über die Überlieferungen eine Absicherung bieten. Denn die Art und Weise, wie das Selbst als Empfänger mit dem Gegebenen umgeht, ist nicht nur durch seine natürlichen Vorgaben und Begabungen, sondern auch durch diese Umwege der u.a. sprachlichen Vermittlung wesentlich geprägt. Dies gilt besonders, wenn das Empfangen der Gebung durch so komplexe Denkoperationen gefiltert wird, wie sie

[3] Thomas Alferi: *»Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...«. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Alferi]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marion in seinem spezifischen Zugriff auf die Phänomenalität vermittelt. Angesichts des Verweises auf die Strenge der phänomenologischen Reduktion als ›Gerichtshof‹, vor dem entschieden wird, was wirklich als ›Gebung‹ anzuerkennen ist, läßt sich, in einer Erweiterung der Rückfrage Thomas Alferis nach der Rolle des *Ego*[4], eine Rückfrage danach stellen, woher die Gesetze kommen, nach denen vor diesem ›Gerichtshof‹ geurteilt wird: Kommen sie aus der Vorgabe einer Rationalität, die letztlich doch transzendental und apriorisch zu denken wäre? Kommen sie aus einer Befähigung zur rationalen Erkenntnis, die, wie Descartes' *natures simples* und der freie Wille, als eine ›erste Gabe‹ für die Konstituierung des jeweiligen Empfängers und Vollziehers der Reduktion, entgegengenommen werden müßte, unabhängig davon, ob diese ›erste Gabe‹ als eine göttliche Gabe oder eine natürlich Begabung betrachtet wird? Oder erwachsen die Regeln zur Beurteilung des Kerns der Gebung aus dem Kontext und den Erfahrungen der Geschichte des bisherigen Empfangens und Entfaltens von Gebungen, die für Marion auch die individuelle Lebensgeschichte des einzelnen Empfängers ausmachen, der wiederum der ihm vorausgehenden Geschichte immer schon verspätet und ihr gegenüber antwortend ist? Diese Regeln müßten dann über die Grenzen der Generationen hinweg weitergegeben und in einem Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden, in einer gemeinsamen Suche nach Erkenntnis zu erkennen gegeben werden. Zwischen diesen Alternativen scheint mir kein reines Entweder-Oder notwendig. Es geht Marion im Hinblick auf die Voraussetzung rationaler und logischer Erkenntnisstrukturen nicht darum, diese zu negieren, sondern um den Vollzug seines Perspektivwechsels. Dieser besteht in einer Art Umwendung der kopernikanischen Wende (ebenso notwendig auf dieser beruhend wie die Versuche der Überschreitungen des *Cogito* auf der cartesischen Grundlage) darin, den Blick nicht mehr primär auf die apriorische Ordnung der Erkenntnis zu richten, sondern zunächst die Annahme der Gebung der Phänomenalität jener Welt zuzulassen, in der der Erkennende sich auch für Ricœur und Derrida schon vorfindet.

Der jeweils erarbeitet Zugriff auf die Gegebenheit der (textuellen oder phänomenalen) Welt greift auf bereits Zu-erkennen-Gegebenes zurück, beispielsweise auf die Gegebenheit der Anschauung bei Kant und Husserl, auf die Situation bei Karl Jaspers oder auf das In-der-

[4] Vgl. Abschnitt D I. 2.2.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt-Sein Heideggers. Auch in Marions Phänomenologie ist die Darstellung der Annahme des Gegebenen durch das Schon-zu-erkennen-Gegebene gefiltert. Eine wechselseitige Verbindung und Ergänzung von Gegebenem und Zu-erkennen-Gegebenem und ihrem jeweiligen Empfangen und Entfalten kann gegen das Mißverständnis vorbeugen, in eine vereinfachte Alternative von Rationalismus und Empirismus zurückzufallen, die Marion ja in seiner Interpretation Descartes in dessen Denken zurecht zurückweist. Die Interlokution, also der Ruf, der innerhalb des Denkens an den Denkenden ergeht, bietet für Marion eine Alternative gegenüber der Kluft zwischen transzendentalem Subjekt und empirischem Ich in der Figur des Empfängers als ›*moi*‹. Dieser Ruf wiederum wird dann in »*Étant donné*« ganz explizit auch als Ruf der Sprache verstanden, der vor mir schon gesprochenen oder geschriebenen Sprache, die auf Derridas *déjà* verweist und mit Ricœur ebenso eine vorgegebene und tradierte Institution, wie auch gleichermaßen meine eigene, aktiv zu entfaltende Fähigkeit bildet. Die Interlokution und der Verweis auf die Vorgabe der Sprache (wobei hier wohl auch nicht-verbale, insbesondere künstlerische Ausdrucksformen berücksichtigt werden sollten), bildet auch für Jean Greisch einen Ansatz, um Marions Phänomenologie mit einem hermeneutischen Denken zu verbinden: Das Schon-angesprochen-Sein erscheint als Zugang zum Verstehen der eigenen Endlichkeit: »De cette finitude, le langage lui-même, et surtout lui, conserve la trace indélébile, comme ne cesse de le rappeler Gadamer.«[5] Für Greisch stellt sich die Frage, ob nicht die Bezeugung, durch die der Empfänger als *adonné* die Gebung in eine Manifestation überführt, bereits eine hermeneutische Operation voraussetzt: »Est-ce une raison pour mettre en concurrence le comprendre et le recevoir?«[6] Die Annehmbarkeit eines Phänomens, die Möglichkeit, es *als* das zu empfangen, als das es sich gibt, verlangt für Greisch ein nicht apophantisches, aber hermeneutisches ›*als*‹: Der Empfänger *interpretiert* das Phänomen *als* gegeben, wenn er es der phänomenologischen Reduktion unterzieht.[7]

Wenn Marion sowohl die hermeneutische Interpretation als auch

---

[5] Jean Greisch: *Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*. In: Transversalités, Bd. 70 / 1999. S. 27–54. Hier S. 54.

[6] Ebd., S. 51.

[7] Vgl. ebd., S. 36. Dies geschieht für Greisch auch in der Anamorphose, indem ich eben den Standpunkt einnehme, der mir erlaubt, das Phänomen als es selbst zu erkennen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Dekonstruktion überschreiten will, dann deshalb, weil er die Entfaltung der *donation* qua Reduktion als Kernprinzip seiner Phänomenologie betrachtet. Ich möchte diese Methodik noch einmal als eine Ex*pli*kation[8] beleuchten. Es geht Marion zwar darum, in der Reduktion Phänomene einzugrenzen und zu bestimmen, also etwas ›wegzunehmen‹, aber gleichermaßen sollen einerseits die darin implizierte Gebung, andererseits auch die Reichweite und Fülle der Phänomenalität bis hin zum gesättigten Phänomen *entfaltet* werden. Dabei stellt sich die Frage, wie methodisch diese Entfaltung vorgenommen werden kann und wie aktiv die Rolle ist, die dem Empfänger der Gebung und Vollzieher der Reduktion zuzuschreiben ist. Marion selbst weist, wie bereits erläutert, darauf hin, daß er seinen Umgang mit dem Ausdruck *›pli‹* von Deleuze entlehnt. Für Deleuze ist das Spiel von Differenz und Wiederholung durch ein beständiges Ineinandergreifen und Einanderablösen von Implikation (als Komplikation) und Explikation gekennzeichnet. In seiner Lektüre von *»Auf der Suche nach der verlorenen Zeit«*[9] interpretiert Deleuze Prousts Darstellung als eine Lehre über das Entgegennehmen auf verschiedenen Ebenen, in verschiedenen Kontexten gegebener Zeichen, die es auf der Suche nach der Wahrheit zu entfalten gilt. Es handelt sich um die Zeichen der Gesellschaft, der Liebe, der sinnlichen Eindrücke und Qualitäten und schließlich um die Zeichen der Kunst, die für Proust, einem durch Platon und Leibniz geprägten Weltbild gemäß, auf eine in ihnen implizierte Essenz hinweisen. Diese Zeichen bleiben Hieroglyphen, die immer wieder neu interpretiert und übersetzt werden. Sie geben und *zwingen* zu denken. Zugleich wird der in Gang gesetzte Lernprozeß als Entfaltung einer Gabe beschrieben: »Für Zeichen empfindungsfähig zu sein, die Welt als etwas zu Entzifferndes zu betrachten, ist zweifellos eine Gabe. Doch diese Gabe liefe Gefahr, in uns eingeschlossen zu bleiben ...«[10]. Sie muß durch die Begegnung mit verschiedenen Zeichen verschiedener Welten erprobt und entfaltet werden, unter der Voraussetzung einer Überwindung der Rückfrage nach ihrem Gegenstand. Erinnert sei hier an Ricœurs These, die Fähigkeit zur Annahme anderer Sinnangebote erweitere die Per-

[8] Hierbei ist zu beachten, daß im Französischen die *›explication‹* auch jene Erklärung bezeichnet, die dem Verstehen gegenübersteht. Ich möchte jedoch den Bezug zum Begriff *›pli‹*, zur Faltung und Entfaltung hervorheben.

[9] Vgl. Gilles Deleuze: *Proust und die Zeichen*. Übers. von Henriette Beese, Berlin 1993.

[10] Ebd., S. 25.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sonalität um die für sie wesentliche Fähigkeit, andere Welten zu verstehen. In Prousts Darstellung erfüllt sich nach Deleuze das phänomenologische *Aposteriori*, auf das Marion so viel Wert legt, denn »[d]er Verstand kommt immer nachher, er ist gut, wenn er nachher kommt, er ist nur gut, wenn er nachher kommt«[11], um die Zeichen zu interpretieren. In der Interpretation wird für Deleuze keine Vorgegebene Wahrheit *entdeckt*, sie wird in der Interpretation *produziert*, erst diese (er)gibt also Sinn.[12] Vor der Interpretation aber ist es notwendig, für das Empfangen der Begegnung mit den Zeichen offen sein. Die Philosophie zeichnet sich im sokratischen Dialog für Deleuze dadurch aus, daß Sokrates die Begegnung mit den Zeichen, die zu denken zwingen und den Lernprozeß in Bewegung setzten, voraussieht, organisiert und mittels seiner Ironie hervorruft. Er gibt also mit einem *vor*geschalteten Verstand zu erkennen, indem er seine Dialogpartner gezielt auf die Zeichen hinführt, die ihnen zu denken geben sollen. Proust hingegen breitet – wie Deleuze betont ohne eine *logische* Ordnung – das Bild einer Fülle der Zeichen so vor uns aus, wie sie uns im Verlauf der Zeit begegnen könnten.

»Implikation und Explikation, Einhüllung und Entwicklungen sind die Kategorien der Recherche. Anfangs ist die Bedeutung im Zeichen impliziert; sie ist wie ein Ding, das in ein anderes eingerollt ist. … Der empfindungsfähige Mensch befreit die in den Dingen implizierten Seelen: etwa so, als ob man zusieht, wie die Papierstückchen des japanischen Spiels sich im Wasser entfalten, sich ausfalten oder explizieren und Blumen, Häuser und Personen bilden. Die Bedeutung selbst vermischt sich mit der Entwicklung des Zeichens, wie das Zeichen sich mit dem Zusammenrollen der Bedeutung vermischte. … [D]ie Essenz kompliziert Zeichen und Bedeutung, erhält sie kompliziert, sie steckt eins ins andere. … Jenseits des Zeichens und der Bedeutung gibt es die Essenz, als hinreichenden Grund für die beiden anderen Pole und ihr Verhältnis.«[13]

Hier zeichnen sich zwei Alternativen des Zu-erkennen-Gebens ab: Die eine besteht darin, das reine Sich-Zeigen oder Sich-Geben der Phänomenalität nachzuahmen, wie es sich gibt, und ihm auf diese Weise eine Bühne zu bereiten. Zu fragen wäre dabei allerdings, wie wenig oder wie

---

[11] Ebd., S. 83 f.

[12] Vgl. ebd., S. 117 f.

[13] Ebd., S. 74 f. Mit dem japanischen Spiel vergleicht Proust das berühmte Madeleine-Erlebnis, in dem seine Erinnerung aus dem Duft einer Tasse Tee und des Gebäcks aufsteigen. Vgl. Marcel Proust: *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 1. Übers. von Eva-Rechel Mertens, Frankfurt a. M. 1981. S. 66 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stark hierbei der Gestaltende – in diesem Fall also Proust – tatsächlich in die Ordnung des Erscheinens eingreift und damit die Aufmerksamkeit des Rezipienten lenkt wie das Gemälde in der Anamorphose. Die andere Alternative besteht im eindeutig gezielten und geordneten philosophischen Hinweisen auf einzelne Aspekte, Figuren und Zusammenhänge des Gegebenen – auf einzelne Papierstücke und die Art und Weise, wie sie sich im Wasser entfalten. Hier wiederum kann dieses Zu-erkennen-Geben des Gegebenen nicht nur Ordnungsmuster aufzeigen, sondern ebenso auch auf Lücken in scheinbar vorgegebenen Ordnungen hinweisen.

Bei der Rückkehr von diesem Exkurs über die Explikation bei Proust und Deleuze zu Marion ist Vorsicht angebracht, weil dieser nicht primär über *Zeichen* spricht – auch wenn mehrfach auf die entscheidende Rolle der Sprache für seine Konzeption hingewiesen wurde. Deleuze' Zeichenbegriff ist jedoch, ganz ähnlich wie in Derridas Ausweitung der Textualität auf die Kontextualität, so weit gefaßt, daß eine Parallelisierung zu den bei Marion dargestellten Phänomenen durchaus erlaubt scheint. So verweisen die Zeichen der Liebe auf die Begegnung mit den gesättigten Phänomenen der Ikone und des Leibes sowie auf *»le phénomène érotique«*. Als gesellschaftliches Zeichen wiederum läßt sich die interpersonale Gabe betrachten. Die Zeichen der sinnlichen Eindrücke und Qualitäten schließlich könnten alles umfassen, was sich als Phänomenalität gibt. Auch den Zeichen der Kunst verschließt Marion sich nicht. Sollen also die Phänomene, deren Gebung es mittels der Reduktion zu explizieren gilt, in gewisser Weise als Zeichen in Empfang genommen werden, die zu denken geben, die zu interpretieren sind? Diese Frage ist deshalb nicht leicht zu beantworten, weil nicht nur der Zeichenbegriff von Deleuze so weit ausgedehnt wird, daß er letztlich die gesamte Phänomenalität zu umfassen scheint (wenn wir davon absehen, daß wir uns in der Proust-Interpretation in den Schriftzeichen seines Romans bewegen), sondern weil umgekehrt auch Marion seinen Phänomenbegriff so weit ausdehnt, daß er Zeichen, Begriffe, Texte in sich integriert. Zudem weist auch die *donation*, wie bereits dargelegt, insbesondere im Modell des Rufes Parallelen zur Kundgabe und zum Zu-erkennen-Geben auf. Ob also die Phänomenalität hier am Modell des Zeichens orientiert ist oder die erweiterte Welt der Zeichen einen phänomenologischen Zugriff voraussetzt, ist kaum zu unterscheiden. Das erklärt auch einen Teil der auf den ersten Blick überraschenden Nähe, die zwischen Derrida und Marion stellenweise aufscheint (zumal

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marion letztlich Derrida als Phänomenologen einordnet). Ricœur wiederum erlaubt in der Überkreuzung von Phänomenologie und Hermeneutik von vornherein gleichermaßen einen Zugriff auf Zeichen und nicht-zeichenhafte Phänomene. Eine Abgrenzung zwischen diesen ›Phänomenarten‹ muß jedoch notwendig getroffen werden, wenn es darum geht, einem einzelnen Phänomen in seiner Zeichengegebenheit oder in anderen Formen der Gegebenheit gerecht zu werden.

Was wird nun, unabhängig von der Abgrenzung zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen entfaltet und was bedeutet der Vorgang der Explikation für die Rolle des Empfängers von Zeichen und Phänomenen? *Was* bei Proust expliziert werden soll, ist für Deleuze jene dritte Instanz der *Essenz*, der Grund des Zusammenspiels von Zeichen und Bedeutung, der diese kompliziert, ineinandersteckt, also in einer komplexen Struktur ›zusammenfaltet‹. Es geht nicht einfach darum, die Bedeutung zu entfalten, auf die das Zeichen verweist. Ziel des beschriebenen japanischen Spiels ist es nicht nur, das Ergebnis der entfalteten Figuren zu sehen – die Faltung und Entfaltung könnte dann wegfallen: Proust müßte nicht erst das Madeleine-Erlebnis beschreiben, wenn es ihm lediglich darum ginge, die Erinnerung an Combray vor den Augen des Lesers auszubreiten. Das Wesen des Spiels und der künstlerischen Darstellung scheint hier vielmehr darin zu liegen, uns den Zusammenhang und den Prozeß von Faltung und Entfaltung vor Augen zu führen und zu erkennen zu geben. Was für Marion expliziert werden soll, ist die Gebung, die ebenfalls im Phänomen impliziert, also in dieses ›hineingefaltet‹ ist bzw. sich selbst darin impliziert und, indem das Phänomen sich gibt, zugleich für eine Entfaltung exponiert. Auch hier geht es darum, durch die phänomenologische Reduktion genau diesen Prozeß der Gebung und ihrer Implikation im Gegebenen zu erkennen zu geben. So soll beispielsweise in der Betrachtung der Prüfungsaufgabe nicht eine solche Aufgabe gelöst werden, sondern ihre komplexe Struktur und ihr Wesen, ihr ›Aufgegebensein‹ oder besser ihre Gebung als Aufgabe sollen freigelegt werden. Es geht in Marions Phänomenologie gerade nicht nur um ein passives Entgegennehmen, auch nicht nur um ein Beschreiben oder Bezeugen der Phänomene, sondern darum, die Zusammenhänge aufzuzeigen, in denen das Phänomen zum Empfänger gelangt, die Weise, wie es sich darin gibt *und* wie es durch diesen in Empfang genommen und zugleich zur Manifestation gebracht wird. Es geht auf Seiten des Empfängers nicht nur darum, eine Schale mit Wasser bereitzustellen, in das die Papierstücke fallen, um sich dann zu entfalten, oder

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen Bildschirm des Bewußtseins, auf das die Phänomene auftreffen, woraufhin dieser kurz aufleuchtet. Unsere phänomenologischen, philosophischen, künstlerischen, kulturellen und wissenschaftlichen Tätigkeiten gehen über diese Ebene hinaus, wenn sie auf unterschiedliche Art und Weise versuchen – mit oder ohne Totalisierungsanspruch, in einer Ausbreitung der Kontingenz des Gegebenen oder in einer philosophischen Ordnung – die Gesamtheit jenes Spiels der Faltungen und Entfaltungen zu erkennen zu geben.

Für Marion kann dies gelingen, wenn der Empfänger des Phänomens durch die Methodik der Reduktion alles ausschließt, was ausgeschlossen werden kann, solange das Phänomen weiterhin als es selbst empfangen wird, das heißt alles, was nicht unmittelbar zu seiner Gebung gehört, die in ihm impliziert ist: das Phänomen Gabe bleibt als solches auch nach der Reduktion von Geber, Empfänger und gegebener Sache erhalten, weil trotz dieser Ausklammerungen die Gebung selbst gedacht werden kann. Um diese Reduktion durchführen zu können, indem ich mich quasi auf eines der ins Wasser fallenden Papiere, auf sein Auftreffen auf der Wasseroberfläche, auf seine Faltung und Entfaltung konzentriere, darf ich den Zusammenhang dieser Faltung und Entfaltung nicht ausblenden. Um die Gebung im Phänomen Gabe freizulegen, muß ich dieses zunächst in seiner ternären Strukturierung betrachten. Auch dazu ist ein Umgang mit dem in den Strukturen der Sprache Schon-zu-erkennen-Gegebenen vorauszusetzen. Denn woher nimmt der Phänomenologe die Fokussierung dieses Gesamtphänomens als ›Gabe‹, den Namen ›Gabe‹ sowie die Prämisse ihrer ternären Struktur und die Begrenzung und Benennung ihrer Einzelelemente, wenn nicht auch aus der Überlieferung, aus der Weitergabe von bereits Empfangenem, Erkanntem, Zu-erkennen-Gegebenen und aus den Strukturen der Sprache und des Denkens? Sind diese nicht wiederum, um sich zu bilden und zu entwickeln, deutlicher als dies zum Teil gerade bei Derrida durchsichtig gemacht wird, auf die Vorgaben und Erfahrungen der Phänomenalität und des In-der-Welt-Seins angewiesen, mit denen die Sprechenden oder Schreibenden, Denkenden, Zu-erkennen-Gebenden umgehen?

Noch vor dem Beginn der gedanklichen Arbeit ist vorauszusetzen, daß mein Denken durch die Idee motiviert wird, daß ich eben mittels Reduktion etwas freilegen und entfalten kann. Bevor ich also tatsächlich die Faltung und Entfaltung des einzelnen Papiers erfassen kann, ohne darin einfach nur die entfaltete Form zu erkennen, muß ich wohl

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenigstens eine Ahnung des Zusammenhangs dieses Spiels besitzen. Um diesen Zusammenhang zu begreifen, scheint jedoch meine individuelle Beobachterperspektive oder Zeugenschaft nicht auszureichen. Ich muß dazu nicht nur das annehmen, was sich meiner Wahrnehmung unmittelbar gibt, sondern auch das, was mir durch Andere, beispielsweise durch das Werk Prousts oder durch die Lektüre philosophischer Werke, zu erkennen gegeben worden ist.

Ricœur geht es – auch in seiner Proust-Lektüre – nicht primär darum, einen Sinn hinter dem Text aufzudecken oder einen Blick durch einen bestimmten Text auf einen bestimmten Aspekt der Welt zu ermöglichen, sondern eben darum, das komplexe Zusammenspiel unseres Erkennens, Verstehens und Einander-zu-erkennen-Gebens von Texten, von Phänomenen und unserer eigenen Identität aufzuzeigen. Gleiches gilt für Derrida, bei dem das Spiel der Welt, das Spiel des Selbst und das Spiel der Zeichen unauflöslich ineinandergreifen. Er ringt damit, nicht aus diesem Spiel heraustreten zu können und es dennoch zu erkennen geben zu wollen – ein Spiel, das nicht aufgeht, für das keine eindeutige Lösung zu erwarten ist, das mich aber dennoch durch eine Erwartung dazu motiviert, mich ins Spiel zu bringen.

Das Geheimnis, auf das Derrida immer wieder hinweist, läßt sich als eine Implikation betrachten, in der es auch um das Geheimnis des personalen Selbst geht. Proust entfaltet mit dem Erzählen die narrative Identität seines Erzählers, die gerade nicht auf eine Identifizierung festzulegen ist. Die Figur des Erzählers bleibt am Rand des Geschehens, sie bleibt zum Teil sehr vage, vielleicht deshalb, weil, so Deleuze, »jede ›Explikation‹ eines Gegenstandes die Auferstehung eines Ich« bildet[14], die Identität also aus den empfangenen Zeichen und ihrer Explikation für Proust immer wieder neu hervorgeht. Und doch läßt sich aus der Reihe dieses Empfangens und Explizierens, ausgehend von Ricœur und Marion, vielleicht jene Geschichte des Empfangens und der Antworten erzählen, die den Empfänger individualisiert und unverwechselbar macht. Gerade ein Ineinandergreifen von Interpretation, Dekonstruktion und Explikation könnte hier methodisch besonders fruchtbar sein, um das Selbst als Schnittpunkt zu beschreiben, in dem sich Gegebenes, das Sich-Geben von Phänomenalität, Zu-erkennen-Gegebenes, seine Weitergabe und die eigene Fähigkeit treffen, (zu erkennen) zu geben.

Eingeordnet wird das Selbst damit auch in eine Geschichtlichkeit

[14] Ebd., S. 96 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Überlieferung, die die reine Präsenz des Erscheinens und Empfangens von Phänomenen von vornherein auf eine zeitliche Tiefendimension öffnet. Vorauszusetzen ist damit zugleich, daß der Empfänger von Phänomenalität diese auch bezeugt, benennt und so das darin angelegte Wechselspiel von Implikation und Explikation Anderen zu erkennen gibt – über den Moment hinaus und offen in die Zukunft hinein. Dafür ist wiederum seine Bereitschaft vorauszusetzen, etwas anzunehmen, seine Motivation zum Erkennen und sein Begehren, zu erkennen zu geben. Muster für diese Voraussetzungen finden sich im Modell der Gabe. Anderen etwas zu erkennen zu geben kann wiederum, wie es in Deleuze' Rekurs auf Sokrates deutlich wird, auch dadurch gelingen, sie auf die Zeichen oder Phänomene hinzuweisen, die ihnen zu denken geben können – beispielsweise auf die Fragen, Paradoxien und Möglichkeiten, die sich aus dem Phänomen der Gabe ergeben.

2) Gebennehmengeben … – die Performativität des Selbst in der Verschränkung von Aktivität und Passivität

Wie das Selbst in der Welt, so steht zugleich immer schon die Welt im Selbst auf dem Spiel. Auch wenn davon ausgegangen wird, daß das Spiel primär ›sich selbst spielt‹ und erst dann ›uns anspielt‹, scheint stets die Figur eines Spielenden, der die Performanz des Spiels an sich selbst zulässt und sich aufs Spiel setzt, entscheidend zu sein – jemand, dem sich das Spiel der Entfaltung zu erkennen gibt. Das heißt nicht, daß dieses Selbst notwendig im Zentrum des Spielfeldes steht, und vor allen Dingen nicht, daß es in der Lage wäre, das Spiel vollständig zu beherrschen.

Eine wichtige Motivation für alle verfolgten Denkwege scheint mir der Umgang mit den jeweils beschriebenen Passivitätserfahrungen zu bilden – einer Passivität gegenüber dem Leib, dem Anderen, dem Gewissen, dem Schon-da der Einbindung in das Gewebe von Text und Kontext, gegenüber der sich gebenden Phänomenalität, insbesondere in ihrer Sättigung – sowie auch das damit verbundene Herausgefordertsein durch Erfahrungen, die die identifizierende Erkenntnis, die sprachliche Erfassung und auch bereits die unmittelbare Anschauung, letztlich die gesamte Aufnahmefähigkeit des Empfängers übersteigen. Gerade in diesen Grenzerfahrungen der eigenen Erkenntnis-, Wahrnehmungs- oder Aufnahmefähigkeit ist dieser Empfänger sich selbst zu erkennen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegeben. Für ihn werden die Außengrenzen seiner selbst erfahrbar, in denen er sich situiert. In Ricœurs Modell der narrativen Identität artikuliert sich das tiefe Bedürfnis, der eigenen Identität in den Grenzen einer geschlossenen Ganzheit die Form einer unverwechselbaren, unaustauschbaren und doch gerade weitergebbaren, kommunizierbaren Geschichte zu geben, ohne darin eingeschlossen zu werden. Die Narration bietet das Modell jener dissonanten Konsonanz, die in die Ganzheit Brüche, überraschende Wendungen, Phantasievariationen integriert und zudem offene Möglichkeiten und Aufbrüche oder Ausbrüche in ein anderes Weiterleben und Weiterhandeln aufzeigt. Das Selbst ist *nicht nur* negativ durch seine Endlichkeit und die Grenzen seiner Möglichkeiten bestimmt, sondern ebenso – wenn auch bei den behandelten Autoren in unterschiedlicher Gewichtung – durch den aktiven, initiativen, freien Umgang mit diesen Möglichkeiten in diesem bestimmbaren Rahmen.

So ist bei Marion der Vollzug der phänomenologischen Reduktion eine Aktivität, auch wenn er dies selbst nicht ausdrücklich betont, und auch die Annahme der Gebungen sowie insbesondere die Bereitschaft zur Hingabe sind verbunden mit der Möglichkeit, sich der Passivität des Empfangens zu verweigern oder zu entziehen und das Gegebene aufzugeben. Descartes' argumentative Kraft liegt für Marion gerade darin, daß er sich nicht auf eine Seite der Alternative zwischen dem klaren und distinkten Erkennen und dem nichtdeterminierten, freien Entscheiden festlegt, sondern ihre Spannungen und Interdependenzen aufzeigt. Genauso kann ein besonderer Gewinn der Phänomenologie der *donation* darin bestehen, die Interdependenzen zwischen der passiv gewendeten Erkenntnis als Entfaltung der *donation* und der Aktivität ihres Vollzugs sowie der Freiheit zur Entscheidung freizulegen, die besonders in der risikoreichen Entscheidung gefordert ist, zu geben und sogar sich selbst hinzugeben. Das andere personale Selbst ist in der Beziehung der *interdonation* auch in seiner Fähigkeit anzunehmen, selbst die Bewegung der Hingabe an die *donation* vollziehen zu können sowie eben auch mich zu erblicken und eine eigene Intentionalität und Initiative auszuüben – insbesondere die Initiative dazu, mich von sich aus zuerst zu lieben. Ricœurs Ausgangspunkt, das »Zuerst setzt ein anderer auf mich« [s. o.], wird in der Figur des Rufes übernommen und läßt sich bei Marion mit der Anerkennung der Fähigkeit des anderen Selbst verbinden, zuerst zu lieben: »Toi, tu m'as aimé le premier.« [S. o.]

Bei Derrida bilden die Performanz des Schreibens und die Mög-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit, sich in der Rezeption in die Leerstellen der Schrift zu supplementieren ein Gegengewicht der Aktivität zur Passivität gegenüber dem, was ›schon da‹ ist. Zudem verlangen sowohl die Bejahung als auch die Verneinung, ebenso wie ihre Verschränkung in der Arbeit der Dekonstruktion, eine Aktivität. Besonders deutlich wird diese aktive Seite des Selbst schließlich dort, wo es *gibt:* sein Werk, die Gaben der Poesie, seine Zeit, die Überraschung, das Ereignis, schließlich das Geheimnis, das zunächst passiv entgegengenommen, gewahrt und erst dann auch weitergegeben wird. Das Paradoxon der Gabe besteht gerade darin, daß diese als ein Ereignis, als Überraschung oder als τύχη auftreten muß, um eine reine Gabe zu bilden, und daß dennoch das Geben an die Aktivität und damit an die Intention oder das Begehren des Gebenden gebunden bleibt.

Ricœur insistiert in besonderem Maße auf die Aktivität, die das Selbst ebenso wesentlich ausmacht wie seine Passivitätserfahrungen: die Selbstheit als *Ipseität* begründet sich in den Fähigkeiten, die angelehnt an Marion als Möglichkeiten zur Entfaltung oder Explikation des eigenen Sich-selbst-gegeben-Seins, der Gabe des Lebens, der Gebung des personalen Selbst bestimmt werden könnten. *Donation* und Reduktion würden dabei die Forderung der Immanenz voll erfüllen, wenn die Person in sich selbst freilegt und entfaltet, wie sie sich gegeben ist und wie sie sich zugleich selbst anderen Personen als Phänomen (zu erkennen) gibt. Das heißt, daß das Selbst in sich selbst die dazu notwendige Distanz aufspannen müßte, ebenso wie es bei Derrida in sich selbst die *différance* vollzieht – bei Ricœur die zeitliche Distanz der Erstreckung zwischen Geburt und Tod. Für ihn muß auch hier bereits die Beziehung zum personalen Anderen vorausgesetzt werden, als Vorbild, um, wie in der aristotelischen Freundschaft, aus der Distanz des Anderen zu meiner Person die eigene kritische Distanz zu mir selbst zu entwickeln oder um sie aus dem Umweg über das Zu-erkennen-Gegebene zu gewinnen.

Sowohl für Ricœur als auch für Marion ist die erste Voraussetzung für die Möglichkeit, sich solcherart zu sich selbst in Beziehung zu setzen, die Anerkennung einer ›Vorgabe‹ des Lebens: das personale Selbst ist zwar als Phänomen sich selbst gegeben und ›gibt sich‹ wie jedes Phänomen zugleich selbst. Das heißt aber gerade nicht, daß es sich selbst konstituiert oder sich selbst macht. Dieser Unterschied kann verdeutlicht werden, indem man davon spricht, daß sich das Selbst als Phänomen *gibt*, insofern es sich eben durch seine Äußerungen und sein Handeln, durch sein Denken und auch dadurch, daß es sein Leben als seine

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigene Geschichte lebt und erzählt *zu erkennen* gibt, nicht aber indem es sich selbst die Gabe geben könnte, ein Phänomen *zu sein*. Die Freiheit des ›Phänomens Person‹ ist hier keine Freiheit, zu sein oder nicht zu sein (auch wer seinem Leben selbst ein Ende setzt kann damit nicht negieren, dagewesen zu sein), sondern die Freiheit *wie* es sich zur eigenen sowie auch zur gesamten ihm gegebenen Phänomenalität verhalten kann.

Bei Derrida liegt ein Ansatz für die Forderung einer vollständigen Verausgabung des Selbst darin, sich mit Lévinas gegen die nur ökonomische Freiheit einer Erkenntnis zu wenden, die sich ihre Gegenstände selbst gibt. Das hieße also, daß die eigentliche Freiheit der Erkenntnis hier in der Freiheit bestehen würde, sich erkennend zu dem zu verhalten, was durch den Erkennenden nicht konstituiert und beherrscht werden kann, weil es (vor)gegeben ist. Für Derrida reicht diese Freiheit bis an die Grenzen zu einer Freiheit zum Wahnsinn und zum Freisein von Gewißheit. Darin wird die Hingabe an den Augenblick der Unentscheidbarkeit möglich, die vor jeder Entscheidung, sei es auf der Ebene des Denkens oder des Handelns, verlangt wird. Die reine Gabe soll schließlich von der Intention des Subjekts und damit von seiner Willensfreiheit abgelöst werden, welche wiederum ausgehend von Kant die Bedingung des Bösen bildet. Die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit des Bösen verlangt für Derrida indirekt eine andere Freiheit: die Freiheit, sich zu der eigenen Möglichkeit, grausam zu sein, ebenso wie zu der Gabe des *bon sens* und der Fähigkeit zur Rationalität in Beziehung zu setzen, um eben nicht das Böse aus Dummheit zu tun. Dies kann unter anderem vermittelt über die Wege der Fiktion gelingen, beispielsweise über das Prosagedicht Baudelaires, mittels der Gabe der Phantasie, die eine ganz eigene, fiktionale Freiheit entfaltet.

Es geht hier um die Freiheit, sich zu sich selbst und dem diesem Selbst Gegebenen in Beziehung zu setzen, indem dieses Selbst versucht, sich selbst zu verstehen – sich sein eigenes Selbst zu erkennen zu geben und dazu in sich selbst die nötige Distanz offenzuhalten, um eine Wechselbeziehung zwischen geben und empfangen auch immanent nachvollziehen zu können. Um einen Nachvollzug handelt es sich, weil dieses Verstehen und das dazu notwendige Offenhalten der Distanz, wie bereits dargelegt, eben nur in der Vermittlung über anderes und Andere und das durch sie bereits Zu-erkennen-Gegebene gelingen kann, das heißt also letztlich nur, indem auch in der reinen Innenperspektive das Selbst *als* ein Anderer verstanden wird. Eine Beziehung zum Anderen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Selbst – verstanden als das nicht durch das Selbst Konstituierte sondern von ›anderswo‹ her Vorgegebene, das die eigene, unverwechselbare Identität des Selbst schon ausmacht, bevor es sich aktiv zu dieser in Beziehung setzt – ist wiederum untrennbar von der Offenheit für die Beziehung zu den anderen Anderen und ihrer jeweiligen Identität, mit denen sie sich einander zu erkennen geben und voneinander verlangen, erkannt und anerkannt zu werden.

Die interpersonale Beziehung ist nun wiederum nicht nur eine erkennende Beziehung sondern – performativ – eine Beziehung des Handelns. Die Kernfähigkeit der Person liegt bei Ricœur letztlich in der Fähigkeit anfangen zu können, in der Fähigkeit zur Initiative, die für ihn ganz dezidiert eine Initiative und Intention zum Handeln ist. Mit diesem ›Anfangen‹ geht das Selbst über eine rein punktuelle Identität hinaus, es muß sich äußern oder entäußern, um mit etwas Neuem, Anderen zu beginnen – es be*gibt* sich quasi aus sich selbst heraus und schafft dadurch wiederum für Ricœur die notwendige Voraussetzung, um den Weg zu beschreiten, auf dem es zu sich selbst zurückkehren kann: es beginnt seine Geschichte. Diese Fähigkeit zur Initiative setzt die Fähigkeit zur Entscheidung voraus. Und diese Fähigkeit zur Entscheidung, die zwischen einer rein passiven Haltung und dem Übergang in eine Aktivität vermittelt, spielt in den drei betrachteten Konzeptionen stets eine besondere Rolle für das personale Selbst, sei es als Entscheidung, zu handeln, zu philosophieren, also dem Willen zum Wissen zu folgen, die Gewißheit der Erkenntnis einzufordern oder aufzugeben, etwas oder jemanden anzunehmen oder abzulehnen, zu empfangen, zu geben oder zu lieben. Dabei überkreuzt sich die Freiheit der Entscheidung in ihrer voluntativen Dimension, die unter anderem auch auf das Erbe Nietzsches verweist, mit einer, wie Derrida so deutlich macht, oft verborgenen kreditiven Dimension, die in der Fiktion wieder freigelegt und durchsichtig gemacht werden kann. Vorausgesetzt wird für den Übergang aus der Unentscheidbarkeit in die Entscheidung stets mehr oder weniger direkt ein Vertrauen in diese Entscheidung: in die Möglichkeit, auf der Suche nach Erkenntnis etwas wie Gewißheit oder Wahrheit zu finden; in die Möglichkeit, gut handeln und leben zu können; in die Möglichkeit, von Anderen geliebt und anerkannt zu werden; in die Erwiderung der Gabe; in die Einhaltung der Regeln des Spiels. So wie Aktivität und Passivität sich in der Figur des Selbst überschneiden, gilt dies auch für die Freiheit der Entscheidung und die Einbindung in ein Regelwerk.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dem Kartenspieler ist ein Blatt gegeben – er ist dieser Gebung gegenüber passiv, er ist schon im Spiel, folgt den Regeln dieses Spiels und vertraut darauf, daß auch seine Mitspieler sie einhalten. Er hat mit diesen Regeln umzugehen, selbst dann oder gerade dann wenn er sie bricht. *Sein* Spiel zeichnet sich aber dadurch aus, daß er in der Lage und dazu aufgefordert ist, zu entscheiden, welche Karte er ausspielt und den Anderen sichtbar macht, auf welche Weise er also im vorgegebenen Rahmen dieses Spiels den Mitspielern sich und seine Situation zu erkennen gibt. Zudem sollte der Spieler seine Entscheidung nicht einfach nur im Hinblick auf die Karten treffen, die er selbst in der Hand hält. Er muß sich zum ›Zuspiel‹ der Anderen verhalten und möglichst auch seine Mitspieler beobachten, um erahnen zu können, welche Strategie sie verfolgen, wie gut ihr Blatt ist, wie das Spiel weitergehen könnte. Wann welcher Zug an der Reihe ist, läßt sich vielleicht annäherungsweise für ein ideales Spiel kalkulieren. Es liegt jedoch im Wesen des Spielers, daß seine Schritte nicht von vornherein berechenbar sind und er möglicherweise aus rein rationaler Sicht nicht den idealen Spielzügen folgt. Gerade dieser Rest von Unberechenbarkeit macht den Reiz des Spieles und die Offenheit seines Ausgangs aus. Die Entscheidung verlangt den Durchgang durch den Augenblick der Unentscheidbarkeit, in dem die Zukunft noch offen ist. Dies gilt für die Entscheidungen auf der Ebene des Handelns, auf der Ebene des Liebens, in den Wendungen der Lebensgeschichte, für die Entscheidungen zur Einnahme einer bestimmten philosophischen Grundhaltung und Perspektive sowie für die prinzipielle Entscheidung zur Philosophie. Und diese Figur der Entscheidung läßt sich exemplarisch aufzeigen in der nach einem streng ökonomischen Kalkül zunächst einmal oft irrationalen, paradoxen, wahnsinnigen Entscheidung *zu geben*. Man kann sich der Erwiderung der Gegengabe im Moment des Gebens bei allem Vertrauen auf die Ritualisierung der Gabe, auf die Reziprozitätsregeln des Miteinanders und die gegenseitigen Verpflichtungen der Akteure niemals vollständig gewiß sein.

Dieses Risiko des Gebens betont auch Bernhard Waldenfels in seinem »*Antwortregister*«[15]. Nach seiner Entwicklung einer Theorie der Responsivität, deren Parallelen und Unterschiede zum Verhältnis von Ruf und Antwort und zum Status des *répons* bei Marion eine eigene

[15] Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Untersuchung wert wären[16], betrachtet Waldenfels die Antwort (als ein wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich sprachliches Geschehen) im Hinblick auf das Verhältnis von Geben und Nehmen. Er konstatiert einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Geben im Allgemeinen und dem Geben *als Gabe*. Das Risiko des Gebens liegt dabei, ausgehend von Mauss, im zeitlichen Nacheinander von Geben und Erwidern, das vom Gebenden einen Vorschuß an Vertrauen verlangt. Mit der Gabe wird ein Überschuß, ein Surplus ins Spiel gebracht, das über das regulierte Ineinandergreifen von Produktion und Konsumtion hinausverweist.[17] Die Gabe gehört dadurch für Waldenfels gemeinsam mit »Eros, Schönheit und Freundschaft … Haß, Häßlichkeit und Feindschaft, … Tyche, Charis (gratia), Opfer, Almosen, Gastlichkeit und Fremdheit«[18] zu Ausnahmephänomenen, die überraschen und sich gegen die Einbindung in Ordnungsmuster und Regelwerke sträuben. Zwischen Geben und Nehmen besteht eine Gleichung, die nie vollständig aufgeht. Dadurch wird auf einen Rest der Unberechenbarkeit in jeder Ordnung verwiesen, beispielsweise auf die Lücke, die in der Ordnung des Vertrages klafft, wenn der Anspruch seiner Gültigkeit und der Eintritt in die Vertragsordnung begründet werden sollen. »[I]m Rahmen von Ziel- und Gebotsordnungen« werden, wie in den Grundstrukturen der sprachlichen Kommunikation, die Rollen des Gebenden und Nehmenden reihum getauscht, während in einem »antwortenden Geben«[19] die Aktivität und Passivität von vornherein ineinander verwikkelt sind. Das Geben ist nicht mehr das Gegenteil oder die Umkehrung des Nehmens und umgekehrt. Vielmehr läßt sich das Antwortgeben, als

---

[16] Waldenfels kritisiert im »*Antwortregister*« den von Marion in »*Réduction et donation*« vertretenen Anspruch, den Ruf auf eine reine Form des Rufs zu reduzieren, denn »[e]in solcher Anspruch verbindet sich bereits mit einer namhaften Instanz, die von alters her ›Gott‹ heißt« oder aber er drohe letztlich zu einer Leerformel zu werden. (Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, a. a. O., S. 580 f.

[17] Im Zusammenhang mit diesem Überschuß-Charakter der Gabe sieht auch Waldenfels die Funktion des Schenkens. Das Geschenk erscheint ihm als Symbol eines Überschusses, der nicht einfach ein Mehrwert im Sinne eines gesteigerten Genußwertes ist. Vielmehr geht es darin um das Geschehen und die Geste des Gebens. Die Verpackung scheint dabei das Geschenk wie eine geheime Botschaft zu verschlüsseln und verweist zugleich auf seine Festlichkeit. Daß es im Schenken um Überflüssiges geht, heißt gerade nicht, daß es vergeblich *(frustra)* wäre, sondern daß es die Ordnung der Reziprozität großzügig übersteigt *(gratis)*. Vgl. Ebd., S. 618–622.

[18] Ebd., S. 608.

[19] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein *nehmendes Geben* bestimmen, da vor der Initiative des Antwortenden das In-Anspruch-genommen-Sein durch den Anderen steht: »Indem ich eine Antwort gebe, empfange ich, worauf ich antworte. *Der fremde Anspruch gibt etwas zu sagen und zu tun, nicht etwas zu haben und zu verzehren*«.[20] Gewahrt werden soll dabei auch für Waldenfels die Möglichkeit, dem anderen Selbst in seiner Fähigkeit gerecht zu werden, ebenfalls zu geben. So ist das *nehmende Geben* mit einem *gebenden Nehmen* verbunden, da die Pflicht, eine Gabe anzunehmen, zugleich dazu verpflichtet, auf den Anspruch des Anderen zu antworten, also selbst eine Antwort zu *geben*. Das Empfangen setzt daher nicht nur keine reine Passivität, kein reines Erleiden voraus, sondern die von Ricœur so deutlich betonte Würde des Empfangens besteht auch in der Rücksicht gegenüber dem anderen personalen Selbst. »Etwas *von jemandem* empfangen, bedeutet mehr als Sich-etwas-nehmen«[21], wenn in diesem Entgegennehmen der Anspruch des Anderen in seiner Andersheit gewahrt wird. Die Kluft zwischen dem Selbst und dem Anderen wird nicht aufgehoben oder ›zugeschüttet‹, dennoch wird eine Verbindung geschaffen, indem das eigene Geben und das Empfangen des Anderen ebenso wie sein Geben und das eigene Empfangen ineinander übergehen.[22] Auch Waldenfels knüpft im Hinblick auf das Antworten an Heideggers Kategorie des Ereignisses an. Anspruch und Antwort ereignen sich in diesem Verständnis ebenso wie das Geben des ›*es gibt*‹, bevor die Akteure bestimmt und unterschieden werden können, die die Performanz dieses Geschehens vollziehen:

»Am Anfang steht kein ›Subjekt‹, das einen Akt des Gebens ›vollzieht‹, vielmehr sucht sich das Geben erst seinen Geber und Empfänger. Ein Geben, das sich von dem her bestimmt, worauf es antwortet, macht jemanden zum Respondenten, das heißt auch: zum Geber einer Antwort, der zugleich Empfänger dessen ist, worauf er antwortet.«[23]

Diese ›Nachträglichkeit‹ des Subjekts gegenüber einem Anspruch, einem Ruf, einer Gebung oder dem von Anderen Weitergegebenen

---

[20] Ebd., S. 614.

[21] Ebd., S. 615.

[22] Ähnlich wie Ricœur verweist Waldenfels auf die Funktion von Versprechen und Vergebung, die es ermöglichen, über die Zeit hinweg in Verbindung zu bleiben und den Gesprächsfaden immer wieder aufzunehmen, sowie auf das Bitten und Danken, die ebenfalls als eine Art »Zement des Gesprächs« fungieren. (Ebd., 624 ff.)

[23] Ebd., S. 618.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Zu-erkennen-Gegebenen charakterisiert alle hier dargestellten Auseinandersetzungen mit der Gabe und der Rolle des Selbst in einem unauflöslichen Wechselspiel von Geben und Nehmen. Wenn jedoch kein Subjekt ›am Anfang steht‹, das das Geben und Nehmen vollzieht, so heißt das nicht, daß es nicht gerade aus diesem Geben und Nehmen heraus bestimmt und bestimmbar würde. Es ist fraglich, ob ein vollkommen offenes, leeres Geben und Nehmen ohne jegliche personale Instanz von Gebendem und Nehmendem denkbar wäre, die es vollziehen bzw. in denen oder zwischen denen es sich vollzieht. Ist kein gegebener Gegenstand bestimmbar, so ist doch davon auszugehen, daß sie einander etwas von sich übertragen. Wenn darauf verwiesen wird, daß hier kein Subjekt ›am Anfang steht‹, erneuert sich zudem die Frage nach der zeitlichen Ordnung eines subjektlosen Gebens, das *vor* dem Subjekt geschieht – letztlich die Frage nach einem absoluten Anfang oder ersten Geber.

Im Kontext einer philosophischen Untersuchung, die diese Frage nicht endgültig beantworten kann, ist zu betonen, daß jedes personale Selbst sich in der Gebundenheit an seine eigene Zeitlichkeit und Perspektive stets schon im Wechselspiel von Geben und Nehmen vorfindet und nicht vor dem Anderen oder ohne den Anderen verortet werden kann. Ebenso ist unser Denken jedes Modells des Gebens und Nehmens ein *Nach*denken, das an die Vorgabe unsere Vorstellung einer Beziehung zwischen einem personalen Gebenden und einem personalen Empfänger gebunden ist – zwischen Selbst und Anderem. Dieses Modell finden wir als eine soziale Tatsache und sprachliche Struktur vor, zu der wir uns verhalten und mit der wir weiterdenken können.

Es ist für Waldenfels möglich, daß das Antworten – und damit wohl ebenso der Antwortende – »auf fremde Ansprüche antwortend sich selbst überrascht«.[24] Gerade in der Anerkennung der Fremdheit und Gegebenheit des Anderen, mit dem jeder Denkende und Handelnde antwortend umgeht, scheint es also möglich zu werden, in den Entscheidungen, (Antworten) zu geben, aus einer vollständig berechenbaren Determiniertheit auszubrechen und für sich selbst und den Anderen eine Überraschung, vielleicht eine überraschende Gabe, ein unverhofftes Geschenk zu werden.

[24] Ebd., S. 636.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) Was die Gabe zu erkennen gibt

Damit gegeben wird – *trotz* der skizzierten Irrationalität dieser Entscheidung – ist mit Derrida ein prinzipielles Begehren zu geben vorauszusetzen. Spiegelt sich in den tradierten Zeugnissen der Kultur stets das ebenso grundlegende Begehren, zu erkennen zu geben, auch *sich selbst* zu erkennen zu geben? Hier läßt sich eine historische Entwicklung aufzeigen: so gibt es eine lange Tradition einer Anonymität der Schreibenden, während gerade die Autobiographie, die am explizitesten das Selbst des Schreibenden zu erkennen gibt, eine eher kurze Traditionslinie aufweist.[25] Der Versuch der Überwindung ›des Subjekts‹ ist bei Ricœur, Derrida und Marion auf ein bestimmtes, ebenfalls kulturhistorischen Gegebenheiten unterliegendes Subjektverständnis bezogen – auf die in sich selbst gebrochenen Traditionslinien des *Cogito* und der Subjektzentrierung, des transzendentalen Subjekts und des intentionalen Bewußtseins. Gerade um ein ›Subjekt nach dem Subjekt‹ denken zu können, ist wiederum der Rekurs auf diese Vorgaben unausweichlich und wird dementsprechend von allen drei Autoren mitreflektiert.

Was gibt nun aber die Denkfigur der ›Gabe‹ über ein solches ›Subjekt nach dem Subjekt‹ zu erkennen? Hier fällt der Blick zunächst auf die beteiligten Akteure (womit nach Derrida schon die Fokussierung auf ›Gabenstillstände‹ erfolgt, die dem Geben der Gabe nicht gerecht wird). Durch die Entäußerung und Verausgabung weist die *Figur des Gebenden* über eine punktuelle Festlegung des Selbst hinaus – dies gilt auch für die Festlegung auf den Mittelpunkt eines Kreises. Gleichermaßen läßt sich aus der Gabekonstellation die *Figur des Empfängers* isolieren, die die Vorstellung eines reinen transzendentalen Subjekts oder konstituierenden Bewußtseins überschreiten soll, das sich in letzter Konsequenz alles, was es erkennt, selbst gäbe. Die Konzeptionen des *Ego* und des transzendentalen Subjekts werden jedoch immer *auch* in Auseinandersetzung mit dem ihm empirisch Gegebenen, mit Wahrnehmungen, Eindrücken oder, wie bei Descartes, mit dem bereits Erlernten und zu Bezweifelnden entwickelt. Die ›Überwindung‹ dieser Subjekt-

[25] Es sei hier auf die Darstellung zur Entwicklung von Autorfigur und Urheberrecht bei Hénaff verwiesen, der die positive Entwicklung der Übersteigung einer Gabeordnung durch die rechtliche Regelung und den Buch-Markt hervorhebt, der die Weitergabe der Erkenntnisse vervielfältigt. (Vgl. Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2009. [Zitiert als: Hénaff] S. 550–563).

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorstellung kann also keine einfache Negation bilden, sondern eher eine andere Gewichtung des Nachdenkens über das Selbst herbeiführen, die über seine Betrachtung als Gebenden und Nehmenden und in der damit verbundenen Wechselbeziehung von Aktivität und Passivität erreicht werden soll.

Neben dieser Isolierung der Pole von Geber und Empfänger, anhand derer zwei ›Rollen‹ und zwei wesentliche Grundfähigkeiten des Selbst in ihrer Wechselwirkung aufgezeigt werden können, äußert sich die enge Verknüpfung zwischen dem Nachdenken über die Figur der Gabe und dem Nachdenken über das personale Selbst in den drei verfolgten Denkwegen noch auf andere Weise: Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen demjenigen Phänomen, das als ›Gabe‹ betrachtet wird, und den ökonomischen Strukturen, von denen diese auf unterschiedliche Art und Weise abgehoben wird, bildet stets die Tatsache, daß es wie bereits bei Mauss in der Gabe auch darum geht, etwas von sich selbst zu geben oder sich selbst zu erkennen zu geben. Bei Hénaff findet sich die Beschreibung einer historischen Gabezeremonie, anhand derer sich illustrieren läßt, daß mit der Ordnung der Gabe eine ›Dezentrierung‹ des Subjekts verbunden ist – bzw. die Vorstellung eines Subjekts, das nicht aus dem Zentrum heraus gedrängt werden muß, weil es von vornherein nicht im Zentrum eines Kreises situiert wird:

»[I]n Griechenland (und das war seit den homerischen Texten fester Brauch) gibt es ein sehr originelles Verfahren, das darin besteht, die Geschenke oder die Kriegsbeute in die Mitte – *meson* – der versammelten Gruppe zu legen, von welchem Moment an sie zu Gemeingut werden. Von diesem zentralen Ort aus entsteht nicht mehr eine bilaterale Gabenbeziehung, sondern in diesem Zentrum wird nunmehr die Gemeinschaft als solche symbolisiert. … Auf diese Weise wird der Akt der öffentlichen Anerkennung, den die gegenseitige zeremonielle Gabe bezweckte, auf die Polis übertragen«. [Hénaff 383]

Die Akteure, die hier füreinander gleichermaßen Gebende wie auch Empfänger sind – jeder legt etwas in die Mitte und erhält dafür die Teilhabe am Gemeingut und an der Gemeinschaft – stehen an den Rändern eines Kreises bzw. sie bilden selbst den Kreis, der durch die Bestimmung des Mittelpunktes und die Achsen der Gabebewegungen, welche zunächst von außen auf diese Mitte hinführen, zusammengehalten wird. Für Hénaff ist die Symbolisierung der politischen Ordnung in der Gabe schon ein Schritt, der die ursprünglichen zeremoniellen Gaben ablöst, die jeweils eine binäre Bindung zwischen zwei Personen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Gruppen hervorbringt, die »persönlich, exklusiv und intensiv« ist. [Hénaff 197] In beiden Fällen steht jedoch das soziale Band über der individuellen Identität. Zwar befindet sich für Hénaff in den traditionellen, binären Gaberitualen, ähnlich wie für Godbout, »[j]eder … im Mittelpunkt eines aus diesen zahlreichen Bindungen geknüpften Gewebes«. [Ebd.] Damit ist aber jeder eben nicht Mittelpunkt eines Kreises, sondern Knotenpunkt einer Textur, deren Bindungen gerade daraus entstehen, daß sich »*der Geber in dem, was er gibt, persönlich aufs Spiel setzt*« und »jeder *anderswo* etwas von sich riskiert und *bei sich* etwas von den anderen erhält«. [Hénaff 196 f.] Das Sich-selbst-Geben schafft eine wechselseitige Verwiesenheit aufeinander, eine Ordnung des ›Einander‹ als »eine Art gegenseitiger Allgegenwart, die das Paradox des Ganzen und der Teile, des Einen und des Vielen, des Hier und des Dort, des Lokalen und des Globalen überwindet«. [Ebd.] Festzuhalten ist, daß Hénaff hier nicht in Sozialromantik abgleitet, sondern lediglich – wenn auch mit deutlicher Sympathie – eine historische Stufe menschlicher Interaktionen beschreibt. Diese Stufe ermöglicht allerdings noch keine Ordnung der Gerechtigkeit, keine in dem Maße institutionalisierte politische Organisation, wie sie für immer unüberschaubarere soziale Netzwerke zwingend werden. Eine reine Gabeordnung weist für Hénaff einen Mangel an Freiheit gegenüber der Festlegung der durch Verwandschaftsverhältnisse bestimmten Position im sozialen Netzwerk auf, der erst durch das Geld, die (möglichst) gerechte Entlohnung von Arbeit und die damit verbundene Durchlässigkeit gesellschaftlicher Strukturen überwunden wird. Kann nun, losgelöst von der Perspektivierung auf diese soziokulturellen und historischen Entwicklungen, das Modell einer wechselseitigen Gabe, in der sich persönliche und gesellschaftliche Bindungen symbolisieren, als Modell für ein Selbst dienen, das in besonderem Maße auf diese Bindungen und das wechselseitige Erkennen und Anerkennen ausgerichtet ist – darauf also mit Anderen eine Netz oder einen Kreis zu bilden, in dem jeder zwar nur ein Element aber dennoch ein unersetzliches Bindeglied, also einen Knotenpunkt, nicht aber einen Mittelpunkt bildet?

Bei Ricœur ist ausgehend von Hénaff das, was in der zeremoniellen Gabe ausgetauscht wird, nicht eigentlich die Ware, sondern es geht primär um die Entwicklung des sozialen Bandes einer wechselseitigen Anerkennungsbeziehung, die wiederum gerade darin besteht, den Anderen als zur Gabe fähig anzuerkennen. Ricœur insistiert auf den Abstand, den die Dankbarkeit zwischen den Akteuren eröffnet, deren

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit und Individualität sich jeweils durch ihre Fähigkeit und Möglichkeit auszeichnet, sich selbst in der Gabe zu riskieren und aufs Spiel zu setzen. Der Tausch materieller oder immaterieller Gaben wird zum Symbol für die Unaustauschbarkeit der Personen. Es ist, wie es so häufig heißt, nicht möglich, die echte Anerkennung oder Liebe des Anderen zu erkaufen. Damit der Empfänger das Anerkanntwerden durch den Anderen wirklich als Anerkennung anerkennen kann, ist es notwendig, daß diese nicht aus einem Reflex, aus einer Verpflichtung oder aus einer Schuld heraus gegeben wurde. Damit ich das Anerkennen meiner Person als solches annehmen kann, muß ich den Anerkennenden gleichermaßen und gleichursprünglich auch als eine Person anerkennen, die mir die Anerkennung aus einer freien Entscheidung heraus gibt – also wie eine (zweite) erste Gabe.

Bei Derrida bildet die Möglichkeit einer Gegengabe der Anerkennung und Identität zwar ein Ausschlußkriterium für eine reine Gabe, die hier an die Tradition der selbstlosen moralischen Gabe anschließt. Andererseits ist etwas wie das ›Wesen der Gabe‹ für ihn gar nicht mehr bestimmbar, weder in einem moralischen noch in einem rituellen oder symbolischen Modell. Eine Annäherung an die Gabe ist nur über die Paradoxie ihrer eigenen Annullierung in jeglicher Erwiderung möglich. Vorauszusetzen ist also letztlich doch die Möglichkeit einer Wechselbeziehung von Gabe und Anerkennung, die dann negiert wird. In gewisser Weise scheint also eine Annäherung an die *Paradoxie* der Gabe für Derrida nur in der Konfrontation der für Hénaff zwar unterscheidbaren aber dennoch stets auch parallel koexistierenden Formen der zeremoniellen, Anerkennung vermittelnden, und der moralischen, keine Anerkennung verlangenden, Gabebeziehungen möglich. Marion verweist zudem darauf, daß zwischen der materiellen Erwiderung als Entgelt und der immateriellen, symbolischen Gegengabe von Anerkennung oder Dankbarkeit zu unterscheiden ist.[26] Die in aller Unmöglichkeit möglichen Gaben, die Derrida umkreist, sind in besonderem Maße jene Gaben, in die hinein sich das ›Subjekt‹ selbst entäußert oder aufgibt. Bei aller Rückkehrlosigkeit solcher Gaben setzen diese aber nun eben doch den sich Äußernden, Entäußernden oder Hingebenden voraus, der vielleicht sogar am eigentlichsten er selbst ist, wenn er sich den Paradoxien der reinen Gabe stellt und zu geben versucht, trotz aller Unmög-

[26] Vgl. Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, Paris 2010.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit und im Bewußtsein der Unmöglichkeit, die ökonomische Zirkulation jemals ganz zu verlassen. Gerade im Versuch, es dennoch zu tun, also auch in Derridas eigenem Versuch, etwas zu erkennen zu geben, ereignen sich die Verschiebungen dieses Kreises in die elliptische Bahn. Auch die *sym*bolische Dimension der Gabe, die für Ricœur so entscheidend ist, muß für Derrida überschritten werden, da sie eine Synthese schafft bzw. es gilt zumindest, diese symbolische Funktion durchsichtig zu machen oder, wie bereits vorgeschlagen, ihre Implikation der ›Gebrochenheit‹ zu berücksichtigen.

Marion macht nun, ähnlich wie Ricœur, in Auseinandersetzung mit Derrida deutlich, daß die ›Gabe‹ damit verbunden ist, daß sich die Akteure als sie selbst, in ihrer Ikonizität zu erkennen geben, während das Funktionieren der alltäglichen ökonomischen Abläufe demgegenüber eine Anonymität einfordert. Wäre wiederum diese Anonymisierung, die Maskierung der vollen, gesättigten Phänomenalität des personalen Selbst nicht möglich, so müßten wohl letztlich die sozialen Austauschbeziehungen unter dem Gewicht der universalen, absoluten Forderung der Verantwortung jedes Einzelnen für alle Anderen zusammenbrechen und das Dilemma des *›tout autre est tout autre‹* würde alle interpersonalen Beziehungen lähmen. Der anonymisierte Austausch ist zudem notwendig, um von anderen Güter zu erhalten, die man selbst nicht besitzen oder herstellen kann: »Es wäre unerträglich, wenn jedes ausgetauschte Gut als eine Bitte um Anerkennung verstanden würde, man könnte nicht leben, wenn kein Gut ausgetauscht würde.« [Hénaff 601] Die Gabebeziehung ist in diesem Sinne keine Alternative zu einem wie auch immer gearteten ökonomischen Austausch – sei es im engeren Sinne eines Warentauschs oder des Handels oder auch im weiteren Sinne von Beziehungen, die Erwiderungen erwarten und nach formalen Reziprozitätsregeln vollzogen werden. So gibt es für Hénaff kein Zurück zur traditionellen Gabegesellschaft, die an spezifische kulturelle und rituelle Kontexte gebunden ist. [Vgl. Hénaff 599] In der Praxis der Gabe lassen sich häufig der zeremonielle Charakter der Herstellung wechselseitiger Anerkennung und der moralische Anspruch einer selbstlosen Großzügigkeit so schwierig unterscheiden, daß die von Derrida aufgezeigten Paradoxien durchaus die am Gabegeschehen Beteiligten im Vollzug dieser Praxis betreffen. Diese Schwierigkeit verstärkt sich durch die zunehmende Loslösung von klaren rituellen Strukturen oder Regeln der Höflichkeit. Innerhalb des mehr oder weniger geregelten ökonomischen Austauschs im Kontext moderner Gesell-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaften sind Gaben wohl immer als rätselhafte Stolpersteine und als Ausnahmen von der Regel zu verstehen. In diesem Ausnahmecharakter berührt sich die Gabe mit Ricœurs Tragik des Handelns, mit Derridas an Kierkegaard angelehnter Analyse des Widerspruchs zwischen absoluter Pflicht und moralischer Verpflichtung sowie mit Marions Plädoyer für die Liebe als Überwindung des ethischen Dilemmas zwischen Universalität und Partikularität.

Gerade Derrida und Marion weisen sehr scharf auf das Konfliktpotential einer universalen Verantwortung gegenüber der Partikularität jeder Person hin. Die letztlich unmögliche Möglichkeit einer Lösung dieses Problems wird bei Derrida in die andere Ökonomie des unterbrochenen Opfers und in das Feld der literarischen Fiktion als Wahrung des Geheimnisses der partikularen Identität verwiesen, welches wiederum auch mit dem Namen ›Gott‹ in Verbindung gesetzt wird. Bei Marion erfolgt angesichts dieser Problematik ein Übergang auf die Ebene eines christlich geprägten Liebesideals, verbunden mit einer anderen Ökonomie der Gnade sowie einer absoluten, ewigen Bezeugung durch einen, wenn auch immanenten, absoluten ersten Geber. Beide Denker bewegen sich hier an den Rändern der Philosophie.

Für Hénaff sind die Götter »die notwendigen Figuren der Geber, denen die Menschen aufgrund der Herausforderung dieser Gabe, die ihnen vorausgeht und sie umfaßt, *antworten* können«. [Hénaff 239 f.] In der vertikalen Beziehung auf solche Geber oder auf *einen* ersten Geber äußert sich für ihn nicht eine Haltung der Angst oder Unterwerfung. Die spezifische ›Haltung‹ der Gabe und des Empfangens von Gaben, die möglicherweise auch in der Position des Empfängers der *donation* mitgedacht wird, ist also eine Haltung der Dankbarkeit oder auch der Demut, nicht aber eine Haltung der Demütigung und erdrükkenden Verpflichtung. Vielmehr äußert sich in der Rede von Gott, laut Hénaff, »das Verlangen, Gesprächspartner zu kennzeichnen und anzuerkennen, denen man als Gegenleistung etwas bieten kann, was den erhaltenen Gütern gleichkommt. Es ist das Verlangen des Adressaten, seinen Absender zu benennen«. [Hénaff 240] Vor dem Bedürfnis, erkannt und anerkannt zu werden, welches eine Bezugnahme auf einen absolut Anderen motivieren kann, wäre diese Bezugnahme für Hénaff durch das Bedürfnis generiert, selbst einen Anderen zu erkennen, zu benennen und anzuerkennen, um auf die herausfordernde, unendlich inkommensurable und preislose Gabe zu antworten, die sich als Gabe des Lebens beschreiben läßt. Hénaff spricht hier auch von einer Gabe

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Seins, von der sich allerdings besonders Marion und Derrida in ihrer post-metaphysischen Ablehnung der Ontologie distanzieren.

Historisch folgt für Hénaff auf das Netzwerk der wechselseitigen Gaben eine »Verinnerlichung der Gabenbeziehung und andererseits die Autonomie der Handelsbeziehungen«. [Hénaff 581] Wird in der Vertikalisierung der Gabe die Macht zu geben allein Gott zugesprochen, so treten auf der horizontalen Ebene der Beziehungen die Produktion und Ökonomie an ihre Stelle.

»Dann nur noch ein Schritt, und wir befinden uns in einer Welt, die sich nur auf sich selbst bezieht; in der radikalen Endlichkeit der Sphäre der Produktion und der Tauschgeschäfte; und, diesseits wie jenseits, in der Erfahrung eines Gegebenen ohne Geber. Die Gabe von niemandem: Rückkehr zum Denken des Seins. Dies wäre in aller Kürze der Bericht dieser symbolischen Veränderungen, in der wir die Geburt unserer Moderne erkennen; die Ankündigung seines immerwährenden Werdens; die Forderung von neuem zu beginnen.« [Hénaff 582]

Was wird in dieser Moderne aus dem Bedürfnis, anerkannt und erkannt zu werden, sowie aus dem Bedürfnis, zu erkennen und anzuerkennen, was uns gegeben ist, wenn es uns als »Gabe von niemandem« [s. o.] immer wieder auf uns selbst und unsere Beziehungen zueinander zurückwirft, die aber auch nicht mehr durch das zeremonielle Band der Anerkennungen in Gabebeziehungen geregelt werden, sondern durch die von den direkten interpersonalen Beziehungen zunächst notwendig abstrahierenden Gerechtigkeitsregeln? Verlagert sich dann der ganze Anspruch dieser Bedürfnisse auf die Eben des Miteinanders, in der wir einander (zu erkennen) gegeben sind?

»Die Freiheit, die ich mir zuerkenne« und die ich wiederum auch dem mir begegnenden, personalen Anderen zuerkenne, den ich anerkenne, ist für Hénaff ausgehend von Lévinas »nicht die Freiheit, für mich mein eigener Gesetzgeber zu sein«, also keine Autonomie, »sondern auf das Gebot zu antworten, das mir im Antlitz des Anderen begegnet«. [Hénaff 598] Der Imperativ einer absoluten Universalität der Verantwortung und Anerkennung gegenüber jedem personalen Anderen läge damit nicht in den Regeln der Institutionen oder dem positiven Recht, sondern »in der Begegnung selbst«, in der das Antlitz des Anderen bereits »jenseits des Gegensatzes von Allgemeinheit und Besonderem«, Universalität und Partikularität anzusiedeln ist. [Hénaff 599 f.] In der einzigartigen Begegnung, in der der Andere als »reines Ereignis«

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[Hénaff 597], als gesättigtes Phänomen oder vielleicht selbst bereits als eine ›reine Gabe‹ erscheint, manifestiert sich die universelle Verpflichtung gegenüber der absoluten Würde des Anderen, »[s]ie gibt die Freiheit zusammen mit dem Gesetz«. [Hénaff 600] Die Anerkennung dieser Würde wird wiederum für Hénaff in der Gabe symbolisiert, mit der wir eine Ordnung jenseits der Ordnung des Preises verbinden: »Wir müssen also das, was keinen Preis hat oder unveräußerlich ist, jene Güter nennen, die nicht der Handelsbeziehung unterworfen werden können, ohne diese Würde in Frage zu stellen und manchmal zu zerstören«. [Hénaff 601] Diese Würde zeigt sich für ihn in Räumen der Begegnung, in denen »man einfach gemeinsam die Ehre zu existieren empfindet« [Hénaff 602] und aus dem »Vergnügen, beisammen zu sein«, die Gewißheit schöpft, »daß diese Würde eben die Anerkennung ist, die man einander gewährt; daß dies das Leben selbst ist, daß es gegeben wird und keinen Preis hat.« [Hénaff 604]

Auch Ricœur versucht ausgehend von Hénaff nicht, die alltägliche Ökonomie durch eine ganz andere Ökonomie zu überschreiten. Die Möglichkeit, zu geben, ohne schon mit der Gegengabe zu rechnen, offen für die Ungewißheit über die Annahme und Erwiderung, bildet in ethischer Hinsicht für Ricœur jene Ausnahme von der Regel, die die Regel bestätigt: die ›Lichtung‹ der Gabe, die reale Erfahrung, zu geben und zu empfangen, anzuerkennen und anerkannt zu werden, soll das Streben nach gerechten Regeln und gerechten Institutionen motivieren, in denen sich der Versuch äußert, die universale Gültigkeit des kategorischen Imperativs zu realisieren. In diesem Sinne sollen eine politische und institutionelle Ordnung der Gerechtigkeit und die persönlichen, aber durch ihren festlichen Charakter institutionalisierten Ereignisse der Gabe ebenso wie ihre Akteure in eine Wechselbeziehung treten. Diese Erfahrungen der Gabe können der individuellen Situationsentscheidung eine Richtung geben, wo der Ausnahmecharakter der Situation die Anwendung des Regelwerks an ihre Grenzen führt. Wer die beglückende Erfahrung des wechselseitigen Erkannt- und Anerkanntwerdens kennt, kann ein Ziel darin finden, die Möglichkeiten eines friedlichen Miteinanders zu fördern, die solche Erfahrungen zulassen. Ricœur gelingt es dabei deutlich zu machen, daß das »Glück des ›einander‹« [WdA 231][27] nicht die Asymmetrie zwischen dem Einen und

[27] Paul Ricœur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein.*

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Anderen überdecken darf, die in der Distanz gewahrt werden soll, welche sich in der Gabebeziehung eröffnet.

Ricœur läßt sich vorwerfen, hier nur einen Kompromiß aufzuzeigen, einen kleinsten gemeinsamen Nenner, der die Radikalität des *Tout-autre*-Dilemmas unter der Hoffnung auf die realen Friedenszustände und die Annäherung an die Gerechtigkeit verdeckt. Über die konkreten Probleme der distributiven Gerechtigkeit wird das Recht auf Befähigungen gestellt. Ein solches Recht aber läßt sich nicht klar berechnen und bemessen und ist so immer der Gefahr ausgesetzt, ebenso wie die Friedenszustände ein schönes, menschliches, aber in der Realität äußerst fragiles Ideal zu bilden, das sich letztlich allzu oft der Übermacht der Gegebenheiten, der Ungerechtigkeiten und Tragödien unserer Entscheidungen beugen muß. Von vornherein ist auch Ricœur klar, daß das Kampfgeschehen allenfalls unterbrochen aber nicht beendet werden kann. In diesem Sinne schadet es sicherlich nicht, Ricœurs vermittelndes Denken mit Derridas Tendenz zu konfrontieren, immer wieder den Finger in die Wunde der ethischen Ansprüche zu legen, sowie auch mit Marions Konzentration auf die Hingabebeziehungen der Liebe und auf den Versuch, die Endlichkeit menschlicher Bindungen auf eine Unendlichkeit des Geliebt- und Anerkanntseins hin zu überschreiten, welche keine negative Unendlichkeit bilden, sondern einen Bezug auf die Ewigkeit herstellen soll.

Die Möglichkeit, *etwas* zu geben oder zu erkennen zu geben und dabei etwas *von sich selbst* zu geben, kann auch als Alternative dazu verstanden werden, sich selbst ganz geben oder gar aufgeben zu müssen. Es scheint möglich, mit dem Vollzug dieses Gebens ein Zeichen seiner Selbst und seiner eigenen Unvertretbarkeit und Unverrechenbarkeit zu geben. Die Mittelbarkeit dieses Zeichens, die gerade im Zu-erkennen-Geben über verschiedene Medien, beispielsweise über die schriftliche Weitergabe, verstärkt wird, kann dazu beitragen, das richtige Verhältnis von Nähe und Ferne zu wahren und sich nicht nur direkt miteinander, sondern auch zu der gemeinsamen Welt in Beziehung zu setzen. Auf diese Möglichkeiten kann wiederum die Philosophie hinweisen, wenn sie den Erkennenden dazu anleitet, auf bestimmte Zusammenhänge und Gegebenheiten zu achten – beispielsweise auf die komplexen Konstellationen, die sich in der Thematik der Gabe eröffnen.

Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Herber-Schärer, Frankfurt a. M. 2006. [Zitiert als: WdA]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Modell der Gabe dient als Modell einer Ausnahme von den institutionalisierten Regeln des sozialen Miteinanders, die an die Stelle direkter, interpersonaler Bindungen getreten sind – eine Ausnahme, die diese Regeln bestätigt und ihnen eine Richtung gibt – letztlich vielleicht als ein Symbol jener ›Ausnahme‹, die jede einzelne Person in ihrer Unvertretbarkeit, Unverrechenbarkeit, Preislosigkeit und Würde ist.[28] Um eine Idealisierung zu vermeiden, die das Modell der Gabe zur Schablone für ein universales Weltbild ausdehnen würde, ist es wichtig, diesen Ausnahmecharakter immer wieder zu betonen, die Begrenztheit der Erfahrungen zu berücksichtigen, die sich als ›Gabe‹ betrachten lassen, und auf deren Rückseite sich die Fülle anderer, ebenso überwältigender, aber negativer Ausnahmeerlebnisse eröffnet, für die die Haltung der Dankbarkeit wohl kaum angemessen erscheint.[29] Deshalb ist gerade bei Marion zu beachten, daß er sich explizit davon distanziert, die Gegebenheit der Phänomenalität in diesem Sinne pauschal als ›Gabe‹ zu betrachten.

Der Ausnahmecharakter, der bei allen drei Autoren mit der Thematik der Gabe verbunden ist, reicht bis zu einer radikalen Maßlosigkeit und Exzessivität. So bildet für Ingolf U. Dalferth, wie bereits skizziert wurde, die Figur der Gabe bei Derrida ein Emblem für die Figur des Unmöglichen und zugleich eine aporetische Gegenfigur zum Phänomen. Da Marion sowohl das Phänomen ›Gabe‹ als auch jegliche Phänomenalität im Horizont der Gebung versteht – was wiederum Derrida veranlaßt ihm doch ein Verständnis aller Phänomene als ›Gaben‹ zuzuschreiben – bildet die Gebung zugleich die Voraussetzung für die Möglichkeit, überhaupt über das Phänomen Gabe reden zu können. Und

---

[28] Auf ähnliche Weise versteht Christoph Mandry in seinem Aufsatz »*Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen*« (In: Michael Gabel und Hans Joas [Hg.]: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Gabel, Joas] S. 234–251) die Logik der Gabe verbunden mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe und Feindesliebe als Korrektiv einer zu engen Fokussierung auf die Goldene Regel als reine Regel der Gegenseitigkeit im Sinne der Gleichheit. »Es geht darum, ethische Gegenseitigkeit richtig zu verstehen – nicht berechnend, sondern orientiert am anderen in einer Dynamik der Sensibilität und der Suche nach der besseren Ethik und einem immer besseren Verständnis der Logik der Gegenseitigkeit«. [Gabel, Joas 251]

[29] Dies macht Ingolf U. Dalferth aus religiöser Sicht deutlich: »Auch religiös ist nicht *alles* Anlass zur Dankbarkeit. Dazu ist das Leben zu unbarmherzig, sind Übel und Böses zu präsent. Immer Anlass zur Dankbarkeit sind aber Gaben, und deshalb kann man nicht alles, was es gibt, undifferenziert zur Gabe erklären«. [Gabel, Joas 182]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies wiederum gilt auch für Derridas Rede über die Gabe, selbst dann noch wenn diese Rede die Gabe als Phänomen negiert. Im Kern geht es sowohl Marion als auch Derrida, wie Dalferth betont, nicht eigentlich um eine Auseinandersetzung mit der sozialen Realität der Gabe oder, wie sich ergänzen läßt, mit den Strukturen der kulturhistorischen Entwicklungen des Gabeverständnisses, die Hénaff beschreibt und die auch Ricœur ins Auge faßt. Vielmehr geht es ihnen um eine Auseinandersetzung über die phänomenologische Methode und ihre Grenzen[30] sowie um ein »*Verarbeiten des störenden, widerständigen, unterbrechenden Mehr der Welt*«. [S.o.] Dalferth erarbeitet eine Interpretation Marions und Derridas, die das ihnen gemeinsame und von beiden auch erkannte und thematisierte Problem berücksichtigt, wie sich die Gabe sprachlich erfassen läßt, wie sie erkannt und zu erkennen gegeben werden kann. Er betont die lebensweltliche Abhängigkeit der Gabe vom *Empfänger*. Es muß auch in der dreifachen Reduktion der Gabe einen Empfänger des *Phänomens* Gabe geben, um über dieses Phänomen reden zu können. Es ist also für Dalferth im Kontext einer, hier an Ricœur erinnernden, »*hermeneutischen Lebensweltphänomenologie*« [Gabel, Joas 169] stets ein Empfänger vorauszusetzen, der – und dies ist hier entscheidend – auch selbst in der Lage ist, sich als solchen zu verstehen. Die Gabe gibt es nur als etwas, das für jemanden da ist, von dem es auch verstanden werden kann und der zugleich selbst versteht, daß es seine Funktion oder Aufgabe ist, dieses Verstehen – als Interpretation, als Dekonstruktion oder Explikation – zu vollziehen. So gehört die Gabe mit dem Widerstand ihrer paradoxen und aporetischen Strukturen, die zum Denken herausfordern, für Dalferth zu den »*kreative[n] hermeneutische[n] Phänomen[en]*«, an denen dieses Verstehen von Phänomenalität und Selbst exemplarisch vollzogen werden kann. [Gabel, Joas 175] Das Wort, der Name oder das Zeichen ›Gabe‹ bezeichnet nicht ›etwas‹, was als Gegenstand klar definiert und identifiziert werden könnte, »sondern einen *bestimmten sozialen Gebrauch* von Sachen

[30] Im Hinblick auf die Frage nach den Grenzen der phänomenologischen Methode läßt sich an Marions Vollzug der Reduktion der von Geber, Empfänger und gegebener Sache die Frage anschließen, wie die phänomenologische Reduktion bei Phänomenen greift, die nicht so eindeutig wie das Gabe-Phänomen in eine, plurale, hier ternäre Struktur zerlegt werden können, deren einzelne Pole sich dann schrittweise einklammern lassen, und die nicht schon in sich durch den Vollzug einer Gebung gekennzeichnet sind. Allerdings ist zu beachten, daß diese Reduktion bei Marion nicht eindeutig den Anspruch stellt, mehr als ein besonders eingängiges Beispiel der Anwendung seiner Methode zu bilden.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Dingen bzw. eine *bestimmte Kommunikationspraxis*«. [Gabel, Joas 171] Die Gabe ist daher kein eidetisch erfaßbares reines Phänomen, sondern stets eine gemeinsame Performanz und Praxis personaler Kommunikation, in der es zugleich darum geht, eine »symbolische Identität der sozialen Akteure (Personen, Sozialitäten)« zu erkennen und zu erkennen zu geben, denn nur »[i]n diesen Beziehungen *werden* wir, wer wir für andere sind und erst dadurch werden wir fähig, als solche auch zu leben und zu handeln«. [Gabel, Joas 172 f.] Ricœurs Identität als *homme capable* wird demgemäß erst durch die Interaktion mit anderen möglich, die sich u. a. in den Figuren von Geben und Nehmen beschreiben läßt.

Die Möglichkeit sich als ein *Empfänger* von Phänomenalität zu verstehen, wird auch durch die reale Erfahrung zugänglich, von einem Anderen, einem personalen, erkennbaren und identifizierbaren Gegenüber, eine Gabe als ein ganz konkretes, erkennbares, identifizierbares und greifbares (nicht notwendig aber materielles) Geschenk zu erhalten: »Durch Gaben werden wir, wozu wir uns selbst nicht machen können: zu Empfängern«. [Gabel, Joas 173] Es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, daß wir unser Selbstverständnis als Empfänger von Phänomenalität erst nachträglich aus der Erfahrung dieser sozialen Realität heraus konstruieren, die wiederum auch damit verbunden ist, uns selbst als Gebende, vielleicht sogar als ein Geschenk für den Anderen erfahren zu können.

Wenn wir uns jedoch als Empfänger verstehen, werden wir dadurch für Dalferth herausgefordert, Entscheidungen zu treffen – die Entscheidung, die Gabe anzunehmen oder abzulehnen. Dabei ist nicht zunächst ein Subjekt gegeben, welches eine Aneignung der gegebenen Sache vollzieht, sondern – hier finden wir wieder die Figur des Rufes oder Herausgefordertseins zu sich selbst durch den Anderen – »man *wird* zum Subjekt, indem ein Anderer sich so zu einem verhält, daß man sich dazu nicht nicht verhalten kann«. [Ebd.] Die Passivität des Empfängers soll für Dalferth nicht notwendig als eine der *Passion* verstanden werden, sondern als eine *Passivität des Werdens:* der Empfänger ist im Empfangen von Begabungen, im Zuspiel von Lebensmöglichkeiten sowie in der Gabeerfahrungen, die sich ihm als Herausforderungen und Aufgaben stellen – beispielsweise als Aufgabe, das Werk eines Anderen anzunehmen oder aber die Gebung der Phänomenalität und der zum Denken und Lernen herausfordernden Zeichen zu explizieren – dazu aufgefordert, sich selbst (zu sich selbst) zu entwickeln.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In jedem Fall ist das, was wir meinen, wenn wir (sei es alltäglich oder im Kontext anthropologischer, ethnologischer, soziologischer Forschungen oder philosophischer Überlegungen) über die Gabe reden, eine Aufgabe, die das Verstehen in besonderem Maße herauszufordern scheint. Wir sind dadurch aufgefordert, uns selbst und Andere, unserer Beziehungen zueinander und all das neu zu verstehen, was unsere Selbst- und Weltwahrnehmung auf besondere Weise deshalb konstituiert, weil es uns vielleicht rein intuitiv, vielleicht ganz naiv und emotional nicht einfach objektiv und sachlich als Gegebenheit, sondern wie ein Geschenk oder wie eine Gabe erscheint – das, was für uns kostbar ist und dem wir einen Wert zumessen. Wenn wir etwas als Gabe charakterisieren, dann tun wir dies nicht nur für Dalferth, in Anlehnung an Marions gesättigtes Phänomen, weil wir es als ein überraschendes, das Empfangen überschreitendes Überschußphänomen erfahren, als etwas, was über das hinausgeht, was anthropologisch notwendig wäre, als etwas, was über die Logik des Überlebens hinaus eine Logik des Mehr-als-nötig eröffnet. In diesem Sinne besteht die mehrfach herausgehobene ›Unmöglichkeit der Gabe‹ auch in der Unmöglichkeit, diesen Überschuß ›wegzureduzieren‹, um aus dem Gabegeschehen ein handhabbareres Phänomen oder Objekt unseres Denkens zu machen. Es handelt sich also bei dieser Unmöglichkeit nicht um ein Weniger- sondern um ein Mehr-als-möglich. Auch Derridas »Logik des ›ohne‹« [s. o.] meint, wenn es um die Gabe geht, wohl letztlich eine Unterbrechung der Ordnung des Sagbaren, die einen *Mangel der Logik* freilegt, angesichts einer *Überfülle* dessen, was bezeichnet werden soll. Analog zum Preislosen ist die Gabe, die Dalferth letztlich anders als Hénaff allerdings ganz explizit wieder in den theologischen Kontext der Gnade einordnet, dasjenige, was völlig umsonst ist, nicht weil es unverdient oder unbezahlbar ist, sondern weil es aus Nützlichkeitserwägungen heraus nicht benötigt wird.

Die philosophische Auseinandersetzung mit der Gabe ist nicht auf die Frage nach einem Gegenstand zu reduzieren, erschöpft sich aber auch nicht in der Beschäftigung mit der sozialen Praxis, den interpersonalen Gabebeziehungen und ihrer symbolischen Vermittlung. Vielmehr versucht sie einerseits, die darin freigelegten Aporien als Stein des Anstoßes für weitere Fragen und ein weiteres Verstehen und Erkennen zu begreifen, und andererseits, die in dieser uns so vertrauten Praxis aufgezeigten Strukturen – die ternäre Konstellation von Geber, Empfänger und Gegebenem, die darin eröffnete Beziehung, die Bewegung

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Gebens, die Haltung des Empfangens – unter Berücksichtigung der damit verbundenen Paradoxien als Modell, als Denkfigur und ›optisches Instrument‹ zu nutzen, um verschiedene Strukturen unseres Erkennens, unseres Weltbezugs, unseres Selbst, unserer Beziehungen zueinander, unseres Handelns und unserer Verpflichtungen aufzuzeigen und ein Weiterdenken zu motivieren. So besitzt ›die Gabe‹ quasi eine doppelte symbolisch-hermeneutische Dimension: einerseits insofern in ihrem Vollzug die Bedeutung der Bindung der Akteure zu erkennen gegeben wird; andererseits sofern die gedankliche ›Arbeit‹, die sich mit den Problemstellungen der Gabe auseinandersetzt, nicht nur beschreibend deren Abbild herstellt, sondern die unterschiedlichen Implikationen der Gabepraxis entfaltet und als Instrumentarien nutzbar macht, um mehrdimensionale, komplexe Strukturen und Beziehungen zu erkennen zu geben.

Das soll nicht heißen, daß die Auseinandersetzung mit der Gabe *der* zentrale Schlüssel für das Verständnis der personalen Identität, der sozialen Beziehungen *und* zugleich auch noch für das Erkennen oder unseren Weltzugang in einer Phänomenologie des Gegebenen ist. Gerade die Analogie zwischen dem sozialen Vollzug der Gabe und dem phänomenologischen Diskurs der Gegebenheit, Gebung oder ›Gabe‹ des Erscheinens birgt die Gefahr, die wechselseitigen Bezüge überzustrapazieren. Dennoch besteht in einer möglichst vielschichtigen Auseinandersetzung mit der Gabe die Chance, diese phänomenologischen Denkweisen an eine lebensweltliche Erfahrung der Praxis unseres Miteinanders anzubinden. Zugleich kann das Phänomen ›Gabe‹ selbst in seiner tiefen Verwurzelung und seinen verschiedenen Funktionen in unserer Kultur und in der Ebene des Sozialen mit all seinen Paradoxien und Fragestellungen entfaltet werden. Dadurch können wir *einen* möglichen Zugang zu unserem Selbstverständnis gewinnen, sowohl in seiner sozialen und kulturellen Dimension als auch in der unmittelbaren Konfrontation mit der Gegebenheit der phänomenalen Welt und der Weise, wie wir uns selbst gegeben sind. Dieses Selbstverständnis kann sich in der Rede vom Geben und Nehmen ausdrücken.

Die Strukturen von Geben, Nehmen und Erwidern bilden elementare Formen unserer Interaktionen und unserer Fähigkeit, uns auf *etwas* und zugleich auch auf *jemanden* zu beziehen. Erfassen wir wiederum diese Beziehung als Phänomen ›Gabe‹ und entwickeln aus dieser Figur eine Ordnung der Gabe, sei es in einer horizontalen oder einer vertikalen Dimension, sei es in einer neutralen Theorie oder in einer

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moralischen Wertung, so setzen wir uns damit auch zu diesen Möglichkeiten der Beziehungen in Beziehung. Und wir betrachten dabei uns selbst als Gebende und Empfangende im Kontext dieses Beziehungsgefüges, in das wir auf eine komplexe Weise eingebunden sind – zwischen unserer Initiative und Spontaneität und unseren Verpflichtungen, Verbindlichkeiten und Verantwortlichkeiten, zwischen einer aktiven und einer passiven Positionierung. Dadurch werden eine nur scheinbar über jeden Zweifel erhabene Subjektzentrierung, eine rein solipsistische Selbstreflexion und eine schematisierte, vereinfachte Opposition zwischen Subjekt und Objekt sowie auch zwischen dem Selbst und dem Anderen in Frage gestellt. Das Modell der Gabe kann dazu dienen, uns für uns selbst im Muster ihrer Relationalität, in unserer Bezogenheit auf einander, auf etwas, auf uns und auf die Beziehung selbst, verständlich zu machen. Die Paradoxien der Gabe können uns auf die Fragen hinweisen, die wir stellen müssen, um uns auf diese Weise zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Ausblick: Einander zu erkennen geben

1) Das Kunstwerk gibt (mehr) zu erkennen

Ein Beispiel Dalferths für das, was (es) ›umsonst‹ gibt und was wir als Gabe empfinden, ist jenseits des religiösen Kontextes die Musik Mozarts. [Vgl. Gabel, Joas 186] Eine Annäherung an eine Komposition Mozarts oder Bachs ist auf verschiedenste Weise möglich: man kann die Partitur lesen, sie musikwissenschaftlich untersuchen, man kann die Kompositionstechnik, das Verfahren des Kontrapunktes freilegen, die mathematischen Strukturen der Musik, die Tonhöhen und Frequenzen bis ins Detail aufschlüsseln und graphisch darstellen, die historische Aufführungspraxis berücksichtigen, verschiedene Interpretationen von Musikern und Dirigenten vergleichen, eine CD abspielen, ein Konzert besuchen, vielleicht sogar selbst die Musik spielen. Das alles sind Aspekte dieses gesättigten Phänomens, die für sich genommen niemals *die* Jupiter-Symphonie oder *die* Goldberg-Variationen erfassen können, sondern nur eine Annäherung gewährleisten. Und zu dieser Annäherung kann es wesentlich gehören, sich ganz auf die Musik einzulassen, zu hören, sich dabei als Empfänger einer ›Gabe‹ wahrzunehmen, sich überraschen, verführen, aber auch irritieren, überwältigen und herausfordern zu lassen. Auch das bleibt nur *eine* Annäherungsweise, die keine der anderen ersetzen kann und soll. Vielleicht ist es die naivste und unreflektierteste Weise des Umgangs mit solchen Phänomenen, aber vielleicht auch diejenige, die zunächst einmal vorauszusetzen ist, um die Motivation zu erklären, *warum* überhaupt die Vielzahl der Annäherungsversuche, die Kette der Interpretationen, der Forschungen, Begriffsbildungen und Fragestellungen in Gang gesetzt und über Jahrhunderte hinweg fortgesetzt wird. Es wäre ebenfalls naiv, diese Empfängerhaltung gänzlich auszublenden und ihr jegliche Relevanz abzusprechen (selbst dann, wenn sie in den weiteren Schritten der Annäherung ausgeblendet werden muß), wenn sie wesentlich dafür ist,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem uns Zu-erkennen-Gegebenen die Fenster zu öffnen, durch die für uns immer wieder ein anderer Blick auf die Welt möglich wird.

Ebenso wie sich für Ricœur Verstehen und Erklären wechselseitig ergänzen sollen, gilt dies auch für die verschiedenen Grade und Arten des Affiziertwerdens durch ein Phänomen, je nachdem ob es in seiner Alltäglichkeit, als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung oder in seiner Sättigung angenommen wird. Aus der Erfahrung, durch das Übermaß oder das Mehr solcher Gaben in der eigenen Aufnahmefähigkeit als Empfänger überschritten zu werden, kann dieser seine eigene Kontingenz und seine eigenen Grenzen erkennen und sich zu sich selbst sowie auch zu den ebenso konstituierten anderen Empfängern verhalten. Und zugleich kann durch das Bewußtsein der eigenen Begrenztheit das Bedürfnis motiviert werden, sich selbst zu überschreiten und zu (ent)äußern – das Begehren zu geben. Das, was wir als Gabe bezeichnen, kann seine Funktion als kreatives hermeneutisches Phänomen nicht allein aus dem Zugang zu einer Selbstwahrnehmung als Empfänger gewinnen, sondern gleichermaßen als Ausdruck der Bewegungen dienen, in denen wir das durch das Empfangen in Gang gesetzte Verstehen entfalten, weitergeben und zu erkennen geben – beispielsweise in einem Werk oder Kunstwerk.

In der Zweckfreiheit des Kunstwerks äußert sich besonders deutlich das Begehren, ›zu erkennen zu geben‹, einen Anstoß zu geben, einen spezifischen Blick auf die Welt zu vermitteln, Fragen und Interpretationen herauszufordern, und zwar sehr häufig verbunden mit einem hohen Einsatz, der darin besteht, etwas von sich selbst preiszugeben oder, wie Ricœur es ausdrücken würde, der Suche nach dem Selbst Ausdruck zu verleihen. Das ›Mehr‹, von dem Dalferth im Hinblick auf die Logik der Gabe spricht und das in vielen Darstellungen der Gabe mitschwingt, erinnert an das ›Mehr‹, das für Adornos »*Ästhetische Theorie*«[31] das Kunstwerk auszeichnet. Dieses sich stets selbst transzendierende Kunstwerk könnte in seiner Abgrenzung gegen die Ökonomie und den Tauschkreislauf der Kulturindustrie als eine Art ›Gabe‹ betrachtet werden. Es kann ein »Mehr seiner Kontingenz«[32] entreißen, welches sich bereits in der Erfahrung des Naturschönen ankündigt, »die Chiffre des noch nicht Seienden, Möglichen« die »mehr als Daseiendes«

[31] Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970.
[32] Ebd., S. 121.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verspricht.[33] Das Kunstwerk ist zugleich deshalb ein ›Mehr‹, weil es gegenüber dem, was es darstellt oder wovon es inspiriert ist, bereits als Vermittlung und Verschiebung differiert. Seine Wirkung und gesellschaftliche Aufgabe liegt in dieser »Relevanz der Abweichung«[34] und im Erinnern an die Kontingenz der geordneten Welt. Kunst »deutet darauf, daß das Nichtseiende sein könnte«, ihre »Wirklichkeit … zeugt für die Möglichkeit des Möglichen«.[35]

Kunstwerke dürfen für Adorno nicht als Darstellungen ewiger Wahrheiten rezipiert werden, sondern sie überfallen den Rezipienten, wie das gesättigte Phänomen im Modus des Augenblicks, als eine *Frage* nach Wahrheit. Der unlösbare Rätselcharakter der Kunst liegt darin, daß das Kunstwerk ein Gemachtes ist und zugleich auf die Möglichkeit einer Wahrheit verweist, die – im Rahmen des Menschenmöglichen – nicht gemacht werden kann. Durch den Charakter des Scheins und der Fiktionalität, den auch Derrida so deutlich herausarbeitet, sind zugleich immer auch die Unwahrheit und in der vermittelten Möglichkeit die Unmöglichkeit, die Möglichkeit des Nichtseienden mit angelegt. So ist auch im Kunstgenuß, in dem das Kunstwerk wie ein Geschenk empfangen wird, für Adorno die Kunst nicht selbst schon das Glück, sondern sie fungiert als »das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.«[36] Dieser Bruch ist entscheidend, damit das Kunstwerk in der modernen Gesellschaft eine Herausforderung und einen Widerstand bietet, der »vom Betrachter Erkenntnis [fordert] und zwar eine von Gerechtigkeit: es will, daß man seiner Wahrheit und Unwahrheit innewerde«[37] – es gibt also zu erkennen, es gibt die Aufgabe, zu erkennen. Die Empfängerhaltung, die das Verstehen in Gang setzt, kann nun ausgehend von der kritischen Funktion des Kunstwerks keine ungebrochene Hingabe an den Genuß der ›Gabe‹ sein, da diese bereits auf die Kontingenz und die Fragilität der ›Lichtungen‹ verweist, die sich in ihr eröffnen. Wie die Phänomenalität bei Marion zur Entfaltung der *donation* herausfordert, »erwartet« für Adorno das Kunstwerk »die eigene Explikation«.[38] Kunst erscheint als Rätsel, als eine Frage, die danach verlangt, Antwort zu geben. Das Kunstwerk ruft dazu auf, sich in es hinein und über es

[33] Ebd., S. 115.
[34] Ebd., S. 122.
[35] Ebd., S. 200.
[36] Ebd., S. 205.
[37] Ebd., S. 30.
[38] Ebd., S. 524.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinaus zu denken, es ruft dazu auf, nicht nur zu erkennen, sondern selbst auch zu erkennen zu geben. Bei Proust ist es, so Deleuze, die Kunst, die dazu privilegiert ist, die Essenz, die Verbindung einer materiellen Dimension des Zeichens und einer Immaterialität der Bedeutung, ebenso wie die Differenzen zwischen den singulären Welten und Perspektiven der Personen sichtbar zu machen. Sie leitet, ganz ähnlich wie Sokrates und vielleicht mit einer eigenen ›nachträglichen‹ Rationalität, welche die Voraussetzung des Umgangs mit Gegebenen und Zu-erkennen-Gegebenem akzeptiert, das Denken dazu an, im Wechselspiel von Implikation und Explikation mit den auf verschiedenen Ebenen gegebenen Zeichen umzugehen.

Das Kunstwerk macht die kreditive Dimension durchsichtig, die von uns verlangt, uns auf seine fiktionalen Setzungen und Regeln einzulassen und ihnen Kredit zu geben, und es besitzt in seiner Anziehungskraft zugleich eine starke Komponente des Begehrens ebenso wie es mit unserem Erstaunen, unserer Überraschung und Verwunderung spielt. Möglicherweise bleibt es ein Rätsel, warum wir auf eine solche Art und Weise geben und zu erkennen geben, warum wir eine so hochgradig ausdifferenzierte kulturelle Welt des letztlich Überflüssigen hervorbringen, welches keinesfalls nur in den Zeugnissen der Hochkultur oder in den archaischen Ritualen der Gabe generiert, sondern auch und gerade in der modernen kapitalistischen Gesellschaft *produziert* wird. Hier wird allerdings der Einzelne oft sehr deutlich als rein passiver Empfänger, als Konsument verstanden, wenn auch zunehmend ein besonderer Reiz im Versprechen zu liegen scheint, sich medial als ›Künstler‹ und damit als ›Gebender‹ inszenieren zu können – dabei allerdings letztlich auch nur als Ware für andere Konsumenten zu dienen. Eine ›Würde‹ des Gebens und Empfangens wird dabei oft grundlegend verletzt. Vielleicht umso mehr, weil uns unser Bedürfnis, anderen etwas zu geben und etwas von sich selbst zu geben, ohne sich selbst aufzugeben, in besonderem Maße verletzlich macht – weil wir darin selbst auf dem Spiel stehen.

Bietet die Kunst in der Gabe der Poesie oder des Werkes die bestmögliche oder gar letztmögliche Annäherung an das Phänomen der Gabe, insbesondere an das Rätsel und die Paradoxien einer ›reinen Gabe‹? Die Frage nach der Gabe ist nicht auf den Umgang mit ästhetischen Phänomenen zu reduzieren, sondern steht ausgehend von der realen Erfahrung der Gabe von Hand zu Hand und ihrer kulturhistorischen Situiertheit immer in einem interpersonalen, sozialen, mit ethischen

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fragestellungen aufgeladenen Kontext. Sowohl bei Ricœur als auch bei Derrida und Marion[39] findet sich stets eine gewisse Überschneidung zwischen Betrachtungen der Kunst oder des Ästhetischen und einer ethischen Dimension, die sehr produktiv die Rolle der künstlerischen Vermittlung für die Realisierung interpersonaler, ethischer Beziehungen aufzeigen kann, wie beispielsweise im Übergang vom Text zur Aktion und Initiative bei Ricœur. Andererseits ist eine gewisse Gefahr der Ästhetisierung ethischer Problemstellungen nicht zu verkennen. Was die Kunst zu erkennen gibt, ist wie die Lichtung der Gabe im Kampf um Anerkennung niemals ein Patent, um beispielsweise die Probleme der gerechten Verteilung lebensnotwendiger Güter zu lösen. Die Art der Kunst, zu erkennen zu geben, besteht darin, zu denken zu geben und auf die Fragen hinzuweisen, die sich auch auf ethischer Ebene stellen.

2) Einander begegnen, sich einander zu erkennen geben, einander einen Platz geben

Hénaff beschreibt die Erfahrung einer Überschreitung der Kosten-Nutzen-Kalkulationen des Überlebens nicht am Beispiel der Kunst, sondern anhand zwischenmenschlicher Begegnungen im öffentlichen Raum der Agora oder des Cafés als »einer Art Agora für jedermann«. [Hénaff 604] Interessanterweise greift er dazu auf eine literarische Darstellung dieses Raumes zurück, die auf solche Begegnungen und unser Bedürfnis nach ihnen hinweist.[40] Für Aristoteles ist in seiner Kritik gegen die Chrematistik sogar das Bedürfnis, das durch das Geld vertreten wird nicht einfach nur eines nach Gütern, sondern es geht auch im ökonomischen Warenaustausch letztlich noch »um das Bedürfnis, das wir alle

[39] So verweist Thomas Alferi darauf, daß bei Marion anders als bei Lévinas »das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen … immer auch ästhetische Valenz« besitzt. [Alferi 369, vgl. auch Anm. 290] Umgekehrt konstatiert Rolf Kühn ein »*Gleiten der Phänomenalitätsbeschreibung* in den im weitesten Sinne *ethischen* Bereich«. (Rolf Kühn: *›Sättigung‹ als absolutes Phänomen. Zur Kritik der klassischen Phänomenalität (Kant, Husserl) bei Jean-Luc Marion.* In: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog, 3. Jg. (1994). S. 337–345, hier S. 343).

[40] Hénaff zitiert hier: Carson McCullers: *Die Ballade vom traurigen Café. Novelle.* Übers. von Elisabeth Schnack, Zürich 1971. Ein neu eröffnetes kleines Café wird hier in einem trostlosen Städtchen in den Südstaaten der USA zur Zeit der großen Depression zu einer unerwarteten Gabe für die Anwohner.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufgrund der Differenzierung der Berufe und ihrer Komplementarität nach einander haben«. [Hénaff 125][41] Auch wenn dieses Bedürfnis nach einander hier kein Bedürfnis nach einer persönlichen Beziehung oder einer emotionalen Bindung ist, spielt dabei doch die individuelle Persönlichkeit der Beteiligten eine wichtige Rolle. Denn ich brauche den Anderen – den Schuhmacher oder Bäcker –, weil ich bestimmte Güter von ihm erhalten möchte, die ich selbst nicht in gleicher Weise herstellen kann, und das wiederum heißt im Kontext der *»Nikomachischen Ethik«:* ich brauche seine spezifischen Fähigkeiten, seine Talente, das was er erlernt hat und was an ihm in dieser Hinsicht anders ist, als ich selbst. Zwar geht es hier um »eine andere, weniger glorreiche, weniger persönliche Version des sozialen Bandes« als in den traditionellen Gabebeziehungen der Anerkennung [Hénaff 503], dennoch geht es weiterhin um das soziale Band. Die eigentliche Beziehung des Einander-zu-erkennen-Gebens beschreibt Aristoteles in der Verbindung der Freundschaft, in der die Beteiligten tatsächlich einander ihr Selbst zu erkennen geben. Das Bedürfnis, mit dem Anderen in Beziehung zu treten und einander zu erkennen zu geben, erklärt sich dabei auch aus dem Bedürfnis, sich selbst zu erkennen. So erklärt Dalferth mit Bezug auf Lévinas:

»Wir bedürfen des Anderen nicht nur, weil uns sonst *etwas* oder *jemand* fehlt, sondern weil *wir selbst* sonst fehlen würden. … Nicht das Bedürfen bestimmt den Anderen, sondern der Andere ist der, dem der Bedürfende sich und sein Bedürfen verdankt.« [Gabel, Joas 187]

Analog zur Figur der Lichtung der Gabe bei Ricœur beschreibt Dalferth jede Erfüllung dieses Bedürfnisses nicht als Abschluß, sondern als Bestätigung und Erneuerung des Bedürfens.

Michael Gabel nennt in seiner Auseinandersetzung mit Marion unter dem Titel *»Hingegebener Blick und Selbstgegebenheit«* [Gabel, Joas 192–209] einen weiteren Aspekt, der das Bedürfnis, sich zueinander in Beziehung zu setzen als ein Einander-zu-erkennen-Geben erklären kann: Für Gabel kann ausgehend von Max Scheler der gesamte Zugang zur Phänomenalität immer nur in der Vermittlung über einen personalen Anderen geschehen. Es gibt keinen abstrakten Bezug auf Gegebenes, sondern nur den individuellen, konkreten Bezug der jeweiligen Person, die die Gebung empfängt, zur Manifestation bringt und

[41] Vgl.: Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Übers. von Olof Gigon. Zürich und München 1967. [Zitiert als: NE] V, 8, 29.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entfaltet. Das heißt wiederum, daß der Zugang zu einem Phänomen immer schon als ein Mit- oder Nachvollzug der Wahrnehmungsakte des Anderen erfolgt, vermittelt über dessen Selbstkundgabe, so daß letztlich jedes Empfangen einer Gebung die Vermittlung über das Zuerkennen-Geben einer Person voraussetzen würde. Auch Gabel überschreitet allerdings die philosophische Argumentation auf eine theologische Ebene, insofern für ihn aus dieser Voraussetzung heraus *eine* Person Gottes denknotwendig ist, um die Phänomenalität als *eine* Welttotalität zu garantieren, die nicht in die willkürlichen Kundgaben einzelner personaler Geber mit ihren je eigenen Wahrnehmungswelten zerfällt.

Ähnlich möchte auch Marion über die Begrenzung auf die Pluralität der jeweiligen Perspektiven und Selbstkundgaben der Personen hinausgehen. Das gesättigte Phänomen Person verlangt wiederum eine unendliche Arbeit der Hermeneutik, die niemals in *einen* Horizont überführt und darin vervollständigt werden könnte. In »*L'icône ou l'herméneutique sans fin*«[42] wird deutlich, inwiefern trotz dieser Unabschließbarkeit der Versuch des Verstehens und die hermeneutische Arbeit eine Motivation aus der Konfrontation mit dem gesättigten Phänomen der Ikone, also aus der Begegnung mit der anderen Person gewinnen. Die Gesichtsausdrücke des Anderen können eine Vielzahl von Bedeutungen vermitteln, die sich nicht eins zu eins in Begriffe übersetzen lassen: »L'expression du visage exprime une infinité de significations.«[43] Dieses Zu-erkennen-Geben erkennt sich selbst nicht: »le visage ne sait pas ce qu'il dit ou, plus exactement, ne peut dire la signification qu'il exprime, parce qu'il ignore lui-même.«[44] Das Gesicht und meine Gesichtsausdrücke sind für mich selbst ein blinder Fleck. Ich kann mich ohne jegliche Vermittlung oder Spiegelung – die immer schon ein verändertes, spiegelverkehrtes Bild zeigt – nicht zu meinem Gesichtsausdruck verhalten, den ich mir selbst nicht ansehe. Zudem bleibt das, was sich im Gesicht ausdrückt, stets nur Annäherung an das damit verbundene innere Erleben. Die Kontra-Intentionalität der Phänomene gilt hier auch für das Phänomen der eigenen Person, denn wir geben uns anderen oft gerade durch unbewußte Gesten besonders deut-

[42] In: Jean-Luc Marion: *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001. S. 125–153.
[43] Ebd., S. 144.
[44] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich in unserer Personalität und Identität zu erkennen. Das Gesicht ist für Marion mit der Lüge verbunden, nicht im Sinne einer bewußten Täuschung, sondern weil seine Art sich zu äußern stets mehrdeutig und ›uneigentlich‹ bleibt. Es kann keine Wahrheit als Adäquation oder Evidenz beanspruchen, aber einer anderen Ordnung der ›Wahrheit‹ entsprechen:

»Un visage ne dit la vérité sur ce qu'il exprime – vérité qu'en un sens il ignore toujours – que si je le crois et qu'il croit que je le crois. La confiance, pour ne pas dire la foi, offre le seul accès phénoménologiquement correct au visage d'autrui.«[45]

Es ist hier für Marion nicht die soziale Position, die Anerkennung oder Würde, sondern die *Wahrheit* der Person, die nur über den Anderen, über das Einander-zu-erkennen-Geben und zudem über eine Ordnung des Vertrauens oder Glaubens vermittelt werden kann. Interessant ist, daß Marion hier noch einmal deutlich eine lebensgeschichtliche Dimension mit einführt: das Gesicht drückt aus, was der Person geschieht, was sich für sie ereignet, und zwar über den Verlauf der Zeit hinweg. »La vérité du visage se joue donc dans son histoire«.[46] Vollständig kann diese lebensgeschichtliche Wahrheit sich nur im gesamten Verlauf bis zum Tod entfalten, weshalb für Marion Freundschaft und Liebe ein andauerndes Vertrauen bis zum Ende des Lebens bedeuten müssen. Die hermeneutische Arbeit, die durch das gesättigte Phänomen des Antlitzes herausgefordert wird und auf der Basis dieses Vertrauens in die ›Wahrheit‹ seiner Ausdrücke erfolgt, endet für Marion aber gerade nicht mit dem Tod. Sie kann nicht in ein letztgültiges Urteil überführt werden, das der Sättigung des Phänomens nicht entspräche, sondern setzt sich als eine unendliche Erinnerungs- und Trauerarbeit fort, die wiederum aus verschiedenen Perspektiven erfolgt, von verschiedenen Zeugen ausgeführt wird und so ganz unterschiedliche Interpretationen beinhalten kann.

Erinnert sei hier an Ricœurs ›Verschuldung‹ gegenüber den Toten, die darin besteht, ihre Geschichte zu erzählen und zu überliefern, um sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Er verweist dabei auf die Überschneidungen der narrativen Identitäten und die Angewiesenheit auf die Anderen, auch auf die anderen Generationen. Auch wenn die

[45] Ebd., S. 145.
[46] Ebd., S. 147.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeit des Weitererzählens und des Interpretierens als Annäherung an das personale Selbst letztlich unendlich bleibt, kann dennoch für Ricœur die erzählte Identität in der geschlossenen Form einer Geschichte weitergegeben werden, in einer Ganzheit, die keine Totalität beansprucht. Auch Derrida würde Marions Verweis auf die Unendlichkeit der verlangten Interpretationsarbeit zustimmen – jedoch nur indirekt begründet durch die Sättigung des Phänomens der Person. Für ihn ist es die Arbeit des Interpretierens selber, die im Spiel der Zeichen und Verweise niemals zu einem Abschluß kommen kann. In »*Überleben*«[47] wird die Frage dieser nicht totalisierbaren, dezentrierten Arbeit des Interpretierens oder Übersetzens von Texten zwar nicht direkt mit der Thematik der Person, jedoch mit der Frage verknüpft, wie und aus welcher Position heraus sich über das Leben schreiben läßt *(écrire-sur-vivre)* – also indirekt auch mit der Frage nach dem Platz des Denkenden und (Über)Lebenden. Es ist keinem Sprechenden oder Schreibenden möglich, aus einer Außenperspektive über Leben zu schreiben – es sei denn in der ›unmöglichen Möglichkeit‹ eines Todes in den Buchstaben, der zugleich ein ›Überleben‹ ist. Derrida interpretiert Maurice Blanchots Roman »*L'arrêt du mort*«[48] als Versuch, sich den Paradoxien dieses Überlebens anzunähern, ausgehend von einer Szene in der Mitte des Romans, in der eine Sterbende durch den Ruf ihres Namens ins Leben zurückgeholt wird, nur um schließlich doch getötet zu werden. Sie ›gibt sich den Tod‹ bzw. sie »verlangt … den Tod, verlangt, daß er ihr ihn gibt; sie gibt ihn sich durch die Hand des Erzählers«[49]. Dabei wird in einer weiteren Verschränkung von Aktivität und Passivität »das Den-Tod-Geben zum Sterben-Lassen, und das Leben-Geben *wird* zum Leben-Lassen«[50], wobei dieses *Lassen* nicht als starker Gegensatz zum Geben und nicht als eine Passivität im klassischen Sinne verstanden werden soll. Derrida stellt schließlich die Hypothese auf, es gehe dem Ich-Erzähler wesentlich darum, die Frauenfiguren des Romans für sich zu bewahren und überleben zu lassen, »um schließlich die eine und die andere, lebend-und-tot, weiterlebend zu bewahren«.[51] Wo sich in Auseinandersetzung nach der Gabe die Frage nach dem Begehren zu geben

[47] Jacques Derrida: *Überleben*. In: Ders.: Gestade. Übers. von Monika Buchgeister und H.-W. Schmidt, Wien 1994. S. 119–217.
[48] Maurice Blanchot: *L'arrêt du mort*, Paris 1977.
[49] Jacques Derrida: *Überleben*, a. a. O. S. 158.
[50] Ebd., S. 209.
[51] Ebd., 215.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt, geht es hier um die Spannung zwischen einem Verlangen nach dem Tod, einem Verlangen nach dem Überleben des Anderen sowie gleichermaßen um das »Verlangen nach Wahrheit«[52] und um das »*Verlangen* nach Erzählung«.[53] Erneut werden Bejahung und Verneinung, Tod und Leben überkreuzt. Der Text über das Überleben endet in einer langen Zitation Blanchots allerdings mit einer deutlichen Bejahung. Es handelt sich um ein »›Ja‹, [das] auf nichts antwortet, auf nichts anderes als auf das andere ›ja‹, auf sich selbst« – aber doch, ohne daß Derrida dies explizieren würde, wohl damit auch auf das ›Ja‹ der anderen, der geliebten oder begehrten Person. Es handelt sich um die Bezeugung einer Liebe, die in ihrer ganzen Ambivalenz und Problematik aufgezeigt wird:

»[W]o immer sie war und wo immer ich sein mochte, im Fernsein, im Unglück … in meinen falschen Worten … im Schweigen und in der Nacht, gab ich ihr all meine Kraft und sie gab mir all die ihre, so daß diese allzu starke Kraft, … uns vielleicht einem Leid ohne Maß weiht; doch ist dem so, dann nehme ich dieses Leid auf mich mit Freude ohne Maß, und ihr sage ich ewig: ›Komm‹, und ewig ist sie da.«[54]

Wird hier das Verlangen nach Wahrheit, nach Erzählung, danach zu erkennen zu geben, mit dem Verlangen nach der anderen Person, dem an sie gerichteten Ruf, der Aufforderung ›Komm‹ verbunden? »Jeder lebt und stirbt *durch* den Anderen, bewahrt den Anderen, bewahrt den Erzähler des Anderen und verliert ihn.«[55] Das Rufen des Anderen und das Erzählen lassen sich in einer Fortsetzung dieser assoziativen Überlegungen Derridas vielleicht ähnlich wie bei Ricœur und Marion als Versuche verstehen, den Anderen zu ›interpretieren‹, zu ›übersetzen‹, auf diese Weise ›über sein Leben zu sprechen‹ und ihn ›über-leben‹ zu lassen.

Für Marion verlangt die unendliche Bedeutungsfülle des Gesichts des anderen Selbst eine unendliche Hermeneutik, die aber der Interpretierende aufgrund seiner eigenen Endlichkeit wieder nicht erfüllen kann. Deshalb insistiert er nicht allein auf eine Ausdehnung der historischen Dimension über die Grenzen der Generationen hinweg, son-

---

[52] Ebd., 145.
[53] Ebd., 150.
[54] Ebd., S. 217.
[55] Ebd., S. 209. Diese Kette »annulliert die Zeit im Ring der ewigen Wiederkehr, schließt die Bejahung mit sich selbst kurz«. [Ebd.]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dern auf die notwendige Annahme einer ›Unsterblichkeit‹, analog zum Postulat der Ideen der Unsterblichkeit der Seele und Gottes bei Kant. Dieses Postulat versteht Marion als notwendige Bedingung des kategorischen Imperativs, da auf die Ausübung der Freiheit zur Gesetzgebung der Vernunft in einer Resignation gegenüber der eigenen Endlichkeit, verzichtet werden könnte. Marion überträgt dieses Modell nun auf den Imperativ der für ihn, mit Lévinas, vom Antlitz des Anderen ausgeht, welcher seine Tötung im konkreten sowie auch im übertragenen Sinne einer Mißachtung verbietet: »Donc tout visage exige l'immortalité – sinon la sienne, du moins celle de celui qui l'envisage«.[56] Noch einmal wird die Notwendigkeit eines absoluten, ewigen Erkennenden postuliert, der die unendliche Hermeneutik vervollständigen kann. Zugleich ist es für Marion mit Husserl die *»Unendlichkeit des Liebens«*[57], die in einer solchen Hermeneutik verlangt wird: »Le visage d'autrui m'impose de croire en ma propre éternité, comme un besoin de la raison ou, ce qui revient au même, comme la condition de son herméneutique infinie«.[58]

Ein sehr persönliches Zeugnis einer Liebe im Bewußtsein des Konfliktes zwischen der eigenen Endlichkeit und dem Anspruch einer Unendlichkeit findet sich in André Gorz' *»Brief an D. Geschichte einer Liebe«*.[59] Der Sozialphilosoph Gorz, ein scharfer Beobachter und Kritiker der Ökonomisierung des Wissens[60], richtet diesen Brief an seine Frau Dorine, um das Bild zu korrigieren, das er von ihr zuvor, 1958, in seiner Autobiographie *»Der Verräter«*[61] gezeichnet hat. Gorz beschreibt dort – existenzialistisch geprägt – das Engagement für seine Frau, die auf ihn angewiesen scheint, als Wendepunkt, der ihn dazu veranlaßt, trotz des Verzweifelns an seiner eigenen Unzulänglichkeit und Endlichkeit (über)leben zu wollen, um ihr Leben zu retten. In der Richtigstellung wird nun eine weitaus vitalere und aktivere Darstellung der Persönlichkeit Dorines entworfen und die Liebesbeziehung wird als

---

[56] Jean-Luc Marion: *De Surcroît*, a. a. O., S. 152.

[57] Marion zitiert aus: Edmund Husserl: *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Den Haag 1959. S. 14.

[58] Jean-Luc Marion: *De Surcroît*, a. a. O., S. 153.

[59] André Gorz: *Brief an D. Geschichte einer Liebe*. Übers. von Eva Moldenhauer, Zürich 2007.

[60] Vgl. André Gorz: *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Übers. von Jadja Wolf, Zürich 2004.

[61] André Gorz: *Der Verräter. Mit dem Essay »Über das Altern«*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beziehung einer *wechselseitigen* Hingabe gleichwertiger Partner beschrieben.[62] Der »*Brief an D.*« wird dabei rückblickend betrachtet zu einer Art Testament und Erklärung dafür, warum Gorz ohne seine schwer erkrankte Frau Dorine nicht weiter leben wollte. Beide haben sich im Alter von 83 und 84 Jahren am 22. September 2007 gemeinsam das Leben genommen und so dem Satz »Jeder von uns möchte den anderen nicht überleben müssen.«[63], der sich am Ende des Briefes findet, eine bittere Realität gegeben.

Das eigentlich Wesentliche in der gemeinsam erlebten und nun öffentlich ›zu erkennen gegebenen‹ Liebesgeschichte scheint für Gorz darin zu bestehen, einander einen Platz in der Welt zuzuweisen: »Gemeinsam mussten wir uns, einer durch den anderen, den Platz in der Welt schaffen, der uns ursprünglich abgesprochen war.«[64] Zugleich scheint Gorz seinen Platz in der Rolle des Erzählers der eigenen Liebes- und Lebensgeschichte zu finden.[65] Er beschreibt diese Liebe als ein wechselseitiges Geschenk, das eine Hingabe der eigenen Person, des ganzen Selbst und des ganzen Lebens ohne Aufschub verlangt. Um einander einen Platz in der Welt zu geben, ist »ein Pakt fürs Leben«[66] notwendig, eine Bindung also, wie sie auch durch die zeremonielle Gabe etabliert wird:

»Ich will nicht mehr ›das Leben auf später verschieben‹, wie es Georges Bataille geschrieben hat. Ich möchte dir meine ganze Aufmerksamkeit schenken und

---

[62] Vgl. André Gorz: *Brief an D.*, a. a. O., S. 10.

[63] Ebd., S. 84.

[64] Ebd., S. 17. Einen solchen Platz in der Welt zu finden gelingt Gorz, der als österreichischer Jude in Frankreich das Gefühl der Heimatlosigkeit und des Ausgeschlossenseins empfindet, sonst nur durch die Veröffentlichungen seiner Bücher, insbesondere der sehr erfolgreichen Autobiographie. Indem er sich öffentlich gerade in seinem tiefen Selbstzweifel ›zu erkennen gibt‹, wird er durch die Rezeption und auch durch die Anerkennung seines Werkes gezwungen, so Gorz, »mich neu zu definieren und mich ständig weiterzuentwickeln, um nicht im Bild, das die anderen sich von mir machten, gefangen zu bleiben«. [Ebd., S. 52] Der Blick der Anderen, die ihm – hier wird Gorz' Prägung durch Sartre deutlich, mit dem er eng zusammengearbeitet hat – eine mehr oder weniger klar umrissene und distinkte Identität zuschreiben, fordert ihn dazu heraus, sich gerade nicht auf diese Weise festlegen zu lassen, sondern seine Identität als ein Werden zu entwickeln.

[65] Interessant ist, daß Gorz erst in der Liebeserklärung an Dorine in der Ich-Form schreibt, während seine Autobiographie noch in der dritten Person verfaßt ist und der Autor sich, wie er nun selbst erkennt, »in diese Selbsterkundung nie gänzlich eingebracht« hat. [Ebd., S. 52] Die Liebeserklärung oder das Liebesbekenntnis ist aber ohne einen solchen radikalen Einsatz seiner selbst nicht möglich.

[66] Ebd., S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Deine zu gewinnen suchen wie in unseren Anfängen. Du hast mir dein ganzes Leben und alles, was du bist geschenkt; ich möchte dir in der Zeit, die uns noch bleibt, alles von mir schenken können.«[67]

Hier drückt sich sehr deutlich die Erfahrung aus, dem Geschenk der Liebe des Anderen gegenüber immer schon verspätet und in Verzug zu sein, aber auch die Hoffnung auf die Möglichkeit, dies korrigieren zu können. Und äußerst zaghaft deutet sich noch in der Aufgabe des eigenen Lebens, die hier an keiner Stelle als Selbstaufopferung, sondern vielmehr als eine Flucht vor dem Schmerz erscheint, ohne den Anderen weiterleben und seinen Verlust ertragen zu müssen, eine Hoffnung aus. Gorz' Brief schließt mit dem Satz: »Oft haben wir uns gesagt, dass wir, sollten wir wundersamerweise ein zweites Leben haben, es zusammen verbringen möchten.«[68] Selbst wenn beide nicht an ein solches Wunder eines zweiten Lebens geglaubt haben, schließt sich die Bindung zwischen ihnen im Versprechen, das Leben nur gemeinsam ›überleben‹ zu wollen.

Gorz' Schrift und die darin enthaltene Korrektur seines früheren Portraits Dorines illustriert die Schwierigkeit, dem Anderen gerecht zu werden, sich und den Anderen in der Gleichwertigkeit und Wechselseitigkeit der gemeinsamen Beziehung zu verorten sowie eine Hermeneutik zu vollziehen, die keine Festlegung auf *ein* Bild ist, sondern dem Anderen Raum gibt – die ihm einen Platz zuweist, so wie Proust am Ende seiner großen Suche nach der verlorenen Zeit die Aufgabe des Schreibens auch als Aufgabe empfindet, die Menschen, die er beschreibt in der Weise darzustellen, wie sie »neben dem so beschränkten Platz, der ihnen im Raum reserviert ist, einen anderen, so beträchtlichen, im Gegensatz zum ersten maßlos in die Länge gezogenen Platz einnehmen … – einen Platz in der Zeit.« [Proust 528][69]

In der Wiederbegegnung mit den alternden Menschen, die dem Erzähler – und dem Leser – aus dem bereits Erzählten bekannt sind, aber von der ›Künstlerin Zeit‹ bis an die Grenze der Unkenntlichkeit verändert wurden, scheint es dem Erzähler, als wären sie maskiert. Impliziert ist wiederum, daß unter der Maske der Veränderung doch eine

---

[67] Ebd., S. 83.

[68] Ebd., S. 84.

[69] Marcel Proust: *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit.* Übers. von Eva Rechel Mertens, Band 7, Frankfurt a. M. 2002. [Zitiert als: Proust]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kontinuierliche Identität vermutet werden kann. Dennoch ist »das, was vorher an dieser Stelle war – das Wesen, an das man sich erinnert – nicht mehr vorhanden, das hingegen, welches man vor sich hat, [ist] ein uns bislang nicht bekanntes Wesen«. [WdA 94, vgl. Proust 366] Damit dringt, wie es Ricœur ausdrückt, in den Prozeß der *reconnaissance* als Identifizierung ein so »verstörendes Geheimnis wie das des Todes« ein. [Ebd.] Dem Erzähler der »*Recherche*« erscheint »unsere Seele – auf die Dauer eines Lebens betrachtet – als eine Folge von nebeneinandergestellten und deutlich unterschiedenen Ichs, die nacheinander sterben oder sogar miteinander abwechseln«. [Proust 364] In der Identität von Personen, an der sich die *reconnaissance* über die Zeit hinweg abarbeitet, tauchen ebenso erstaunliche Lücken auf wie im Gebrauch des Begriffs der *reconnaissance* selbst, der sich wiederum erst in dieser Arbeit an der Person deutlich von der *connaissance* abgrenzen läßt. Der Erzähler der »*Recherche*« fühlt sich *zur* künstlerischen Tätigkeit des Erzählens und *in* dieser Tätigkeit dazu verpflichtet, den Menschen, denen er begegnet, und ihrem Leben ihren Platz in der Zeit zuzuschreiben. Die ›Gabe‹ dieses literarischen Werkes scheint hier also gerade darin zu bestehen, den dargestellten Personen einen solchen Platz zu geben bzw. zu erkennen zu geben: Zwar nimmt jeder Mensch seinen Platz in der Zeit ohnehin ein, der Raum der »Tiefe der Jahre« [Proust 527], der sich in der Tiefe des Augenblicks eröffnet [vgl. Proust 526], bliebe aber ohne das Erzählen, das die Dauer der Zeit durchmißt, unsichtbar.

Proust plädiert für die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit des individuellen Lebens, die sich insbesondere in der Figur des Künstlers manifestiert und »im Schöpfungsakt« der *ποίησις*, »bei dem kein anderer uns ersetzen oder auch nur mit uns zusammenwirken kann.« [Proust 277] Der Erzähler der »*Recherche*« zieht sich am Ende der Erzählung aus der Gesellschaft zurück in die »Nächte« des Schreibens. [Proust 520] Und doch soll gerade die Kunst den Eintritt in die Welten der Anderen eröffnen, nur durch sie »vermögen wir aus uns herauszutreten und uns bewußt zu werden, wie ein anderer das Universum sieht«. [Proust 301] Die Kunst öffnet also den Horizont des Einzelnen und läßt ihn die Grenzen zum Anderen überschreiten, so daß er auch zu dessen Platz in der Zeit Zugang erhält. Sie erlaubt es, nicht nur einem Anderen etwas zu erkennen zu geben, sondern kann uns die Möglichkeit geben, zu erkennen, wie ein Anderer erkennt. Das zu schreibende Werk soll als ein nahezu magisches »Vergrößerungsglas« dienen, durch

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das es dem Leser gelingen soll, »in sich selbst zu lesen«. [S. o.] »In der Schrift gerettet«, so Ricœur, ist die Grenzerfahrung des Wiedererkennens, das den Widerstand des Alterns und des Geheimnisses des Todes überwindet, »nun Sache jener anderen *reconnaissance*«, die vollzogen wird, wenn der Leser das, was ihm diese Schrift zu erkennen gibt, als Instrumentarium nutzt, um sich selbst zu lesen, und zwar auch in seiner eigenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: »in der Lektüre eines ganzen Lebens«. [WdA 96]

Es geht also darum, sich aus dem eigenen Bedürfnis nach Anerkennung heraus und über dieses hinaus verpflichtet zu fühlen, den Anderen anzuerkennen und ihn – für sich selbst, für den Anderen wie auch für die anderen Anderen, an die auch Gorz' Brief durch seine Veröffentlichung adressiert wird – zu erkennen zu geben, ohne ihn damit auf eine punktuelle Identität einzuschränken und festzulegen, die insbesondere durch seine lebensgeschichtliche Entwicklung immer schon überschritten wird. Es geht in diesem Zu-erkennen-Geben, welches aus dem Erzählen der gemeinsam erlebten Geschichte hervorgeht, darum, die eigene Identität ebenso wie die des Anderen als ein Werden zu verstehen.

Für Ricœur bietet die Narration in besonderem Maße die Chance, dieses Werden, die Entwicklung und die offenen Möglichkeiten der Zukunft und der Vergangenheit zu artikulieren und damit wiederum den Rezipienten diese Dimension der Möglichkeit zu erkennen zu geben, die dann in der Gegenwart als Initiative umgesetzt werden kann. Die Fiktion eröffnet eine »Zeit der *Schwebe*, in der noch nichts entschieden ist« und aus der »unsere Zukunftsentwürfe die Kraft« gewinnen, »die unerfüllten Möglichkeiten der Vergangenheit zu reaktivieren«. [ZuE III 388] Sie konfrontiert uns also mit einem Augenblick, in dem noch nichts entschieden ist. Ein solcher Augenblick ist für Derrida der Augenblick der Gabe und auch der Augenblick der Gabe der Poesie. Diese Zeit soll für Ricœur in der Schwebe einer offenen Gegenwart bleiben, die eine unbegrenzte Pluralität von Möglichkeiten entfaltet. Sie soll auch deshalb offen bleiben, weil die Verantwortung für den Anderen und für das Ziel eines gerechten Miteinanders kein absehbares Ende hat, sondern immer ein offener Aufruf bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3) Die Gaben der Liebe und die Herausforderungen der Gerechtigkeit

Ricœur stellt den Anspruch, die Ebenen der Liebes- oder Anerkennungsbeziehung zwischen Personen und die Forderung einer Universalität der Gerechtigkeit zu verbinden, die Hénaff in der Entwicklung der sozialen Bindungen unterscheidet. Weder die eine noch die andere Ebene soll vernachlässigt werden, sondern es gilt, sie in einer lebendigen Spannung zu halten. In seinem Vortrag »*Liebe und Gerechtigkeit*«[70] verweist Ricœur, ähnlich wie Marion ausgehend von Pascal, auf die radikale Andersheit einer Ordnung der Liebe und auf die »*Disproportion* zwischen Liebe und Gerechtigkeit«[71], um dann den Versuch einer Vermittlung zu unternehmen, die »immer fragil und vorläufig«[72] bleiben muß. Die Ordnung der Liebe ist zugleich eine andere Ordnung des Diskurses, der sich als Lob und Hymnus äußert, sowie eine Ordnung der Überfülle, die er als Ordnung der Gabe charakterisiert.

Die Ordnung der Gerechtigkeit soll demgegenüber nicht als Mangel diskreditiert werden. In ihrem »*formalen Charakter*«[73] sowie wohl auch in der Möglichkeit und Notwendigkeit, in der Praxis der Justiz trotz der Erfahrungen der Unentscheidbarkeit zu Entscheidungen zu gelangen, liegt für Ricœur die Stärke der Gerechtigkeit. Die Situationsentscheidung verlangt in der Tragik des Handelns zwar eine Anerkennung des Ausnahmecharakters dieser Situationen, stets jedoch auch den Durchgang durch die Universalierungsformel des kategorischen Imperativs. Kann die Liebe in ihrer radikalen Partikularität ebenfalls einen echten Imperativ aussprechen, wie es Marion im Hinblick auf das Antlitz des Anderen voraussetzt? Ricœur unterscheidet hier das Gesetz vom Gebot: »Das Gebot der Feindesliebe genügt nicht sich selbst; es ist *supraethischer* Ausdruck einer breiten *Ökonomie der Gabe* mit ganz anderen Ausdrucksweisen als diese Anleitung des Menschen zum Handeln.«[74] Das Gebot der Feindesliebe, auf das sich auch Marion beruft, ist verbunden mit dem Gebot einer Gabe, die nicht geben soll, *um* Erwiderung zu erhalten, sondern weil derjenige, dem dies geboten wird, bereits

---

[70] Paul Ricœur: *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*. Übers. von Matthias Raden, Tübingen 1990.
[71] Ebd., S. 9.
[72] Ebd., S. 7.
[73] Ebd., S. 31.
[74] Ebd., S. 43 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Empfänger einer Gabe ist: »*Da* dir ja gegeben wurde, gib deinerseits. Gemäß dieser Formulierung und kraft des ›da ja‹ zeigt sich die Gabe als Ursache der Verpflichtung.«[75] Im gleichen Kontext durchdenkt auch Derrida die Paradoxien der reinen Gabe, die nicht gibt, um erwidert zu werden, und verweist auf die Figur des Bettlers, der zwar nicht als Feind, aber als ein vollkommen anonymer Fremder die Gabe empfängt und zugleich das »Nimm mich zu dir ...« [s. o.] ausspricht, das dazu auffordert, den Anderen so, wie er ist, anzunehmen. In seinem Vortrag, »*Über das ›Preislose‹, oder The Price is Right in der Transaktion*«[76] führt für Derrida die kantische Unterscheidung zwischen Preis und Würde zu einer Ordnung des Preislosen, in der es um das absolut Kostbare geht, um das, was am Ich des Anderen unkalkulierbar bleibt: »Soll man als Subjekt –, und als Subjekt der Vernunft, – das bestimmen, was in dieser Weise den Preis des Marktes transzendiert? Obwohl im Gegenteil gerade das Subjekt selbst, insofern es kalkulierbare, zählbare Identität ist, Ware werden kann?«[77] Diese Kalkulierbarkeit bedroht gleichzeitig die Würde und sichert doch auch das Prinzip der Äquivalenz zwischen Singularitäten. Nur durch diese Möglichkeit der Äquivalenz, der Vergleichbarkeit des Unvergleichlichen, welches die Person auszeichnet, wird für Derrida hier ein Übergang von der Unentscheidbarkeit in den Raum der verantwortlichen Entscheidungen der Gerechtigkeit möglich: »Hier *muß* das Nicht-Verhandelbare verhandelt werden. Diese Notwendigkeit ist kein empirischer Notbehelf. Gerade durch ihre Unentscheidbarkeit ist sie ein Imperativ.«[78] Unterschiede des Geschlechts, der Rasse, der Herkunft, der Religion usf. müssen für gerechte Entscheidungen ausgeblendet werden, nur so kann paradoxerweise »der Zugang zur Würde des Anderen ... der Zugang zur Singularität seiner absoluten Differenz«[79] gewahrt werden. Die Indifferenz,

---

[75] Ebd., S. 49.

[76] Jacques Derrida: *Über das ›Preislose‹, oder The Price is Right in der Transaktion.* Übers. von Anja Gundelach und Stephan Geene, München 1993. Es geht hier zunächst nicht um die Frage der Gabe, sondern um die Frage, was den ›Geist des Geldes‹ ausmachen könnte, und um die Frage, ob das Verschwinden der materiellen Formen des Geldes, der Übergang zum einem immer virtuelleren Zahlungsverkehr, in dem beim Scheck zunächst gerade die Signatur der hier und jetzt zeichnenden Person zählt, während auch diese dann durch die anonyme PIN-Nummer ersetzt wird, Auswirkungen auf die Erfahrungen unserer Subjektivität und Intersubjektivität besitzt.

[77] Ebd., S. 22.

[78] Ebd., S. 24.

[79] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Gleichgültigkeit gegenüber allen Unterschieden, die sich auch im Geld verkörpert, erlaubt die Erkenntnis, »das *jeder* und *jede* ebenso viel Wert ist wie der oder die *andere*, eben jenseits des Wertes: *preislos*«.[80]

Für Ricœur eröffnet sich die Möglichkeit zu einem gegenseitigen Korrektiv zwischen der Logik der Liebe oder der Gabe auf der einen und der Logik der Gerechtigkeit auf der anderen Seite, in einer »wechselseitigen lebendigen Spannung zwischen der Logik der Überfülle und der Logik der Entsprechung«.[81] Die Überfülle verhindert ein Umschlagen der Suche nach Gerechtigkeit in die reine Eigennützigkeit derjenigen, die jeweils ›am gerechtesten‹ behandelt werden wollen. Die exzessive Ordnung der Gabe verweist auf die Grenzen der restriktiven Ordnung der Gerechtigkeit. Umgekehrt ist aber die Logik der Überfülle auf das Korrektiv der Gerechtigkeit angewiesen, denn »[g]erade weil die Liebe supramoralisch ist, hat sie nur unter der Leitung der Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich«.[82] Es ist für Ricœur eine – vielleicht auch *die* – zentrale philosophische Aufgabe, die Beziehung zwischen diesen beiden Logiken zu erhellen.[83] Den Schwerpunkt legt er darauf, die durchdachten und über die Generationen hinweg weitergegebenen, zumeist symbolisch verschlüsselt zu erkennen gegebenen Überzeugungen freizulegen, zu verstehen und zu hinterfragen, die als Vermittlung dort wirksam werden, wo weder allein nach den Maßstäben der Gerechtigkeit noch allein nach denen der Liebe gehandelt werden kann, sondern ein Kompromiß notwendig ist. Dieser Schwerpunkt wird bei Marion und Derrida so auf den ersten Blick nicht geteilt. Auch ihr philosophisches Selbstverständnis zeigt sich jedoch geprägt durch den Anspruch, mit der Herausforderung durch eine Logik der Überfülle, der Gabe und auch der Liebe, die sich nicht in einer Logik der Gerechtigkeit oder aber auch in der Logik der klaren und distinkten Erkenntnis erfassen und auf den Begriff bringen läßt, umzugehen. Geprägt ist dadurch ebenso ihr Verständnis eines personalen Selbst, das sich ebenfalls in einer Spannung zwischen Mangel und Fülle, zwischen Empfangen und Geben, zwischen Sinn und Wahnsinn, zwischen Selbstbehauptung, Selbstzweifel, Selbstaufgabe und einer Selbsterfüllung in der Hingabe, zwischen dem Anspruch der Klarheit und der

[80] Ebd.
[81] Ebd., S. 59.
[82] Ebd., S. 63.
[83] Vgl. ebd., S. 65 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrung des Geheimnisses hält. Es ist die Begegnung mit dem Anderen als gesättigtem Phänomen, die hierbei zu einer hermeneutischen Tätigkeit sowie generell zum Philosophieren herausfordert.

Auch im Einander-zu-erkennen-Geben kann sich wiederum die Vorstellung einer notwendigen wechselseitigen Ergänzung zwischen einer Ordnung der Gabe und einer Ordnung der Gerechtigkeit ergeben: zwischen einem exklusiven, persönlichen Gabe-Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer und einer institutionalisierten, ›gerechten‹, ›demokratisierten‹ (anderen) Ökonomie der kulturell vermittelten Weitergabe und Vervielfältigung der Zugänge zur Erkenntnis. Das Einander-zu-erkennen-Geben würde so den hybriden Charakter der Gabe teilen, die zwischen universalisiertem, reproduzierbarem Austausch und singulärem Ereignis vermittelt.

4) »Prüfe, ob sie nicht lügen.« – Das Philosophieren als Einander-zu-erkennen-Geben

Eine Aufgabe der Philosophie, die sie mit den Künsten und mit den Wissenschaften teilt, besteht darin, einander erkennen zu geben, was gegeben ist, wie wir uns selbst und einander als jeweils anderes Selbst gegeben sind und wie davon ausgehend der Umgang miteinander in den Beziehungen des Gebens und Empfangens erfolgt. Diese Aufgabe ist konfrontiert mit der Herausforderung, Unvergleichliches vergleichen zu müssen, und mit der Spannung zwischen der Komplexität und Überfülle des Phänomens des personalen Selbst und seiner Mangelhaftigkeit im Bezug darauf, diese Fülle vollständig ›entgegenzunehmen‹ bzw. vollständig zu interpretieren oder zu analysieren. Dennoch bleibt es möglich, diese Fülle und diese Spannung weiterzugeben oder zu erkennen zu geben – vielleicht (wie bei Derrida) als ein Geheimnis? Das vollständige Erkennen und Erkanntwerden scheint stets als eine Hoffnung noch auszustehen: »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin«. [S. o.] Obwohl Ricœur dies hervorhebt, setzt er dennoch nicht direkt einen absoluten Dritten als übergeordneten Erkennenden an wie Marion in Bezug auf die Liebe, sondern verweist darauf, daß »gerade die Position des schreibenden Philosophen … der Ort des Dritten« [s. o.] ist, wenn auch niemals in absoluter Distanz oder mit einem vollkommenen Überblick. Vielmehr scheint dieser Dritte seinen Platz

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Spagat zwischen der stets nur annäherungsweise neutralen Beobachterperspektive und der Verortung ›zwischen uns‹ und mitten im Geschehen der wechselseitigen Beziehungen zu suchen, zwischen der Position am Fenster und mitten unter den Passanten. Ein noch radikalerer Spagat ist bei Derrida gefordert, im Drahtseilakt des Geständnisses, wahnsinnig zu sein, gerade im Versuch, einen Sinn zu erkennen zu geben. Der Ort des Dritten taucht bei Derrida dort auf, wo er in seiner Baudelaire-Interpretation den Platz des Dichters – also des hier Zu-erkennen-Gebenden – mit dem Platz des Bettlers oder des Armen in Verbindung setzt, der die anonyme Forderung bzw. Aufforderung zu einer Antwort und zu einer Gabe verkörpert. In jedem Fall scheint für Ricœur, Marion und Derrida innerhalb der Philosophie, unter Ausklammerung einer theologischen Voraussetzung der Transzendenz, nur der Versuch einer Annäherung an die Wahrheit der Person möglich zu bleiben. Verläuft der Weg zu dieser Annäherung notwendig über die *gemeinsame* Suche nach der Wahrheit und über die Versuche, einander etwas und zugleich etwas von sich selbst, zu erkennen zu geben, sei es in den Ausdrucksformen und Methoden der Philosophie, der Kunst oder der Wissenschaften? Und ist darin die Person vielleicht am meisten sie selbst?

Das Herausgefordertsein zur philosophischen Forschung, zur Suche nach der Wahrheit, zum Zweifeln und Hinterfragen durch den Anderen und in einer Gemeinschaft der Frage, das sich so deutlich in der sokratischen Ironie, der Hebammenkunst und der Form des Dialogs manifestiert, steht für Hénaff am Beginn seiner Untersuchungen über den »*Preis der Wahrheit*«, in denen er nach dem Verhältnis zwischen »*Gabe, Geld und Philosophie*« fragt. Hénaff beginnt mit dem Tod des Sokrates, der es nach seiner Verurteilung ablehnt, durch Geld gerettet zu werden.[84] Sokrates bleibt damit seiner Kritik an der Praxis der So-

[84] Catherine Malabou wählt ebenfalls diese Szene zum Ausgangspunkt einer Erörterung über die Gabe, jedoch unter einer andere Fragestellung: Ist es Großzügigkeit oder Kleinlichkeit, daß Sokrates den Giftbecher sofort leert, anstatt sich noch Zeit zu geben bzw. zu nehmen? Eine letzte Verausgabung oder Hingabe an das noch verbleibende Leben wäre für Sokrates jedoch eine Form der Knechtschaft, während Bataille und Derrida gerade die Verausgabung als Souveränität darstellen. Malabou beruft sich auf Hegel, um die in beiden Positionen implizierte Kritik der Knechtschaft abzuweisen. Im Kampf auf Leben und Tod kämpft der Knecht um sein Leben, ohne es schon wagen oder aufs Spiel setzen zu können, weil er noch kein Selbst als Einsatz besitzt: »Der Knecht ist also derjenige, der am Ende des Kampfes den Einsatz des Kampfes hervorbringt: das wirkliche Leben, das, welches weiß, was es wagt, das sich dessen bewußt ist.« Das heißt also, daß hier die erkämpfte eigene Identität erst die Bedingung dafür bilden würde, sich aufs Spiel zu

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phisten treu, sich ihre Lehrtätigkeit bezahlen zu lassen, und seinem Grundsatz: »das erste Kriterium eines authentischen Wunsches nach Wahrheit ist: die Ablehnung jeglichen pekuniären Vorteils«. [Hénaff 14] Er befindet sich mit dieser Haltung für Hénaff an einem historischen Wendepunkt des Wahrheitsbegriffs, der sich von der »Performativität des sich auf die *Alētheia* beziehenden Worts« der Dichtung, des Orakels und des Rechtsspruchs im Rahmen der *πόλις* in »das dialogisierte und angefochtene Wort« der *δόξα* verwandelt sowie in die physikalische und mathematische »Wahrheit einer Objektivität, die auf den den Dingen selbst inhärenten Beziehungen beruht«. [Hénaff 19 ff.][85] Es geht nicht mehr um eine hermeneutische Auslegung des Gegebenen, das letztlich als gegebenes Zeichen oder als Chiffre verstanden wird, sondern »weniger darum, die Wahrheit zu entdecken als sie zu konstituieren«. [Hénaff 22] Das Erlernen der dazu notwendigen Technik wird im Unterschied zur hermeneutischen Divination zu einer allgemein vermittelbaren und damit auch verkäuflichen Ausbildung, in der es nicht darum geht, die Wahrheit selbst, sondern darum die Methoden zum Erwerb des Wissens weiterzugeben. Sokrates Art des Lehrens zielt darauf ab, im Lernenden etwas freizulegen oder zu entdecken, was ihm eben nicht durch den Lehrer wie eine Ware übergeben werden kann, sondern auf eine anderer Art und Weise zu erkennen gegeben wird: es geht darum den Lernenden dazu anzuleiten, die in ihm angelegten Möglichkeiten der Erkenntnis und der Tugend zu entfalten. Es geht also letztlich darum, dem Lernenden sein Selbst so zu erkennen zu geben, wie er sich selbst bereits gegeben ist.

Wird nun der Sophist als Händler kritisiert[86] (der zu allem Überfluß neben der Entlohnung weiterhin die Dankbarkeit verlangt, die dem Lehrenden bisher zustand), so heißt das zugleich, daß er im Gegensatz zum Handwerker, der selbst macht, was er weitergibt, »die Natur seines

---

setzen oder sich verausgaben zu können – möglicherweise auch die Bedingung, um in eine Beziehung der Gabe eintreten zu können. (Catherine Malabou: *Wozu das Leben sparen wollen, wo nichts mehr ist?* In: Ethik der Gabe. Denken nach Derrida. Hrsg. von Michael Wetzel und Jean-Michel Rabaté, Berlin 1993. S. 183–189. Hier S. 189).

[85] Hénaff bezieht sich in dieser Darstellung der Wende des Wahrheitsbegriffs auf Marcel Detienne: *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaique*, Paris 1967.

[86] Derridas Kritik an der Ökonomie der Philosophie und Metaphysik erscheint in diesem Kontext als eine Wiederaufnahme der Kritik an den Sophisten, wohingegen die Figur des Denkenden und Fragenden bei Derrida der Position entspräche, die für Hénaff hier bei Sokrates der ›eigentliche Philosoph‹ einnimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Produkts« nicht kennen muß, um es zu verkaufen, demnach »herrscht Gleichgültigkeit gegenüber dem Wesen der Sache. Das heißt: Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit«. [Hénaff 24] Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Wesen der Sache verkörpert das Geld als universal übersetzbares Zeichen, das zwischen allen Gegenständen vermitteln kann, vollkommen gleichgültig, worum es sich handelt. Obwohl sich die Geldwirtschaft als gesellschaftliches Kernparadigma gegenüber der traditionellen Gabe so deutlich durchgesetzt hat, bleibt uns dennoch die Intuition, daß es etwas gibt, was sich nicht besitzen oder verkaufen läßt und was ohne Preis ist. Diese Intuition richtet sich auf die Wahrheit ebenso wie auf das Wissen, auf das auch Sokrates so explizit *keinen* Besitzanspruch stellt. Sie kann sich aber ebenso auf die unverrechenbare Würde der Person richten, auf Gegenstände die mit der Person in besonderer Weise verknüpft erscheinen, beispielsweise das Kunstwerk, oder auch auf das Schöne oder Erhabene der Natur.

Auch wenn die Intuition einer Preislosigkeit oder Un(ver)käuflichkeit sich auf verschiedenste Bereiche erstrecken kann, besitzt die Philosophie für Hénaff hierbei eine historische Sonderstellung: »Der Philosoph hat in herausragender Weise die Position des Unschätzbaren inne«. [Hénaff 44] Er verkörpert den »Wunsch nach Wahrheit« oder Erkenntnis [Hénaff 46], der in Form »eines Rufs, einer Verheißung, … eines verklärten *erōs*« [Hénaff 94] gegen den Wunsch nach Reichtum ausgespielt wird. Der Wunsch nach Erkenntnis und Wissen, das nicht quantitativ teilbar ist und sich auch dadurch der Berechenbarkeit entzieht, ist nicht auf ein so klar definierbares Ziel ausgerichtet, welches durch klar definierbare Mittel erreicht werden kann, wie der durchaus ebenso grenzenlose Wunsch nach Reichtum oder Geld. Der Wunsch, zu erkennen, verlangt das Staunen als eine »oblative Öffnung« [ebd.] – eine Art Initiation in die Empfänglichkeit für die ganze Bandbreite der *donation* oder des Erkennbaren. Er ist verbunden mit einer Anerkennung der Grenzen und der Mangelhaftigkeit des eigenen Erkennens, mit dem »Nichtwissen des Wissens«, dem »ständige[n] Fragen – diese [m] Zustand der Unsicherheit oder Unruhe«, der an die Stelle einer Reduktion auf »nützliche Kenntnisse und wohldefinierte Gewißheiten« tritt. [Hénaff 94] Das also der Philosoph das Unschätzbare verkörpert, welches eher einer Ordnung der Gabe als einer ökonomischen Ordnung angehört, liegt an seiner Offenheit für das Staunen gegenüber dem, was unsere Erkenntnisfähigkeit übersteigt und was sich uns dennoch (zu erkennen) gibt – »das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber auch nicht mehr schweigen kann«. [S. o.] Der Philosoph verkörpert das Unschätzbare, nicht weil er selbst einen so unschätzbaren und übermäßigen Wert besäße oder über Andere hinausgehoben wäre (auch wenn er im platonischen Verständnis noch in einer Teilhabebeziehung zur Ebene des Göttlichen steht), sondern er steht für das Unschätzbare wohl eher, indem er darauf *hinweist:* auf die Grenzen dessen, was wir erkennen, handhaben und wie ein fest umgrenztes Gut besitzen, austauschen und weitergeben können.

So verlangt im sokratischen Verständnis die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer, um die Offenheit für das Fragen als eine Aufgabe für das Erkennen zu erkennen zu geben und nicht das vorgefertigte Wissen weiterzugeben, das »persönliche Verhältnis … einer initiatorischen Beziehung«, die sich nicht verrechnen läßt, sondern vielmehr ein Gabeverhältnis verlangt in der »die Gabe der Geber selbst ist«. [Hénaff 157] Der Schüler gibt seine Dankbarkeit und er gibt sich selbst, insofern er zum Lernen bereit und offen für eine Veränderung seiner selbst ist. Was gibt der Lehrer? Sokrates äußert gegenüber seinem Schüler, »[ich] werde … darauf achten, dir selbst einen besseren Menschen zurückzugeben als den, den ich erhalten habe«.[87] Hénaff verweist hier auf das Ideal eines Lehrers, »der aus Liebe zur Wahrheit gibt und sich gibt«. [Hénaff 159] Was aber gibt Sokrates zu erkennen, wenn nicht eine fertige Erkenntnis? Er gibt sich selbst auch in seiner Unwissenheit und damit in seiner prinzipiellen Offenheit für das Fragen und Hinterfragen der Grenzen der Erkenntnis zu erkennen und gibt gerade dadurch dem Schüler die Möglichkeit, sich selbst gleichermaßen zu öffnen. Aus sokratischer Perspektive muß die dialogische, interpersonale Wechselseitigkeit dieses Weitergabe-Prozesses betont werden – die allerdings schon deshalb keine einfache Reziprozität bilden kann, weil Sokrates betont, daß er ›lediglich‹ die Hebamme des Erkennenden ist, die selbst keine Erkenntnisse gebären kann. Sie besitzt aber die (von Gott verliehene, also von einem Anderen empfangene) ›Gabe‹, (mit göttlichem Beistand, also offen für die Hilfe, die ein Anderer gibt) eine besondere Kunst auszuüben: sie besteht darin, eine Schwangerschaft zu erkennen, die Geburt einzuleiten, die damit verbunden Wehen hervorzubringen

[87] Hénaff bezieht sich hier nicht mehr auf die platonische Sokrates-Figur, sondern auf Senecas Bericht über Sokrates in *De Beneficiis,* I, 8, 1–2. (Seneca: *De Clementia. De Beneficiis.* In: Ders.: Philosophische Schriften. Übers. von Manfred Rosenbach, Bd. 5, Darmstadt 1989.) [Vgl. Hénaff 157]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und wieder zu lindern sowie auch in der anschließenden Prüfung der geborenen Ergebnisse: Festgestellt werden kann, ob, diese ›überlebensfähig‹ sind, ob es sich um ›Kinder‹ oder um ›Mondkälber‹, um echte Erkenntnisse oder um Trugbilder handelt.

Wie aber steht es im sokratischen Modell mit der generativen Dimension des ›Gebens‹ ? Wie erfolgt die ›Zeugung‹ der Erkenntnis, die ja bereits im Schüler im embryonalen Stadium angelegt sein muß? Im »*Theaitetos*«[88] gibt der platonische Sokrates hierauf keine direkte Antwort (auch nicht im Verweis auf die Ideenlehre). Ein Hinweis auf die Rolle, die hierbei das Einander-zu-erkennen-Geben spielt, kann jedoch darin gefunden werden, daß er nicht nur Hebamme, sondern auch ›Kupplerin‹ ist, also Menschen zusammenführt, die einander gedanklich ›befruchten‹ und besonders produktiv ›einander *mehr* zu erkennen geben‹ können. Am Ende des Dialogs ist keine befriedigende Definition der Erkenntnis erreicht, Theaitetos bemerkt, daß er mehr gesagt oder geboren habe, als in ihm war – allerdings war unter diesen Geburten keine befriedigende Definition der Erkenntnis, so daß hier letztlich nur eine nun behobene Scheinschwangerschaft vorlag.[89] Wenn auch die Erkenntnis nicht erkannt wurde, läßt sich doch behaupten, daß der geburtshelferische Vollzug des Einander-zu-erkennen-Gebens erfolgreich zu erkennen gegeben wurde.

Geht es Ricœur, Derrida und Marion letztlich darum, in der Philosophie durch das Hinweisen auf die Aporien des Denkens, die auch am Ende der platonisch-sokratischen Dialoge häufig so charakteristisch sind, auf die Radikalität des Fragens und auf die Offenheit des Empfangens auch für die Sättigung der Gebung zu einer Position des Philosophen zurückzukehren, die auf das Unschätzbare verweist? Wird die Wahrheit, die allerding nicht Gegenstand einer unmittelbaren Erleuchtung, sondern eher das unerreichbare Ziel einer eschatologischen Hoffnung oder einer offenen Suche bildet, aus der Ordnung der *δόξα* in die der *αλήθεια* zurückgeführt, ausgehend von Heidegger, der für alle drei Autoren eine wichtige Referenz bildet? Wird damit die Beziehung des Einander-zu-erkennen-Gebens, gebunden an die Performanz des Wahrheitszugangs, zu einer initiatorischen, persönlichen Beziehung nach dem Modell einer zeremoniellen Gabe oder einer *interdonation* als

[88] Platon: *Theaitetos*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 6, Zürich und München 1974. Vgl. 150c–151d.

[89] Ebd. 210 b.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wechselseitiger Hingabe des Selbst, mit der Tendenz zu einem nicht mehr exoterischen, sondern esoterischen Verständnis der Lehre? Geht es letztlich doch darum, rousseauistisch gefärbt, in ein mystisches oder – berücksichtigt man die Rolle des Erzählens – mythologisches Weltbild und in eine ritualisierte Gesellschaft interpersonaler Anerkennungsbeziehungen nach dem Modell der zeremoniellen Gabe zurückzukehren oder aber sich in das Ideal der erotischen Liebesbeziehung jenseits einer Ordnung der Gerechtigkeit zu flüchten? Es scheint mir, das diese Fragen ambivalent zu beantworten sind: ja, es geht mit Sicherheit um einen Hinweis auf das Unschätzbare, das Preislose, das den Sinn überbordende ›Wahnsinnige‹, die Sättigung, was zugleich die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis und unserer Regelwerke herausfordert und damit wiederum einen Zweifel in cartesischer Tradition. – Denn nein, es geht nicht darum, es bei diesem Hinweis zu belassen, was am ehesten noch Derrida vorzuwerfen wäre, sondern darum, diesen Hinweis als Ergänzung zu einem klaren und distinkten Erkennen und zum Erwerb von Kenntnissen zu verstehen sowie zugleich als eine Absteckung der Grenzen oder ein Nachziehen der Ränder dieser Erkenntnis. Ja, es geht um die Suche nach einer Wahrheit, die ›es gibt‹ oder die ›sich gibt‹ und die es eher zu entdecken und zu verstehen als zu konstituieren gilt, jedoch im scharfen Bewußtsein der Offenheit jeder Suche nach Wahrheit, die nicht mehr wie ein Orakelspruch verkündet werden kann, sondern eine reflektierte und sich selbst reflektierende Annäherung verlangt, im Bewußtsein der eigenen Grenzen des Suchenden. Dies gilt besonders für die Suche nach einer ›*Wahrheit der Person*‹ oder für die Frage nach dem Selbst, dessen Identität sich auf dieser Suche, im Umgang mit Gegebenen und im Austausch miteinander – auch im Einander-zu-erkennen-Geben – entwickelt. Und ja, es geht insbesondere Ricœur und Derrida um eine Vermittlung ihres Denkens als Vermittlung von Fragen und als Anleitung zum Weiterdenken angesichts der aufgedeckten Aporien in sokratischer Tradition, und es geht dabei darum, das Zu-erkennen-Geben *auch* als ein Gabeverhältnis zu betrachten – sei es explizit zwischen Schüler und Lehrer oder in der Gabe des Werkes, des Ereignisses und Geheimnisses. – Jedoch nein, es geht nicht um ein reines Zurück zu der unmittelbaren, interpersonalen und initiatorischen Beziehung. Für eine solche Rückkehr verlaufen die nachgezeichneten Denkwege viel zu deutlich im Bewußtsein der Mittelbarkeit allen Zu-erkennen-Gebens, der Vermittlung über die Sprache und die Zeichen, die nicht nur direkt mündlich, sondern auch als Schrift weiterge-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geben werden. Hénaff macht in »*Der Preis der Wahrheit*« deutlich, daß die Entwicklung zu einer Ökonomie des Geldes, das als universales Zeichen fungiert, ebenso wie die Entwicklung der Schrift und des Buchdrucks als Möglichkeiten zu einer Multiplikation und Verbreitung von Erkenntnissen einen äußerst positiven Aspekt besitzen: Jenseits der Beschränkung auf das klassische Schüler-Lehrer-Verhältnis eröffnet sich eine Demokratisierung des Wissens, das jedem frei zugänglich wird und damit zugleich die individuelle Freiheit des Einzelnen unterstützt. Auch hier geht es um eine Öffnung, allerdings nicht mehr so deutlich um eine Öffnung des Erkennenden gegenüber der Fülle dessen, was sich ihm zu erkennen gibt, sondern um eine Eröffnung von Möglichkeiten, seine in ihm angelegten Fähigkeiten – die der sokratische Lehrer freilegt und fördert – auch zu verwirklichen und zu entfalten.

Schließlich: ja, es geht um eine Reaktivierung der Ordnung einer wechselseitigen Anerkennung im direkten Verhältnis von Person zu Person unter Berücksichtigung der vollen Phänomenalität des personalen Selbst. Es geht dabei jedoch nicht um eine Rückkehr in die mystische Versenkung oder um eine Aufhebung der philosophischen Rede, welche angesichts der unendlichen Hermeneutik, die die Person herausfordert, verstummen müßte, um in die Diskurse des Bekenntnisses, des Hymnus, des Lobes, des Gebets oder der Poesie überzugehen, wenn auch an den Grenzen der Philosophie diesen Diskursen eine gleichwertige Berechtigung und ergänzende oder impulsgebende Funktion zugewiesen wird. Es geht ebenso nicht um eine vollkommen illusorische Rückkehr in eine Gesellschaft, die durch Gabezeremonien und Verwandtschaftssysteme strukturiert und zusammengehalten werden würde, oder in die Geschlossenheit der griechischen *πόλις*. Es geht jedoch darum, die Gabebeziehung und die Beziehung der Liebe, die sich in ihre ausdrücken kann, als eine Art symbolisches Supplement anzuerkennen, das innerhalb der notwendigen institutionalisierten Strukturen der Gerechtigkeit dem Streben nach Gerechtigkeit einen neuen Antrieb gibt: Dieses Symbol verweist auf die wechselseitige Anerkennung und Annahme unaustauschbarer Personen, in einer Wahrung der dazu notwendigen Distanz, die dem Anderen Raum läßt, er selbst zu sein oder das Geheimnis seiner selbst zu wahren, auch dann, wenn er sich zu erkennen gibt und die Annahme, das hermeneutische Verstehen oder die Explikation dieser Gabe verlangt.

Es geht also niemals um eine Rückkehr zu einer älteren Ordnung, sondern, analog zu Marions Figur des ›Subjekts nach dem Subjekt‹,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielleicht eher um die Erkundung der Möglichkeit einer Art ›Wahrheit nach der Wahrheit‹– im Sinne einer Reflexion, die am Rande der Ordnungen von δόξα und αλήθεια und an den Rändern der objektivierten Erkenntnis die Frage nach der Wahrheit wieder neu zu stellen versucht. Und es geht ebenso darum, eine ›Gabe nach der Gabe‹ zu denken, die jenseits der zeremoniellen Gabe traditioneller Gesellschaften in der modernen, ökonomisierten Welt einen Stolperstein bildet, der neue Fragen nach dem Verhältnis zwischen Liebe und Gerechtigkeit, nach dem Dilemma des ›*tout autre est tout autre*‹ und neue Modelle des Miteinanders herausfordert und uns dazu auffordert, unsere überlieferten und weitergegebenen Überzeugungen immer wieder neu zu interpretieren und zu hinterfragen.

Die Frage, warum wir überhaupt zueinander in Beziehungen treten, die über den lebensnotwendigen Austausch hinausgehen, warum wir das Bedürfnis haben, einander zu erkennen zu geben, ›uns selbst zu geben‹ und aufs Spiel zu setzen, verweist uns auf das Bedürfnis, über die Anerkennung unserer sozialen Stellung, unserer individuellen Fähigkeiten und unserer personalen Würde hinaus auf eine Weise erkannt zu werden, die unsere Identität und die Einzigartigkeit, die wir einander zusprechen und die wir uns für uns selbst erhoffen, erblickt, in dem Sinne, daß es sie wahrt, aber nicht in dem Sinne, daß es sie auf eine bloßstellende Weise durchschaut. Von diesem Bedürfnis legen die Produkte unserer hochgradig differenzierten Kultur – in der Pluralität unterschiedlicher Kulturen – Zeugnis ab, die unserer Suche nach dem Sinn, nach dem Sein oder nach uns Selbst Ausdruck verleihen sollen. Eine – vielleicht zu einfache – Erklärung könnte in der im Schreiben Derridas immer wieder aufscheinenden Motivation gefunden werden, sich angesichts der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit weitergeben, sich äußern, sich schließlich sogar seiner selbst entäußern zu wollen, um sich selbst zu überleben.

Das Rätsel unseres Begehrens, zu geben und uns zu erkennen zu geben, und zwar als eine Gabe, die nicht notwendig eins zu eins erwidert, wohl aber gebührend empfangen werden soll, bildet einen wesentlichen Aspekt des personalen Selbst. Die Maßstäbe, die wir kulturhistorisch gegenüber dem Modell einer sowohl zeremoniell als auch moralisch verstandenen Ordnung der Gabe entwickelt haben, könnten so auch Maßstäbe dafür bieten, wie dieses Selbst in den Beziehungen des Miteinanders – und vielleicht letztlich alles, was ›es gibt‹ oder was uns ›gegeben ist‹, in unserer Beziehung zur Welt – *als Gabe* zu behan-

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deln ist. Auch wenn dieses Rätsel unserer Identität bisweilen nicht nur un*ver*rechenbar, sondern un*be*rechenbar erscheint und seine philosophische Erkundung sich auf einem schmalen Grat bewegt, der die Gefahr birgt, die erstrebenswerte Ordnung einer klaren und distinkten Erkenntnis zu verlassen, verlangt dieses Rätsel gerade deshalb um so mehr nach einer philosophischen Diskussion. Auch in unserer eigenen Autobiographie und Identität ist oft das das Wesentliche, was uns an uns selbst am wenigsten klar erscheint und auf das sich unsere (Selbst-)Zweifel am heftigsten richten, das, was sich vielleicht später klärt oder vielleicht nie, was unser Geheimnis ausmacht, weil es für uns eine beständige Herausforderung bleibt, weiter zu suchen, zu fragen, zu zweifeln – gerade um daraus Möglichkeiten zur Gewißheit zu erlangen – und uns zu entwickeln. Wie uns das, was uns von anderen zu erkennen gegeben wird, dazu auffordert, die Welt zu hinterfragen, zu prüfen, zu zweifeln, mit dem eigenen Denken und Erkennen zu beginnen und daran zu wachsen, äußert sich in besonderer Verdichtung in einem Gedicht Ilse Aichingers. Was gegeben wird, erscheint hier als ein gegebener Rat, als ein verschenktes Buch. Es erscheint als natürliche Gegebenheit sowie als kulturelle Vermittlung, zwischen Fiktion und Wirklichkeit und als Regel eines (Schach)Spiels. Es ist verbunden mit der Schwierigkeit des Empfangens und mit dem dabei zu überwindenden Widerstand. Es ist das, was uns ›gesagt‹ wird und was unsere Sprache und deren Arbitrarität unserem Denken vorgibt, in der Rätselhaftigkeit der Poesie, in der Möglichkeit der Illusion. Was hier gegeben und zu erkennen gegeben wird, fordert zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem heraus, was ›es gibt‹:

Verschenkter Rat[90]

I
Dein erstes Schachbuch,
Ibsens Briefe,
nimms hin

---

[90] Ilse Aichinger: *Verschenkter Rat. Gedichte*, Frankfurt a. M. 1991. S. 103. Die Teile II und III des Gedichts setzen die Arbeit des Zweifelns am Verhältnis zwischen natürlicher Gegebenheit, Kultur und Fiktion sowie an den Gegebenheiten der Sprache fort. Siehe hierzu: Walter Erhart: *Verweigerte Antworten, verblaßte Schriftzüge, vergeudete Ratschläge – Gedichte von Ilse Aichinger.* In: »Was wir einsetzen können, ist Nüchternheit«. Zum Werk Ilse Aichingers, hrsg. von Britta Hermans und Barbara Thums Würzburg 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn du kannst,
da, nimm schon
oder willst du lieber
die Blattkehrer
von deiner Wiese treiben
und Ibsens Ziegen
darauf,
gleich weiß, gleich glänzend?
Es gibt Ziegen und es gibt Ibsens Ziegen,
es gibt den Himmel und es gibt eine spanische Eröffnung.
Hör gut hin, Kleiner,
es gibt Weißblech, sagen sie,
es gibt die Welt,
prüfe, ob sie nicht lügen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliographie:

Literatur von Paul Ricœur:

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris 1948.

Geschichte und Wahrheit. Übers. und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick, München 1974. (Paris 1955)

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible, Paris 1960.

Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I. Übers. von Johannes Rütsche, München 1973. (Paris 1969) [Zitiert als: HuS]

Die lebendige Metapher. Übers. von Rainer Rochlitz, München 1986. (Paris 1975)

J'attends la renaissance. Entretien avec Paul Ricœur. Propos recueillis par Jean Roman et E. Tassin. In: Paris Autrement n° 102 Novembre. S. 175–183.

Zeit und Erzählung. Bd. I: Zei und historische Erzählung. Übers. von Rainer Rochlitz, München 1988. (Paris 1983) [Zitiert als: ZuE I]

Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung. Übers. von Rainer Rochlitz, München 1989. (Paris 1985) [Zitiert als: ZuE II]

Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit. Übers. von Andreas Knop, München 1991. (Paris 1985) [Zitiert als: ZuE III]

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris 1986.

L'identité narrative. In: Esprit. 140–141, juillet-août 1988, Paris 1988.

Das Selbst als ein Anderer. Übers. von Jean Greisch, München 1996. (Paris 1990) [Zitiert als: SaA]

Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice. Mit einer dt. Parallelübersetzung von Matthias Raden. Hrsg. von Oswald Bayer, Tübingen 1990.

Le Juste, Paris 1995.

Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen. Übers. von Andris Breitling und Henrik Richard Lesaar. Mit einem Vorwort von Burkhard Liebsch, Göttingen 1998. (Paris 1998)

Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. Übers. von H.-D.Gondek, München 2004. (Paris 2000) [Zitiert als: GGV]

Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein. Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Herber-Schärer, Frankfurt a.M. 2006. (Paris 2004) [Zitiert als: WdA]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999). Übers. und hrsg. von Peter Welsen, Hamburg 2005. [Zitiert als: Vom Text]

Literatur zum Werk von Paul Ricœur:

Greisch, Jean [Hg.]: *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie.* In: Philosophie. Institut Catholique de Paris., Paris 1965.
Kemp, Peter: *Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricœurs.* In: Zeitschrift für Theologie 67, 1970. S. 333–347.
Philibert, Michel: *The philosophical method of Paul Ricœur.* In: Studies in the Philosophy of Paul Ricœur. Hrsg. von Charles E. Reagan, Athens 1979.
Leeuwen, Theodoor M.: *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur,* Leiden 1981.
Hahn, L. E. [Hg.]: *The Philosophy of Paul Ricœur* (= The Library of Living Philosophers. Vol. XXII), Chicago 1995.
Mattern, Jens: *Paul Ricœur zur Einführung,* Hamburg 1996.
Breitling, Andris, Orth, Stefan und Schaaf, Birgit [Hg.]: *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik,* Würzburg 1999.
Liebsch, Burkhard [Hg.]: *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen.* Zur Philosophie Paul Ricœurs, Freiburg, München 1999.
Greisch, Jean: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens,* Grenoble 2001.
Orth, Stefan und Reifenberg, Peter [Hg.]: *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexion auf den Menschen,* Freiburg [u. a.] 2004.

Literatur von Jacques Derrida:

Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls. Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt a. M. 2003. (Paris 1967) [Zitiert als: SuPh]
Die Schrift und die Differenz. Übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1976. (Paris 1967) [Zitiert als: SD]
Grammatologie. Übers. von H.-J. Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1983. (Paris 1967) [Zitiert als: Gr]
Randgänge der Philosophie. Übers. von Gerhard Ahrens. Hrsg. von Peter Engelmann, 2. überarb. Auflage, Wien 1999. (Paris 1972) [Zitiert als: Randgänge]
Glas. Totenglocke. Übers. von H.-D. Gondek und Markus Sedlacek, München 2006. (Paris 1974)
Die Wahrheit in der Malerei. Übers. von Michael Wetzel. Hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1990. (Paris 1978)
Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2 Bde. Übers. von Hans J. Metzger, Berlin 1982 und 1987. (Paris 1980)

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich. In: Parabel, Schriftenreihe, Nr. 12: Lévinas, Gießen 1990. S. 42–83. (Paris 1980)
Préjugés. Vor dem Gesetz. Übers. von Detlev Otto und Axel Witte. Hrsg. von Peter Engelmann, 2. unveränd. Auflage, Wien 1999. (Paris 1985)
Schibboleth. Für Paul Celan. Übers. von Wolfgang S. Baur. Hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1986. (Paris 1986)
Mémoires. Für Paul de Man. Übers. von H.-D. Gondek. Hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1988. (New York 1986)
Gestade. Übers. von Monika Buchgeister und H.-W. Schmidt. Hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1994. (Paris 1986)
Chōra. Übers. von H.-D. Gondek. Hrsg. von Peter Engelmann, 2. überarb. Aufl., Wien 2005. (Paris 1987)
Feuer und Asche. Übers. von Michael Wetzel, Berlin 1988. (Paris 1987)
Psyché. Inventions de l'autre, Paris 1987. [Zitiert als: Psyché]
Limited Inc. Übers. von Werner Rappel und Dagmar Travner. Hrsg. von Peter Engelmann, Wien 2001. (Paris 1990).
Donner le temps 1. La fausse monnaie, Paris 1991.
Falschgeld. Zeit geben I. Übers. von Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993. [Zitiert als: FG]
Über das ›Preislose‹, oder The price is right in der Transaktion. Übers. von Anja Gundelach und Stephan Geene, München 1993. (Paris 1992)
Sauf le nom, Paris 1993.
Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Übers. von Alexander G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991. (Paris 1994)
Den Tod geben. In: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 1994. S. 331–445. [Zitiert als: TG]
Donner la mort, Paris 1999. [Zitiert als: DM]
Politik der Freundschaft. Übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M. 2000. (Paris 1994)
Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. Übers. v. Reinold Werner, München 1999. (Paris 1997) [Zitiert als: Adieu]
Bennington, Geoffrey und Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait.* Übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M. 1994. (Paris 1991) [Zitiert als: JD / JD (Zirkumfession)]
Zeugnis, Gabe. Interview mit Elisabeth Weber. In: Jüdisches Denken in Frankreich. Hrsg. von Elisabeth Weber, Frankfurt a. M. 1994. S. 63–90.
Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka. In: Lettre International, Nr. 48, Berlin 2000. S. 10–18.

Literatur zum Werk von Jacques Derrida:

Harvey, Irene E.: *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington 1986,
Kimmerle, Hans: *Derrida zur Einführung*, Hamburg 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Coward, Harold G. [Hg.]: *Derrida and Negative Theology*, New York 1992.
Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Oxford 1992.
Wetzel, Michael und Rabate, Jean-Michel [Hg.]: *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993.
Gehring, Petra: *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault – Derrida – Lyotard*, München 1994.
MacKenna, William R. [Hg.]: *Derrida and phenomenology*, Dordrecht [u. a.] 1995.
Gondek, Hans-Dieter und Waldenfels, Bernhard [Hg.]: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997. [Zitiert als: Einsätze]
Srajek, Martin: *In the margins of deconstruction. Jewish conceptions of ethics in Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida*, Dordrecht 1998.
Dreisholtkamp, Uwe: *Überlegungen angesichts der unmöglichen Zirkulation einer nicht retournierten Gabe zwischen E. Levinas und J. Derrida*. In: Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. Hrsg. von Bernhard Waldenfels und Iris Därmann, München 1998.
Beyrich, Tilman: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. In: Kierkegaard Studies. Monograph Series 6, Berlin / New York 2001.
Busch, Kathrin: *Geschicktes Geben : Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München 2004.

Literatur von Jean-Luc Marion:

Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les »Regulae«, Paris 1975.
L'idole et la distance. 5 études, Paris 1977.
Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris 1981.
Dieu sans l'être: hors-texte, Paris 1982.
Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitutions et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne, Paris 1986. [Zitiert als: Sur le prisme]
Prolégomènes à la charité. 3e édition, revue et augmentée, Paris 2007. (1. Auflage 1986). [Zitiert als: Prolégomènes]
Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris 1989. [Zitiert als: RD]
Die Öffnung des Sichtbaren. Eingeleitet und übers. von G. Bertrand und D. Bertrand-Pfaff, Paderborn u. a. 2005. (Paris 1991)[Zitiert als: ÖdS]
Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris 1991.
Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique, Paris 1991. [Zitiert als: QC]
Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu, Paris 1996. [Zitiert als: QC II]
The Final Appeal of the Subject. In: Deconstructive Subjectivities. Hrsg. von Simon Critchley u. Peter Dews, New York 1996. S. 85–104. [Zitiert als: Final Appeal]
Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1997. [Zitiert als: ED]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Le paradoxe de la personne. In: Etudes 391 (1999), S. 349–360.
De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Paris 2001.
La conscience du don. In: Die Normativität des Wirklichen. Robert Spaemann zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Th. Buchheim, R. Schönberger, W. Schweidler, Stuttgart 2002. S. 458–482.
Le phénomène érotique, Paris 2003. [Zitiert als: PhE]
La raison du don. In: Philosophie, No. 78, Paris 2003. S. 3–32.
In the Name. How to avoid speaking of ›Negative Theology‹. In: God, the Gift and Postmodernism. Hrsg. von John D. Caputo und Michael J. Scanlon, Bloomington und Indianapolis 2005. S. 20–42.
Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin, Paris 2008.
Certitudes négatives, Paris 2010.
Marion, Jean-Luc und Benoist, Alain de: *Avec ou sans Dieu? L'avenir des valeurs chrétiennes,* Paris 1970.
Marion, Jean- Luc und Lacalmontie, Jean-Francois: *»Ce que cela donne«,* Paris 1986.
Marion, Jean-Luc und Wohlmuth, Josef: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie,* Bonn 2000. [Zitiert als: RuG]

Literatur zum Werk von Jean-Luc Marion:

Kühn, Rolf: *›Sättigung‹ als absolutes Phänomen, Zur Kritik der klassischen Phänomenalität (Kant, Husserl) bei Jean-Luc Marion.* In: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog, 3. Jg. (1994). S. 337–345.
Greisch, Jean: *Index sui et non dati: Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation.* In: Transversalités: Revue de L'Institut Catholique de Paris 70, Paris 1999. S. 27–54.
Ricard, Marie-Andrée: *La question de la donation chez Jean-Luc Marion,* In: Laval théologique et philosophique, vol. 57, n° 1, 2001. S. 83–94.
Horner, Robyn: *Rethinking God As Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology,* New York 2001.
Ders.: *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction,* Aldershot, Burlington 2005.
Leask, Ian und Cassidy, Eoin [Hg.]: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion,* New York 2005.
Lohmann, Friedrich: *»Subjekt und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions«* In: Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas. Hrsg. von I. U. Dalferth und P. Stoellger, Tübingen 2005. S. 361–392.
Alferi, Thomas: *»Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann …«. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Alferi]
Gabel, Michael und Joas, Hans [Hg.]: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion,* Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Gabel, Joas]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hart, Kevin [Hg.]: *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, Indiana 2007.

Weitere Quellen:

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970.
Alquié, Ferdinand: *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes. Vorlesungen an der Sorbonne im Jahre 1955*. Übers. von Jürgen Brankel, Würzburg 2001.
Anspach, Mark Rogin: *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris 2002.
Aristoteles: *Poetik*. Übers. von Michael Fuhrmann, Stuttgart 1982. [Zitiert als: Poetik]
Ders.: *Physik. Vorlesung über Natur*. Übers. und hrsg. von H. G. Zekl, 2 Bde., Hamburg 1987 und 1988.
Ders.: *Die Nikomachische Ethik*. Übers. und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Olof Gigon. Zürich und München 1967. [Zitiert als: NE]
Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981.
Augustinus, Aurelius: *De magistro. Über den Lehrer*. Lateinisch-deutsch. Übers. und hrsg. von Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1998.
Ders.: *Was ist Zeit?* Confessiones XI, Bekenntnisse 11. Lateinisch-deutsch. Eingel., übers. und mit Anm. versehen von Norbert Fischer, Hamburg 2009.
Ders.: *Sermones*. In: S. Aurelii Augustini opera omnia. In: Patrologia Latina. Hrsg. von J. P. Migne, Bde. 32–47, Paris 1844–1864. PL 38.
Austin, John L.: *How to do things with words*, London 1971.
Batailles, Georges: *La Part maudite. Essai d'économie générale I. La consumation*, Paris 1949.
Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Übers. von Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Neuauflage, Berlin 2009.
Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung*, Berlin 2010.
Benveniste, Emile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übers. von Wilhelm Bolle, Frankfurt a. M. 1977.
Ders.: *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 Bde., Paris 1969. Bd. 1, S. 65–121.
Boltanski, Luc und Thévenot, Laurent: *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991.
Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Übers. von Günter Seib, Frankfurt a. M. 2008.
Braun, Christoph: *Die Stellung des Subjekts: Lacans Psychoanalyse*, Berlin 2007.
Caillé, Alain: *Anthropologie der Gabe*. Übers., hrsg. und eingeleitet von Frank Adloff und Christian Papilloud, Frankfurt, New York 2008.
Caputo, John D. und Scanlon, Michael J. [Hg.]: *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington und Indianapolis 2005. [Zitiert als: Caputo]
Causse, Jean- Daniel: *L'instant d'un geste: Le sujet, l'ethique et le don*, Genève 2008.
Cicero, Marcus Tullius: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch und

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutsch. Übers., kommentiert und hrsg. von Heinz Gunermann, durchgesehene und erweiterte Ausgabe, Stuttgart 2003.
Critchley, Simon und Dews, Peter: *Deconstructive Subjectivities*, New York 1996.
Därmann, Iris: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.
Dalferth, Ingolf U. und. Stoellger, Philipp [Hg.]: *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005.
Davis, Natalie Zemon: *Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance*. Übers. von Wolfgang Kaiser, München 2002.
Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1985.
Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogel, München 1992.
Ders.: *Proust und die Zeichen*. Übers. von Henriette Beese, Berlin 1993.
Ders.: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Übers. von Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt a. M. 2000.
Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Hrsg. von Adam Tannery, (nouvelle présentation par P. Constable et B. Rochot), Paris 1966 ff. [Zitiert als: AT]
Ders.: *Discours de la méthode / Bericht über die Methode*. Französisch / Deutsch. Übers. von H. Ostwald, Stuttgart 2001.
Ders.: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: Meditationes] *(Die Angaben folgen der Paginierung der Gesamtausgabe [zitiert als: AT], der auch die lateinische Zitation entnommen ist).*
Ders.: *Regulae ad directionem ingenii*. Hrsg. v. Heinrich Springmeyer, Hamburg 1973.
Detienne, Marcel: *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaique*, Paris 1967.
Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übers. von Ludwig Schmidts, Frankfurt a. M. 1981.
Ebeling, Hans: *Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung*, Reinbek bei Hamburg 1993.
Erhart, Walter: *Verweigerte Antworten, verblaßte Schriftzüge, vergeudete Ratschläge – Gedichte von Ilse Aichinger*. In: »Was wir einsetzen können, ist Nüchternheit«. Zum Werk Ilse Aichingers. Hrsg. von Britta Hermans und Barbara Thums Würzburg 2001.
Ferry, Jean-Marc: *Les Puissances de l'expérience. Band II: Les Ordres de la reconnaissance*, Paris 1991.
Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796*. In: Ders.:, Bd. III. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. S. 1–385.
Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974.
Ders.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1969.
Fournier, Marcel: *Marcel Mauss*, Paris 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1984.
Ders., Raulet, Gerard und van Reijen, Willem [Hg.]: *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988.
Geisenhanslüke, Achim: *Einführung in die Literaturtheorie*, Darmstadt 2003.
Godbout, Jacques T. (en collaboration avec Alain Caillé): *L'esprit du don*, Paris 2000. (1. Auflage Paris, Montréal 1992).
Ders.: *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris, Montréal 2000.
Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe: Geld, Geschenke, heilige Objekte*. Übers. von Martin Pfeiffer, München 1999.
Gondek, Hans-Dieter und Tengelyi, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.
Gorz, André: *Der Verräter. Mit dem Essay »Über das Altern«*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1980.
Ders.: *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Übers. von Jadja Wolf, Zürich 2004.
Ders.: *Brief an D. Geschichte einer Liebe*. Übers. von Eva Moldenhauer, Zürich 2007.
Greisch, Jean: *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésienne*, Paris 2000.
Ders.: *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme.* (Novembre 2006), Louvain, Paris 2009.
Gueroult, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 Bde., Paris 1953.
Haverkamp, Anselm [Hg.]: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a. M. 1994.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hrsg. von Rolf Peter Horstmann, Hamburg 1987. [Zitiert als: Phil. d. Geistes]
Ders.: *System der Sittlichkeit. [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg 2002.
Ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von Friedhelm Nicolin, 8. erw. Aufl., Hamburg 1991.
Ders.: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einl. von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988.
Hénaff, Marcel: *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002.
Ders.: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: Hénaff]
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Unver. Nachdruck der 15. an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anhang, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ]
Ders.: Holzwege, Frankfurt 1950.
Ders.: *Wegmarken*, GA 9, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 2004.
Ders.: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Frankfurt a. M. 1969.
Ders.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Sommersemester 1925*, GA 20, Tübingen 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: *Grundprobleme der Phänomenologie, WS 1919–1920*, GA 58, Frankfurt a. M. 1992.
Ders.: *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt a. M. 1983.
Ders.: *Was heißt Denken?*, GA 8, Frankfurt a. M. 2002.
Henry, Michel: *Quatre principes de la phénoménologie*. In: Revue Métaphysique et de Morale, (96), 1991. S. 3–26.
Ders.: *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.
Hintikka, Jaakko: *Cogito ergo sum: inference or performance*. In: Philosophical Review 72, 1963. S. 487–496.
Hobbes, Thomas: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Übers. von Walter Euchner. Hrsg. und eingeleitet von Iring Fetcher, Frankfurt a. M. 1966.
Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. 2003. (1. Auflage 1994) [Zitiert als: Honneth]
Ders. und Rössler, Beate [Hg.]: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M. 2008.
Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser, 2. verb. Aufl., Husserliana I, Den Haag ^{2}1991.
Ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel, Husserliana III/1, Den Haag 1950.
Ders.: *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Hrsg. von W. Biemel, Husserliana VI, Den Haag ^{2}1962.
Ders.: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm, Husserliana VII. Den Haag 1956.
Ders.: *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm, Husserliana VIII, Den Haag 1959.
Ders.: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel, Husserliana IX, Den Haag ^{2}1968.
Ders.: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Holenstein, Husserliana XVIII, Den Haag 1975.
Ders.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden. Hrsg. von U. Panzer, Husserliana XIX, Den Haag 1984.
Janicaud, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.
Ders.: *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998.
Jannidis, Fortis, Lauer, Gerhard u.a [Hg.]: *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000.
Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Originalausgabe hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998. [Zitiert als: KdrV]
Ders.: *Die Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: MdS]
Ders.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Wiesbaden 1956.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: *Kritik der Urteilskraft*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. M. 2006.
Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Frankfurt a. M. 1974. [Zitiert als: KpV / GMdS]
Kemp, Peter: *Éthique et Médecine*, Paris 1987.
Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*. Übers. von Günther Jungbluth. In: Die Krankheit zum Tode und anderes. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest, München 1976.
Kühn, Rolf: *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*, Frankfurt a. M. 1993.
Ders. und Staudigl, Michael: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg 2003.
Laudien, Karsten: *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Berlin 2001.
Lefort, Claude: *L'échange et la lutte des hommes*, (1951), wiederabgedruckt in: Ders.: Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique, Paris 1978. S. 15–29.
Legendre, Pierre: *L'inestimable Objet de la Transmission. Étude sur le Principe généalogique en Occident*, Paris 1985.
Lepetit, Bernard [Hg.]: *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris 1995.
Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 1987.
Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hrsg. und eingeleitet von W. N. Krewani, Freiburg, München 1999.
Ders.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992.
Ders.: *La mort et le temps*. Hrsg. von Jacques Rolland, Paris 1991.
Lévi-Strauss, Claude: *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*. In: Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie. Übers. von Henning Ritter, Bd. 1, München 1974. S. 7–41. [Zitiert als : Lévi-Strauss]
Ders.: *Das wilde Denken*. Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M. 1986.
Liebsch, Burkhard: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.
MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übers. von Wolfgang Rhiel, Frankfurt a. M./New York 1987.
Malinowski, Bronislaw: *Argonauten des westlichen Pazifk: ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Übers. von H. L. Herdt. Hrsg. von Fritz Kramer, Frankfurt a. M. 1979. (New York 1922)
Marcel, Gabriel: *Sein und Haben*. Übers. von Ernst Behler, Paderborn 1954.
Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1990. [Zitiert als: Mauss]

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ders.: *Soziologie und Anthropologie. Bd. 1: Theorie der Magie. Soziale Morphologie*. Übers. von Henning Ritter, München 1974.
Ders.: *Soziologie und Anthropologie, Bd. 2: Gabentausch. Soziologie und Psychologie*. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person. Übers. von Eva Moldenhauer, Henning Ritter und Axel Schmalfuß, Frankfurt a. M. 1989.
Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Übers. von Ulf Pacher. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von C. W. Morris, Frankfurt a. M. 1973.
Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Übers. von Klaus Laermann u. a. Hrsg. von Hans Joas, Bd. I, Frankfurt a. M. 1980.
Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966.
Ders.: *Das Auge und der Geist*. Auf der Grundlage der Übersetzungen von Hans Werner Arndt, Claudia Brede-Konersmann, u. a. Hrsg. von Christian Bermes, Neuausgabe, Hamburg 2003.
Ders.: *Zeichen*. Auf der Grundlage der Übersetzungen von Barbara Schmitz, Hans Werner Arndt und Bernhard Waldenfels kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Bermes, Hamburg 2007.
Moebius, Stephan und Papilloud, Christian: *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden 2006.
Montaigne, Michel de: *Essais*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998.
Nagel, Thomas: *Equality and Partiality*, New York 1991.
Newen, Albert: *Analytische Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2005.
Nies, Fritz: *Poesie in prosaischer Welt. Untersuchungen zum Prosagedicht bei Aloysius Bertrand und Baudelaire*, Heidelberg 1964.
Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral*. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 2, Berlin 1967.
Novalis: *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*. Hrsg. von H.-J. Mähl, Hamburg 1993.
Orth, Ernst Wolfgang: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie : Ricœur, Foucault, Derrida.*, Freiburg, München 1986.
Ortigues, Edmond: *Le discours et le symbole*, Paris 1962.
Pascal, Blaise: *Œuvres complètes*. Hrsg. v. L. Lafuma, Paris 1963.
Ders.: *Gedanken. Über die Religion und einige andere Themen*. Übers. von Ulrich Kunzmann. Hrsg. von Jean-Robert Armogathe, Ditzingen 1997.
Patočka, Jan: *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schiften*. Mit einer Einleitung von Paul Ricœur. Hrsg. von K. Nellen und J. Nemec, Stuttgart 1988.
Platon: *Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag*. Eingeleitet von Olof Gigon. Übers. von Rudolf Rufener, 8 Bände, Zürich und München 1974.
Ders.: *Timaios*. Griechisch / Deutsch, übers. von Th. Paulsen und R. Rehn, Stuttgart 2003.
Prechtl, Peter: *Edmund Husserl zur Einführung*, Hamburg 1998.
Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von Hermann Vetter, Frankfurt a. M. 1975.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Riedel, Christoph: *Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes*, Darmstadt 1989.
Rosenzweig, Franz: *Stern der Erlösung*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Den Haag 1976.
Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übers. von Herman Lommel. Hrsg. von Charles Bally, 3. Aufl., Berlin, New York 2001.
Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Wiesbaden 1976.
Schleiermacher, Friedrich: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Werke. Auswahl in vier Bänden*, Bd. 2. Hrsg. von Otto Braun und J. Bauer, 2. Auflage, Leipzig 1927.
Schweidler, Walter: *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg, München 2008.
Searle, John R.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Übers. von Renate und Rolf Wiggershaus, Frankfurt a. M. 1979.
Seneca: *De Clementia. De Beneficiis*. In: Ders.: Philosophische Schriften. Übers., hrsg. und eingeleitet von Manfred Rosenbach, Bd. 5, Darmstadt 1989.
Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg / München 1979.
Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Übers. und hrsg. von H. C. Recktenwald, München 1999.
Spinoza, Baruch: *Ethik*. In: Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg 1989.
Stegmüller, Wolfgang: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, 2te verbesserte Aufl., Berlin u. a. 1969.
Strawson, Peter F.: *Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*. Übers. von Freimut Scholz, Stuttgart 1972.
Taguchi, Shigeru: *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ›Nähe‹ des Selbst, Dordrecht 2006.*
Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1994.
Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. Aufl., Berlin, New York 1977.
Thomas von Aquin: *Opera Omnia*. Hrsg. von Roberto Busa, 7 Bde., Stuttgart, Bad Cannstadt 1980.
Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1983.
Ders.: *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.
Ders.: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Darmstadt 1996.
Ders.: *Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-Lektüre*. In: Descartes im Diskurs der Neuzeit. Hrsg. von F. Niebel, E. Horn, H. Schnädelbach, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000. S. 349–368.
Ders.: *Einführung in die Phänomenologie*, München 2001.
Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit*. Übers. von Hanne Herkommer, Frankfurt a. M. 1998.
Weil, Simone: *Amitiés*. In: Dies., Oeuvres., Paris 1999.
Westerkamp, Dirk: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Williams, Bernard: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*. Übers. von Martin Hartmann, Berlin 2000.
Wolf, Kurt: *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 2006.
Wolmuth, Josef: *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007.

Literarische Quellen:

Aichinger, Ilse: *Verschenkter Rat. Gedichte*, Frankfurt a. M. 1991.
Baudelaire, Charles: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Claude Pichois, 2 Bde., Paris 1975 und 1976.
Ders.: Sämtliche Werke. In 8 Bd. Hrsg. von Friedhelm Kemp u. Claude Pichois, München 1977–1985.
Bertrand, Aloysius: *Gaspard de la nuit. Faintaisies à la manière de Rembrandt et de Callot*, Paris 1925.
Blanchot, Maurice: *L'ârret du mort*, Paris 1977.
Ders.: *La folie du jour*, Paris 2002.
Deguy, Michel: *Donnant, donnant. Cartes, airs, brevets*, Paris 1981.
Homer: *Odyssee*. Übers. Von Wolfgang Schadewaldt, Reinbek bei Hamburg 2008.
Jabès, Edmond: *Le livre des questions*, Paris 1988.
McCullers, Carson: *Die Ballade vom traurigen Café. Novelle*. Übers. von Elisabeth Schnack, Zürich 1971.
Mallarmé, Stéphane: *Œuvres complètes*. Hrsg. von H. Mondor und G. Jean-Aubry, Paris 1961.
Mann, Thomas: *Der Zauberberg*, Frankfurt a. M. 1991.
Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch*, Reinbek bei Hamburg 1978.
Proust, Marcel: *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 7. Übers. von Eva Rechel-Mertens, Frankfurt a. M. 2004. [Zitiert als: Proust]
Ders.: *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 1. Übers. von Eva-Rechel Mertens, Frankfurt a. M. 1981.
Rimbaud, Arthures: *Lettre du Voyant*, Genf 1975.
Shakespeare, William: *As you like it*. In: The Complete Works of William Shakespeare, Wordsworth Editions 1996.
Sophokles: *Ödipus auf Kolonos*. Übers. von Kurt Steinmann, Nachdruck, Stuttgart 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lexika:

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1971–2007.

Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. Hrsg. von Peter Prechtl und Franz-Peter Burkhard, 2. Überarb. u. aktualisierte Aufl., Stuttgart, Weimar 1999.

Emile Littré: *Dictionnaire de la langue française*, 4 Bde., Paris 1863–1877.

Le Grand Robert de la langue française. Hrsg. von Alan Rey, 6 Bde., Paris 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Register

Personen

Adorno, Theodor W. 573–574
Aquin, Thomas von 414, 484
Aristoteles 33, 70–71, 92, 127, 137, 281, 289, 303, 453, 576–577
Augustinus, Aurelius 24, 32–33, 39, 159, 289, 303, 317, 319, 321, 376, 407, 409, 417, 477, 504, 506, 516, 529–530

Baudelaire, Charles 184, 220, 233, 270–271, 307–311, 313, 315–316, 320–322, 326–327, 329–330, 348, 351–352, 356, 419, 487, 551, 591
Bennington, Geoffrey 154, 215, 224–225, 239–240, 265, 271, 281, 291, 303, 319
Bourdieu, Pierre 56–57, 61, 180

Caillé, Alain 57, 61–62, 67, 134, 358, 499
Cicero, Marcus Tullius 44
Critchley, Simon 262, 264, 383

Dalferth, Ingolf U. 370, 480, 566–569, 572–573, 577
Därmann, Iris 58–59, 221, 299, 360
Deleuze, Gilles 222, 404–405, 432, 542–545, 547–548, 575
Descartes, René 20, 24, 27–29, 53, 96–100, 103, 107–109, 111–113, 117, 192, 216, 245–247, 249–253, 343, 353, 355–356, 360–368, 370, 373–379, 383, 392, 395–397, 410, 418, 421, 423, 426–434, 440, 445, 452, 461–462, 502, 511, 513, 518, 539–541, 549, 557
Dilthey, Wilhelm 86, 88, 113, 115

Foucault, Michel 118, 210, 217, 245–248, 260, 431

Gabel, Michael 384, 451, 566, 577
Godbout, Jacques T. 62, 146, 559
Gorz, André 67, 582–584, 586
Greisch, Jean 77, 80, 104, 120, 138, 166, 174, 200, 360, 433–434, 443, 452, 466, 504, 515, 541
Gueroult, Martial 109, 426

Hegel, G.W.F. 38, 61, 90, 145–146, 148–150, 152–155, 158, 160, 162–163, 168, 182, 187, 192, 205, 226, 253, 255, 268, 303, 317, 336, 338, 426, 508, 591
Heidegger, Martin 19, 24, 30–33, 37, 39, 60, 74, 86–88, 114, 131, 143, 157, 172, 209, 215–217, 226–227, 237, 239–240, 259, 267, 271, 277, 287–289, 292, 294, 297, 300–305, 307, 309, 317, 319, 333–335, 342, 356, 359, 362, 364, 367, 371, 386–389, 391–392, 399, 411, 417, 419, 423, 430, 444–445, 448, 454, 461, 490, 504–505, 530, 541, 555, 595
Hénaff, Marcel 49, 60, 63–65, 70–71, 152, 173, 183–185, 284, 327, 484,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

557–564, 567, 569, 576–577, 587, 591–594, 597
Henry, Michel 23, 360, 452–453, 530
Hobbes, Thomas 145–148, 150, 153, 187
Honneth, Axel 18, 61, 90, 148, 155, 158, 524
Husserl, Edmund 19, 24, 29–30, 32–34, 36–37, 88, 102–103, 139–140, 142, 193, 195, 209, 215–216, 228, 245, 253, 257–259, 261, 265, 268, 284, 303, 356, 359, 370–371, 378–380, 383–388, 390–391, 393, 395, 406, 408, 411–412, 417, 423, 453, 478, 502, 540, 576, 582

Jabès, Edmond 214, 220–222
Janicaud, Dominique 371–372, 395, 479
Jaspers, Karl 114, 171, 540

Kant, Immanuel 28–29, 38, 100, 105–106, 108, 113, 123, 131, 134–135, 137, 146, 154, 162, 176, 187, 201, 216, 290–291, 293, 351, 378–379, 393, 412, 417, 423, 426, 509, 530, 540, 551, 576, 582
Kierkegaard, Sören 32, 39, 275, 303–304, 332, 337–338, 340–341, 454, 562

Lacan, Jacques 40–41, 220, 295
Lefort, Claude 58, 60, 181–182
Lévi-Strauss, Claude 24, 53–58, 61, 123, 156, 180, 189, 198, 200, 211–212, 269, 300–301
Lévinas, Emmanuel 23–24, 67–68, 102–103, 120, 140–142, 160, 168, 172, 188, 193–195, 220, 223, 225, 242, 245, 252–257, 261–263, 266–267, 272–279, 309, 329–330, 335–336, 355, 360, 389, 421, 432, 443, 447–448, 502, 504, 512–513, 525, 530, 551, 563, 576–577, 582

Malinowski, Bronislaw 19–20, 47–48, 51, 62–63
Mallarmé, Stéphane 418
Mauss, Marcel 19, 24, 45–58, 60–61, 63, 71, 73, 117, 122, 133, 135, 138, 151–152, 154, 168, 172, 175, 178, 180–181, 184, 188, 195, 198, 235, 269–270, 282, 288, 298–302, 304–306, 308–309, 325–326, 330, 345, 359, 471, 483, 495, 554, 558
Merleau-Ponty, Maurice 32, 55, 103, 106, 230, 371, 402, 452

Nietzsche, Friedrich 24, 39, 111–112, 117–118, 167, 206, 226, 238, 342–343, 367, 382, 426, 510, 552

Pascal, Blaise 367–370, 383, 434–435, 474–476, 504, 514, 587
Patočka, Jan 332
Platon 91, 95–96, 218, 291–293, 333–334, 338, 542
Proust, Marcel 79, 104–105, 120, 454, 515, 542–545, 547, 575, 584–585

Saussure, Ferdinand de 40–41, 221, 228–229
Seneca 44, 594
Sokrates 184, 218, 254, 292–293, 334, 543, 548, 575, 591–594

Taylor, Charles 41–42

Waldenfels, Bernhard 19, 24, 74, 224, 262, 280–282, 285, 296, 553–556

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachen

adonné 442–444, 446–448, 450–451, 457–462, 465–466, 474–477, 479, 481, 485, 500, 502–503, 506–507, 509–510, 513–515, 517, 521, 523, 525–526, 530–531, 541
Akkusativ 141, 253, 444
Aktivität 28, 32, 42, 72, 95, 101–102, 105–106, 116, 136, 177, 191, 202–203, 205, 228–230, 249, 366, 369, 412, 423, 440, 452, 457, 466, 525, 548–550, 552, 554, 558, 580
Almosen 44, 48, 52, 271, 306, 314, 331, 339, 348, 554
alter ego 104, 142, 341, 426
Alterität 78, 93, 100, 130, 143, 193–196, 199, 223, 263–265, 427, 429, 431–433, 439, 452
Anamorphose 414–416, 496, 541, 544
Aneignung 68, 83–85, 88, 116–118, 124, 135, 140–141, 163, 170, 184, 198, 200, 461, 568
Anerkennung 20–22, 38, 51, 54, 56, 60–61, 63–65, 70–71, 73, 77–78, 89–91, 93–95, 98, 101, 109, 118, 120–122, 129, 133, 136, 141, 143–146, 148–155, 157–162, 164, 167, 174, 176, 179–180, 182–183, 185–196, 198–199, 201–202, 204–206, 216, 232, 240, 255, 266, 269, 277, 279, 283, 286, 315, 339–342, 345, 347–348, 354, 358, 367, 423, 435, 440, 448, 460, 462–463, 467, 485–486, 490–492, 495, 499, 501, 508, 521, 549–550, 556, 558, 560–561, 563–564, 576–577, 579, 583, 586–587, 593, 597–598
Annehmbarkeit 94, 162, 494, 541
Antwort 67–68, 96, 101, 109, 114, 117, 122, 130, 136, 141, 148–149, 156, 168, 172, 188, 196, 198–199, 202, 213, 231, 238, 242, 253, 257, 270, 277–279, 296–297, 308, 336, 339, 344, 354, 390–391, 408, 422, 424, 429, 436–438, 442–444, 446–450, 453–458, 461, 464–465, 467, 472, 483, 490, 506, 515, 553–555, 574, 591
Antworthaftigkeit 41, 434, 447–448, 450–451, 456, 464–465, 477
Aposteriori 447, 543
attributaire 435, 439, 441–442
Augenblick 32–33, 45, 109–110, 143, 219, 239, 242, 246–251, 254, 256, 260, 268, 278, 297–299, 302–305, 307, 309–310, 312–313, 316, 326, 332, 338–340, 342, 344, 346, 349–350, 352–353, 355, 416–417, 430, 442, 450, 463, 474, 514, 524, 551, 553, 586

Begehren 40–41, 112, 164, 169, 274, 290, 293–295, 297, 299, 301–302, 317, 327, 459, 504, 506, 521, 525, 528, 532, 548, 550, 557, 573, 575, 580, 598
Bejahung 154, 156, 222, 232, 237–240, 256, 260, 263, 269–270, 272–273, 297, 338, 346, 356, 550, 581
Bekenntnis 88, 132–133, 136, 219, 250, 306, 316–317, 321–322, 325, 361, 365, 476–477, 530
Bewußtseinserlebnis 381, 485, 494–495, 512
Bezeugung 99–100, 129, 166, 396, 417, 425, 464, 466, 476, 485, 515, 521, 523–524, 526, 541, 562, 581

Cogito 20, 24, 40–41, 97, 100, 107–114, 136, 166, 205, 245–249, 251, 253, 258, 297, 320, 426–427, 430–432, 458, 514, 540, 557

Dankbarkeit 44, 84, 95, 183, 186–187, 189, 191, 196, 198, 206, 269, 272, 274, 278–279, 287, 315, 330–331, 348, 392, 466, 474, 559–560, 562, 566, 592, 594
Dativ 444, 446

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

déjà 215, 271, 291, 340, 388, 409, 435, 438, 455, 460, 464, 473, 483, 525, 541
Dekonstruktion 22, 154, 212, 226–227, 231, 239–241, 262–264, 291, 299, 315, 343, 355–356, 373, 396, 455, 505, 536–538, 542, 547, 550, 567
différance 22, 91, 210, 231–232, 234–241, 244, 248, 251, 258, 260, 284, 288, 291, 296, 299–302, 335, 340, 344, 355, 357–358, 405, 409, 412, 448–449, 463, 468, 491, 515, 550
Distanz 33, 54–56, 83, 85, 92, 132, 137, 193, 199–200, 204, 213, 357, 377, 408, 411, 428, 454, 470, 477, 484, 524, 550–551, 565, 590, 597
donation 22–23, 57, 230, 359, 361–362, 368, 370–372, 377, 379, 383–385, 387–390, 392–393, 396, 398–402, 404–407, 409–414, 416–417, 419–420, 422, 424–425, 433, 437, 439–440, 442, 446, 448, 450–451, 457, 460–461, 464–465, 471–472, 474, 477–481, 484–485, 487, 490–491, 493, 495–497, 500–501, 503–504, 507, 512–514, 526–528, 530–531, 539, 541–542, 544, 549, 554, 562, 574, 593

Ego 27–29, 36, 39, 100, 112, 140, 142, 192, 206, 246, 249, 251, 364–368, 375, 379, 412–413, 423, 426–435, 441, 445, 451, 459, 474–476, 480, 490, 505–507, 514, 517, 530, 540, 557
Entscheidung 32–33, 97, 101, 126–128, 131–132, 139, 142–143, 163, 214, 238, 248–249, 251, 263–264, 268, 304, 310, 338, 340, 346–347, 352–353, 363, 366–367, 374, 376, 378, 392–393, 395, 399, 415, 417, 430, 446, 459, 461–463, 470, 474, 492–495, 505, 510–512, 515–516, 519–520, 525, 527, 549, 551–553, 557, 560, 568
Ereignis 23, 31, 33, 35, 53, 131, 157, 198, 206, 240, 242, 270–271, 277, 282, 288, 296, 307, 313, 315–321, 328, 331, 347, 356, 391, 399, 409, 413, 419–421, 436, 438–440, 443, 452–454, 456, 468, 481, 495–496, 515, 523, 538, 550, 555, 563, 596
Erkanntwerden 203, 361, 366, 369–370, 435, 590
erster Geber 48, 64, 189, 329, 372, 405, 527–528, 533, 556, 562
Erzählung 33, 79, 81, 92, 95, 100, 104–106, 113, 119, 121–122, 124–125, 132, 153, 248, 303–304, 307–312, 314–319, 328, 332, 337, 347–348, 356–357, 428, 450, 463, 467, 515, 537, 581, 585
Explikation 404–405, 536, 542–545, 547–548, 550, 567, 574–575, 597

Faktizität 215, 417, 439, 444–445, 490, 497
Feindesliebe 178–179, 487, 566, 587
Freigebigkeit 44, 187, 306, 314
Freiheit 32, 50–51, 61–62, 73, 102, 132, 134, 147–150, 153, 176–177, 249, 254, 256, 268, 319, 327–328, 333–334, 351, 366–367, 391, 430–431, 470, 499, 505, 509–511, 516, 518–519, 533, 549, 551–552, 559–560, 563–564, 582, 597
Freundschaft 71, 156, 179, 201, 263, 279, 317, 492, 550, 554, 577, 579
Fürsorge 50, 201

Gabe des Lebens 64, 161, 164, 202, 205, 421, 454, 499, 522–523, 525, 550, 562
Gabe des Werkes 262, 272, 403, 596
Gebung 22, 26, 28, 35, 57, 72, 77, 138, 229, 253, 277, 320–321, 356–357, 359–361, 366, 368, 384–390, 393–396, 398–400, 402–409, 412–414, 416–417, 420, 422, 429, 433, 435, 437–443, 446–452, 456, 458–462, 464–468, 470, 473–474, 476–479, 481–483, 486, 488–491, 495–496,

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

498–502, 507, 520, 523–524, 526, 529, 533, 539–542, 544–546, 550, 553, 555, 566–568, 570, 577–578, 595
gegebene Sache 19, 30, 46–48, 65, 93, 99, 135, 151, 175, 180, 186, 198, 233, 281, 299–302, 327, 461, 479, 483–485, 492, 494, 523–524, 568
Gegebenheit 19, 22, 25–26, 28–30, 32, 34–36, 38, 40, 57, 83, 92, 103, 106, 138, 142, 148, 171, 214, 220, 229–230, 259, 292, 296, 335–336, 355, 359–360, 364, 366, 372–374, 376, 378–390, 394, 397–402, 406, 408, 411, 421, 432, 440, 446, 449, 453, 455, 471–473, 476–479, 490, 492, 497, 502, 508, 540, 545, 556, 566, 569–570, 599
Gegenseitigkeit 54, 64, 72, 142, 177–181, 183, 188, 193–195, 201, 273–274, 277, 285, 520, 566
Geheimnis 68, 214, 243, 280, 307, 311, 325, 331–332, 334–335, 337–347, 350, 354, 356, 358, 532, 547, 550, 585, 590, 593, 597, 599
Geld 47, 49–50, 63, 71, 151, 154, 183–184, 311, 313–315, 347, 557, 559, 576, 588–589, 591, 593, 597
Gerechtigkeit 22, 51, 64, 80, 124, 140, 145, 155, 158, 161–164, 183, 190–191, 193–194, 198, 201, 205, 255, 265–266, 270, 348, 501, 532, 559, 564–565, 574, 587–589, 596–598
gesättigtes Phänomen 421, 436, 442, 447, 460, 473, 564, 569
Gewalt 119, 142, 146, 191, 240, 252, 255, 257, 261–262, 270, 309, 350, 352, 415, 508–509
Gnade 44, 64, 376, 471, 475–477, 530, 562, 569
Großzügigkeit 50–52, 57, 64, 187–188, 313, 480, 483–484, 561, 591

Hingabe 44, 116, 154, 222, 245–246, 250, 256, 260–261, 295, 324, 335–336, 338, 345, 355, 360, 368, 391, 396, 406–407, 430, 444, 448, 458, 465–466, 470, 474, 476, 499, 510–513, 517–518, 520–521, 526, 529, 533, 539, 549, 551, 574, 583, 589, 591, 596
homme capable 129, 175–176, 506, 568

Implikation 67, 102, 105, 137, 165, 169, 291, 294, 299, 352, 388, 400, 404–405, 413, 425, 456, 478, 493, 500, 542–543, 545, 547–548, 561, 575
Initiative 73, 94–95, 97, 99–101, 130, 132, 134, 138, 143, 166, 177, 188, 191, 198, 201–202, 206, 214, 316, 381, 395, 415–416, 436, 549, 552, 555, 571, 576, 586
Intentionalität 29, 102, 287, 293, 316, 319–320, 324, 347, 380, 384–385, 395, 398, 417, 425, 442–443, 496, 511–512, 520, 549, 578
interdonation 22, 356, 359–360, 478, 497, 502–503, 507, 512–513, 523, 526, 528–529, 533, 549, 595

Kampf um Anerkennung 576
Kredit 50, 343

Leib 23, 138–140, 421, 443, 451–455, 503, 521, 525, 548
Leiblichkeit 94, 120, 138, 276, 421, 451, 453–454, 473
Liebe 25, 38, 72, 149–150, 154–156, 173, 178–179, 190, 295, 329, 333, 335, 340, 357, 360, 367–368, 435, 452, 454, 463, 475–477, 479, 491–494, 500, 503–508, 511–529, 531, 542, 544, 560, 562, 565, 579, 581–584, 587, 589–590, 594, 597–598

Markt 62, 64, 163, 181, 183–184, 588
méconnaissance 101, 119, 123, 155, 352, 375, 459
Metaphysik 31, 34, 38, 134, 209, 216, 227, 229, 234, 239, 251–252, 261–

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

262, 278, 283, 292–293, 309, 317, 323, 354–355, 357, 362, 364–365, 367, 371, 373, 382–383, 386–387, 389, 391, 409, 423, 425, 448, 452, 455, 469, 474, 504, 510–511, 592

Name 52, 60, 69, 99, 130, 139, 149, 151, 156–157, 160, 217, 237, 239, 283, 285, 287, 290, 300, 306, 329, 338–341, 353, 365, 390, 408, 428, 451, 456, 465, 467–471, 482, 499–500, 505, 533, 539, 546, 562, 567, 580
narrative Identität 125, 205, 547

ohne Preis 63, 183–186, 484, 593
Ökonomie 18, 44, 54, 57, 63, 65, 67–68, 133, 146, 149, 154, 157, 160, 170, 185, 218–219, 222–223, 230, 232, 236, 238, 240, 251, 254, 256, 260–261, 266, 268–269, 274–275, 281–282, 287, 290, 293–294, 297, 307, 309, 312, 318, 321, 323–324, 327–328, 333, 337, 342–343, 346–349, 355–356, 458, 464–465, 470–471, 475–477, 480–481, 483–484, 489, 495, 498, 501, 508, 513, 518–519, 528, 531, 562–564, 573, 587, 592, 597
Opfer 44, 134, 141, 161, 170, 202–203, 270, 332–333, 342, 391, 562
Opfergabe 18, 44, 48, 277, 325, 327, 331, 338, 348, 466, 532
ordo amoris 367–368, 392, 474–475, 503, 507, 513, 525–527

Partikularität 142, 160, 182, 340, 357, 523, 528, 533, 562–563, 587
Passivität 28, 32, 42, 72, 95, 97, 101–102, 106, 131, 136, 138–139, 142–143, 177, 188, 191, 193, 202–203, 205, 215, 249, 271–272, 366, 369–370, 374, 401, 415, 419, 425, 432–435, 440, 452, 455, 457, 466, 473, 521, 525, 548–550, 552, 554–555, 558, 568, 580
Passivitätserfahrung 453
personale Identität 400, 441
Personalität 36–37, 123, 505, 507, 543, 579
Poesie 207, 267, 271, 307–310, 326, 356, 374, 376–377, 421, 481, 550, 575, 586, 597, 599
Potlatsch 49, 51, 57, 71, 269, 298, 305, 330, 349
Preislosigkeit 566, 593

Rache 119, 121, 123, 171, 179, 508
Rachekreislauf 171, 177, 179, 508, 516
reconnaissance 79, 89–96, 98–101, 103, 109, 113–114, 118–119, 129, 144, 154, 159, 181, 189, 228, 352, 375, 394, 445, 466, 479, 490–492, 508, 585–586
Reduktion 90, 97, 113, 139, 143, 199, 228, 245, 359, 370, 377–383, 387–390, 392–397, 400, 402–403, 405–407, 410–415, 421, 430, 441–442, 456, 458–459, 465, 471, 475, 478–480, 482, 484–487, 489–493, 495–496, 500–501, 507, 514, 526, 528–529, 540–542, 544–546, 549–550, 567, 582, 593
reine Gabe 51, 157, 180, 261, 284, 294, 331, 354, 482, 550–551, 560, 564
Relationalität 41, 60, 571
res cogitans 40, 365, 431, 474
Reziprozität 19, 155, 178–179, 189, 194, 245, 261, 266, 269, 274, 281, 286, 301, 313, 444, 464, 470, 483, 495, 501, 508, 512–513, 517–519, 523–524, 526, 528, 532, 554
Rückkehrlosigkeit 268, 274, 277, 285, 309, 322, 324, 329, 345, 353, 560
Ruf 68, 130, 141, 188, 193–194, 209, 253, 261, 274, 295, 302, 308, 335–336, 339–340, 351, 368, 378, 389–390, 392, 394, 408–409, 429, 433, 435, 442–450, 453, 455–458, 464–467, 470, 477, 486, 502–503, 506, 512, 525, 541, 553–555, 580–581

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schuld 50, 62–64, 73, 126, 137, 142, 168, 170–173, 175–178, 205, 240, 278, 287, 314, 317, 321–322, 330, 336, 490–491, 500, 508, 560
Selbstlosigkeit 73
Sinnangebot 161, 163–164, 197, 205, 542
Sinngebung 30, 37, 62, 102, 105–106, 380, 394
Sprache 26, 35, 40, 53, 67–68, 90–92, 95–96, 111–112, 114–118, 133, 151, 156, 164, 166–167, 211–212, 217, 224, 227, 237, 243, 250, 253–255, 257, 260–261, 283, 285, 287–288, 290, 306, 343, 355, 390, 408, 445, 447, 452–453, 455–456, 468–470, 480, 482, 499, 529, 533, 539, 541, 544, 546, 596, 599
Spuren 82, 120–121, 206, 212, 220, 223, 227, 230–231, 240, 244, 257, 260–261, 264, 269, 296, 303, 319, 322–323, 326, 347, 355, 436, 536–537
Subjekt nach dem Subjekt 22, 40, 356, 422–423, 426, 432, 451, 463, 477, 533, 557
Symbol 62, 137, 186, 206, 327, 358, 493, 523, 554, 560, 566

Tausch 38, 47–48, 55, 142, 144, 150–151, 154–155, 177–181, 192, 195, 268, 281–282, 288, 297–298, 301, 303–304, 306, 460, 495, 560
Tauschregel 180, 198–199, 285
Text 17, 40, 78–80, 83–86, 88–89, 99–100, 107, 115–116, 120, 123–124, 218, 221–225, 231, 237–238, 258–259, 265, 270–271, 275–278, 285, 291, 300, 305, 308, 310–311, 313, 316–322, 326–327, 332, 348, 350, 355, 394, 401, 537, 547–548, 576, 581
theologische Wende 371, 479
Tod 40, 44, 49, 104–105, 114, 123, 132, 147, 150–151, 153, 164, 206, 213, 218, 239, 245, 258–260, 269–270, 273, 277–278, 297, 304, 309, 316–317, 322, 324–326, 329–336, 339–341, 344–346, 353–354, 356, 408, 424, 454, 458, 463, 489, 494, 522, 536, 550, 579–581, 591
Tragik des Handelns 142, 162, 171, 181, 190, 511, 562, 587
transzendentales Subjekt 29, 37, 244, 290, 423, 451, 557

Überleben 277, 324–325, 330–331, 347, 538, 580–581
Überraschung 93, 224, 254, 307, 313, 315–316, 349–350, 443–445, 465, 473, 481, 550, 556, 575
Unaustauschbarkeit 130, 136, 170, 196, 277, 348, 357, 523, 528–529, 533, 560
Undankbarkeit 187, 272, 274–275, 277, 279
Universalität 28, 128, 141, 163, 174–175, 339, 357, 379, 424, 428, 442, 481, 503, 509, 512, 528–529, 562–563, 587

Verantwortlichkeit 41, 124–129, 134–135, 172, 264, 274, 277, 295–296, 302, 332–339, 351, 353, 451, 456–457, 529
Verantwortung 95, 101, 110, 117, 125, 127, 133, 135–138, 141, 143, 158, 169–170, 181, 194, 201, 203, 207, 212, 240, 262, 264, 276, 278–279, 296, 333–340, 342, 344, 347, 349, 352–353, 355, 392, 438, 456, 461–462, 561–563, 586
Verausgabung 68, 98, 119, 154, 206, 218–219, 222, 225, 236, 239, 252, 254, 256, 261–262, 268–269, 273, 299, 304, 306, 330–331, 353, 355, 391, 499, 533, 551, 557, 591
Vergebung 52, 74, 170–177, 181, 190, 192, 205, 240, 242, 270, 306, 314, 321–322, 343, 350, 358, 532, 555
Verspätung 165, 408–409, 433–434, 438, 449, 454, 490–491

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Versprechen 89, 95, 121, 145, 147, 165–170, 175, 177, 181, 205, 288, 492–493, 521–522, 526, 555, 574–575, 584
Vertrag 38, 48, 51, 145, 147–149, 151–152, 155, 169, 181, 284

Wahnsinn 41, 128, 173, 218–219, 245–251, 256, 258–259, 304–307, 317, 338, 344, 347, 350, 352, 354, 375, 431, 551, 589
Wechselseitigkeit 144–145, 177, 179, 181, 183, 186, 191, 194–196, 229, 281, 285, 520, 584

Zeichen 40, 46, 82, 111–114, 116–118, 120–122, 185, 188–189, 195, 206, 220–222, 228–233, 237, 245, 255, 257, 260, 268–269, 302, 326, 334, 347, 366, 379, 386, 463, 493, 523, 529, 536, 542–545, 547–548, 565, 567–568, 575, 580, 592–593, 596–597
Zeit 18, 22–23, 30–33, 37, 39, 49, 51–52, 74, 79, 81, 84–86, 89, 92–93, 95, 100–101, 103–105, 109, 115, 119–121, 123, 153, 160, 165, 175–176, 189, 205, 217, 219–220, 226–227, 230, 239, 251, 254, 257–258, 260, 270, 273, 277–279, 288–289, 292, 295, 297–305, 307–310, 312, 316–318, 321, 323, 326, 329–332, 335, 340, 345, 356–357, 389, 401, 408–409, 417, 426, 449–450, 482, 488–489, 494, 515, 520, 524, 542–543, 550, 555, 576, 579, 581, 584–586, 591
zeremonielle Gabe 64, 152, 185, 205, 340, 470, 558, 583
Zeuge 120, 166, 325, 341, 396, 437–440, 453, 456, 487, 489, 492, 523–524, 529, 579

ἐποχή 37, 82, 214, 395
αγάπη 181, 185, 188
κάθαρσις 92, 171, 537
μίμησις 105, 289
ποίησις 17, 93, 289, 413, 585
φρόνησις 128, 143, 158, 163, 181
φρόνιμος 127, 161, 170
χώρα 292, 353, 431, 464
ἀλλήλων 202
ἐπέκεινα τῆς οὐσίας 218, 249, 272, 280, 307, 328, 343

https://doi.org/10.5771/9783495993606 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -