

3. Die Gabe

Auf diese Monstrosität der Gabe, die als singuläres Datum jegliche zeitliche Kontinuität und chronologische Normalität aufbricht, und die in ihrer Ereignishaftigkeit sowohl die Möglichkeiten der Gabe, wie auch ihre Unmöglichkeit ausdrückt, stimmt sich Derrida durch ein historisches Beispiel ein:¹

Madame de Maintenon, die Mätresse Ludwigs des XIV., beschreibt ihre Tätigkeiten nach einer eigenartigen Zeiteinteilung.² All ihre Zeit ist durch den König und die damit verbundenen staatstragenden Pflichten eingenommen. Dieser Allgegenwart der Verpflichtung ist aber ein rätselhafter Rest entnommen, ein überflüssiger Überschuss an Zeit, den sie dem wohltätigen Zweck einer pädagogischen Einrichtung für Töchter verarmter Edelleute in Saint-Cyr widmet.³ Diese Frau, die für Derrida bereits in ihrem Namen an die Zerrissenheit des Augenblicks erinnert,⁴ schafft erst durch ihre Hingabe einen nicht-exi-

1 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 9-15; ders.: Fg, 13: »Le roi prend tout mon temps; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner.«

2 | Vgl. auch Aubigné, Françoise de, Madame de Maintenon: Lettres de Madame de Maintenon, Volume II 1690-1697, (Hg.: Bots, Hans u. Bots-Estourgie, Eugénie) Paris 2010, 52: »Je suis bien difficile à joindre: j'ai plus d'affaires que jamais, les voyages fréquents de Marly me mettent toujours en arrière, et j'en ai tant à Saint-Cyr que cela seul m'occuperait quand j'y pourrais donner tout mon temps.«

3 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 12: »Trotz allem jedoch, mag auch der König ihr diese Zeit oder das, was die Zeit füllt, ganz und gar nehmen – ihr bleibt ein Rest davon, ein Rest, der nichts ist, weil er jenseits des Ganzen ist, ein Rest, der nichts ist, aber des es gibt, weil sie ihn gibt. Und er ist sogar ganz wesentlich das, was sie gibt, ist es selbst. Der König nimmt alles, sie gibt den Rest. Der Rest ist nicht, es gibt den Rest, der mit Hingabe gegeben wird. [...] Saint-Cyr ist der Name für ein gutes Werk [...].« – Hier wird der Überschlag des Ereignishaften im »es gibt« zur Gabe zusammengefasst, den wir im vorherigen Kapitel ausführlicher dargestellt haben.

4 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 14: »[...] Madame de Maintenant (wie man sie nennen könnte) [...]« Diese ereignishafte Überstürzung im Jetzt thematisiert Derrida ebenfalls hier: Vgl. ders.: L'Autre Cap, Paris 1991, 17-18 + 84-89.

stenten, utopischen Überschuss. Indem sie sich verausgabt, mehr gibt, als sie geben kann, ermöglicht sie das Unmögliche, das Raumgreifen eines Restes, den es eigentlich nicht geben dürfte, die Einrichtung von Saint-Cyr.⁵

Diese Vorschau auf die Ereignishaftigkeit der Gabe anhand des Zitates aus dem Brief der Madame »de maintenant« lässt Derrida mit der paradoxen Strukturierung von biografischen Details der Madame de Maintenon korrespondieren. Eine Korrespondenz, deren befreindliche Interpretation im Leben nicht beabsichtigt worden ist, aber durch die différantielle Offenheit der Texte ermöglicht und gerechtfertigt wird. Die semantische Mehrdeutigkeit von Schriften, die sich auf keine Bedeutung festlegen, sich durch keinen Autor und keine Signatur letztgültig autorisieren lassen, erlaubt die Interpretation des ereignishaften Zeitmanagements der Briefschreiberin und ihrer Verbindung mit widersprüchlichen Elementen aus ihrer Biografie.⁶ Aus ihrem Leben kann demgemäß (gabengemäß!) eine paradoxe Verbindung von legalen und illegalen Elementen, legitimen und illegitimen Wesenszügen herausgelesen werden: Als Tochter eines Falschmünzers, als ungesetzliche Mätresse des Königs sorgt sie sich um die Rechtmäßigkeit der royalen Eheverhältnisse und um die Wiedereinführung des Katholizismus als Staatsreligion.⁷

5 | Am Begriff der Chôra hat sich gezeigt, inwieweit sich die Nicht-Örtlichkeit des atropos zu einer utopischen Komponente verhält. Hier wird ebenfalls auf diese utopische Raumgebung im Unmöglichen angespielt. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 14 + 20 + 197.

6 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 15: »Und wenn das, was sie schreibt, doch das sagen wollte, was würde das voraussetzen? Wie, wo, weshalb und von wann ab können wir dieses Brieffragment so lesen, wie ich es getan habe? Wie ist es möglich, daß wir es sogar verkehrt lesen können, wie ich es getan habe, ohne auch nur im geringsten gegen seine Buchstaben oder seine Sprache zu verstossen?«

7 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 9-10 (Fußnote); vor allem 10: »[...] war sie es gewesen, die den Sonnenkönig an seine Gattenpflichten erinnerte [...] sowie an die eines katholischen Königs (sie führte bei Hofe wieder strengere Sitten ein, unterstützte [...] die Verfolgung der Protestanten und setzte sich für die Aufhebung des Edikts von Nantes ein). Sie, deren ganzes Augenmerk dem galt, was sich zu nehmen und zu geben schickt, das heißt dem Gesetz, dem Namen des Königs, der Legitimität ganz allgemein, war zugleich für die Aufsicht und Pflege der unehelichen Kinder des Königs verantwortlich [...].« Vgl. auch die Hagiographie von Buckley, Veronica: *The secret wife of Louis XIV. Françoise d'Aubigné, Madame de Maintenon*, New York 2008, 5-13 (Kriminalität des Vaters) + 189-193 (Mätresse des Königs) + 149-159 (Gouvernante der illegitimen Kinder des Königs) + 312-316 (Beteiligung am Wiederruf des Edikts von Nantes)

3.1 ÖKONOMISCHE GRUNDLAGEN

Diese Anspielung auf das Verhältnis des Illegitimen zum Gesetzmäßigen, die in den biografischen Details der Madame de Maintenon zum Ausdruck kommt, erklärt sich genauer in einer etymologischen Aufschließung des Begriffs der Ökonomie. Dieser Begriff setzt sich aus den altgriechischen Ausdrücken *oikos* und *nomos* zusammen und bedeutet in einer naiven Übersetzung »die angemessene Regelung der Haushaltsfragen«. Wobei *oikos* den Bereich des Hauses, der familiären Intimität und der Heimlichkeit⁸ bezeichnet. Und *nomos* das Gesetz, das die allgemeine Teilhabe und ihre Angemessenheit benennt.⁹ Im Begriff der Ökonomie wird also das eigentlich Unvereinbare zueinander in Bezug gesetzt, der Bereich des intim Abgeschlossenen öffentlich verhandelbar und austauschbar gemacht.¹⁰ Eine Durchlässigkeit zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, wie sie beispielsweise von der Biografie der illegitimen Mätresse mit unstandesgemäßer Herkunft bekannt ist, die sich um die Rechtmäßigkeit der Ehe und der Staatsgeschäfte kümmert.

Die Ökonomie als Verhältnismäßigkeit vom Privatem wie auch Öffentlichem impliziert demzufolge den Austausch von ideellen und materiellen Gütern, den Vergleich, die Rekompensation, den Profit von Investitionen und den Kreislauf von Waren. In dieser ökonomischen Zirkulation von Angebot und Nachfrage, von Kredit und Verschuldung, von Geben und Nehmen sieht sich

8 | Diese Abgründigkeit des Heimes in einer Aufspaltung von geheim und heimelig haben wir bereits im Begriff der Unheimlichkeit der »Postmoderne« kennengelernt.

9 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 16: »Was ist die Ökonomie? Zu ihren Prädikaten oder irreduziblen semantischen Werten gehören zweifelsohne die des Gesetzes (*vóuoc*) und des Hauses (*oikoç*, das Haus, das Eigentum, die Familie, der heimische Herd, das Feuer im Innern). *Nóuoc* bedeutet nicht bloß allgemein das Gesetz, sondern auch das Gesetz der Verteilung [...], das Gesetz der Zuteilung [...], das Gesetz als Zuteilung, den gegebenen oder zugewiesenen Teil die Teilhabe.«

10 | Vgl. Mansfield, Nick: *The God who deconstructs himself. Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida*, New York 2010, 75: »Economy in Derrida's usage is literally the law of the home, but what is a home? Here it is both a particular type of social arrangement, connected with the ownership of property – the family (whatever that is) an daily life, on the one hand, and, on the other, the place to which one returns. Economy, then, is the law of the place to which one returns conceived of as a household. In economics, one is always returning to a household. But this return is imagined not as a habit, a practice, or immediately as a desire. It is a law. The law is already divided, because the household must run on sharing, or at least on a certain administrative separation. Economy is in fact the law of partition, and identifies in the law the idea of a partition that the law cannot in fact precede. The law is inhabited by a partition that is definitively economic.«

die Gabe eingeschrieben. Eine Einschreibung, die die Ökonomie als reziprokes Kreismodell für die Dekonstruktion angreifbar macht: Unter dem Schlagwort der Ökonomie erfährt die Gabe die Überprüfung an den Grenzen ihrer Belastbarkeit zwischen Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen. Sie gibt sich in der paradoxen Form der Différance zu erkennen.¹¹

Dieser ökonomischen Kreisfigur widmet sich Derrida im Rahmen seines Aufsatzes »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus«¹², in dem er die Interpretation des Hegelianischen Verhältnisses von Herr und Knecht durch Georges Bataille nachverfolgt. Derrida bemerkt, dass Bataille eine rückläufige Kreisbewegung in Hegels Verhältnis von Herr und Knecht erkennt und auch kritisiert.¹³ Diese Adaption des Kreises findet bei Bataille im Begriff der Ökonomie ein Zentrum und soll hier im Folgenden auch über die Ausführungen Derridas hinaus nachverfolgt werden.¹⁴ Es wird sich an diesem Verständnis der Ökonomie zeigen, inwieweit Bataille zwar die kreishafte Wiederkehr des Denkens bei Hegel kritisiert, aber seinerseits solche am Kreis orientierten Denkfiguren verwendet. Dieser Aufweis hat zudem den Vorteil, dass der Begriff der Ökonomie in Folgeunterscheidungen aufgefächert und veranschaulicht werden kann.

11 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 17: »Und in diesem Sinne vielleicht ist die Gabe das Unmögliche. Nicht unmöglich, sondern das Unmögliche, die Figur des Unmöglichen selber. Die Gabe kündigt sich an als das Unmögliche, sie gibt sich als dieses zu denken, weshalb wir mit ihm beginnen sollten.«

12 | Derrida, Jacques: SD, 380-421 Die frühe Beschäftigung Derridas mit der Bataillischen Ökonomie, die sich durch die Veröffentlichung des betreffenden Aufsatzes auf den Mai 1967 datieren lässt, belegt eine Nähe der Gabenthematik mit dem Begriff der Différance. Eine scharfe Trennung zwischen einer sprachanalytischen Frühphase und einer ethisch-politischen Spätphase im Schaffen von Jacques Derrida, wie sie manche Interpreten vertreten, erscheint aus diesem Grund nicht sinnvoll.

13 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 17: »Das Motiv des Kreises wird uns in diesem Vortragszyklus unablässig verfolgen. Lassen wir vorläufig die Frage beiseite, ob es sich um eine geometrische Figur handelt, um eine Metapher oder um ein großes Symbol, das Symbol des Symbolischen selber. Wir haben bei Hegel gelernt, mit diesem Problem umzugehen. Der Kreis also wird uns verfolgen, er wird uns einkreisen und umschlossen halten. Er wird uns belagern, während wir stets aufs neue versuchen werden, auszubrechen.«

14 | Für unser Vorhaben der Analyse der Gabe bei Derrida erweist es sich als äußerst wertvoll, die Dekonstruktion der Bataille'schen Begrifflichkeit durch Derrida, die sehr auf die Hegelinterpretation Batailles konzentriert ist, auszuweiten auf die volle Bandbreite der Gabenproblematik bei Bataille. Hier finden wir eine ausführliche Würdigung der Thematik der Gabe unter den Schlagworten der Ökonomie, Herausgabe, Opfer und Tausch.

3.1.1 Ökonomie in der Form der Différence

Das Hegel'sche Denken als Arbeit oder Dienst an der Vervollkommenung des Geistes wird von Bataille in seinem Begriff der Ökonomie ernst genommen und weiter verarbeitet, gerade auch weil für ihn die Erfüllung des Hegel'schen Dienstes darin besteht, ihm im Namen Nietzsches letztendlich den Dienst zu verweigern. Diese Abkehr vom Hegel'schen Kreisdenken der Herrschaft und der Knechtschaft gelingt aber nur unvollkommen, weil die versuchte Übersteigung immer noch an der Theorie des Kreises orientiert ist. Bataille eignet sich widersprüchlicherweise die selbstbezüglichen Kreisbewegungen an, die Hegel entwickelt, obwohl er diese aufbrechen will. Diese Kreisbewegung, die Bataille nachvollzieht, wenn er Hegel genau deswegen kritisiert, besteht in der Selbstentzweiung unter dem Paradigma der Einheit, in der Vereinheitlichung des Selbstbewusstseins, die nur durch Aufspaltung und Selbstentäußerung möglich sein soll, in der Rekompensation einer Herausgabe. Der Streitpunkt liegt in der paradoxen Wiedereingliederung widerstrebender Elemente, der Inklusion des vorher Ausgeschlossenen.¹⁵

15 | Auch bei Niklas Luhmann findet man eine ähnliche Einschätzung der Hegel'schen Begrifflichkeit, die am Unterscheidungsgebrauch nur interessiert ist, wenn sie der Einheit und Vereinheitlichung dient. Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 61-62: »Dieser Begriff der Form hat zwar eine gewisse [sic!, Anm. d. Verf.] Ähnlichkeit mit Hegels Begriff des Begriffs insofern, als für beide der Einstieg einer Unterscheidung konstitutiv ist. In den Begriff des Begriffs hat Hegel jedoch sehr viel weitergehende Ansprüche eingebaut, die wir wieder mitvollziehen können noch benötigen. Anders als die Form im hier gemeinten Sinne übernimmt es der Begriff, das Problem seiner Einheit selber zu lösen. Er beseitigt dabei die Selbstständigkeit des Unterschiedenen (im Begriff Mensch zum Beispiel die Selbstständigkeit der gegeneinandergesetzten Momente Sinnlichkeit und Vernunft), und dies mit Hilfe der spezifischen Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem, mit deren Aufhebung sich der Begriff als einzelner konstituiert. Daran kann hier nur erinnert werden, um dagegen zu setzen: Form ist gerade die Unterscheidung selbst, indem sie die Bezeichnung (und damit die Beobachtung) der einen oder der anderen Seite erzwingt und die eigene Einheit (ganz anders als der Begriff) gerade deshalb nicht selber realisieren kann. Die Einheit der Form ist nicht ihr ‚höherer‘, geistiger Sinn. Sie ist vielmehr das ausgeschlossene Dritte, das nicht beobachtet werden kann, solange man mit Hilfe der Form beobachtet. Auch im Begriff der Form ist vorausgesetzt, daß beide Seiten in sich durch Verweisung auf die jeweils andere bestimmt sind; aber dies gilt hier nicht als Voraussetzung einer ‚Versöhnung‘ ihres Gegensatzes, sondern als Voraussetzung der Unterscheidbarkeit einer Unterscheidung.« Zur Paradoxievermeidung der Hegel'schen Gegensätze bei Luhmann ebenfalls: ders.: GdG 175 + 178; u. ders.: KdG, 313.

Für Derrida äußert sich dieser Streitpunkt in der **Unterscheidung von Herrschaft und Souveränität** bei Bataille, die eine verräumlichende Etablierung des Problems erbringt.

Den Begriff der Herrschaft entnimmt Bataille einer Interpretation Hegels, wie er sie zur Erläuterung des Oberbegriffs des Selbstbewusstseins in der Unterscheidung von Herr und Knecht in der »Phänomenologie des Geistes« findet.¹⁶ Die Herrschaft ergibt sich aus der Bereitschaft des Herrn, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, es vergeuden zu können, das Wagnis der Selbstaufopferung einzugehen, und der korrelierenden ängstlichen Verweigerung des Knechtes, im Kampf um die Herrschaft das eigene Leben zu riskieren. Diese Hierarchie hat für den Weltbezug und das Selbstverständnis des Herrn jedoch als Konsequenz, dass sich beide nur vermittelt über den Knecht herstellen lassen.¹⁷ Herrschaft bedeutet somit in zweifacher Hinsicht eine Einschränkung des Herrn, insofern er sich auf die Dinge über die Arbeit seines Knechtes bezieht (sie nur so genießen kann), und insofern er zu seiner

16 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 386: »Man kennt die strengen und subtilen Entwicklungen, durch die hindurch die Dialektik von Herr und Knecht führt. Ohne sie zu entstellen, lassen sie sich nicht zusammenfassen. Wir interessieren uns hier für die wesentlichen Verschiebungen, die sie dadurch erfahren, daß sie im Batailleschen Denken reflektiert werden.« Auch in dieser Untersuchung soll die Darstellung der Hegel'schen Nomenklatur auf ihre Interpretierbarkeit im Hinblick auf das Ökonomische bei Bataille und Derrida hin verengt werden.« Vgl. Gemerchak, Christopher: *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*, New York 2003, 42: »The Master/Slave dialectic is situated in the transition between (natural) consciousness and (human) self-consciousness, the movement toward which – for Hegel – is the path to self-certainty. In this process the subject comes to explicitly realize that which was implicitly established in the forms of consciousness (sense-certainty, perception, and understanding), as the subject comes to see itself in and behind, and thus independent of objective reality. That is, consciousness comes to see itself as the unity of the Concept which in fact creates the multiple distinctions it previously understood to be objective. The inner world of the mind and the inner being of things–previously dissociated by appearance – gradually merge together, a process which begins the dissolution of the Kantian thing-in-itself (noumena) referred to above.«

17 | Vgl. Kuch, Hannes: *Der Herr, der Knecht und der Dritte – bei und nach Hegel*, in: Bedorf, Thomas, Fischer, Joachim, Lindemann, Gesa (Hg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010, 95-96: »Der Versuch der Unterwerfung des Andern ist eine tragische Verkehrung der Bindung an ihn. Der Kampf ist ein Versuch, mit dem Problem der Abhängigkeit vom Anderen umzugehen. [...] Auf den Hegelschen Kampf auf Leben und Tod folgt bekanntlich eine Machtbeziehung: Selbst und Anderer werden zu Herr und Knecht. Der Herr lässt den Knecht für sich arbeiten, und genießt die Arbeitsprodukte, die der Knecht für ihn herstellt.«

Selbstbestätigung auf das Gegenüber des Knechtes angewiesen ist.¹⁸ Durch diese doppelte Entäußerung, die den Herrn erst zur Reflexion seiner selbst und der eigenen Anerkennung bringt, wird sich der Herr seiner Freiheit und seines Selbstbewusstseins gewahr: dass sein Wesen darin liegt, unfrei und unbewusst in der Abhängigkeit vom Knecht zu sein. Diese Korrelation des Herrn und seines Knechtes hat aber die Komplettierung des Herren in einem aufgehobenen Selbstbewusstsein zum Ziel.¹⁹ Die herrschaftliche Entäußerung ist keine radikale, keine vorbehaltlose negative Exaltierung, sondern ordnet sich knechtisch dem Ziel der Vereinheitlichung unter. Jegliche Verausgabung dient so der herrischen Sinnproduktion. Der Vorwurf von Bataille lautet: Hegel denkt die negative Entäußerung nicht radikal genug, weil er jede Ausgabe rentabel zurückkehren lässt.²⁰

Bataille stellt dieser Herrschaft aufgrund einer bloß reservierten Verausgabung die Souveränität entgegen, die mit dieser rückhaltlosen Vergeudung – mit dieser unbedingten Negativität – zurechtkommt.²¹ Bataille opfert für sei-

18 | Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt a.M. 1986, 150-151: »Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des Fürsichseins ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Sein; [...] Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; [...] Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben oder der Genuß; [...].«

19 | Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie, 150: »Ihre Tat ist die abstrakte Negation, die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt. In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.«

20 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 389: »Die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und vor der absoluten, umkehr- und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns ist das absolut Komische. Der Begriff der Aufhebung [...] ist lächerlich darin, daß er die Geschäftigkeit eines Diskurses bezeichnet, der alle Negativität wiederanzueignen sich abquält und alles tut, um den Einsatz beim Spiel in eine Investition zu verwandeln, die die Ausgaben absolut amortisieren, dem Tod einen Sinn verleihen soll, um sich gleichzeitig vor dem Un-Grund des Nicht-Sinns, aus dem der Grund des Sinns geschöpft wird und in dem er sich erschöpft, zu verschließen.«

21 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 392: »Er muß in seinem Diskurs den Punkt der Nicht-Umkehrbarkeit der Destruktion und die Instanz einer vorbehaltlosen Verausgabung be-

nen rückhaltlosen Hegelianismus die Vergewisserung des Selbstbewusstseins, die Logik des Wissenserwerbs und damit die Reproduzierbarkeit des Sinns.²²

Diese Unterscheidung von Herrschaft und Souveränität kann nicht wiederum als Hegel'sche Negation im Dienst einer aufhebenden Wiederaneignung gesehen werden. Die Souveränität nimmt die Herrschaft so ernst, dass die Grenzen ihrer Möglichkeit und ihrer Unmöglichkeit verschwimmen.²³ In der Souveränität wird die Differenz deutlich, die die Möglichkeitsbedingungen der Herrschaft in einem widersprüchlichen Kreismodell der Wiederaneignung des

nennen, die uns folglich nicht mehr die Hilfsmittel bereitstellt, mit Hilfe derer sie als eine Negativität gedacht werden könnten.«

22 | Vgl. Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt a.M. 2007, 90: »Ein Denken, das sich jenseits des Hegelianismus bewegen möchte, wird gegen die dialektische Negativität und ihren Diskurs in der [...] Erfahrung einer beschäftigungslosen Negativität ebenfalls keinen Grund finden können; es muß vielmehr die Erfahrung des Wortes suchen, die nicht länger einen negativen Grund voraussetzt. Wir leben heute am äußersten Saum der Metaphysik, an dem sie – als Nihilismus – zu ihrem negativen Grund (ihrem Ab-grund*, ihrer Grundlosigkeit) zurückgekehrt ist. Wenn das Zurückgehen des Grundes jedoch nicht das ethos, die gewohnte Bleibe des Menschen offenbart, sondern sich darauf beschränkt, den Abgrund [...] zu zeigen, ist die Metaphysik nicht überwunden, sondern herrscht in ihrer absolutesten Form [...] und sei es auch nur in der Form einer ›Farce‹.«

23 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 388: »Das Wort ›Lachen‹ selbst [laut Derrida verleitet die Hegelsche Selbstwidersprüchlichkeit Bataille zu einer orgiastisch-lachenden Verausgabung, Anm. d. Verf.] muß im Ausbruch, in der Aufsplitterung seines Sinnkerns in Richtung auf das System des souveränen Tuns hin gelesen werden (Trunkenheit, erotischer Taumel, Opftaumel, poetischer Taumel, heroisches Benehmen, Wut, Absurdität usw.) [...]. Dieser Ausbruch des Gelächters läßt die Differenz zwischen Herrschaft und Souveränität aufleuchten, ohne jedoch zu zeigen, und erst recht, ohne sie zu nennen. [...] Bataille entreißt ihr Tun [das der Souveränität, Anm. d. Verf.] der Dialektik. Er entzieht sie dem Horizont des Sinns und des Wissens, bis zu einem Punkt, wo sie trotz ihrer der Herrschaft ähnlichen Züge keine Figur mehr in der Verkettung der Phänomenologie darstellt.« Vgl. Lala, Marie-Christine: Georges Bataille: Une esthétique à l'épreuve de l'impossible et de la mort, in: Finter, Helga u. Maag, Georg (Hg.): Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche, München 1992, 62: »D'ailleurs, l'opération souveraine se caractérise par l'être allant le plus loin qu'il peut et menant la vie à hauteur d'impossible. Toutefois, si l'on veut la décrire, il faut la situer dans un ensemble de conduites souveraines apparentes: le rire, le sacrifice, l'érotisme, la poésie, l'ivresse, la médiation. on les reconnaît en ce qu'elles produisent une ›effusion‹ obtenue par une modification de l'ordre des objets.«

eigentlich Verlorenen diffamieren.²⁴ Die Souveränität macht die Brüchigkeit des Begriffs der Herrschaft erst beobachtbar, sie ist ein Instrument für Beobachtungen zweiter Ordnung: Souveränität als Ausdruck rückhaltloser Aufopferung, des unbedingten Verlustes – auch und gerade des eigenen Sinns.²⁵ Sie unterscheidet sich dadurch von der Herrschaft, dass sie ihre Negierbarkeit absolutiert und damit ihre eigene Standfestigkeit korrodiert: eine Souveränität, die sich in einen permanenten Selbstwiderspruch verzettelt und nicht mehr in einem höheren Begriff sinnhafter Einheit aufgehoben werden kann.²⁶

Diese Knechtschaft des Denkens bei Hegel,²⁷ die sich aus Angst vor dem eigenen Sinnverlust und aus Angst vor dem Tod der Bedeutung vor der absoluten Negation scheut, versucht Bataille aufzubrechen, indem er die am Nutzen der Selbsterkenntnis und am Wissengewinn orientierte Verstandesleistung opfert.²⁸ Im Opfer geschieht die Resakralisierung der durch das Nutzen- und

24 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 394-395: »Weit davon entfernt, die dialektische Synthesis zu unterdrücken [...], schreibt sie diese ein und bringt sie im Opfer des Sinns zur Funktion. Das Wagnis des Todes reicht nicht aus, solange der Einsatz sich nicht selbst als Glückfall oder Zufall vorwagt, sondern sich als Arbeit des Negativen investiert. Die Souveränität muß daher auch noch die Herrschaft opfern, die Vergegenwärtigung der Bedeutung des Todes.«

25 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 410: »Souveränität ist das Unmögliche, sie ist daher nicht, sie ist, Bataille schreibt das Wort kursiv, ›diese Verschwendug‹. Die Schrift der Souveränität bezieht den Diskurs auf den absoluten Nicht-Diskurs. Wie die allgemeine Ökonomie, ist sie nicht der Verlust des Sinns, sondern [...] ›Bezug zum Verlust des Sinns‹. Sie eröffnet die Frage nach dem Sinn.«

26 | Dementsprechend nähert sich Bataille der alogischen Extase einer Mystik an, die nicht mehr die Entäußerung einem Erkenntnisgewinn unterstellt, sondern vom Gedanken der absoluten Verausgabung des Sinns ganz vereinnahmt ist. Vgl. Blanchot, Maurice: Die innere Erfahrung, in: Bataille, Georges: Atheologische Summe I. Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953, München 1999, 180: »Der ekstatische Verlust der Erkenntnis ist genau die innere Erfahrung.«

27 | Vgl. Bataille, Georges: L'Expérience intérieure, Paris 2011, 130: »L'achèvement du cercle était pour Hegel l'achèvement de l'homme. L'homme achevé était pour lui nécessairement ›travail‹: il pouvait l'être, lui, Hegel, étant ›savoir‹. Car le savoir ›travaille‹, ce que ne font ni la poésie, ni le rire, ni l'extase. Mais poésie, rire, extase ne sont pas l'homme achevé, ne donnent pas de ›satisfaction‹. Faute d'en mourir, on les quitte comme un voleur (ou comme on quitte une fille après l'amour), hébété, rejeté bêtement dans l'absence de mort: dans la connaissance distincte, l'activité, le travail.«

28 | Vgl. Bataille, Georges: L'Expérience, 155: »En raison de la servilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La

Gewinndenken profanierten Welt. Die Verunreinigung der vom Menschen abgenutzten Welt und die Selbstversklavung des Menschen in diesem Nutzendenken²⁹ kann nur durch die totale Verweigerung der Akkumulation in der Vergeudung des Sinns aufgebrochen werden. Beim Versagen jeglichen Dienstes geht es um die Entdeckung der Möglichkeiten des Menschen, seiner Lebensbejahung in einem souveränen Leben.³⁰ In der Folge Nietzsches sieht sich Bataille, wenn er sich der Zweckentfremdung eines Dienstes nicht unterwerfen will: Seine Souveränität besteht darin, sich jeglicher Sinntranszendenz, jeglicher Kalkulation auf einen Zweck hin, in der Ereignishaftigkeit des Augenblicks zu entziehen.³¹

réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique [...]. Mais le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice: la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint.«

29 | Vgl. Bataille, Georges: *L'Expérience*, 154: »Mais l'appropriation par l'homme de toute ressource appropriable ne se borna nullement aux organismes vivants. Je ne parle pas tant de l'exploitation récente et sans merci des ressources naturelles (d'une industrie dont je m'étonne souvent qu'on aperçoive si peu les malheurs – le déséquilibre – qu'en même temps que la prospérité elle introduit), mais l'esprit de l'homme au profit duquel l'appropriation entière a lieu [...], s'est lui-même à la longe changé en chose (en objet approprié). L'esprit de l'homme est devenue son propre esclave et, par le travail d'autodigestion que l'opération suppose, s'est lui-même consommé, asservi, détruit.«

30 | Vgl. Bataille, Georges: Nietzsche im Lichte des Marxismus, in: Hamacher, Werner (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, 21: »Es gibt im Menschen eine Seinsmüdigkeit, eine Seinsangst, die das Leben auf eine Vorstellung reduziert: vor sich selber hat der Mensch Angst; das Mögliche, das er in sich trägt, macht ihr erzittern; das Mögliche, das, was er wäre, wenn er dazu die Kraft – oder das Herz – hätte, macht aus ihm diesen flüchtigen, müden, furchtsamen Schatten. Je näher er diesem Möglichen kommt, desto mehr höhlt ihn die Versuchung, ihm zu entgehen, aus. Demgegenüber will ich hier die anhaltende Strenge herausstellen, die unbefangene, furchtlose Redlichkeit – eine, die unermüdlich das eigene Falschspiel eingesteht –, die die Konzessionen auf das Notwendige beschränkt und niemals gestattet, nicht ‚souverän zu sein‘.«

31 | Vgl. Bataille, Georges: Nietzsche, in: Hamacher, Werner (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, 22: »[...] mußte er [Nietzsche, Anm. d. Verf.] einer unruhigen Luzidität gegenüber souverän sein. [...] Es kam der Augenblick, da er nichts mehr auf später verschieben konnte, zum Beispiel auf die Suche nach diesem, das eines Tages zu jenem dienen würde. Es gab kein Jenes mehr, das gültig wäre, er hatte auf der Stelle zu leben, auf eine Weise, die ihm notfalls trotz seiner Niedergeschlagenheit wert erschien, gelebt zu werden.«

Derrida sucht an diesem Punkt, den Begriff der Souveränität durch die Différence vereinnahmen zu lassen. Vor allem in formaler Hinsicht ist bemerkenswert, inwiefern er die Souveränität in einer Stafette von Unterscheidungen assimiliert, die sich in aufeinander verweisende, verräumlichende und verzeitlichen Differenzen gliedern. In der verräumlichenden Unterscheidung von Herrschaft und Souveränität wird eine bestehende, traditionell gültige Hierarchie aufgegriffen und verkehrt: Das Hegel'sche Negations-Verhältnis von Herr und Knecht, von Herrschaft und Dienst wird als unernsthaft in Bezug auf die Radikalität der Negation erkannt, die immer im Dienst der Aufhebung und der Wiedervereinigung steht. Bataille fordert, dass die Negation, die Verausgabung und die Selbstentäußerung strenger durchdacht wird und sich nicht wieder unter dem Leitbild des Dienstes und der Arbeit für die Komplettierung der Herrschaft einschließen lässt. Was Bataille mit seinem Begriff der Souveränität versucht, ist das Denken einer solch unbedingten Negativität, einer radikalen Selbstentäußerung, die den Kreislauf der Wiederaneignung durchbricht.³² Er lehnt den Kreis als Schema der Unterwerfung des Geistes unter das zirkuläre Nützlichkeitsdenken ab. Damit entzieht sich die Souveränität den eigenen Begründungszusammenhang. Sie kann sich als radikale Selbstentäußerung nicht mehr einem vereinheitlichenden Zweck, einem höheren Sinn oder selbst der Logik des Erkenntnisgewinns unterwerfen. Souveränes Denken befindet sich im permanenten Abgleiten in den eigenen Abgrund der Verausgabung des Sinns.³³

Ähnlich wie die Différence streicht sich die Souveränität immer wieder selbst aus, verunmöglicht es, von ihren Eigenschaften sprechen zu können, über-

32 | Vgl. Schmidt, Hajo: Sozialphilosophie des Krieges. Staats- und subjekttheoretische Untersuchungen zu Henri Lefebvre und Georges Bataille, Essen 1990, 87: »Wenn jede souveräne Erfahrung an die Auflösung des Denkens gebunden ist, das Denken selbst erst im Denken des ‚nichts‘, in der Auflösung des Denkenden wie des Gedachten, zum Abschluß kommt, dann wird man dem Denken, dem Erkennen, dem Wissen keinen letzten Wert zusprechen können. Das ist der Grund dafür, daß Bataille den Versuch, sein Erkennen zu vervollkommen, durch das Bemühen, dem Erkennen zu entkommen, ersetzt, die Position des Wissens zugunsten der des Nicht-Wissens aufgegeben hat.«

33 | Derrida weist auf die doppelte Gefahr dieses Zwischenzustandes des »Gleitens« hin, wenn er sowohl die Gefahr betont, die von einem Sinnverlust in der totalen Verausgabung ausgehen kann, als auch das Risiko, dass dieser Sinnverlust wieder sinnhaft eingefangen werden kann, und sich dadurch die als radikal angepriesene Negativität der Souveränität als relativ und autologisch widersprüchlich präsentiert. – Dieser Zwischenzustand verbietet es, eine metaphysische Sprache zu verwenden, wie auch von einer Überwindung der Metaphysik zu sprechen. Eine Kritik des Präsenzdenkens ist immer auch eine Kritik der Kritik des Präsenzdenkens. Vgl. Derrida, Jacques: SD, 388.

antwortet sich der Verschiebung, unterwirft sich der **Verzeitlichung**. Deshalb ist es Derrida möglich, die etablierte Hierarchieumkehrung von Herrschaft und Souveränität auf weitere Diskurse zu übertragen. Er verzeitlicht die Unterscheidung von Souveränität und Herrschaft in Folgedifferenzen. Er thematisiert diesen Grundwiderspruch von Souveränität und Herrschaft in seinem eigenen Begriff der Schrift, wobei er bei Bataille der herrschaftlichen Schrift eine souveräne entgegenstellt: In der herrschaftlichen Schrift dominiert das Präsenzdenken, die die Schriftzeichen versklavt zu einem Dienst der verachteten Repräsentation des unmittelbareren, ideelleren Denkens. Die souveräne Schrift jedoch befreit sich von der Repräsentation in der Herausgabe des Sinns, in einem sinnlosen Spiel.³⁴

Einen erneuten Twist erfährt die Grundunterscheidung von Souveränität und Herrschaft bei Derrida im Gegensatz von allgemeiner und beschränkter Ökonomie:³⁵ Dem radikalen Charakter der totalen Negation entsprechend, setzt Bataille dem Nutzenkalkül, dem es um Bereicherung, Produktion und Reproduktion geht, ein Paradigma entgegen, das die nutzlose Verschwendungen von Gütern zum Ziel hat.³⁶ Diese Entzagung eines nützlichen Dienstes

34 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 402: »Er unterscheidet zwei Schreibweisen. Er verbietet jene, die die Spur entwirft, mit deren Hilfe der Wille sich in der Spur bewahren, seine Anerkennung in ihr erzwingen und seine Präsenz rekonstituieren will: es ist die Schreibweise der Herrschaft, die ebenso sehr knechtische Schrift ist, und die Bataille daher verachtete. [...] Bataille [...] zielt auf den knechtischen Entwurf, das Leben – das Gespenst des Lebens – in der Präsenz zu bewahren. [...] Das Problem ist um so schwieriger, als die Souveränität zu gleicher Zeit eine andere Schrift anweist: die, welche die Spur als Spur entwirft. Letztere ist nur dann eine Spur, wenn die Präsenz in ihr, von ihrer ersten Verheißung an, unwiederbringlich entwendet wird, und wenn sie sich als die Möglichkeit einer absoluten Ausstreichung konstituiert.«

35 | Vgl. Mansfield, Nick: God who deconstructs himself, 21: »According to Bataille, Western societies, locked in the logic of the restrictive economy, fail to see that no economy can fail to be part of the larger general dissipation and excess that results from life's drive to spend itself, to overuse and waste energy. The disciplined and productive, purposeful, restrictive economy is merely a fraction of the larger, general economy, and so, despite itself, it is part of the great drive to wastefulness. So, no matter what we think we are doing, our work rushes on to take part in the great purposelessness of life. This larger economy does not remain marginal or repressed even in Western practices but rather insists on itself through sensuality, death, religion, ritual, and intoxication.«

36 | Vgl. Schmidt, Hajo: Sozialphilosophie des Krieges, 36-37: »Darüber hinaus aber entwickelt der Verfemte Teil nicht nur eine ökonomietheoretisch bedenkenswerte Position, wenn er, anstatt die früheren Formen der Produktion und Verwendung der gesellschaftlichen Reichtümer als unreife, rationalitätsdefizitäre Vorstufen der heutigen behandeln, in der Reflexion auf die naturalen und sozialanthropologischen Grundlagen

unternimmt er in der ökonomischen Analyse von Anreicherung und Verausgabung.³⁷ Wobei der nutzlosen Vergeudung in einer allgemeinen Ökonomie theoretisch breiter Raum gegeben werden soll und die am Nutzen orientierte Ressourcenakkumulation als beschränkte Ökonomie thematisiert wird.³⁸ Unter diese beschränkte Ökonomie ist das Hegel'sche Verständnis der Herrschaft im Bezug auf die Knechtschaft einzuordnen. Die Wiederaneignung der eigenen Verausgabung des Herrn im Knecht wird damit als zirkuläre Anreicherung beschrieben. Ausgaben werden in der Fassung der beschränkten Ökonomie so nur unter dem Augenmerk ihrer Rendite und ihrer verzinsten Wiederkehr wahrgenommen.³⁹

jeder Ökonomie die weltgeschichtliche Besonderheit und verhängnisvolle Einseitigkeit von Wachstumsökonomen aufweist, deren Interesse fast ausschließlich der Produktion, nicht aber einer Mensch und Gesellschaft angemessenen Verausgabung der erwirtschafteten Reichtümer gilt.«

37 | Vgl. Bennington, Geoffrey: Introduction to economics I. Because the world is round, in: Bailey Gill, Carolyn (Hg.): Bataille. Writing the sacred, New York, London 1995, 49: »Bataille's argument for the necessity of luxury goes as follows: any circumscribed system receives more ›energy‹ from its surrounding milieu than it can profitably use up in simply maintaining its existence. Part of the excess (the ›luxury‹ with respect to what is strictly necessary) can be used in the growth of that system, but when that growth reaches its limit (for reasons to be specified), then the excess must be lost or destroyed or consumed without profit. The premise of this argument, and it is an empirical premise, is that there clearly is such an excess, precisely because there are systems (essentially living organisms) that obviously receive more energy than they require for mere subsistence – and this is proved by the fact that they do in fact grow (and reproduce: Bataille thinks of reproduction as a form of growth rather than a form of maintenance).«

38 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 410. Vgl. Stoekl, Allan: Bataille's Peak. Energy, Religion and Postsustainability, Minnesota, London 2007, 33: »In Bataille's view, rather than entropy, the magnificent expenditure of energy, characterized by the violence and brilliance of the sun, leads to the conclusion that energy is limitless and that the chief problem lies not in its hoarding and in the warding off of the inevitable decline, but in the glorious burn-off of the sun's surplus. In effect, the problem becomes how best to expend rather than how best to envision the consequences of shortage.«

39 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 412: »Die Zirkularität des absoluten Wissens würde demzufolge nur diese Zirkulation und den Kreislauf der reproduktiven Konsumtion beherrschen bzw. begreifen. Die Produktion und die absolute Zerstörung des Wertes, die überschüssige Energie als solche, die nur ›ziellos verschwendet werden kann, folglich ohne irgendeinen Sinn‹, all das entgeht der Phänomenologie als beschränkter Ökonomie. Sie ist nur in der Lage, die Differenz und die Negativität als Seiten, Momente oder Voraussetzungen des Sinns zu bestimmen: als Arbeit.«

Derrida lässt es dabei bewenden, den Kreislauf des Denkens bei Hegel mit der Azirkularität bei Bataille zu kontrastieren.⁴⁰ Er deutet lediglich an, dass das Spiel der Supplemente, der verschiebenden Unterscheidungen, der reflexiven Umwendungen und kreisenden Meditation damit noch nicht zum Halten kommen muss. Derrida stellt fest, dass man »[...] Bataille gegen Bataille interpretieren [...]«⁴¹ muss, weil sich dieser grundlegender von Hegel unterscheide, als es sich in einem immer wiederkehrenden Bezug auf die Unterscheidung von Herr und Knecht bei Bataille darstelle.⁴² Derrida deutet lediglich an, dass Bataille zwar die Figur des Kreises ablehnt, aber immer noch am Modell des Kreises haftet:

»Die Destruktion des Diskurses ist überdies keine einfache Neutralisierung in der Art der Ausstreichung. Sie vermehrt die Wörter, sie schleudert sie gegeneinander und reißt sie in den Abgrund einer endlosen und grundlosen Substitution, deren einzige Regel die souveräne Behauptung des dem Sinn entthobenen Spiels ist. Sie ist kein Rückhalt und keine Zurücknahme, nicht das unendliche Raunen einer blanken Rede, die die Spuren des klassischen Diskurses auslöscht, sondern eine Art von Zeichenpotlatsch, der die Wörter in der fröhlichen Affirmation des Todes verbrennt, aufzehrt und verschwendet: ein Opfer und eine Herausforderung.[...]«⁴³

40 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 419: »Die Aufhebung ist im Kreis des absoluten Wissens eingegriffen, sie übersteigt nie dessen Geschlossenheit und stellt nie die Totalität des Diskurses, der Arbeit, des Sinns, des Gesetzes usw. ein. [...] Diese Bewegung lässt die Philosophie somit als eine Form des naiven oder natürlichen (was bei Hegel ebensowohl kulturell heißt) Bewußtseins erscheinen. Solange die Aufhebung in der beschränkten Ökonomie verstrickt bleibt, ist sie die Gefangene dieses natürlichen Bewußtseins. Das ‚Wir‘ der Phänomenologie des Geistes kann sich noch so sehr als das Wissen dessen aufbauschen, was das in seine Geschichte und in die Bestimmung seiner Gestalten versenkte naive Bewußtsein nicht weiß, es bleibt naiv und vulgär, weil es den Übergang, die Wahrheit des Übergangs nur als Zirkulation des Sinns oder des Wertes denken kann.«

41 | Derrida, Jacques: SD, 419.

42 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 419-420.

43 | Derrida, Jacques: SD, 416 – Mit »Potlatsch« nimmt Bataille auf die Nomenklatur von Marcel Mauss Bezug, mit dem dieser einen Tauschhandel bei Ureinwohnern Nordamerikas beschreibt, bei dem es nicht um die Anhäufung von Gütern, sondern um die Entäußerung und die Zerstörung der getauschten Dinge geht, wenngleich immer noch ein kreisläufiger Warenaustausch vollzogen wird. Bataille konzentriert sich auf diesen Aspekt der Zerstörung beim Warenkreislauf des Potlatsch.

Derrida impliziert, dass diese »endlose und grundlose Substitution« in Form sich spurhaft entziehender Supplemente nicht zur Ruhe kommen kann.⁴⁴ Die différantelle Sinnproduktion und Sinnvergeudung, die sich am Begriff der Souveränität aufzeigen lassen, können nicht zum Halten kommen und dürfen nicht in irgendeiner Kreisform gewinnbringend wiederkehren. Diese Wiederkehr jedoch ist im Begriff des »Zeichenpotlatsch« angedeutet. Der Potlatsch als Grundform des Tausches spricht die reziproke Vergeltung eines Geschenkes durch ein Gegengeschenk an.

Was wir unter dem Stichwort des »Zeichenpotlatsch« bei Derrida als Anspielung aufnehmen, ist die Wiederkehr der eigentlich abgelehnten Kreisfigur bei Bataille. Was wir also mit Derrida unternehmen, ist eine Fortsetzung der Substitutionen der Grundunterscheidung, eine Selbsterfüllung des souveränen Spiels der Sinnverausgabung, die Fortsetzung der allgemeinen Ökonomie. Uns kommt es darauf an, dem Denken der Ökonomie bei Bataille getreu zu folgen, selbst wenn dies bedeutet, die Argumentation nicht nur bestätigend nachzuvollziehen, sondern auch im Vollzug die autologische Widersprüchlichkeit der Batailleschen Theorie zu bemerken. Es geht darum, Bataille dort zu verstehen, wo sich dessen Denken gegen sich selbst wendet; wo er Hegel vorhält, sich der Konsequenzen des eigenen Tuns nicht in ihrer Radikalität bewusst zu sein, und selbst eine Vergesslichkeit der eigenen Rigidität gegenüber an den Tag legt.

Der Potlatsch dient Bataille zum Beleg der Gültigkeit der allgemeinen Ökonomie. Bataille führt die Forschungsergebnisse von Marcel Mauss zur Gabe an,⁴⁵ um zu beweisen, dass die grundlegenden Gesetze der allgemeinen Ökonomie

44 | Vgl. Plotnitsky, Arkady: Reconfigurations. Critical Theory and General Economy, Gainesville 1993, 12: »The general economy, as I understand it, may be characterized by the conjunction or complementary of two configurations: the economy of loss in (re) presentation, which, as will be seen in detail shortly, defines the general economy in Bataille and Derrida, and the complementary matrices of theoretical articulations and inscription, insofar as they can be offered. One needs both simultaneously: a more radical general economy of différance, with its accompanying structures, such as dissemination, trace, supplement, or still others, and a complementary configuration, double or multiple.«

45 | Für Bataille hat die Untersuchung von Marcel Mauss die zentrale Funktion, im Potlatsch einen archaischen Vorläufer für die Praktizierbarkeit der Verausgabung etabliert zu haben. Vgl. Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1990, 77-119. – Auch Derrida wird sich bei seiner Untersuchung der Gabe auf Mauss beziehen. Ihm geht es dabei jedoch darum, die Unausführbarkeit einer Gabe aufzuzeigen, wenn sie unter dem Paradigma des Potlatsch entfaltet wird.

vom Prinzip der Verausgabung und der Verschwendungen abzuleiten sind und nicht im Dienst eines Leitbilds der Akkumulation und des Nutzens stehen.⁴⁶

Die Erklärung des Potlatsch geschieht bei Bataille im Kontext der Opferung anhand einer **Unterscheidung von Ware und heiliger Opfergabe**. Bataille rechnet mit einer Profanierung der Welt, die durch ihre Verdinglichung als Ware für den nutzenden Menschen geschehen ist.⁴⁷ Der Mensch beraubt die Welt um ihre Eigenständigkeit, indem er sie in ihrer Funktionalität ausschließlich seinen Bedürfnissen unterstellt.⁴⁸ Die Welt wird zum Bestand, der die

46 | Diese Ableitung der ökonomischen Grundsätze aus ökologischen Evidenzen geschieht unter dem Leitthema der Energieerhaltung. Vgl. Stoekl, Allan: Bataille's Peak, XVI: »It is the energy that by definition does not do work, that is insubordinate, that plays now rather than contributing to some effort that may mean something at some later date and that is devoted to some transcendent goal or principle. It is, as Bataille reminds us a number of times, the energy of the universe, the energy of stars and ›celestial bodies‹ that do not work, whose fire contributes to nothing. On earth, it is the energy that traverses our bodies, that moves them in useless and time-consuming ways, that leads to nothing beyond death or pointless erotic expenditure, that defies quantification in measure: elapsed moments, dollars per hour, indulgences saved up for quicker entry into heaven. Energy is expended in social ritual that is pointless, that is tied not to the adhesion of a group or the security of the individual but to the loss of group and individual identity – sacrifice.«

47 | Vgl. Bataille, Georges: Der verfemte Teil, in: ders.: Die Aufhebung der Ökonomie, München 2001, 86: »Der dienstbare Gebrauch hat ein Ding (ein Objekt) aus dem gemacht, was zutiefst von gleicher Art ist wie das Subjekt, was sich mit dem Subjekt in einer Beziehung intimer Partizipation befindet.«

48 | Die Nähe zu ähnlichen Gedanken bei anderen Autoren sei hier betont: Vgl. Heidegger, Martin: Holzwege, 94: »Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens. In diesem kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige Seiende sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht. [...] Für diesen Kampf der Weltanschauungen und gemäß dem Sinne dieses Kampfes setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel.« Vgl. ders.: Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt a.M. 1994, 43: »Die Natur, die dem Anschein nach der Technik gegenüber steht, ist bereits aus dem Wesen der Technik her in den Bestand des Ge-Stells als Grundbestand eingestellt.« Vgl. Adorno, Theodor W. u. Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 2004, 10: »Trotz seiner Fremdheit zur Mathematik hat Bacon die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihn folgte, gut getroffen. Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinne hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der

Mittel zur uneingeschränkten Bedürfnisbefriedigung des Menschen bereitzustellen hat. Der Mensch behandelt damit die Dinge nicht wie seinesgleichen, genauso wie er seinesgleichen verdinglicht: die Welt als Ware und den Mitmenschen als Arbeitssklaven.⁴⁹ Im Dienst und der Sklaverei findet das Opfer und die Hegel'sche aufhebende Selbstentäußerung ihr tertium comparationis. Der Unterschied von Herr und Knecht, der wie ein willfähriges Instrument, wie ein Besitzgegenstand funktioniert, entheiligt die intime Ununterschiedenheit von Ich und Du – derangiert die gleichrangige Begegnung von Angesicht zu Angesicht.⁵⁰ Da der Herr sein Gegenüber verdinglicht, hat er sich selbst den versklavten Menschen zum Spiegelbild gegeben. Er besudelt sich selbst als Sklavenhalter, der sich ausschließlich in seinem Sklaven wiedererkennen kann.⁵¹

Der Welt kann ihre ursprüngliche Weihe wieder zurückgegeben werden, indem die Dinge der Verfügungsgewalt des Menschen symbolisch entzogen werden. Diese Resakralisierung kann (muss jedoch nicht) in der Zerstörung des Dingens geschehen, wichtig ist einzig, dass ein dienstbarer Gebrauch des Dingens unmöglich gemacht wird und so im Opfer die intime Anteilnahme des Opfernden mit dem geopferten Gegenstand wiederhergestellt wird. Das Opfer besteht darin, dass etwas weggegeben wird, um es sublimiert wiederzuerhalten.

Willfähigkeit gegen die Herren der Welt. [...] Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt.«

49 | Vgl. Bataille, Georges: *L'Expérience*, 153: »L'homme est avide, obligé de l'être, mais il condamne l'avidité, qui n'est que la nécessité subie – et met au-dessus le don, de soi-même ou des biens possédés, qui rend seul glorieux. Faisant des plantes, des animaux sa nourriture, il en reconnaît cependant le caractère sacré, semblable à soi, tel qu'on ne peut les détruire les consommer sans offense. Devant chaque élément que l'homme absorbe (à son profit) fut ressentie l'obligation d'avouer l'abus qu'il en fait. [...] N'est-ce pas la tragédie même que l'homme ne puisse vivre qu'à la condition de détruire, de tuer, d'absorber? Et non seulement des plantes, des animaux, mais d'autres hommes.«

50 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 263: »Aber trotz der Unterdrückung, die gewöhnlich dank der Nutznutzung mit dem Bodenbesitz verbunden ist, kann man nicht übersehen, daß die Souveränität die ursprüngliche, fundamentale Stellung des Menschen ist. Scheint die freie Arbeit diese Stellung auch einzuschränken, verkehrt die gewaltsam auferlegte Arbeit sie auch ins Gegenteil, in Sklaverei, so ist sie dennoch im Grunde unantastbar. Die tiefe Souveränität eines menschlichen Wesens, jedes menschlichen Wesens bleibt selbst in der servilsten Gestalt erhalten.«

51 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 86: »Niemand kann sein anderes Selbst, das der Sklave ja ist, zu einem Ding machen, ohne sich damit von dem, was er selbst intimerweise ist, zu entfernen, ohne sich selbst die Grenzen eines Dinges zu geben.«

ten: Die durch dem menschlichen Gebrauch profanierte Ware wird unbrauchbar gemacht und erscheint deshalb wieder als heiliges Gut.⁵² Die vergeudende Kreisbewegung sichert die Rückkehr in einen authentischen Zustand des Menschen, der sich nicht mehr als Ware und im Warengebrauch erniedrigt, sondern ein souveränes Leben führen kann.⁵³

Bataille reproduziert also in seinem Opferbegriff den Hegel'schen Gedanken der eingeschränkten Negativität und der profitablen Wiederkehr des Verausgabten. Das Opfer führt genauso zu einem Gewinn, wie der Handel des Potlatsch.

Wir nehmen an dieser Stelle das Problem wieder mit der Frage auf, was zu tun ist, um das gesellschaftliche Missverhältnis von Herr und Knecht aufzulösen.⁵⁴ Eine Möglichkeit unter vielen⁵⁵ kann in einem **Tausch** bestehen, der **unter dem Vorzeichen der Vergeudung** ausgedeutet wird. Diese Form des Tausches ist dem Opfer insofern verwandt, als der Zirkel von Profanierung und Resakralisierung als Kreisbewegung von vergeudender Freigebigkeit und rückwirkender Rentabilität abgebildet wird.⁵⁶

Dieser Potlatsch, wie ihn Bataille aufgrund der Schilderungen von Marcel Mauss über die Gebräuche der Ureinwohner Nordamerikas versteht, dient dem Tausch und der Verteilung der Güter und besteht in der wechselseitigen

52 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 86: »Was der Ritus wiederzugewinnen vermag, ist die intime Partizipation des Opfernden an dem Geopferten, die ein dienstbarer Gebrauch unmöglich gemacht hatte.«

53 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 89: »Was die Rückkehr der Dinge zur intimen Ordnung sichert, ist ihr Eintreten in diesen Kreis der Verzehrung, wo die Gewalt immer nur mit großer Mühe zu begrenzen ist. Das eigentliche Problem des Opfers ist, den Anteil der Zerstörung zu bestimmen und das übrige vor einer tödlichen Ansteckungsgefahr zu bewahren. Alle, die mit einem Opfer in Berührung kommen, sind in Gefahr, aber seine rituelle, begrenzte Form hat in der Regel zur Folge, daß diejenigen, die es darbringen, bewahrt bleiben.«

54 | Dieses soziale Missverhältnis analysiert Bataille in seinen historischen Abwandlungen vom Opferkult der Azteken zum Potlatsch der Ureinwohner Nordamerikas bis hin zur Neuzeitlichen Industriegesellschaft, dem Tibetischen Lamaismus und der Industrialisierung der Sowjetunion.

55 | Möglichkeiten der Resakralisierung einer profanierten Gesellschaft variieren je nach gesellschaftlicher Problemstellung: Die Azteken zelebrierten die Wiedervereinigung mit der Heiligkeit der Welt in ihrem Opferkult, die Kirche im Opfertod Jesu, die Industrienationen im Menschenopfer während der zwei Weltkriege – immer handelt es sich um eine monströse Vergeudung von Menschenleben und Ressourcen, mit der die Nutzbarmachung der Welt kompensiert werden soll.

56 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 93.

Schenkung von Reichtümern. Diese Schenkung ist eine Machtdemonstration des Gebers, der damit zeigt, auf wie viele Güter er luxuriöserweise verzichten kann, und zielt damit auf die Demütigung des Empfängers, der durch dieses Geschenk verpflichtet wird. Diese Schenkung provoziert dadurch eine Ge-gengabe, weil der zum Schuldner herabgewürdigte Empfänger seine Stellung durch eine prächtigere Schenkung an den ursprünglichen Geber mehr als zu kompensieren versucht.⁵⁷ Bei dieser Logik der reziproken Überbietung kommt es zu einer Entwertung der Güter als nützliche Ware, weil die Güter im wechselnden Tausch einem Alltagsgebrauch entzogen werden. Durch den Potlatsch werden die Güter zu einem Luxusgegenstand, der nur etwas wert ist, weil auf ihn verzichtet wird, weil er vergeudet werden kann. Insofern führt der Potlatsch zu einer versteckten Vernichtung der Güter und gleicht darin dem Opfer, weil die Vergeudung und die sakrale Zerstörung des Warencharakters im Vordergrund stehen.⁵⁸ Nur dass im Potlatsch die Waren nicht unbedingt zerstört werden müssen: Sie sind einer produktiven Verwendung entzogen, weil sie, anstatt einen Gebrauchswert aufzuweisen, die soziale Potenz des Gebers symbolisieren, der sich die nutzlose Verschleuderung der Güter als Geschenk leisten kann.⁵⁹ Im Potlatsch geschieht die Transformation der Dinglichkeit

57 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 98: »Der Potlatsch ist ebenso wie der Handel ein Mittel zur Zirkulation der Reichtümer, aber er schließt das Feilschen aus. Er besteht zumeist in dem feierlichen Geschenk beträchtlicher Reichtümer, das ein Häuptling seinem Rivalen macht, um ihn zu demütigen, herauszufordern und zu verpflichten. Der Empfänger muss die Demütigung tilgen und die Herausforderung erwidern, er muß der Verpflichtung nachkommen, die er eingegangen ist, indem er das Geschenk annahm: er kann sich nur etwas später mit einem neuen Potlatsch revanchieren, der noch freigebiger sein muß als der erste, d.h. er muß das Geschenk mit Zinsen zurückgeben.«

58 | Vgl. Kendall, Stuart: Georges Bataille, London 2007, 99: »Sacrifice, as a religious practice, establishes a connection between two separate spheres of experience, the homogeneous profane sphere of everyday life and the heterogeneous sacred sphere of timeless and infinite value, the realm of the gods. In sacrifice an offering is effectively thrown out of everyday life, cast beyond utility into a realm beyond our comprehension. Bataille's notion of expenditure willfully conflates sacrificial consumption and raw waste, the high and the low, religion and popular culture. The religious practice of blood sacrifice has of course disappeared from modern culture, as have the gods who demanded it. We no longer slaughter the firstborn of our animals or children, nor do we build cathedrals to the glory of our gods. But the structure and the social and psychological necessities of sacrifice have not disappeared, they persist in consumption. Consumption is, in short, a means by which individuals negotiate their identities through expenditure.«

59 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 108-109: »Die Zerstörung der Reichtümer ist bei ihm nicht die Regel: sie werden im allgemeinen verschenkt, und damit wird der Verlust auf den Schenkenden begrenzt; der Gesamtreichtum bleibt erhalten. Aber das scheint

in sozialen Mehrwert. Durch seine Hingabebereitschaft ermächtigt sich der Geber und erhöht seine soziale Stellung.⁶⁰ Selbst diese Verausgabung im Potlatsch ist der Logik des Kreises verpflichtet.⁶¹ Das verschenkte Hab und Gut kehrt als durch die Hingabe erlangter gesellschaftlicher Ruhm zurück.⁶²

nur so. Der Potlatsch läuft zwar selten auf Handlungen hinaus, die in allen Punkten dem Opfer gleichen, aber er ist nichtsdestoweniger die komplementäre Form einer Institution, die etwas der produktiven Konsumtion entziehen will. Das Opfer entzieht der profanen Zirkulation nützliche Produkte; die Geschenke des Potlatsch mobilisieren im Prinzip Gegenstände, die von vornherein nutzlos sind. Die archaische Luxusindustrie ist die Grundlage des Potlatsch [...]. Man könnte sogar sagen, daß der Potlatsch die spezifische, bezeichnende Form des Luxus ist. Auch jenseits archaischer Formen hat der Luxus nämlich den funktionellen, rangbildenden Wert des Potlatsch behalten. Der Luxus bestimmt noch immer den Rang dessen, der ihn zur Schau stellt [...].«

60 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 107-108: »Unter primitiven Umständen entspricht der Reichtum immer jenen Munitionslagern, die so eindeutig Vernichtung und nicht Besitz eines Reichtums bedeuten. Dieses Bild paßt nicht weniger für die ebenso lächerliche Wahrheit des Rangs: auch er ist eine explosive Ladung. Ein Mensch von hohem Rang ist ursprünglich nur ein explosives Individuum [...].« Diese explosive Verpuffung kommt auch beim terroristischen Selbstmörder zum Tragen, wobei sich die Nähe in der Vergeudung bei gabenhaften Potlatsch und Opfer zeigt: Die Gabe des Selbstmörders besteht in der körperlichen »déflagration«, durch die er Freund wie Feind zu seiner Anerkennung zwingt. Vgl. Khatibi, Abdelkébir: Essai sur le sacrifice. L'homme-bombe, in: Oeuvres III. Essais, Paris 2009, 84: »L'homme-bombe est jeté, laissé là, un morceau de soi-même, dépossédé, un déchet en somme. [...] Il s'est détaché de son corps- Oui, détaché, puisqu'on lui a fait croire que le corps est une enveloppe qu'on abandonne sur la terre pour que s'envole l'âme vers son dieu, vers la résurrection.«

61 | Vgl. Ruf, Oliver: Ökonomie der Vergeudung. Die Figur des Verausgabens bei George Bataille, in: Bähr, Christine, Bauschmid, Suse, Lenz, Thomas u. Ruf, Oliver (Hg.): Überfluss und Überschreitung. Die kulturelle Praxis des Verausgabens, Bielefeld 2009, 30: »Das Prinzip des Verlustes wird somit gleichgesetzt mit der bedingungslosen Verausgabung, die zwar dem ökonomischen Prinzip der ausgeglichenen Zahlungsbilanz, bei dem jede Ausgabe durch die Einnahme kompensiert wird, widerspricht, die Bataille aber mit einer Reihe von Beispielen aus der täglichen Erfahrung einsichtig macht. Das erste Beispiel steht im Zusammenhang mit dem symbolischen Wert von Gütern, die als funktionalen Charakter eine enorme materielle Geltung haben: Bataille wählt hierfür Juwelen, deren Faszination sich daraus ergibt, dass man um sie zu besitzen, ein Vermögen opfern muss; das zweite Beispiel betrifft jene Kulte, die in ähnlicher Weise eine ›blutige Vergeudung von Menschen und Tieren als Opfer‹ verlangen, eine Verlusthandlung, durch die überhaupt erst ›heilige Dinge‹ erzeugt werden [...].«

62 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 105: »Sind die Ressourcen erst einmal in Rauch aufgegangen, so bleibt das vom Verschwender erworbene Prestige. Deshalb geschieht

Der Potlatsch, der sich verausgabende Tausch, der es doch nur auf die Rendite abgesehen hat, kehrt in seiner Widersprüchlichkeit heraus, was bei Bataille schon in der Anlage des wissenschaftlichen Designs zugrunde gelegt ist. Die Theorie der Verausgabung führt bei ihrer Autoapplikation zu einem Widerspruch: Kann man denn eine Theorie der nutzlosen Verausgabung ernst nehmen, wenn diese in einer nutzbringenden Arbeit besteht?⁶³ – Wenn man durch diese Arbeit Wissen sammelt und vermehrt, obwohl man die Vergeudung und unproduktive Verschwendug glorifiziert?⁶⁴ Kann die eigene Arbeit überhaupt Arbeit sein, wo diese doch in einer Dienstbarmachung des Wissens unter einen Zweck besteht und gleichzeitig ein solcher Dienst unter dem Begriff der Souveränität abgelehnt wird?

die Verschwendug ostentativ, weil der Verschwender sich durch sie den anderen als überlegen erweisen will. [...] So lässt er nicht nur sich selbst, sondern die Existenz des Menschen schlechthin in einen Widerspruch geraten. Diese verfällt einer Ambiguität, der sie verhaftet bleibt: Wert, Prestige und Wahrheit des Lebens legt sie in die Negation des zweckdienlichen Gebrauchs der Güter, macht aber zugleich von eben dieser Negation einen zweckdienlichen Gebrauch. [...] Das Resultat dieses schiefen Willens ist der Rang.«

63 | Vgl. Noys, Benjamin: Georges Bataille. A Critical Introduction, London, Sterling 2000, 39: »For Bataille, ›The interest of philosophy resides in the fact that, in opposition to science or common sense, it must positively envisage the waste products of intellectual appropriation‹ (BR, 152; VE, 96). The philosopher picks through the waste of what remains after appropriation, and this is what attracts Bataille to philosophy. However, although philosophy does not leave anything out, including waste products, the problem is that it appropriates that waste as part of a new intellectual system. In Hegel this appropriation of waste products by philosophy was taken the furthest – even death would not escape his system – but for Bataille the result was a farce. In creating new systems out of intellectual waste products philosophy is always threatened with becoming lost in the heterogeneity it uncovers.«

64 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 36-37: »Ich strebte nach dem Erwerb einer Erkenntnis, die Kälte und nüchterne Überlegung erforderte, aber der erworbenen Erkenntnis haftete der Irrtum an, der der Kälte der nüchternen Überlegung eigen ist. Mit anderen Worten, meine Arbeit suchte die Summe der menschlichen Reserven zu vergrößern, aber ihre Ergebnisse zeigten mir, daß die Akkumulation nur eine Frist, ein Aufschub des unvermeidlichen Zeitpunkts war, von dem an der akkumulierte Reichtum seinen Wert nur noch im Augenblick hat. Indem ich das Buch schrieb, wo ich sage, daß die Energie letztlich nur vergeudet werden kann, verwendete ich selbst meine Energie, meine Zeit für diese Arbeit: meine Untersuchung entsprach grundsätzlich dem Wunsch, die Summe der von der Menschheit erworbenen Güter zu vergrößern. Muß ich sagen, daß ich unter diesen Umständen manchmal einfach nur der Wahrheit meines Buches entsprechen und nicht weiterschreiben konnte?«

Dieses re-entry der Beobachtung in das Selbstverständnis des Beobachters unterstreicht die Wiederkehr der Kreisfigur, die Dominanz der Reflexion, die Verbeugung vor der Souveränität des Geistes. Dadurch dass sich Bataille einer sinnlosen Verausgabung überantwortet, kann er sich seiner Selbst in aller Selbstwidersprüchlichkeit vergewissern. Und ahmt damit nach, was er an Hegels Verhältnis von Herr und Knecht kritisiert, die kreisende Wiederholung des eigentlich aufgegebenen Sinns. So ordnet sich die ökonomische Theorie, die das gesamte Denken bei Bataille regelt, in aufeinander verweisenden Zirkeln an, die den Ausbruch und die Unterbrechung der kreishaften Wiederkehr so gern vollziehen möchten und sich doch nur in weiteren Pirouetten wiederholen. Bataille entkommt dieser Logik des Kreises nicht. Er verhilft ihr zu einem höheren Sinn und thematisiert damit das Abgleiten in den vergeudeten Widersinn: Bataille verausgabt sich in den wiederkehrenden Versuchen, eine Wiederkehr des Kreises zu verunmöglichen.⁶⁵

Man kann bei Derridas Analyse der Batailleschen Ökonomie bemerken, dass ihn genau diese Stellen interessieren, an denen keine klare Trennung mehr zwischen den Unterscheidungslinien von Herr und Knecht, von Herrschaft und Souveränität oder von beschränkter und allgemeiner Ökonomie auszumachen sind. Derrida ist von Bataille fasziniert, weil er den derart durchlässigen Unterscheidungsgebrauch mit seiner Différance okkupieren kann, die eine Faltung und Reflexion von aufeinander bezogenen Unterscheidungen erlaubt. Die Différance bewegt sich – so wie Batailles wiedergängerische Verweigerung der wiederkehrenden Rentabilität – im Dunstkreis des metaphysischen Denkens: Im Zwischenreich des Abgleitens von Sinn und Widersinn zeigt sich die Faszination dieses Denkens, das sich selbst diesem Sinnverfall aussetzt und ihn dadurch reproduzierbar macht.⁶⁶ Der Ausbruch aus diesem Teufels-

65 | Dieser selbstreflexive Zug der Verausgabung einer philosophisch-wissenschaftlichen Praxis scheint ausgehend von Bataille auch bei Walter Benjamin seinen Niederschlag gefunden zu haben. Vgl. Hörisch, Jochen: Tauschen, sprechen, begehrn. Eine Kritik der unreinen Vernunft, München 2011, 80: »Die Form des Passagen-Werkes gleicht sich diesem Potlatch an. Benjamins Hauptwerk sprengt den Gestus jener theoretischen Abhandlungen, deren Rationalität, Konsequenz und Konsistenz die der Tauschspäre nachstellen. Ohne Tauschrationalität keine Theoriefähigkeit. [...] Dagegen steht das Passagen-Werk. Es versammelt einen Reichtum an mosaikhaften Zitaten und verausgabt Zeichen in den unterschiedlichsten Konstellationen. Das Passagen-Werk ist ein ‚potlatch des signes‘ [...].«

66 | Dieses Abgleiten, das trotzdem Sinn-produzierend ist, zeigt sich in einer Metapher des Dämmerlichts. Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 87: »Das menschliche Leben wird dadurch so grau wie eine Landschaft, wenn es dämmert. Der Augenblick der Dämmerung, wenn die Sonnenstrahlen von den Wolken gedämpft werden und die Lichtspiele erlöschen, scheint die Dinge auf das zu reduzieren, was sie sind. Der Irrtum ist offen-

kreis scheint für jenen in einem negativen Kreisverlauf – in der Vergeudung – zu liegen, aber widersprüchlicherweise noch nicht in der Abkehr von Kreis selbst.

3.1.2 Kreisverläufe und Knotenstrukturen

Derrida versucht darauf aufbauend, dieses zirkuläre Denken der Ökonomie kurzzuschließen; diese Kreisverläufe so lange zu verwirbeln, bis sich neuartige Verknüpfungen ergeben. Derrida liegt es nicht an einer verbessernden Erledigung dieser Denkweise, sondern am Aufzeigen ihrer Grenzen und Möglichkeiten in Form von nachvollziehbaren Unterscheidungen. Ihm geht es um ein Denken, das bei aller selbstbestätigender Wiederkehr des kreisenden Immergeleichen auch überraschende Momente und neuartige Verknüpfungen erlaubt. Es geht um die informative Neuverkettung von bereits bestehenden Beobachtungen, die Analyse der Verknotung und Verwebung von Argumentationslinien.⁶⁷

sichtlich: ich habe immer nur das Universum vor mir, das Universum ist kein Ding, und ich täusche mich keineswegs, wenn ich seinen Glanz an der Sonne erkenne. Aber wenn sich die Sonne verbirgt, dann sehe ich die Scheune, das Feld, die Hecke viel genauer. Ich sehe nicht mehr den Glanz des Lichts, das auf der Scheune spielte, aber ich sehe diese Scheune oder diese Hecke ebenso wie eine Wand zwischen dem Universum und mir.« – Dieser Übergang von Tag und Nacht (von Vernunft und Unvernunft) im Zwielicht setzt sich im weiteren Werk Batailles fort: Vgl. Bataille, Georges: Gilles de Rais. Leben und Prozeß eines Kindermörders, Gifkendorf 2000, 10: »Unverkennbar bedingt das Verbrechen die Nacht; ohne sie wäre es kein Verbrechen; aber mag die Schaurigkeit der Nacht noch so finster sein – sie strebt dem Sonnenaufgang zu. So fehlt etwas an den Aztekenopfern, die zur gleichen Zeit wie die Bluttaten von Rais stattfanden: Die Azteken töteten auf der Spitze ihrer Pyramiden im Sonnenlicht; sie kannten nicht die Weihe, die im Haß auf den Tag, im Verlangen nach der Nacht liegen.«

67 | Die Metapher des Knotens kann aber nicht nur die Bedeutung des überraschenden Verbindens hervorrufen, sondern auch die Andeutung einer Schrift, die nur aus Knoten besteht. Mit diesem Anklang an eine Knotenschrift erinnern wir uns wieder an die Schriftlichkeit, an die Überformung des Bedeutens und die spurhafte Abwesenheit des Nicht-Repräsentierbaren. In diesem sprachlichen Kontext der Différence ist die Brüchigkeit der Kreisfigur, ihre Übersteigung im Knotengeflecht und ihre immer wieder unternommene Rückbindung an den Zirkel zu verstehen. Zur Knotenschrift vgl. Quilter, Jeffrey u. Urton, Gary (Hg.): *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*, Austin 2002; Prada Ramirez, Fernando: *Der Tanz um den Buchstaben: die semantischen Systeme des 16. Jahrhunderts in den Anden*, Regensburg 1994; Wassmann, Jürg: *Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und*

Dieses Ringen um die andere Kreismetapher, die in ihrem Verlauf auch ein Entrinnen und nicht immer nur einen Rückfluss nehmen kann, findet man in der Eingangsschrift der »Randgänge der Philosophie«. Dieses einleitende Exergon »Tympanon«⁶⁸ fällt schon durch die Form seines Textsatzes auf: Er besteht auf jeder Seite aus zwei einander entgegengesetzten Blöcken. Im voluminöseren Textblock beschreibt Derrida sein philosophisches Vorhaben der »Randgänge«, während in der schmalen Spalte rechts daneben ein Textausschnitt von Michel Leiris⁶⁹ gesetzt ist.

Die beiden Textblöcke können auf diese Weise als glossarische Ergänzung gelesen werden. So fungieren die wenigen, gedrungenen Worte von Leiris als Randbemerkung und Kommentar zur Einführungsschrift von Derrida. Diese Anmerkungsweise erlaubt schon im Schriftbild zu zeigen und darauf hinzuweisen, dass sich Texte der Simplizität des Bedeutens entziehen, weil sie durch ihre Iterierbarkeit nie endgültig bewertet werden können, in Mehrdeutigkeiten aufbrechen und so ihrer eigenen Abgründigkeit verfallen.⁷⁰

geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der Kírgu-Knotenschnüre, Basel 1982.

68 | in: Derrida, Jacques: RP, 13-29 + 353-357 (Anmerkungen).

69 | Vgl. Leiris, Michel: La règle du jeu, Paris 2003, 77-83.

70 | Vgl. Leiris, Michel: La règle du jeu, 77-78: »La feuille d'acanthe [...] qu'on copie au lycée quand on apprend à manier tant bien que mal le fusain, la tige d'un volubilis ou autre plante grimpante, l'hélicoïde inscrite sur le coquille d'un escargot, les méandres de l'intestin grêle et du gros intestin, le serpentin sableux qu'excrète un ver de terre, la boucle de cheveux enfantine enchâssée dans un médaillon, le simulacre infect qu'une légère pression de doigts tire d'un ‚père-la-colique [...]‘, les jaspures étalées sur les tranches de certains livres reliés, les ferronneries à courbure ‚modern style‘ des entrées de métro, l'entrelacs des chiffres de broderie sur les draps et sur les taies d'oreillers, l'accroche-coeur collé à la graisse sur la pommette d'une prostituée aux temps anciens de Casque d'or [...], la tresse mince et plus brune du filin d'acier, grosse et plus blonde du câble de cordage, les circonvolutions cérébrales telles qu'en offre un exemple, quand on en mange, la cervelle de mouton, le tire-bouchonnement de la vigne, image de ce que sera plus tard – une fois mis en bouteille – le tire bouchon (préfigurant lui-même la vis sans fin d'ivresse), le cheminement du sang, le conque d'une oreille, les sinuosités d'un sentier, tout ce qui est feston, volute, rinceau, guirlande, enroulement, arabesque, un épéron (que pour les besoins de la cause j'imaginerais vrillé) d'espadon, la torsade d'une corne de béliers, tout cela, dans le nom de Perséphone je crois le découvrir, en puissance et n'attendant qu'un imperceptible déclic pour se déclencher comme le ruban d'acier étroitement serré sur lui-même au milieu des rouages d'un mouvement d'horlogerie ou le ressort à boudin hirsute n'est pas encore sorti. Il s'agit donc, essentiellement, d'un nom en vrille, – plus largement: d'un nom courbe, mais dont la douceur ne doit pas être confondue avec le caractère toujours plus ou moins lénitif de

Dieser Gebrochenheit des Schriftbildes entspricht die etymologische Polysemie⁷¹ der französischen Wortfamilie »*tympan-tympanon-tympaniser*«, die in ihren verschiedenen Ausprägungen metaphorisch eine Kreisform hervorzurufen scheint, aber gleichzeitig auch ein Aufbrechen und Zerschlagen anspricht: »*Tympan*« hat mehrere Bedeutungsebenen – neben dem »Schließrahmen der Druckerresse«, bedeutet es »Trommelfell«, »Paukenhöhle im Mittelohr«, »Schöpftrad« und »Handpauke«. »*Tympanon*« bedeutet »Hackbrett«, während »*tympaniser*« für ein »öffentliches Kritisieren« und »Bloßstellen« steht. Aus diesen Motiven der runden Membran und des hinter ihr liegenden Resonanzraums, der Druckausübung, des Schlagens, das die Membran zum Zerreissen oder zum Klingen bringen kann, und der öffentlichen Darbietung, der Kommunikation, kündigt Derrida an: »Ihr das Trommelfell gerben – der Philosophie.«⁷²

Das Trommelfell ist insofern maßgeblich für die traditionelle Philosophie, als sie die Nahtstelle markiert, an der Sprache Gehör findet. Mit dem Trommelfell etabliert Derrida eine Metapher für den Phonozentrismus der *philosophia perennis* und ihre Eigenart der Grenzziehung und Einkreisung von bevorzugten Themen, die Behandlung ihrer Grenzen, die Einbeziehungen des ihr Äußeren, die Problematisierung ihrer Art, Probleme zu behandeln.⁷³

Der schmale Text von Leiris stellt dabei die Membran dar, das Trommelfell, das die Schwingungen und Motive der Einführung von Derrida verstärkt und einen Raum für ihren Wiederhall gibt. Die Metaphern für Windungen, Verknüpfungen oder Verknotungen, die sich bei Leiris finden, geben dem philosophischen Vorhaben Derridas eine programmatische Form: Die überraschenden Neuverknüpfungen von altbekannten Denktraditionen, die durch seine Art von Unterscheidungsgebrauch geschieht – die Différance. Diese Art mehrfache Unterscheidungen bezieht er so aufeinander, dass die Funktion der

ce qui est émoussé, puisque – bien au contraire – ce qu'il a de perçant et de pénétrant est confirmé par le rapprochement qu'on peut faire entre les syllabes dont il est composé et celles qui forment l'état civil de l'insecte dit ·perce-oreille[...].«

71 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 353 (Anm. 1). Vgl. Rey, Alain u. Rey-Debove, Josette (Hg.): Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française, Paris 1979, 2042.

72 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 13.

73 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 13: »Weitläufig genug, um sich selbst für endlos zu halten, wollte ein Diskurs, der sich Philosophie nannte – der einzige zweifellos, der seinen Namen immer nur von sich selbst zugesprochen erhielt und der sich dessen Initiale unentwegt ins eigene Ohr murmelte –, immer die Grenze – auch die eigene sagen. Im vertraulichen Umgang mit den von ihm als natürlich bezeichneten (eingeführten) Sprachen, mit jenen, die für ihn grundlegend waren, legte dieser Diskurs immer Wert darauf, sich die Herrschaft über die Grenze* (peras, limes) zu sichern.«

Beobachtung ihrer eigenen Leistungsgrenzen – ihre Reflexivität – im Vordergrund steht.⁷⁴

Was bisher nur als Ankündigung und Versprechung der Auflösung der Kreisfigur thematisiert wurde, findet in der Auseinandersetzung mit Heidegger seine Weiterentwicklung. Die **Figur der Verwicklung und des Knotens** radikalisiert das Bild der Verknüpfung und der Reflexion. Unter dem Stichwort des »Kreisgangs« findet Derrida bei Heidegger Anknüpfungspunkte für seine Neuaustrichtung der programmatischen Kreisfigur.⁷⁵ Der »Kreisgang« wird von Heidegger als philosophische Praxis aufgefasst, die sich deshalb nicht direkt auf die Wirklichkeit beziehen kann, weil deren Wahrnehmung durch die ontho-logische Denktradition präokkupiert und verfälscht worden ist.⁷⁶ Des-

74 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 28: »Wird man demnach sagen, daß, was hier widersteht, das Nicht-Gedachte, das Unterdrückte, das Verdrängte der Philosophie ist? Damit man nicht mehr, wie das heute oft vorkommt, der konfusen Äquivalenz dieser drei Begriffe auf den Leim geht, muß durch eine begriffliche Aufbereitung ein neues Spiel der Opposition, der Artikulation, der Differenz in sie eingeführt werden. Eine Einführung also in die *différance*.«

75 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 18: »Es gäbe noch mehr zu sagen über die Figur des Kreises bei Heidegger. Ihre Behandlung ist nicht einfach, denn sie impliziert zugleich eine gewisse Hinnahme und Bejahung des Kreises. Die Zirkularität muß nicht notwendig vermieden oder verurteilt werden, als handelte es sich von vornherein um eine schlechte Wiederholung, um einen Circulus vitiosus, um einen regressiven oder sterilen Prozeß. Man muß, wenn auch natürlich auf eine bestimmte Weise, den Kreisgang vollziehen, im Kreise kreisen, um dort ein Fest des Denkens zu feiern, dem die Gabe, die Gabe des Denkens, durchaus nicht fremd wäre.«

76 | Vgl. Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes, in: ders.: Holzwege, Frankfurt a.M. 2003, 12: »Doch vielleicht gewinnt diese Kennzeichnung nach Stoff und Form ihre Bestimmungskraft zurück, wenn wir nur die *Ausweitung und Entleerung* dieser Begriffe rückgängig [Hervorhebung durch den Verf.] machen. Gewiß, aber dies setzt voraus, daß wir wissen, in welchem Bezirk des Seienden sie ihre echte Bestimmungskraft erfüllen. Daß dieses der Bereich der bloßen Dinge sei, ist bisher nur eine Annahme. Der Hinweis auf die ausgiebige Verwendung dieses Begriffsgefüges in der Ästhetik könnte eher auf den Gedanken bringen, daß Stoff und Form angestammte Bestimmungen des Wesens des Kunstwerkes sind und erst von da auf das Ding zurückübertragen wurden. Wo hat das Stoff-Form-Gefüge seinen Ursprung, im Dinghaften des Dinges oder im Werkhaften des Kunstwerkes?« Vgl. ders.: Holzwege, 24-25: »Es ist die Fragestellung der Ästhetik. Die Art wie sie das Kunstwerk im voraus betrachtet, steht unter der Herrschaft der überlieferten Auslegung alles Seienden. Doch die Erschütterung dieser gewohnten Fragestellung ist nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist eine erste Öffnung des Blickes dafür, daß das Werkhafte des Werkes, das Zeughafte des Zeugs,

halb ist eine Rückwendung, ein Umweg und eine Rückbesinnung notwendig, um das Denken auf die unverstellte Wahrheit des Seins zu beziehen und so zu seiner angestammten würdevollen Feierlichkeit zu verhelfen.⁷⁷ Diese Rückbesinnung bei Heidegger trägt aber nicht nur die restaurative Sehnsucht nach einer unverstellten Ursprünglichkeit in sich, sondern beinhaltet ein kreatives und fortschrittliches Element. Eine Kreativität, die in der Offenheit besteht, sich auf die Widersprüchlichkeit des Seins einzulassen. Der Begriff des »Geflechts« leistet für Heidegger diese Gerinnung der Ereignishaftigkeit der Welt in der Sprache, die durch ihre Vernetzungs- und Verwicklungsfunction gleichwohl ein entgrenzendes System herstellen kann. In einer paradoxen Sprache kann sich erst die Paradoxalität der Welt zeigen.⁷⁸ Die spezifische Struktur der Sprache erlaubt es erst, dass sich in ihr die ereignisartige Wirklichkeit in einem Wechselspiel anwesend und abwesend zugleich präsentieren kann.

Bei Heidegger ist die Figur des Geflechts ein Synonym für die Paradoxalität der eigenen Vorgehensweise, bei der Gegensätze aneinander gebunden werden. Genau dies nimmt Derrida für sich ein: Die Knotenstruktur ermöglicht die Reflexion und das Zusammenbinden von bisher unzusammenhängend

das Dinghafte des Dinges uns erst näher kommen, wenn wir das Sein im Seienden denken. Dazu ist nötig, daß zuvor die Schranken des Selbstverständlichen fallen und die geläufigen Scheinbegriffe auf die Seite gestellt werden. Deshalb mußten wir einen Umweg gehen.“

77 | Vgl. Heidegger, Martin: Holzwege, 2-3: »Das Aufsammeln von Merkmalen aber aus Vorhandenem und das Ableiten aus Grundsätzen sind hier in gleicher Weise unmöglich und, wo sie geübt werden, eine Selbsttäuschung. So müssen wir den Kreisgang vollziehen. Das ist kein Notbehelf und kein Mangel. Diesen Weg zu betreten, ist die Stärke, und auf diesem Weg zu bleiben, ist das Fest des Denkens, gesetzt, daß das Denken ein Handwerk ist.“

78 | Vgl. Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, Frankfurt a.M. 1985, 231: »Ein Geflecht drängt zusammen, verengt und verwehrt die gerade Durchsicht im Verflochtenen. Zugleich aber ist das Geflecht, das die Wegformel [»Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen.« – Ein Motto, das die Redundanzen der Sprache in überraschende Varianzen aufzulösen bestrebt ist; Anm. d. Verf.] nennt, die eigene Sache der Sprache. Darum dürfen wir von diesem Geflecht, das dem Anschein nach alles ins Unentwirrbare zusammendrängt, nicht wegsehen. Die Formel muß unser Nachdenken eher bedrängen, damit es versuche, das Geflecht zwar nicht zu beseitigen, aber so zu lösen, daß es den Blick in das freie Zusammengehören der durch die Formel genannten Bezüge gewahrt. Vielleicht ist das Geflecht von einem Band durchzogen, das auf eine stets befremdende Weise die Sprache in ihr Eigentümliches entbindet. Es gilt, im Geflecht der Sprache das entbindende Band zu erfahren.“

gedachten Elementen.⁷⁹ Diese Rückbindung geschieht in der Form der Diférance durch die Staffelung von Unterscheidungen, an denen sich konstante Strukturen kristallisieren können (was in einem verräumlichenden Schritt geschieht) sowie von Unterscheidungen, die über sich hinausweisen und ihre Grenzen in einer verzeitlichenden Bewegung verwischen.⁸⁰

Deswegen bezieht sich Derrida im Kontext der Ökonomie auf die Figur des Knotens, weil er betonen will, wie sehr die Paradoxalität der Gabe von der Diférance abhängt – wie sehr diese ethische Fragestellung von der Frage nach dem Sinn abhängt. Es hat sich schon gezeigt, dass der Begriff der Ökonomie,

79 | Ein Beispiel für eine solche verknotete Argumentation findet man bei Claude Lévi-Strauss, der seine Erfahrung der Lebensfeindlichkeit und der unübersichtlichen Urwüchsigkeit des Dschungels mit ihrer künstlerischen Verarbeitung und mit den späteren biografischen Wendungen, die sein Leben genommen hat, verschlingt. Vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M. 1978, 357: »Jeden Morgen, wenn wir beim Frühstück unsere restliche Schokolade in Milch verrührten, sahen wir Vellard zu, der aus Emydios Hand ein paar Knochensplitter entfernte und ihr langsam das alte Aussehen zurückgab. Dieser Anblick war ekelerregend und faszinierend zugleich; er verband sich in meinen Gedanken mit dem Bild des Urwalds, seinen Formen und Drogen. Ich begann meine linke Hand als Modell nehmend, Landschaften aus Händen zu zeichnen, die aus gewundenen, wie Lianen ineinander verschlungenen Körpern herausragten. Nach einem Dutzend Entwürfen, die fast alle während des Krieges verloren gegangen sind – in welchem deutschen Keller mögen sie heute schimmeln? –, fühlte ich mich erleichtert und konnte mich wieder der Beobachtung von Dingen und Menschen zuwenden.« (An einer anderen Stelle verwendet er für seinen Erfahrungsschatz eine kosmologische Kreismetapher an. Vgl. ders.: 410: »Die Geschichte, die Politik, das ökonomische und das soziale Universum, die physische Welt, ja sogar der Himmel umgeben mich wie konzentrische Kreise, denen ich mich durch das Denken nicht entziehen kann, ohne jeden von ihnen einen Teil meiner Person zu konzedieren. So wie der Stein, der auf der Oberfläche des Wassers, in das er fällt, Ringe erzeugt, bevor er den Grund erreicht, so muß auch ich mich zuerst ins Wasser stürzen.«)

80 | Derrida führt diese paradoxe Verknotung gleich vor, indem er erneut die Zerrissenheit des Ereignisses anspricht. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 19: »Eine Gabe könnte nur möglich sein, Gabe kann es nur geben in dem Augenblick, wo ein Einbruch in den Kreis stattgefunden haben wird: in dem Augenblick, wo jede Zirkulation unterbrochen gewesen sein wird, und zu der Kondition dieses Augenblicks [...]. Gabe gäbe es nur in dem Augenblick, wo der paradoxe Augenblick (in dem Sinne, wie Kierkegaard vom paradoxaen Augenblick der Entscheidung sagt, er sei ein Wahnsinn) die Zeit zerreišt. So gesehen hätte man nie die Zeit für eine Gabe. Auf jeden Fall ist die Zeit oder die ›Gegenwart‹ der Gabe, ihr ›Präsent‹, nicht mehr als ein Jetzt denkbar, das heißt als eine Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist.«

wie ihn Bataille von Hegel bezieht (und wie ihn Derrida von Bataille auf Hegel kritisch rückbezieht), selbst bei einer Konzentration auf die Verausgabung im Opfer oder im Potlatsch eine Reziprozität und Kreisläufigkeit impliziert. Diese zentrifugale Verfassung der ökonomischen Arbeit lässt sich direkt aus der sinnhaften Selbstvergewisserung des Bewusstseins (bei Hegel) ableiten. Genau auf dieses verdeckte Zentrum des Sinns und auf die Verdeckung dieses Zentrums in einer widersinnigen Ethik soll die Metaphorik des desorientierten Kreises und des Geflechts hinweisen. Deshalb widmet sich Derrida im Vorfeld seiner Analyse der Gabe diesem Begriffsfeld: Es interessiert Derrida nicht, ob es die Gabe wirklich gibt, sondern inwieweit sich die Gabe als soziale Praxis an ihre Grenzen stoßen lässt. – Wobei Denken nur unter den paradoxen Bedingungen der Différence unternommen werden kann und wobei das paradoxe Denken seinen Gegenstand mit seiner verknoteten Widersprüchlichkeit affiziert.⁸¹

Die Knotenstruktur leistet aber nicht nur eine Reminiszenz an den im Ereignis (eine Form der Différence) gegebenen Sinn, sondern bietet für Derrida auch die Gelegenheit, den in der Beschäftigung mit Batailles Ökonomie gewonnenen Begriff des Opfers für sich auszugestalten. Das Opfer ist (neben dem Potlatsch, der eine analoge Funktionsweise der vergeudenden Resakralisierung der Dinge aufweist, die durch den menschlichen Gebrauch zweckentfremdet worden sind) für Bataille zum sinnbildlichen Paradebeispiel für die allgemeine Ökonomie der Verausgabung geworden. Bei Bataille kann vor allem im Opfer die Wirkungsweise der allgemeinen Ökonomie abgelesen werden. Derrida lässt diese Brüchigkeit der Ökonomie zwischen nützlicher Aneignung und unnützer Verschwendug nicht los. Diese Paradoxie bietet für ihn den Anlass zu einer Grundformel für seine ethischen Untersuchungen: Die Ökonomie, die sich im Kreislauf von Geben und Nehmen bewegt, gegenübergestellt einer Anökonomie, die sich diesem Kreislauf verweigert, aber unbedingt durch ihn hervorgerufen wird. Im Geweih des Sünden- und Opferbocks wird Derrida eine Weiterentwicklung der Knotenfigur vornehmen und damit in seiner Argumentationsweise einen Bezug vom Opfer zur Ökonomie der Gabe herstellen.

81 | Vgl. Ecker, Gisela: »Giftige Gaben. Über Tauschprozesse in der Literatur, München 2008, 19: »Die Suche danach [nach der Gabe in der Figur des Unmöglichen, Ann. d. Verf.] – dies wird in Derridas Behandlung von Baudelaires Erzählung *La fausse monnaie* im dritten und vierten Kapitel von Falschgeld offenkundig – wird nicht aufgegeben, sondern ergibt sich als Aufgabe des Texts in seiner ganzen Unentschiedenheit. Nur scheinbar stellt sich damit eine Nähe zu den ›Puristen der Gabe‹ her; doch übernimmt Derrida nicht deren festen Glauben an die Existenz einer reinen Gabe jenseits des Ökonomischen an sich, nach denen jene beharrlich auf der Suche sind, sondern lässt seine Rede über die Gabe im Zustand der Unentschiedenheit und dissémination.«

len: die Windungen des Geweih und die verknoteten Kreisläufe des Lebens. Wir kommen darauf zurück, wenn wir zur Untersuchung der Verausgabung des Menschlichen im Isaaksopfer bei Derrida gelangen.

3.1.3 Der Vergleichspunkt des ökonomischen Kreislaufs im Preis

Wenn bisher die Ökonomie hauptsächlich im Hinblick auf das ihr zugrunde liegende Tauschprinzip ausgedeutet wurde, so vergisst es Derrida nicht, ebenso eine alltagsnähere Untersuchung der Ökonomie in seine Überlegungen mit einzubeziehen. Damit rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit, inwieweit die Warenkreisläufe von Geben und Nehmen, die Transaktionen der (beschränkten) Ökonomie durch Geld beeinflusst werden.⁸² Im Wert der Ware schlägt sich ein Vergleichsgesichtspunkt des reziprok kreisenden Austauschs nieder, der in seinen grundlegenden Auswirkungen zu berücksichtigen ist.⁸³

Eine Gabe kann also als ökonomische Transaktion zwischen Geber und Empfänger anhand ihres preislichen Geldwertes bemessen und verglichen werden. Diese Vergleichbarkeit des Preises, den eine Ware erhält, erklärt sich aus der symbolischen Generalisierbarkeit des Geldes.⁸⁴ Geld kann wie ein konventionelles Zeichen funktionieren.⁸⁵ Es übernimmt damit eine Reprä-

82 | Vgl. Derrida, Jacques: Über das ›Preislose‹ oder The Price is Right in der Transaktion, b_books (Berlin) 1999.

83 | Vgl. Hénaff, Marcel: Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris 2002, 415–416: »Que l'irruption de la forme monnaie constitue une profonde rupture dans la conception des échanges de biens [...], que la monnaie entraîne des pratiques et induise des représentations susceptibles de menacer des formes de vie et de relation très anciennes, toutes sortes de récits ou de proverbes nous les disent. Platon, on l'a vu, exprime constamment sa plus grande méfiance envers ce instrument. Il en reconnaît – très brièvement – l'efficacité, mais d'est pour aussitôt insister sur ses dangers. [...] Aristote au contraire, qui s'efforce d'analyser la rationalité de la monnaie, se donne les moyens de penser la relation essentielle qui existe entre société politique et échange marchand. Relation essentielle en ceci que l'usage de la monnaie fait intégralement partie de l'exercice de la justice. Il s'agit d'affirmer sa nécessité fonctionnelle et éthiques dans l'organisation de la cité; celle-ci se définit comme une communauté où s'imposent à la fois une instance d'autorité souveraine (donc métaclanique) et une activité d'échange des biens née de la différenciation des tâches et de la diversité des besoins.«

84 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 318–320 (zum symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium allgemein).

85 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 10: »Man bedient sich tatsächlich nicht zufällig so oft des Modells des Numerischen und des monetären Zeichens, um die Funktionsweise der Sprache zu analysieren – oder eines Zeichensystems im allgemeinen.« – Diese ähn-

sentationsfunktion, weil es in einer nicht-natürlichen Beziehung den Wert von Waren symbolisiert. Zudem verhält sich Geld wie ein arbiträres Zeichen, weil es abgehoben, abstrahiert von der Dingwelt, generell anwendbar und wiederverwendbar bleiben muss: Mit einem 10-Euro-Schein muss man von der Schweinestelze bis zum Lyrikband alles bezahlen können – genauso wie Metzger und Buchhändler in der Lage sein müssen, diesen Schein in völlig zusammenhanglosen Situationen weiter verwenden zu können. Die Bewertungsfunktion des Geldes hängt damit von einer gewissen Indifferenz gegenüber der breiten Varianz von Gegenständen ab:⁸⁶ Ein Ding bekommt in einem Preis einen Geldwert zugemessen und wird damit als Ware beliebig verhandelbar. Dadurch dass eine Ware durch einen Preis ausgezeichnet und symbolisch generalisiert ist, wird sie erst disponibel, vergleichbar und äquivalent ersetzbar.⁸⁷ Im Warenwert zeigt sich erst die Zweckentfremdung des Dispositionsgutes,⁸⁸

liche Funktionsweise sieht Derrida vor allem in zwei Hauptcharakteristika erfüllt: Der Ähnlichkeit von Kommunikation und Transaktion, sowie in einer analogen Anreicherung von Warenwert und semantischem Wert. Vgl. ders.: 12-14.

86 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 20: »[...] Konzepte der Substitution, der Wiederholung und der Neutralisierung [...]. Die drei Prädikate bezeichnen gleichermassen eine gewisse Indifferenz. Geld ist indifferent, weil seine Zeichen gleich und ähnlich sein müssen (es gibt keinen Unterschied zwischen zwei 10-Franc-Stücken oder Scheinen: wesentliche, konventionelle, nicht-natürliche, arbiträre Indifferenz des Zeichens, also Wiederholung, Wiederholbarkeit, Ersetzbarkeit, universalisierende Bewegung). Dasselbe gilt für den Ursprung oder den Träger des Geldes, das, wie man so sagt, nicht stinkt. Die drei Prädikate der Indifferenz (Substitution, Wiederholung, Neutralisation) sind hier untrennbar – und für jedes Konzept des Geldes unverzichtbar: als quantifizierbarer Wert, als monetäres Zeichen oder als Figur des Begehrswerten [...].«

87 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 349-350: »Während Eigentum noch uninteressant sein kann – was soll ich mit einem Garten mit zwanzig Apfelbäumen? –, wird durch das Medium Geld sowohl Knappheit als auch Interesse universalisiert. Mehr Geld kann man, und das wußte schon Aristoteles, immer brauchen. Erst die Monetarisierung des Eigentums, die jedem Besitz einen Geldwert zuordnet, selbst der eigenen Arbeitskraft, läßt das Knappheitsmedium Eigentum/Geld in die heute gewohnte Form expandieren. Geld dient als Medium der Beobachtung von Knappheit, und Zahlungen sind Formen, die das Medium operationalisieren. [...] Während das Eigentum als Medium noch an die natürliche Teilbarkeit der Dinge gebunden ist und deshalb nicht sehr weit aufgelöst werden kann, ist das mediale Substrat des Geldes die jeweils kleinste monetäre Einheit, und die kann nach Bedarf arbiträr bestimmt werden. Das ermöglicht Standardisierungen, die von individuellen Präferenzen abstrahieren.«

88 | Zur Disposition stehen nicht nur Dinge und Gegenstände aus Natur und Umwelt, sondern auch Dienstleistungen und Dienstleister, Arbeitszeit und Arbeiter: alles, was einen Preis haben kann.

das in dieser zeichenhaften Form zur Verfügung des Menschen steht.⁸⁹ Im Warenwert erfahren die Gegenstände eine Art von Entwürdigung, insofern sie ihre Unersetzlichkeit und Einzigartigkeit verloren haben.⁹⁰

An dieser Stelle führt uns die Argumentation Derridas beabsichtigt in eine Aporie. Warenwert und Würde scheinen kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe zu sein, die sich gegenseitig ausschließen. Die preisliche Bewertung von Waren führt zu ihrer Entwürdigung, weil die Ware und die Dienstleistung nicht mehr eigenständig als Zweck an sich behandelt werden können, sondern einem anderen Zweck untergeordnet sind: Weil jegliche Güter durch ihren Wert eine zeichenhafte Codierung erhalten (der Wert als signifiant verweist auf ein Gut, das als signifié erfasst werden kann und derart einen Warencharakter aufgedrückt bekommt), können sie für ein Wirtschaftssystem bereitgestellt werden, das sie unter der Leitdifferenz von Investition und Rendite erfasst. Gleichzeitig aber garantiert diese Generalisierbarkeit der Ware im Preis auch, dass alles gleich bemessen werden kann. Der Preis garantiert, vereinfacht ausgedrückt, die Würde der Gleichrangigkeit. Kein Gut kann vernachlässigt oder als nachrangig behandelt werden, weil der Preis für jedes Gut einsteht und es genauso bezeichnet wie alle anderen Waren, Güter, Dienstleistungen, Ziele oder Zwecke. Der Wert ist damit paradoxe Weise wieder zur Würde in Beziehung gesetzt:

»Das durch diese fundamentale Opposition entstehende erschreckende Problem [...] besteht darin, dass die Kalkulierbarkeit des Preises, der Markt oder das Geld, die die Würde bedrohen (z.B. des Menschen, des vernünftigen Wesens, aber auch jeden Zwecks an sich – und in den Augen Kants ist das Menschenrecht lediglich das beste Beispiel), auch genau das ist, was als Prinzip der Äquivalenz und der Substitution die Gleichheit zwischen allen Singularitäten sichert, und damit die Unmöglichkeit, – oder sogar das

89 | Wir haben diese Zweckentfremdung und Profanierung der Dinge als Waren schon bei Bataille gesehen. Derrida führt diesen Gedankengang im Kontext seiner Schrift »Über das ›Preislose‹ oder The Price is Right in der Transaktion« wieder auf, indem er sich aber nicht auf Batailles Unterscheidung von Ware und Opfergegenstand, sondern auf Kant und dessen Entgegensetzung von Preis und Würde bezieht.

90 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 22: »Im Reich der Zwecke«, sagt Kant, »hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.« Anders gesagt gehört Würde, über allen Preis erhaben, zur Ordnung dessen, was man das ›Preislose‹ nennt. Das absolut Kostbare, der Andere in seiner Würde, hat keinen Preis. Reziprok: Alles was beim Anderen (oder bei mir als Anderem und absoluter Singularität) absolut kostbar, respektabel und nicht verhandelbar ist, definiert die Ordnung der Würde als den Zweck an sich.«

moralische Verbot – zwischen zwei absoluten Zielen zu wählen, zwischen zwei Singularitäten: Zwei Menschen zum Beispiel haben eine gleich moralische, juristische, politische Würde, ungeachtet der Unterschiede aller Ordnungen (sozial, ökonomisch, biologisch, sexuell, psychisch oder intellektuell etc.). Zwischen diesen zwei Äquivalenzen, diesen zwei Neutralisierungen, diesen zwei heterogenen Indifferenzen ist die Wahl unumgehbar aber auch kritisch: radikal bedroht, meist unmöglich oder aporetisch.⁹¹

Der Sinn einer solch aporetischen Verstellung besteht darin, dass durch die Einführungen von Unterscheidungen eine Art Landkarte des semantischen Feldes der Gabe erstellt werden kann. Erst in der Unzugänglichkeit des Wissens, in der logischen Abgründigkeit (wie wir sie bei der Chōra gesehen haben) wird ein atopisch-utopischer Raum geöffnet,⁹² in dem sich die Dekonstruktion im Spiel der Differenzen ihrer Möglichkeits- wie auch ihrer Unmöglichkeitsbedingungen versichern kann. Die Einführung von Differenzen zieht die Berücksichtigung der Grenzen einer solchen Differenzierung nach sich und verschiebt damit die Grenze sowohl des Zeichens wie auch des Wertes.⁹³ Diese

91 | Derrida, Jacques: Preislose, 23.

92 | Derrida nimmt den Begriff des Raumes (wie wir ihn von Chōra kennen) beabsichtigt wieder auf, (nicht nur weil er auf seine Bezugnahme auf Heidegger hinweisen will, sondern auch) weil er die aporetische Verfassung der Gabe und des sinnhaft erfassten Seins in der Différence unterstreichen will: Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 20: »Es sei denn, daß die Gabe zwar das Unmögliche ist, nicht aber das Unnennbare oder Undenkbare, so daß dieser knappe Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren die Dimension wäre, in der es Gabe gibt, aber auch, zum Beispiel, das Sein und die Zeit (es gibt das Sein* oder es gibt die Zeit*, um gleichsam exzessiv auf das vorzugreifen, was sich gerade als ein gewisser wesentlicher Exzeß der Gabe erweisen wird, ja als ein Exzeß der Gabe über das Wesen selber).«

93 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 24: »Hier muss das Nicht-Verhandelbare verhandelt werden. Diese Notwendigkeit ist kein empirischer Notbehelf: Gerade durch ihre Unentscheidbarkeit ist sie ein Imperativ. Sie öffnet den Raum der Entscheidung und auch der Verantwortlichkeit (moralisch, juristisch und politisch). Und sie eröffnet ihn sogar vor der Verhandlung zwischen Imperativ und Hypothetischem, Unbedingtem und Bedingtem, Nicht-Verhandelbarem und Verhandelbarem. Denn es ist die Möglichkeit von Geld selbst, des Preises, d.h. des Prinzips der Äquivalenz, das die Differenzen auch neutralisieren lässt, um zur reinen Singularität als Würde oder als universellem Recht zu gelangen. Der Zugang zur Würde des Anderen ist der Zugang zur Singularität seiner absoluten Differenz, gewiss, aber das ist nur durch eine bestimmte Indifferenz, durch die Neutralisierung der Differenzen möglich [...]. Indem sie das Wissen und alle objektive Bestimmung übersteigt, erlaubt alleine diese Neutralisierung, zur Würde zu gelangen, d.h. zur Tatsache, dass jeder und jede ebenso viel Wert ist wie der oder die andere, eben jenseits des Wertes: preislos.«

eigenartig rückbezügliche Grenzverschiebung entwirft Derrida an seiner Begrifflichkeit der Différance und überprüft sie im Begriff der Ökonomie auf ihre ethische Tauglichkeit.⁹⁴ Die Aporie ist für Derrida eine Kurzform, um einen différantiell mehrfach unterschiedenen Sachverhalt zusammenzufassen, ihn in seinen positiven wie negativen Querverbindungen zu beschreiben, um derart Entscheidungsfreiheit gegenüber einer eindeutig-statistischen Weltbeschreibung zu erlangen. Nur die Unentschiedenheit der Welt, die sich in ihrer aporetischen Beschreibung niederschlägt, garantiert die Freiheit für eine ethischen Entscheidung.⁹⁵

94 | Vgl. Mansfield, Nick: God who deconstructs himself, 100: »Différance makes signification both possible and impossible, offering the opening in which signification will happen but promising the inevitable dissemination of any particular signifying act. Signification both fulfills and repudiates différance, proposing a relationship to meaning that only différance can catalyze, but one that must itself be subject to the chaotic pluralization of différance. [...] The economy is made possible by the gift but can invest in its own logic only by repudiating gift-ness, even as it always bears a trace of the gift with it.«

95 | Vgl. Derrida, Jacques: Passioen. ›Die indirekte Opfergabe‹, in: ders.: ÜdN, 24-25: Probleme zeigen sich bei Derrida in einer Aporie von wissentlicher Durchdringung eines Vorliegenden und unwissentlicher Deckung hinter diesem Vorgeschenbenen. Diese aporetische Indifferenz ermöglicht erst Entscheidungen und ethische Verantwortung (im Begriff der aporetischen Gabe): »Es gäbe also einen Begriff und ein Problem (in bezug auf dieses oder jenes, ein Problem der Pflicht zum Beispiel [...]), das heißt etwas, das durch ein Wissen bestimmt werden kann [...] und das sich vor Ihnen befindet, hier vorne (problema), in front of you; daher die Notwendigkeit, frontal (de front) oder von vorn (de face), auf zugleich direkte, frontale und kapitale Art und Weise das anzusprechen, was sich vor Ihren Augen, Ihrem Mund, Ihren Händen befindet (und nicht hinter Ihrem Rücken), hier vorne als ein vor-gelegter Gegenstand (objet pro-posé ou préposé), eine zu behandelnde Frage, ein vorgeschlagenes (proposé) Sujet also, ebenso (das heißt ein überbrachtes, überreichtes/geschenktes: man überreicht/schenkt im Prinzip stets von vorne, nicht wahr? Im Prinzip). [...] Durch Metonymie kann problema, wenn man will, schließlich denjenigen bezeichnen, der, wie man im Französischen sagt, als couverture (Deckung/Tarnung) dient, indem er die Verantwortung für einen anderen auf sich nimmt oder indem er sich für einen anderen ausgibt, indem er im Namen des anderen spricht, denjenigen also, den man vorschreibt, oder hinter dem man sich verbirgt. [...] Von diesem Standpunkt aus wäre die Verantwortung in dem zusätzlichen beziehungsweise supplementären Maße problematisch, wie wir sie bisweilen, vielleicht sogar immer, jene sein könnte, die man nicht für sich, im eigenen Namen vor/gegenüber dem Anderen übernimmt [...], sondern jene, die man für einen Anderen, anstelle, im Namen des Anderen oder seiner selbst als Anderem, vor einem anderen Anderen und einem Anderen des Anderen übernehmen soll/muß: das Unleugbare der Ethik selbst.«

Die Zeichenhaftigkeit des Wertes scheint demgemäß eine Bindung an die Würde unmöglich zu machen und ermöglicht sie doch durch ihre Reflexion und Selbstüberschreitung. Warenwert und Würde stehen sowohl in einem Ausschlussverhältnis gegeneinander, bedingen sich aber gleichzeitig gegenseitig. Die Aporie der Ökonomie von Preis und Würde stellt eine Vorschau auf die ökonomisch-anökonomische Struktur der Gabe dar. Einheit ist formal-postmodern nur als widersprüchliche Vielheit gegeben, die Einheit der Gabe nur in einer Grundunterscheidung von ökonomischem Kreislauf und anökonomischer Verausgabung zu fassen; wobei beide Seiten dieser Leitunterscheidung wieder in Folgedifferenzen aufgeästelt werden. Der ökonomische Kreislauf wird unter der Differenz von Herrschaft und Souveränität, von Kreislauf und Knotenstruktur, von Zweckentfremdung und Zweckfreiheit fragwürdig, während die anökonomische Verausgabung, die Flüchtigkeit der Gabe sich an Unterscheidungen ausmachen lässt, wie der von Ware und heiliger Opfergabe, von Ware und vergeudendem Potlatsch, und an daraus entwickelten Kriterien wie der Nihilation der Gabe durch ihre unmittelbare Gegengabe.

Diese Untersuchung der ökonomischen Vorbedingungen der Gabe erbringt einerseits eine inhaltliche Fokussierung auf die Gabe als reziprokes Tauschverhältnis von Geben und Nehmen, die sich auf das Kreismodell des Reziproken ausweitet, und andererseits ihre Thematisierung im Horizont des Sinns. Damit folgt die ökonomische Vorstellung der Gabe der aporetischen Verstellung des Sinns, wie wir sie bei Derrida unter den Schlagworten der Différance, der Chôra und des Ereignisses kennengelernt haben.

3.2 DIE UNMÖGLICHKEIT DER GABE

Bisher hat sich die Gabe bei Derrida als Problem der ökonomischen Transaktion, in der Problematisierung des ökonomischen Kreislaufs und in der Problematisierung dieser Problematisierung geäußert. Derrida widmet sich somit der Definition der Gabe in einer delimitierenden Vorgehensweise: In einer Beobachtung erster Ordnung thematisiert er das Wesen der Gabe anhand des Unterscheidungspaares von Souveränität und Herrschaft, das er der Theorie der Ökonomie von Bataille entnimmt. Diese Wesensfrage erweist formal eine Art von Grenzenlosigkeit, weil sie sich nicht in einer definitiven Opposition verräumlichen lässt, sondern sich in komplementären Unterscheidungen verzeitlicht und fortsetzt. So transformiert sich die ökonomische Ausgangsfrage nach Souveränität und Herrschaft zu synonymen Formulierungen wie der Unterscheidung von Ware und heiliger Opfergabe sowie des nützlichen Tausches und der Vergeudung. Dieser Stufenbau der Différance wird dadurch erweitert und spurhaft fortgesetzt, dass in einer Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung auf die Art und Funktionsweise dieses ökonomischen Tausches im

Begriff des Kreises eingegangen wird. Diese erneute Selbstbezüglichkeit⁹⁶ geschieht wieder anhand einer Leitdifferenz, der von Zirkel und Geflecht. Auch in dieser Frage kommen die Untersuchungen von Derrida zur Gabe nicht zur Ruhe, sie setzen sich fort in Beobachtungen dritter Ordnung, warum diese Anbahnung der Kreise in Wirbeln und Knoten verläuft, warum sich Ergebnisse immer entziehen und in zweideutigen Aporien münden. Die Probleme, anhand derer man sich eine Welt beobachtbar macht, sind als wichtiger einzuschätzen als kurzfristige Lösungen oder einheitlich-einfache Aussagen: Probleme in einer aporetisch verstellten Formulierung eignen sich besser, Aufmerksamkeit für eine Fragestellung zu erzeugen und als Attraktoren für Folgediskurse zu dienen.⁹⁷

Diese eigentümliche Unentschiedenheit findet sich im Gabenbegriff ausgeprägt. Die Gabe als Ausdruck für etwas, was man, ohne es bewusst in Empfang genommen zu haben, erhalten hat, und wobei nicht klar ist, von wem, oder wann man es erhalten hat, geschweige denn, ob man es behalten kann. Umgangssprachlich schlägt sich diese Unbestimmtheit in einer Wortbedeutung nieder, die synonym zum Talent und zur Begabung ist: Die »Begabung« als eine Besonderheit, die verlegen als »angeboren« bezeichnet wird, weil man nicht weiß, wie man sonst dazu gekommen wäre.⁹⁸

96 | Vgl. Roberts, David: *The Law of the Text of the Law. Derrida before Kafka*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 69. Jahrgang, Heft 2/Juni, Stuttgart, Weimar 1995, 364: »By this I mean: the impossibility of reference is the very condition of self-reference. On the level of (prohibited) reference self-reference can appear only negatively in the doubling of negative ›correspondence‹. The question of reference must be displaced before it can appear as self-reference, just as the question of content must annul (suspend) itself before the form of the content can appear.«

97 | In der »Postmoderne« übernimmt die Beliebigkeit diese Funktion der Herstellung von diskursiver Anschlussfähigkeit von der Wahrheit. Die Beliebigkeit unterscheidet sich in ihrer formalen Strenge vom reinen Zufall. Beliebigkeit spaltet jeden Diskurs in eine Differenz von realisierter Möglichkeit und unrealisierten Möglichkeiten: »Es wäre auch anders möglich gewesen«. Dadurch werden genügend Variationsmöglichkeiten für Folgediskurse angeboten, die sich daran anranken können. Vgl. die Einleitung dieser Arbeit unter dem Kriterium der »Beliebigkeit«.

98 | Vgl. Drosdowski, Günther (Hg.): *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich 1989: Gabe [...] Im heutigen Sprachgebrauch wird ›Gabe‹ außer im Sinne von ›Gegebenes, Geschenk‹ auch im Sinne von ›angeborene Eigenschaft, Talent‹ verwendet.«

3.2.1 Nihilation der Gabe durch eine Gegengabe

Zu einer solchen Unentschiedenheit der Gabe gelangt Derrida, indem er zunächst von einer akteurszentrierten Analyse eines Gabenereignisses ausgeht: Von einer Gabe kann dann gesprochen werden, wenn ein Empfänger (C) etwas (B) von jemandem (A) erhalten hat.⁹⁹ Diese Schematisierung erinnert wegen ihrer Subjektzentrierung und ihrer auf Transfer ausgelegten Beziehung der Subjekte untereinander an das akteursbezogene Modell der Sprache, bei dem einem Empfänger (C') eine codierte Botschaft (B') durch einen Sender (A') übermittelt wird. Genauso wie dieses sprachliche Modell von der Différence unterlaufen wird, stößt auch das besagte Modell der Gabenübermittlung ihre eigene Dekonstruktion an.¹⁰⁰ Denn diese Formulierung der Gabe als Transfer zwischen Subjekten ermöglicht erst ihre Formung als in sich selbst überschreitende Aporie: Insofern ist die Kennzeichnung der Gabe als das »Unmögliche«

99 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 21: »Nehmen wir also eine Intention-zu-geben an: jemand, irgend ›einer‹ beabsichtigt oder wünscht zu geben. Das Geflecht dieser Formulierung ist schon komplex genug, unsere Sprache oder die gängige Logik drängen uns jedoch dazu, es als unvollständig anzusehen. Wir vervollständigen es also und sagen, ›irgend-einer hat die Intention, B an C zu geben' [sic!], irgend-einer hat die Intention-zu-geben oder gibt ›etwas› ›irgendeinem anderen‹. Dieses ›etwas› [quelque chose] muss nicht irgendein Ding [chose] im gängigen Sinne sein, es kann sich auch um irgendein anderes Objekt handeln; und der Gabenempfänger kann wie der Geber ein Kollektivsubjekt sein, auf jeden Fall aber gibt A B C. Diese drei Elemente, die jeweils mit sich selbst identisch sind oder im Begriff sind, sich mit sich selbst zu identifizieren, werden offenbar von jedem Gabenereignis vorausgesetzt.«

100 | Wir haben im Kapitel »1.2.1 Entkernung des traditionellen Zeichenbegriffs« schon erfahren, warum Derrida diesem Modell der Sprache reserviert gegenüber steht und bemerken in diesem Zug, dass Derrida die Schematisierung der Gabe aus seiner Sprechsituation ableitet: Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 21-22: »Zwischen uns [ihm und den Zuhörern, den Lesern, Anm. d. Verf.] besteht ein Vertrag, der zwar nicht unterzeichnet ist, aber gleichwohl wirksam ist und völlig unerlässlich für das, was hier geschieht, da sie dem, was ich hier von mir gebe, meinen Vortrag nämlich, ihrerseits etwas geben, schenken oder leihen: ihre Aufmerksamkeit und, wie ich hoffe, irgendeinen Sinn. Dies bleibt auf jeden Fall die unerlässliche Grundvoraussetzung für den Kredit, den wir uns einräumen, für die Glaubwürdigkeit, die wir uns zubilligen, für den Glauben, den wir uns schenken, auch dann noch, wenn wir gleich diskutieren und in nichts mehr übereinstimmen sollten.«

zu verstehen,¹⁰¹ weil sie sich aufgrund ihrer Bedingungen der Möglichkeit als unmöglich herausstellt.¹⁰²

Der Gabentransfer von einem zum anderen impliziert, dass der eine unstatthaft erweise mehr oder weniger hat als der andere, was in mehrfacher Hinsicht zu einem Problem für die Gabe wird. Wenn einer mehr als der andere hat, macht dies einen erneuten Ausgleich nötig? Zwingt dieses Ungleichgewicht, das in einem Gabenakt hergestellt wird, zur Perpetuierung des infinitesimalen Zurückgebens? Verpflichtet daher eine Gabe seinen Empfänger in unlauterer Weise?

Das Problem der Gabe wird also sein, dass eine Gabe immer eine Gegengabe provoziert, immer auf einen Ausgleich drängt und es danach ausgeglichen und rekompensiert so ist, als ob nie etwas gegeben worden wäre. Der Kreislauf der Güter wird die Verunmöglichung einer Gabe bedeuten.¹⁰³ Und damit verbunden wird weiter das Problem der Gabe sein, dass jeder Beschenkte letztendlich als Schuldner dasteht; weil er zwar vordergründig etwas (mehr) bekommt, als er vorher besessen hat, dadurch aber hintergründig einen Mangel verordnet bekommt und in ein Schuldverhältnis hinabgedrückt wird.¹⁰⁴

101 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 22: »Denn darin liegt das Unmögliche, das sich hier zu denken zu geben scheint. Diese Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend ›einer‹ irgend ›etwas‹ irgend ›einem anderen‹ gibt) bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe. Und das können wir von vornherein auch anders wiedergeben [traduire]: diese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annulierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe.«

102 | Vgl. Busch, Kathrin: Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München 2004, 87: »Die Aporetik der Gabe bildet den Ausgangspunkt der Überlegungen von Derrida. Sein Text kann für sich beanspruchen, dem Unmöglichen verpflichtet zu sein, wenn zunächst in äußerster Schärfe die Gabe von allen Formen der Rückerstattung, des Tausches, der Gegenseitigkeit, der Verschuldung und selbst der Dankbarkeit abgegrenzt wird, um sodann zu erweisen, daß es eine solche absolut freigiebige Gabe nicht geben kann.«

103 | Vgl. Bennington, Geoffrey u. Derrida, Jacques: Jacques Derrida, Chicago London, 1993, 190: »For the gift to be pure of any movement of exchange, it would have to go unperceived by the donee, not be received as a gift, not be a gift at all. The gift only ›exists‹ or gives in an exchange in which it already gives no longer.«

104 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 22-23: »Gehen wir denn einmal mehr vom Einfachsten aus und halten wir uns weiter an dieses semantische Vorverständnis des Wortes ›Gabe‹ [...]. Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. Wenn der andere mir das, was ich ihm gebe, zurückgibt oder es mit schuldet, das heißt mir zurückgeben muß, wird es keine Gabe gegeben haben, ob diese Rückgabe nun unmittelbar erfolgt oder vorprogrammiert ist im komplexen Kalkül eines lang befristeten Aufschubs [différence].«

Dieses Dilemma der Gegengabe wird besonders deutlich, wenn man genau dasselbe wiedererhält, was man vorher gegeben hat. Die Gabe als Tausch wird in der Wiederkehr desselben ad absurdum geführt. Wie die Bonbonniere, die bei Ephraim Kishon in der Geschichte »Ringelspiel« immer wieder weiter-verschenkt wird.¹⁰⁵ Als diese Geschenkbonbonniere letztendlich wieder zum Erzähler, dem ursprünglichen Geber, als Geschenk zurückkehrt, stellt sich heraus, dass es niemand in einer langen Reihe von Empfängern wirklich angenommen, sondern es nur aufbewahrt hat, um es bald in Verlegenheit eines individuell gewählten Geschenkes weiterzureichen.¹⁰⁶ Eine solche direkte Wiedergabe steht als Sinnbild der verunglückenden Gabe überhaupt. Denn im Tausch fordert eine Gabe ihre Rekompensation und drängt die ursprüngliche Gabe zurück hinter die Belanglosigkeit einer ausgeglichenen Schenkungsbilanz.¹⁰⁷ Diese Selbstvernichtung der Gabe in ihrer Rekompensation führt dazu, dass man darüber hinaus von einer Diskretion der Gabe gegenüber den an ihr beteiligten Akteuren ausgehen muss. Denn wenn ein Empfänger eine Gabe überhaupt als solche anerkennt, ist er schon gefangen in einem Kreislauf der Vergeltung, weil die Anerkennung einer Gabe ein funktionales Äquivalent zum Gegengeschenk darstellt. Die Anerkennung kehrt als Dankbarkeit zum

105 | Vgl. Kishon, Ephraim: Arche Noah, Touristenklasse. Satirische Geschichten, ohne Angabe des Ortes 1980, 80-82.

106 | Vgl. Kishon, Ephraim: Arche Noah, 81: »Mit einem Wutschrei stürzten wir uns auf Benzion Ziegler und schüttelten ihn so lange, bis er uns bleich und bebend gestand, daß er die Bonbonniere voriges Jahr von einem guten Freund geschenkt bekommen hatte. Wir riefen den guten Freund an und zogen ihn derb zur Verantwortung. Der gute Freund begann zu stottern: Bonbonniere ... Bonbonniere... ach ja. Ein Geschenk von Ingenieur Glück, aus Freude über den israelischen Sieg an der Sinai-Front... Wir forschten weiter. Ingenieur Glück hatte die Schachtel vor vier Jahren von seiner Schwägerin bekommen, als ihm Zwillinge geboren wurden. Die Schwägerin ihrerseits erinnerte sich noch ganz deutlich an den Namen des Spenders: Goldstein, 1953. Goldstein hatte sie von Glaser bekommen, Glaser von Steiner, und Steiner - man glaubt es nicht - von meiner guten Tante Ilka, 1950. Ich wußte sofort Bescheid: Tante Ilka hatte damals ihre neue Wohnung eingeweiht, und da das betreffende Fach unseres Geschenkkastens gerade leer war, mußten wir blutenden Herzens die Bonbonniere opfern. Jetzt hielten wir die historische Schachtel wieder in Händen..«

107 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 23: »Wie wir also sagten, ist es nur zu deutlich, daß die Gabe annulliert wird, wenn der Gabenempfänger einfach dasselbe zurückgibt, etwa eine Einladung zum Essen (und das Beispiel der Nahrung oder der sogenannten Konsumgüter wird nie bloß ein Beispiel unter anderen sein). Jedesmal, wenn es eine Rückgabe oder Gegengabe gibt, wird die Gabe annulliert.«

Geber zurück und kann so dessen Geschenk ausgleichen.¹⁰⁸ Dies gilt in gleicher Weise für den Geber, der die Gabe ebenfalls nicht als solche annehmen darf, soll sie nicht durch eine weitere Art von symbolischer Rekompensation zerstört werden – der Selbstzufriedenheit, eine gute, selbstlose Tat verrichtet zu haben.¹⁰⁹

Schon die bloße Wahrnehmung der Gabe – sei es von Geber- oder Empfängerseite – setzt einen selbstzerstörerischen Mechanismus in Gang, der mit seiner symbolischen Generalisierung beginnt:¹¹⁰ Einem Gegenstand wird in einem Wahrnehmungsakt ein Wert symbolisch zugewiesen, der dann seine Vergleichbarkeit und Austauschbarkeit ermöglicht. Die kommunikative binäre Codierung als Zeichen mündet in eine kommunitative Verfügbarkeit als bewertbarer Tauschgegenstand. Was die Gabe vergleichbar und symbolisch aus-

108 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 24-25: »Damit es Gabe gibt, ist es nötig, dass der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt. [...] Letztlich darf der Gabenempfänger die Gabe nicht einmal als Gabe anerkennen (*reconnaître*). Wenn er sie als Gabe anerkennt, wenn die Gabe ihm als solche erscheint, wenn das Präsent ihm als Präsent präsent ist, genügt diese bloße Anerkennung, um die Gabe zu annullieren. Warum? Weil die, die Anerkennung, anstelle – sagen wir vereinfachend – der Sache selbst ein symbolisches Äquivalent zurückgibt. [...] Es genügt also, daß der andere die Gabe wahrnimmt [...], und zwar nicht einmal in dem Sinne, wie man eine günstige Gelegenheit wahrnimmt, nein, er muß bloß ihre Gabennatur als solche wahrnehmen, den Sinn oder die Intention, den intentionalen Sinn der Gabe, damit dieses bloße Erkennen (*reconnaissance*) der Gabe als Gabe, noch bevor es zu einer Anerkennung (*reconnaissance*) als Dankbarkeit wird, die Gabe als Gabe annulliert.«

109 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 25: »Aber auch der, der gibt, darf davon nichts merken oder wissen, sonst genehmigt er sich schon an der Schwelle, sobald er die Absicht hat zu geben, eine symbolische Anerkennung, beginnt, sich selbstgefällig glücklich zu schätzen, gratifiziert und gratuliert sich selbst und erstattet sich symbolisch den Wert dessen zurück, was er gerade gegeben hat, gerade gegeben zu haben glaubt oder gerade gegeben zu haben sich anschickt.«

110 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 28: »Damit es Gabe gibt, darf sie dem Gabenempfänger oder dem Geber nicht bewußt sein, er darf sich ihrer nicht dankbar erinnern und das heißt, er darf die Gabe gar nicht als solche wahrnehmen; zu diesem Zweck aber muß er sie augenblicklich vergessen und dieses Vergessen muß so radikal sein, daß es auch nicht mehr unter die psychoanalytische Kategorie des Vergessens fällt. Denn das Vergessen der Gabe darf kein Vergessen im Sinne der Verdrängung sein. Es darf keiner der Verdrängung [...] stattgeben, da diese die Schuld und den Austausch wiederherstellen, indem sie das Vergessene, Verdrängte oder Zensurierte horten, bewahren und aufsparen. Die Verdrängung zerstört oder annulliert nichts, sie bewahrt, indem sie verschiebt.«

tauschbar macht, beraubt sie ihrer Einzigartigkeit und Faktizität.¹¹¹ Die Gabe müsste also unbezeichnet und spurlos sein, damit sie sein könnte.

Die Gabe kann nur in der strikten Verweigerung jedes Kreislaufs zu denken sein, droht aber gleichzeitig an dieser Strenge zu ersticken: unbeachtet von Geber wie Empfänger, unbezeichnet, unbewertet, unvergolten, unvergleichlich. – So zeigt sich die Gabe in einer Hyperbolik der Unmöglichkeit, die uns an die Monstrosität des maßlosen Ereignisses erinnert.¹¹²

»Die Gabe selber, sagen wir nicht die Gabe *an sich*, wird nie mit der Präsenz ihres Phänomens zusammenfallen. Intention, Benennung, Sprache, Denken, Wunsch oder Begehrten gibt es vielleicht nur da, wo es den Antrieb gibt, auch noch das zu denken, zu begehrten 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, begehrten und sagen, nach dem Maß *ohne* Maß des Unmöglichen[...].«¹¹³

Die Ereignishaftigkeit der Gabe drückt sich in ihrer aporetischen Fassung aus: Die Aneignung der Gabe gelingt nur in ihrer Enteignung – aber darin gelingt sie. Erst im Gedankenexperiment der Verunmöglichung der Gabe erweist sich

111 | Die Aporie von Wert und Würde tritt hier im Hintergrund wieder auf. Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 24: »Weil sie, die Anerkennung, anstelle – sagen wir vereinfachend – der Sache selbst ein symbolisches Äquivalent zurückgibt. Was aber nicht heißt, daß das Symbolische den Austausch wieder-herstellt, indem es die Gabe in der Schuld annulliert. Es ist nicht so, daß erst ein Tausch von Dingen oder Gütern stattfände, der sich dann in einen symbolischen Tausch verwandelte. Vielmehr stellt das Symbolische den Tausch zuallererst her, es eröffnet und konstituiert die Dimension des Tausches und der Schuld, mitsamt dem Gesetz oder dem Befehl der Zirkulation, in der die Gabe annulliert wird.«

112 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 29: »Damit es ein Ereignis [...] 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, Bestimmmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist. [...] Weit davon entfernt, daß das Vergessen uns die Möglichkeit der Gabe zu denken gibt, könnte man im Gegenteil eher darauf hoffen, von dem aus, was sich unter dem Namen Gabe ankündigt, dieses Vergessen zu denken. Damit es Vergessen in diesem Sinn gibt, muß es Gabe geben.«

113 | Derrida, Jacques: Fg. 43-44.

ihre Leistungsfähigkeit.¹¹⁴ Die überbordende Unmöglichkeit der Gabe begrenzt zwar ihre Möglichkeitsbedingungen, bindet sie aber gleichzeitig an sich und erlaubt ihre verräumlichende Verortung. Der delimitative Fortschritt der Verunmöglichung bei Derrida, die Übertreibung des verzeitlichen Charakters der Différance, ermöglicht die Bestimmung ihrer Grenzen, die sich in ihrer Überschreitung offenbaren.¹¹⁵

3.2.2 Verschuldung des Empfängers durch eine Gabe

Mit der Reziprozität als Hauptargument für eine Selbstvernichtung der Gabe ist bei Derrida das Thema der Schuld verbunden.¹¹⁶ Gegen die Gabe als Tausch muss angeführt werden, dass sie zu einer Hierarchisierung der an ihr beteiligten Akteure führt. Der Empfänger wird in eine Position des Schuldners herabgewürdigt, wird er durch den Erhalt einer Gabe zu einer Gegengabe, zu einem symbolischen Ausgleich oder irgendeiner Form des Dankes, der Anerkennung, ja sogar zu irgendeiner wie auch immer gearteten Wahrnehmung verpflichtet.¹¹⁷ Der Erhalt einer Gabe limitiert einen Menschen auf die sozi-

114 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 50-51: »Doch wie sollte man vernünftig, sinnfällig und allgemeinverständlich von einer Gabe sprechen, die das, was sie war, nur unter der Bedingung sein konnte, nicht zu sein, was sie war? Nur unter der Bedingung, nicht als solche zu erscheinen und das heißt nicht die Gabe von etwas zu sein, das ist oder präsent ist, von jemandem kommt oder jemandem gegeben wird? Nur unter der Bedingung, eine Gabe ohne Gegebenes und ohne Geben [...], ohne präsentierbares Ding und ohne präsentierbaren Akt zu ‚sein?‘«

115 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 45: »Bei diesem Versuch, einem Begehrn jenseits des Begehrns, geht es im Gegenteil darum, so getreu, aber auch so streng wie möglich sowohl der Verfügung oder der Anordnung der Gabe (›gib‹) nachzukommen wie auch der Verfügung und der Anordnung des Sinns [...]: So wisse denn auch noch, was geben sagen will, wisse zu geben, wisse, was du willst und sagen willst, wenn du gibst, wisse, was du zu geben intendierst, wisse, wie die Gabe sich annulliert, laß dich ein, selbst wenn dieses Sicheinlassen (engagement) eine Zerstörung der Gabe durch die Gabe ist, gib du der Ökonomie ihre Chance. Denn am Ende führt das Überborden des Kreises durch die Gabe, wenn es sie gibt, nicht auf ein bloßes Außen, das völlig unsagbar, transzendent und bezuglos wäre. Sondern dieses Außen gerade gibt den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang, indem es (sich) einläßt in den Kreis und ihn (sich) drehen läßt.«

116 | Schon Bataille bemerkte die Verbundenheit von Tausch und Verschuldung beim Potlatsch von Marcel Mauss. Derrida reinszeniert diesen Zusammenhang. Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 17-19.

117 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 23: »Hierbei kann es sich übrigens sowohl um etwas Gutes wie um etwas Schlechtes handeln; und hier antizipieren wir eine andere Dimension des Problems, nämlich die, daß geben zwar spontan als gut bewertet wird (es ist gut

ale Rolle eines Empfängers. Unendliche Handlungsmöglichkeiten reduzieren sich auf ein Dilemma.¹¹⁸ Die Annahme des Geschenks zwingt zur Rückgabe, will man nicht als undankbar gelten. Während der Empfänger durch den Erhalt einer Gabe eines Teils seiner Handlungsfreiheit verlustig geht, stattet sich der Geber mit einem gesteigerten sozialen Prestige aus.¹¹⁹ In beiden Fällen führt dieser Aspekt der Verschuldung, die durch eine Gabe erwirkt wird, zur Okkupation der Gabe durch den Tausch. Auch die Schuld funktioniert als soziales Äquivalent zur Rückgabe und annulliert so die Gabe. Der Schuldner ist zur Kompensation seiner Schuld gezwungen, wie der Verlust des Gläubigers durch gesteigertes Ansehen abgegolten wird.¹²⁰ So wird gezeigt, dass die Gabe,

zu geben, und das, was man gibt, Präsent, Geschenk oder gift, ist ein Gut), dieses ›Gute‹ sich aber doch leicht ins Gegenteil verkehren kann: bekanntlich kann es als Gutes zugleich schlecht, böse, giftig sein (Gift, gift), und zwar von dem Moment an, wo die Gabe den anderen zum Schuldner macht, so daß geben darauf hinausläuft wehzutun, Böses zu tun (faire mal, faire du mal), ganz abgesehen davon, daß man in einigen Sprache genausogut sagen kann ›ein Geschenk geben‹ wie ›eine Ohrfeige geben‹, ›das Leben geben‹ (donner la vie) wie ›den Tod geben‹ (donner la mort) [...], mag man dies nun trennen und entgegensetzen oder identifizieren.«

118 | Vgl. Foerster, Heinz v.: Über das Konstruieren von Wirklichkeiten, in: ders.: Wissen und Gewissen, 49: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst.« Vgl. ders.: Unordnung/Ordnung: Entdeckung oder Erfindung? in: ders.: Wissen und Gewissen 147: »Ich möchte meine Darstellung mit einer Aussage beschließen, die sehr gut als ein konstruktivistischer ethischer Imperativ dienen könnte: ›Ich werde stets so handeln, daß die Gesamtzahl der Wahlmöglichkeiten zunimmt.‹«

119 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 103: »Der Ruhm selbst, die Folge einer Überlegenheit, ist etwas anderes als das Resultat einer Fähigkeit, den Platz eines anderen einzunehmen, oder sich seine Güter anzueignen: er beruht vielmehr auf einer sinnlosen Raserei, einer maßlosen Verausgabung von Energie, die dem Kampf seine leidenschaftliche Form gibt. Der Kampf ist insofern ruhmvoll, als er immer in einem bestimmten Moment jedes Kalkül überschreitet. Man hat die Bedeutung von Krieg und Ruhm kaum begriffen, wenn man sie nicht zum Teil auf den Erwerb eines Rangs durch eine unbedachte Verausgabung vitaler Kräfte zurückführt, deren ausgeprägteste Form der Potlatsch ist.« Vgl. Komter, Aafke: Social Solidarity and the Gift, New York u.a. 2005, 47: »By means of giving a gift we are putting ourselves in a morally superior position; we may cause the recipient to feel indebted, sometimes to such an extent that we even claim some rights on the basis of our gift giving. In many non-Western cultures gift giving was inspired by rivalry: givers try to surpass one another in generosity, thereby asserting their power. The more one gives, the more prestige, power, and honor one is accredited with.«

120 | Vgl. Derrida, Jacques: La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà, Paris 1980, 464-466: Diese Kompensation und Rekompensation liegt schon in der Zeichenhaftigkeit, in der Schriftlichkeit des Zeichens begründet.

wenn sie als ökonomischer Austausch von Geschenk und symbolischer Rekompensation in der Schuld gedacht wird, in ihren Möglichkeitsbedingungen auf ihre Verunmöglichung verweist.¹²¹

Es darf dabei jedoch nicht unterschlagen werden, dass wiederum die Unmöglichkeit der Gabe eine Bedingung ihrer Ermöglichung darstellt. Das Scheitern der Gabe an ihrer Reinheit setzt den ökonomischen Kreislauf in der Ethik in Gang. Das Problem der verschuldenden Ökonomie bezeichnet dabei in ihrer Aporetik den Freiraum, in dem eine ethische Handlung aufgrund einer unvoreingenommenen, unkalkulierbaren Entscheidung getätigert werden kann.¹²² Die Différence stattet den Begriff der Gabe mit ihrer spezifischen alogischen Aporetik aus. Die Gabe erweist sich dahingehend als Gabenereignis, weil sie sich der Identifizierbarkeit von Existenzaussagen entzieht und es deswegen ermöglicht – uns deshalb die Möglichkeit schenkt, die Grenzen des Gebens anhand der Grenzen des Identifizierens zu beobachten. Die Brüchigkeit der Logik bei einer Gabe, die sich Beobachtungen erster Ordnung verweigert, gibt dem Beobachten zweiter Ordnung erst Raum. Und dieses metaphorische Öffnen eines Raumes für Selbstreflexivität ermöglicht Problemstellungen, die die Position der Beobachter und des Beobachtens in das Beobachtete mitberechnen, die also aufgrund einer logischen Gebrochenheit in eine atopische

121 | Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Zufall der Gabe, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 125: »Was dem Menschen abverlangt wird, muss nicht als a priori menschenmöglichen angesehen werden, sondern kann sich auch als permanente Überforderung des Menschen darbieten, der er niemals oder jedenfalls nicht ohne weiteres gerecht werden kann. Im Fall der Gabe führt die Erfüllung der geforderten Bedingungen gar in die Situation des double bind: Die Erfüllung wird unerfüllbar.«

122 | Zur Schuld als Ursprung der Ethik: Vgl. Derrida, Jacques: Passionen, in: ders.: ÜdN, 50: »Eine Geste bliebe amoralisch (sie würde diesseits der unbegrenzten, unkalkulierbaren und nicht-kalkulierenden gebenden Bejahung ohne mögliche Wiederaneignung verbleiben, an der man die Ethizität oder die Moralität der Ethik messen muß), wenn sie aus Pflicht im Sinne der ‚Pflicht zur Rückgabe‘ vollzogen worden wäre, aus einer Pflicht, die darauf reduziert wäre, eine Schuld zu begleichen, einer Pflicht als ein Zurückgeben-müssen dessen, was verliehen oder geliehen war. Die reine Moralität muß über alles bewußte oder unbewußte Kalkül, über alle Absichten, alle Vorhaben der Rückgabe oder der Wiederaneignung hinausgehen. Dasselbe Gefühl sagt (dit) uns, vielleicht ohne etwas zu diktieren, daß man über die Pflicht hinausgehen muß, zumindest über die Pflicht als Schuld (dette): Die Pflicht schuldet nichts [...], sie soll nichts schulden [...]. Doch gibt es eine Pflicht ohne Schuld? Wie ist eine Aussage zu verstehen [...], die uns sagt, daß eine Pflicht nichts schulden soll [...], um das zu sein oder zu tun, was sie sein oder tun soll, nämlich eine Pflicht, ihre Pflicht? Hier kündigt sich ein diskreter und stillschweigenden Bruch mit der Kultur und der Sprache an, und dies ist, das wäre diese Pflicht.«

und utopische Dialogik des Gabenereignisses überführen.¹²³ Dadurch dass die Gabe konstativ-existentiell verunmöglicht ist, gewährt sie Einblick in ihre entgrenzte Funktionsweise.¹²⁴ Nur die unmögliche Gabe ruft ihre Beobachter auf, Lösungsmöglichkeiten für ihr unlösbares Problem zu finden. Erst die Aporetik der Gabe erzwingt ihre Übersetzung in eine Utopie.¹²⁵ Das unlösbare Problem der nur in ihrer Unmöglichkeit möglichen Gabe kann auf diese Weise zur Herausforderung für alle Gabenakte dienen, sich an diesem unerreichbaren Ideal als handlungsinstruktivem Fixpunkt auszurichten.¹²⁶

Diese Entgrenzung bedeutet zudem eine Möglichkeit, der gemeinsamen Welt- und Sinnkonstitution der Beobachter: Im ökonomischen Austausch passiert eine Verschuldung, die Geber wie Empfänger vereint. Der ursprüngliche Geber wird durch die Rückgabe zum Empfänger, der ursprüngliche Empfänger zum Geber: Du bist so schuldig wie ich, wie wir alle. Damit wäre eine Grundlage gegeben für die gleichberechtigte Begegnung der Menschen, für den Respekt vor dem Anderen, der doch nicht anders kann, als ökonomisch so mitschuldig zu sein. Diese gemeinsame Schuldverstrickung in der Reziprozität

123 | Vgl. Schrijver, Georges de: political Ethics, 285: »The thinkable excessiveness of the pure gift can never be experienced; if somebody would deem to experience it, the excessive quality of the gift would break down. Now, it is precisely this thinkable excessiveness of the pure gift which eludes all phenomenological perception that elicits an ineradicable desire [...].«

124 | An diese verbindende Unterscheidung von Alogos und Atopos, die wir beim Begriff der Chōra kennengelernt haben (2.2.), erinnert Derrida ausdrücklich im Kontext der Gabe. Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 51

125 | Vgl. Horner, Robyn: Rethinking God as a Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology, New York 2001, 7: »In other words, an aporia is a problem that resists being solved because it defies any usual frame of reference. An aporia is a problem that exceeds our capacity even to hold onto it as a problem. [...] It is resolved, not by reasoning or by proof, but only by decision. [...] Derrida is not the first to write on the question of the gift, but it is he who powerfully highlights the contradictory tension in its very definition, who points out its aporetic qualities.«

126 | Vgl. Wolf, Kurt: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwart philosophie, Stuttgart 2006, 35: »Es geht also letztlich um ein auf der Tauschebene ›emphatisch‹ Unmögliches [...], dessen Möglichkeit erst auf einer Meta-Ebene erhofft werden kann. Die Hoffnung oder sogar Vermutung, dass nicht jede Gabe in den ökonomischen Kreislauf des Tausches zurückfällt, wird durch die Überlegung gestützt, dass im Geben der Gabe nicht so sehr [...] die konkrete Gabe als ›Objekt‹ zählt, sondern das ›Ereignis‹ des Gebens. [...] Es geht also offensichtlich bei der Kritik der Gabe nicht nur um die Warnung vor dem Rückfall auf die Ebene des kommerziellen Tausches, sondern um die Hyperkritik der Gabe mit dem Ziel, sie in ihrer absoluten Form darzustellen: Gabe der Gabe – ›gracieusement‹, begnadet, reine Gnade.«

tät kann als Kristallisierungspunkt für Kommunikation und Sozialität dienen, der einen Haltepunkt, einen Mindestgrad an Übereinkunft für die weitere Entwicklung divergierender Diskurse aufnötigt.

3.2.3 Das Verschwinden einer unmöglichen Gabe

Die Gabe zeigt sich nur im Fortgang einer différanten Grenzziehung und Grenzüberschreitung, die sich aus der hypothetischen Radikalisierung der ökonomischen Tauscheigenschaft der Gabe ergibt. Angesichts dessen wird von Jean-Luc Marion die Frage gestellt, ob diese Verstellung bei Derrida nicht zu einem Verschwinden der Gabe führt.¹²⁷

In vier Schritten vollzieht Marion die Verunmöglichung der Gabe nach, wie sie sich ihm zufolge bei Derrida ereignet.¹²⁸ Das Verbot einer ökonomischen Wechselseitigkeit,¹²⁹ gefolgt vom Gebot der Undankbarkeit eines Empfängers;¹³⁰ drittens der Selbstvergessenheit des Gebers, der seine Gabe nicht wahrnehmen darf;¹³¹ zuletzt der Abhebung der Gabe von einem ökonomischen Wertesystem, das nicht nur Geber und Empfänger zu kommerziell

127 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 118: »[...] elle établit certes les conditions auxquelles ce qu'on nomme un «don» devient impossible, mais aucunement ce qui devient ainsi impossible mérite encore le nom de don; en identifiant la possibilité du don à son impossibilité, cette contradiction n'énonce l'essence de rien, donc pas d'un don quelconque.« – Die eigene Suche nach einem Begriff der Gabe geht bei Marion daraufhin weiter; er möchte Möglichkeitsbedingungen der Gabe entdecken, die sich nicht gleichzeitig als Unmöglichkeitsbedingungen erschöpfen. Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Zufall der Gabe, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 124.

128 | Diese Schrittfolge der Verunmöglichung haben wir im vorangegangenen Kapitel schon behandelt, daher kann sie hier nur übersichtsweise beschrieben werden.

129 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 110: »Il aurait pourtant dû sembler évident que le don – plus exactement la donation – disparaît dès que la réciprocité le transforme en un échange. Rendre (un salut, une invitation, un service, la monnaie) entre déjà dans une économie: au don succédera le contre-don, le paiement de la dette, la remboursement de l'emprunt. Sitôt que l'économie s'empare de la donation, elle en fait l'économie; dès qu'elle investit la donation, elle lui substitue le calcul, l'intérêt, l'utilité, voire l'équité etc.«

130 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 111: »Ce refus de «rendre» ne doit pas s'entendre comme un simple ingratitude subjectif – l'ingratitude n'intervient précisément qu'au sein d'une économie d'échange et de réciprocité déjà constituée –, mais comme l'inconscience du donataire, que ne voit, ni ne sait qu'un don lui advient.«

131 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 112: »[...] bref, la disparition du donataire implique celle du donneur. En effet, la simple conscience de donner éveille la conscience de soi comme donnant, [...].«

orientierten Akteuren macht, sondern auch die Gabe als Ware zum Verschwinden bringt.¹³² Für Marion bedeutet dies die schrittweise Auslöschung jeder Möglichkeit für die Gabe: So aporetisch wie sie Derrida in ihrer Unmöglichkeit denkt, könnte die Gabe nie existieren.¹³³

132 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 113: »L'interprétation économique de la donation comme système d'échange non seulement fige donateur et donataire en agents d'un commerce, mais soumet aussi le don échangé au regard qu'ils y posent; or ce regard échangeur n'y fixe qu'un objet; c'est donc la visibilité permanente du don, réifiant la donation en une objecté subsistante, qui scelle le système d'échange et en exclut la donation en tant que telle.« Vgl. Marion, Jean-Luc: *The reason of the gift*, in: Leask, Ian u. Cassidy, Eoin (Hg.): *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, New York 2005, 112: »The gift is unthinkable in the economy because it is interpreted there as necessarily being a relationship of giving-giving, like an exchange of gifts, where the first gift is recovered in the gift that is returned for it, and where the returned gift is registered as the return on the initial gift (*do ut des*). Paradoxically, the gift is lost there because it does not manage really to give at loss – in short, it is lost because it has lost the freedom to be lost.«

133 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 114: »Car une double aporie la ferme: ou bien le don se présente dans la présence et il disparaît de la donation pour s'inscrire dans le système économique de l'échange; ou bien le don ne se présente pas, mais alors il n'apparaît plus du tout, refermant ainsi toute phénoménalité de la donation. S'il apparaît au présent, le don offusque la donation par l'économie; s'il n'apparaît pas, il ferme à la donation toute phénoménalité.« Vgl. zum Unterschied der Herangehensweise von Marion und Derrida: Wohlmuth, Josef: *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007, 211: »Er [Marion, Anm. d. Verf.] wendet jedoch gegen Derrida ein, der Gabendiskurs dürfe nicht von der Gabe im ökonomischen Tausch ausgehen, sondern müsse sich um eine phänomenologische Neubestimmung der Gegebenheit bemühen. [...] Damit rückt der Husserl'sche Terminus in der französischen Version von *donation* in den Mittelpunkt. [...] Die phänomenologische Methode bestehe darin, die Gabe von der Gegebenheit her durch reduzierende Einklammerungen des Gebers, des Empfängers und des Tauschobjekts aus dem metaphysischen Geflecht der Kausalitäten und ihrer damit verbundenen Transzendenzen zu lösen. Nur durch solche Reduktion könne die Gabe von der Ökonomie des Gabentausches befreit werden. Indem sich Marion auf *donation* konzentriert, setzt er gegenüber Derrida einen deutlich anderen phänomenologischen Akzent. Ausgangs- und Endpunkt ist dabei die Gegebenheit als Bewusstseinsphänomen.« Vgl. McKinlay, Shane: *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, New York 2010, 9: »Derrida maintains that although we intend the impossible (a gift, love, justice, forgiveness, hospitality, God etc.) on the basis of an undecidable trace, this intention can never be fulfilled because as a transcendental signified, the impossible is totally other and can never be present or given in any way. Marion agrees

Marion missversteht¹³⁴ Derrida, wenn er meint, dass eine Aporie eine argumentative Sackgasse sein muss, in der das Denken endet.¹³⁵ Wohingegen sich doch bei Derrida gerade erst in der Aporie zeigt, dass die Gabe kein Halten findet, sich in der Alogik ihrer Differenzen erst ein atopischer Raum für utopische Anschlussmöglichkeiten öffnet.¹³⁶ Wohingegen das Denken der Unmöglichkeit der Gabe erst zum Aufweis ihrer Möglichkeitsbedingungen führt¹³⁷

that the impossible can never be objectively present, but argues that it can nevertheless be given, although only as dazzling and overwhelming excess, and not in a way that can be comprehended and grasped by determinate concepts.«

134 | Nicht nur er: Vgl. Caillé, Alain: Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe, in: Adloff, Frank u. Mau Steffen (Hg.): *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a.M. 2005, 168: »Verhehlen wir es nicht weiter: Diese Taschenspielerei mit der Gabe betrübt uns. Die Kritik der Kärglichkeit der gewöhnlichen Gabe ließ uns eine besser gesicherte Gabe erhoffen. Und nun gibt es überhaupt keine Gabe.«

135 | Vgl. Gschwandtner, Christina: *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Bloomington 2007, 72: »Marion suggests that Derrida's aporia of the impossibility of the appearing of the gift only posits the problem, but does little to resolve it. He proceeds to show how the gift can indeed become possible by getting outside the economy of exchange and the metaphysics of presence. to which Derrida maintains it remains always resigned (by showing its impossibility to appear otherwise). If a gift is to appear it needs different conditions of possibility than impossibility. The economic horizon of exchange must be renounced in order to interpret the gift from the horizon of givenness itself. Marion shows how the gift can become possible when one of the terms of exchange is bracketed (or placed under phenomenological reduction) and thus eliminated – i.e., when the gift is thought without donor or without recipient or without a gift-object.«

136 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 14, 20, aber vor allem 197: »Es gibt auf jeden Fall für diese Unterscheidung keinen Sinn, keinen Ort, keine mögliche Markierung, wenigstens in der so umrahmten Situation, das heißt im kontextuellen Rahmen dieser Konvention oder dieser Intension. Aber jenseits dieses Rahmens, der so endliche Möglichkeiten von Entscheidung und von Beurteilung sicherstellt, zeichnen sich andere Kontexte ab und öffnen sich ihrerseits. [...] Da es für diese Verschachtelung keine Grenze gibt, findet sich vielmehr die Entgegensetzung von Konventionellem und Natürlichem selbst diskreditiert oder sagen wir strenger begrenzt hinsichtlich ihres unverzichtbaren Credits, der Spekulation, die sie immer beglaubigen muß.«

137 | Flatscher, Matthias: Derridas ›coup de don‹ und Heideggers ›Es gibt‹. Bemerkungen zur Unmöglichkeit der Gabe, in: Flatscher, Matthias u. Zeillinger, Peter (Hg.): *Kreuzungen Derridas. Geistertgespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien 2004, 52: »Dieser Imperativ, das Unmögliche zu geben, durchzieht das Oeuvre Derridas, vor allem seine Überlegungen zur Ethik und Politik der letzten zwei Jahrzehnte. Nicht (mit Sicherheit) geben zu können, doch die Gabe riskieren zu müssen, ohne zu wissen, ob sie sich überhaupt ereignen kann, ob es so etwas wie Gabe gegeben haben wird. Kon-

und wohingegen doch bei Derrida die ökonomische Aporie nur ein erster Auf-takt ist, eine verräumlichende Vorbereitung des semantischen Feldes, für die folgende verzeitlichende Öffnung der Untersuchung. Eine Öffnung, die in der Revision des Tausches und des Kreises bei Marcel Mauss' Text »Die Gabe« geschieht,¹³⁸ und sich auswächst von der Gabe zur Vergebung anhand einer Interpretation des Textes von »Falschgeld« von Charles Baudelaire.¹³⁹

Diese Sichtweise Marions der Gabe bei Derrida unterschlägt, dass es sich bei der Différence, der Verstellung und Verführung von aufeinander bezogenen Unterscheidungen, nicht um eine konstative Sprechweise handelt, die in Anspruch nehmen würde, existentielle Aussagen zu tätigen. Aussagen, die auf das Sein wahrheitsgemäß bezogen sind. Als ob es Derrida in seiner dezentrierenden Meditation um eine Identifikation, um eine Feststellung oder eine Definition der Gabe gehen würde; als ob Derrida versuchen würde, die Gabe in ihrem definitiven Wesen definitiv zu erfassen. So als ob Derrida nie im Begriff der Différence diese Art der Begrenzung, diese Art der Bezeichnung eines *signifié* durch ein *signifiant* unterlaufen und aufgebrochen hätte. Gerade so als ob im Begriff der Différence nicht schon offengelegt worden wäre, dass sich jede definitive Seinsbestimmung immer ausweitet auf die Frage nach der Definitivität der Seinsbestimmung, und dass sich diese Ausweitung wiederum entgrenzen lässt in der Frage nach der Bestimbarkeit der Grenzen. Deshalb ruft die Gabe als Problem von Geben und Nehmen erst das Problem des ökonomischen Kreislaufs hervor und damit dann die Frage nach dem Kreislauf und dem Geflecht.¹⁴⁰ Der immense Vorteil der Problematisierung in Form einer Aporie besteht bei Derrida darin, dass Diskurse derart ausgeweitet und phi-

kreten Beispielen, die, wie so oft bei Derrida, aus dem ethisch-politischen Bereich des menschlichen Handelns genommen sind, ist diese Brüchigkeit des Un-Möglichen (nicht nur semantisch) in die Figur der Gabe eingeschrieben, so etwa dem Zeugnis, dem Versprechen oder dem Vergeben. Im Vergeben etwa wird nichts Mögliches verzieren, denn dann wäre es ein durch Nachsicht Lässliches, sondern wenn sich Vergebung ereignet, falls es diese überhaupt gibt, dann wird das Unverzeihliche – und somit das Unmögliche – vergeben.«

138 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 39-40 + 54-95.

139 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 46-48 + 97-219. Vgl. Baudelaire, Charles: *La fausse monnaie*, in ders.: *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. 8, *Le Spleen de Paris. Gedichte in Prosa*, München 1985, 220-223, vgl. Kapitel »3.3.2 Auswuchs der Gabe zur Vergebung: ›La fausse monnaie‹ von Charles Baudelaire«.

140 | Die Kritik von Iris Därmann verkennt genau diesen rekontextualisierenden Aspekt der Gabe bei Derrida, indem sie ihm unterstellt, den Begriff der reinen Gabe zu nihilisieren und in einer Bewegung des kulturellen Chauvinismus auf den Gabenbegriff fremder Ethnien entgegen ihrer Intention anzuwenden. Vgl. Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005, 641-719.

losophisch rekontextualisiert werden können. Die Gabe erscheint so in ihren aporetischen Grundbedingungen in der Form der Différence.¹⁴¹ Diese spurhafte Abwesenheit einer Präsenz, wie sie sich im Schriftzeichen aufweisen lässt, ist auch der Gabe zu eigen: Sie lässt sich nicht festlegen oder repräsentieren.¹⁴² Weil sie sich nicht in existenziellen Kategorien beobachten lässt, geht sie über zu Fragen zweiter und dritter Ordnung: Wie ist ein Beobachter vorgegangen, als er an der Frage nach dem Wesen der Gabe gescheitert ist? Warum scheitern Beobachtungen und kommt das Beobachten nie zu einem Halt?

Dieser Übergang ist ein ausgezeichnetes Merkmal der Différence, wie wir sie bei der Gabe am Werk¹⁴³ sehen und hat den Vorteil, dass auf diese Art eine Fülle von Verweisungen und reichhaltige Zusatzkontakte an ein eigentlich abgeschlossenes Thema angeflochten werden können.¹⁴⁴ Diese Art der Parodoxie-

141 | Vgl. Oswald, Marion: Gabe und Gewalt. Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der fröhköischen Erzählliteratur, Göttingen 2004, 41: »Während die ›wahre‹ Gabe für den Text als Prozeß, als différance, den Text, noch bevor er ausgesprochen oder gar schon aufgeschrieben ist, den Text in seiner Nichtpräsenz und weitgehenden Unverfügbarkeit für den Rezipienten steht, [...] ist die zerstörte, die annullierte Gabe – so wie auch die Asche – Metapher der Schrift, Metapher als für das Abwesende als Zerstörtes in seiner Präsenz.«

142 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 133: »[...] die Struktur als Spur oder Vermächtnis dieses Textes – wie von allem, was überhaupt sein kann – überbordet das Phantasma von Rückkehr und markiert den Tod des Unterzeichners oder die Nicht-Rückkehr des Vermächtnisses, den Nicht-Nutzen, also eine gewisse Bedingung für Gabe in der Schrift selbst. Aus diesem Grund gibt es eine Problematik der Gabe erst im Anschluß [à partir] an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes. Es kann sie niemals im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz geben, selbst des Zeichens, des Bezeichnenden, des Bezeichneten oder des Wertes. Das ist einer der Gründe, weshalb wir bei der Ausarbeitung dieser Problematik immer von Texten ausgehen, von Texten im geläufigen und traditionellen Sinne der buchstäblichen Schrift, auch der Literatur, oder von Texten im Sinne ›differentieller/aufschiebender [différantielles] Spuren, einem Konzept folgend, das wir an anderer Stelle entwickelt haben.«

143 | Vgl. Zima, Peter: Dekonstruktion, 78: »Er projiziert das Problem der Ambivalenz und der Paradoxie auf die narrative Ebene, wenn er hinzufügt, daß die paradoxe Gabe des Freundes ›zugleich die Möglichkeit der Erzählung einfordert und ausschließt [...].«

144 | Vgl. Bischof, Sascha: Plus d'une éthique. Die Aporien der Ethik denken, in: Flatscher, Matthias u. Zeillinger, Peter (Hg.): Kreuzungen Derridas, 55: »Doch diese Endlichkeit [der Schrift, Anm. d. Verf.] wird immer schon vom ›radikal‹ anökonomischen unendlich Anderen unterbrochen, durchzogen und stets neu eröffnet. Für ein Denken der Schrift und der Différenz sind Ökonomie und Anökonomie keine Gegensätze. Die Differenz (différance) ist für Derrida der ökonomische ›Begriff‹ schlechthin (le concept économique). Sie kann als die ›allgemeinste Struktur der Ökonomie‹ (la stucture plus

entfaltung hat den Vorteil, dass der blinde Fleck der Beobachtungen niederer Ordnung immer mit berücksichtigt werden kann.¹⁴⁵ So profitiert eine Gabe davon, dass sie sich als différantiell unmöglich herausstellt, ihre Unerreichbarkeit kann einen Orientierungspunkt für menschliches Handeln darstellen. Die Unmöglichkeit einer Gabe tritt auf diese Weise als Korrektiv für konkreten Handlungen hervor.

3.3 DIE VERZEITLICHUNG DER GABE

Dieses Aufschließen der Gabe, die bisher in einer verräumlichenden Aporetik ausgebreitet wurde, geschieht bei Derrida zunächst in einer Hinwendung zum Begriff des Potlatsch bei Marcel Mauss. Ein Begriff, der, wie wir gesehen haben,¹⁴⁶ als Andeutung einer retorsiven Übersteigerung des ökonomischen Kreislaufs im früheren Werk Derridas nur indirekt behandelt wird, und an dieser Stelle eine ausführlichere Auffaltung erfährt.

3.3.1 Dekonstruierbarkeit des ökonomischen Tauschs

Die Beschäftigung mit dem Begriff der Gabe bei Mauss leistet für Derrida die enge Verzahnung mit seiner Nomenklatur der Différence. Derrida sieht bei der Gabe, wie sie Mauss beschreibt, einen Aspekt des Wahnsinns, der ihn reizt. Der Wahnsinn der Gabe bildet die Monstrosität des Ereignisses ab, zu-

générale de l'économie) bezeichnet werden. [...] Es ist die Differenz, die das undenkbare Zusammendenken von Ökonomie und Nicht-Ökonomie ermöglicht. [...] Das gesamte Engagement der Dekonstruktion kann Derrida zufolge ausgehend von einem stets noch ökonomischen Bruch mit der Ökonomie verstanden werden.«

145 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 91: »Man kann paradox kommunizieren, und dies keineswegs ›sinnlos‹ (im Sinne von unverständlich = autopoietisch wirkungslos). [...] Als Operation funktioniert die paradoxe Kommunikation, auch wenn sie, und das ist ihre wohlverstandene Absicht, den Beobachter verwirrt. Sowohl die klassische Rhetorik, als auch die moderne Literatur, sowohl die Nietzsche-Heidegger-Tradition der Philosophie als auch die Familientherapeuten bedienen sich des offenen Paradoxierens; und mehr noch: es ist üblich geworden, beim Beobachten des Beobachtens anderer auf verdeckte Paradoxien zu achten. Die Funktion der paradoxen Kommunikation ist nicht völlig geklärt und vermutlich selbst paradox, nämlich als Versuch, Destruktion und Kreation in einem Akte zu vollziehen.«

146 | Vgl. die Kapitel dieser Arbeit: »3.1.1 Ökonomie in der Form der Différence« und »3.1.2 Kreisverläufe und Knotenstrukturen«.

mal sich dieser Wahnsinn auf die Sprengung der Zeit in einem Gabenereignis bezieht, die einen nutzbringenden Warenkreislauf verhindert.¹⁴⁷

Obwohl die Gabe bei Marcel Mauss von einer Bewegung der Kreisläufigkeit gekennzeichnet ist, weist die Gabe bei ihm ebenso eine widersprüchliche Eigenschaft auf, die zu einem **Aufbrechen der zirkulären Wiederkehr** führt.¹⁴⁸ Eine direkte Rückgabe wird verhindert, weil sie im Potlatsch verzögert und auf einen späteren Termin hinausgeschoben wird. Damit hält die Terminierung ihre auf einen späteren Zeitpunkt verschobene Rückgabe vor einem Durchdrehen im Warenkreislauf ab.¹⁴⁹ Dieser Aufschub, der einen unmittelbaren Wa-

147 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 101-102: »Doch ebenso wie der trobriandische Kula nur ein extremer Fall des Gabenaustauschs ist, so ist der Potlatsch in den Gesellschaften der amerikanischen Nordwestküste gewissermaßen nur eine monströse Ausgeburt des Geschenksystems. [...] Geschenke werden bei jeder Gelegenheit und für jeden ›Dienst‹ ausgetauscht, alles wird früher oder später wieder zurückgezahlt, um augenblicks von neuem verteilt zu werden.«

148 | Derrida streicht diesen Aspekt heraus, umso mehr als er vermutet, dass dieser Widerspruch von Mauss nicht bemerkt wird. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 54: »Mauss beunruhigt es herzlich wenig, daß die Gabe und der Tausch unvereinbar sind, daß eine getauschte Gabe nur eine Leih'Gabe im Blick auf die Rück-›Gabe‹, das heißt eine Annullierung der Gabe ist. Wenn wir dies hervorheben, so wollen wir damit nicht sagen, daß es einen Gabentausch nicht gibt. Das Phänomen lässt sich soweit leugnen wie das, was auf Phänomenebene eben wie ein Tausch von Gaben aussieht, sich so präsentiert. Aber der offenkundige und sichtliche semantische Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch muß problematisiert werden.« Auf diesen Punkt konzentriert sich weitere Kritik: Vgl. Moebius, Stephan: Marcel Mauss, Konstanz 2006, 133: »Bourdieu kritisiert jedoch, dass sowohl Lévi-Strauss als auch Mauss das zeitliche Intervall zwischen Gabe und Gegengabe vernachlässigt haben; dieses Intervall habe die Funktion, Gabe und Gegengabe gegeneinander abzuschirmen und zwei vollkommen symmetrische Handlungen als unverbundene Einzelhandlungen erscheinen zu lassen.« (Bourdieu 1998: 163) Die Tatsache des Tauschs wird durch das zeitliche Intervall (unbewusst) verschleiert, so als gebe es keine Beziehung zwischen den einzelnen Gabeakten. [...] Das objektive Tauschverhältnis muss also individuell und kollektiv verkannt werden, denn die sofortige Rückgabe würde den Schleier, dass es sich nicht um eine großzügige Gabe, sondern um einen einfachen Tauschmechanismus handelt, wegreißen.« Vgl. Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a.M. 1998, 163.

149 | Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Zufall der Gabe, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 129: »Für ein Denken der Gabe in Abgrenzung zum Tausch war es von Wichtigkeit, dass zwischen beiden Operationen deutlich unterschieden wurde. Denn Mauss themisierte ausdrücklich jenes Moment der Verpflichtung, das in einer gegebenen Gabe für den Empfänger dieser Gabe bestand, und das nicht als Schuld [...] anzusehen ist. Mauss spricht von einer der Sache innewohnenden Kraft, einem hau, so

renkreislauf verzögert, scheint allen primitiven Kulturen gemeinsam zu sein, bei denen Mauss Anzeichen und Argumente für seine Fassung des Potlatsch bezieht. Dieser Aufschub zeigt sich im paradigmatischen »Potlatsch« der Ureinwohner Nordwestamerikas, wo der Aspekt der zeitlichen Verschiebung einer direkten Gegengabe in einem Gedankengang mit der totalen Warenverausgabung auftaucht. Die **Verzögerung** behindert den Warentausch in dem Maß wie die Verausgabung, bei der die Waren zerstört und geopfert werden, um den höheren sozialen Rang des Opfernden zu demonstrieren.¹⁵⁰ Der Austausch kann im »Kula« der Trobriand-Inseln im westlichen Pazifik vorgefunden werden, wo eine rituelle Abfolge von Nehmen und zeitlich getrenntem Geben einen unmittelbaren Tausch verhindert.¹⁵¹ Darüber hinaus ist er am »Hau« der Maori abzulesen, wo ein Geber sich von einem Geschenk trennt, das dann

der Eingeborenenausdruck, die den Empfänger der Gabe drängt, die Gabe durch eine Gegengabe zu erwidern.«

150 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 81-83: »Der Potlatsch selbst, so typisch als Tatsache und zugleich so charakteristisch für diese Stämme, ist nichts anderes als das System des Geschenkaustauschs. [...] Immerhin treten zwei Vorstellungen deutlicher zutage als im melanesischen Potlatsch oder in den entwickelteren bzw. zergliederteren Institutionen von Polynesien: nämlich der Begriff des Kredits, der Frist, sowie der Begriff der Ehre. [...] Jedwede Gegenleistung bedarf einer gewissen ›Zeit‹. Der Fristbegriff ist also immer dann logisch impliziert, wenn es darum geht, Besuche abzustatten, Heiraten oder Bündnisse einzugehen, einen Frieden zu schließen, an organisierten Spielen und Kämpfen teilzunehmen, Feste bei anderen zu feiern, rituelle und Ehrendienste zu leisten, sich gegenseitig ›Respekt‹ zu erweisen [...] – alles Dinge, die man zusammen mit anderen Dingen austauscht, die desto zahlreicher und wertvoller werden, je reicher die Gesellschaften sind.«

151 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 55-59: »Der Kula ist ein aristokratischer Handel. [...] Es scheint den Häuptlingen vorbehalten zu sein, die zugleich die Oberhäupter der Kula Flotte und -Boote sind. [...] Dieser Handel wird auf eine vornehme, dem Anschein nach völlig desinteressierte und bescheidene Art geführt. [...] Man unterscheidet ihn streng vom Austausch nützlicher Dinge [...]. Zumindest dem Anschein nach besteht der Kula – wie der nordamerikanische Potlatsch – darin, daß die einen geben und die anderen empfangen [...], wobei die Empfänger von heute die Geber von morgen sind. Sogar in der umfassendsten, feierlichsten, edelsten und am stärksten vom Wettkampf bestimmten Form des Kula, nämlich der der großen überseeischen Expeditionen [...], gilt die Regel, daß man nichts zum Austausch mitnimmt, nicht einmal als eventuelle Gegengabe für eine Nahrung, um die zu bitten man sich sogar weigert. Mit voller Absicht empfängt man nur; und erst wenn im folgenden Jahr der besuchende Stamm die Flotte des besuchten Stammes beherbergt, werden die Geschenke mit Zinsen vergolten. [...] Theoretisch zirkulieren diese Zeichen des Reichtums unaufhörlich. Man darf sie weder zu lange aufbewahren, noch ›langsam‹ und ›schwer‹ mit ihnen sein [...].«

erst eine Reihe von verschiedenen Empfängern durchläuft, bevor es den ursprünglichen Geber (in Form eines funktional adäquaten Geschenks) wieder erreicht.¹⁵²

Gleichzeitig wirkt so die Différence in der Gabe. In der Verzögerung scheint die Würde des Dings auf, das in Gefahr ist, vom Warenkreislauf erfasst zu werden. In dieser Verzeitlichung geschieht eine Öffnung des Sinns, der sich zunächst als verstellt und verräumlicht dargestellt hat.¹⁵³ Insofern scheint hier in der Derrida'schen Analyse des unterbrochenen Kreislaufs, der im Begriff der Gabe bei Mauss geschieht, wieder der ereignishafte Zusammenhang von »Es gibt Zeit« und »Es gibt Sein« bei Heidegger auf.¹⁵⁴ Die Authentizität der

152 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 33-35: »Das taonga und alles streng persönliche Eigentum hat ein hau, eine geistige Macht; Sie geben mir eins davon, und ich gebe es einem Dritten; dieser gibt mir ein anderes taonga dafür, weil er vom hau meines Geschenks dazu getrieben wird; und ich bin gezwungen, Ihnen diese Sache zu geben, weil ich Ihnen zurückgeben muß, das Produkt des hau ihres taonga ist. [...] Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger[...].« Vgl. Fokouo, Jean Gabriel: *Donner et transmettre. La discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Zürich u.a. 2006, 31: »C'est le principe du hau Mao-ri [...], cette force qui habite l'objet donné et qui le pousse à revenir à son propriétaire. Le hau poursuite tout détenteur, il revient au lieu de sa naissance au sanctuaire de la forêt, du clan et au propriétaire.«

153 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 56-57: »Für Mauss ist der Termin das ursprüngliche und wesentliche Merkmal der Gabe. Das Intervall, der Aufschub, den das spätere Fälligwerden gewährt, erlaubt es Mauss, den Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch nicht zu bemerken, auf dem ich soviel insistiere und der in den Wahnsinn treibt: sowohl in dem Fall, wo die Gabe dem zirkulären Tausch weiter fremd bleibt, wie auch in dem wo sie in ihn hineingezogen wird, bzw. von selbst in ihn hineinzieht. [...] Und die Synthese, das System oder die Syntax, die die Gabe und den Tausch zusammenfügen, kurz das syn- ist einfach die zeitliche oder genauer gesagt die auf Zeitgewinn spielende, temporisierende différance, der Aufschub des Termins oder die Zeit des Aufschubs [...], die jedes ›zur selben Zeit‹ disloziert. [...] Angetrieben von einer mysteriösen Kraft, verlangt das Ding nach der Gabe und der Rückgabe, es erfordert folglich die ›Zeit‹, den ›Termin‹, und den ›Aufschub‹ oder das ›Intervall‹ des Temporisierens, das Zeitgewinn-Werden der Verzeitlichung, kurz das Ding fordert die Belebung (animation) einer neutralen und homogenen Zeit durch das Begehen der Gabe und der Rückgabe.«

154 | Vgl. Fokouo, Jean Gabriel: *Donner et transmettre*, 94: »En effet dans son oeuvre Donner le temps [...] la réflexion de Jacques Derrida est tout d'abord phénoménologique et soulève la question des rapports qu'entretient le don avec la donation husserlienne ou avec l'existentialisme de Heidegger, qui traite de l'ontologie et de la question du

Welt, die sich durch ihre paradoxale Entzogenheit erklärt, besteht darin, nicht nur auf ihre Gegenständlichkeit zum Menschen reduziert werden zu können. Dadurch, dass der unmittelbare Tausch eines Dings vorenthalten wird, erweist sich erst seine Würde und Eigenständigkeit, die darin besteht, Zeit zu schenken – Zeit, die im Warten auf die verzögerte Rückgabe entsteht.¹⁵⁵ – Zeit, die deshalb unmäßig und zerrissen ist, weil sie es nicht erwarten kann in der Hoffnung auf eine Zukunft und weil sie nicht vergessen kann, wie bestimmdie Vergangenheit des datierten Schenkungsakts ist.¹⁵⁶ Diese paradoxe Ereignishaftigkeit erlaubt erst das Auskeimen von Freiheitsgraden bei der Gabe, weil durch ihre paradoxe Formulierung sowohl eine ursächliche Bestimmung durch die Vergangenheit als auch eine determinierende Ausrichtung auf die Zukunft unterbunden wird.¹⁵⁷

temps. Chez lui, on note également l'affirmation selon laquelle le don serait coextensif aux données tel l'oubli et la temporalité [...].«

155 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 58-59: »Eine Gabe ist eine 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 die Gabe gibt, ist die Zeit, aber diese Gabe der Zeit ist zugleich ein Verlangen nach Zeit. Es, das Ding, darf nicht unmittelbar und im selben Augenblick zurückgegeben werden. Es bedarf der Zeit und der Dauer, eines Wartens, das nicht vergißt.«

156 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 59: »Es, das Ding, verlangt Zeit, aber es verlangt nach einer begrenzten Zeit, also weder nach einem Augenblick noch nach einer unendlichen Zeit, sondern nach einer durch einen Termin determinierten Zeit: nach einem Rhythmus, einer Kadenz. Das Ding ist nicht in der Zeit, es ist oder es hat die Zeit, oder vielmehr, es verlangt einfach, die Zeit zu haben, sie zu geben oder zu nehmen – und zwar die Zeit als einen Rhythmus, der eben nicht eine vorgängige homogene Zeit akzidentiell rhythmisierte, sondern sie ursprünglich strukturiert.«

157 | Vgl. Baudrillard, Jean: Tausch, 183-184: »Über das ›reale‹ Ereignis hinausgehen. Es vom Ende her erneut lesen und einer prädestinierenden Lektüre unterziehen. Die Reihenfolge der Analyse umkehren, ohne nach realen Ursachen zu suchen, die man in unendlicher Zahl anhäufen kann, ohne jemals ihrer erstaunlichen Wirkung gewahr zu werden. Die Erklärung ist stets ein Alibi. Die Suche nach den Ursachen ist immer eine Leugnung des Ereignisses als solchem. Es handelt sich dabei um die Suche nach den Bedingungen, unter denen es auch hätte nicht stattfinden können. Nun ist aber das Ereignis, das auch hätte nicht stattfinden können (das ›reale‹ Ereignis), weniger interessant als jenes, welches keineswegs hätte nicht stattfinden können (das ›fatale‹ Ereignis).«

Dieser Bruch einer aufgeschobenen Zeit, der die Gabe vom rein vergeltenden Austausch entfernt, zeigt sich bei Mauss an zwei Problemstellungen: dem Kredit und der Ehre.

Die rituelle Organisation des **Kreditwesens** weist ein Charaktermerkmal von Schriftlichkeit auf: Weil die Indianer Nordwestamerikas keine Möglichkeiten der schriftlichen Aufzeichnung besessen hatten, veranstalteten sie öffentliche Zeremonien der Übergabe, um so unter der Zeugenschaft der Öffentlichkeit das Ereignis der Schenkung wiederholbar und somit erinnerbar für eine spätere Rückzahlung zu machen.¹⁵⁸ Diese soziale Theatralik stattet das Kreditwesen mit einem System der Schriftlichkeit aus, die Schenkungsakte symbolisch organisiert und anschlussfähig macht.¹⁵⁹ Die äußere Form eines öffentlichen Schenkungsakts übernimmt dabei die Funktion des eigentlichen Geschenks. Die theatralische Inszenierung der Schenkung macht das geschenkte Ding vernachlässigbar. – Wichtig für das Gelingen dieser Art des kommunikativen Austauschs ist, dass anhand der symbolischen Aufführung dieser Kreditvergabe der Erfolg einer Rückgabe wahrscheinlich gemacht wird. Es ist nicht mehr möglich, eine Rückgabe zu vergessen, weil sie in das Gedächtnis der Zeugen eingeschrieben, weil sie vor aller Augen publiziert worden ist. Die Schriftlichkeit der Gabe liegt darin, dass die repräsentative Struktur, die Symbolisierung einer gegebenen Gabe in einem öffentlichen Schenkungsakt, die Präsenz einer Gabe beobachtbar macht, die ansonsten unrepräsentiert, für alle Zeugen einfach nie geschehen und ungegenwärtig nicht-seiend wäre.¹⁶⁰

158 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 82: »Über den Potlatsch hat Boas nie etwas Besseres gesagt als das Folgende [...]: Das wirtschaftliche System der Indianer der britischen Kolonie basiert weitgehend auf dem Kredit, ebensosehr wie das der zivilisierten Völker. Bei all seinen Unternehmungen verläßt sich der Indianer auf die Hilfe seiner Freunde. Er verspricht, sie für diese Hilfe zu einem späteren Zeitpunkt zu bezahlen. Besteht die geleistete Hilfe in Wertsachen, die von den Indianern in Decken gemessen werden, so wie wir sie in Geld messen, dann verspricht er, den Wert dieses Darlehens mit Zinsen zurückzuerstatten. Der Indianer hat kein Buchhaltungssystem; folglich wird die Transaktion öffentlich vollzogen, um ihr Sicherheit zu geben. Schulden machen und Schulden begleichen – das ist der Potlatsch. [...] Wenn man Ausdrücke wie ‚Schulden, Zahlung, Rückzahlung, Darlehen‘ dahingehend korrigiert, daß man sie durch Ausdrücke wie ‚Geschenk‘ und ‚Gegengeschenk‘ ersetzt, Ausdrücke, die Boas gelegentlich selber benutzt, so hat man eine recht genaue Vorstellung von der Funktion des Kredits im Potlatsch.«

159 | Vgl. Dzimira, Sylvain: Marcel Mauss, savant et politique, Paris 2007, 37: »Pour Marcel Mauss, le don est l'opérateur symbolique, à la fois matériel et spirituel, universel et singulier, de l'alliance durable entre les hommes: c'est un rapport social fait de présents, de politesses, d'invitations etc. [...].«

160 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 62-63: »Für uns kündigt sich hier vielmehr ein gewisser Bezug an zwischen der Schrift oder ihrem Ersatz (aber was wäre ein Schriftersatz

Diese Verschriftlichung der Gabe, ihr verräumlichendes Raumgreifen, ist für Derrida einer der Hauptschritte in der Staffelung seiner Unterscheidung von Gabe und Tausch.

Die Gabe ist zwar den selben verzeitlichen Verwitterungen ausgesetzt wie die Schrift: Sie tritt als verräumlichte Repräsentation in die Welt (das Schauspiel tritt an die Stelle der eigentlichen Schenkung) ist jedoch damit gleichzeitig in einer spurhaften Entrückung entzogen. Der repräsentative Charakter dieser öffentlichen Kreditgewährung macht die Gabe erst nachvollziehbar, überantwortet sie aber im selben Augenblick einer spurhaft uneigentlichen Verwendung.

Als zweites Beispiel für die Gebrochenheit der Gabe bei Marcel Mauss fällt Derrida der Begriff der **Ehre** auf. Die Regeln des nordamerikanischen Potlatschs der indigenen Völker der Tlingit und der Haida besagen, dass mit dem Grad der Verausgabung bei einem Schenkungsakt das Ansehen des Verschwenders steigt.¹⁶¹ Durch diesen Wahnsinn der überreichen Vergeltung hat es den Anschein, dass sich die Gabe vom Prinzip des Tausches weitgehend abtrennt.¹⁶² Eher werden die Güter im Potlatch zerstört, bevor auch nur der Anschein einer Rückgabe entsteht.¹⁶³ Damit beraubt sich die Gabe nicht nur

anders als eine Schrift?) und dem Prozeß der Gabe: dieser macht vielleicht nicht bloß den Inhalt oder Gegenstand einer Schrift aus – eines Rechnungsbuchs, einer Archivalie, einer Kostenaufstellung (*mémoires*), einer Erzählung oder eines Gedichts –, sondern ist bereits für sich genommen das Markieren einer Spur. Die Gabe wäre so stets die Gabe einer Schrift, einer Erinnerung (*mémoire*), eines Gedichts, oder einer Erzählung, auf jeden Fall vermachte oder hinterließ sie einen Text; und die Schrift wäre demnach nicht das formale Hilfsmittel, die äußerliche Archivierung der Gabe [...], sondern etwas [...], die Archivakte, die sich unmittelbar anschließt an den performativen Akt der Gabe.«

161 | Wir haben diesen Punkt im Kapitel »3.1.1 Ökonomie in der Form der Différence« schon angesprochen. Darin geht es um den Aspekt vom Mauss-Werk, den sich Georges Bataille unter dem Schlagwort der Verausgabung erarbeitet hat.

162 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 65: »Bei diesem Wahnsinn, der bei Mauss schließlich bis an die Oberfläche des Textes kommt, handelt es sich um einen gewissen Exzeß der Gabe, der den Sinn der Gabe am Ende vielleicht verbrennt und zu Asche werden läßt; zumindest bedroht er jene präsumierte semantische Einheit, die es überhaupt erlaubt, von Gabe zu sprechen..«

163 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 84-86: »Nicht minder groß ist die Rolle, welche der Begriff der Ehre bei den Transaktionen der Indianer spielt. Nirgendwo sonst hängt das individuelle Prestige eines Häuptlings und das Prestige seines Clans enger mit der Ausgabe und der Pünktlichkeit zusammen, mit der die angenommenen Gaben mit hohen Zinsen zurückgezahlt werden, so daß der Gläubiger zum Schuldner wird. Bei einigen Potlatschs ist man gezwungen, alles auszugeben, was man besitzt; man darf nichts zurück behalten. Derjenige, der seinen Reichtum am verschwenderischsten ausgibt, gewinnt

ihrer Tauschmöglichkeit, sondern auch ihres zeichenhaften Charakters, wie er unter dem Aspekt des Kredits aufgescheinen ist. Eine zerstörte Gegengabe kann nicht mehr als Symbol für eine vergessene Gabe dienen, denn sie ist selbst dem Vergessen anheimgefallen.¹⁶⁴ Die Verunmöglichung einer Rückgabe in ihrer bloßen Zerstörung infiziert auch die Aussagemöglichkeiten. Das Symbol, das für die unmögliche Gabe zu stehen schien, ist selbst einem zentralen Ordnungsbegriff beraubt.¹⁶⁵ Eine differentielle Verzeitlichung, die vor der Unterminierung der eigenen Position nicht Halt macht.¹⁶⁶

Zur Steigerung der Ehre wird im Potlatsch also die eigentliche Gabe in einer übersteigerten Rückgabe in einer solchen Weise überboten, dass nicht nur mehr jede Art von Austausch unterbrochen ist, sondern auch die eigentliche Gabe in Vergessenheit gerät. Eine Selbstvergessenheit, die sogar nicht mehr in einer Reziprozität von Rückgabe und Ehrsteigerung aufgefangen werden kann, weil sie zu einer semantischen Zersetzung führt.¹⁶⁷ Im Begriff des

an Prestige. [...] In einigen Fällen geht es nicht einmal um Geben und Zurückzahlen, sondern um Zerstörung, nur um nicht den Anschein zu erwecken, als lege man Wert auf eine Rückgabe.«

164 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 67: »Verbunden mit einem double-bind [...] ist dieser Wahnsinn zunächst einmal ein doppelter, denn er gefährdet a priori sowohl den geschlossenen Kreis einer Rationalität des Tausches wie auch die ungezügelte und rückkehrlose Verausgabung einer Gabe, von der nichts im Gedächtnis bleibt: er ist Wahnsinn der Bewahrung oder der hypermnestischen Kapitalisierung und Wahnsinn der gedächtnislosen Verausgabung.«

165 | Derrida sieht Anzeichen dafür bei Mauss. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 77. Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 167-168: »Wir können jedoch noch weiter gehen und die wesentlichen Begriffe, derer wir uns bedient haben, anders betrachten. Unsere Ausdrücke ›Geschenk‹ und ›Gabe‹ sind nicht ganz exakt, aber wie haben keine anderen. Es wäre gut, wenn die Rechts- und Wirtschaftsbegriffe, die wir gerne einander gegenüberstellen – Freiheit und Verpflichtung; Freigebigkeit, Großzügigkeit, Verschwendug einerseits und Ersparnis, Interesse, Nützlichkeit andererseits – wieder einmal einer Prüfung zu unterziehen.«

166 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 67: »Er [der Wahnsinn, Anm. d. Verf.] zerstört die semantische Referenz, die es erlaubte, vernünftig über diesen Wahnsinn zu reden oder ihn vernünftig zu beschreiben, kurz man weiß am Ende nicht mehr, was Gabe und Nicht-Gabe eigentlich sagen wollen. Immer gibt es einen Moment, wo dieser Wahnsinn beginnt, das Wort oder den Sinn ›Gabe‹ zu verbrennen, um dann die Asche dieser ›Gabe‹ zu zerstreuen, ihre Wortkeime [les termes ou les germes] rückkehrlos zu disseminieren.«

167 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 78: »Dieser Wahnsinn schwankt unablässig zwischen einem ›ich rede Unsinn‹ und einem ›glauben sie ja nicht, daß ich Unsinn rede, selbst wenn ich über den Wahnsinn spreche‹. Verewigt oder eingeschrieben ist dieser Wahnsinn in dem Befehl zu vergessen, der zu jeder Gabe gehört.«

Kredits konnte Mauss eine repräsentative Ersatzstruktur finden für eine verschwindende Gabe, die nur in ihrer öffentlichen Bezeugung eine symbolisch-schriftliche Spur hinterlässt. Im Begriff der Ehre verliert Mauss selbst diese repräsentative Spur: In der ehrenvollen Zerstörung wird nicht nur die Gabe vollständig pulverisiert, sondern auch ihr repräsentativer Ersatz.¹⁶⁸

Diese Art des doppelt spurhaften Verwischens kann man illustrieren, wenn man eine andere Stelle in Derridas Werk heranzieht, in dem es auch um das Vergessen und seine **doppelte Geheimnishaftigkeit** geht.¹⁶⁹ Der geblendete Ödipus zieht sich zum Sterben zurück. Nicht nur, dass er sich damit seinen Töchtern entzieht und diese der Trauer überlässt; er entzieht sich darüber hinaus noch einmal dadurch, dass er sich an einen geheimen Ort zum Sterben begibt und seine Töchter auf diese Weise um einen Ort der Trauer, um ein Grabmal beraubt, an dem die Erinnerung an ihn statthaft begangen werden kann. Er wischt sich also zwei Mal aus: einmal, indem er stirbt, und noch einmal, indem er eine Erinnerung an seinen Tod verweigert, indem er das Zeichen seines Gestorben-Seins, ein seinen Tod überdauerndes Grabmal, unzugänglich hält. Dieses vergessene Zeichen für einen Vergessenen, diese doppelte Verweigerung einer Präsenz und einer repräsentierten Präsenz, ermöglicht jedoch das selbstbestimmte Weiterleben der Töchter, die sich auf ihr soziales Weiterleben konzentrieren können. – Ein solches doppeltes Vergessen verunmöglicht nicht nur Handlungsoptionen, es bietet paradoixerweise geradezu die Chance auf das Entstehen von Alternativen. Das Grabmal des Ödipus ist so durch das vergessene Vergessen in der verbotenen Trauer der Töchter implantiert und formuliert einen Zwang, nicht um den Vater trauern zu können, sondern sich stattdessen dem Aufbau der Gemeinschaft widmen zu müssen. Die verbotene Trauer, die Vergessenheit des Trauerortes und das Vergessen des Verstorbenen machen eine andere Art der Erinnerung möglich, das Weiterleben des gestorbenen Ödipus in der Konzentration der Töchter auf den politischen Fortbestand.¹⁷⁰

168 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 76: »Nun, man hat es nicht mehr mit einer scharfen Trennungslinie zu tun, die das Transzendentale vom Bedingten, das Bedingende vom Bedingten scheidet, sondern mit einer verwinkelten Unentscheidbarkeit, in der die Bedeutungen nicht feststehen und sich umkehren können: die Gabe des Lebens führt auf die Gabe des Todes zurück, die Gabe des Tages auf die der Nacht usw..«

169 | Vgl. Derrida, Jacques: Gastfreundschaft, 70-71 + 72-88.

170 | Das gilt um so mehr, als Ödipus der Prototyp des Menschen war, der seine Selbsterkenntnis an den Beginn seiner Regentschaft gestellt hatte. Vgl. Steinmann, Kurt [Übers.u. Hg.]: Sophokles. König Ödipus, Stuttgart 1989, 23-24: »Denn vor aller Augen trat gegen ihn an die geflügelte Jungfrau [die Sphinx, Anm. d. Verf.] einst, und klug erschien er in der Prüfung und hold der Stadt.« Vgl. Derrida, Jacques: Gastfreundschaft, 82: »Heteronomie, Wunsch, und Gesetz des Anderen, dort, wo letzterer, der Andere, ja

Im Zuge dessen ist es bezeichnend, dass die Gabe – doppelt geheimnisvoll – nicht aufzufinden ist, sie scheint nicht einmal als Spur auf; gleichwohl sie stattfindet, und zwar nur dadurch, dass sie ihre Unmöglichkeit in immer wieder unternommenen Anläufen erweist. Der Nachvollzug ihrer Parodoxie ist zur Heimstatt ihrer Unheimlichkeit geworden: Die Verkenntnis ihrer Anwesenheit ermöglicht die Entfaltung der Erkenntnis ihrer Abwesenheit. Eine formelhafte Kippfigur¹⁷¹ für den reizvollen Übergang von Beobachtungen niederer zu Beobachtungen höherer Ordnung: Bei der Behandlung der Frage nach der Gabe ist Derrida nicht sehr am Wesen der Gabe interessiert, sondern begeistert von den Anschlussmöglichkeiten, die sich aus der paradoxen Form der Gabe ergeben können. Das beschränkt sich nicht nur auf einen Übergang zum Rätsel des Verschwindens der Gabe, das auf das Rätsel der entzogenen Spur, des Geheimnisses und der Vergessenheit verweist. Die Behandlung der Gabe erfährt so ihre Bedürftigkeit. Dieser Supplementierungsbedarf setzt sich dann auch in den folgenden Kapiteln in den Fragen nach der Gabe fort, die auf die Vergebung abzielen und der anschließenden Frage nach der Vergeblichkeit eines Opfers, der Selbstaufgabe.

3.3.2 Auswuchs der Gabe zur Vergebung: »La fausse monnaie«

Die Analyse der Gabe ist also bei Derrida den Bedingungen der spurhaften Verwitterung unterworfen. Den Bedingungen der Différance, die zwar einen Nachvollzug ihrer verräumlichten Unterscheidungen möglich machen, eine statuarische Identifikation ihres Wesens aber durch ihre verzeitlichende Weiterentwicklung verwischen. Diese geheimnisvolle Entzogenheit der Gabe, ihr selbstreflexives Weiterwirken gerade dort, wo sie sich verflüchtigt zu haben

der Letzte, Ödipus der erste Mensch [...], wie auch Ödipus der letzte Mensch [...], nicht nur sterben wollte, sondern für die Seinen unauffindbar, ihrer Trauer entzogen sein wollte, wobei er diese und sich selbst in den Abgrund einer Trauer fortreißt, die um ihre Trauer selbst trauert [...].« Dieser Entzug der Trauer durch Ödipus kann als heroisches Opfer gedeutet werden, in dem sich seine Menschenerkenntnis ein letztes Mal ausdrückt: Der einzelne kann seinen Tod über-steigen, er kann sogar seine schicksalhafte Verfluchung umwenden, indem er sich für das Weiterleben der Polis einsetzt und das Leben der Menschheit vor das eigene setzt. Ödipus opfert sein Weiterleben in der Erinnerung der Töchter auf, indem er sie zur Beschäftigung mit der Polis anhält.

171 | Diese formale Ornamentik rechtfertigt sich dadurch, dass sie Anreize für sinnvolle Anschlussmöglichkeiten bieten kann unter erschwerten Bedingungen, die kurz als »postmoderne« Beliebigkeit umrissen werden können. Eine formale Verspieltheit kann dort Diskurse vorantreiben, wo deren Weiterführung unter einer unüberschaubaren Anzahl von Folgediskursen unwahrscheinlich zu werden droht.

schein, ist der Verständnishorizont, den man beim Gabenbegriff von Derrida nicht aus den Augen verlieren darf.¹⁷²

Deshalb, um es uns kurz wieder vor Augen zu führen, erfolgt unmittelbar nach der Beschäftigung der Gebrochenheit und der Ungegenwärtigkeit der Gabe eine Untersuchung der Flüchtigkeit des Gabenbegriffs, in der sich gleichwohl seine Gegenwärtigkeit dynamisch herausstellt.¹⁷³ Wir nehmen die Erwägungen von Derrida an der Stelle wieder auf, an der dieses **Motiv der Gabenverwitterung in der Problematik der Schriftlichkeit reformuliert** wird.¹⁷⁴ Gabe wie auch Schriftsprache sind beide geprägt von der Monstrosität des Ereignisses, der ihr eigentlichen Abgründigkeit von verunmöglicher Möglichkeit, der Abwesenheit des Anwesenden oder etwa der Undatierbarkeit des gegebenen Datums.¹⁷⁵ Darüber hinaus, dass die Sprache uns vorgegeben ist, liegt die Gemeinsamkeit darin, dass die Monstrosität von Sprache und Gabe zur Selbstvernichtung in der Paradoxalität tendiert.¹⁷⁶ Das Wesen der Gabe, die

172 | So taucht die Gabe selbst bei der Frage nach einer angemessenen Übersetzung wieder auf, der notwendigen Sinnverschiebung, die durch eine Übersetzung eintritt, wenn der Sinn eines Textes wiedergegeben werden soll. Vgl. Derrida, Jacques: *Acts of Religion*, New York u. London 2002, 113-117.

173 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 97-142: Im dritten Kapitel »Das falsche Geldstück« (I) Poetik des Tabaks (Baudelaire, Maler des modernen Lebens).

174 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 108: »Bevor man selbst von irgendwelcher Gabe oder Teilung der Sprache spricht, spricht man auf nicht unbedeutende Weise von der Sprache als von einem Gegebenen, einem System, das notwendiger Weise vor uns da ist, das wir ausgehend von einer fundamentalen Passivität empfangen. [...] Die Sprache gibt zu denken, aber ebenso entwendet/entschwindet [...] sie, sie souffliert/verblüfft [...] uns, sie entzieht eine Verantwortung, die sie aufzurichten scheint, sie trägt die Eigenheit unserer Gedanken mit sich fort, bevor wir sie uns angeeignet haben.« Vgl. auch zur Verbundenheit von Gabe und Sprache: Khatibi, Abdelkébir: Derrida, 33-34 »Je conçois que l'art de lire (de surcroît, comment lire de texte d'un ami vivant qui vous interpelle?) accueille le don de désir et de transmission immédiate. je l'accorde sans échange au lecteur anonyme.«

175 | Wir sind darauf im Kapitel »2.3.3 Paradoxierung bei Derrida« eingegangen.

176 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 109: »Alle Schwierigkeiten der Benennung oder der Schrift im weiteren Sinne sind auch Schwierigkeiten, sich zu benennen, sich zu schreiben. Alles, was sich in der Sprache sagen ließe und was sich im allgemeinen über geben/nehmen schreiben ließe, ginge a priori zurück auf die Sprache und die Schrift als geben/nehmen. Geben liefe auf nehmen und nehmen auf geben hinaus, aber das käme auch darauf zurück, nicht allein auf die Sprache und die Schrift zurückzugehen, sondern sich auf den Text im allgemeinen hinauszuwinden, jenseits seiner linguistischen oder logozentrischen Geschlossenheit, jenseits seines engen und geläufigen Sinnes.« Vgl. Busch, Kathrin: Derrida überleben – zum Schwerpunktthema, in: *Journal Phänomenologie*

Wahrheit in der Sprache kann nur insofern zum Ausdruck gebracht werden, als sich das Unwesen der Gabe und die Unwahrheit der Sprache in ihrer grenzüberschreitenden Supplementarität herausstellen. Jeder Versuch einer Feststellung führt zu einem selbstreflexiven Rekurs der Ausgangsunterscheidung und damit zu einer Verzeitlichung des Festgestellten: Die eigentliche Bedeutung der Begriffe von Gabe und Sprache zeigt sich erst in ihrer uneigentlichen Entfremdung.¹⁷⁷ Das bedeutet im Hinblick auf die Paradoxalität der Gabe, dass diese sich in der ereignishaften Bindung der Unterscheidung von Möglichkeit und Unmöglichkeit zu erkennen gibt.¹⁷⁸ Während sich die Widersprüchlichkeit in der Schriftsprache zum autoaggressiven Gegensatz von de-

logie, Wien, 23/2005, 6: »So wie es verfehlt wäre, das Ethische im Denken Derridas erst in der Spätphilosophie erblicken zu wollen, da schon ›Dekonstruktion‹ und différance im Namen des Anderen konturiert werden, so aussichtsreich erscheint es, die Begriffe der Gabe und Gastfreundschaft auf Fragen sprachlicher oder bildlicher Repräsentation zurückzubeziehen.«

177 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 109: »Es kündigt die Verbindung zwischen der Ökonomie des Eigentlichen, der Aneignung, der Enteignung, der Entaneignung und dem Kommen oder Zurück-Kommen des Ereignisses als Restitution oder Jenseits der Restitution im Ereignis* oder im Enteignis* an.«

178 | Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt – oder: ›Das falsche Geldstück‹, in: Wetzel, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, 117: »Etwas geschieht also, kommt vor; ein Ereignis findet statt. Wo fand es statt? Wo passierte es? Wem geschieht es? Worin besteht es? Was hier geschieht, ist nicht der Inhalt einer Geschichte: jene Ereignisse, von denen eine erzählerische Beziehung [...] allgemein berichtet. Was geschieht, geschieht der Erzählung, den Elementen der Erzählung selbst, angefangen mit der Fiktion ihres unterstellten Sujets. Man denkt allgemein, daß der erzählerische Diskurs von Ereignissen berichtet, die außerhalb und vor ihr stattfinden. Die erzählerische Beziehung, so denkt man, erzählt sich nicht selbst, sie berichtet von ihrem Inhalt, der außerhalb und vor ihr gegeben ist. Hier – das müssen wir berücksichtigen – geschieht das, was geschieht, dem Erzähler und der Erzählung; was geschieht, provoziert den Erzähler und die Erzählung; und die Komponenten der Erzählung sind es, ohne welche das Ereignis sicherlich nicht stattfände. 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. Unter der Bedingung des Berichtes würde das erzählte Ereignis stattfinden, wird es stattfinden. Der Bericht als Grund und Bedingung der Sache ist der Bericht, der die Möglichkeit der erzählten Sache gibt, die Möglichkeit der Geschichte als Geschichte einer Gabe oder einer Vergabe, aber auch und dadurch selbst die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Gabe und der Vergabe [...].«

finitiver Abgeschlossenheit und Supplementarität strukturiert.¹⁷⁹ Die Schriftlichkeit der Sprache bezeugt die Abwesenheit eines Signifikats, die erst durch die Repräsentationsfunktion eines Signifikanten anwesend gemacht werden kann.¹⁸⁰ In diese monströse Unentschiedenheit ist der Diskurs über die Gabe im Anschluss an eine Interpretation des Textes »La fausse monnaie« von Charles Baudelaire eingebettet.¹⁸¹ Die Différance organisiert dabei den unmerklichen Übergang von einer Seite der Unterscheidung auf die andere: Die Gabe kommt erst dann zur Entfaltung ihrer Möglichkeitsbedingungen, als sich herausstellt, dass sie unmöglich für einen Geber oder einen Empfänger vollziehbar existieren kann.¹⁸²

179 | Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt, in: Wetzel, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe: 107: »Dieser Text ist also auch das Stück, möglicherweise ein falsches Geldstück, nämlich eine Maschine, um Ereignisse zu bewirken: Zunächst das Ereignis des Textes, der dasteht als Erzählung, die sich der Lektüre übergibt oder ihr dargeboten wird (dieses Ereignis hat stattgefunden und findet weiter statt, es gibt Zeit und braucht seine Zeit, es gibt sich anscheinend Zeit), aber auch und konsequenterweise – hiervon ausgehend im Sinne der Ordnung des offenen Möglichen und des Aleatorischen – ein Ereignis, das weitere bewirken kann, ohne dass sich ein Ende abzeichnet, in endloser Serie, ein Ereignis, das andere Ereignisse in sich trägt [...].«

180 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 133: »Aus diesem Grund gibt es eine Problematik der Gabe erst im Anschluß [...] an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes. Es kann sie niemals im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz geben, selbst des Zeichens, des Bezeichnenden, des Bezeichneten oder des Wertes. Das ist einer der Gründe, weshalb wir bei der Ausarbeitung dieser Problematik immer von Texten ausgehen, von Texten im geläufigen und traditionellen Sinne der buchstäblichen Schrift, auch der Literatur, oder von Texten im Sinne ›differentieller/aufschiebender [différantielles] Spuren, einem Konzept folgend, das wir an anderer Stelle entwickelt haben.« Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt, in: Wetzel, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe: 110.

181 | Von dieser verdoppelnden Unentschiedenheit zeugt allein schon der Titel der Erzählung. »Falschgeld«, der nicht nur für den Inhalt der Geschichte steht, in der es um ein falsches Geldstück geht, sondern auch um die Geschichte selbst, die in gewisser Weise eine Fälschung darstellt. Eine Fälschung, die darin bestehen kann, dass es sich um gar keine »wahre Geschichte« handelt, sondern um Fiktion, oder etwa dass der Titel eine falsche Bezeichnung für die Erzählung darstellt. Beim als Almosen geschenkten »Falschgeld« in der Geschichte muss es sich gar nicht um etwas Wertloses handeln – dieses Geldstück kann beträchtliche Zinseinnahmen versprechen. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 114-118 + 123-128.

182 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 136: »Was die Ökonomie der Erzählung und die Erzählung der Ökonomie anbelangt, so haben wir flüchtig den Grund eingesehen, aus dem die Gabe, wenn es sie gibt, zugleich die Möglichkeit der Erzählung einfordert und aus-

Inwieweit die Spende eines falschen Geldstücks in der monströsen Paradoxalität des Ereignisses gesehen werden kann, zeigt sich zunächst oberflächlich, wenn man die Bedingungen der Glaubwürdigkeit eines Geldstücks betrachtet. Wir unternehmen dies im Anschluss an die Erzählung von Baudelaire.

In »Das falsche Geldstück«¹⁸³ geht es um einen Gabenvorgang: Ein Bettler erhält vom Freund des Erzählers eine relativ wertvolle Münze als Almosen. Diese Münze ist jedoch gefälscht. Was den Erzähler zu Spekulationen anregt. Geschah diese Gabe aus einer Niederträchtigkeit des Freundes heraus? (Immerhin hat der Bettler Unannehmlichkeiten zu erwarten, sollte sich das Geldstück als Falschgeld herausstellen – ob er nur enttäuscht wäre, weil er nicht zum Nennwert Waren eintauschen kann, weil dann das falsche Geldstück kompensationslos konfisziert wird, oder ob er sogar wegen Verbreitung von Falschgeld angezeigt wird.) Oder ist das Geschenk des Freundes aus einer Art hoffnungsvollen Menschenfreundlichkeit heraus entstanden? (Sollte es dem Bettler gelingen, das Falschgeld unerkannt wieder in Umlauf zu bringen, könnte dies den wundersamen Anstoß zu einem weiteren Geldgewinn darstellen.)¹⁸⁴ Derrida faltet diese Erzählung in mehreren Aspekten auf, wobei sich hier Motive wieder auffinden lassen, die schon bei der verunmöglichten Bestimmung der Gabe aufgefallen sind.¹⁸⁵ Dieses verwinkelte Almosen, wie es bei Baudelaire auftaucht, eignet sich zur verwundenen Anwendung des Gabenbegriffs.¹⁸⁶ – Eine Gabe, die von den Wunden des Ereignisses in mehrfacher Hinsicht gezeichnet ist:

schließt. Die Gabe gehört zur Bedingung der Erzählung, gleichzeitig aber zur Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Erzählung.«

183 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 220-223.

184 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!), entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, peut-être même de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant. Ne pouvait-elle se multiplier en pièces vraies? ne pouvait-elle pas aussi le conduire en prison?«

185 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 143-219: Im letzten Kapitel mit der Überschrift »Das falsche Geldstück« (II): Gabe und Gegen-Gabe, Entschuldigung und Vergebung (Baudelaire und die Geschichte der Widmung).

186 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 151: »Es gibt dort eine Szene des Gabe und der Vergebung einer Gabe, die nichts zu geben scheint, und einer Vergebung, die sich letztlich verweigert: doppelte Annullierung, doppelter Zirkel und doppelter Ring der Annullierung. Der agonalen Szene wird eine stark libidinöse Besetzung zwischen dem Erzähler und seinem Freund verliehen, im Innern oder ausgehend von einer Freundschaft, einer

Um eine dieser Auszeichnungen zu erwähnen, interpretiert Derrida die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses anhand der Erzählung Baudelaires als **spekulitative Wucherung** des ursprünglichen Gabengeschehens. Der Freund des Erzählers gibt ein banales Ding von sich, das den Fortgang der Erzählung er-eignishaft in eine Unterscheidung treibt: Entweder hat der Bettler durch das Almosen gewonnen oder er hat verloren. Diese Unterscheidung, die vom Almosen ausgelöst wird, ist aber unabhängig von seinem Materialwert, von der »wahren Natur«¹⁸⁷ des Geldstücks – sie hängt allein vom Glauben ab, den zukünftige Geschäftspartner des Bettlers dem falschen Geldstück zuschreiben werden.¹⁸⁸ Das Geldstück erlangt (wie ein sprachliches Zeichen) allein durch den Ge-brauch der Sprachgemeinschaft seine Akzeptanz, nicht durch eine natürliche

Übertragung, einem Bund, einem Vertrag – zu denen der Tabak den Ton [...] anzugeben scheint.«

187 | Die wahre Natur des falschen Geldstücks besteht eben in seiner Nichtnatürlichkeit. Das wahre Geschenk der Natur besteht in der Träumerei und dem Spintisieren, das sich nicht auszahlt. Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!) [...]«

188 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 160: »Aus diesem Grunde ist die gemeinsame Bedin-gung der Gabe und des Ereignisses eine gewisse Unbedingtheit* [...]. Das Ereignis und die Gabe, das Ereignis als Gabe, die Gabe als Ereignis müssen einfallartig, unmotiviert – zum Beispiel interesselos – sein. Entscheidend wie sie sind, müssen sie das Raster [...] zerreißen und das Kontinuum einer Erzählung unterbrechen, zu der sie gleichwohl auffordern; sie müssen die Ordnung der Kausalitäten stören: augenblicklich.«

Bindung an einen Referenzwert.¹⁸⁹ Das »silberne Zweifrankenstück«¹⁹⁰, das der Freund des Erzählers dem Bettler gegeben hat, kann seinen Wert eben nicht darauf begründen, dass es aus Silber ist – es ist gefälscht –, sondern daraus, dass es vielleicht Geschäftspartner gibt, die das Falschgeld als bare Münze nehmen. Und genau in dieser Arbitrarität des Geldes liegt, wie bei der Sprache, wie bei den Schriftzeichen, der Grund zu einer disseminativen Vervielfältigbarkeit, zur spekulativen Wucherung. Das Ereignis kann seinen Lauf nehmen, weil es sich vom Ursprung des Gabenakts unbedingt entfernt, weil es vom Geber nicht zu kontrollieren ist, durch unzählige Hände geht und dabei jeweils unterschiedlich bewertet werden kann. Genauso wie ein sprachliches Zeichen nicht ein für alle Mal von seinem Autor in seiner Bedeutung festgelegt werden kann, sondern in aller Munde Bedeutungssupplemente erfährt.¹⁹¹

189 | Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt, in: Wetzel, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe: 111-112: »Aber wenn allein eine Problematik der Spur oder der Dissemination die Frage der Gabe und der Vergebung stellen kann, impliziert das nicht, daß die Schrift freigebig oder das schreibende Subjekt ein gebendes Subjekt ist [...]. Als identifizierbares, umrandetes und festgestelltes Subjekt, geben der Schriftsteller und sein Schrift niemals etwas, dessen Wiederaneignung, Austausch oder zirkuläre Wiederkehr sie nicht, bewußt oder unbewußt, berechnen – und per definitionem dessen Wiederaneignung als Mehrwert, als eine bestimmte Kapitalisierung. [...] Aber vermittels und trotz dieser Zirkulation und dieser Produktion von Mehrwert, trotz dieser Arbeit des Subjekts, kann dort, wo es Spur und Dissemination gibt, allein wenn es sie gibt, eine Gabe stattfinden, zusammen mit dem überbordenden Vergessen oder dem vergeblichen Überborden, das – wir haben darauf bestanden – darin grundsätzlich impliziert ist. 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.«

190 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] et enfin, dans la droite, une pièce d'argent de deux francs qu'il avait particulièrement examinée.«

191 | Vgl. Busch, Kathrin: Geschicktes Geben, 101: »Anhand der Analogie von Literatur und Gabe zeigt sich, daß die Gabe dem Vermögen des Gebers zu entziehen ist, daß sie sich dem Zufall auszuliefern hat und sich verschleiern muß, um sich nicht durch die Verschuldung des Empfängers in eine Tauschbeziehung zu verkehren. Eine Gabe hat das Bewußtsein zu geben ebenso wie die Erwartungen des Empfängers zu überschreiten, sich hätte sich dem Unwillkürlichen, sowie dem maßlosen oder Überraschendem auszusetzen. [...] Wenn die Erzählung aufgrund der Unausdeutbarkeit ihres Sinnes eine Gabe genannt werden kann, die sich durch keine restituierende Lektüre abschließend begleichen läßt, so betrifft dies jedoch nicht ausschließlich die Erzählung von Baudelaire. Wenngleich sich in ihr vollzieht, was sie beschreibt, so hat Derrida gezeigt, daß die Bedingung der rückkehrlosen Aussendung im Grunde auf alle Texte zutrifft.«

Die Gabe wird in der Erzählung Baudelaires insofern erst angenommen, als sich der Erzähler sprunghaft durch das Almosen zu einer Aufspaltung des Diskurses anregen lässt. Die Gabe entfaltet sich in der unvorhergesehenen Spekulation des Erzählers, der den Gabenakt als Datum auffasst, an dem weniger die Zukunft des Bettlers eine Zuspitzung auf zwei Optionen (Reichtum oder Gefängnis) erfährt, denn das tut sie nur in der Vorstellung des Erzählers, sondern die Zuspitzung der Erzählung selbst.¹⁹² Unabhängig vom eigentlichen Wert des Almosens, erfährt die Erzählung einen Twist durch diese Gabe: Der Erzähler wendet sich gegen seinen Freund, der sowohl eine wertlose Opfergabe loswerden, als auch für seine Investition wertschöpferisch Zinsen einstreichen wollte.¹⁹³ Diese Gabe besteht also in einer verräumlichenden Unterscheidung, die weniger die Zukunft des Bettlers betrifft, da sie vor allem den Diskurs des Erzählers in Gang setzt, dessen Verlauf die Träumerei über das Schicksal des Bettlers bestimmt.

Und diese Gabe verzeitlicht sich. Sie wird supplementär verrückt. Sie überträgt sich auf eine weitere Unterscheidung: ob der Erzähler seinem Freund vergeben kann, ob dessen Handlung entschuldbar ist oder nicht.¹⁹⁴ So als ob eine Gabe, wenn sie in irgendeiner Weise rentabel auf den Geber zurückfällt und so ökonomisch kompensiert wird, ausgelöscht wird. So als ob im ökonomischen Tausch eine Schuldverstrickung ausgelöst werden würde, die der Vergebung bedarf.

Auf diese Weise bezieht sich die Folgeunterscheidung zweiter Ordnung auf die verräumlichende Unterscheidung erster Ordnung, weil diese in den Blick rückt, was jener als blinder Fleck verborgen geblieben ist. Die verzeitlichende

192 | Vgl. Busch, Kathrin: Geschicktes Geben, 99: »Weil der Geber den Wert einer falschen Münze nicht zu beherrschen vermag, sondern sich erst für den Empfänger die gewinnbringende oder schädigende Wirkung der Gabe zeigen wird, gibt er weniger ein in seinem Gehalt fest umrissenes Gegebenes als vielmehr die Chance eines im vorhinein unabschätzbaren Ereignisses. Nicht in der wohltätigen Zuwendung an den, der um die Gabe bittet, sondern in der Unabsehbarkeit, welcher der Geber seine Gabe überlässt und damit aus seiner Verfügbarkeit entlässt, besteht erst die eigentliche Gabe.«

193 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »Je vis alors clairement qu'il avait voulu faire à la fois la charité et une bonne affaire; gagner quarante sols et le coeur de Dieu; emporter le paradis économiquement; enfin attraper gratis un brevet d'homme charitable..«

194 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »Je lui aurais presque pardonné le désir de la criminelle jouissance dont je le supposais tout à l'heure capable; j'aurais trouvé curieux, singulier, qu'il s'amusât à compromettre les pauvres; mais je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise.«

Unterscheidung beobachtet die verräumlichte Gabe in ihren Möglichkeitsbedingungen. Was unter der Maßgabe von gefälschtem und echtem Geld, von Reichtum oder Gefängnis, von interesseloser Träumerei des Erzählers und rücksichtsloser Selbstsucht des Freundes aufgeschienen ist, wird unter dem Blickwinkel zweiter Ordnung von Schuld und Unschuld, von Gut und Böse, von Vergebung und Verdammung überprüft. Darin besteht die spekulativ-unvorhersehbare Verschiebung, die supplementäre Verzeitlichung, die Erweiterung der Fragerücksicht von der Konzentration auf das Gegebene hin zum Vergeblichen:¹⁹⁵ zur verzeitlichen Verstreuung der Gabe, zur schuldhaften Vergeblichkeit der Gabe, die der Freund durch sein Kalkül und seine Selbstsucht verunreinigt hat, zur Gabe der Vergebung, zu der sich der Erzähler aufgerufen fühlt.

In einem weiteren Blickwinkel erscheint die Erzählung unter der Maßgabe¹⁹⁶ des Almosens und des Opfers. Der Gabencharakter des falschen Geldstücks scheint unter dem **Aspekt des Almosens** verlorenzugehen. Da das Almosen einer indirekten ökonomischen Logik des »do ut des« folgt. Der Freund gibt dem Bettler das Geldstück, weil es sich schickt, weil es seiner gesellschaftlichen Rolle entspricht, Almosen zu geben, weil der Erzähler auch gegeben hat.¹⁹⁷ Der Geber eines Almosens ist voreingenommen, er gibt nicht, weil er jemandem Bestimmten gerne etwas Bestimmtes geben, sondern weil er sich damit einerseits einen Status in der Gesellschaft erhalten will, und weil er sich davon zusätzliche eine religiöse Kompensation (etwa in Form einer positiven Anrechnung beim Jüngsten Gericht) erwarten kann. Mit einer solchen Opfergabe erkauft sich der Geber einen späteren Vorteil. Wegen ihres ökonomischen Tauschcharakters kann bei einer solchen Transaktion nicht mehr von einer

195 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 200: »Der Erzähler versucht zunächst, das zu entschuldigen, was ihm sein Freund vielleicht triumphierend gestanden hat. Man kann unendlich über die ›Träumerei‹ des hierbei unterbrochenen Erzählers spekulieren, ebenso wie über das Wort ›Träumerei‹ an dieser Stelle. Denn diese Träumerei entfaltet sich selbst als eine in sich unendliche Spekulation.«

196 | Das bewirkt die Verzeitlichung der Gabe, dass sie keinen Halt findet, sich vom Almosen des Freundes auf die Struktur der Erzählung auswirkt, sich weiter fortsetzt in der Frage nach der Schuld und der Vergebung und auch im Opfer keine Ruhe finden wird.

197 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 220: »Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant. – Je ne connais rien de plus inquiétant que l'éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l'homme sensible qui sait y lire, tant d'humilité, tant de reproches. Il y trouve quelque chose appranchant cette profondeur de sentiment compliquée, dans les yeux larmoyants de chiens qu'on fouette. L'offrande de mon ami fut beaucoup plus considérable que la mienne [...].«

Gabe gesprochen werden.¹⁹⁸ Zumal der Erzähler (und auch sein Freund) zu ihrer Spende genötigt fühlen. Sie haben sich damit freigekauft. Sie haben damit den vorwurfsvoll-demütigen Blick des Bettlers abgewendet.¹⁹⁹ Sie haben sich damit vermeintlich ihrer Fürsorgepflicht für einen Mitmenschen entledigt, dessen Leiden sie in seinen Augen erkannt haben, dem die Tränen eines verprügelten Hundes in den Augen stehen, die sie durch ihre Geldspende verkannt und abgetan haben.²⁰⁰ Darin liegt die Entstehung der Schuld in der Ökonomie, weil der Freund sein menschliches Gegenüber durch sein Almosen

198 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 178: »Das Almosen erfüllt seinerseits eine geregelte und regelnde Funktion, es ist keine grundlose Gabe mehr noch, wenn man so will eine gnadenreiche, wie es eine reine Gabe sein sollte. Es ist weder grundlos noch gnadenreich. [...] Sobald das Almosen durch ein institutionelles Ritual geregelt ist, ist es keine reine Gabe mehr – die grundlos oder gnadenreich, ganz und gar freigebig wäre. Es wird vorgeschrrieben, vorprogrammiert, obligat bzw. mit anderen Worten gebunden. Eine Gabe darf also in ihrer Reinheit nicht gebunden noch selbst bindend, verbindlich oder verpflichtend sein. Das Almosen ist entweder durch moralische Verpflichtung oder durch Religion gebunden [...].«

199 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 179: »Ein Bettler scheint immer bedrohlich, vorwurfsvoll, anklagend, in der Absolutheit selbst seiner Bitte rachsüchtig. Dieses kommt und kommt zurück vom anderen. Man muß zahlen, anders gesagt ‚geben‘, um sich dem Geist, dem Phantom oder dem Gott, allem, was wiederkehrt, gegenüber freizusprechen [...]. Man muß wohl zahlen, man muß gut zahlen, um es ohne Heimsuchung wiederkehren zu lassen oder um es weggehen zu lassen – was aufs gleiche hinausläuft. Man muß auf jeden Fall sich seiner Gunst versichern und seinen Frieden mit ihm machen. Von daher die Institutionalisierung des Almosens.«

200 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 183: »Es gibt im Augenblick der Begegnung Unglückseliges [infortuné]. Was? Wer? Der Arme natürlich. Aber auch die beiden Freunde. Wir werden es mehr als einmal bestätigen: alle Plätze können und müssen tauschen. Der Arme ist ohne Schutz, ohne alles, vom allem entblößt. Er ist sogar ohne Worte: Die absolute Bitte vermittelt sich durch seinen stummen Blick. Im gleichen Zug klagt er aber an, macht er Angst, beginnt er, wie das Gesetz, wie die Gerechtigkeit, der gebieterische Befehl zu verfolgen, – ein Befehl, der von außerhalb der Ökonomie ergeht und vor dem die Freunde ihrerseits entblößt dastehen. Der Arme hat nichts zu geben, er kann nur Wiedergutmachung [...] fordern und unversöhnlich diejenigen betrachten, die passieren, und das, was passiert. Die beiden Freunde empfinden etwas Quälendes [...].« – Dieser Blick des Anderen beruft sich auf die Denktradition von Emmanuel Lévinas. Vgl. Lévinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München und Wien 1995, 80: »Ich bin aufgerufen zu einer Verantwortung ohne vorausgegangenen Vertragsabschluß, eingeschrieben dem Antlitz des Nächsten. [...] Ein Ereignis, das das Bewußtsein seiner initierenden Rolle entledigt, mich entblößt und vor den Anderen als Schuldigen stellt; ein Ereignis, das mich auf die Anklagebank versetzt; eine mich verfol-

zum eigenen Vorteil zweckentfremdet hat, weil ein unvergleichliches Einzelschicksal mit dem symbolisch generalisierten Medium Geld über einen Kamm geschoren worden ist.²⁰¹

Den ökonomische Charakter, der sich im Almosen zeigt, kann man im Verhältnis der beiden Freunde fortgesetzt finden. Die beiden befinden sich in einer Art Gabenwettstreit, in einer Art **Potlatsch**.²⁰²

Der Freund setzt in diesem Wettstreit zunächst mehr Spendengeld ein als der Erzähler. Dieser versucht daraufhin, die Vergeudung des Freundes anzuzweifeln. Der Erzähler versucht das im Verausgabungswettstreit erlangte Prestige des Freundes mit dem Argument zu minimieren, dass seine Ausgabe lediglich der Selbstaffektation, dem Lustgewinn dienlich sei, weil es als das größte Vergnügen anzusehen sei, eine Überraschung beim Beschenkten zu bewirken, was der Freund mit seinem überreichen Geldgeschenk dem Bettler tatsächlich bereitet hätte. Nur um vom Freund gleich darauf erneut überboten zu werden, der diesen Lustgewinn verneint, indem er auf die Wertlosigkeit seines gespendeten Geldstücks verweist.²⁰³

gende, da jeder Verfehlung vorausgehende Anklage – und eine, die mich vor Mich-Selbst bringt, zum Akkusativ, vor dem kein Nominativ war.«

201 | Bei Derrida scheint diese Verschuldung, die wir bei Bataille unter dem Stichwort der Profanierung und der Entskraktalisierung (Kapitel »3.1.1 Ökonomie in der Form der Différence«/»Unterscheidung von Ware und heiliger Opfergabe«) kennengelernt haben, als Chrematistik wieder auf. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 202-206, vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 15-16, vgl. Gigon, Olof (Hg.): Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, München 1998, 110 (Aristoteles: EN, I 3, 1095a4-a10), vgl. Gigon, Olof (Hg.): Aristoteles. Politik, München 1998, 62-64 (Aristoteles: Pol, I 10, 1258a37-I 13, 1258b30).

202 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 187: »Denn als Freunde verschulden sie sich nicht allein gegenüber dem Armen, sie sind sich gegenseitig verpflichtet, sie verschulden sich einer gegenüber dem anderen. Der Vergleich ihrer entsprechenden Opfergaben ist folglich gerade das Elementare an der Geschichte – als ob sich einer dem oder einer für den anderen geben, eine Opfergabe gewähren würden: als ob der Arme, das Gesetz, der Dritte nur die Vermittlung und Bedingung ihres Austausches wären, der in Wirklichkeit eine Überbietung, ein Wettstreit oder ein Potlatsch ist. Aber ein Potlatsch, der nicht darin bestünde, von diesem oder jenem mehr zu geben, sondern fortan [...] – absolut – zu geben, indem man dem anderen recht gibt, indem man ihm den Vorteil [...] gibt, recht zu haben [...], indem man den anderen besiegt [...].«

203 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 220-222: »L'offrande de mon ami fut beaucoup plus considérable que la mienne, et je lui dis: 'Vous avez raison; après le plaisir d'être étonnée, il n'est pas de plus grand que celui de causer une surprise. – C'était la pièce fausse', me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité.«

Der hyperbolischen Logik des Potlatsch gemäß hat derjenige verloren, der seine Güter nicht rückhaltlos genug der Verausgabung zuführt, sondern einen Nutzen daraus zieht: Der Gewinner profitiert vom Nutzen, als der Freigebigste zu gelten, solange das Geldstück nicht als gefälscht erkannt wird. Der Gewinner profitiert aber selbst wenn er offensichtlich und öffentlich anerkannt falsches Geld verteilt, weil er gerade mit dem Falschgeld dem Bettler eine Überraschung bereitet und damit sich selbst das größte Vergnügen verschafft.²⁰⁴ Der Gewinner des Gabenwettstreits tut etwas Unverzeihliches: Er hat aus seiner scheinbaren Verausgabung letztendlich doch Gewinn gezogen.²⁰⁵

Er, der siegreiche Freund, hat sich weniger dadurch versündigt, dass er dem Bettler durch seine falsche Spende ein Verbrechen angelastet hätte. Seine Schuld liegt in der Bestätigung des ökonomischen Kreislaufs, in der Berechnung auf eine profitable Rendite der Ausgaben.²⁰⁶ Er, der sich seine kaum nennenswerte Ausgabe noch als Verdienst anrechnen kann,²⁰⁷ er hat sich verschuldet, weil er der Notlage des Bettlers nicht gerecht geworden ist, weil er die Gabe, die die Natur ihm verliehen hatte, nicht angemessen weitergegeben und so vergolten hat. Im Gegensatz zum Erzähler, der sich nicht einem derartig be-

204 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »Mais celui-ci rompit brusquement ma réverie en reprenant mes propres paroles: «Oui, vous avez raison; il n'est pas de plaisir plus doux que de surprendre un homme en lui donnant plus qu'il n'espère.»«

205 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 189-190: »Dadurch lässt sich das Lob des Freundes durch den Erzähler [...] wie eine Anklage verstehen. Der andere wird sich dieser impliziten Anklage gegenüber verteidigen müssen. Der Erzähler klagt an, indem er recht gibt und uns zugleich zu denken gibt, daß [...] eine Perversität immer auch, selbst wenn sie es nicht notwendigerweise muß, heimlich das ›Dem-anderen-recht-geben‹ korrumpern kann. Der Erzähler sagt ihm letztlich: Gut gespielt, Sie haben recht, Sie haben gut kalkuliert, die Vernunft, die Vernünftigkeit, die ratio sind auf Ihrer Seite [...] Sie haben sich das Maximum an Vergnügen verschafft [...]: Wenn Sie mehr als ich gegeben haben, dann weil Sie sich das Maximum haben nehmen wollen.«

206 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 192: »Da er weiß, wie man zumindest vermutet, daß er dem Armen nicht gegeben hat – wobei er ihm ganz und gar die Chance lässt, sich des falschen Geldstücks zu bedienen, indem er es (vielleicht) im kapitalistischen System Früchte tragen lässt, das er ebenso sehr praktiziert wie er es analysiert, das heißt, auf das er ebenso spekuliert, wie er mit ihm spekuliert –, ist er, der falsche Geber, frei von der Beherrschung, die ihm das gebende Bewußtsein hätte zusichern können. Und diese mögliche Unschuld wird ihm durch die zufallsbestimmte Natur der kapitalistischen Maschine zugesichert.«

207 | Der Freund zieht doppelten Gewinn aus seinem Almosen: Er hat (fast) keinen finanziellen Verlust erlitten und er ergaunert sich durch seine gute Tat das Himmelreich. Vgl. Starobinski, Jean: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt a.M. 1994, 139-141.

rechnenden Profitstreben²⁰⁸ verschrieben hat, sondern das Vermögen, das die Natur ihm verliehen hat, in phantastischer Ermüdung²⁰⁹ verausgabt.²¹⁰

Die Gabe kann nicht abgemessen und angemessen vergolten werden, sie kann nicht vorausberechnet werden, schon gar nicht zum eigenen Gewinn. Ihrer Unmöglichkeit entsprechend muss sie sich einer Präsenz selbstvergessen verweigern.²¹¹ Eine Aufzählung ihrer Eigenschaften erübrigts sich insofern, als diese nur zutreffend wären, wenn sie gleichzeitig ihre mögliche Unzulänglichkeit offenbarten. Pseudo-Charakteristika der Gabe wie etwa Unbewusstheit, Unwillentlichkeit oder Unordentlichkeit²¹² sowie Akausalität, Überfallartigkeit, Zufälligkeit oder Unbedingtheit²¹³ müssen bis zur Selbstverleugnung gedacht werden. Sie müssen über die Grenzen ihrer Geltung hinaus gedacht werden, damit sich die ereignishafte Gebrochenheit des Sinns zu erkennen gibt. Eine Gebrochenheit, die sich nur noch in einer Paradoxie fassen lässt.²¹⁴

208 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] mais je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise.«

209 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!) [...].«

210 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 215: »Die Perversion der Dummheit des Freundes, das ›Böse aus Dummheit, bestand nicht darin, Böses zu tun oder nicht zu begreifen, sondern darin, unrecht zu tun, indem er nicht alles tat, was er hätte tun können [...], um das von ihm angetane Böse zu begreifen [...]. In diesem Zirkel [...] wird der Freund letztlich angeklagt, den Kontrakt nicht geachtet zu haben, der ihn mit der Gabe der Natur verband.«

211 | Vgl. Göndek, Hans-Dieter u. Tengelyi, Lázló: Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011, 411-420: Die Gabe wird hier in ihrer Unmöglichkeit herausgestellt.

212 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 161.

213 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 160.

214 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 189: »Wenn sie rein und frei von möglicher Wiederaufrichtung bleibt, dann benennt die Überraschung jenen Augenblick von Wahnsinn, der die Zeit zerreißt und alle Berechnungen abbrechen läßt. Derart sind die strukturalen Paradoxa, die Stigmata der Unmöglichkeit, mit denen wir begonnen haben: Damit wir den anderen nicht im Griff [...] haben, sollte die Überraschung [...] der Gabe die Freigebigkeit besitzen, nichts zu geben, was als Gabe überraschen oder erscheinen würde, nichts, was sich als Präsent präsentieren würde, nichts, was wäre; sie sollte also genügend überraschend sein und gänzlich aus einer Überraschung bestehen, bei der es nicht darum geht, auf irgend etwas zurückzugreifen; also aus einer Überraschung, die genügend überraschend ist, um ohne Aufschub in Vergessenheit zu geraten. Und wenn dieses Vergessen über alle Präsenz hinausgeht, dann geht es um die Gabe als Bleibendes ohne Gedächtnis, ohne Permanenz und ohne Konsistenz, ohne Substanz und ohne

In so einer aussagekräftigen Paradoxie, wie wir sie uns von Madame de Maintenon haben vortragen lassen, und wie wir sie im Ereignis der Vergebung wiedererkennen werden.

Subsistenz; es geht um jenen Rest, der ist, ohne zu sein, jenseits des Seins [...]: das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.«

