

I. Erkenntnis

1) Philosophie und Erkenntnis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Erkenntnis und Gegebenheit

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

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

¹⁴ Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: Ders.: Zur Sache des Denkens, GA 14, Frankfurt a. M. 1969. S. 3–30.

¹⁵ Ebd., S. 9.

¹⁶ Ebd., S. 12.

¹⁷ Ebd., S. 20.

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

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

¹⁸ Ebd., S. 21.

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

²⁰ Ebd., S. 27.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 28.

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

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

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

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

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

²⁴ Ebd., S. 486.

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

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

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

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

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

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

Es soll hier über die ›Verstrickungen‹ von Gegebenheit und Gabe nicht in Vergessenheit geraten, daß die Auseinandersetzung mit der ›Gegebenheit‹ kein rein phänomenologisches Problem ist. Gerade die Frage nach dem sprachlichen Ausdruck der empirischen Gegebenheit wird in der analytischen Philosophie nach dem *linguistic turn* von einem ganz anderen Zugang aus verfolgt, bei dem Übergänge zur Thematik der Gabe sich weitaus schwieriger gestalten. Besonders die Kritik am logischen Empirismus und an zu eng gefaßten Theorien der Sinnesdaten, die Ludwig Wittgenstein und Willard V. O. Quine äußern, sowie in einer ganz expliziten Abgrenzung gegen den ›Mythos des Gegebenen‹ Wilfrid Sellars²⁹ ist in diesem Zusammenhang interessant. Gleiches gilt für Wolfgang Stegmüllers Kritik gegen jeden Reduktionismus, da weder ein »Phänomenalismus« (er bezieht sich hier vor allem auf Carnap) noch ein »Physikalismus« tatsächlich verifiziert haben, »daß es möglich sei, alle Begriffe und Urteile, die in den Einzelwissenschaften vorkommen, auf solche zu reduzieren, die das ›unmittelbare Gegebene‹ betreffen«³⁰. Verschiedenste Positionen zur Gegebenheit könnten, bei-

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

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

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

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

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

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

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