

III. Falschgeld und andere Gaben

1) Die Gabe darf sich nicht zu erkennen geben

1.1) *Gibt Derrida die Gabe zu erkennen?*

Bevor Derrida sich explizit mit der Thematik von Gabe und (materiellem) Tausch beschäftigt operiert er, wie bereits gezeigt wurde, an zentralen Stellen seiner Schriften mit einem Begriff der Ökonomie, der zunächst abseits einer realen ökonomischen Sphäre als eine Denk-Ökonomie zu verstehen ist. Hegels Philosophie steht für Derrida in »*Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus*«⁷¹ – durch die Lektüre Batailles hindurch gelesen⁷² – wie die Phänomenologie Husserls im Zeichen einer »Ökonomie des Lebens«, die »auf die Erhaltung, die Zirkulation und Reproduktion des Selbst, wie auch des Sinns« ausgerichtet ist. [SD 387] Diese Ökonomie, Hegels ›Ertauschung‹ des Selbst⁷³, manifestiert sich in der Denkfigur des

⁷¹ SD 380–421.

⁷² Zu Derridas Auseinandersetzung mit Bataille sei erneut verwiesen auf: Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O. S. 45–65. Bataille zeigt die historische Entwicklung einer Wirtschaft auf, die in ein souveränes Selbstbewußtsein des Menschen mündet, welches »jedoch keineswegs den Besitz seiner Selbst, sondern den rückhaltlosen Verlust des Eigenen an die Verschwendung« bedeutet. (S. 54) Das Selbst kann in der Entscheidung zu geben eine augenblickliche Freiheit erlangen und durch das Weggeben eines Gegenstandes Macht gewinnen, allerdings nur, wenn es dies nicht schon im Augenblick des Gebens einkalkuliert. Derrida greift den Aspekt einer Verausgabung des Denkens heraus, der bei Bataille nur eine Dimension der Verausgabung bildet, und weist auf den »performativen Widerspruch« der Schrift Batailles hin: »wären die Untersuchung auf einen Erkenntniserwerb zielt, bekundet sich als deren Wahrheit die Verausgabung jeglichen Wissens.« (S. 56) Von diesem Widerspruch aus verfolgt Busch Derridas Bestreben, die Verausgabung und Rückkehrlosigkeit performativ in der Gabe des Textes und des Werkes zu vollziehen.

⁷³ Siehe Abschnitt B. III. 1.1 meiner Arbeit.

Kampfes zwischen Herrn und Knecht, der auch ein Kampf um Herrschaft und ein Kampf auf Leben und Tod ist. Wo nun Ricoeur die Figur der Gabe als ›Lichtung‹ im Kampfgetümmel einführt, entwirft Bataille als Alternative zum Kampf eine Souveränität, die darin bestehen würde, sich in einer Gegenbewegung zum Prinzip der Identität rückhaltlos zu verausgaben und die Herrschaft, den Sinn, die Prinzipien der Reziprozität, die Dankbarkeit und Anerkennung einfordern, aufzuopfern. Verlangt wird ein »schonungsloses Opfer der philosophischen Begriffe« [SD 406] sowie eine Destruktion des Diskurses als »Zeichenpotlatsch, der die Wörter in der fröhlichen Affirmation des Todes verbrennt, aufzehrt und verschwendet: ein Opfer und eine Herausforderung«. [SD 416] Derrida spricht hier zwar von Verausgabung und Opfer, operiert allerdings noch nicht mit einer Ordnung der Gabe, die der Ökonomie entzogen wäre. Vielmehr soll die beschränkte Ökonomie des Lebens zu einer allgemeinen Ökonomie radikalisiert werden, die sich für die Verausgabung in den Tod und die Bejahung des Nicht-Sinns öffnet. So ist zu betonen, daß auch Derridas Hinwendung zur Gabe nicht einfach gradlinig *antiökonomisch* zu interpretieren ist – es gibt auch hier keinen vollständigen Ausweg aus der Ökonomie.

Derrida rekurriert in »*Die Schrift und die Differenz*« bereits auf Marcel Mauss: das Opfer der Zeichen soll sich in der Figur des Potlatsches vollziehen, also gemäß eines Rituals der übermäßigen Gabe, die bis zur Zerstörung der gegebenen Objekte radikalisiert wird. Und genau genommen handelt es sich bei diesen Objekten der Gabe dort selbst bereits um Zeichen, denn die zum Teil verzierten, also mit Spuren oder Zeichnungen versehenen Kupfertafeln, die Mauss beschreibt, haben letztlich nur die Funktion, als Zeichen der Gabe, des Reichtums und der Maßlosigkeit zerstört zu werden. Derridas Mauss-Rezeption erfolgt vermittelt über die Auseinandersetzung mit Claude Lévi-Strauss.⁷⁴ Einer rousseauistischen Nostalgie und Sehnsucht nach dem Ursprung in der Ethnologie (die Mauss wohl noch deutlicher zu unterstellen ist als Lévi-Strauss) will Derrida auch hier die nietzscheanische Bejahung des Spiels gegenüberstellen.

Die Grundfigur einer sich verausgabenden Gabe, die den Ritus des Potlatsch kennzeichnet, und die Idee einer reinen Gabe, sowie auch ihre Lesart als symbolische Gabe und Gabe von Zeichen, bilden die Anknüp-

⁷⁴ Vgl. hierzu Abschnitt A. III. 2.2.

fungspunkte, von denen aus Derrida in »Falschgeld«⁷⁵ zahlreiche Fäden weiterspinnt. Es geht dabei nicht um den Versuch, eine fertige Antwort auf die Frage nach der Gabe darzulegen, sondern die Frage nach der Gabe überhaupt erst zu stellen sowie zu fragen: »Ließ sich diese Frage formalisieren? Und wo mochten die Grenzen einer solchen Formalisierung liegen?« [FG 7] Derrida verweist selbst darauf, daß ihm »die Problematik der Gabe ... bis dahin mehr oder minder ungewollt spürbar geworden war« [ebd.] und daß die ersten Überlegungen zur Gabe auch »auf die eine oder andere Weise in den späteren Werken impliziert« blieben. [FG 8] Er gibt sich hier im Bezug auf diese späteren Werke sogar grundlegend als ein Denker der Gabe zu erkennen, denn »sie alle waren, wenn man so sagen darf, der Frage nach der Gabe gewidmet«. [Ebd.] Ein großer Teil des Werkes Derridas wäre also »der Gabe gegeben«. Die »Motive der Spekulation, der Schickung [destination] oder des Versprechens, des Opfers, des ›Ja« oder der ursprünglichen Bejahung, des Ereignisses, der Invention, des Kommens oder des ›Komm«« [ebd.] umkreisen nach seinen eigenen Angaben bereits die Thematik und Denkfigur, die nun in »Falschgeld« weiter eingekreist wird, bevor sie dann in »Den Tod geben«⁷⁶ noch einmal in einen weiteren, auch historischen Umkreis eingeschrieben wird.

Derrida macht es dem Leser von »Falschgeld« alles andere als leicht, die ›Gabe‹ dieses sehr assoziativen Textes entgegenzunehmen. In vier Kapiteln werden die Verhältnisse zwischen Zeit, Gabe, Ereignis und Unmöglichkeit erörtert, eine doppelte Lektüre von Baudelaires »Das falsche Geldstück« wird in Auseinandersetzung mit Mauss und seiner strukturalistischen Rezeptionslinie vollzogen und die Idee einer reinen Gabe ohne Gegenwart wird bis zur Thematik der Vergebung durchdacht. Der Text scheint sich mit seiner Überfülle an Assoziationen und einer Aufladung mit Bedeutung, u. a. durch eine ausgeprägte Intertextualität, einer reziproken Antwort, Erwidderung oder Gegengabe zu widersetzen. Er erscheint zu maßlos, um gängige Interpretationsmaßstäbe anzulegen. Die Idee der Gabe wird darin zwar auf verschiedenen

⁷⁵ Erstmals 1991 unter dem Titel »Donner le temps 1.: La fausse monnaie« erschienen, dokumentiert dieser Text Derridas Überlegungen zu einem gleichnamigen Seminar, das er 1977/78 an der Ecole normale supérieure und im folgenden Jahr noch einmal in Yale abhielt und 1991 für die Carpenter Lectures an der Universität Chicago strukturierte und niederschrieb.

⁷⁶ Jacques Derrida: *Den Tod geben*. In: *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida – Benjamin. Hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 1994. S. 331–445. [Zitiert als: TG]

Ebenen ausgebreitet – von ihrer an Heidegger angelehnten Darstellung als Ereignis über die ganz konkreten Gaben sozialer Interaktion wie das Almosen bis hin zu den Gaben der Poesie – dennoch bleibt letztlich wohl die Frage offen, ob und inwiefern etwas so eindeutiges wie ein Begriff oder Konzept der Gabe zu erkennen gegeben wurde und ob die Frage nach der Gabe letztlich formalisiert werden konnte, zumal sie nicht in einer geschlossenen argumentativen Form verfolgt wird.

Auf die Gefahr hin sich in Details zu verlieren und damit Derridas Idee der Gabe zu verfehlen – und ihr in seinem Sinne, wie sich zeigen wird, vielleicht gerade so gerecht zu werden – lassen sich schon an die Form von »Falschgeld« zahlreiche Fragestellungen anschließen, die sich darin inhaltlich wiederholen: Wenn Derrida ausgiebig von Zitaten anderer und eigener Texte Gebrauch macht, ohne diese in eine klassische hermeneutische Auslegung einzubinden, wenn er den Text Baudelaires zu einem Kernelement seines Textes macht, wer ist dann Autor dieses Textes? Wer gibt hier etwas zu erkennen? Wer gibt? Was geben der Titel und die Zwischentitel zu erkennen, zumal sich die Frage nach der Titulierung als einer von vielen Ariadnefäden durch das Gewebe der Textur zieht? Inwiefern ist das, was hier geschrieben, also mir als Leser gegeben wird, als bare Münze anzunehmen? Inwiefern weist es sich selbst als »Falschgeld« aus?⁷⁷ Inwiefern grenzen darin literarische, poetische Texte und philosophischer Diskurs aneinander? Inwiefern grenzt der Diskurs Derridas hier selbst an Poesie? Und gibt sein Umgang mit dem Text Baudelaires innerhalb seines eigenen Textes eine Anleitung dafür, wie die Gabe eines solchen Textes entgegenzunehmen ist?

Geoffrey Bennington sieht in der Struktur der Gabe eine Art Wegweiser für den Zugang des Rezipienten zum Denken Derridas. Dem Leser wird die Aufgabe zugeschrieben, seine »*remarques*«, also seine Bemerkungen an den Rand eines Textes zu schreiben, der schon (*déjà*) da ist, und dies stellt ihm zugleich die bereits erwähnte Aufgabe:

»... zu begreifen, warum ohne all das, ohne dieses Schon-da, das uns eine gewisse Passivität angesichts des Gegebenen auferlegt, angesichts der Gabe, des *Es gibt* eines vom Anderen geschriebenen Textes, der ›Komm‹ zu uns sagt

⁷⁷ Hierbei ist allerdings anzumerken, daß die Reihenfolge der Titel in der deutschen Übersetzung vertauscht wurde. In der französischen Ausgabe heißt der Text zunächst »Donner le temps 1.« und erst im Untertitel »La fausse monnaie«, wobei dieser Titel anders als in der Übersetzung eine genaue Zitation des Titels ist, den Baudelaires Prosastück trägt.

und den es jetzt zu lesen gilt – warum also ohne all das keine Lektüre einsetzen könnte und wir keine Chance hätten, anzufangen zu verstehen«. [S. o.]

Die Bejahung des Anderen besteht in Benningtons Interpretation der Gabe bei Derrida darin »zum Gesetz der Sache ›ja‹ zu sagen ... das wir in einer Passivität empfangen, die sich diesseits der Opposition aktiv/passiv hält«, und so »die Sache vor jeder Objektivität (also auch vor jeder Dialektik von Subjekt und Objekt) in ihrer Singularität sein zu lassen«. [JD 195] In dieser Lesart wäre man in Derridas Konzeption der Gabe ebenso einer Art Lektüeranweisung für seine bzw. für alle Schriften auf der Spur wie auch einem impliziten phänomenologischen Programm für den Umgang mit dem Gegebenen, das sich zum Teil in einer parallelen Spur, die wiederum durchaus auch Derridas Spur verfolgt, bei Jean-Luc Marion wiederfinden lassen wird. Mit der Betrachtung des Phänomens ›Gabe‹ verbinden sich bei Derrida die Frage nach der Möglichkeit, überhaupt nach der Gabe zu fragen und diese zu erkennen zu geben, und das Paradox der Unmöglichkeit einer Gabe, die, um nicht erwidert zu werden, nicht einmal erkannt werden darf.

1.2) Lévinas' Gabe des Werkes und Derridas geschriebene Gabe der Nicht-Erwidern

Das Muster einer Gabe, die keine Gegengabe erlaubt und die sich jeder Danksagung versagt, entwickelt Derrida zunächst im Hinblick auf die Gabe eines Werkes. Es ist das Werk eines Freundes – Emmanuel Lévinas –, der wiederum dieses Muster in einer Aussage über das Werk in seinem Werk selbst vorgibt:

»Wird das Werk bis zu Ende gedacht, dann verlangt es eine radikale Großmut des Selben, das im Werk auf das Andere zugeht. Es verlangt infolgedessen die *Undankbarkeit* des Anderen. Die Dankbarkeit wäre gerade die *Rückkehr* der Bewegung.«⁷⁸

Das Werk soll hier in der Tradition der *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* als eine »absolute Güte« gedacht werden und muß dazu ein »Aufbruch ohne Wiederkehr« sein, »der dennoch nicht ins Leere führt« und sich nicht

⁷⁸ Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*. In: Ders.: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 1999. S. 209–235. Hier S. 216.

qua Erwiderung in der Gegenseitigkeit aufhebt.⁷⁹ Darin, daß dieser Aufbruch *nicht* ins Leere führt, ist hier ein wesentlicher Unterschied zur bisher in Derridas Ansatz aufgezeigten Tendenz zur Verausgabung des Sinns festzumachen. Für Lévinas ist das Werk, wie bereits dargestellt, nicht nur vom berechnenden Erwerb einer Gegenleistung, sondern genauso »vom Spiel oder der bloßen Verausgabung« zu unterscheiden.⁸⁰ »Auch der Nihilist [macht] unter dem Anschein der Absichtslosigkeit seines Tuns sich selbst zum Ziel«⁸¹, nicht aber den Anderen, auf den das Werk als Gabe ausgerichtet ist. Und diese Ausrichtung kann sich erst dann vollständig erfüllen, wenn der Gebende sich diese Erfüllung nicht für sich selbst verspricht. Dies gelingt für Lévinas durch eine spezifische Zeitlichkeit des Werkes: Es ist als »Sein-zum-Jenseits-meines-Todes« ausgerichtet auf eine Zukunft, die »gleichgültig gegen meinen Tod«⁸² ist, in der ich mir also auch keine »persönliche Unsterblichkeit« erhoffe.⁸³ Es zielt also auf eine Zeit, die ohne mich stattfindet und birgt in sich so den »Übergang zur Zeit des Anderen«.⁸⁴

Eine solche »Eschatologie ohne Hoffnung für sich«⁸⁵ geht über Derridas Charakterisierung einer Lévinas'schen »Eschatologie, die *nichts* erwartet« [s. o.] hinaus, denn es geht nun darum, daß *nichts für mich selbst* erwartet wird. Handelt es sich hier um eine Form von Hoffnung, die auch Derrida jenseits der Alternative der Hoffnung auf eine Vervollständigung des Wissens, auf die Wahrheit oder das eine, endgültige Wort auf der einen Seite und der Bejahung des Nicht-Sinns und Verausgabung in die Leere auf der anderen Seite teilen könnte? Möglicherweise wird gerade aus dieser Form der Hoffnung heraus die Denkfigur der Gabe, die sich sehr deutlich an dieser Struktur des Werkes bei Lévinas orientiert, ein so wesentliches Element des Denkweges Derridas. Diese Entwicklung läßt sich gerade auf Grund ihres Ausgangspunktes in der Idee des Werkes und in Lévinas' Beschäftigung mit dem Selbst und dem Anderen in ihrer personalen Dimension be-

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Kursivierung K. B.

⁸³ Ebd., S. 217.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., Kursivierung K. B.

sonders fruchtbar auf die Idee des Einander-zu-erkennen-Gebens und die damit verbundene Konstitution des Selbst hin interpretieren.

Derrida gibt in seiner Lesart der Aussage Lévinas' über das Werk keine Interpretation, die den Bezug auf diese ›andere Hoffnung‹ explizit bestätigen würde. Er gibt allerdings *gar keine* direkte Interpretation, sondern nimmt Lévinas' Sätze über das Werk vielmehr als eine Anweisung, eine Aufforderung, einen Ruf an, wie der Umgang mit diesem Werk zu vollziehen ist.⁸⁶ Diesen Vollzug entwickelt Derrida in »*En ce moment même dans cet ouvrage me voici*«⁸⁷ in einer performativen Lektüre, die zugleich die Grenzen und den paradoxen Charakter ihres eigenen Vorhabens und ihrer Verpflichtung und Verantwortlichkeit gegenüber dem gelesenen Werk mit aufzeigt. Derrida zeigt also, wie er das Werk Lévinas entgegennimmt, in der festen Absicht einer Undankbarkeit und Nicht-Reziprozität – anders als bei Ricœur kann hier die Dankbarkeit die Regel der Gegenseitigkeit nicht aufbrechen – und im beinahe verzweifelten Begehren, dabei ebenfalls eine Gabe zu geben, die aber keine einfache Gegengabe und ebenso wenig eine Wiedergabe des Werkes des Anderen bilden darf. Verzweifelt, weil Derrida sich dabei im Zirkel einer Verschuldung und Verantwortlichkeit gefangen findet, in einer Ökonomie, die doch eigentlich Gaben tauscht, welche unverkäuflich, unverhandelbar und unberechenbar sind: »Je serai encore pris dans le cercle de la dette et de la restitution avec lesquelles il faudra négocier le non-négociable«. [Psyché 162] Die angestrebte Gabe, die sich dem Kreislauf der Ökonomie und der Kette der Restitutionsen entziehen soll, kann für Derrida nur eine Gabe sein, die nicht *ist* – die nicht präsent ist und auch die Frage verbietet, *was sie ist*. Gegeben werden müsste das Geben des Gebens selbst, ohne ein Objekt der Gabe, ohne einen Akt der Gabe, ohne ein gebendes Subjekt oder einen empfangenden Adressaten. [Vgl. Psyché 164]

Um sich einer solchen Gabe wenigstens anzunähern, wendet

⁸⁶ Für Kathrin Busch können es Parallelen zwischen der Rückkehrlosigkeit der ethischen Erfahrung und des ›Werkes‹ durchaus rechtfertigen, daß Derrida »das von Levinas auch als Liturgie bezeichnete Werk der Güte mit dem verknüpft, was man geläufigerweise ein Werk nennt«, um diesen Werkbegriff dann auf das Werk Lévinas' selbst anzuwenden. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporie der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O. S. 169.)

⁸⁷ Psyché 159–202. Deutsch: Jacques Derrida: *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*. In: *Pabel*, Schriftenreihe, Nr. 12: Lévinas, Gießen 1990. S. 42–83. Ich zitierte hier die französische Ausgabe, um die Sprachspiele Derridas an dieser Stelle besser verdeutlichen zu können.

Derrida einen Kunstgriff an, indem er seinen Text nicht eindeutig an Lévinas adressiert, um diesem eben nichts zurückzugeben, sondern im imaginierten Dialog mit einer Frau entwickelt. Der Text ist an *sie* – »elle« – gesandt wie ein Brief und ihr ganz explizit *gegeben* bzw. zu erkennen gegeben (»te la donnant à entendre ou à lire« [Psyché 162]). Gerade so soll er als Gabe für Lévinas fungieren, zumal das Personalpronomen »elle« als gesprochenes Wort in Differenz zu seinem Schriftbild mit dem Kürzel »E. L.« für Emmanuel Lévinas übereinstimmt. Ebenso ist dieses Kürzel homophon zum hebräischen »el«, so daß auch ein Bezug zum ganz Anderen, zu Gott eröffnet wird. Der Text ist zugleich einem »Du« gegeben, in das sich jeder andere, auch der jeweilige Leser, einsetzen kann, auch wenn der Schreibende damit letztlich paradoxerweise eben dennoch die Intention verfolgt, Lévinas zu geben:

»Suppose qu'en te donnant – peu importe quoi –, je veuille lui donner, à lui, à Emmanuel Lévinas. Non pas lui rendre quelque chose, par exemple un hommage, pas même me rendre à lui, mais lui donner quelque chose qui échappe au cercle de la restitution ou du «rendez-vous». [Psyché 162]

Derridas Schrift über die Gabe und ihre Nicht-Erwidern soll hier also selbst gerade in der Undankbarkeit und Nicht-Erwidern eine erste Gabe werden. In diesem Sinne könnte von diesem Text Derridas aus sein »Werk« nach dem Modell des Werkes bei Lévinas betrachtet werden und seine Schriften, ebenso wie die Schrift überhaupt, werden damit zu Gaben jenseits der Ökonomie.⁸⁸ Es geht dabei einerseits darum, bereits Geschriebenes als Gabe entgegenzunehmen und sich ihr dabei hinzugeben und zu überlassen, ohne diese beherrschen, wiedergeben oder interpretieren zu wollen. Es geht um die Gabe des eigenen Schreibens an die Offenheit der möglichen Adressaten und es geht ganz explizit auch darum, sich von diesen Anderen aufgerufen und verpflichtet zu fühlen, etwas von sich selbst zu geben, als eine besondere Form der ethischen Verpflichtung zur eigenen Identität, also zum Selbst. Auch die Begegnung mit dem Werk des Anderen kann das »*me voici*« hervorrufen, das mich gegenüber dem Anderen situiert und auf ihn hin verpflichtet. Aufgerufen werde ich auch dazu, zu geben und das heißt immer, etwas von mir herzugeben oder auch mich zu geben, und zwar, wie Derrida

⁸⁸ So interpretiert beispielsweise Tilman Beyrich in seiner Auseinandersetzung mit Derridas Kierkegaard-Lektüre Derridas »*Schreiben als Gabe*«. (Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. In: Kierkegaard Studies. Monograph Series 6, Berlin, New York 2001. S. 87.)

deutlich macht, in einem Moment der Übereinstimmung zwischen der Verpflichtung durch den Anderen und dem eigenen Willen: »moment où je me laisse par toi dicter ce que je voudrais te donner de moi-même«. [Psyché 162] Die Übereinstimmung wird allerdings diktiert – das Selbst ist bei Lévinas Geisel des Anderen. Dieser Moment, der wieder auf die Augenblicke des Wahnsinns, der Angst und der Unentscheidbarkeit verweist, ist im Bezug auf die Gabe im Sinne von Lévinas kein Moment der Leere mehr, kein Moment der absoluten Ungewißheit, deren Notwendigkeit das einzige ist, was für das Ich gewiß erscheint – es *muß* durch die Unentscheidbarkeit hindurch. Dieser Moment ist nun vielmehr ein Moment, in dem das Ich vom Anderen zur *Fülle* des Gebens gerufen wird, das hier für Derrida ein Geben der geschriebenen Worte ist, die die Seiten füllen.

Lévinas beschreibt diese Fülle der Gabe in konkreterer und körperlicherer Weise: »Hier, sieh mich – Sagen der Inspiration, die nicht die Gabe schöner Worte oder Gesänge ist. Zwang zum *Geben*, mit vollen Händen, und folglich zur Leiblichkeit.«⁸⁹ Das Geben wird bestimmt als »donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche«, als »sich das Brot vom Munde reißen«⁹⁰. Die Beziehung zwischen Selbst und Anderem in der Gabe ist hier durch eine Leiblichkeit ausgezeichnet, aus der heraus der Bezug auf den Anderen bei Lévinas eben nicht *nur* als Bezug auf eine Unendlichkeit verstanden werden kann, sondern auch auf eine ganz konkrete, räumlich und zeitlich begrenzte Endlichkeit der Körper. Und so umfaßt auch die unbedingte Verantwortung gegenüber dem Anderen mehr als nur die gegenüber seinem Werk. Lévinas gelingt, so Kathrin Busch, »die Formulierung eines anökonomischen Subjektbegriffs«⁹¹, da das Subjekt sich in seiner Leiblichkeit immer schon unwillkürlich und unbewußt dem Anderen gibt, während sich für Derrida jedes ›Subjekt‹ letztlich selbst wieder ökonomisiert.

Deshalb endet sein an Lévinas adressierter Text mit einer vollkommenen Auflösung des Selbst in der Schrift, das darin zu Speise und Trank des Anderen werden soll:

⁸⁹ Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992. S. 310f.

⁹⁰ Ebd., S. 314.

⁹¹ Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a.a.O. S. 131.

»EN CE MOMENT MÊME OU POURTANT SUR L'AUTRE CÔTÉ DE CET OUVRAGE MONUMENTAL JE TISSE DE MA VOIX POUR M'Y EFFACER CECI TIENS ME VOICI MANGE ~ APPROCHE-TOI ~ POUR LUI DONNER ~ BOIS«. [Psyché 202]

Die Gabe bleibt bei Derrida also zunächst eine Gabe der Schrift (betont auch durch das veränderte Schriftbild), auch wenn ein noch ausstehender, anderer Körper angekündigt wird, der zunächst aber ebenfalls eher als weiterer Text-Corpus erscheint. [Vgl. ebd.] Sie bleibt auf das Zulesen- und Zu-erkennen-Geben bezogen und auf die Gabe eines Werkes, das aus sich selbst heraus eine Undankbarkeit verlangt, damit es nicht auf den Abschluß in einer reziproken Antwort oder Anerkennung, sondern auf eine offene Zeit der Zukunft ausgerichtet sein kann: auf eine andere Zeit, die über die Endlichkeit (des Körpers) des Gebenden hinausweist. Es scheint, als wolle Derrida hier mit der Performanz einer Selbstauflösung oder Selbstaufgabe, die wie im Ritus der Opfergabe als Speise und Trank entgegengenommen wird, also mit der Verschriftlichung eines Todes in den Buchstaben diese ›Zukunft‹ vorwegnehmen, ohne sie notwendig an das reale Ereignis eines Todes zu binden. Schon in der Schrift ist, so wie Derrida ihr Wesen bestimmt, nicht einfach die Präsenz des Wortes präsent, sondern auch bereits diese Zukünftigkeit mit enthalten, die in ihrem Überdauern immer im Bezug zur Endlichkeit steht. Dieses Überdauern ist das *Überleben* eines Todes, der in die Schrift eingeschrieben ist ebenso wie die Spur die Abwesenheit mit enthält. Zugleich bildet, wie Kathrin Busch es deutlich macht, der Tod die Grenze jeder Gegenseitigkeit der Gabe:

»Wenn die Sterblichkeit gewissermaßen die Chance einer einseitigen Zuwendung bereitet, so erinnert umgekehrt jede Gebung den Gebenden an seine Endlichkeit und die Möglichkeit, daß der Tod die Rückkehrlosigkeit der Gabe besiegeln könnte.«⁹²

Konfrontiert mit dem ganz existenziellen und realen Ereignis des Todes, in der Grabrede, dem »*Adieu*«⁹³ für den Freund Emmanuel Lévinas, verzichtet Derrida auf die Kunstgriffe der Undankbarkeit und äußert

⁹² Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a.a.O. S. 133. Busch stellt heraus, wie Derrida im Bezug auf den Tod die Unvertretbarkeit und Unaustauschbarkeit (Heidegger) mit der Verantwortlichkeit für den Anderen, der in seiner Sterblichkeit begegnet, (Lévinas) verknüpft.

⁹³ Jacques Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*. Übers. von Reinold Werner, München 1999. [Zitiert als: *Adieu*]

sich ganz explizit über seine Verschuldung und seine Dankbarkeit, und zwar nicht nur im Hinblick auf dessen Werk, sondern auch im Hinblick auf seine Person und die freundschaftlichen Begegnungen der beiden. Er bekennt sogar sein »Bedauern«, ihm das »bedingungslose *Ja*« seiner Bewunderung »nicht zur Genüge gesagt zu haben, nicht zur Genüge gezeigt zu haben während jener dreißig Jahre« des philosophischen Austauschs, in denen diese Gegengabe von Lévinas noch hätte angenommen und wiederum beantwortet werden können [Adieu 21], wobei Derrida den Wert der Antworten Lévinas' gerade darin erkennt, daß sie stets als Fragen und Unterbrechungen des Denkens fungieren.

Es geht am Grab des Freundes, im Rahmen einer Zeremonie und in Abwesenheit des Angesprochenen, darum, sich ein letztes Mal und in einer Intensität, die das Miteinanderleben oft nicht erlaubt, einerseits erkenntlich zu zeigen, andererseits aber auch den Anwesenden etwas über den Verstorbenen zu erkennen zu geben und über das Verhältnis, in dem man vor seinem Tod zu ihm stand, das heißt also auch über den Abschiednehmenden selbst. Ein nur »mit dem Selbst beschäftigtes Reden« muß für Derrida hier in den Hintergrund treten, gemäß dem »Gesetz der *Redlichkeit*«. [Adieu 10] Es ist nicht nur *vom* Anderen die Rede, sondern die Rede muß *für* den Anderen erfolgen und in gewisser Weise auch an Stelle des Anderen, der nicht mehr reden kann. Die Verpflichtung zur Redlichkeit verlangt auch Selbstkritik, denn der Andere ist nicht nur derjenige, der mich zu mir selbst ruft, sondern in dieser Bewegung auch der, der mich in Frage stellt – der also hier vielleicht auch Derrida und seine bisherigen, spielerischen Versuche einer Antwort ohne Dankbarkeit in Frage stellt. Der Tod als »*Nicht-Antwort*« verwandelt die »Schuld des Überlebenden«, wie sie auch Ricœur in der Generationenfolge konstatiert, in »*eine anvertraute Verantwortung ... in einem Augenblick beispielloser Erschütterung*«⁹⁴, aus dem eine neue Fülle der Gabe hervorgeht. [Adieu 13 f.]

Derridas kurze Grabrede erscheint als ein äußerst ehrlicher Text, der nicht auf einen Effekt, auf einen großen philosophischen Wurf, die Verabschiedung der Metaphysik oder eine ganz neue dekonstruierende Lesart von Schriften abzielt, nicht auf eine in absehbarer Zeit erzielbare Wirkung, sondern aus dem Augenblick der Trauer heraus auf eine Zeit

⁹⁴ Kathrin Busch erläutert in anderem Zusammenhang die Rolle einer Ethik der Trauer, die den narzißtischen Ich-Bezug aufbricht, in Verbindung mit der Ethik der Gabe. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O. S. 148–151.)

des Anderen – des abwesenden Toten –, eine andere Zeit, die all diesen ökonomischen Berechnungen bereits entzogen ist. Vielleicht, weil ihre Hoffnung nicht mehr die Hoffnung des Redenden für ihn selbst und seine Worte ist, sondern weil sie sich und den Anderen dem Wort »à-Dieu« anvertraut. Dieses »adieu« versteht Derrida in drei Bedeutungen, welche ebenfalls jeweils auf eine Zeit des Anderen bezogen sind: als einen Gruß, der sagt, »ich sehe dich«; als Gruß und Segen »ohne Wiederkehr hier hienieden im Moment des Todes«; als »das für Gott oder vor Gott vor jeder und in jeder Beziehung zum Anderen«. [TG 375]

Derrida entwickelt anhand des Begriffs der Gabe ein spezifisches Verständnis der Zeit, das noch erläutert werden soll, und orientiert sich dabei an Lévinas' Ausrichtung des Werkes auf die Zeit des Anderen und an seiner Kritik einer odysseischen Struktur des Denkens, das immer wieder zu sich selbst zurückkehrt. Es scheint jedoch als verlange die Freundschaft, die direkte Begegnung mit dem Anderen, von Angesicht zu Angesicht, auch wenn sie sich immer wieder auf das Werk, die Schriften, das Gesagte der Freunde bezieht, doch einen anderen, unmittelbareren Umgang mit dem Verhältnis von Gabe und Gegengabe als die reine Beziehung zum Werk? Erkennt nicht auch Derrida mit seinem Nachruf indirekt an, daß die Undankbarkeit der Gabe des Anderen nicht immer gerechter wird, als eine einfache Geste der Dankbarkeit, selbst wenn der Dank vielleicht posthum einen anderen Wert, eine andere Würde gewinnen mag, weil er eben nicht schon wieder auf eine Antwort aus ist? Zu fragen ist insbesondere, welche Konsequenzen dies für eine ethische Dimension der Gabe angesichts der Idee der reinen Gabe mit sich bringen könnte, die nicht nur der Gegengabe, sondern auch schon der puren Anerkennung oder dem Erkennen als Gabe entzogen werden soll.

1.3) *Es gibt die Gabe – und ihre Unmöglichkeit*

1.3.1) Jener Rest, der ist ohne zu sein, oder das Un-Ding der Gabe

Die von Derrida letztlich vertretene Radikalität der Verantwortung gegenüber jedem Anderen ist in ihrer Uneingeschränktheit auch aus der Verankerung in einem Denken der Gabe zu erklären, das zunächst gerade nicht auf die realisierten Möglichkeiten des Gebens auf der Ebene des Miteinanders und auch nicht auf die Objekte und Objektivierbarkeit

der Gabe beschränkt wird, sondern sie als ein äußerstes Extrem an den Grenzen der Unmöglichkeit betrachtet. Der Gedanke der Gabe erscheint als ein Mittel, um etwas – nämlich bestimmte Paradoxien und Versuche, das Unmögliche zu denken – zu erkennen zu geben.

»Es geht«, so Derrida im Hinblick auf die »Stigmata der Unmöglichkeit«, mit denen er sein Denken der Gabe beginnt, um das worum auch das »Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen« [s. o.] der Philosophie stets kreist: »um jenen Rest, der ist, ohne zu sein, jenseits des Seins, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* : das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann«. [FG 189] Oder, wie Bernhard Waldenfels es in seinen Ausführungen über »*Das Un-ding der Gabe*«⁹⁵ formuliert, um »das Zugleich von Erscheinen und Nichterscheinen« in einem Phänomen, das die vertraute Logik des Sinns durchbricht, weil die Gabe eben nicht »ihren Nomos, ihren Logos, ihren Oikos gefunden« hat und in diesem bleiben kann, sofern die Bewegungen und Entäußerungen des Gebens möglich sein sollen. [Einsätze 385] Die Un-Möglichkeit der Gabe ist hier, in einer ähnlichen Paradoxie wie in der Rede von der positiven Unendlichkeit, nicht einfach eine Nicht-Möglichkeit oder keine Möglichkeit, so wie die Aussage, daß es ein Unwetter gibt, nicht besagen soll, daß es gar kein Wetter gibt, weder in dem Sinne, daß das, was wir als Phänomen des Wetters beschreiben, einfach eine Täuschung wäre, noch in dem Sinne, daß das Wetter heute ausfällt oder nicht stattfindet und an seiner Stelle nur eine Lücke bleibt, ein leerer Himmel oder etwas anderes als Wetter. Die Gabe ist gerade deshalb so paradox und un-möglich, weil sie einerseits eine Unterbrechung, eine Lücke in der Ordnung des Sinns aufzeigt – jene Leerstelle die Derridas Denken immer wieder umkreist –, andererseits aber (ebenso wie das kreisende, dekonstruierende Denken) sich selbst dieser Ordnung keineswegs entziehen kann, sie sogar als ökonomische Ordnung von Gabe, Entgegennahme und Gegengabe ganz wesentlich bestimmt und ausmacht. In gewisser Weise wäre mit der Figur der ‚Gabe‘ hier also zugleich das Unwetter zu erfassen, das Un-Ding, der Ausnahmefall, der die Ordnung auf den Kopf stellt *und* das Wetter, aus dessen Ordnungsmuster erst das Unwetter heraus erkennbar wird und das sich sogar selbst zum Unwetter, zum extremen Wetterphänomen zusammenbraut. Gerade dadurch, daß eine Gabe dem zentralen Ordnungsmuster ihres Begriffs besonders genau entspricht, nämlich dem Muster der Re-

⁹⁵ Einsätze 385–409.

ziprozität (das Ricœur durch den Sprung in die Perspektive der Wechselseitigkeit bereits als nachträgliche Hinzufügung des Beobachters enttarnen will), macht sie sich für Derrida zu einer Un-Möglichkeit. In der Realisierung ihrer immanenten Möglichkeiten bzw. Regeln annulliert sie sich dann selbst und wird ein Tauschgeschehen. »Die Gabe«, so Bennington, »gibt der Philosophie statt und muß ihr stattgeben« – sie gibt sich als Gegenstand der Philosophie zu erkennen – »aber sie gibt sich, da sie sich unmittelbar in ihr verliert, nicht als Gabe, sondern als Beginn des Tauschs. Die Gabe gibt sich als Philosophie aus: das Simulakrum steht schon am Anbeginn des Seins«. [JD 306] Waldenfels merkt zur Annullierung der Gabe im Tausch in seinen dankenswert klaren Überlegungen zum »Un-ding der Gabe« an, daß allerdings zu hinterfragen ist, woher Derrida das Ordnungsmuster der Gabe nimmt, das er so eindeutig voraussetzt. Mit der ternären Struktur der Intention des Gebers, der gegebenen Sache und der Adressierung an einen Empfänger vereinfacht Derrida möglicherweise bereits das Gabegeschehen, um dann genau an dieser Vereinfachung seine Kritik ansetzen zu können. Es stellt sich zudem die Frage, wieso er dabei nicht von vornherein auf die Erwartung der Gegengabe verweist, die er dann nachträglich als seinen eigentlichen Kritikpunkt offenlegt. Tatsächlich ist die Tradition der Rede von der ›Gabe‹, wie Waldenfels u. a. im Anschluß an die »*Nikomachische Ethik*« aufzeigt, nicht einfach auf ein Gesetz der Reziprozität zu reduzieren, insbesondere im Hinblick auf das Geben als Schenken.⁹⁶

Für Derrida besteht aber der Charakter der Unmöglichkeit der Gabe wesentlich in der Art, wie diese »als Tausch konzipiert und praktiziert wird«. [Einsätze 389] Bleibt also die Unmöglichkeit der Gabe eine einfache Begriffsverwirrung, die in der Ordnung der Erkenntnis den Tausch mit der Gabe verwechselt oder gleichsetzt? Derrida, dies macht auch Waldenfels deutlich, meint eine Unmöglichkeit, die weder »in der Widersinnigkeit eines Begriffs« noch »in einem utopischen Ideal« einer reinen Gabe jenseits der Ökonomie liegt, sie ist »eine Unmöglichkeit

⁹⁶ Waldenfels weist darauf hin, daß Aristoteles zwischen drei Arten von Gebern unterscheidet: dem Freigebigen, dessen Gabe daran gemessen wird, was er hat, und bei dem eine Gleichheit zwischen Geben und Nehmen angestrebt wird; dem Großgearteten, bei dem bereits das Nehmen gegenüber dem Geben an Gewicht verliert, da beispielsweise Göttern geopfert wird oder es sich bei den Gaben explizit um Geschenke handelt; schließlich dem Hochsinnigen, bei dessen Gabe es um die Ehre geht – gegeben wird nicht mehr nach Maßgabe dessen, was man hat, sondern gemessen daran, wer oder was man ist. [Vgl. Einsätze 396 f. und NE IV, 1–4]

nicht für uns, sondern an sich«. [Einsätze 388] Diese Unmöglichkeit besteht nach Waldenfels letztendlich darin, daß, ganz ähnlich wie später auch bei Marion, ein »Überschuß des Gebens im Gegebenen« den eigentlichen Charakter des Gebens ausmacht – das Geben ist mehr als das Gegebene – »als eine Form der Ent-eignung, als Außer-ordentliches, das nur indirekt zu erfassen ist«. [Einsätze 409] Als ein »Ereignis, in dem Fragen wie ›Wer? Was? Wem?‹ nicht vorweg beantwortet sind«, so daß die Gabe also ganz in Derridas Sinne als eine Frage offen bleibt. [Ebd.] Und sie kann offen und in diesem Sinne un-möglich bleiben, wenn sie versucht ihrer eigenen Ordnung zu entgehen. Dies kann geschehen, wenn sie »den Möglichkeitsspielraum eines ›ich kann‹, ›wir können‹ und ›es geht‹« überschreitet und in diesem Sinne un-möglich wird. [Ebd.] Was aber heißt es, wenn Derrida eine »Gabe ohne Gegebenes und ohne Geben« denken möchte, also auch noch ohne den Akt des Gebens, der das Gegebene übersteigt? [FG 51] Wird in dieser absurden Formulierung das Denken der Gabe ganz aufgegeben? Oder geht es nur um den Akt des Gebens, der an einen Gebenden gebunden ist und als eine Handlung, nicht aber als ein Ereignis verstanden wird? Wer oder was gibt die Gabe, wenn sie sogar noch vom Geben gelöst werden soll, so daß sie sich nicht einmal mehr selbst geben könnte? »Würde das Ereignis des Gebens von allen Zutaten gereinigt, so hätte es als reines Ereignis mit dem Geben nichts mehr zu tun«, so Waldenfels. [Einsätze 408] Das ›ohne‹ Gegebenes und Geben kann daher in der Problematik »von Ablösung und Überschuß« nicht gedacht werden, »ohne das, von dem es sich ablöst, und dies würde besagen, daß Marcel Mauss die Gabe dort sucht, wo sie einzig zu finden ist: *im Tausch*, von dem sie sich absetzt«. [Ebd.] Genau deshalb muß Derrida immer wieder darauf verweisen, daß das Denken sich nicht einfach aus dem Kreislauf der Ökonomie, als der Ordnung des Tauschs, heraustrennen kann. Das Denken der Gabe muß sich auf dem Boden des Denkens der Ökonomie und in diesem Denken entwickeln.

»Eine Gabe, die nicht selbst wieder ermöglicht wird«, die also selbst nicht gegeben wird, »ist und bleibt ein Un-ding«, konstatiert Waldenfels. [Einsätze 409] Genau dieses Un-ding, diese Un-Möglichkeit, die sich aus der Möglichkeit abhebt, ohne sich ganz von ihr abzutrennen und zugleich im Möglichen den Nullpunkt oder die Leerstelle bildet, der jeder Ermöglichung vorausgeht (ohne dies ursprünglich oder zeitlich als Ursprung zu tun) möchte Derrida tatsächlich in aller Radikalität denken. Es geht ihm nicht *nur* um eine Durchbrechung der Ordnung

der Möglichkeiten des Gebens und Nehmens, sondern um eine generelle Infragestellung der Grenzen des Möglichen sowie um den Versuch einer Ortung der Leerstelle, die die Dynamik des Differierens jenseits einer fest determinierten, teleologischen Bewegung ermöglicht. Es ist zu fragen, welche Konsequenzen dieser vielschichtige Ansatz mit sich bringt bzw. ob es gelingt, einer verborgenen Ursprünglichkeit zu entgehen, die im Nullpunkt der Un-Möglichkeit als erster Ermöglichung der Gabe lauern könnte.

1.3.2) Im knappen Spielraum zwischen dem Denkbaren und dem Unmöglichen

Es geht Derrida im Nachdenken über die Gabe nicht darum, »ein Ding [chose], hier das Unmögliche zu präsentieren, sondern zu versuchen, unter seinem oder irgendeinem Namen dieses unmögliche Etwas [chose]«, wenn man so will also dieses Un-Ding, »das Unmögliche selber, zu verstehen oder zu denken zu geben«. [FG 20] Soll »Gabe« der Name oder die Losung sein, unter dem das Unmögliche zu erkennen gegeben werden soll, so kann das nur gelingen, wenn »die Gabe zwar das Unmögliche ist, nicht aber das Unbenennbare oder Undenkbare, so daß dieser knappe Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren die Dimension wäre, in der *es* Gabe *gibt*«. [Ebd.] Derrida geht sogar so weit zu mutmaßen, daß ein »Denken, das irreduzibel ist auf Anschauung, Wahrnehmung, Urteil, Erfahrung, Wissenschaft oder Glauben«, genau jene Art von Denken also, um die es ihm stets geht, sich »nur ... auf der Basis *dieser* Figur des Unmöglichen«, der Figur der Gabe, ankündigen könnte. [FG 20 f.] Die Figur der Gabe wird demnach tatsächlich zu einem Dreh- und Angelpunkt, von dem her Derridas gesamtes Denken neu gelesen werden kann, auch im Hinblick auf die Frage nach dem Subjekt. Denn die Figur der Gabe ist »in unserer Logik und in unserer Sprache« mit dem Gedanken eines Subjekts verbunden, über die Voraussetzung der »*Intention zu geben*« und in der Struktur einer Syntax von Subjekt und Prädikat. [FG 21] Dieses Subjekt wird dabei ganz im Sinne der Metaphysik als »ein mit sich identisches und seiner Identität bewußtes Subjekt« angenommen, »das durch die Geste der Gabe unter Umständen nur einmal mehr versucht, seine eigene Einheit zu konstituieren, indem es auf die Anerkennung der eigenen Identität zielt, die es sich als das ihm Zukommende wiederaneignen will: als sein Eigentum.« [Ebd.]

Wer also mit der Intention zu geben gibt, der verfolgt damit eigentlich die Intention zugleich wieder seine Identität zu empfangen, das heißt also sich überhaupt nicht wirklich zu entäußern, sondern vielmehr sein Eigentum zu wahren.⁹⁷ Es geht also um eine Identität, die jede Differenz auf sich selbst zurückführt und damit versucht, die *différance* zu bändigen oder zu verleugnen. Und dennoch schleust das Modell der Gabe eine »Störung« [FG 22] (oder, angelehnt an Ricœur, einen Umweg) in diese letztlich solipsistische, monologische Struktur ein. Gegeben wird *anderen*, auch wenn diese in ihrer Reaktion zunächst wieder den Zirkel des Rückbezugs auf den Gebenden und damit der Rückgabe schließen.⁹⁸ Zwar bleibt es zunächst eine Tautologie, daß, »damit es Gabe, ein Gabenereignis gibt, ... irgend ›einer‹ irgend ›etwas‹ [quelque ›chose‹] irgendeinem anderen geben« muß. [Ebd.] Um jedoch gegeben zu werden, kann die Gabe nicht identisch mit sich selbst bleiben, sie muß differieren, etwas anderes werden, um die in ihr angelegte Übertragung zu vollziehen. Es kündigt sich eine Gabe an, »der es nie genug ist, zu geben oder *sich* zu geben, sondern die immer irgend etwas (anderes) irgendeinem (anderen) geben muß«. [Ebd.] Eine reine Gabe, ein reines Geben, das sich selbst gibt, ohne einen Gegenstand zu geben, ohne jemandem zu geben und ohne den Ausgangspunkt einer Intention zu geben, ist un-möglich. Und dennoch ist ein solches reines Geben *denkbar* und scheint sogar in jedem Gedanken der Gabe in gewisser Weise impliziert – wobei mit Hénaff einzuwenden wäre: in jedem Gedanken der bereits idealisierten und auf eine vertikale Dimension bezogenen, moralisch gewerteten Gabe *nach* der Ordnung der zeremoniellen Gabe. So bezeichnet die »Bedingung der Möglichkeit der Gabe«

⁹⁷ Diese Struktur entspricht der sich selbst hörenden, zu sich selbst zurückkehrenden monologischen Stimme in Derridas Husserl-Interpretation. Derrida unterstellt Husserl einen transzendentalen Voluntarismus, die Teleologie eines »Sich-sagen-wollen[s] der Gegenwärtigkeit des Sinns«, also quasi einen ›Selbst-Willen‹ des Sinns. [SuPh 49] Er spielt dabei mit dem Ausdruck *vouloir-dire* als Übersetzungsmöglichkeit für das deutsche ›bedeuten‹.

⁹⁸ Im ersten Beispiel einer Gabe, auf das sich Derrida in »*Falschgeld*« als Vortragender selbstreferentiell bezieht, geht es um eine Kundgabe an andere: Er beschreibt den impliziten »Vertrag« [FG 21], der angesichts eines Vortrages zwischen dem Kundgebenden und den Empfängern geschlossen wird, die die Kundgabe insofern erwidern, als sie ihm ihre Aufmerksamkeit geben und ihm Gehör schenken. Das Verhältnis von Kundgabe und Kundnahme bei Husserl betrachtet Derrida ebenfalls in »*Die Stimme und das Phänomen*«. [Vgl. SuPh 52–59]

[FG 22] ebenso die Bedingung ihrer Unmöglichkeit, als Gabe ganz Gabe, also ganz bei sich zu bleiben.

Wenn Derrida von den Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Gabe spricht, dann kann man dies zunächst durchaus ganz konsequent im Sinne der kantischen transzendentalen Bedingung verstehen, zumal die Argumentation sich hier auf einer Ebene der Erkenntnisbedingungen und Begriffskonstitution der Gabe bewegt: Es geht darum, wie wir die Gabe *denken* und über die Gabe sprechen. Der Widerspruch besteht ja gerade darin, daß wir einerseits die Idee eines reinen Gabegeschehens denken können, die zunächst von der polaren Aufspaltung abstrahiert und das ganze Geschehen als *eine* Gabe denkt, andererseits dann aber das Wesen dieser Gabe genau über diese Polarität definieren. Wir würden daher in unserer Perspektive immer zwischen dem Überblick über das Gesamtphänomen und der Fokussierung auf die einzelnen Pole der ternären Struktur hin- und herspringen, ohne diesen Perspektivwechsel mit durchsichtig zu machen, ähnlich wie in der Vermischung zwischen den Perspektiven der Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit, also zwischen dem theoretischen Überblick unter der Prämisse der Tauschregel und der Innensicht des Geschehens und der Motivation zu geben in der wechselseitigen Beziehung ›zwischen uns‹ bei Ricoeur. Auch für Marion wird im Bezug auf das Gabephänomen ein konsequenter *phänomenologischer* Perspektivwechsel entscheidend.

Kann sich Derrida, sofern es ihm letztlich um die Frage nach der Perspektive und der Anwendung des *Gabebegriffs* oder des Namens ›Gabe‹ geht, hier der Positionierung eines Subjekts entziehen, das eben die ›Gabe‹ als einen Begriff denkt, benennt, selbst wenn es dabei in der Ordnung seines eigenen Erkennens auf Widersprüche und Aporien stößt? In Derridas Text wird diese Problematik in ihrer Klarheit immer wieder dem Blick entzogen. Einerseits zeigt er sich, wie es auch Waldenfelds deutlich macht [vgl. Einsätze 391 f.], äußerst bemüht, nach der zunächst so vereinfachten Definition der Gabe, die für unsere Sprache als allgemein vorausgesetzt wird, diese Vereinfachung wieder aufzulösen und die *Dissemination* des Begriffsfeldes aufzuzeigen, das sich mit dem Wort ›geben‹ verbindet, welche zugleich der postulierten Rückkehrlosigkeit der Gabe selbst entsprechen soll. [Vgl. FG 68 ff.] Auf der anderen Seite wird die Frage nach dem Erkennen und damit auch nach dem Erkennenden der Gabe ganz bewußt dadurch verstellt, daß die Gabe als das definiert wird, was nicht erkannt werden darf – jedenfalls im Bezug auf den einzelnen und konkreten Gabeakt.

Tatsächlich erscheint es an dieser Stelle inkonsequent, daß Derrida sich zunächst darauf kapriziert, die Unmöglichkeit der Gabe bestehe in ihrem Bezogensein auf die Gegengabe: »Jedesmal, wenn es eine Rückgabe oder Gegengabe gibt, wird die Gabe annulliert.« [FG 23] War nicht eben noch davon die Rede, daß schon in der ternären Struktur, in der Aufspaltung in Gebenden, Gegebenes und Empfänger, die Gabe nie bei sich und ihrem reinen Geben bleibt und so diese »Bedingungen der Möglichkeit« von vornherein auch »die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe«, also die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit, definieren? [FG 22] Zwar verweist Derrida darauf, daß in der Voraussetzung der Identität des Gebenden, welche sich in seinem Geben bestätigen soll, die Struktur einer Rückkehr impliziert ist, die der rückkehrlosen Gabe *widerspricht*, also dem Ausbruch aus dem »systematischen oder symbolischen Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe« [FG 24], und die zugleich einer Reziprozität der Gegengabe *entspricht*. Aber schwächt er hier nicht dennoch die Kraft seiner eigenen Argumentation, wenn er den »Exzeß der Gabe über das Wesen selber« [FG 20], der doch in so vielfältiger Weise vorgeführt wird, von der Dissemination des Gabe-Begriffs bis zur Maßlosigkeit ganz bestimmter Gaben, nun dadurch eingeschränkt sieht, daß eine zweite Gabe als Gegengabe erfolgt? Marion wird Derrida eine Verdopplung des Gabe-Begriffs vorwerfen, die einerseits bereits in sich selbst, andererseits erst in der Gegengabe aufgehoben wird. Er wird ausgehend von der ternären Struktur der Gabe die Anwendung einer konsequent phänomenologischen Methode demonstrieren und später andererseits das Muster eines ›Subjekts‹ entwickeln, das durchaus aus dem transzendentalen Subjekt hervorgeht, aber nicht mehr darin aufgeht. Und auch Ricoeur zeigt, wie bereits dargestellt, daß die Gegengabe, gerade indem man sie als ›zweite erste Gabe‹ eines freien, mit einer eigenen Intention zum Handeln begabten Subjekts versteht, nicht notwendig die erste Gabe aufheben muß.

Um dem gerecht zu werden, welche vielschichtigen Problemstellungen Derrida in seiner Auseinandersetzung mit der Gabe zu erkennen gibt, scheint es mir notwendig, seinen Ansatz nicht auf die Paradoxie der Gabe, die sich in der Gegengabe annulliert, oder auf das ›Ideal‹ einer reinen Gabe zu verkürzen. Auch Derrida selbst radikalisiert sein Konzept nach dieser durchaus fragwürdig erscheinenden Einschränkung gleich wieder, denn die ›Gegengabe‹ muß für ihn kein gleichgewichtiger Gabeakt sein, sie besteht bereits in jeder Anerkennung und Wahrnehmung der Gabe in ihrem »*intentionalen Sinn*«, noch vor der

Dankbarkeit. [FG 25] »Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber.« [Ebd.] Warum aber darf die Gabe, wenn sie sich gibt, dieses Geben nicht auch als ein Zu-erkennen-Geben vollziehen? Es ist letztlich wohl gerade nicht ein reines Wahrnehmen des Gabegeschehens, das Derrida hier ausschließen möchte, sondern der Apophantismus des Wahrnehmens *als* Gabe. Es ist »die bloße Identifikation eines Gabegeschehens, das heißt des Übergangs eines identifizierbaren Dinges zwischen identifizierbaren irgend-einen«, die die Gabe zerstört. [Ebd.] Denn die Gabe und der exzessive Charakter des Gebens sollen für Derrida als ein Name für das Andere der Identität dienen – als ein Muster für das Denken der Unmöglichkeit.

1.4) *Wisse (zu erkennen) zu geben* (was sich nicht zu erkennen gibt)

Derrida berücksichtigt selbst den möglichen Einwand, er beschränke sich in der Konzentration auf die Intentionalität des gebenden Subjekts »auf eine Phänomenologie der Gabe«, trotz der gleichzeitigen Behauptung, »die Gabe sei irreduzibel auf ihr Phänomen oder ihren Sinn« bzw., da sie niemandem als Gabe erscheinen darf, quasi ein Anti-Phänomen, das sich in seiner Phänomenalität immer schon selbst zerstört. [FG 26]

»Man wird sagen, daß diese Beschreibung immer noch in den Ausdrücken eines *Ich* vorgenommen wurden, eines Subjekts, das *ich* sagt, *ego*, in der Sprache also eines intentionalen oder intuitiven Wahrnehmungsbewußtseins, in der eines bewußten oder unbewußten Ich ...«. [FG 27]

Das notwendige Nicht-Erkennen der Gabe kann sich nicht in einem Verdrängen erfüllen, in einer Flucht in die »Ökonomie des Unbewußten«, in eine Ökonomie der Schuld und des Ausgleichs.⁹⁹ Gefordert ist ein »absolute[s] Vergessen« [FG 28] Dieses Vergessen, das keinem psychologischen Zustand entsprechen soll, bezieht Derrida »auf jenes *Vergessen* von dem auch Heidegger spricht ... als dem Zustand [condition]

⁹⁹ Die Theorien des Unbewußten könnten allerdings, gerade wenn dies aufmerksam beachtet wird, dazu geeignet sein, »unsere kritische oder ethische Wachsamkeit« gegenüber »den Trugbildern der angeblich reinen *Gabe* ohne Schuld« zu schärfen. [FG 27]

des Seins und der Wahrheit des Seins«. [FG 31] Er kombiniert dabei die Seinsvergessenheit von »*Sein und Zeit*« mit dem Denken des Ereignisses nach der Kehre, in »*Zeit und Sein*«. ¹⁰⁰ Derrida betont, daß das »es gibt« sich einer Subjekt-Prädikat-Relation entzieht und im »Rätsel« des »es« konzentriert, das kein Ding ist, wie auch in dieser Gabe, die gibt, ohne etwas zu geben und ohne, daß jemand etwas gäbe, die nichts gibt – außer dem Sein und der Zeit (die nichts sind).« [FG 32 f.] Im Ausdruck »es gibt« wird also ein Geben jenseits der ternären Relation gedacht. Dennoch wird damit eine Relation benannt, denn Heidegger »fragt ... sich nach dem Verhältnis, in dem Sein und Zeit in dieser Gabe oder diesem *es gibt* zueinander stehen« [FG 33], er fragt danach, »wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt«. ¹⁰¹ Indem Heidegger wiederum die Frage nach dem »Es« des »es gibt« stellt, das in keinsten Weise personal verstanden werden soll, sondern für Derrida wie eine Art »*Zuspiel*« [FG 34] verdeckt die Karten auf den Tisch legt, mit denen wir dann spielen können, gelingt ihm ein Denken, das »hinter Subjekt und Objekt zurückgeht«, in jenen Bereich »vor jedem Selbstbezug des bewußten oder unbewußten Subjekts«, in dem auch die Frage nach der Gabe angesiedelt werden soll. [FG 37] Denn die Identifizierung eines Subjekts ist für Derrida bereits der Versuch, »mit sich selbst zu rechnen« [FG 36], und so das Spiel der *différance* kalkulierbar zu machen. »Es konstituiert sich ..., um durch den Kalkül und den Tausch die Herrschaft dieser *hybris* oder ›Unmöglichkeit‹ zu bändigen, die sich in dem Versprechen der Gabe ankündigt.« [FG 37] Subjekt und Objekt werden als »Gabenstillstände [arrêts du don]« [ebd.] aus dem unendlichen Kreislauf oder der Schleife der Gabe isoliert. Da unsere Sprache und unser logisches Verstehen nicht ohne die Logik dieser Trennung von Subjekt und Objekt auskommen, entzieht sich die Gabe ohne diese sprachliche Strukturierung, die zugleich immer ihre phänomenale Einheit zerbricht und verfehlt, jeder Logik und jedem vernünftigen Diskurs. Jeder Versuch, über die Gabe zu sprechen, muß für Derrida, wie Mauss' »*Essai*«, ein Versuch bleiben. Dabei wird letztlich immer an Stelle der Gabe über etwas anderes, beispielsweise über den Tausch gesprochen, so daß nur »Gabensupplemente«

¹⁰⁰ Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: Ders.: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Tübingen 1969. S. 5–30.

¹⁰¹ Ebd. S. 9.

[FG 37], nicht aber ›die Gabe selbst‹ zum Thema werden – zumal auch das Thema, das *Sujet*, immer schon in der Logik von Subjekt und Objekt einer Rede steht. Für Derrida heißt das: »Die Wahrheit der Gabe« – und zwar verstanden als »ihr So-sein oder So-erscheinen, ihr *als solches*, sofern dieses die intentionale Bedeutung oder das Sagen-wollen leitet«, also als ein Wahr-sagen-Wollen, »kommt der Nicht-Gabe, der Unwahrheit der Gabe gleich.« [FG 40]

Derrida ist sich durchaus im Klaren darüber, daß es sich bei dieser Aussage um »eine Zumutung für den gesunden Menschenverstand« handelt. [Ebd.] Was ist nun aber mit dieser Zumutung anzufangen? Mit ihr ist zu denken anzufangen. Mit ihr soll ein anderes Sagen anfangen, daß die Gabe nicht *als solche* zu benennen und auf eine Identität festzulegen versucht, sondern ihr als Simulakrum in der Fiktion Raum gibt. An die Stelle des Wahr-sagen-Wollens treten dann das Ineinander-greifen literarischer *ποίησις* und *μίμησις*, das auch bei Ricœur als Zugang zu einem anderen Verständnis von Identität charakterisiert wurde, denn, so Derrida, »[m]an kann die Wahrheit, dem Ausdruck des hl. Augustinus zufolge, nur in dem Maße ›machen‹, wie die Möglichkeit immer offen bleibt, sie ›nachzumachen‹«. [FG 194f., Anm. 35] Mit Derridas Zumutung hat das Fragen zu beginnen – die literarische und philosophische Interrogation. In Frage gestellt wird das, was der gesunde Menschenverstand als selbstverständlich annimmt, was er also wie eine unveränderliche, vorgegebene Gabe entgegennimmt. Das Paradox der Gabe wird für Derrida hier als »*coup de don*« [vgl. FG 173] zu einem ebenso wesentlichen Anfang, der das Denken in Gang setzt, wie die Begriffe des Seins und der Zeit, die von jeher das Denken und Philosophieren beschäftigen:

»Es stellt sich heraus (dies aber nicht von ungefähr), daß die Struktur dieser unmöglichen *Gabe* dieselbe ist wie die des Seins – das sich unter der Bedingung zu denken gibt, nichts, kein Seiendes oder Präsentes zu sein – und die der Zeit, die von Aristoteles bis Heidegger ... immer auf paradoxe oder vielmehr aporetische Weise als das definiert wird, was ist ohne zu sein, als das, was nie präsent ist oder doch nur kaum oder schwach.« [FG 43]

Vielleicht ist also das Wort ›Gabe‹, so wie Derrida es hier gebraucht, auch ein Synonym für das ›Zu-denken-Geben‹ bzw. für eine Aporie, eine Ausweglosigkeit, eine Sackgasse, in die der gesunde Menschenverstand immer wieder gerät und aus der heraus er sein Denken umkehren und anders werden lassen muß. Ist sie also ein Stein des Anstoßes für

das philosophische Staunen, der die Bewegung eines Philosophierens in Gang setzen soll, das über sich selbst hinausführen möchte?

Dieser Ansatz findet in den hier anschließenden Passagen von »Falschgeld« seine Bestätigung, die sich als ein Schlüssel zum gesamten Denken Derridas lesen lassen:

»Denn wenn die Gabe auch ein anderer Name des Unmöglichen ist, so haben wir doch eine Intention von ihr, wir denken sie, benennen sie, begehren oder wünschen sie. Und dies *obwohl* oder *weil, in dem Maße, wie* wir ihr *nie* begegnen, sie nie erkennen, sie nie verifizieren, sie nie erfahren in ihrer präsenten Existenz oder in ihrem Phänomen. ... Intention, Benennung, Sprache, Denken, Wunsch oder Begehren gibt es vielleicht nur da, wo es den Antrieb gibt, auch noch das zu denken, zu begehren und zu benennen, was sich weder zu erkennen noch zu erfahren oder zu erleben gibt – sofern nämlich die Ökonomie des Wissens, der Erfahrung und des Erlebens reguliert wird durch die Präsenz, die Existenz und die Determination. In diesem Sinne kann man nur das Unmögliche denken, begehren und sagen, nach dem Maß *ohne* Maß des Unmöglichen. Wenn man das Eigene des Denkens, Benennens oder Begehrens wiedererlangen will, so ist dies vielleicht möglich als Bezug *ohne* Bezug auf das Unmögliche: begehren, benennen und denken im eigentlichen Sinne dieser Worte, wenn es denn einen gibt, *kann* man *nur* in dem *maßlosen* Maße [mesure *démesurante*], wie man *noch* oder *schon* das begehrt, nennt oder denkt, oder auch sich ankündigen läßt, was sich gleichwohl nicht als solches der Erfahrung oder dem Erkennen *präsentieren* kann: hier also kurzum *eine Gabe, die sich nicht (zum)präsent machen kann.*« [FG 43 f.]

Als dasjenige, was sich gibt, aber sich nicht zu erkennen gibt, wird die Gabe zum Antrieb für ein anderes Erkennen. Sie eröffnet einen Abstand zwischen dem Denken, wie Derrida es vollziehen möchte, und »der Erkenntnis, der Philosophie und der Wissenschaft als dem Reich der Präsenz« [FG 44], der wiederum dem Abstand zwischen Ökonomie und Gabe entspricht. Dieser Abstand, dieser auslotbare Raum, soll dem Denken »eine Form« ermöglichen, »die der der transzendentalen Dialektik Kants analog ist, als Bezug zwischen dem Denken und dem Erkennen, dem Noumenalen und dem Phänomenalen«. [Ebd.] Tatsächlich stellt sich also Derrida hier ganz dezidiert in die Tradition eines kantischen Denkens, wenn er dies auch erneut *anders* denkt. So verschärft sich die Frage, inwiefern dabei letztlich doch ein transzendentes Subjekt vorausgesetzt werden muß. Oder wird gar eine transzendente Gabe vorausgesetzt, deren reiner Begriff Bedingung der Möglichkeit allen Gebens wäre? Genau diese Transzendentalität möchte Derrida ver-

meiden, indem er den Blick darauf lenkt, wie die Gabe jeweils in der Spannung zwischen ihrem noumenalen Gehalt und ihrer phänomenalen Konkretisierung, in der sie immer auch ökonomisiert und damit annulliert wird, verortet werden muß. Für Derrida stellt »die Bedingung der Möglichkeit eines Phänomens zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Reinheit dar.« [JD 283]

Bei Kant abstrahiert das Denken im Unterschied zum Erkennen vom Bezug auf die phänomenalen Objekte. Die Leistung des Denkens besteht aber auch darin »die *Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben zur Einheit der Apperzeption zu bringen*«. [KdV B 145] Es wird hier von Derrida nicht eindeutig geklärt, wie er mit der Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen an Kant und damit auch an die Voraussetzung einer der Anschauung *gegebene* Mannigfaltigkeit anschließen möchte. Es wird also nicht eindeutig geklärt, inwieweit auch sein Denken vom *Gegebenen* ausgehen und dann abstrahieren muß, das dann allerdings als ein gegebener Kontext verstanden wird mit einem textuellen Charakter der offenen und sich beständig entziehenden Verweisstrukturen der *différance* und mit der spezifischen Implikation des *déjà*, des schon Vorgegebenen, demgegenüber jede Synthesis verspätet und nachgeordnet ist. Für Bennington geht es bei Derrida um eine Art von »Ultra-Transzendenz«, mit der er »die Struktur der Transzendenz selber in Frage« stellt. [Ebd.] Auch die Opposition der Begriffe »empirisch« und »transzendental« wird im Denken der Dekonstruktion unterwandert und bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander verschränkt: »das Empirische ist das Transzendente des Transzendentalen (des Empirischen)«. [Ebd.] »Quasi-transzendental« ist das Resultat dieser Verschiebung zu nennen«, so Bennington in der Übernahme einer Formulierung von Rodolphe Gasché, die auch Derrida selbst aufgreift, »eine Benennung, in der die Spur der Durchquerung der traditionellen Opposition lesbar bleibt und diese Opposition von einer radikalen Ungewißheit affiziert wird«. [JD 285]

Als Darstellung für den Raum oder das *déjà*, das den Oppositionen vorausgeht und damit zugleich Träger und Möglichkeitsbedingung der Philosophie wird, führt Derrida in seinem 1987 erschienen gleichnamigen Text den aus dem platonischen »*Timaios*«¹⁰² entlehnten Begriff

¹⁰² Platon: *Timaios*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 6, Zürich und München 1974. S. 191–306.

»*Chōra*«¹⁰³ ein, der zwar nicht direkt auf das Geben oder die Gegebenheit, wohl aber auf das Empfangen verweist. Mit dem Begriff *χώρα*, den Platon mit dem Bild der Amme und der Mutter illustriert, läßt sich ein ursprünglicher, oder wohl eigentlich ›vor-ursprünglicher‹, nicht als fester Ort definierbarer Raum des Empfangens beschreiben, der als *τρίτον γένος* der Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligiblen und allen binären Oppositionen – also letztlich auch der der Geschlechter – vorausgeht. Über diesen Raum des Empfangens, der ein Drittes gegenüber Werdendem und Form, Urbild und Abbild bildet, können in der Darstellung des »*Timaios*« nur Wahrscheinlichkeiten ausgesagt werden, in der Verneinung aller eindeutigen Zuordnungen von Elementen und eher in der Ordnung des Traumes als in einer logischen Argumentation.¹⁰⁴ Es geht hier um ein Empfangen, das selbst nicht erzeugt, nichts in Besitz nimmt und die *χώρα* in sich nicht verändert: Sie bleibt ein offener Raum, was auch immer sie empfängt, obwohl sie zugleich immer schon durch das Empfangene besetzt ist. Ebenso ist jedoch *χώρα* in einer anachronistischen Ordnung, die eher den Raum, der dabei auch ein Abgrund ist, als die Zeit eröffnet, *vor* dem Empfangenen. Sie *gibt* Raum.¹⁰⁵ Diese spezifische Funktion parallelisiert Derrida mit der Haltung, die Sokrates zu Beginn des Dialoges einnimmt: Er ordnet sich der Gattung der ortlosen, wandernden Sophisten, Nachahmenden und Poeten zu, denen er gleiche, ohne aber zu ihnen zu gehören¹⁰⁶, ebenso wie er nicht Teil derjenigen Philosophen sei, die direkt auf die *πόλις* und die Politik Einfluß nehmen und ihr zugehören. An diese aber gibt er das Wort weiter, um dem Bild der idealen Stadt, das in der »*Politeia*« entworfen wurde, mehr Leben zu geben. Er weist sich damit selbst als Empfänger oder Rezipient des Dialoges aus, den er doch seiner Hebammentätigkeit gemäß indirekt auch hervorbringt: »Nach gemeinsamer Beratung habt ihr nun vereinbart, mir von eurer Seite das Ge-

¹⁰³ Jacques Derrida: *Chōra*. Übers. von H.-D. Gondek, Wien 2005.

¹⁰⁴ Vgl. Platon: *Timaios*, a. a. O. 50d–52d.

¹⁰⁵ Derrida bezieht sich auf die Anmerkung Heideggers in seiner »*Einführung in die Metaphysik*«: »Könnte *χώρα* nicht bedeuten: das Sichabsondernde von jedem Besonderen, das Ausweichende, das auf solche Weise gerade anderes zuläßt und ihm ›Platz macht‹?« (Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt a. M. 1943. S. 71) In »*Was heißt Denken?*« bringt Heidegger zudem *χώρα* in Verbindung mit *χωρισμός* und daher mit der Trennung zwischen Seiendem und Sein, für das ein ganz anderer Ort gedacht werden müsse. (Vgl. Ders.: *Was heißt Denken?*, GA 8, Frankfurt a. M. 2002. S. 231 f.)

¹⁰⁶ Vgl. Platon: *Timaios*, a. a. O. 20 b–e.

schenk eurer Rede abzustatten. Und hier bin ich, geschmückt dazu und von allen am meisten bereit, es in Empfang zu nehmen«. ¹⁰⁷ Auch Sokrates wäre demnach ein Dritter, in der Ordnung eines *τρίτον γένος* und gerade deshalb empfänglich für ein Denken, das der Ordnung der Dichotomien auch zwischen *μῦθος* und *λόγος* vorausgeht. Ist also die Haltung des Denkens, die Derrida selbst gegenüber der Metaphysik und der philosophischen Ökonomie einnehmen will, die Haltung einer Empfänglichkeit – eine Haltung, die auch bei Marion in ähnlicher Weise entscheidend wird – gegenüber einer Gabe, die Bereitschaft zur Entgegennahme ohne Inbesitznahme, die bei Sokrates erst dem Denken Raum gibt, ebenso wie sie den Nach-Denkenden, die mit der Weitergabe dieses Denkens umgehen, dazu eine Anleitung gibt?

Die Form des Denkens der Gabe kann für Derrida im deutlichen Unterschied zu Kant nicht die formale Logik und Struktur einer »*Theorie der Gabe*« sein, sondern man muß sich dem Versuch, die Gabe zu denken »hingeben«. [FG 44] »Möglich ist dieses Denken« als Denken der Unmöglichkeit für Derrida »nur, indem man sich auf es einläßt [il faut s'engager], ihm etwas von sich läßt und zum Pfand gibt; selbst auf die Gefahr hin, in den zerstörerischen Kreis einzutreten, muß man versprechen, sein Wort geben und schwören.« [FG 45] Er möchte auf den Kern dieses Engagements und des Pfandes aufmerksam machen, das man in jedem Denken gibt, indem der Denkende sich notwendig selbst hineinbegibt und (etwas von) sich selbst gibt. Derrida möchte keinesfalls »dem Denken einfach entsagen und sich in eine Art getreue Anbetung flüchten, in einen bloßen Glauben an das, was über die Erfahrung, die Erkenntnis, die Wissenschaft, die Ökonomie und selbst noch die Philosophie hinausgeht, sie überbordnet«. [Ebd.] Der »Anordnung des Sinns« ist weiter Folge zu leisten, – sie ist zu bejahen – als Aufforderung »*wisse zu geben*«, die genau jene Intentionalität, jenes Sagen-Wollen, jene Erkenntnis-Ordnung einfordert, die wiederum im Hinblick auf das Geben erst in Frage gestellt werden muß, um sich neu zu ordnen und anzuordnen, und deren Bewegung von »einem Begehren jenseits des Begehrens« in Gang gehalten wird. [Ebd.] Die Gabe führt zum »Überborden des Kreises«, also nicht zum Heraustreten aus ihm, sondern wie in der Rezeption des Buches erneut eher zu einer elliptischen Verschie-

¹⁰⁷ Ich zitiere hier aus einer abweichenden Übersetzung, in der der Charakter des Geschenks deutlicher betont wird: Platon: *Timaios*. Griechisch / Deutsch. Übers. v. Th. Paulsen und R. Rehn, Stuttgart 2003. 20 b, c.

bung¹⁰⁸ in der Ausrichtung auf ein Außen, welches niemals vollständig transzendent bleibt, da es »den Anstoß« gibt, der den Kreislauf in Bewegung hält, »indem es (sich) *einläßt* in den Kreis«. [FG 45] So stellt sich die Frage: »Was ist die Gabe als Erster Bewegter des Kreises?« [FG 46]

Vorausgesetzt ist für Derrida eine Verpflichtung, das von der Gabe, die sich nicht zu erkennen gibt, in Gang gesetzte Denken anderen zu erkennen zu geben. Denn über die Möglichkeit der Gabe, auch wenn sie ein »Simulakrum« bleibt, und über »das Begehren, das zu diesem Simulakrum drängt«, also über das Begehren, (die Gabe) in irgendeiner Form zu denken, muß man als Denkender »*Rechenschaft ablegen*« und zwar durchaus im Sinne einer logischen, rationalen Rechnung dem »*Satz vom Grund (principium reddendae rationis)*« gemäß, der allerdings dabei »seine Grenze und Quelle zumal findet«. [FG 46] Im *redde-re* ist ebenfalls der Wortstamm *dare*, also die Implikation eines Gebens oder Zurückerstattens von Gründen und Begründungen enthalten, so daß die Gabe, die in Derridas Lesart die Ordnung der Erkenntnis so radikal herausfordert, in diese Ordnung des Erkennens und Zu-erkennen-Gebens immer schon eingeschrieben ist. Wird die Gabe hier als »Grenze und Quelle« für den »*Satz vom Grund*« [s.o.] in gewisser Weise als der nicht weiter begründbare Grund jeder Begründbarkeit für jede Ordnung der Erkenntnis vorausgesetzt?

Und »[w]oher kommt das Gesetz, das einen verpflichtet, zu geben und dabei zugleich die Gabe zu ergründen, von ihr Rechenschaft abzugeben?« [FG 46] Was verpflichtet uns dazu, das Geben performativ zu vollziehen und denkend zu hinterfragen? Das reine Geben, das nur sich und sein Geben gäbe, müsste ohne einen Grund gedacht werden, aus dem heraus »es gibt, es müßte sich selbst seinen eigenen Grund und sein eigenes Gesetz geben. Eine reine Gabe wäre also so vollständig autonom, daß sie sich doch wieder solipsistisch in sich selbst zurückwenden und damit eben den ekstatischen Charakter des Gebens aufgeben würde. Die Pflicht oder der Antrieb oder das Begehren, zu geben und dabei auch dieses Geben und die eigene Fähigkeit zu geben zu erkennen zu geben, das den jeweiligen Gabeakten vorausgeht, bleibt im Denken Derridas ein unhintergebares, vorgegebenes Faktum. Deshalb

¹⁰⁸ Schon die Ökonomie scheint sich nicht auf eine eindimensionale, eindeutige Kreisbewegung beschränken zu lassen, sondern bildet in der verwobenen Struktur oder Textur des Kontextes, angelehnt an Heidegger, eher ein »Geflecht«. [FG 19]

beginnt er seine Ausführungen über das »Zeit geben« mit der Voraussetzung eines Begehrens, etwas zu geben, was man nicht hat (bei Lacan ist dies die Liebe), »um des Gebenkönnens willen, vielleicht, um sich diese Macht der Hingabe zu geben«. [FG 14] Die Motivation zur Gabe wird hier allerdings nicht auf das ›es gibt‹, sondern auf eine Konstellation des ›jemand gibt‹ bezogen. Das Gesetz, das einen verpflichtet zu geben, mag auf das ›Es‹ des ›es gibt‹ zurückverweisen – auf eine Gabe, die sich letztlich selbst, nach ihrem eigenen Gesetz gibt und von dort aus erst als Gabe eines Jemandes gedacht werden kann, nämlich vom reinen Geben selbst aus. Aber wie steht es mit der daran durch das »zugleich« angeknüpften Verpflichtung, »die Gabe zu ergründen, von ihr Rechenschaft abzulegen« [s.o.]? Wird hier *jemand* vorausgesetzt, der ergründet und denkt, wie es letztlich auch noch *jemanden* gibt, der (wie rhetorisch auch immer) danach fragt, wen es kümmert, wer spricht?

»Wer aber sagt, daß es Gabe und Problematik der Gabe geben müssen? Sicherlich nicht die Vernunft oder ein Vernunftprinzip im allgemeinen. Es ist die Frage nach der Vernunft, dem Grund [raison], die uns hier gestellt wird, zweifellos nicht weniger die nach der praktischen Vernunft als die nach der theoretischen oder der spekulativen Vernunft, umso mehr als eine bestimmte Spekulation die Moral und das Gewissen immer heimsuchen wird.« [FG 123]¹⁰⁹

Es ist daher konsequent, daß sich in Derridas Argumentation die Ebenen einer hochgradig abstrakten Idee der Gabe und einer ganz konkreten Handlung des Einander-Gebens immer wieder vermischen und nur schwer voneinander zu trennen sind.

Die Frage nach dem Gesetz der Gabe ist *auch* als Frage nach einer ethischen Verpflichtung zu lesen. Das Gesetz der Gabe fordert, »selbst noch eine Gabe, deren Ruf jenseits aller Verantwortlichkeit ergeht, zu *verantworten*, eine Gabe, die es untersagt, irgend jemandem zu vergeben, der *nicht zu geben weiß*«. [Ebd.] Sie ist aber ganz wesentlich ebenso die Frage danach, warum und aus welchem Grund heraus wir denken oder philosophieren und zwar nicht monologisch im reinen Bezug auf uns selbst und in einer Rückkehr in unser eigenes Denken und die Gewißheit unserer Selbst, sondern in einer Entäußerung, Kundgabe, einer Mitteilung an andere, in der wir diesen zu erkennen geben. Insofern ein Engagement, eine Hingabe an ein solches Denken gefor-

¹⁰⁹ Kursivierung K. B.

dert ist, geben wir dabei stets auch einander etwas von uns selbst (zu erkennen). Die Ordnung des Gebens, dies betont auch Waldenfels, ist keine nominativische Ordnung, sondern – auch bei Marion – eine dativische. Alles, was ›es gibt‹, wäre demnach *jemandem* gegeben. Handelt es sich also bei der Verpflichtung zur Gabe immer schon um die Verpflichtung zur Weitergabe an einen Anderen? »Was den Fremdbezug angeht, so würde ein Gabeereignis, aus dem die Frage ›Wem?‹ getilgt wäre, sich zwangsläufig in eine nicht-dativisches Ereignis verwandeln, in ein neutrales ›Ça arrive‹, das mit dem Geben nichts mehr zu tun hätte.« [Einsätze 408] Gleiches gilt für Waldenfels im Hinblick auf den Selbstbezug der Gabe:

»Wenn das Ereignis des Gebens sich nicht einem bloßen ›es blitzt‹ annähern soll, muß ein Selbstbezug, ein *Sichgeben* denkbar sein, das der Selbstpräsentation, der Selbsterfassung und Selbstdeutung eines Gebens vorausgeht, vergleichbar mit dem Ereignis des *Sichfreuens*, das in seiner reflexiven Form die Differenz von Etwas und Jemand unterläuft.« [Ebd.]

Gilt aber das Gesetz der Gabe als ein Gesetz der Verantwortlichkeit, so ist dieser Selbstbezug vom Geben selbst möglicherweise auch auf den Träger der Verantwortung – den zur Antwort fähigen – zu erweitern. Das hieße dann hier eindeutig: wir selbst stehen auf dem Spiel, aus der Gegebenheit der Gabe heraus verantwortlich dafür, zu geben zu wissen. Wir sind das Pfand, der Einsatz, der sich in die Leerstellen einsetzt oder die Spuren hinterläßt, in die sich andere einsetzen können. Und wir geben einander zugleich die Karten, mit denen gespielt wird, – aber verdeckt, so daß wir selbst nicht erkennen können, wie die Karten gemischt sind.

Das heißt nicht, daß wir einfach die Gebenden des ›*Es gibt*‹ wären und das Erkennen der Gabe daher durch eine Selbstreflexion des Subjekts erfolgt, zumal wir das Geben dieser Gabe nicht erkennen können, ohne ihm seinen eigensten und eigentlichen Charakter zu nehmen. Dieses ›wir‹, dieses kollektive oder singuläre Selbst, das gibt oder nimmt, ist wohl nicht einfach nur mit dem Subjekt der ternären Logik von Gebendem, Gegebenen und Empfänger gleichzusetzen, sondern es bewegt sich, indem es nicht nur Gaben gibt, sondern auch versucht, ›die Gaben‹ zu erkennen zu geben, immer schon zwischen diesen Polen und kann die Bewegung, die *différance*, das Geben der Gabe dabei nicht anhalten und auf eine Bedeutung festlegen, ohne genau diese Bewegung zu verfehlen. Deshalb muß es sich auf diese Bewegung einlassen und kann

dies wiederum nur, indem es versucht, sie doch in irgendeiner Form in den Griff zu bekommen und wie einen gegebenen Gegenstand zu erfassen oder in der Hand zu halten.¹¹⁰

Die Frage, warum wir einander zu erkennen geben und warum wir dies begehren, kann für Derrida nur performativ beantwortet werden: im Vollzug dieser Bewegung, in der immer weiter zu erkennen gegeben wird und deren Begehren nicht zur Ruhe kommt, sich nicht erfüllt, sowie durch die Ausrichtung dieses Begehrens auf die Unmöglichkeiten und Grenzen des Denkens, die immer mitgegeben, also im Spiel sind und es zugleich von Außen bestimmen. Der Grund für das Geben soll also ergründet werden, muß aber letztendlich offen und unerreicht bleiben, als der blinde Fleck von dem aus das Geschehen der Gabe geschieht, da »es niemals Grund zum Geben geben kann (wenn es solchen gäbe, so wäre, noch einmal, die Gabe keine solche mehr, sondern eine Berechnung oder ein Tausch)«. [FG 123] Ist dieser blinde Fleck der Gabe auch der des Selbst, das sich nicht erblicken kann, der Nullpunkt des *Cogito*, der Tod als absolute Negativität, der Augenblick des Wahnsinns oder der Unentscheidbarkeit? – In jedem Fall ist er ein Augenblick, der aus der Zeit herausfällt.

¹¹⁰ Im Bezug auf Heideggers »*Der Spruch des Anaximander*« weist Derrida darauf hin, »daß sich hierin auf innige Weise die Motive der Gabe der Hand und des *lóyos* überkreuzen«. [FG 203] »Wenn Heidegger die Gabe denkt«, so Gondek, »gibt er sie nicht aus der Hand. Aus der ›Hand‹ des Seins«. [Einsätze 215] Die Gabe bleibt in eine Ökonomie eingebunden, weil »auch das Sein den Menschen ›braucht‹« [Einsätze 220], um *eigentlich* zu sein: nämlich durch das Dasein befragt zu sein. Aufgrund dieser wechselseitigen Bindung führt eine »Einbeziehung der Gabe in eine zirkuläre Struktur von Zuspruch und Antwort ... nicht zur Vernichtung der Gabe«. [Einsätze 217] Heidegger unterscheidet zwischen dem Geben und der Gabe, aus der sich das Geben, wenn sie zum Geschick wird, ganz zurückziehen kann. Letztlich, so Gondek, bleibt es bei einem Geben, »das dem anderen gibt, was ihm immer schon gehört.« [Einsätze 219] Derrida hingegen betont die Exzessivität der Gabe, die den Kreis, auch als Geschlossenheit und Ordnung der Geschichte, aus den Fugen bringt. Wo Gondek hier den Gegensatz zwischen Derrida und Heidegger verschärft, sollte jedoch berücksichtigt werden, daß Derrida zwar das Aus-der-Hand-Geben und Sich-Entäußern der Gabe betont, aber dennoch auch eine unausweichliche ›Handhabung‹ der Gabe und eine Bejahung der ökonomischen Zirkularität nicht abweist, wenn auch das Ineinandergreifen von Zuspruch und Antwort grundlegend problematisiert und in paradoxen Strukturen gedacht wird. (Vgl. Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. In: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950. S. 296–343).

2) Die Paradoxien des Zeit-Gebens und der paradoxe Augenblick der Gabe

2.1) Die Kraft des gegebenen Dinges und das Verlangen nach Zeit

»Eine Gabe ist die Gabe nur, sie gibt nur in dem Maße, wie sie *die Zeit gibt*. Der Unterschied zwischen einer Gabe und einem beliebigen anderen Tauschvorgang liegt darin, daß die Gabe die Zeit gibt. *Dort, wo es die Gabe gibt, gibt es die Zeit*. Das, was es gibt, was die Gabe gibt, ist die Zeit, aber diese Gabe ist zugleich ein Verlangen nach Zeit.« [FG 58 f.]

Diese ›Definition‹ gewinnt Derrida aus der Auseinandersetzung mit Marcel Mauss. Zwar verfolgt dieser die Unterscheidung zwischen Tausch und Gabe in seiner Ausdrucksweise nicht konsequent, seine Begrifflichkeiten sind hybrid. Gerade dadurch macht er aber auf die Paradoxie der Gleichzeitigkeit von Tausch und Gabe aufmerksam: die Gabe kann bzw. muß möglicherweise sogar *im* Tauschprozeß wirksam sein und dabei diesen in einer Differenz zu sich selbst verschieben. Deutlich wird das in der Darstellung des Potlatsch. Mauss behauptet zwar einerseits: »Der Potlatsch *selbst* ... *ist nichts anderes* als das System des Gabentauschs«¹¹¹, er tut dies aber nur, um gleich darauf seine Differenz zum üblichen Tauschgeschehen herauszustellen, welche in seinem exzessiven, maßlosen Charakter besteht, dem wiederum ein Mangel an einer begrifflichen, theoretischen Erfassung dieses Gabegeschehens durch die Handelnden gegenübersteht. Hier ist also der Exzeß der Gabe über den Tausch genau das, was sich nicht oder nur undeutlich zu erkennen gibt. Die wesentliche Differenz zwischen Tausch und Gabe, die Derrida bei Mauss hervorheben möchte, ist eine zeitliche Differenz: »Überall aber, in jeder denkbaren Gesellschaft, liegt es in der Natur der Gabe, daß sie nicht unmittelbar, sondern auf Zeit, zu einem späteren Termin verpflichtet.«¹¹² Diese Aussage wird von Mauss einerseits direkt auf die Kraft des gegebenen Dinges bezogen, die zur Rückgabe ver-

¹¹¹ Die Kursivierung ist hier von Jacques Derrida übernommen, der Mauss »*Essai*« aus der Gesamtausgabe zitiert. Die hier zitierte deutsche Übersetzung stammt also aus: Marcel Mauss: *Die Gabe*. In: Soziologie und Anthropologie II. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1989. Hier S. 59 ff. [Vgl. FG 54]

¹¹² Ebd., S. 63 f. Dieser Satz überrascht durch seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Für einen Moment wird bereits die neutrale ethnologische Perspektive der Sammlung gegebener Tatsachenberichte verlassen, bevor diese in den »*Moralischen Schlußfolgerungen*« schließlich ganz anheim gegeben wird

pflichtet, denn der Kern dieser Verpflichtung liegt ähnlich wie der des Versprechens gerade in seiner Gültigkeit über eine Zeitspanne hinweg. Andererseits betont Mauss die logische Notwendigkeit der zeitlichen Differenz insbesondere für Gaben, in denen das Gegebene eben kein konkretes, begrenztes Ding mehr ist, das direkt von Hand zu Hand ausgetauscht werden könnte, sondern eher ein symbolischer oder performativer Akt, der durchaus auch den Charakter eines Zu-erkennen-Gebens aufweisen kann, beispielsweise die Gaben von Besuchen, Spielen oder Festen.¹¹³

Was Mauss als Kraft der gegebenen Sache beschreibt, meint für Derrida die Weckung eines Verlangens nach Verzeitlichung, Zeitgewinn, Zeitigung oder Strukturierung der Zeit.¹¹⁴ Dieses Verlangen geht aus dem Umgang mit den Dingen hervor und entspricht dem an Freud orientierten unterbewußten Verlangen nach einem Aufschub, das auch in der *différance* wirkt, die in einem aporetischen Spagat gleichermaßen als »ökonomischer Umweg« und als »reine Verausgabung« zu denken ist [Randgänge 45], als Begehren, das Begehren aufzuschieben, ebenso wie als Begehren nach dem Aufgehen im Augenblick der Präsenz. Das »Verlangen des Dinges nach Aufschub« [FG 58] verwandelt sich im Kontext der Gabe erst in einem Umweg über das Objekt in das Begehren *eines Subjekts*. Dem klassischen Verständnis einer intentionalen Ausrichtung des Subjekts auf das Objekt wäre dieser Ansatz genau entgegengesetzt, insofern bei Mauss, wie auch von Iris Därmann herausgearbeitet, letztlich nicht der Gebende, sondern das Gegebene über die Gabe bestimmt. Wo die *différance* wohl letztlich nicht ohne Bezug auf einen Lesenden oder Schreibenden gedacht werden kann, der ihre Bewegung in der Spur bzw. in der Schrift nachverfolgt, wird in der Figur der Gabe, da sie sich als Denkfigur und Strategie nie ganz von der Implikation ihrer ternären Struktur als Handlung oder Akt löst, noch einmal deutlicher, daß es immer *jemanden* geben muß, der die Gabe-Performatanz vollzieht.

Durch eine Übersetzung der Terminologie der *différance* in die Terminologie der Gabe scheint ganz im Sinne Derridas eine graduelle Verschiebung oder Dekonstruktion seines eigenen Denkens stattzufin-

¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Zur Verwendung der Begrifflichkeit der »temporalisation« und dem Problem der Übersetzung dieses Begriffs vgl. Gondeks Anmerkungen in »Zeit und Gabe«. [Einsätze 197 und 204f.]

den. Er konstatiert in »Falschgeld« rückwirkend über den Begriff der *différance*:

»Die Frage der Gabe war dem Text eingeschrieben, der diesen Titel trägt. ... Es ging damals in Erinnerung an den Satz Heideggers (»Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens«, »Zeit und Sein«, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. S. 22) darum zu unterstreichen, daß es »kein Wesen der *différance*« gibt, daß sie das ist, »was sich *als solches* ihres Namens oder ihres Erscheinens nicht aneignen kann, sondern was überdies die Autorität des *als solches* bedroht«. Das ist es, was hier insgesamt über die Gabe gesagt wird, und man muß unter diesen Umständen zögern zu sagen: von der Gabe *als solcher*«. [FG 166, Anm. 21]

Was aber bedeutet der Umweg über Mauss' Deutung des gegebenen Dinges und seiner Kraft für diese Verschiebung von der Terminologie der *différance* zu der der Gabe? Liegt darin, auch wenn die Gabe als das Nicht-Phänomen definiert wird, der Versuch, die Denkstrategie der *différance* stärker an eine lebensweltliche, praktische, erfahrbare und wahrnehmbare Dimension anzubinden – an die Welt der handhabbaren und gebbaren Dinge sowie auch an die Gebenden und Nehmenden als Akteure eines Miteinanders ebenso wie als Vollzieher der Performanz dieser Denkstrategie? Zwar ist der Bezug auf das Ding zunächst der Beschäftigung mit Mauss geschuldet. Die Lektüre der zitierten Passage über die Terminierung der Gabe [vgl. FG 56] ist aber durch den so akribischen und leidenschaftlichen Leser Derrida wohl kaum zufällig gewählt. Zudem kritisiert Derrida im weiteren Textverlauf die Interpretation des Gabe-Essays durch Lévi-Strauss gerade deshalb, weil dieser »an die Stelle einer Logik der Sache« erneut »eine Logik der Beziehung und des Tauschs« [FG 101] setzt und damit die von Mauss aufgezeigte Aporie der Gabe wieder verdeckt. Das *hau* übernimmt hingegen für Derrida bei Mauss die Funktion »zwischen zwei antithetischen Strukturen eine Synthese zu stiften«. [Ebd.] Und genau diese Synthese des Antithetischen, die »Gleichzeitigkeit« oder das Miteinander unauflöslicher Widersprüche bildet eine Kernerfahrung des Denkens Derridas. Ausgehend von der Kraft der Sache wird diese von einer philosophischen, reflektierten Erkenntnisoperation, die diese Synthese erst konstituieren würde, zu einer unmittelbar erlebten Erfahrung, die dem Denken gegeben ist und mit der es umzugehen hat.

Die Erfahrung einer rätselhaften Kraft der gegebenen Sache deckt sich wiederum für Derrida mit einer spezifischen Erfahrung der an sie

gebundenen Zeitlichkeit: »Die Gabe gibt, verlangt und nimmt Zeit. Das Ding gibt, verlangt und nimmt Zeit.« [FG 59]. Was bei Mauss zunächst als unkritische Übernahme eines animistischen Denkens erscheint, wird in der Interpretation von Lévi-Strauss als Ausdruck und symbolische Übersetzung für unbewußte mentale Strukturen betrachtet. Die Rechnung eines logischen Denkens soll dadurch aufgehen, wo es auf seinen nicht-bewußten Kern stößt, der aber in der strukturalen Analyse eingeholt werden kann. [Vgl. FG 104] Dieser Zusammenhang läßt sich hier, ausgehend von Derrida, noch einmal anders lesen. Der flottierende Signifikant des *hau* ist zweifelsohne ein Supplement, das der Logik von Tausch und Reziprozität hinzugefügt wird, aber gerade darin besteht für Derrida sein spezifischer Wert, denn nur supplementär kann erfaßt werden, worin die Gabe den Tausch *überbordnet*: in ihrer Verknüpfung mit der Zeitlichkeit. Nicht das Ding wird ›animistisch‹ belebt, sondern dieses weckt für Derrida erst das Bedürfnis nach einer »Belebung [animation] einer neutralen und homogenen Zeit durch das Begehren der Gabe und der Rückgabe«. [FG 58] Mauss unterscheidet für Derrida letztlich deshalb nicht konsequent zwischen Gabe und Tausch, weil er zwischen ihnen eine Art »Synthesis a priori« [FG 57] voraussetzt: Tausch und Gabe sind hingegen nicht von vornherein identisch, sondern sie *synthetisieren* sich durch die ihnen eingeschriebene zeitliche Differenz hindurch. Und diese Einschreibung der Zeitlichkeit ist wiederum als »die Notwendigkeit der kreisläufigen *différance*, dem Ding selber eingeschrieben« – wobei Derrida ergänzt: »zumindest kommt es den Gebern und den Gabenempfängern so vor«, als seien sie im Zeitkreis von Gabe und Gegengabe von der Kraft der Dinge geleitet – sie *glauben* dies also. [Ebd.] Im Versuch der Wahrnehmung oder des Erkennens der Gabe, die für Derrida qua definitionem das Nicht-Wahrnehmbare und Nicht-Erkennbare zu sein hat, erfolgt hier paradoxerweise eine Verlagerung, Übertragung oder Übersetzung des Gabe-Geschehens, also des Un-Dings der Gabe, in das gegebene Ding, das sich nicht der Wahrnehmbarkeit entzieht, sondern als Phänomen sichtbar ist.

Heideggers »Es« des »Es gibt« wird in der Betonung der Kraft der gegebenen Sache bei Mauss mit dem »gegebenen *Es*« gleichsetzbar und dieses »gegebene *Es* wird verlangt haben« – womit sich im Futur II Vergangenheit und Zukunft überschneiden –, »daß *Es* gibt«. [FG 61] Es entspricht einer sehr heideggerschen Denkstruktur, daß das Verlangen in diesem rätselhaften *Es* chiastisch oder »gleichursprünglich« als eine zeitliche Identität *und* Differenz zu denken ist:

»Letzten Endes ist das *Es*, mit dem einen Unterschied eines Abstands in der Zeit und des Interesses an Gewinn [l'intérêt d'une usure], zugleich, »zur selben Zeit«, gegeben-gegeben und gebend-gebend«. [Ebd.]

Ist das, was Mauss als Kraft der gegebenen Sache beschreibt, letztlich eine Konsequenz des In-der-Welt-Seins, des Umgangs des Daseins mit den Dingen als dem Zuhandenen?¹¹⁵ Im Dasein überkreuzen sich zwei gleichursprüngliche Richtungen des Begehrens: einerseits das Verlangen, zu vergessen, zu verbergen, sich der Uneigentlichkeit des einfach nur Seienden in seiner Präsenz hinzugeben; andererseits das Verlangen, nach dem Sein zu fragen, nach einer Eigentlichkeit und der zeitlichen Tiefendimension hinter den Dingen. Diese Suche wird wiederum durch das mystische Heraufbeschwören einer geheimnisvollen Kraft verdeckt. Das Dasein antwortet auf den Gewissensruf, der es dazu aufruft, sich auf das Sein zu beziehen, also eigentlich zu existieren, zudem noch in der Ausrichtung auf eine begrenzte Zeitlichkeit des Seins-zum-Tode. Wird der Gewissensruf der Angst hier als ein »Ruf der Gabe« verstanden, der von jedem Ding ausgeht, von allem, womit ich umgehe und was mein Verlangen nach Zeit weckt ebenso wie meine Verantwortlichkeit? Diese Verantwortlichkeit bestünde dann nicht mehr darin, sich selbst nach dem Sinn des Seins zu fragen, sondern darin, zu geben zu wissen. Das heißt, sie vollzöge sich performativ auf den Wegen des Denkens, des Zu-erkennen-Gebens und der Handlungen des Gebens von Dingen und Zeichen.

2.2) *Es gibt Zeit (zu geben) – der wahnsinnige Augenblick der Gabe*

Wie ist die Zeit zu denken, nach der die Gabe »ruft«? Jedes Denken eines Jetzt oder einer Gleichzeitigkeit ist für Derrida immer schon eine Synthetisierung, da erst nachträglich in einem Jetzt-Punkt zusammengefaßt wird, was im Sinne der *différance* immer schon verzeitlicht ist und in sich differiert.¹¹⁶ [Vgl. FG 49f. und Einsätze 208] An die Stelle

¹¹⁵ Derrida verweist darauf, daß die Frage »Was ist ein Ding, bedenkt man, daß man so von ihm reden kann?« später »in oder jenseits ihrer Behandlung durch Heidegger« wieder eine Rolle spielen wird. [FG 58] Der »Aufschub einer eingehenden Lektüre« insbesondere von »*Zeit und Sein*«, wird allerdings nicht eingeholt. [Einsätze 189]

¹¹⁶ Derrida folgt der Spur einer Philosophie der Zeit, die sich gegen die Vorstellung richtet, diese sei linear oder strukturiert, könne in Jetzt-Punkte unterteilt werden und erhielte so ihre Ordnung aus dem Prinzip der Präsenz. Diese Vorstellung mündet ausge-

einer durchgehenden Linie der Zeit, sei sie axiologisch oder wie bei Hegel und Heidegger¹¹⁷ die Linie eines Kreises, tritt bei Derrida eine komplexe Figur von Windungen, Wiederholungen und Unterbrechungen. Sie läßt sich mit Bennington als »*Seriatour*« erfassen, die »versucht erneut ein Band zu nennen, aber eines, das aus Unterbrechungen geknüpft ist, die ebenso viele Ereignisse darstellen« und die sich wiederum nicht auf Jetzt-Punkte reduzieren lassen. [JD 310f.] Derrida geht also von einer Diskontinuität und von einer »ursprünglichen Strukturierung der Zeit durch den Rhythmus« aus, durch die, so Gondek, »ein Auseinander von ursprünglicher »ekstatischer Zeit« und nivellierter »verfallener Zeit« wie bei Heidegger von vornherein ausgeschlossen« scheint. [Einsätze 222, vgl. FG 58 f.] Dennoch läßt sich der ekstatische Überschuß der Gabe durchaus als Gedanke verstehen, der in der Nachfolge des ekstatischen Charakters der Zeitlichkeit bei Heidegger steht.¹¹⁸

Es ist die Un-Möglichkeit des Augenblicks, die den Exzeß der Gabe über die Kreisstruktur der Zeit ermöglicht. Der Augenblick ist hier nicht die kleinste Einheit der Zeit, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit und Unmöglichkeit, da unser »Bild«, unsere »Zeichnung« der Zeit immer durch den Augenblick hindurchführt, welcher jedoch in keinem Bildpunkt erfaßt werden kann. Umgekehrt bedarf der Augenblick der Struktur des Kreises, er braucht eine Bahn, eine Linie, in die er hinein- oder aus der er herausbrechen kann. Um Ausnahme zu sein, muß es die zu brechende Regel geben, um maßlos zu sein, die Ordnung des Maßes und der Maßstäbe, die wiederum umgekehrt erst aus der Abgrenzung gegen die Unordnung ihre ordnende Funktion erfüllen können, ebenso wie die Gabe nur im Verhältnis zum Tausch gedacht werden kann.¹¹⁹

hend von Aristoteles in die denkgeschichtliche Aporie »einer Zeit, die das, was sie ist, ist, ohne es zu sein, die nicht ist, was sie ist, und die ist, was sie nicht ist: die Sein ohne das Sein ist [qui est de l'être sans l'être]«. [FG 42] Derridas Zeitauffassung und die besondere Rolle des Augenblicks verweisen u. a. auf Kierkegaard und Heidegger. Die Verfolgung dieser Spuren nimmt auch Paul Ricœur ausgehend von Aristoteles und Augustinus sowie Husserl und Heidegger auf, in »*Zeit und Erzählung*«, Bd. I (München 1988), S. 15–53 und in Bd. III (München 1991), S. 15–157. Zum Verhältnis der Zeitauffassungen Heideggers und Derridas sei auf die ausführliche Darstellung Hans-Dieter Gondeks in seinem Aufsatz »*Zeit und Gabe*« verwiesen. [Einsätze 183–225]

¹¹⁷ Vgl. Einsätze 208. Gondek bezieht sich hier auf Derridas »*Ousia und gramme*«, [Randgänge 53–84].

¹¹⁸ Zur Schwierigkeit der Ablehnung der ekstatischen Zeitauffassung bei Derrida vgl. Einsätze 198 f. und 222 f.

¹¹⁹ »Eine Gabe könnte nur möglich sein, kann es nur geben in dem Augenblick, wo ein

Bei allen Unterschieden zur Zeitauffassung Heideggers¹²⁰ schließt Derrida sich der Feststellung an: »Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit«. ¹²¹ Einerseits kann daher die Gabe »auf keinen Fall *die Zeit geben*, da diese nichts ist« [FG 42 f.], also auch kein Eigentum und nichts Weitergegebenes sein kann. »Wenn es etwas gibt, was man auf keinen Fall geben kann, dann ist das die Zeit, da sie nichts ist« [FG 43], aber gerade deshalb kann die Zeit die paradoxe Struktur der Gabe erfüllen, in der gegeben wird, ohne das etwas gegeben wird, was damit zugleich »präsentiert«, also auch gegenwärtig zu erkennen gegeben würde. So gilt in einem dreifachen Sinne: »Ce qu'il y a à donner, uniquement, s'appellerait le temps« [FG 43]: erstens, insofern einzig und allein die Zeit etwas wäre, was es gibt, ohne zu sein; das heißt wiederum zweitens, daß einzig und allein die Zeit gebbar wäre, ohne die Gabe in einen Tausch zu überführen; und diese beiden Aspekte lassen sich drittens in ein Definiens der Zeit überführen, die es als das Gebbare der Gabe gibt.

Für Derrida flüchtet Mauss, nachdem er den Zusammenhang zwischen Gabe und Zeit offengelegt hat, in gewisser Weise vor den Konsequenzen seines eigenen Denkens. Er errichtet »durch den Terminus ›Termin« eine »Schutzwehr [garde-fou] gegen den Wahnsinn der Gabe« [FG 57] und versucht sie in eine strukturierte zeitliche Ordnung einer beispielsweise kalendarischen und erzählbaren Zeit¹²² zu integrieren bzw. aufzuzeigen, wie aus der Gabe heraus erst eine zeitliche Ordnung konstituiert wird. Es geht um das »Verlangen nach einer begrenz-

Einbruch in den Kreis stattgefunden haben wird: in dem Augenblick, wo jede Zirkulation unterbrochen gewesen sein wird, und zu *der Kondition* dieses Augenblicks. Und überdies dürfte dieser Augenblick (der den Zeitkreis unterbricht, in ihn einbricht) nicht mehr zur Zeit gehören. ... Gabe gäbe es nur in dem Augenblick, wo der *paradoxe* Augenblick (in dem Sinne, wie Kierkegaard vom paradoxen Augenblick der Entscheidung sagt, er sein ein Wahnsinn) die Zeit zerreißt.« [FG 19]

¹²⁰ Im deutlichen Gegensatz zu Heidegger steht für Gondek die Unendlichkeit und Maßlosigkeit der Gabe, da doch bei Heidegger die unendliche nur Derivat einer endlichen Zeit ist. [Vgl. Einsätze 222] Allerdings ist hier zu bedenken, daß gerade die Maßlosigkeit der Gabe bei Derrida durchaus im Bezug auf den Tod, also die Endlichkeit, gedacht wird, der allerdings für ihn tatsächlich kein Maß vorgibt, sondern eine maßlose Verausgabung. Mit Gondek ist zu unterstreichen, daß das Vergessen für Heidegger Element des Verfallens ist, während es für Derrida in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zur Gabe steht.

¹²¹ Martin Heidegger: *Zeit und Sein*. In: Ders.: *Zur Sache des Denkens*, a. a. O., S. 20.

¹²² Dieses Verlangen nach einer Strukturierung und Erfassung der Zeit, beschreibt Paul Ricoeur in: *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. Übers. von A. Knop, München 1991.

ten Zeit, also weder nach einem Augenblick noch nach einer unendlichen Zeit« [FG 59] – wobei auch aus Heideggers Denken vor der Kehre deutlich das Verlangen nach einer solchen Begrenztheit als Ganzheit des Daseins spräche – es geht darum, »die Zeit zu haben, sie zu geben oder zu nehmen«. [Ebd.] Dieses Ordnen der Zeit kann allerdings erst in der Abwehr gegen den Wahnsinn geschehen, so daß auch Mauss sich zumindest für einen Augenblick auf den Wahnsinn der Gabe einlassen muß, der gegen alle Abwehrversuche durch die Oberfläche seines Essays hindurchbricht. Seine Schrift ist damit exemplarisch für den Versuch, die Gabe zu erkennen zu geben, da sie durch einen unbewußten Drahtseilakt am Rande der vernünftigen, logischen Erkenntnis gekennzeichnet ist, den Derrida ganz bewußt und entschieden zu seiner eigenen Strategie machen will.

Der Ort, an dem für Derrida der Wahnsinn bei Mauss »bis an die Oberfläche des Textes kommt« [FG 65] – und zwar ganz wörtlich, insofern in diesem Text das Wort »follement«¹²³ auftaucht, oder eben auch wieder nicht ganz wörtlich, da »der Wahnsinn«, »la folie« nicht benannt wird – ist in der Beschäftigung mit dem Potlatsch zu finden. Dieser zeichnet sich einerseits durch den darin vollzogenen »Exzeß« der Gabe aus, der wiederum dadurch hervorgerufen wird, daß die »Ehre« hier zum Antrieb des Gabegeschehens wird. [Ebd.] Zudem – darauf allerdings geht Derrida nicht ein – zeichnet sich der Potlatsch, wie bereits dargelegt, durch eine starke Ritualisierung und die Einbindung in eine besonders lange Zeitperiode der Festlichkeiten und Zeremonien aus, die dem Alltagsgeschäft der Sommermonate entzogen ist. Im Sinne der üblichen zeitlichen Ordnung handelt es sich also um einen andauernden Ausnahmezustand, der wiederum in sich durch Augenblicke gekennzeichnet ist, in denen der Ritus der Gabe bis zum äußersten Exzeß betrieben wird. Derrida bezeichnet den Potlatsch als Prozeß, in dem »der Prozeß der Gabe *mit sich selbst durchgeht*.« [FG 65] Das verschwenderische Geben zielt nicht auf die Rückgabe, sondern verschiebt allenfalls die Erwartung einer Gegengabe auf eine erst viel später erreichte und nicht genaue kalkulierbare Ehre, die den sozialen Aufstieg bewirken kann, die aber möglicherweise auch um ihrer selbst willen begehrt wird, als Gewinn eines Spiels, in dem zwischen Gewinn und Verlust letztlich keine echte Rechnung mehr aufzumachen ist.

Wie die Gegenstände im Ritual von ihrer alltäglichen Bedeutung

¹²³ Vgl. FG 66 die Anmerkung der Übersetzer.

und ihrem Gebrauchswert entfremdet werden, so wird für Derrida in Mauss' Essay auch der Name ›Gabe‹ von seiner Intention so entfremdet, daß man »am Ende nicht mehr [weiß], was Gabe und Nicht-Gabe eigentlich *sagen wollen*«, weil der Wahnsinn »sowohl den geschlossenen Kreis einer Rationalität des Tausches wie auch die ungezügelte und rückkehrlose Verausgabung« bedroht und die Grenzen zwischen beiden verwischt. [FG 67] Er »zerstört die semantische Referenz« [ebd.] des Namens, stellt die Sprache in Frage und zeigt die rückkehrlose Dissemination dessen auf, was jeweils mit dem Terminus der Gabe oder des Gebens gemeint wird.¹²⁴ Mauss selbst stellt in seinem Essay rückwirkend seinen eigenen Versuch, über die Gabe zu reden, in Frage. »Unsere Ausdrücke ›Geschenk‹ und ›Gabe‹ sind nicht ganz exakt, aber wir haben keine anderen«. [Mauss 167]¹²⁵ Er schwankt dabei, so Derrida, »unablässig zwischen einem ›ich rede Unsinn‹«, also quasi einem Bekenntnis zum Wahnsinn, »und einem ›glauben sie ja nicht, daß ich Unsinn rede, selbst wenn ich über den Wahnsinn spreche‹«. [FG 78] So wiederholt sich in der Aufforderung, die von der Gabe des »*Essai sur le don*« ausgeht, der für Derrida »allererst der *Versuch zu geben*« sein könnte [FG 79], der *double bind*, der von jeder Gabe ausgeht, die immer zugleich bindet – in den Kreis bzw. hier in das Vertrauen auf den Sinn einbindet – und eine Bindung an das Weggegebene auflöst.

In die Gabe »eingeschrieben ist dieser Wahnsinn in dem Befehl zu vergessen, der zu jeder Gabe gehört«. [FG 78] Gehört dieser Befehl zu jeder Gabe? Derrida bezieht sich hier auf ein Gedicht Mallarmés, das wiederum im Befehl, das gegebene Almosen zu vergessen, sehr deutlich auf die Tradition der jüdisch-christlichen Kultur rekurriert bzw. auf das biblische Motiv, die linke Hand müsse vergessen, was die rechte Hand tut. Für Derrida aber ist der in sich als *double-bind* paradoxe Befehl zu vergessen – denn vergessen heißt, eine Bindung lösen, während der Befehl an sich stets Bindung generiert – mehr als eine moralische Aufforderung zu einer Freigebigkeit, die um ihrer selbst willen geschehen soll. Die lösende, absolvierende Kraft des »absolute[n] Vergessen[s]« soll weiter reichen »als die Entschuldigung, die Vergebung oder die

¹²⁴ Derrida bezieht sich in der genealogischen Darstellung des Begriffsfeldes der Gabe auf: Emile Benveniste: *Gabe und Tausch im indoeuropäischen Wortschatz*. In: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übers. von Wilhelm Bolle, Frankfurt a. M. 1977. S. 350 ff.

¹²⁵ Marcel Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1990. [Zitiert als: Mauss]

Freisprechung« in ihrer moralischen Dimension, wie sie bei Ricoeur mit der Gabe verbunden werden. [FG 29] Diese Figur des Vergessens, nach dem nur die »Spur als Asche«¹²⁶ bleibt, ermöglicht es Derrida, die Gabe als Nicht-Phänomen, aber dennoch nicht als »bloße Nicht-Erfahrung« zu denken, denn:

»Damit es ein Ereignis (wir sagen nicht: einen Akt) der Gabe gibt, muß sich etwas zutragen, und zwar in einem Augenblick, der ganz gewiß nicht zur Ökonomie der Zeit gehört, in einer Zeit ohne Zeit, so daß das Vergessen vergißt, sich vergißt, aber auch so daß dieses Vergessen, ohne etwas Präsen-tes, Präsentierbares, Bestimmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist.« [FG 29]

Ein solches Ereignis der Gabe wiederum kann es nur geben, wie es sich in Derridas Lektüre Baudelaires noch genauer zeigen lassen wird, wenn die Gabe tatsächlich darin besteht, daß ein Ereignis gegeben wird, und zwar im Sinne einer »Überraschung«, denn diese »benennt ... jenen Augenblick von Wahnsinn, der die Zeit zerreißt und alle Berechnung abrechnen läßt«, sofern es sich um eine Überraschung handelt, »die genügend überraschend ist, um ohne Aufschub in Vergessenheit zu geraten«. [FG 189] Genau in diesem Vergessen kann es für Derrida gelin-gen, »jenen Rest, der ist, ohne zu sein, jenseits des Seins, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* : das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann« [s. o.] einzufangen, der die Un-Möglich-keit der Gabe ausmacht.

3) Die Poetologie der Gabe und die Gaben der Poesie

3.1) Die Wege der Erzählung kreuzen den Augenblick des Gedichts

Für Hans-Dieter Gondek empfiehlt es sich, die spezifische Zeitlichkeit der Gabe »der Sache selbst anzudichten« (womit er implizit auf den

¹²⁶ Gondek verweist darauf, daß Derrida Heideggers Formulierung aus »*Der Spruch des Anaximander*« herausgreift, eine »frühe Spur des Unterschieds« lasse uns noch in der »Seinsvergessenheit« ein anderes, vor-metaphysisches Denken erahnen. Bei Derrida aber ist »die Spur ... immer schon Spur einer Spur«, die »Spur der Auslöschung einer Spur, aber gerade dadurch wird sie zum Gedächtnis, hält sie den Bezug zur besagten Auslöschung aufrecht«. [Einsätze 206] Vgl. zum Zusammenhang zwischen Spur und Asche auch: Jacques Derrida: *Feuer und Asche*. Übers. von Michael Wetzl, Berlin 1988.

fiktionalen Charakter dieser Zuschreibung verweist), um »Fehlzuschreibungen zu vermeiden«, die diese Zeit »in einen ökonomisch-funktionalen, rechtlichen oder im eigentlichen Sinne ethischen Zusammenhang« eingliedern wollen. [Einsätze 196] Die Konzentration, die bei Mauss jedoch immer wieder auf Beispiele abstrakter Gaben erfolgt, auf symbolische, kulturelle Prozesse wie den Besuch oder die Festlichkeit, die sich gerade nicht ›dingfest‹ machen lassen, könnte durchaus als Versuch verstanden werden, dem Paradoxon der Unmöglichkeit der Gabe näherzukommen und der Unsichtbarkeit des Gabe-Gebens selbst gerecht zu werden. Unternimmt auch Derrida genau diesen Versuch (oder erliegt dieser Versuchung), wenn er sich im weiteren Verlauf von »Falschgeld« auf die poetische Gabe des Prosagedichts Baudelaires konzentriert, also auf den Bereich der Fiktion? Dieser soll sich dem Simulakrum der Gabe annähern, da er als Schrift und Spur zwischen Ding und Un-Ding ebenso wie zwischen dem Gebenden-Schreibenden und dem Empfänger-Leser changiert und vermittelt.

Der literarische Text dient bei Derrida nicht nur zur Illustration und Unterstützung seiner Reflexionen, sondern die Poetik, die Literatur, die Poesie und das Erzählen selbst werden als paradigmatische Gaben und paradigmatisch für die Gabe überhaupt und die damit verbundenen Fragestellungen zu betrachten sein: »Das Problem der Erzählung und der Literatur werden wir noch als dasjenige zu erkennen haben, das im Zentrum all der Fragen steht, von denen wir momentan handeln.« [FG 35] Das Erzählen ist, wie auch für Ricœur, mit der Zeit und den Versuchen ihrer Strukturierung im Bunde. Die Figur des Kreises, die sowohl die Vorstellung von der Zeit als auch die des Tausches kennzeichnet, entspricht »der *odysseischen* Struktur der ökonomischen Erzählung«. [FG 16] Sie folgt dem bei Ricœur betrachteten »Weg des Odysseus« [ebd.] – also dem Weg einer Heimkehr, die auf Umwegen zum Ursprung, zur Heimat, zum *οἶκος* zurückführt¹²⁷ – und eröffnet

¹²⁷ Zwar könnte gegen die Erzählung der »*Odyssee*« der Phonozentrismus-Vorwurf greifen, denn die Genealogie dieser Erzählung verweist auf eine lange Tradition der mündlichen Überlieferung und auch textimmanent wird mit der Anrufung der Muse zu Beginn des ersten Gesanges die Oralität des Epos betont. Damit ist aber zugleich eine Struktur der Dialogizität zumindest angelegt, eine Verwicklung des Verhältnisses von Ruf und Antwort (die Muse wird angerufen, dem Dichter zuzurufen, was dieser dann als Werk oder Ruf an den Rezipienten weitergibt), die ebenso wie die Struktur des Umwegs oder Irrwegs, wenn dieser hier auch ein Rückweg ist, Derridas Denken durchaus entgegenkommen.

dabei jenseits der alltäglichen Rede die Möglichkeit, »im Kreis [zu] kreisen, um dort ein Fest des Denkens zu feiern«. ¹²⁸ [FG 19] Die geforderte Rückkehrlosigkeit der Gabe verweist zugleich auf eine andere Traditionslinie der Narration: auf die biblische Erzählung des Weges, der Abraham für immer aus seiner Heimat führt. Die Heimkehr des Odysseus und Abrahams Aufbruch bilden die Archetypen der griechischen und der jüdischen Wurzeln der abendländischen Kultur, die Derrida schon in »*Gewalt und Metaphysik*« zur Überschneidung bringen wollte. So dient Lévinas die abrahamitische Erzählung zur Illustration eines »Aufbruch[s] ohne Wiederkehr«, den das Werk verlangt und der die »Geduld« erfordert, »darauf zu verzichten, die Ankunft am Ziel zu erleben, zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten«. ¹²⁹ Anschließend an Lévinas könnte allerdings die Erzählung des Exodus, in der Moses das jüdische Volk schließlich doch ans Ziel und in die Heimat des gelobten Landes zurückführt, durchaus als eine Schließung eines Kreises verstanden werden, die jedoch über den Tod Abrahams hinausweist, analog dazu wie das Werk angenommen werden kann, wenn dies in einer »Zeit des Anderen« [s. o.] geschieht, die die Zeit des einzelnen Selbst überschreitet. Derrida sucht jedoch nach einer noch radikaleren Rückkehrlosigkeit, die nicht in eine Zeit des Anderen übergeht, sondern sich vollkommen verausgibt¹³⁰ – vielleicht in den Augenblick der Poesie?¹³¹

¹²⁸ Als Geschenk (*présent*) ist die Gabe wie schon bei Ricœur durch den Charakter einer Festlichkeit ausgezeichnet, die sie aus dem Zirkel des ökonomischen Alltagsgeschäfts hervorhebt. Dieser Festcharakter wird noch einmal deutlicher in der ritualisierten Gabe des Tabakopfers, das Derrida im Bezug auf Mauss und Baudelaire untersucht. [Vgl. FG 147–150]

¹²⁹ Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, a. a. O., S. 216.

¹³⁰ Die Geschichte der jüdischen Identität ist allerdings so wesentlich durch die Erfahrungen des Exils, der Diaspora und der Vertreibung geprägt ist, daß die Einheit dieser Identität von vornherein durch die Erfahrung der Fremdheit aufgebrochen ist. Der Umweg zur eigenen Identität, erfolgt nicht in der Geschichte der mit sich selbst identischen Person Abrahams: sondern extradiegetisch: das Erzählen über die Aufbrüche und die Verheißung der Rückkehr, die mit der Gabe des Gesetzes an Moses verbunden ist, bildet selbst einen ›Ort‹ der Identität. Dieser Ort scheint nicht nur in Israel, sondern auch in der Schrift zu liegen: auf der Gesetzestafel und auf der Schriftrolle, die sich um eine Leere windet. Ihr Kreis folgt einer anderen Ökonomie als das Epos Homers. Möchte Derrida das Griechische und das Jüdische zusammendenken, so gilt es auch, die Erzählungen der Rückkehr und des Aufbruchs in eine produktive Spannung zu versetzen.

¹³¹ Zu dieser ›Augenblicklichkeit‹ oder ›Unzeit‹ des Gedichts als Gabe, zu seinem spezifischen Verhältnis zum ›Datum‹ in der metonymischen Vermittlung zwischen Singularität und Wiederholbarkeit, im Verhältnis von Paul Celan, Derrida und Heidegger, sei

Wohl nicht zufällig wählt Derrida mit Baudelaires »Das falsche Geldstück« zur Erarbeitung seiner Gedankengänge über das Zeit-Geben ein *Prosagedicht*¹³² aus. In dieser hybriden Gattung trifft die Erzählung als zeitliche Strukturierung zumeist vergangener Ereignisse auf das Stillstehen im poetischen Augenblick, in dem metonymisch konzentriert und verdichtet etwas Allgemeines oder eine Ganzheit ›repräsentiert‹ wird, wodurch zugleich die reine Präsenz des Moments bereits überstiegen wird.

Die metonymische Struktur der Poesie reflektiert Derrida auch im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen Text und Titel. Ist der Text Baudelaires als »Das falsche Geldstück«¹³³ titulierte, so scheint alles, was darin (zu erkennen) gegeben wird, in seinem ›Wert‹ und seiner Referenz auf eine textäußerliche Realität von vornherein in Frage gestellt. Generell ist das Geldstück durch seine Zeichenhaftigkeit in einem Übergang zwischen Realem und Fiktiven angesiedelt. Als Falschgeld ist es zudem nur fingiert, so daß es sich auf keinen einlösbaren Wert oder Referenten mehr bezieht. Derrida erweitert die ›Ummünzung‹ des im Text Gesagten, indem er die mögliche ›Falschgeldhaftigkeit‹ auf die Literatur überhaupt ausdehnt: »Die Geschichte ist – vielleicht – selbst als Literatur Falschgeld«. [FG 116] Indem aber die Fiktionalität durchsichtig gemacht wird, führt die Literatur ihre eigene Falschgeldhaftigkeit ad absurdum. Wesentlich für die (nicht-fiktionale) Falschmünzerei ist es nämlich, die falsche Münze als echte auszugeben. Die Herstellung von falschen Münzen ist ja durchaus erlaubt, wenn sie deutlich als Spielgeld

verwiesen auf: Hent de Vries: *Das Schibboleth der Ethik. Derrida und Celan*. In: *Ethik der Gabe. Denken nach Derrida*, a. a. O. Berücksichtigt wird dabei auch die Beziehung zum Augenblick der ethischen Entscheidung.

¹³² Zur Gattung des Prosagedichts siehe Fritz Nies: *Poesie in prosaischer Welt. Untersuchungen zum Prosagedicht bei Aloysius Bertrand und Baudelaire*, Heidelberg 1964. Baudelaire möchte die Poesie für den Alltag, das Groteske, das Hässliche und Triviale öffnen und dabei dennoch gerade das ›Prosaische‹ ästhetisieren und in die zweckfreien Regionen der poetischen Kunst überführen, um die Komplexität, Dynamik und Zersplitterung der modernen Welt in der Verdichtung einer poetischen Einheit zu erfassen. Dieses ästhetische Programm beschreibt er auch in der Widmung zu »*Le Spleen de Paris*«, in: Charles Baudelaire *Sämtliche Werke*. Übers. von F. Kemp u. Cl. Pichois, Bd. 8, München 1985. S. 117.

¹³³ Der Titel ist ebenso wie die Erzählung selbst eine fiktionale Setzung, die allerdings, so Derrida, direkt auf den Autor verweist und nicht von der Stimme des Ich-Erzählers her gelesen werden kann, der innerhalb des Erzählten selbst eingebunden, engagiert und beispielsweise im Freundschaftsbund mit seinem Begleiter auch verschuldet ist.

gekennzeichnet werden. Der Titel »Das falsche Geldstück« kann niemals seinen eigenen Gehalt bzw. den des Textes angeben, ohne diesen als Fiktion zu relativieren. Der »Vertrauensmißbrauch, der Falsches als wahr durchgehen läßt«, hat innerhalb der literarischen Konvention des Fiktionalen keinen Platz, »Baudelaire lügt nicht, er täuscht uns nicht«. [FG 125] Das »Nicht-Wissen« des Lesers ist »nicht von der Art des Getäuscht-Seins; es ist die Erfahrung eines *Geheimnisses* ohne Tiefe, eines *Geheimnisses ohne Geheimnis*«, das sich der Ordnung der Echtheit und Falschheit entzieht. [Ebd.] In gewisser Weise handelt es sich also bei der literarischen Fiktion um Spielgeld, was aber nicht heißt, daß nichts auf dem Spiel stehen würde – schließlich kann je nach Art und Kontext des Spieles (im Kasino) auch das Spielgeld in echte Münzen eingetauscht werden. Der Einsatz des Spiels äußert sich hier in einer Verpflichtung des Rezipienten, »sich zu fragen, was Geld ist, echtes, falsches«, was Echtheit und was Falschheit ist und inwiefern eine solche Unterscheidung überhaupt möglich ist. [Ebd.] Schon der Titel bildet also eine an den Leser gerichtete Bewegung, die als Verpflichtung der Gabe eines Gesetzes gleichkommt. Und diese Verpflichtung, das Gesetz der Frage, insbesondere der Infragestellung jeglicher Dichotomie, bildet wiederum das Grundgesetz der gesamten Denkbewegung Derridas.

»Warum muß man mit einem Gedicht beginnen, wenn man von der Gabe spricht? Und warum scheint die Gabe immer, um mit einem Titel Mallarmés zu sprechen, die *Gabe des Gedichts* zu sein?« [FG 58] Ist das Gedicht kein gegebenes ›Ding‹, sondern eine Widmung¹³⁴, die »sich gibt, ohne irgend etwas anderes zu geben als die Gabe, da alles, was über sie gesagt wird, bereits wieder Teil des performativen Akts ist«, so könnte sie »als die Gabe selbst, der reine Akt verstanden werden.« [FG 81] Die Verzögerung der Gegengabe, macht wiederum eine Erinnerungsstütze, eine Dokumentation, eine »Archivakte« sinnvoll: »Die Gabe wäre so stets die Gabe einer Schrift, einer Erinnerung [mémoire], eines Gedichts oder einer Erzählung, auf jeden Fall vermachte oder hinterließe sie einen Text«. [FG 63] Dieser Text kann aber ebenso gut Gedicht wie Erzählung sein, zumal diese in besonderem Maß mit

¹³⁴ Derrida bezieht sich in seiner Baudelaire-Interpretation auch auf die Widmung, die Baudelaire den »*Spleen de Paris*« voranstellt. Sie versetzt den Text in eine »verleihende [datif] oder stiftende [donateur] Bewegung, die Derrida auf die Gesamtheit der Texte und der Literatur ausweitet: »Es gibt nichts in einem Text, das nicht geweiht oder gewidmet wäre«. [FG 117]

dem Erinnern in Verbindung steht. Dabei ist die »Logik der Erzählung« für Derrida eine »Logik des Wahnsinns«, da sie versucht, Zeit, also »die *Bedingung* für alles Gegebene überhaupt« [FG 76], (zu erkennen) zu geben. Dies kann für Derrida nur mißlingend gelingen, »[d]ie Erzählung gibt und tötet die Zeit.« [FG 198] Sie kann als ein Versuch betrachtet werden, die Zeit zu strukturieren und schriftlich ›festzuhalten‹, sich also gegen ihren Verlauf zu richten, aber auch als Versuch die Zeit zu vertreiben und ›totzuschlagen‹, indem sie diese ausfüllt. Möglicherweise muß die Zeit erst durch die Erzählung ›getötet‹ werden, um eben gegeben oder zu erkennen gegeben werden zu können.¹³⁵ Die odysseiische Ökonomie der Erzählung wird im Prosagedicht mit dem poetischen Augenblick konfrontiert, um den Kreislauf auf etwas Neues hin zu verschieben und in Bewegung zu versetzen. »Das Ding als gegebenes Ding, das Gegebene der Gabe trägt sich, wenn es sich zuträgt, nur in der Erzählung und in ihrem poetischen Simulakrum, dem Prosagedicht zu.« [FG 59] Als hybride literarische Schöpfung ist das Prosagedicht eine Münze mit zwei Seiten, die, wie immer man sie wendet, in gewisser Weise stets eine falsche Münze bleibt, insofern sich ihr fiktionaler Wert weder nach den Maßstäben der Erzählung noch nach denen des Gedichtes ganz einlösen läßt. Deshalb scheint es in besonderem Maße geeignet, den hybriden und paradoxen Charakter der Gabe und ihrer (Un-)Zeit zu erkennen zu geben.

3.2) »Das falsche Geldstück« – *Jacques Derrida wechselt eine falsche Münze*

Der reine Handlungsablauf des Prosagedichtes »*Das falsche Geldstück*« ist schnell wiedergegeben: der Erzähler und sein Freund begegnen beim Verlassen eines Tabakgeschäftes einem Bettler, beide geben ihm eine Münze, wobei die Spende des Freundes den Wert der Spende des Erzählers weit übersteigt. Anläßlich dieser scheinbar großzügigen Gabe entspinnen sich ein kurzer Dialog der beiden Freunde sowie der weit aus-

¹³⁵ Für Paul Ricoeur wird »die Zeit ... in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird«, was allerdings für ihn keine ›Tötung‹ impliziert, sondern vielmehr gerade den Zugang zu einer lebendigen, erlebten und gelebten Zeit ermöglicht. So ist für ihn »der Zirkel von Narrativität und Zeitlichkeit kein *circulus vitiosus*, sondern ein gesunder Zirkel«. (Ders.: *Zeit und Erzählung Bd. 1: Zeit und historische Erzählung*. Übers. von R. Rochlitz, München 1988. S. 13.)

führlichere monologische Gedankengang des Erzählers. Der dargestellte Ausschnitt einer recht alltäglichen Situation umfaßt nicht viel mehr als einen Augenblick. Seine Raffinesse erhält der Text durch die verschiedenen Bedeutungen, die der Münze und dem Akt der Gabe zugeschrieben werden, die sich also quasi zunächst auf einen noch engeren Ausschnitt fokussieren, um von dort aus einen weiten Horizont moralischer und ästhetischer Überlegungen zu eröffnen.

Angesprochen auf die scheinbare Großzügigkeit seiner Gabe und den Wert bzw. das Vergnügen der damit verbundenen Gabe einer positiven Überraschung erklärt der Gebende, daß es sich dabei um ein falsches Geldstück gehandelt habe: »Es war das falsche Geldstück«, »C'était la pièce fausse«¹³⁶, als sei bereits vorauszusetzen und ganz selbstverständlich und bekannt, das *das* falsche Geldstück zu seinem Besitz gehört. Das Geständnis der Falschheit, in dem sich auf subtile Weise die (mögliche, fiktionale) Wahrheit des Geständnisse und die Lüge des Falschgeldes überlagern, veranlaßt den Erzähler, darüber zu spekulieren, um was für eine Gabe es sich in diesem Falle gehandelt hat, welche Intention damit verfolgt wurde, welche Wirkung sie nach sich ziehen könnte und wie sich die Gabe des falschen Geldstückes rechtfertigen ließe. Entschuldigbar würde diese aus der Sicht des Erzählers nur, wenn als Gabe nicht eigentlich das Geldstück selbst intendiert gewesen wäre, insofern dieses eben keinen oder nur einen vorgeblichen Wert besitzt, sondern die mögliche Folge von Ereignissen, die sich für das Leben des Bettlers daraus ergeben könnten, seien es positive Folgen eines kurzen Reichtums oder aber auch die Verhaftung als Falschmünzer. Die Entschuldigbarkeit wird hier nicht an einem moralischen Maßstab gemessen, sondern am Maßstab der Ereignishaftigkeit und dem Charakter der Überraschung, die als supererrogatorische Übertreffung jeder Erwartung der Logik der Reziprozität entgeht. Den Maßstab der Überraschung stellt der Erzähler schon zu Beginn über den eigentlichen Geld- oder Sachwert der Gabe. Als aber der Geber dieser so ambivalenten Gabe hervorhebt, er habe mit seiner Spende allein durch deren Großzügigkeit überrascht, also durch den ›Wert‹ der falschen Münze, der die Erwartungen überbiete, nicht aber durch das unerwartbare Ereignis, kommt der Erzähler zu dem Schluß, sein Freund habe sich nur berechnend »das Paradies erknausern« wollen. Zwar seien auch Bosheit

¹³⁶ Ich zitiere den Text Baudelaires in diesem Abschnitt durchgehend nach der Übersetzung, die im Anhang zu »Falschgeld« verwendet wird.

und ein Vergnügen an den negativen Folgen für den Empfänger der Gabe »niemals entschuldbar«. Dennoch hätte der Erzähler seinem Freund dies verzeihen, ihm sein Verzeihen gegeben, ohne ihm aber damit auch seine Schuld nehmen zu können – womit also auf den feinen Unterschied zwischen entschuldigen (*excuser*) und verzeihen oder vergeben (*pardonner*) hingewiesen wird, den auch Ricœur in seiner Interpretation der Vergebung herausarbeitet. Aber das Laster »das Böse aus Dummheit zu begehen«, ohne sich der Tragweite und des ›Wertes‹ oder eben des Unwertes, der ›Falschgeldhaftigkeit‹, seiner eigenen Taten bewußt zu sein, bleibt für den Erzähler unverzeihlich.

Die Variationen und Implikationen des Begriffs der Gabe, die in dieser kurzen, verdichteten Erzählung in komprimierter Form angelegt sind und die im Durchgang durch Derridas Lesart weiter entfaltet werden sollen, sind äußerst vielfältig. Von der Münze, dem Geld, seinem Wert, seiner Falschheit oder Echtheit und seinen Möglichkeiten, im Tauschkreislauf zu zirkulieren, als Grundlage für Spekulationen ebenso wie eben auch als Spende zu dienen, von der Gabe als Almosen ist die Rede, damit dann auch von der Rolle eines Dritten, nämlich des Armen, der die Gabe erbittet und empfängt. Von den Intentionen des Gebers wird gehandelt, von der Freigebigkeit aber auch von der Falschheit und Unverzeihlichkeit einer ›Gabe‹, die sich als Gabe ausgibt, aber letztlich doch auf ein Tauschgeschäft spekuliert, vom Motiv der Verteilung, sei es nur in der eigentümlichen Art, mit der der Freund zu Beginn sein Geld zwischen seinen Hosentaschen verteilt – so wie er ja letztlich auch mit der Spende nur etwas ›auf sich selber verteilt‹, insofern er sich daraus einen Vorteil für sich selbst erhofft. Thematisiert werden die Verschuldung, die Schuld und die Entschuldbarkeit. Das Gespräch der Freunde kann als ein Austausch von Kundgabe und Kundnahme aufgefaßt werden und die fiktiven Spekulationen des Erzählers über die Folge der Ereignisse begründet er selbst aus seiner Neigung »sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen«, einer »beschwerlichen Gabe«, die ihm von der Natur verliehen worden sei. Auch die Fähigkeit zu Vermutungen und Erfindungen, zur Entwicklung von Fiktionen, die nicht nur die Erzählerfigur sondern den literarischen Erfindungsgeist überhaupt charakterisiert, wird somit indirekt als Gabe ausgewiesen, die sich weitergeben läßt, leiht doch der Erzähler dank seiner Begabung zur Phantasie seinem »Freunde Geistesflügel«, auch wenn dieser aufgrund seiner Dummheit gegenüber der eigenen Tat, dieser Gabe nicht gerecht wird. Zwar hat er die Rede vom Vergnügen, einem Anderen

eine Überraschung zu bereiten, angenommen und aufgegriffen, aber er »münzt diese Rede um« und verkehrt ihre Bedeutung, indem er die Überraschung auf diejenige über den Wert der Münze begrenzt, der sich ja nicht einlösen läßt.

Die Logik der Gabe wird hier nicht einfach durch die falsche Münze entwertet, sondern in sehr subtilen Abstufungen verschoben, umgewertet und ausdifferenziert. Baudelaire selbst scheint den Begriff der Gabe und insbesondere die Implikationen moralischer Maßstäbe der Unterscheidung zwischen Gut und Böse bereits zu dekonstruieren, bevor Derrida diesen Prozeß in seiner Lektüre des Textes noch auf die Spitze treibt. Er erweitert sie durch Bezüge auf dessen Titel und Rahmen, durch die Analyse der Erzählstrategie und der gewählten Perspektive zu einer Dekonstruktion, die auch das Erzählen selbst und die Fiktion und Literatur im Allgemeinen betrifft. Vollkommen ausgeblendet wird in Baudelaires Gedicht interessanterweise der Akt der Annahme der Gabe. Der Bettler wird nur so lange wahrgenommen, wie er bettelt, also die Gabe erbittet und erwirkt, danach gerät er aus dem Blick. Wahrscheinlich sind die flanierenden Freunde bereits an ihm vorbeigegangen. Eine Anerkennung, Dankbarkeit oder Erwidierung der Gabe findet also innerhalb der Logik der Erzählung nicht statt. Umso mehr ist Baudelaires Prosagedicht, dessen Gedankengänge sich geradezu perfide der Festlegung auf eine stringente logische Aufschlüsselung entziehen, geeignet, um zu illustrieren, was Derrida zuvor über die mögliche Unmöglichkeit der Gabe entwickelt hat.

3.3) *Kann man ein Ereignis verschenken? – Wer gibt wem? Zu erkennen?*

Das »*möglicherweise*«, das die Fiktionalität der Literatur kennzeichnet und jede apophantische Beziehung der Identifikation zu einer möglichen, fiktionalen, metonymischen Beziehung macht, »ist auch die intentionale Dimension, das heißt der Kredit, der Glaubensakt, der das ganze Geldwesen strukturiert, jede Erfahrung mit oder jedes Bewußtsein von Geld, echtem oder falschem.« [FG 127] Letztlich bleibt dieser Akt des *Kreditgebens* bei Derrida weder auf die Literatur noch auf das Geldwesen beschränkt, sondern er prägt jede »Münze« der Erfahrung, der Erkenntnis und der praktischen Entscheidungen. Was aber wird in der Währung der Literatur ausgezahlt, was genau wird in ihr gegeben?

Und wer bleibt nach dem ›Tod des Autors‹ der Vollzieher der literarischen Performanz als Gabe und Entgegennahme und damit der Träger der Intentionalität des *Möglicherweise*? In der literarischen Ordnung des *Möglicherweise* und zugleich in der Ordnung der Gabe, ist der Text »Das falsche Geldstück«, der wiederum metonymisch als Repräsentant für die Literatur im Ganzen betrachtet wird, »möglicherweise ein falsches Geldstück, nämlich eine Maschine, um Ereignisse zu bewirken: Zunächst das Ereignis des Textes, der dasteht als Erzählung, die der Lektüre übergeben, ihr dargeboten wird«. [FG 128] Hier bestätigt sich die unauflöbliche Verknüpfung, die Derrida zwischen Gabe und Ereignis ansetzt: »Keine Gabe [pas de don] ohne das Eintreten des Ereignisses, kein Ereignis ohne die Überraschung einer Gabe«. [FG 155]

Als Ereignis und als Gabe, die sich zu lesen gibt, spiegelt der Text die zuvor herausgearbeiteten Aporien der Zeitlichkeit. Einerseits findet ein Zeit-Geben statt und die Performanzen des Schreibens und Lesens brauchen Zeit, nehmen sich Zeit, müssen der Sukzession von Wort zu Wort folgen. Andererseits muß sich der Text, wenn er als Ereignis wirken soll, dem Augenblick hingeben und die zeitliche Sukzession daher überborden. Ausgerichtet auf die Rezeption und den Leser (den Derrida hier interessanterweise verschweigt, indem er neutral und unpersönlich von der ›Lektüre‹ spricht, als könne diese losgelöst von der sie vollziehenden Instanz betrachtet werden) überschreitet sich der Text, indem er sich »im Sinne der Ordnung des offenen Möglichen und des Aleatorischen« als ein Ereignis ereignet, »das weitere bewirken kann ... in endloser Serie«. [FG 129] Dabei scheinen diese weiter bewirkten Ereignisse, anders als die angestoßene Initiative des Weiterhandelns, die bei Ricœur aus dem Text heraus- und über diesen hinausführt, zunächst einmal allein darin zu bestehen, daß die Spekulationen im Flug der Geistesflügel fortgesetzt werden, die in Baudelaires Text der Erzähler so exemplarisch vollzieht. Tatsächlich ist die Gabe, die innerhalb der Erzählung erscheint, nicht direkt wahrnehmbar, sondern »der Widerhall dieser Geste *erscheint nur in einem Diskurs*«, denn als falsches Geldstück zu erkennen gegeben und damit zugleich auch *als* ein solches gegeben wird die Münze erst durch das »triumphierende *Bekanntnis* des Freundes«. [FG 156] Hätte dieser nicht »die Wahrheit eingestanden, gesagt, *erschaffen ...*, wäre nichts dem Erzähler und in der Erzählung geschehen«. [FG 158] Die eigentliche Gabe ist hier also das *Bekanntnis*¹³⁷, das

¹³⁷ Die Form des Bekenntnisses erinnert daran, daß bereits die ganze Philosophie als ein

»durch eine *Übertragungsbewegung*« die Kenntnis des Ereignisses in das »Leben des Erzählers« trägt. [FG 157] Ort des Ereignisses ist »das Gewebe der *Beziehung* [relation]« [ebd.], die zwischen den Worten der Erzählung im Gewebe des Textes besteht und zwischen den im Gewebe der Freundschaft verbundenen Akteuren. Denn was hier geschieht und sich ereignet, findet fast ausschließlich im Dialog zwischen den beiden sowie zunächst einmal in den Gedankengängen des Erzählers statt, das Zu-erkennen-Geben ist als Gabe selbst schon Ereignis:

»Was geschieht, provoziert den Erzähler und die Erzählung. ... Es ist *als ob* die erzählerische Bedingung der Grund der erzählten Sache wäre: *als ob* der Bericht das Ereignis erzeugte, von dem er angeblich berichtet.« [FG 159]¹³⁸

Die beschwerliche Gabe der Natur zur gedanklichen Spekulation, die in der deutschen Übersetzung des Prosagedichtes als das Sich-Ergehen in »abwegigen Vermutungen« [s. o.] widergegeben wird, heißt im Original: »chercher midi à quatorze heures«, also »den Mittag um vierzehn Uhr suchen«. Diese Suche nach dem Mittag steht in Derridas Lesart für eine Suche nach »einem schattenlosen Ursprung ohne dialektische Negativität«, also für die Logik der Metaphysik, des Ursprungsdenkens, der Rationalität. [FG 50] Die Spekulation über die Ereignishaftigkeit

gigantisches Geständnis des Schreckens über den Wahnsinn ausgewiesen wurde. [Vgl. SD 100] In der »*Circonfession*«, die das Derrida-Portrait Benningtons begleitet, schließt Derrida an die augustiniischen »*Confessiones*« an, einerseits an das Paradox eines Glaubensbekenntnisses gegenüber Gott, der bereits alles weiß (»*cur confitemur deo scienti*«, Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? Confessiones XI, Bekenntnisse 11*. Lateinisch-deutsch. Übers. von Norbert Fischer, Hamburg 2009. X.1), andererseits an Augustinus Bericht über den Tod seiner Mutter Monica, den Derrida mit den Erfahrungen des Sterbens seiner eigenen Mutter verschränkt. Stellenweise mündet der Text dabei in das Bekenntnis einer Schuld des Überlebens.

¹³⁸ Erzeugt wird insbesondere das Fragen: »Das Ereignis insgesamt ist das, was das ›Ich‹ dazu antreibt, sich zu fragen: ›Was geschieht mir?‹ ›Was ist gerade geschehen?‹ Und ›Was ist ein Ereignis?‹ Was besagt ›geschehen‹ / ›ankommen‹ [arriver]? Kann man ein Ereignis schaffen? Kann man *die Geschichte machen, eine Geschichte machen* ...?« [FG 156] Man kann Geschichte erzählen und sofern »die Möglichkeit des Berichtes die Bedingung der Geschichte des historischen Ereignisses ist« (was Derrida hier allerdings etwas ungenau auf »bestimmte Situationen« einschränkt, in denen dies der Fall sei), »müßte man sagen können, daß die Bedingung für oder das Begehren nach Wissen«, also für Geschichtswissenschaft, »Gelegenheit zur Geschichte selbst gibt (*res gestae, Geschehen, Geschichte*)« und nicht notwendig umgekehrt, wie es bei Hegel oder Heidegger vorausgesetzt werde. [FG 159] Derrida gesteht allerdings ein, daß dazu »die Möglichkeit des Berichts oder der Wissensbeziehung zuvor in diejenige des Ereignisses integriert« gedacht werden müsse. [Ebd.]

der Gabe erfolgt durchaus nicht zügellos oder vollkommen regellos jenseits jeder Vernunft, sondern sie wird durch den Versuch angetrieben, den ›Mittag‹, den festen Ausgangspunkt für ein logisches Fortschreiten der Argumentation zu suchen, demgegenüber sie allerdings stets verspätet ist. So geht es in der Gabe des Text-Ereignisses immer auch um die Fragen des Recht-Habens und Recht-Gebens, um die »affaire de raison«. [FG 129] Die literarische Fiktion folgt zwar nicht der »spekulierenden oder kalkulierenden Vernunft«, wohl aber einer Ordnung der Konvention, der »Autorität ... durch die Akkreditierung« und der »Glaubwürdigkeit«, die »an die Ökonomie und auch an die Politik« gebunden sind. [Ebd.] Die Ordnung der Literatur ist eine kulturelle, institutionalisierte Ordnung. Und ihre Zeitlichkeit ist, insbesondere im Hinblick auf den Modus des Erzählens, eingebunden in die Ordnung der Geschichtlichkeit. Das Erzählen folgt, wie die Schritte der beiden Freunde, die am Anfang des Prosagedichts gerade einen Tabakladen verlassen haben, der »Zeit der Geschichte« und »schreitet von einem gegebenen Moment zum nächsten voran«. [FG 160] Die geschichtliche Ordnung der zeitlichen Sukzession und die augenblickliche Un-Zeit der Gabe und des Ereignisses greifen dabei ineinander, denn die Ordnung der Erzählung lebt, wie bereits durch Ricoeur aufgezeigt, schon in der aristotelischen Darstellung der Peripetie vom Eintreten unvorhersehbarer Ereignisse, die die Erzählung vorantreiben und die »zufallsbedingt *erscheinen*« sollen, auch wenn der Erzähler sie kontrolliert und in die Ordnung der Erzählung integriert. [Ebd.] Diese erzählten Zufälle sollen »als das intentionale Korrelat einer Wahrnehmung aufgefaßt werden, die absolut von der Begegnung mit dem überrascht wird, was sie jenseits des Horizontes ihrer Antizipation wahrnimmt« [ebd.], das heißt als etwas im phänomenologischen Sinne unmögliches, im poetischen Sinne aber mögliches und sogar notwendiges.

Als Ereignis müssen die Gaben »einfallartig, unmotiviert – zum Beispiel interesselos – sein« und so »das Raster [trame] zerreißen und das Kontinuum einer Erzählung unterbrechen, zu der sie gleichwohl auffordern; sie müssen die Ordnung der Kausalität stören: augenblicklich«, dem Prinzip der Unordnung und der *τύχη* folgend. [Ebd.] Sie haben dann keine Wirkungen mehr, nur noch »Gaben**effekte**« in den Ereignissen, die sie nach sich ziehen. [FG 161] Das Paradox der Gabe besteht aber gerade darin, daß sie keine Gabe bzw. nicht als Gabe zu erkennen oder zu benennen ist, wenn sie rein zufällig geschieht, ohne jedes »Geben-Wollen« oder »Besagen-Wollen«. [Ebd.] Das heißt: »Es

gibt keine Gabe ohne Intention zu geben«, aus der sie ihren Sinn als Gabe erhält. [Ebd.] Dennoch bedarf es ebenso »des Zufalls, der Begegnung, des Unwillkürlichen, sogar des Unbewußten oder der Unordnung; es bedarf der intentionalen Freiheit« [ebd.] und einer paradoxen Überkreuzung von Intentionalität und Zufälligkeit, die für Derrida gerade in der literarischen, fiktionalen Erzählung als Gabe eines Textes und Hinterlassen einer Spur ihre Erfüllung finden kann.

Möchte man den literarischen Text als etwas betrachten, das (zu erkennen) gegeben wird, so könnte man konventionell einer Ordnung von Subjekt und Objekt folgen. Der Text wird dann als Objekt von einem Subjekt, dem Autor, der zudem als Autorität über seinen Text, wenn nicht darüber hinaus, anerkannt wird, konstituiert und einem weiteren, rezipierenden Subjekt gegeben, das wiederum mit einer gewissen Autorität ausgestattet ist in der Kompetenz den Text zu dechiffrieren und zu deuten. Wie aber kann Derrida mit dieser konventionellen Ordnung umgehen, wenn er den Text als Gabe und diese als Ereignis auffaßt? Wer gibt wem das Ereignis? Wenn der Text selbst eine Maschine ist, die Ereignisse bewirkt¹³⁹, so ist klar, daß diese zwar einen Konstrukteur voraussetzt, dann aber, einmal gebaut und in Gang gesetzt, selbständig arbeitet, insbesondere wohl im Hinblick auf die Ereignisserie, die sich nicht am Akt des Schreibens, sondern in der Rezeption des Textes entzündet. Die Rezeption wird von Derrida in »Falschgeld« nicht im Fokus auf den Leser als Subjekt betrachtet, sondern im Hinblick auf die Offenheit der Lektüre, die immer wieder durch andere »supplementäre« Rezipienten vollzogen wird, die füreinander Abwesende sind. Sie begegnen sich nicht direkt, so daß sie wie die Personen auf El Grecos Gemälde »*El Entierro del Conde Orgaz*« (zu denen auch Augustinus gehört) »in verschiedene Richtungen blicken, ohne einen Blick

¹³⁹ Bennington erklärt unter der Überschrift »*Maschine*« [JD 317], anders als Heidegger, der »eine Reinheit des Denkens selbst vor der Kontamination durch die Technik bewahren will«, akzeptiere Derrida eine »(gegebenenfalls maschinelle[n]) Wiederholung«. [JD 318 f.] Die entscheidende Technik bilde dabei der Computer, der auch im Hinblick auf die Rezeptionsprozesse die »Erinnerungs-Spuren eines elektronischen Archivs« wahrt und »die Möglichkeit einer Zurückwendung des Textes auf sich selbst vervielfältigt und diskontinuierliche Sprünge erlaubt, die einen quasi- Augenblicklichen Zusammenhang zwischen Sätzen, Wörtern oder Markierungen herstellen, die durch Hunderte von Seiten getrennt sind.« [JD 320] Indem die »textuelle Maschine« einen Hypertext ermöglicht, hält sie »die Lektüre in einem offenen, weder endlichen noch unendlichen, labyrinthisch-abgründigen System ... in der Schwebe.« [JD 321]

zu wechseln, ganz wie meine Leser, das ist die Bedingung dafür, daß es eine Welt gibt oder nicht gibt«. [JD 164 (Zirkumfession)]

Derrida zitiert zwar Montaignes Diktum:

»Unsere Seele schwingt meist nur mit erborgter Bewegung [ne branle qu'à crédit]; sie ist abhängig von Anregungen, die von außen [d'autrui] kommen, sie ist sklavisch gefesselt an die Lehre des Vorbilds [autorité]«. ¹⁴⁰

Er bezieht dieses Zitat aber nicht darauf, daß die Gabe eines Textes dem Geist des Rezipienten einen ›Kredit‹ oder eine Anregung gibt, sondern unterscheidet hier zwischen Korpus und Geist des Textes selbst, der als nicht-natürliche Institution auf Konventionen, Kanonisierungen und Vorbilder angewiesen ist. [Vgl. FG 129f.] Eine ähnliche, anthropomorph wirkende Autonomie des Geschriebenen unterstellt Derrida auch im Hinblick auf den Titel. Dieser ist zwar eine fiktionale Setzung, aber er selbst »gibt ... zu lesen, er gibt sich« und will etwas sagen: »Da ich so viele Dinge zugleich sage, nenne und benenne« – hier folgt noch eine längere imaginierte Rede des Titels über sein Spiel mit den Referenzen etc. – »bin ich, als Titel, nun also Falschgeld«. [FG 130] Allerdings sagt er dies gerade »ohne es zu sagen, er sagt nicht ›ich‹, ›ich bin‹ oder ›ich bin nicht‹; er überbietet die Ordnung der Behauptungen oder Selbstsetzungen, die vom Typus des ›sum‹ oder des ›cogito sum‹ abgesichert werden«. [FG 130f.] Würde er sich mit der Sicherheit des *Cogito* selbst identifizieren, widerspräche er damit der Möglichkeit des Falschgeldes und der Fiktionalität, die er dennoch intentional ansprechen oder aussprechen will. Die Verpflichtung zur Infragestellung jeder Akkreditierung und Identität des Echten oder Falschen, die aus der Gabe des Titels hervorgeht, läßt sich auch auf die Echtheit oder Falschheit des Ichs oder des Selbst übertragen: Will nur der Titel Baudelaires sagen ›Ich bin Falschgeld‹ oder will darüber hinaus Derrida bzw. Derridas Text sagen: »Ich‹ ist Falschgeld« – besser also es als Spielgeld betrachten und das Spiel des Selbst durchschauen?

In jedem Fall lassen sich in der Metapher des Textes als Ereignis-Maschine ebenso wie in dem kleinen fingierten Monolog des Titels die Intention verfolgen, die Intentionalität des Sagens und die Gebung der Gabe von der Bindung an die Instanz des identifizierbaren, seiner selbst bewußten, per Konvention mit Autorität ausgestatteten, anerkannten

¹⁴⁰ Die Zitation in »Falschgeld« erfolgt hier aus der Ausgabe: Michel de Montaigne: *Die Essais*, Leipzig 1953. S. 53. [Vgl. FG 129f.]

Subjekts zu lösen. Nicht *jemand* will hier sagen oder gibt das Ereignis, sondern der Text sagt sich, ereignet sich, gibt sich selbst. Diese *Selbst-Gebung*, die hier bei Derrida ausdrücklich im Raum der Schrift verbleibt, wird bei Marion zu einem umfassenden Prinzip jeder Phänomenalität ausgeweitet werden. Es ist für Derrida der Text – zunächst einmal das Prosagedicht Baudelaires – der uns, gerade indem er uns als etwas Gegebenes, losgelöst von einem Geber vorliegt, dazu veranlaßt, die Fragen zu stellen:

»Wer gibt den scheinbar beendeten und zerlegbaren Text? Wer gibt die Raum-Zeit oder die Verräumlichung, die den Titel *Das falsche Geldstück* trägt? Wer gibt sich dem hin? Wer findet sich dabei *gegeben*? Wer gibt? Und wem? Was und wem?« [FG 132]

In der Interpretation des Prosagedichts geht Derrida nun so weit zu vermuten, der Freund habe das Geldstück verbunden mit dem darauf folgenden Bekenntnis ganz bewußt »nur *in Gegenwart des Erzählers*« gegeben, um diesen »zu *provizieren*«. [FG 158] Hier wird also eindeutig eine Intention durch ein Subjekt verfolgt, das damit sogleich wieder in eine Ökonomie der Präsenz eintritt – denn sein Bekenntnis läßt sich in den ökonomischen Kreislauf von Schuld und Vergebung einordnen. Gleichzeitig aber gibt dieses Subjekt auch sich selbst, da sich der Freund als Schuldiger (obgleich er sich mit seinem Bekenntnis ja gerade nicht *als schuldig* bekennt), »indem er die Wahrheit liefert, dem Erzähler-Freund ausliefert.« [Ebd.] Wer einem Anderen etwas bekennt, der liefert sich dem Urteil dieses Anderen aus, egal wie er dabei über sich selbst urteilen mag. Er »gibt ... sich ... hin, erweckt ... zumindest den Anschein sich hinzugeben, sich zur Schau zu stellen, sich zu erkennen zu geben, sich dem Urteil zu stellen.« [Ebd.] Das eigentliche Geständnis besteht für Derrida »nicht wesentlich darin, zum Wissen des anderen beizutragen.« [FG 214] Es geht vielmehr darum, sich zu bereits Bekanntem zu bekennen:

»Die intentionale Bedeutung des Geständnisses setzt also voraus, daß man nicht gesteht, um zu informieren, um mitzuteilen oder zu unterrichten, um *wissen* zu lassen. ... Die eidetische Reinheit des Geständnisses erscheint besser, wenn der andere bereits in der Lage ist zu wissen, was ich gestehe. Aus diesem Grunde fragt Augustinus so oft, warum er sich Gott gegenüber bekennt, der doch alles weiß.« [FG 214]

Das Bekenntnis des Freundes ist hier aber die Bekanntgabe einer zuvor nicht ersichtlichen Information über das gegebene Geldstück und dem-

nach nicht eigentlich ein Geständnis. Der Freund gibt diese Information zudem aus der Hand, ohne selbst zu wissen, welchen ›Wert‹ sie besitzt, wie nämlich die Intention seiner Falschgeld-Gabe zu bewerten ist.

Nun ist der Text, der die Geschichte dieser Gabe erzählt, »für uns etwas *Gegebenes* ... Er ist vor uns da, die wir ihn lesen und folglich beginnen, ihn aufzunehmen.« [FG 132] Und er ist damit ebenso wie der Bekenkende gegenüber seinem Adressaten auch unserem Urteil überantwortet. Möglicherweise verlangt er dabei von uns ein Urteil über uns selbst, so wie Derridas »Beichte« der »*Zirkumfession*« eigentlich dem Rezipienten die Beichte abnehmen will. [JD 220 (*Zirkumfession*)]¹⁴¹ Die Gegebenheitsstruktur des Textes besteht dabei explizit nicht nur darin, daß »wir ihm gegenüber in einer rezeptiven Struktur sind« [FG 132], sondern Derrida unterstreicht hier sehr deutlich den Gabe-Charakter, der nicht erst in seiner Publikation, also quasi in seiner ›*Bekanntgabe*‹ begründet liegt. Vielmehr ließ »von dem Moment an, wo er ihn schrieb und ihn konstituierte« und widmete »der mutmaßliche Unterzeichner«, der nicht einfach als Autorfigur identifiziert werden darf, »ihn sich als System von Spuren konstituieren« und so »gab er ihm eine Bestimmung«, die aber gerade nicht in der Ankunft bei einem bestimmten Rezipienten liegt wie die Gabe und das Bekenntnis des Freundes, sondern in der »Dissemination ohne Rückkehr«. [FG 133] Derrida präzisiert die Figur der Rückkehrlosigkeit an diesem Punkt ganz konkret: es ist die wie auch immer geartete Rückkehr »zu Baudelaire«, die hier ausgeschlossen wird und die aus der »Struktur als Spur oder Vermächtnis« des explizit gewidmeten Textes heraus »den Tod des Unterzeichners oder die Nicht-Rückkehr des Vermächtnisses, den Nicht-Nutzen« markiert. [Ebd.] Der Text wird als Spur gegeben wie ein Geschenk ohne einen bestimmten Empfänger. Es ist jedem gegeben, der die Spur auffindet und ihr folgt. Derrida findet daher »eine gewisse Bedingung für Gabe in der Schrift selbst«, die hier indirekt auch dem (auf der intradiegetischen Ebene) mündlichen Bekenntnis des Falschgeld-Gebers gegenübergestellt wird. [Ebd.] Die im Vorbeigehen hinterlassene Spur, die man empfängt, indem man sie wie zufällig findet, ist

¹⁴¹ Letztlich wird die Struktur von Schuld und Vergebung paradox aufgefaßt, denn zum Vergebenden wird derjenige, der »weiß, daß es nichts zu vergeben gibt«. [JD 307 (*Zirkumfession*)] Dennoch bezeichnet Derrida seine »*Zirkumfession*« auch als Beichte, in der man aber »stets ein Bekenntnis über den anderen« ablegt [JD 161 (*Zirkumfession*)] und so weniger etwas von sich selbst preisgibt, als vielmehr »*Ihnen*, Ihnen selbst, die Beichte abnimmt« [JD 220 (*Zirkumfession*)], also den hier direkt adressierten Lesern.

paradigmatisch für eine Gabe, die der Logik des Gebens eines Objektes von Hand zu Hand, von Mund zu Ohr, von Subjekt zu Subjekt entgegen soll. So kann es für Derrida »eine Problematik der Gabe erst im Anschluß [à partir] an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes« geben, niemals aber »im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz«. [Ebd.]

Ausgehend von dieser Bindung der Thematik der Gabe an eine notwendige Auseinandersetzung mit Texten formuliert Derrida hier eine Art Credo, das rückwirkend als Grundsatz seines Denkens des Aufbruchs verstanden werden kann:

»Und wir können nicht umhin, *von den Texten auszugehen [partir], und von den Texten, insofern sie von Anfang an [dès le départ] aufbrechen [partent]* (sich von sich selbst und ihrem Ursprung, von uns abtrennen).« [Ebd.]

Eine rein phänomenologische Methodik wird damit als illusorisches Vorhaben abgewiesen, denn auch »die scheinbar direktesten, auf direkteste Weise konkreten, persönlichen und angeblich unmittelbar Zugriff auf die ›Sache selbst‹ habenden Schriften sind ›auf Kredit«. [FG 134] Sie gehören zur Institution der Schrift mit ihrer Konvention der Glaubwürdigkeit und sind als Spuren der Dissemination anheimgegeben. Jedes lesende und schreibende Denken ist immer ein Aufbrechen, ein Sich-Fortschreiben vom Ursprung, da ja auch die Schrift nicht auf einem Punkt stehenbleibt, sondern über die Seiten – den Raum und die Zeit – hinweg verläuft, gegenüber dem ›Mittag‹ oder Ursprung immer schon verspätet.

Kann aufgrund dieser Konzeption der Gabe des Textes davon ausgegangen werden, »daß die Schrift *freigebig* oder das schreibende Subjekt ein *gebendes Subjekt* ist.«? [Ebd.] Wird ein solches gebendes Subjekt als »identifizierbares, umrandetes und festgestelltes Subjekt« betrachtet, so ist damit in der Gabe des Textes für Derrida immer schon eine Berechnung auf einen Mehrwert hin, also eine »Kapitalisierung« mit vorausgesetzt, in der er wiederum »die Definition des *Subjekts als solchen*« veranschlagt: »Man kann es nur als Subjekt dieser Operation des Kapitals verdeutlichen«. [FG 135] Ein solches Subjekt wäre beispielhaft im Freund des Erzählers verkörpert, der noch die Falschgeld-Gabe so berechnend für seinen Profit kalkuliert und am Ende alles Gegebene nur von der einen in die andere Hosentasche verteilt hat. Jedoch schließt diese Definition des Subjekts als Instanz, die die Kapitalisierung und den Kreis der Ökonomie vollzieht, nicht aus, das es zur Gabe fähig sein

kann – wenn es nicht mehr es selbst ist: Damit eine Gabe in der Schrift stattfinden kann, ist vorauszusetzen, daß dies in Verbindung mit »dem überbordenden Vergessen oder dem vergesslichen Überborden« geschieht, ohne das es für Derrida Gabe nicht gibt. [Ebd.] Und das heißt letztlich, daß sich das Subjekt als Vollzieher der Arbeit des Schreibens und ihrer Kapitalisierung selbst vergessen muß. Es muß den Nullpunkt des Nicht-Wissens und der Unentscheidbarkeit durchqueren. Das kann allerdings nicht heißen, daß es gälte, sich einem absoluten Nicht-Wissen gänzlich hinzugeben, denn das Nicht-Wissen des Falschgeld-Gebers im Hinblick auf seine eigene Bosheit – die letztlich gerade darin besteht, daß er sich selbst nicht vergißt, sondern daß er sich im doppelten Sinne des Wortes selbst ›bedenkt‹ – ist für Derrida gerade das, was ihm nicht mehr vergeben werden kann. Die notwendige Selbstvergessenheit des Subjekts ist also nicht mit einer Verweigerung des Wissens im Hinblick auf das eigene Handeln bzw. auf die eigenen Gaben und die daraus folgenden Ereignisse gleichzusetzen. Auch die Hingabe an das Vergessen scheint immer ein durchdachter, sich selbst durchsichtiger Akt sein zu müssen, der nicht einfach zufällig geschieht. Im notwendigen Wechselspiel zwischen der ökonomischen Kalkulation des Subjekts und seiner Hingabe an das Vergessen kreuzen sich wie in jeder Gabe, die sich letztlich selbst intendieren oder geben muß, eine bewußte voluntative Intention und die Nicht-Intentionalität oder Gegen-Intentionalität des Unbewußten und des Vergessens.

Die Selbstvergessenheit in der Gabe wird als eine Bewegung zwischen Leben und Tod beschrieben, der hier deutlich von der natürlichen Sterblichkeit des Leibes abgegrenzt wird:

»Der Tod der gebenden Instanz (wir nennen hier Tod die Fatalität, die eine Gabe dazu bestimmt, zur gebenden Instanz *nicht zurückzukehren*) ist kein natürlicher, der gebenden Instanz äußerlicher Zufall; er ist nur denkbar im Anschluß an die Gabe. Damit ist nicht einfach gesagt, daß allein der Tod oder Totes geben kann. Nein, allein das ›Leben‹ vermag zu geben, aber ein Leben, in dem diese Ökonomie des Todes sich darstellt und sich überborden läßt. Weder der Tod noch das unsterbliche Leben können jemals geben, sondern allein ein einzigartiges *Überleben*.« [Ebd.]

Wer also eine Gabe gibt und sie zur Rückkehrlosigkeit bestimmt, gibt in diesem Sinne immer auch sich selbst den Tod *und* überlebt damit sein eigenes, gegenwärtiges Leben, indem er die Selbstpräsenz überschreitet. Dieses Überleben läßt sich in Derridas »Zirkumfession« auch als eine

ganz persönliche Hoffnung verstehen, dem Tod zu entgehen und ihn dennoch auch annehmen zu können:

»[U]nd ich versuche mir kein Interesse mehr entgegenzubringen, um mich dem Tod zu entziehen, es dahin zu bringen, daß jenes ›Ich‹, dem angeblich ein Tod zustoßen soll, allmählich dahin gehe, nein zerstört werde, bevor er es ereilt, auf daß am Ende bereits niemand mehr da wäre, der sich noch davor fürchten könnte, die Welt zu verlieren, indem er sich in ihr verliert, und der letzte Jude, der ich noch bin, tut hier unter einem Vorwand einer Herstellung der Wahrheit nichts anderes, als die Welt zu vernichten, aber ebenso wird der eindringliche Bezug aufs Überleben, welcher die Schrift ist, nicht von dem Wunsch getragen, daß nach mir etwas überdauern möge, da ich ja nicht mehr *da* sein werden, um es in einem Wort zu genießen, *da*, wo es vielmehr darum geht, heute, hier und jetzt, in der Hervorbringung dieser Überreste, also der Zeugen meiner radikalen Abwesenheit, diesen Tod meiner selbst, zum Beispiel, das Gegenbeispiel selbst, das mir endlich die Wahrheit über die Welt offenbart, so wie sie selbst, d. h. ohne mich ist, diesen Tod zu leben und um so eindringlicher jenes Licht zu genießen, das ich durch die gegenwärtige Erprobung meines möglichen Überlebens, d. h. des absoluten Todes, aufleuchten lasse«. [JD 201 f. (Zirkumfession)]

Geht es Derrida hier um eine Hoffnung *für sich*? Sein Schreiben läßt sich von diesem Bekenntnis aus als eine Einübung in den Tod lesen, die gerade darin besteht, diesem in der Schrift und im Verzicht auf die eigene Subjektivität und Identität und auf jedes Interesse daran zuzukommen und ihn zu überleben. Die Gabe als Gegenbegriff zum Interesse, das Mauss noch in seiner sozialen und materiellen Dimension kritisiert, während es hier um ein grundlegendes Interesse des Selbst an sich selbst geht, würde damit zu einer Ermöglichung dieses Im-Sterben-Überlebens. Zugleich aber müßte auch auf das Überleben, auf das Bleiben verzichtet werden, um Zugang zu einer Wahrheit zu erhalten, die *ohne* den Schreibenden, Denkenden, Lesenden auskommt. Die gegenwärtige Erprobung des möglichen Überlebens bleibt ein Simulakrum.

Dieser komplexe Zusammenhang zwischen Gabe, Tod und Überleben erinnert an die Struktur der Opfergabe, die in »*Den Tod geben*« an die Philosophie als Sterbenlernen und an das Geheimnis geknüpft wird, das für Derrida auch die Gabe des literarischen Textes sowie letztlich ebenso die Effekte der Subjektivität ausmacht. Bevor ich zur Betrachtung dieser ›Geheimnisse‹ übergehe, sei noch einmal auf die Denkfigur einer anderen Opfergabe verwiesen, mit der Derrida spielerisch seine Poetik vervollständigt als eine ›Poetik des Tabaks‹.

3.4) *Tod und Tabak*

Der rückkehrlose literarische Text ist für Derrida »dazu bestimmt, in Asche oder Rauch aufzugehen«. [FG 136] So nimmt er das Auftauchen des Wortes ›*Tabak*‹ am Beginn von Baudelaires Prosagedicht und in Mauss' Essay, in dem die rituellen Tabakopfer der Winnebago-Indianer beschrieben werden [vgl. Mauss 164 f.], zum Anlaß für einige sehr assoziative Überlegungen zur Rolle des Tabaks und des Rauchens, die ganz bewußt der Begabung geschuldet erscheinen, sich in abwegigen Vermutungen zu ergehen.¹⁴² Daß er das gesamte Kapitel über »*Das falsche Geldstück*« mit dem Untertitel »*Poetik des Tabaks*« versieht, weist allerdings darauf hin, daß das Prinzip des Tabakrauchens ein wesentliches Muster für die hier entwickelte Poetik und Ästhetik darstellt. Erzeugt wird »eine Lust, deren selbst äußere Zeichen sich zerstreuen, ohne Spuren zu hinterlassen: als Rauch«. [FG 142] Das Rauchen ist für den Raucher ein Genuß, ein Luxus, dem auch der Genuß des Schönen entsprechen kann. Es kann zudem als ritueller Akt, ebenso wie die Kunst, aus den Strukturen des Alltäglichen herausgelöst sein, in denen es dennoch seinen eigenen Platz findet.

Der Tabak, dies betont Derrida sehr deutlich, steht zwischen klassischen Gegensätzen: Er ist zugleich »Abzeichen oder Wahrzeichen der Modernität« und eine sehr viel »ältere Institution«, ebenso wie er zugleich Luxusgut und »Naturprodukt« ist. [Ebd.] Das Vergnügen, das er erzeugt, ist ebenso autoaffektiv wie die Stimme. [Ebd.] Es ist also auf das Subjekt oder Selbst bezogen, aber als Rauschmittel ein Motor des Vergessens, ein »Heil gegen die Zeit«, welches auch die Poesie bilden kann, die die zeitliche Ordnung durchbricht und zugleich den Augenblick in eine wiederholbare und immer schon wiederholte Spur überführt, also in die Zeit einer »*temps repris*«. [FG 138] Zwar kann zu einem bestimmten Zweck geraucht (oder Literatur genossen) werden, zum Beispiel um ein psychisches Gleichgewicht herzustellen, [vgl. FG 144] und ebenso der Tabak wie auch die Poesie können durchaus verkauft und ökonomisch verwertet werden. [Vgl. FG 146 f.] Die »Wiedereinschreibung des Tabaks in den ökonomischen Kreislauf des Tauschs« muß da-

¹⁴² Derrida erläutert selbst explizit die Frage, was es hier den langen, maßlosen Umweg seiner Abschweifungen rechtfertigt, die lediglich dadurch angeregt werden, daß die Figuren Baudelaires zu Beginn des Prosagedichts ein Tabakgeschäft verlassen. [Vgl. FG 150]

bei aber stets in einer »Wiederaneignung eines Übermaßes [excès]« bestehen. [FG 147] Es handelt sich um ein »Übermaß in bezug auf das natürlich genannte Bedürfnis«, welches das Symbolische kennzeichnet und dabei für Derrida gerade nicht *jenseits* der Ökonomie steht, sofern es »das Engagement, die geschworene Treue oder den Bund« symbolisiert, der die tauschenden Parteien aneinander bindet wie die beiden Scherben des *σῦμβολον*, auf die das Symbol etymologisch zurückgeht. [Ebd.]

»Der Tabak symbolisiert das Symbolische: Er scheint zugleich aus dem Verzehr (Zuführung) und einer rein verausgabenden Vergeudung zu bestehen, von der nichts Natürliches übrigbleibt. Daß aber davon nichts Natürliches übrigbleibt, bedeutet nicht im Gegenteil, daß davon nichts Symbolisches übrigbleibt. Die Vernichtung des Restes – die Asche kann bisweilen davon Zeugnis ablegen – ruft einen Pakt in Erinnerung und stiftet Gedächtnis. Man kann niemals sicher sein, daß sie nicht etwas von der Opfergabe und dem Opfer hat.« [FG 148]

Während also Ricœur ausgehend von Hénaff den symbolischen Charakter der Gabe an sich betont, scheint die Bindung an die gegebene Sache für Derrida hier schon zu materiell, wohingegen das *Tabakopfer* nicht nur symbolisch ist, sondern quasi in einer weiteren Fiktionalisierung schon das Symbolische *symbolisiert*. Das Hinausgehen über das Natürliche ist dabei zunächst vor allem ein Hinausgehen »über das Notwendige« in einen Moment »der Zweckentbundenheit der Freiheit« [FG 149], den klassischen Mustern der Ästhetik entsprechend vom interesselosen Wohlgefallen bis zur *l'art pour l'art*. Der Tabak eröffnet »den Schauplatz des Begehrens jenseits des Bedürfnisses«. [Ebd.]

Der Pakt aber, der im Symbolischen dabei immer ins Gedächtnis gerufen wird und der, auch wenn die Freiheit dieses Genusses hier von der Zweckhaftigkeit entbindet, eine neue Bindung hervorbringt, gilt auch für die Literatur, die ebenfalls auf Kredit und als Institution an die Glaubwürdigkeit und an die Prozesse des (Zu-erkennen-)Gebens und (An-)Nehmens gebunden bleibt. Möglicherweise, so Derrida in den Schlußpassagen von *Falschgeld*, möchte uns auch der Text Baudelaires gerade an den »institutionellen Charakter dieser Institution« [FG 216] der Literatur erinnern, indem die Rollen der Natur und der Literatur in der Figur des Erzählers überkreuzt und ineinander verwirrt werden. Dieser besitzt und verleiht die »natürlichen« Gaben der Phantasie, die eigentlich »eine Art von wider-natürlicher Gabe der Natur« bilden,

da sie die Voraussetzung bieten, »um gegen die natürliche Tendenz zu streben, das heißt auszufragen, anzufragen, zu fordern und zu begehren«. [FG 165] In den Gedankengängen des Erzählers verbindet sich diese »freigebig *bei der Geburt*« gegebene Gabe mit dem »Geschick (fors)« des zufällig gegebenen Ereignisses der Begegnung mit dem Bettler. [Ebd.] Zudem leiht oder gibt der Erzähler dem literarischen Erzählen seine Stimme, die ihm wiederum vom Autor der Erzählung gegeben wurde.

Angeregt wird durch diese Verschränkungen eine Infragestellung der Dichotomie von Natur und Kultur. Die Natur als *φύσις* läßt sich ebenso als »freizügige und geniale Geberin« denken, im Sinne einer *Spontaneität*, aus der alles andere, also die Kultur, erst hervorgeht, wie auch in cartesischer Tradition als Gegensatz zum Nicht-Natürlichen, in dem sich die *Notwendigkeit* des Gegebenen festmacht. [FG 166] Hinterfragt wird mit der Abgrenzung von Natur und Kultur auch die Unterscheidung von »Wissen und Vertrauen (Glauben)«. [Ebd.] Es zeigt sich eine unauflösliche Verschränkung zwischen den Ebenen des Zu-erkennen-Gebens auf der Seite von *θέσις* und Wissen einerseits, und des Gebens, das andererseits eingebunden in die Logik der Ökonomie auf das Gesetz verweist, das zur Gabe und Gegengabe verpflichtet, und auf die Gabe von Kredit und Vertrauen, die dabei wiederum zu Grunde liegen. Wo also natürliche Zusammenhänge und Prozesse erkannt und zu erkennen gegeben werden, befindet man sich zugleich immer schon in den Bindungen des *νόμος* und der Glaubwürdigkeit. Man tritt in einen Pakt ein, an den die Literatur erinnern kann, da sie so deutlich ein Zu-erkennen-Geben ist, das nicht einfach Wissen weitergibt, sondern Glauben, Vertrauen, eine Einwilligung in die Konventionen der Eigengesetzlichkeit und Freiheit der Fiktion voraussetzt. Sie bekennt die Implikationen ihrer eigenen Fiktionalität, die der Rezipient bereits kennt. Dieser Pakt ist immer auch ein Pakt, der zwischen uns – zwischen Schreibenden und Lesenden, zwischen Freunden und anderen Anderen geschlossen wird.

Letztlich bliebe für Derrida auf allen Ebenen unseres Erkennens, für alles, was uns zu erkennen gegeben ist, festzuhalten: »Es gibt keine Natur, sondern allein Naturwirkungen: Denaturierung oder Naturalisierung«, die bereits ein Simulakrum sind. [FG 217] Das heißt: »Was es gibt, indem es Leben gibt oder ihm Licht zu sehen gibt, das gibt es von einem Ort aus, der ohne zu sein, jenseits der Präsenz bleibt, jenseits des Seins in seiner Präsenz (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)«, allerdings in der Logik

des Falschgeldes »nicht von einer Idee her erzeugt ... gar von einer Idee des Guten, des echten Kapitals oder des wahren Vaters, noch selbst von der Kopie der Idee, einer Ikone oder eines Idols, zum Beispiel eines Zeichens ..., sondern von einem Trugbild, einer Kopie von Kopie (*phantasma*).« [FG 206]¹⁴³ Ein erster Geber ist also nicht zu ermitteln. Auch die zu erkennen gegebene oder erzählte Natur kann nur auf Kredit und als Leihgabe zur Weitergabe geben und diese ›Gabe der Natur‹ verausgabt der Erzähler, indem er sie erzählt und dem Freund seine Geistesflügel leiht. Am Ende läßt Derrida die Frage offen, ob der damit vollzogene Flug stets der des Ikarus ist. »Wäre dann diese Geschichte – unter anderen – die ganze Geschichte? Jedenfalls und zumindest eine bestimmte Geschichte der Philosophie.« [Ebd.]

Baudelaires Gedicht »*Les plaintes d'un Icare*«¹⁴⁴, das Derrida am Ende von »*Falschgeld*« zitiert, endet mit der Klage darüber, verbrannt von der Liebe zum Schönen nicht mehr die Ehre zu haben, den eigenen Namen am Grab hinterlassen zu können.¹⁴⁵ In dieser Klage äußert sich, Derridas Lesart folgend, beispielhaft die Selbstverausgabung des Schreibenden und Gebenden, der als gebendes *Subjekt* schon tot und vergessen sein muß:

»Wo er doch nicht einmal seinen Namen geben, sich einen Namen zu geben, seinem Ende einen Namen zu geben vermag, wie soll er behaupten zu geben? Zu geben wissen? Sich zu geben wissen, was immer es auch sei? Er hat kein Begräbnis und folglich keinen Eigennamen: eben weil er schreibt und dadurch Schiffbruch erleidet – nicht auf Grund läuft, sondern in den Abgrund stürzt. Ikarus signiert nicht, er klagt darüber, daß er nicht einmal *sich selbst* beklagen kann. Eine Gabe signiert sich nicht, sie rechnet sich nicht, nicht einmal mit einer Zeit, die ihr Recht geben würde.« [FG 218]

Verweist also bei Lévinas die Rückkehrlosigkeit des Werkes noch auf eine Zeit des Anderen, so rechnet sich hier die Gabe »nicht einmal mit einer Zeit, die ihr Recht geben würde« [s. o.], also mit keiner Zeit. Auch wenn Ikarus' Klage seinen Tod überdauert, kann er damit nie »*sich selbst*« beklagen. [S. o.] Es gibt kein Selbst, keinen Namen, zu dem er

¹⁴³ Die Rückführung der Gabe auf einen letztlich väterlichen Ursprung wirft Derrida auch Marion vor. Ich werde auf diese Kritik im Abschnitt D. I. 3 genauer eingehen.

¹⁴⁴ Charles Baudelaire: *Les plaintes d'un Icare*. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Claude Pichois, Bd. I, Paris 1975. S. 143

¹⁴⁵ »Et brûlé par l'amour du beau, / Je n'aurai pas l'honneur sublime / De donner mon nom à l'abîme / Qui me servira de tombeau.« Charles Baudelaire: *Œuvres complètes*, Bd. I, a. a. O. S. 143.

zurückkehren oder bei dem er ankommen könnte. In einer reinen Verausgabung gelangt er nicht zu einem Anderen oder in eine Zeit des Anderen, sondern stürzt in den Abgrund. Bei Baudelaire liegt in dieser Verausgabung auch eine Preisgabe des Erhabenen, dem kein weiterer Kredit mehr eingeräumt wird. [Vgl. FG 218] Ikarus vergeht wie der Rauch ohne Rest. Was aber ist mit dem geschriebenen ›Rest‹ des Gedichts, aus dem heraus er spricht, als lyrisches, fiktionales Ich? Ein solches Simulakrum des Ich oder des Selbst ist für Derrida das, was möglich bleibt, und zwar im Reich des *Möglicherweise*. Es kann in diesem Reich nach dem Tod des Subjekts, der kein natürlicher ist, überleben.

Auch das Tabakopfer, das Mauss beschreibt, verweist auf eine Ordnung des Überlebens, die allerdings wie bei Ricœur auf das Überleben der vorhergehenden Generationen bezogen ist, also nicht auf das Sichselbst-, sondern auf das Einander-Überleben. Und dieses Einander-Überleben, die Schuld des Überlebens, die Sorge um den Tod der Anderen, spielt ja auch bei Derrida immer wieder eine sehr wichtige Rolle, sei es in der Beschäftigung mit Freud in den »*Mémoires*«¹⁴⁶, in der Lektüre Blanchots und Shelleys in »*Überleben*«¹⁴⁷ oder auf einer ganz persönlichen Ebene in der Auseinandersetzung mit dem Tod des Freundes Lévinas oder dem Tod der Mutter, der Derrida in der »*Zirkumfession*« beschäftigt. Die Bindung, die das gemeinsame Opferritual nach Mauss zwischen den Häuptlingen verschiedener Clans herstellt, geht über die präsenten, anwesenden Lebenden hinaus. Begrüßt und in eine Gemeinschaft aufgenommen werden sie als »Menschen, die ihr den Platz der Geister einnehmt«. [Mauss 165] Die Dankbarkeit, die in der Verbrennung eines Tabakopfers im Feuer zum Ausdruck gebracht werden soll, gilt diesen Geistern der Ahnen, die die anwesenden Gäste verkörpern. »Die Geister rauchen, wenn die Gäste rauchen«, heißt es vorher in einer Fußnote zum totalen Phänomen des Potlatsch, und »den Lebenden geben heißt, den Toten geben«. [Mauss 90] Es geht dabei nicht um eine Reaktion auf materielle Gaben, sondern gegeben wurde ein »Rat«, der wiederum »Leben« bedeutet, denn ohne den Rat der Anderen und der Toten, also ohne das über Generationen Weitergegebene, das für Ricœur so wesentlich ist, empfindet sich der Dankende als schwach

¹⁴⁶ Jacques Derrida: *Mémoires. Für Paul de Man*. Übers. von H.-D. Gondek, Wien 1988.

¹⁴⁷ Jacques Derrida: *Überleben*. In: Ders.: *Gestade*. Übers. von Monika Buchgeister und H.-W. Schmidt, Wien 1994. S. 119–217. Ich werde hierauf im Abschnitt E. noch einmal zurückkommen.

und wertlos. [Vgl. Mauss 165] Es sind also letztlich die Toten, die Abwesenden, von denen die Gabe des Ratschlags – das Zu-erkennen-Gebene – ausgeht. Die Überlebenden geben ihnen trotz der zeitlichen Barriere ihre Dankbarkeit für diese Gabe zurück, und zwar an Stellvertreter, die die Abwesenden substituieren oder supplementieren. Versucht wird also, doch wieder einen Kreislauf zu schließen. Die Gabe ist hier, auch wenn die Grenzen zwischen diesen beiden Phänomenen zum Teil nur schwer zu ziehen sind, eindeutig ein Opfer. Überhaupt kann man, so Derrida, im Hinblick auf das Verbrennen, Verzehren und Verbrauchen des Tabaks niemals sicher sein, ob diese Verausgabung »nicht etwas von der Opfergabe und dem Opfer hat«. [S. o.] Diese Problematik sieht Derrida auch im Bezug auf das Almosen, das bei Mauss »eine Art Kaufhandel mit den Göttern« darstellt. [FG 179] »Das Opfer«, so Derrida, »unterscheidet sich von der reinen Gabe (wenn es sie gibt)« dadurch, daß dafür indirekt bei den Göttern oder Geistern Güter, Schutz oder Sicherheit eingetauscht werden soll, wenn es nicht gar darum geht, sich »das Paradies [zu] erknausern« [s. o.] als eine andere Zeit, die über die des eigenen Lebens hinausgeht.

Wie aber kann eine Gabe gedacht werden, die sich auch einer solchen Berechnung noch entzieht, in der der Gebende sich selbst nicht benennt und nicht beklagt, in der das Subjekt (sich) den Tod gibt und das Geben dennoch ein Überleben wird? Ein Beispiel für eine solche »reine Gabe (wenn es sie gibt)« [s. o.], die in »Falschgeld« zunächst auf so vielfältige Weise in ihrem paradoxen und aporetischen sowie auch in ihrem poetischen Charakter und in ihrer Bindung an ihre ökonomische Annullierung aufgezeigt wurde, findet Derrida schließlich in einem Opfer, das sich selbst als Opfer annulliert und möglicherweise gerade darin zur Gabe wird – *möglicherweise*, in der Ordnung des *Möglicherweise* und verbunden mit dem Geheimnis, das auch für die Literatur letztendlich die Möglichkeit bildet, das zu benennen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.

4) Den Tod geben – Gabe und Geheimnis

4.1) Dem Selbst den Tod (zu erkennen) geben?

In den Spekulationen des Erzählers in »Das falsche Geldstück« bildet das »Verlangen, durch die Spende von Falschgeld »ein Ereignis zu schaf-

fen« deshalb ein entschuldbares Motiv für diese an sich so zwielichtige Gabe, weil sich darin das Verlangen äußern könnte, »mehr zum Leben zu geben, ja sogar Leben zu schenken«. [FG 201] Dieser Motivation der Gabe (die sich im Bezug auf den Falschgeld-Geber schließlich selbst als ›Falschgeld‹ oder zumindest als falsche Hypothese erweist) steht die Möglichkeit einer Gabe gegenüber, die die Ereigniskette einer Lebensgeschichte endgültig abschließt: die Möglichkeit, den Tod zu geben.

Auch wenn Derrida im Vorwort von »*Donner la mort*«¹⁴⁸ deutlich herausstellt, daß es sich hierbei nicht um den zweiten Teil von »*Zeit geben*« handelt, kann dieser Text in vielerlei Hinsicht als Ergänzung, vielleicht als eine Ellipse zu »*Falschgeld*« gelesen werden. Im Zentrum steht die Erzählung der *Akedah*¹⁴⁹, also die biblische Geschichte, in der Abraham von Gott aufgefordert wird, ihm seinen Sohn Isaak auf dem Berg Moriya zu opfern. [Genesis 22, 1–19] Abraham gehorcht zwar seinem Herrn, das Opfer bleibt aber unabgeschlossen, da Gott in dem Augenblick, als Abraham das Messer erhebt, um seinen Sohn zu töten – um ihm den Tod zu geben – Einhalt gebietet. Abraham hat seinen Glauben bewiesen und erhält dafür den Segen Gottes. An Stelle seines Sohnes opfert Abraham einen Widder. Erzählt wird also die Geschichte eines unterbrochenen oder verschobenen Opfers. Derrida liest diese Geschichte an zwei anderen Texten entlang: einerseits an Jan Patočka Aufsatz »*Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?*«¹⁵⁰, anhand dessen er eine Genealogie des europäischen Paradigmas der Verantwortlichkeit entwickelt, andererseits an Kierkegaards Interpretation der biblischen Opfer-Geschichte in »*Furcht und Zittern*«¹⁵¹. Zentral ist dabei in beiden Texten für Derrida die Kategorie des Geheimnisses.¹⁵²

¹⁴⁸ Es handelt sich hier um das Vorwort »*Prière d'insérer*« in der Monographie von 1999.

¹⁴⁹ Dieser hebräische Begriff, mit dem die alttestamentarische Erzählung über das schließlich nicht vollzogene Opfer Abrahams häufig betitelt wird, bedeutet wörtlich »Bindung« und steht damit in einem interessanten Bezug zu Derridas Gedanken über Bindung und *double bind*.

¹⁵⁰ In: Jan Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart 1988. S. 121–145.

¹⁵¹ Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern*. Übers. von Günther Jungbluth. In: *Die Krankheit zum Tode und anderes*, München 1976.

¹⁵² Hans-Dieter Gondek verweist bei seiner Übersetzung auf die komplexe Semantik des Wortes *secret*, das im Unterschied zum ›heimeligen‹ Geheimnis den Aspekt der Absonderung, Abgrenzung und Verbergung betont. [TG 441, Anm. 9] Auch Kathrin Busch betont diesen Aspekt im Hinblick auf das Kunstwerk und seine »Ausschnitthaftigkeit«. Das Geheimnis des Bildes besteht im Hinweis darauf, »daß es Ausschneidungen, Nicht-

Die Geschichte der Verantwortlichkeit, die Patočka verfolgt, ist für Derrida auch eine Genealogie des Subjekts, die eng mit einer Beziehung des Gebens verbunden ist:

»... Genealogie des ›ich(-sagenden Subjekts [du sujet disant ›moi], seiner Beziehung zu sich selbst als Instanz der Freiheit, der Einzigartigkeit und der Verantwortung, der Beziehung zu sich als Sein gegenüber dem Anderen ...: dem Anderen in seiner unendlichen Andersheit, einer Andersheit, die erblickt [regarde], ohne gesehen zu werden, aber einer Andersheit auch, deren unendliche Güte *gibt* in einer Erfahrung, die darauf hinauskäme, *den Tod zu geben.*« [TG 333]

Derrida charakterisiert mit Patočka die Geschichte der Philosophie als eine Kette von Einverleibungen und Verbergungen der jeweils vorangehend paradigmatischen Mysterien. Darin äußert sich eine »Logik des bewahrten Bruchs«, die der »*Ökonomie eines Opfers*« ähnelt, »welches bewahren würde, was es preisgibt«. [TG 344] Nach der »*Einverleibung*, die das dämonische oder orgiastische Mysterium einhüllt, bleibt die Philosophie selbst während sie Zugang zur Verantwortung erhält, eine Art Thaumaturgie« und der Philosoph der Magier, der die Mysterien bannt. [Ebd.] Patočka verfolgt insbesondere den Bruch mit dem Platonismus und seine Umdeutung in den christlichen Neo-Platonismus, um deutlich zu machen, wie stets die vorangehende Schicht in der folgenden Ge-schicht-e wirksam bleibt. Wird die Verantwortung bei Platon in einem Prozeß der Erkenntnis erlangt – auf dem Weg, der aus der Höhle zum Licht der Erkenntnis, also von innen nach außen führt –, so geht sie im christlichen Denken aus dem Bezogensein auf Gott und aus dem Erkenntsein durch Gott hervor.¹⁵³ Sie wird zu einer vertikalen Gabe, die von einer äußeren Instanz ins Innere des Menschen hineingegeben wird.

Während Patočka die Geheimnisse der Geschichte der Verantwort-

gezeigtes und daher auch Unrekonstruierbares gibt«. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O. S. 272) Busch bezieht sich hier auf Derridas Interpretation der Schuhe van Goghs, denen Derrida ihren Paar-Charakter abspricht, um sich so gegen eine einfache Auffassung des Kunstwerks als Wiedergabe zu richten. Noch in Heideggers Auslegung besteht für ihn letztlich der Anspruch einer Art ›Rückerstattung‹ der Wahrheit. (Vgl. Jacques Derrida: *Die Wahrheit in der Malerei*. Übers. von Michael Wetzl. Wien 1990.)

¹⁵³ Diese Möglichkeit des Erkenntwerdens durch eine dritte, absolute Instanz wird auch bei Marion in der Beziehung zwischen Liebe und Ethik eine wichtige Rolle spielen. Siehe Abschnitt D. III. meiner Arbeit.

lichkeit aufdecken möchte, um auf die Gefahr eines Wiederaufbrechens orgiastischer Tendenzen und ihrer Instrumentalisierung durch den Totalitarismus moderner Gesellschaften hinzuweisen, bejaht Derrida den Charakter des Geheimnisses, um sich gegen ein Denken des guten Gewissens zur Wehr zu setzen, das glaubt, die Aporien und Paradoxien zu beherrschen, die unter der Verantwortung lauern. Bildet Heideggers Gewissensruf eine Alternative zu diesem allzu guten Gewissen? Die Formulierung »*donner la mort*« soll dafür stehen, sich selbst den Tod zu geben und dabei die Verantwortung gegenüber dem eigenen Tod zu übernehmen, sei es im Selbstmord, sei es im Opfertod, in dem man sich für den Anderen hingibt, sei es aber auch in der Annahme eines gegebenen Todes, wie sie exemplarisch durch Sokrates und Christus vollzogen wurde, die wiederum für den Umgang mit dem Tod in zwei verschiedenen Schichten der Geschichte der Verantwortung stehen. Sich den Tod zu geben kann zudem heißen, ihn sich zu erkennen zu geben, »den Tod auslegen, sich eine Vorstellung, eine Figur, eine Bedeutung, eine Bestimmung davon geben«. [TG 340]¹⁵⁴ Und genau diese Aufgabe, sich den Tod zu erkennen zu geben, der einem unausweichlich vorgegeben ist, läßt sich ausgehend vom Tod des Sokrates als Kern der Philosophie betrachten. Philosophie ist hier eine Thanatologie, philosophieren heißt sterben lernen. Dieses Sterbenlernen wiederum besteht für Sokrates darin, daß bereits im Leben die unsterbliche Seele sich in sich selbst sammelt, daß sie also zugleich im Bezug auf den Tod sie selbst und mit sich selbst identisch wird.¹⁵⁵ [Vgl. TG 343] Dieser Selbstbezug der unsterblichen Seele, die Eigentlichkeit Heideggers und die Freiheit der Verantwortlichkeit konstatieren für Derrida letztendlich einen Triumph des Lebens – eines anderen, ewigen, eigentlicheren oder befreiten Lebens – über den Tod.

In der Geschichte der Verantwortlichkeit bleibt aber für Derrida die Un-beantwortbarkeit gegenüber einem absoluten, göttlichen Anderen, eingeschrieben, der mich vollständig erkennt, dessen Blick ich aber nicht erwidern kann, sowie ein Geheimnis, ein Mysterium: der Bezug auf den Tod, auf die Gabe des Todes, der in der Angst erfahrbar wird.

¹⁵⁴ In der französischen Formulierung »*c'est aussi interpréter la mort, s'en donner une représentation, une figure, une signification, une destination*« [DM 27] wird deutlicher, daß es hier auch um eine Übertragung in Repräsentationen und Zeichen geht.

¹⁵⁵ Vgl. Platon: *Phaidon*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 3, Zürich und München 1974. S. 3–103. Hier 80e.

Dieses *mysterium tremendum* erschüttert den Menschen bis ins Innerste seiner selbst und übersteigt die Grenzen des Wissens und Erkennens. Und dieses internalisierte Geheimnis bleibt für Derrida auch im schweigenden Ruf des Gewissens bei Heidegger gewahrt, der »aus *mir und doch über mich*« kommt. [SuZ 257] Die Gegebenheit des Todes impliziert die absolute Unvertretbarkeit des Einzelnen, die mich also als Sterblichen mir selbst gibt.

Transformiert wird in der Geschichte der Verantwortung auch die platonische Idee des Guten in das christliche Ideal der Güte als Fähigkeit zu geben, und zwar letzten Endes in einer Selbstvergessenheit und einer Liebe, in der man in der Hingabe an den Anderen auf sich selbst verzichtet. Diese Gabe muß sich selbst vergessen, also auf das eigene Bewußtsein und damit in gewisser Weise auch wieder auf die Verantwortlichkeit gegenüber sich selbst verzichten. Die sokratische Annahme des Todes wird zur christlichen Hingabe, zum Opfertod für den oder die Anderen modifiziert. Dabei bleibt aber die Annahme der eigenen Sterblichkeit impliziert. Seinen Tod für den Anderen geben heißt bei Heidegger eben nicht, die Unvertretbarkeit des Sterbens zu durchbrechen, sondern ich kann mich nur opfern, indem ich mir meinen jemeinigen Tod gebe. [Vgl. SuZ 240] Ich kann dadurch dem Anderen keine Unsterblichkeit geben, sondern allenfalls mehr Zeit zu leben – einen Aufschub, eine *différance*. Sterblichkeit und Tod sind für Derrida unaufhebbare Voraussetzung der Gabe: »Seul un mortel peut donner ... et ce mortel ne peut donner qu'à du mortel, puisqu'il peut tout donner sauf l'immortalité«. [DM 66]¹⁵⁶ Im Tod ist die Logik des Gebens und Nehmens aufgehoben (er bildet damit für Derrida zugleich die letzte Bedingung ihrer Möglichkeit), da niemand mir meinen Tod geben kann, der vom Moment meiner Geburt an immer schon meiner ist, ebenso wie mir niemand meinen Tod nehmen kann. Ebenso kann ich dies für keinen anderen tun. Während allerdings bei Heidegger der Gewissensruf letztlich der Ruf ist, mit dem das Selbst sich in seiner Sorge monologisch zu sich selbst ruft, verweist Derrida erneut auf die Alternative bei Lévinas, bei dem die Verantwortlichkeit gerade in meiner Bezogenheit auf die Sterb-

¹⁵⁶ Gondek übersetzt hier: »Nur ein Sterblicher kann geben ... und dieser Sterbliche kann nur Sterbliches geben, weil er alles geben kann außer der Unsterblichkeit«. [TG 371] Unterschlagen wird hier das »à du mortel«, das die dativische Ausrichtung unterstreicht.

lichkeit des Anderen liegt und der Ruf von diesem ausgeht.¹⁵⁷ Der Tod ist hier das Ohne-Antwort, der Ruf, der mich zur Verantwortlichkeit ruft, ohne daß ich ihm meine Antwort ökonomisch zurückgeben oder eine Gegengabe erwarten könnte.

Die Transformation der Idee des Guten in die Güte als einer Hingabe bis hin zur Selbstaufgabe impliziert ebenfalls einen Bezug der Verantwortlichkeit auf den Anderen oder die Anderen. Zugleich wird damit die Erfahrung der Verantwortlichkeit eine Erfahrung der Schuld, denn der begrenzte, endliche Sterbliche kann eben immer nur begrenzt geben, sich begrenzt hingeben und dem Anderen nicht unendlich gerecht werden: »man ist niemals verantwortlich genug«. [TG 379] In diesem Ausgerichtetsein auf eine nicht einholbare, unendliche Verantwortung äußert sich also ein weiteres Paradoxon, denn die Verantwortung gründet einerseits in der Identität des Antwortenden, also in seinem Selbst, und sie ist zugleich darauf geöffnet, daß das so individualisierte Selbst (wie bei Hegel) in der Allgemeinheit und Gemeinschaft aufgeht, indem es sich für die Anderen hingibt. Aber neben dieser Selbstgabe, die das Individuum durchaus noch aus sich selbst heraus vollzieht, ist es in der Geschichte des jüdisch-christlichen Denkens auch in eine Gegebenheit hineingedacht, die darin besteht, daß es in Gottes Händen ist, der entscheidet, ohne Rechenschaft geben zu müssen, der gibt, ohne sich zu erkennen zu geben, und dem gegenüber sich das Selbst primär annehmend verhalten kann.

»Wir fürchten und zittern angesichts des unzugänglichen Geheimnisses eines Gottes, der für uns entscheidet, auch wenn wir trotzdem verantwortlich sind, das heißt frei zu entscheiden, uns zu mühen unser Leben und unseren Tod auf uns zu nehmen«. [TG 383]

Dies gilt in besonderem Maße in der Abwesenheit Gottes, aus der heraus auch Paulus sich »um Gehorsam bittend, in Wahrheit Gehorsam gebietend ... in die Abwesenheit entfernt« und die Jünger anweist, sich »mit Furcht und Zittern« um ihr Heil zu bemühen. [Ebd., vgl. Philipper 2,12] Es handelt sich in diesem Bezug auf die Abwesenheit für Derrida bei Paulus um »eine noch jüdische Erfahrung des verborgenen, geheimen, getrennten, abwesenden oder geheimnisvollen« Gottes, die auch die alttestamentarische Situation Abrahams prägt. [TG 384] Genau die-

¹⁵⁷ Derrida bezieht sich hier auf: Emmanuel Lévinas: *La mort et le temps*. Paris 1991. S. 38.

se passive Situation gegenüber dem verborgenen Gott – dem verborgenen Geber, der zugleich selbst absolut erkennt – bringt das Zittern mit sich, das Kierkegaard in »*Furcht und Zittern*« im Durchgang durch die Geschichte von Abraham und Isaak verfolgt, der wiederum Derrida seine ganz eigene Lesart gibt.¹⁵⁸

4.2) *Das Geheimnis wahren – zu erkennen geben, was nicht zu erkennen gegeben werden kann?*

4.2.1) Abrahams Geheimnis und das unterbrochene Opfer

Ausgehend von »*Furcht und Zittern*« macht Derrida das Schweigen und das Geheimnis zum Leitfaden der Lektüre der biblischen Opfer-Erzählung. Abraham wahrt, nachdem er von Gott seinen furchtbaren Auftrag erhalten hat, das Schweigen. Er teilt sich seinen Angehörigen nicht mit und antwortet auf Isaaks Frage nach dem Objekt der Opferung nur verklausuliert, Gott werde dafür sorgen. Er antwortet also, ohne das Geheimnis preiszugeben. Er gibt etwas zu erkennen, in dem ein Kern bleibt, der nicht zu erkennen gegeben werden kann. Das Geheimnis des Auftrags übersteigt nämlich auch Abrahams Wissen, er kann es niemandem erklären, weil es für ihn selbst ein unerklärlicher Ratschluß Gottes bleibt. Indem Abraham also das göttliche Geheimnis annimmt und bewahrt, übernimmt er eine Verantwortung, die ihn ganz auf sich selbst zurückwirft, während jedes gesprochene Wort ihn seiner selbst entäußern würde. Die Verantwortung besteht nicht darin, direkt zu antworten, also im Kreislauf der Ökonomie eine Erwidern zurückzugeben. Drei Tage lange sind Abraham und Isaak auf dem Weg zum Gipfel des Berges. Die potentielle Gegengabe der Opferung gerät in Verzug und ist gegenüber der Gabe des Geheimnisses verspätet.

Die Wahrung des Geheimnisses weist hierbei für Derrida auf eine grundlegende Aporie der Verantwortlichkeit hin: ist diese im Diskurs der Ethik – besonders deutlich in der von Habermas ausgehenden Diskurs-Ethik – gerade dadurch gekennzeichnet, daß es gilt, sich öffentlich vor anderen zu verantworten, also anderen die Gründe für das eigene Handeln mitzuteilen, so besteht Abrahams absolute Verantwortlichkeit

¹⁵⁸ Eine ausführliche Interpretation der Kierkegaard-Lektüre Derridas und insbesondere der darin enthaltenen theologischen Implikationen findet sich in: Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar?* a. a. O.

gerade darin, zu schweigen, sich und sein Geheimnis nicht zu erkennen zu geben und nicht über sein Tun Rechenschaft abzulegen. Hierin besteht für Derrida auch eine Wendung gegen die Geschichte der Philosophie von Platon über Hegel bis in die Gegenwart, da diese ein absolutes Wissen anstrebt, dem sich keinerlei Geheimnis entzieht.

Die absolute Verantwortlichkeit, die sich aus keiner Verschuldung ergibt, verlangt eine Hingabe an den Augenblick der Entscheidung, dessen Wahnsinn Kierkegaard so deutlich herausarbeitet und der in Derridas Denken immer wieder in verschiedenen Ausformungen eine wichtige Rolle spielt. Dabei geht es nicht einfach um eine Bejahung in dem Sinne, daß willkürlich, wahnsinnig und ohne jede Überlegung entschieden werden soll, sondern es geht darum, nicht zu verdecken, daß im Grunde jedes Gesetzes, jeder Pflicht und jeder Entscheidung immer ›Un-Möglichkeit‹ verborgen ist – ein Ausschließen anderer Möglichkeiten und eine Unmöglichkeit, im Moment der Entscheidung alle Konsequenzen abzusehen. Das Paradox der absoluten Verantwortung, die über jede ethische Pflicht hinausgeht, besteht allerdings gerade darin, daß sie diese ethische Pflicht im gleichen Augenblick auch anerkennen muß: Abrahams Opfer ist nur dann ein absolutes, wenn er opfert, was er liebt, seinen Sohn, den er gemäß den Regeln der Ethik und Moral am allerwenigsten töten dürfte. Geopfert wird auch die bestehende soziale und moralische Ordnung, die aber zuvor erst als etwas ›opferbares‹, als eine potentielle Opfergabe erkannt und anerkannt werden muß.

So radikal die Situation erscheint, in der Abraham sich befindet, steht sie dennoch in Derridas Verständnis für all unsere alltäglichen Entscheidungen: in jedem Augenblick, in dem ich einem Anderen antworte, ihm gegenüber also verantwortlich bin, verrate ich alle anderen Anderen, denen ich in genau diesem Augenblick genauso antworten müßte. Diese aporetische Situation wird für Derrida im Namen Gottes ausgesprochen, der der ganz Andere ist und dabei auch für alle anderen steht und für den Anspruch, den sie an mich stellen: »*Tout autre est tout autre*«. [DM 98, TG 395] Jeder andere ist ein ganz Anderer und dieser ganz Andere mit seinem absoluten Anspruch manifestiert sich daher in jedem einzelnen Anderen. Auch wenn wir unsere Pflicht tun und den Imperativen der Ethik folgen, werden wir niemals allen anderen gerecht. Dieses Dilemma ist uns in einer anderen Terminologie bereits bei Ricœur begegnet, in seiner Unterscheidung zwischen der moralischen Regel, die sich auf alle anderen bezieht, und der partikularen ethischen Situationsentscheidung, die jeweils ganz konkrete Andere be-

trifft. Wo allerdings Ricoeur darauf bedacht ist, die Universalität des kategorischen Imperativs und der institutionalisierten Regelwerke mit der Tragik des situativen Handelns in ein Gleichgewicht zu bringen, geht es Derrida eher darum, diesen Zwiespalt menschlicher Entscheidungen in seiner ganzen Dramatik und Aporetik aufzuzeigen

Derrida macht sehr plastisch deutlich, wie die zivilisierten modernen Gesellschaften in jedem Augenblick andere zu Opfern machen, andere aufgeben und auf dem Rücken der Dritten – u. a. der dritten Welt, aber auch der innerhalb der Gesellschaft Ausgegrenzten – leben und agieren, nur allzu oft ohne diese aporetische Situation offenzulegen und im Anspruch einer moralischen Integrität, die stets darauf bedacht ist, ihr gutes Gewissen zu wahren, und zwar auch in jenen Gaben, die als Almosen gegeben werden. Er positioniert sich hierbei gegen seine Kritiker, die meinen, es reiche aus, »unermüdlich die Aporie oder die Antinomie zu leugnen und all jene als verantwortungslos, als Nihilisten, als Relativisten, ja als Post-Strukturalisten oder, schlimmer noch als Dekonstruktivistinnen abzutun, die sich weiterhin vor so viel gutem Gewissen beunruhigt zeigen«. [TG 411] (Ganz nebenbei wird hier jede Einordnung in die dabei aufgezählten Kategorien des Denkens in ironischer Weise zurückgewiesen.)

Die Geschichte Abrahams erinnert an das Paradoxon einer Verantwortlichkeit, in der wir immer schon für das Leiden bis hin zum Tod anderer verantwortlich sind, so daß auch wir *den Tod geben*. Dadurch, daß Derrida im Namen Gottes eben nicht nur den absoluten Anderen sieht, von dem der Ruf zur Verantwortung ausgeht, sondern vielmehr eine Repräsentation oder ein Simulakrum für die Andersheit aller anderen und des konkreten, mir gegenüberstehenden Anderen zugleich, ist Abrahams Verhalten auf eine ganz spezifische Art und Weise zu werten. Abraham nimmt das Geheimnis entgegen, er verzichtet darauf, es zu erkennen, zu durchschauen oder zu wissen, weil er glaubt. Sein Verhalten bezeugt den Glauben. Seine Antwort auf die Anrufung Gottes, bevor dieser ihm seinen Befehl erteilt, ist das »Me voici«, das »Hier sieh mich«, das »Hier bin ich, ... ich bin bereit zu antworten«, das jeder Verantwortung vorausgeht. [Vgl. DM 102, TG 398] Dieses Zeugnis kann aber in Derridas Lesart, ähnlich wie bei Ricoeur, nicht nur für den Glauben und den Gehorsam gegenüber der vollkommen transzendenten, geheimen, unzugänglichen Absolutheit Gottes stehen, sondern auch für die Anerkennung der absoluten Verpflichtung gegenüber jedem einzelnen Anderen, die über die Verpflichtung gegenüber der All-

gemeinheit noch hinausgeht. Es handelt sich um ein Einander-verpflichtet-Sein, das jeden einzelnen an jeden anderen in seiner Partikularität und damit wiederum an die Absolutheit des *tout autre* bindet. Verbunden werden quasi die horizontale Ebene der Bindung durch die zeremonielle Gabe oder durch die wechselseitige Verantwortung und die vertikale Ebene der Bindung an einen transzendenten Geber oder an einen absoluten Ruf zur Verantwortung. Diese doppelte Verbindung besitzt selbst eine unbegründbare, nicht hinterfragbare Absolutheit ihrer Gültigkeit jenseits der Durchsichtigkeit des Wissens und Erkennens, die es wie eine Gabe und zugleich wie ein Geheimnis anzunehmen gilt. Angesichts der Anerkennung, die Abraham leistet, indem er den geheimnisvollen Auftrag annimmt, ohne die Liebe zu seinen Nächsten aufzugeben, wird das Opfer unterbrochen im Augenblick einer Zeitlichkeit ohne Zeit, in der Abraham Isaak beinahe schon getötet, ihm den Tod gegeben und seinen Tod Gott gegeben hat:

»Gott gebietet ihm Einhalt *in dem Augenblick, wo es keine Zeit mehr gibt, wo die Zeit nicht mehr gegeben ist*, das heißt, als ob Abraham Isaak bereits [*déjà*] getötet hätte: der Begriff Augenblick ist unerlässlich.« [TG 399]

Außerhalb der Ordnung einer zeitlichen Sukzession steht diese Geschichte für Kierkegaard auch deshalb, weil der darin erzählte Glaube nicht von Generation zu Generation weitergegeben werden kann, sondern immer wieder einen absoluten Anfang, eine neue Entscheidung verlangt. Erzählt wird also eine Geschichte dessen, was sich im wahn-sinnigen Augenblick der Entscheidung der Logik der Geschichtlichkeit entzieht: »die Nicht-Geschichte, der sich wiederholenden absoluten Anfänge«. [TG 407]

4.2.2) Selbst und Geheimnis

Das »*tout autre est tout autre*« bildet für Derrida wie schon die Namen *différance* und *Gabe* eine Art Losungswort, ein *Schibboleth*¹⁵⁹, in dem

¹⁵⁹ Zum Begriff des Schibboleth im Verhältnis zur Dichtung Paul Celans vgl.: Jacques Derrida: *Schibboleth. Für Paul Celan*. Übers. von Wolfgang S. Baur, Wien 1986. In Celans Gedicht liegt für Derrida etwas Verborgenes, Abwesendes, das nicht auf eine Bedeutung festgelegt werden kann, weil es sich in einer metonymischen Bewegung und Wiederholung entzieht, in der immer wieder ein Geheimnis auf das nächste verweist. Siehe hierzu auch: Hent de Vries: *Das Schibboleth der Ethik. Derrida und Celan*, a. a. O., S. 57–80.

sich ein Geheimnis bewahrt, nicht als das Unsichtbare, sondern als das Unlesbare. Die Tautologie der Andersheit aller anderen verweist auf die Gleichheit der anderen Menschen als Basis der Allgemeinheit ethischer Imperative – bei Ricœur war von der notwendigen Anerkennung der *Ähnlichkeit* unserer Fähigkeiten die Rede. Derrida lehnt diese Voraussetzung nicht ab, möchte sie aber – wie ebenfalls auch Ricœur – in einer paradoxen Verschränkung um die Heterologie ergänzen, daß jeder einzelne Andere in seiner *Unvertretbarkeit* und Einzigartigkeit auch absolut und unendlich anders ist.¹⁶⁰ Jeder andere also ist, indem er er selbst ist, zwar auf einer Ebene des Miteinanders für mich zugänglich, mir analog, er ist ein *alter ego* und ein Vertreter der menschlichen Gattung. Jeder andere aber ist auch, gerade indem er er selbst ist, nicht ohne Rest auf dieser ersten Ebene zu erkennen oder zu durchschauen. Es bleibt immer ein Rest seiner Andersheit, der ihn selbst zum Geheimnis macht. Der ›Tod des identifizierbaren Subjekts‹ also schafft das menschliche Individuum keinesfalls ab, wenn er auf diesen Rest des Geheimnisses verweist, der nur als ein solches zu erkennen gegeben werden kann – als eine Gabe, die sich selbst nicht durchsichtig ist, sich nicht als Gabe erkennt und deshalb im Sinne Derridas umso mehr eine Gabe bleibt. Genau dieser unaufhebbare Rest, diese Möglichkeit, in mir selbst ein Geheimnis zu wahren, wird für Derrida mit dem Wort »Gott« benannt: »Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren.« [TG 434] Gott ist, ähnlich wie das kantische Gewissen, ein mir innerliche Zeuge, durch den ich mich zugleich auf das Andere in mir beziehen kann und auf meine Beziehung zu den Anderen: »Gott ist in mir, er ist absolutes ›ich‹ [il est ›moi‹ absolu]¹⁶¹, er ist diese Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im kierkegaardschen Sinne Subjektivität nennt.« [Ebd.]

Derrida geht es in seiner Kritik an den Philosophien des Subjekts mit Kierkegaard darum offenzulegen, daß die Geschichte der Philoso-

¹⁶⁰ Ricœurs dritten Begriff, die *Umkehrbarkeit* der Rollen von Handelndem und Erleidendem, Gebendem und Empfangenden, würde Derrida wohl gleichermaßen teilen, da im Spiel der Welt die Verteilung der Rollen vollkommen variabel erscheint. Ich werde darauf unter Punkt IV. dieses Abschnitts noch einmal zurückkommen.

¹⁶¹ Das »il est ›moi‹ absolu« könnte hier auch als »er ist absolut ›ich‹« gelesen werden, also auch im Bezug auf das jeweils konkrete Ich, nicht nur auf die Ichheit. Zudem läßt sich das *moi* bereits als Vorverweis auf einen Übergang vom *Ich* zum *Mich* lesen, den Marion betonen wird.

phie dieses Wissen um das Geheimnis mißachtet und damit auch eine Struktur des Selbst als Geheimnis, in dem immer ein Überschuß bleibt, der in der Dichotomie von Subjekt und Objekt nicht mehr eingeholt werden kann. [Vgl. TG 418] Das Geheimnis impliziert dabei zwar einerseits durchaus eine Einbindung in die Struktur des Ökonomischen – es wird bewahrt, bleibt im *ὄλκος*, im ›Heim‹ – zugleich aber entzieht es sich der Durchsichtigkeit einer Selbsterkenntnis oder des *ego cogito* – und ist so schließlich doch nie bei sich, sondern auch *Unheimlichkeit*. Durch die Anerkennung des Geheimnisses und seiner Unheimlichkeit wird also die Frage nach dem Selbst in sich selbst noch einmal in Frage gestellt, was, so Derrida, u. a. bei Freud und Heidegger geschieht:

»Die Frage des Ich: ›Wer bin ich?‹ (›qui suis-je?‹) nicht mehr im Sinne von ›Wer bin ich?‹ sondern von ›Wer ist ›ich‹?, wer kann ›wer‹ sagen?, was ist das ›ich‹ und was wird aus der Verantwortung, wenn *im geheimen* die Identität des ›ich‹ erzittert?« [TG 419]

Der Bezug auf Gott könnte hierbei als ein Vehikel für die Sehnsucht betrachtet werden, in der Wahrung der eigenen Geheimnisstruktur doch durchschaut und erkannt zu werden. Die Gabe des Glaubens oder des Opfers an Gott ließe sich so aus dem Bedürfnis ableiten, sich zu erkennen zu geben.

Für Derrida verbirgt sich darin die Gefahr, letztlich doch auf eine Entlohnung der Gabe zu kalkulieren, da ja jemand in mein Innerstes sieht – er also erkennt, was ich gebe, auch dann noch, wenn die Linke nicht weiß, was die Rechte tut – und mir irgendwann eine Gegengabe zukommen läßt. Eine ähnliche selbstreferentielle Struktur besteht mit Nietzsche im »Geniestreich des Christentums«¹⁶², da Gott sich letztendlich selbst seinen eigenen Sohn opfert und so die Gabe wieder in eine Ökonomie des Opfers aufgehoben wird, die sich vollkommen solipsistisch schließt. Auch dieses Urteil kann in Derridas unabschließbarer Infragestellung kein endgültiges Fazit bilden, denn es bleibt unter dieser Ökonomie wie stets das Geheimnis einer Bindung, die nicht ganz durch Wissen erfaßt werden kann, eben weil sie im Glauben besteht, und zwar in einem Glauben, den letztlich auch Nietzsche noch voraussetzen muß, in dem Augenblick, in dem er sein Urteil gibt, indem er es schreibt und zu lesen oder zu erkennen gibt: »Nietzsche muß wohl zu wissen glau-

¹⁶² Friedrich Nietzsche: *Genealogie der Moral*. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 2, Berlin 1967. S. 347.

ben, was glauben heißt, zumindest versteht er sich darauf, es glauben zu machen«. [TG 440]¹⁶³ Hinter allem Wissen, allem was erkannt und zu erkennen gegeben wird, bleibt für Derrida dieses ›Glauben‹ verborgen, das nicht nur vom Anderen, sondern auch von demjenigen, der zu erkennen gibt, verlangt, dem Zu-erkennen-Gegebenen Kredit zu geben. Es sind die Bindungen des Kredits und der Übereinkunft, wie sie sich auch in der zeremoniellen Gabe aufzeigen lassen, die der Sprache und der Schrift zu Grunde liegen und ohne die kein Zu-erkennen-Geben erfolgen kann, eben weil es als eine Gabe immer *auch* die Ökonomie bejaht. Darauf möchte die Dekonstruktion unermüdlich aufmerksam machen und deshalb hört Derridas Infragestellung der Philosophie von ihren Rändern aus nicht auf, der er wie ein Narr am Hof des Denkens immer wieder den Spiegel vorhält.

Ein Rand, von dem aus diese Bespiegelung besonders effektiv erfolgen kann, ist der Übergang zum literarischen Diskurs. Die Literatur kann für Derrida in ihrem Umgang mit dem Geheimen in eine säkulare Nachfolge der Buchreligionen gestellt werden.¹⁶⁴ Ihr Losungswort lautet: »*Pardon de ne pas vouloir dire*« [DM 161], womit sie sich der Strategie Abrahams anschließt, der Isaak antwortet, ohne das Geheimnis preiszugeben. Gleichzeitig bittet sie dafür um Vergebung. Sie legt ihre eigene Strategie des Nicht-Sagens und Nicht-sagen-Wollens offen. In dem hierbei die Einforderung des Kredits *offensichtlich* geschieht, erinnert sie an die Bindungen des Glaubens, die jedem Wissen und Sagen insgeheim und unsichtbar vorausgehen. Sie geben ein Geheimnis als Geheimnis zu erkennen, ohne es zu verraten. Die Fiktion (die letztlich von keiner ›Realität‹ zu unterscheiden ist) zeigt auf das, was jenseits der Ordnung des Seins, der Präsenz, des Lebens, des Lichts, des *λόγος* und der ökonomischen Zirkulation als Rest offen bleibt: »*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* : Das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.« [S. o.]¹⁶⁵

¹⁶³ »Nietzsche doit bien croire savoir ce que croire veut dire, à moins qu'il n'entende le faire accroire«. [DM 157]

¹⁶⁴ Diesen Gedankengang entwickelt Derrida in »*La littérature au secret*«. [DM 159–209]

¹⁶⁵ Der Übergang von einer Orientierung am religiösen Diskurs und damit an der Ausrichtung auf die absolute Transzendenz Gottes zum Diskurs der literarischen Fiktion scheint hier der Denkbewegung zu entsprechen, die Derrida in Descartes »*Meditationes*« nachgewiesen hat: auch dort wird dem Bezug auf die Unendlichkeit Gottes die *Fiktion* des *genius malignus* gegenübergestellt. Sie fungiert quasi als die Tür, die sich auf den Au-

Das Geheimnis kann aus dem Solipsismus des personalen Geheimnisträgers befreit werden, indem es der Schrift anvertraut wird, die es in die Verräumlichung und Verzeitlichung der Bewegung der *différance* überführt. In »Das falsche Geldstück« bleiben die »wahren« Intentionen des Freundes, der Falschgeld gibt, des Erzählers und des Autors letztendlich geheim. Was sie tun oder sagen wollen, kann nicht bis ins Letzte entschlüsselt werden.

»Ein solches Geheimnis tritt in der Literatur auf, wird durch die Möglichkeit der literarischen Institution konstituiert, wird durch sie auch in seiner Möglichkeit als Geheimnis nur in dem Maße enthüllt, wie es alle Abgeschlossenheit und Dichte, alle Tiefe verliert. Es wird absolut gewahrt, unentsiegelbar, unverletzbar nur in dem Maße, wie es durch eine nicht-psychologische Struktur gebildet wird. Diese Struktur ist nicht subjektiv oder subjektivierbar, obgleich sie für die allerradikalsten Effekte von Subjektivität und Subjektivation verantwortlich ist. Sie ist oberflächlich, ohne Substanz, unendlich privat, weil durch und durch öffentlich. Sie dehnt sich auf der Oberfläche der Seite aus ...« [FG 217]

Auf die Frage, wo das Selbst im Denken Derridas bleibt, läßt sich nur eine vorläufige Antwort voller offener Fragen geben: Die Subjektivität bleibt als ein *Effekt* der Schrift, in die sich aber wiederum das Geheimnis entäußert und als Geheimnis zu erkennen gibt, das seinen uneinholbaren Kern ausmacht. In diesem verbogenen Kern bleibt jedes Selbst für jeden anderen das ganz Andere, verantwortlich und Verantwortung einfordernd, mit allen Paradoxien und allem Wahnsinn der Entscheidungen. Solche Entscheidungen werden auch in der Lektüre von Werken verlangt, da keine Lesart ihrer Gabe ganz gerecht werden kann. Die Lektüre kreist um das Geheimnis des Werkes, das wiederum aus dem Subjekt hervorgeht, welches sich darin zu erkennen gibt, indem es sich schreibend den Tod gibt, wobei es sich nur als ein Geheimnis zu erkennen und weitergeben kann.

genblick des Wahnsinns öffnet, der das *ego cogito* und die daraus entspringende Gewißheit erst ermöglichen soll.