

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

Um das Verhältnis zwischen den Figuren des Selbst, der Erkenntnis und der Gabe, die sich von Ricœur, Derrida und Marion aus entwickeln ließen, sowie die Dimension des Einander-zu-erkennen-Gebens weiter zu entfalten, möchte ich nach den vollzogenen Durchgängen durch die drei Denkwege nun noch einmal einzelne Stränge ihrer jeweiligen Argumentationen aufnehmen, um zu überprüfen, wie sich die Linien überkreuzen oder verflechten, wo sie parallel oder entgegengesetzt verlaufen und wie sie sich bei aller Unterschiedlichkeit ineinander verweben lassen, um sich gegenseitig zu bereichern und so uns und einander etwas über das personale Selbst und ein interpersonales Miteinander ›zu erkennen zu geben‹. In einem ersten Schritt werde ich noch einmal zusammenfassen, wie sich in ihrem Denken jeweils ein Erkennen im Umgang mit Vorgaben und Gegebenheiten vollzieht, um dann die jeweiligen Beziehungen und Verschränkungen von Geben und Nehmen zu betrachten und herauszuarbeiten, was die Gabe zu erkennen gibt. Abschließend soll sich ein Ausblick darauf eröffnen, was es für unser Selbst, unsere Identität und unser Miteinander heißt, wenn wir einander zu erkennen geben oder einander zu erkennen gegeben sind.

I. Überblick: Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe

1) Das Selbst im Entgegennehmen von Zu-erkennen-Gegebenem – das Erkennen als Interpretation, Dekonstruktion, Explikation

Das Erkennen läßt sich bei Ricœur, Derrida und Marion auf jeweils eigene Art als ein Entgegennehmen beschreiben: bei Ricœur und Derrida geht es primär um einen Umgang mit bereits Zu-erkennen-Gegebenem, mit Zeichen und Texten, insbesondere schriftlichen Zeugnissen der Überlieferung. Ricœur beleuchtet besonders deutlich die Kette der Weitergabe, der Tradierungen und Interpretationen. Auch bei Derrida spielt diese Weitergabe eine Rolle: implizit dort, wo es um die wiederholende Lektüre von Texten geht oder um die Einbindung in den Kontext des bereits Gedachten (die Traditionslinien eines ›griechischen‹ *λόγος* und eines ›jüdischen‹ Denkens des Anderen) und ganz explizit dort, wo das Werk als eine Gabe des Anderen betrachtet wird, mit der es verantwortlich umzugehen gilt. Ricœur vollzieht seine Betrachtung der Entgegennahme tradierter Texte von vornherein unter der Fragestellung, wie diese Zeugnis davon geben, auf welche Weise sich Personen in ihrer Identität und Selbstheit suchen, verstehen und anderen zu erkennen zu geben und auf welche Weise sie sich zu ihrer eigenen Existenz, zur Frage nach dem Sein und dem Sinn in Beziehung setzen. An Derrida wiederum läßt sich die Frage richten, inwiefern auch er, verdeckt von der ›poststrukturalistischen Tradition‹ der Rede vom Tod des Subjekts, um die Annäherung an ein personales Selbst ringt, das sich in textuellen Spuren hinterläßt und nur in ihnen als ein Abwesendes zu verfolgen ist. Der Tod in den Buchstaben scheint die Endlichkeit, die zeitliche Dynamik, die innere Differenz als Entzugsbewegung des personalen Selbst abzubilden. Nur in einer nicht allein mimetischen ›Abbildung‹ oder ›Symbolisierung‹ in den Spuren der Schrift kann dieses sich zugleich entziehende und dabei vollziehende Selbst ›überleben‹.

Eine schriftliche ›Symbolisierung‹ des Selbst müßte die Ambivalenz zwischen dem Bruch der Scherben des *σύμβολον* und der aus ihrem Austausch hervorgehenden Bindung, also zwischen der Zerbrochenheit einer zentralen oder transzendentalen Subjektivität und der dennoch nicht aufhebbaren Bindung an ein das Denken vollziehendes Subjekt widerspiegeln. – »Die Verbindung ist der Bruch«. [SD 450]¹

Ähnlich wie bei Ricœur ist das Subjekt nur annäherungsweise und über die Vermittlung einer hermeneutischen Lektürearbeit einzuholen, in die hinein ich mich jeweils selbst ›supplementiere‹. Damit dies gelingen kann, muß das schreibende oder Spuren hinterlassende Subjekt ›sterben‹, sich also aus der Präsenz zurückziehen, um die dazu notwendige Leerstelle freizugeben. In diesem Sinne würde ich mich selbst immer nur aus dem Rückzug eines Anderen – und damit gemäß dem *Tout-autre*-Dilemma auch auf dessen Kosten – empfangen können, umgekehrt aber selbst ebenso stets einen solchen Rückzug oder eine Selbstaufgabe zugunsten des Anderen vollziehen müssen. Es ist allerdings bei Derrida nicht eindeutig gesagt, daß das ›sterbende Subjekt‹, welches durch ein Selbst supplementiert oder ›überlebt‹ würde, das Subjekt einer *anderen* Person sein müßte und nicht vielmehr das sich selbst gegenüber sowieso von vornherein differierende eigene Selbst.

Ricœur vollzieht die hermeneutische Arbeit als eine Interpretation, die einen Blick durch den Text auf die Welt freilegen soll – auf die Welt eines lesenden, zu erkennen gebenden und handelnden Selbst –, um dann den Wiedereintritt aus der theoretischen Reflexion in die Praxis des Handelns zu ermöglichen. Der Text dient als das optische Instrument zur Vermittlung einer partikularen und zugleich durch jeden Rezipienten mehr oder weniger universal nachvollziehbaren Perspektive. Zugleich ermöglicht der Durchgang durch die Erzählung eine *κάθαρσις*, aus der eine geklärte Identität hervorgehen kann. Derrida nutzt die Texte, an denen er sich abarbeitet, als Baumaterial für das Projekt der Dekonstruktion: Im Rahmen des Schon-da-Seienden, Vorgegebenen, Zu-erkennen-Gegebenen wird auf den Ausblick einer Überschreitung hingearbeitet. Es scheint dabei aber weniger um einen Blick auf die Welt zu gehen, in der die Schreibenden und Lesenden existieren und handeln. Der gesamte Kontext wird selbst nach dem Muster der Textualität interpretiert. Eröffnet werden soll ein Ausblick aus dem

¹ Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1976. [Zitiert als: SD]

Schon-da auf das Noch-nicht – letztlich vielleicht auf eine eschatologische Hoffnung oder auf jenen Sinn, der nicht beherrscht oder repräsentiert werden kann. Möglicherweise geht es sogar weniger um diesen Ausblick als um die Bewegung der Überschreitung selbst. Diese darf nicht auf ein feststellbares Ziel ausgerichtet sein, wenn sie kein Ende nehmen soll, damit das offene Spiel der Welt weitergespielt werden kann. Ist es also Ziel der sich fortsetzenden Dekonstruktion, das Überleben als eine beständige Wiederholung eines Über-den-Moment-der-Präsenz-hinaus-Lebens zu vollziehen, in einem Wechselspiel von Mangel und Fülle, in der die entstehende Leerstelle immer wieder ein neues Supplement bzw. das Selbst als Supplement herausfordern kann? Es würde dann indirekt darum gehen, dem Selbst im Umgang mit dem Gegebenen und Zu-erkennen-Gegebenen einen Spielraum offenzuhalten und ihm Raum zu geben.

Marion läßt sowohl die hermeneutische Interpretation als auch die Dekonstruktion in Grenzen als Methoden zu, führt aber über beide hinaus eine dritte Methodik bzw. Kontra-Methodik ein – wobei er den *kontra*-methodischen Ansatz mit Derrida teilt. Die Hermeneutik wird – in direkter Anlehnung an Ricœur – als Methodik für den Umgang mit dem historischen Ereignis als gesättigtem Phänomen eingesetzt, verlangt aber die Überschneidung verschiedenster Horizonte, um die Sättigung der Anschauung annäherungsweise erfassen zu können. Die Nicht-Totalisierbarkeit der Interpretationen, die auch Ricœur als eine Nicht-Beherrschbarkeit des Sinns anerkennt, verlangt vom endlichen Denken eine unendliche Hermeneutik.² Auch die Dekonstruktion, die der phänomenologischen Kontra-Methodik entspricht, sofern es darum geht, die Hindernisse der eigenen Methodik aus dem Weg zu räumen, bleibt ein unendliches Sich-Abarbeiten ohne eine klare Perspektive des erarbeiteten Ausblicks. Deutlicher als Ricœur und Derrida geht es Marion um die Anvisierung des phänomenologischen Ziels, die Gesamtheit der gegebenen bzw. sich gebenden Phänomene zu erfassen oder zu empfangen. Es handelt sich dabei allerdings um ein Ziel, welches ebenfalls notwendig an die Grenzen der Endlichkeit der Rezipienten stößt. So betont Thomas Alferi Marions »Bemühen ..., jener hermeneutischen Ausdünnung der Phänomenologie dadurch zuvorzukom-

² Auf die besondere Rolle, die bei Marion diese unendliche Hermeneutik im Hinblick auf das gesättigte Phänomen der Ikone und die Bedeutungsfülle des personalen Anderen spielt, werde ich später noch einmal zurückkommen.

men, daß am Husserlschen Projekt ›Zu den Sachen selbst‹ und den Gebungsakten angeknüpft wird, für die das Bewußtsein offen ist«. [Alferi 125]³ Die prinzipielle Offenheit des Bewußtseins für die *donation* ist in Marions erstphilosophischem Ansatz vor jeder Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit anzusiedeln – was wiederum die Frage aufwirft, wie ein solches ›vor‹ dann zu *denken* ist, wenn nicht in der schon vorgegebenen Sprache. Alferi verweist so auch auf Ricœurs indirekte Kritik, Marion verkenne das »Unterwandertsein [der Phänomengebungen] von sprachlichen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungen«. [Alferi 125, Anm. 75] Zwar legt Marion offen, wo er von den Vorgaben des bereits Gedachten, insbesondere bei Descartes ausgeht. Wie aber steht es mit dem Umgang mit dem bereits durch andere Empfänger gefilterten, durch diese in verschiedenen Ausdrucksformen zur Manifestation gebrachten Gegebenem, also mit dem mir oder jedem einzelnen personalen Empfänger über das unmittelbare Empfangen phänomenaler Gebungen hinaus Zu-erkennen-Gegebenen? Ein deutlicherer Rekurs darauf, der in Marions Auseinandersetzungen mit der Sprache, dem Namen oder dem Kunstwerk durchaus angelegt ist, könnte einen Schutz dafür bieten, die Rede von der Entfaltung des Gebens oder der Gebung im Gegebenen als eine leere Formel anzugreifen, die ohne Gewinn eine Terminologie in die andere übersetzt: Würde nicht ein solcher Gewinn gerade in einer klareren Betonung der Analogie zwischen der Gebung der Phänomene und den Implikationen des interpersonalen Gebens und Nehmens, insbesondere als Einander-zu-erkennen-Geben bestehen, die der ›Gebung‹ ihre Sinndimensionen hinzufügt? Sicherlich dürfte eine solche Analogie keine einfache Gleichsetzung bedeuten. Aber auch gegen die Vorstellung einer allzu unmittelbaren und damit unreflektierten Annahme des Gegebenen oder einer mystischen Hingabe an die Gebung könnte die deutlichere Einbeziehung eines Umweges über die Überlieferungen eine Absicherung bieten. Denn die Art und Weise, wie das Selbst als Empfänger mit dem Gegebenen umgeht, ist nicht nur durch seine natürlichen Vorgaben und Begabungen, sondern auch durch diese Umwege der u. a. sprachlichen Vermittlung wesentlich geprägt. Dies gilt besonders, wenn das Empfangen der Gebung durch so komplexe Denkopoperationen gefiltert wird, wie sie

³ Thomas Alferi: »Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...«. *Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Alferi]

Marion in seinem spezifischen Zugriff auf die Phänomenalität vermittelt. Angesichts des Verweises auf die Strenge der phänomenologischen Reduktion als ›Gerichtshof‹, vor dem entschieden wird, was wirklich als ›Gebung‹ anzuerkennen ist, läßt sich, in einer Erweiterung der Rückfrage Thomas Alferis nach der Rolle des *Ego*⁴, eine Rückfrage danach stellen, woher die Gesetze kommen, nach denen vor diesem ›Gerichtshof‹ geurteilt wird: Kommen sie aus der Vorgabe einer Rationalität, die letztlich doch transzendental und apriorisch zu denken wäre? Kommen sie aus einer Befähigung zur rationalen Erkenntnis, die, wie Descartes' *natures simples* und der freie Wille, als eine ›erste Gabe‹ für die Konstituierung des jeweiligen Empfängers und Vollziehers der Reduktion, entgegengenommen werden müßte, unabhängig davon, ob diese ›erste Gabe‹ als eine göttliche Gabe oder eine natürlich Begabung betrachtet wird? Oder erwachsen die Regeln zur Beurteilung des Kerns der Gebung aus dem Kontext und den Erfahrungen der Geschichte des bisherigen Empfangens und Entfaltens von Gebungen, die für Marion auch die individuelle Lebensgeschichte des einzelnen Empfängers ausmachen, der wiederum der ihm vorausgehenden Geschichte immer schon verspätet und ihr gegenüber antwortend ist? Diese Regeln müßten dann über die Grenzen der Generationen hinweg weitergegeben und in einem Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden, in einer gemeinsamen Suche nach Erkenntnis zu erkennen gegeben werden. Zwischen diesen Alternativen scheint mir kein reines Entweder-Oder notwendig. Es geht Marion im Hinblick auf die Voraussetzung rationaler und logischer Erkenntnisstrukturen nicht darum, diese zu negieren, sondern um den Vollzug seines Perspektivwechsels. Dieser besteht in einer Art Umwendung der kopernikanischen Wende (ebenso notwendig auf dieser beruhend wie die Versuche der Überschreitungen des *Cogito* auf der cartesischen Grundlage) darin, den Blick nicht mehr primär auf die apriorische Ordnung der Erkenntnis zu richten, sondern zunächst die Annahme der Gebung der Phänomenalität jener Welt zuzulassen, in der der Erkennende sich auch für Ricœur und Derrida schon vorfindet.

Der jeweils erarbeitete Zugriff auf die Gegebenheit der (textuellen oder phänomenalen) Welt greift auf bereits Zu-erkennen-Gegebenes zurück, beispielsweise auf die Gegebenheit der Anschauung bei Kant und Husserl, auf die Situation bei Karl Jaspers oder auf das In-der-

⁴ Vgl. Abschnitt D I. 2.2.

Welt-Sein Heideggers. Auch in Marions Phänomenologie ist die Darstellung der Annahme des Gegebenen durch das Schon-zu-erkennen-Gegebene gefiltert. Eine wechselseitige Verbindung und Ergänzung von Gegebenem und Zu-erkennen-Gegebenem und ihrem jeweiligen Empfangen und Entfalten kann gegen das Mißverständnis vorbeugen, in eine vereinfachte Alternative von Rationalismus und Empirismus zurückzufallen, die Marion ja in seiner Interpretation Descartes in dessen Denken zurecht zurückweist. Die Interlokution, also der Ruf, der innerhalb des Denkens an den Denkenden ergeht, bietet für Marion eine Alternative gegenüber der Kluft zwischen transzendentelem Subjekt und empirischem Ich in der Figur des Empfängers als ›moi‹. Dieser Ruf wiederum wird dann in ›*Étant donné*‹ ganz explizit auch als Ruf der Sprache verstanden, der vor mir schon gesprochenen oder geschriebenen Sprache, die auf Derridas *déjà* verweist und mit Ricœur ebenso eine vorgegebene und tradierte Institution, wie auch gleichermaßen meine eigene, aktiv zu entfaltende Fähigkeit bildet. Die Interlokution und der Verweis auf die Vorgabe der Sprache (wobei hier wohl auch nicht-verbale, insbesondere künstlerische Ausdrucksformen berücksichtigt werden sollten), bildet auch für Jean Greisch einen Ansatz, um Marions Phänomenologie mit einem hermeneutischen Denken zu verbinden: Das Schon-angesprochen-Sein erscheint als Zugang zum Verstehen der eigenen Endlichkeit: »De cette finitude, le langage lui-même, et surtout lui, conserve la trace indélébile, comme ne cesse de le rappeler Gadamer.«⁵ Für Greisch stellt sich die Frage, ob nicht die Bezeugung, durch die der Empfänger als *adonné* die Gebung in eine Manifestation überführt, bereits eine hermeneutische Operation voraussetzt: »Est-ce une raison pour mettre en concurrence le comprendre et le recevoir?«⁶ Die Annehmbarkeit eines Phänomens, die Möglichkeit, es *als* das zu empfangen, als das es sich gibt, verlangt für Greisch ein nicht apophantisches, aber hermeneutisches ›*als*‹: Der Empfänger *interpretiert* das Phänomen *als* gegeben, wenn er es der phänomenologischen Reduktion unterzieht.⁷

Wenn Marion sowohl die hermeneutische Interpretation als auch

⁵ Jean Greisch: *Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*. In: *Transversalités*, Bd. 70 / 1999. S. 27–54. Hier S. 54.

⁶ Ebd., S. 51.

⁷ Vgl. ebd., S. 36. Dies geschieht für Greisch auch in der Anamorphose, indem ich eben den Standpunkt einnehme, der mir erlaubt, das Phänomen als es selbst zu erkennen.

die Dekonstruktion überschreiten will, dann deshalb, weil er die Entfaltung der *donation* qua Reduktion als Kernprinzip seiner Phänomenologie betrachtet. Ich möchte diese Methodik noch einmal als eine Explikation⁸ beleuchten. Es geht Marion zwar darum, in der Reduktion Phänomene einzugrenzen und zu bestimmen, also etwas »wegzunehmen«, aber gleichermaßen sollen einerseits die darin implizierte Gebung, andererseits auch die Reichweite und Fülle der Phänomenalität bis hin zum gesättigten Phänomen *entfaltet* werden. Dabei stellt sich die Frage, wie methodisch diese Entfaltung vorgenommen werden kann und wie aktiv die Rolle ist, die dem Empfänger der Gebung und Vollzieher der Reduktion zuzuschreiben ist. Marion selbst weist, wie bereits erläutert, darauf hin, daß er seinen Umgang mit dem Ausdruck »*pli*« von Deleuze entlehnt. Für Deleuze ist das Spiel von Differenz und Wiederholung durch ein beständiges Ineinandergreifen und Einanderablösen von Implikation (als Komplikation) und Explikation gekennzeichnet. In seiner Lektüre von »*Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*«⁹ interpretiert Deleuze Prousts Darstellung als eine Lehre über das Entgegennehmen auf verschiedenen Ebenen, in verschiedenen Kontexten gegebener Zeichen, die es auf der Suche nach der Wahrheit zu entfalten gilt. Es handelt sich um die Zeichen der Gesellschaft, der Liebe, der sinnlichen Eindrücke und Qualitäten und schließlich um die Zeichen der Kunst, die für Proust, einem durch Platon und Leibniz geprägten Weltbild gemäß, auf eine in ihnen implizierte Essenz hinweisen. Diese Zeichen bleiben Hieroglyphen, die immer wieder neu interpretiert und übersetzt werden. Sie geben und *zwingen* zu denken. Zugleich wird der in Gang gesetzte Lernprozeß als Entfaltung einer Gabe beschrieben: »Für Zeichen empfindungsfähig zu sein, die Welt als etwas zu Entzifferndes zu betrachten, ist zweifellos eine Gabe. Doch diese Gabe liefe Gefahr, in uns eingeschlossen zu bleiben ...«¹⁰. Sie muß durch die Begegnung mit verschiedenen Zeichen verschiedener Welten erprobt und entfaltet werden, unter der Voraussetzung einer Überwindung der Rückfrage nach ihrem Gegenstand. Erinnert sei hier an Ricœurs These, die Fähigkeit zur Annahme anderer Sinnangebote erweitere die Per-

⁸ Hierbei ist zu beachten, daß im Französischen die »*explication*« auch jene Erklärung bezeichnet, die dem Verstehen gegenübersteht. Ich möchte jedoch den Bezug zum Begriff »*pli*«, zur Faltung und Entfaltung hervorheben.

⁹ Vgl. Gilles Deleuze: *Proust und die Zeichen*. Übers. von Henriette Beese, Berlin 1993.

¹⁰ Ebd., S. 25.

sonalität um die für sie wesentliche Fähigkeit, andere Welten zu verstehen. In Prousts Darstellung erfüllt sich nach Deleuze das phänomenologische *Aposteriori*, auf das Marion so viel Wert legt, denn »[d]er Verstand kommt immer nachher, er ist gut, wenn er nachher kommt, er ist nur gut, wenn er nachher kommt«¹¹, um die Zeichen zu interpretieren. In der Interpretation wird für Deleuze keine Vorgegebene Wahrheit *entdeckt*, sie wird in der Interpretation *produziert*, erst diese (er)gibt also Sinn.¹² Vor der Interpretation aber ist es notwendig, für das Empfangen der Begegnung mit den Zeichen offen sein. Die Philosophie zeichnet sich im sokratischen Dialog für Deleuze dadurch aus, daß Sokrates die Begegnung mit den Zeichen, die zu denken zwingen und den Lernprozeß in Bewegung setzten, voraussieht, organisiert und mittels seiner Ironie hervorruft. Er gibt also mit einem *vorgeschalteten* Verstand zu erkennen, indem er seine Dialogpartner gezielt auf die Zeichen hinführt, die ihnen zu denken geben sollen. Proust hingegen breitet – wie Deleuze betont ohne eine *logische* Ordnung – das Bild einer Fülle der Zeichen so vor uns aus, wie sie uns im Verlauf der Zeit begegnen könnten.

»Implikation und Explikation, Einhüllung und Entwicklungen sind die Kategorien der Recherche. Anfangs ist die Bedeutung im Zeichen impliziert; sie ist wie ein Ding, das in ein anderes eingerollt ist. ... Der empfindungsfähige Mensch befreit die in den Dingen implizierten Seelen: etwa so, als ob man zusieht, wie die Papierstückchen des japanischen Spiels sich im Wasser entfalten, sich ausfalten oder explizieren und Blumen, Häuser und Personen bilden. Die Bedeutung selbst vermischt sich mit der Entwicklung des Zeichens, wie das Zeichen sich mit dem Zusammenrollen der Bedeutung vermischt. ... [D]ie Essenz kompliziert Zeichen und Bedeutung, erhält sie kompliziert, sie steckt eins ins andere. ... Jenseits des Zeichens und der Bedeutung gibt es die Essenz, als hinreichenden Grund für die beiden anderen Pole und ihr Verhältnis.«¹³

Hier zeichnen sich zwei Alternativen des Zu-erkennen-Gebens ab: Die eine besteht darin, das reine Sich-Zeigen oder Sich-Geben der Phänomenalität nachzuahmen, wie es sich gibt, und ihm auf diese Weise eine Bühne zu bereiten. Zu fragen wäre dabei allerdings, wie wenig oder wie

¹¹ Ebd., S. 83 f.

¹² Vgl. ebd., S. 117 f.

¹³ Ebd., S. 74 f. Mit dem japanischen Spiel vergleicht Proust das berühmte Madeleine-Erlebnis, in dem seine Erinnerung aus dem Duft einer Tasse Tee und des Gebäcks aufsteigen. Vgl. Marcel Proust: *In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 1. Übers. von Eva-Rechel Mertens, Frankfurt a. M. 1981. S. 66 f.

stark hierbei der Gestaltende – in diesem Fall also Proust – tatsächlich in die Ordnung des Erscheinens eingreift und damit die Aufmerksamkeit des Rezipienten lenkt wie das Gemälde in der Anamorphose. Die andere Alternative besteht im eindeutig gezielten und geordneten philosophischen Hinweisen auf einzelne Aspekte, Figuren und Zusammenhänge des Gegebenen – auf einzelne Papierstücke und die Art und Weise, wie sie sich im Wasser entfalten. Hier wiederum kann dieses Zu-erkennen-Geben des Gegebenen nicht nur Ordnungsmuster aufzeigen, sondern ebenso auch auf Lücken in scheinbar vorgegebenen Ordnungen hinweisen.

Bei der Rückkehr von diesem Exkurs über die Explikation bei Proust und Deleuze zu Marion ist Vorsicht angebracht, weil dieser nicht primär über *Zeichen* spricht – auch wenn mehrfach auf die entscheidende Rolle der Sprache für seine Konzeption hingewiesen wurde. Deleuze' Zeichenbegriff ist jedoch, ganz ähnlich wie in Derridas Ausweitung der Textualität auf die Kontextualität, so weit gefaßt, daß eine Parallelisierung zu den bei Marion dargestellten Phänomenen durchaus erlaubt scheint. So verweisen die Zeichen der Liebe auf die Begegnung mit den gesättigten Phänomenen der Ikone und des Leibes sowie auf »*le phénomène érotique*«. Als gesellschaftliches Zeichen wiederum läßt sich die interpersonale Gabe betrachten. Die Zeichen der sinnlichen Eindrücke und Qualitäten schließlich könnten alles umfassen, was sich als Phänomenalität gibt. Auch den Zeichen der Kunst verschließt Marion sich nicht. Sollen also die Phänomene, deren Gebung es mittels der Reduktion zu explizieren gilt, in gewisser Weise als Zeichen in Empfang genommen werden, die zu denken geben, die zu interpretieren sind? Diese Frage ist deshalb nicht leicht zu beantworten, weil nicht nur der Zeichenbegriff von Deleuze so weit ausgedehnt wird, daß er letztlich die gesamte Phänomenalität zu umfassen scheint (wenn wir davon absehen, daß wir uns in der Proust-Interpretation in den Schriftzeichen seines Romans bewegen), sondern weil umgekehrt auch Marion seinen Phänomenbegriff so weit ausdehnt, daß er Zeichen, Begriffe, Texte in sich integriert. Zudem weist auch die *donation*, wie bereits dargelegt, insbesondere im Modell des Rufes Parallelen zur Kundgabe und zum Zu-erkennen-Geben auf. Ob also die Phänomenalität hier am Modell des Zeichens orientiert ist oder die erweiterte Welt der Zeichen einen phänomenologischen Zugriff voraussetzt, ist kaum zu unterscheiden. Das erklärt auch einen Teil der auf den ersten Blick überraschenden Nähe, die zwischen Derrida und Marion stellenweise aufscheint (zumal

Marion letztlich Derrida als Phänomenologen einordnet). Ricœur wiederum erlaubt in der Überkreuzung von Phänomenologie und Hermeneutik von vornherein gleichermaßen einen Zugriff auf Zeichen und nicht-zeichenhafte Phänomene. Eine Abgrenzung zwischen diesen ›Phänomenarten‹ muß jedoch notwendig getroffen werden, wenn es darum geht, einem einzelnen Phänomen in seiner Zeichengegebenheit oder in anderen Formen der Gegebenheit gerecht zu werden.

Was wird nun, unabhängig von der Abgrenzung zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen entfaltet und was bedeutet der Vorgang der Explikation für die Rolle des Empfängers von Zeichen und Phänomenen? Was bei Proust expliziert werden soll, ist für Deleuze jene dritte Instanz der *Essenz*, der Grund des Zusammenspiels von Zeichen und Bedeutung, der diese kompliziert, ineinandersteckt, also in einer komplexen Struktur ›zusammenfaltet‹. Es geht nicht einfach darum, die Bedeutung zu entfalten, auf die das Zeichen verweist. Ziel des beschriebenen japanischen Spiels ist es nicht nur, das Ergebnis der entfalteten Figuren zu sehen – die Faltung und Entfaltung könnte dann wegfallen: Proust müßte nicht erst das Madeleine-Erlebnis beschreiben, wenn es ihm lediglich darum ginge, die Erinnerung an Combray vor den Augen des Lesers auszubreiten. Das Wesen des Spiels und der künstlerischen Darstellung scheint hier vielmehr darin zu liegen, uns den Zusammenhang und den Prozeß von Faltung und Entfaltung vor Augen zu führen und zu erkennen zu geben. Was für Marion expliziert werden soll, ist die Gebung, die ebenfalls im Phänomen impliziert, also in dieses ›hineingefaltet‹ ist bzw. sich selbst darin impliziert und, indem das Phänomen sich gibt, zugleich für eine Entfaltung exponiert. Auch hier geht es darum, durch die phänomenologische Reduktion genau diesen Prozeß der Gebung und ihrer Implikation im Gegebenen zu erkennen zu geben. So soll beispielsweise in der Betrachtung der Prüfungsaufgabe nicht eine solche Aufgabe gelöst werden, sondern ihre komplexe Struktur und ihr Wesen, ihr ›Aufgegebensein‹ oder besser ihre Gebung als Aufgabe sollen freigelegt werden. Es geht in Marions Phänomenologie gerade nicht nur um ein passives Entgegennehmen, auch nicht nur um ein Beschreiben oder Bezeugen der Phänomene, sondern darum, die Zusammenhänge aufzuzeigen, in denen das Phänomen zum Empfänger gelangt, die Weise, wie es sich darin gibt *und* wie es durch diesen in Empfang genommen und zugleich zur Manifestation gebracht wird. Es geht auf Seiten des Empfängers nicht nur darum, eine Schale mit Wasser bereitzustellen, in das die Papierstücke fallen, um sich dann zu entfalten, oder

einen Bildschirm des Bewußtseins, auf das die Phänomene auftreffen, woraufhin dieser kurz aufleuchtet. Unsere phänomenologischen, philosophischen, künstlerischen, kulturellen und wissenschaftlichen Tätigkeiten gehen über diese Ebene hinaus, wenn sie auf unterschiedliche Art und Weise versuchen – mit oder ohne Totalisierungsanspruch, in einer Ausbreitung der Kontingenz des Gegebenen oder in einer philosophischen Ordnung – die Gesamtheit jenes Spiels der Faltungen und Entfaltungen zu erkennen zu geben.

Für Marion kann dies gelingen, wenn der Empfänger des Phänomens durch die Methodik der Reduktion alles ausschließt, was ausgeschlossen werden kann, solange das Phänomen weiterhin als es selbst empfangen wird, das heißt alles, was nicht unmittelbar zu seiner Gebung gehört, die in ihm impliziert ist: das Phänomen Gabe bleibt als solches auch nach der Reduktion von Geber, Empfänger und gegebener Sache erhalten, weil trotz dieser Ausklammerungen die Gebung selbst gedacht werden kann. Um diese Reduktion durchführen zu können, indem ich mich quasi auf eines der ins Wasser fallenden Papiere, auf sein Auftreffen auf der Wasseroberfläche, auf seine Faltung und Entfaltung konzentriere, darf ich den Zusammenhang dieser Faltung und Entfaltung nicht ausblenden. Um die Gebung im Phänomen Gabe freizulegen, muß ich dieses zunächst in seiner ternären Strukturierung betrachten. Auch dazu ist ein Umgang mit dem in den Strukturen der Sprache Schon-zu-erkennen-Gegebenen vorauszusetzen. Denn woher nimmt der Phänomenologe die Fokussierung dieses Gesamtphänomens als ›Gabe‹, den Namen ›Gabe‹ sowie die Prämisse ihrer ternären Struktur und die Begrenzung und Benennung ihrer Einzelelemente, wenn nicht auch aus der Überlieferung, aus der Weitergabe von bereits Empfangenem, Erkanntem, Zu-erkennen-Gegebenen und aus den Strukturen der Sprache und des Denkens? Sind diese nicht wiederum, um sich zu bilden und zu entwickeln, deutlicher als dies zum Teil gerade bei Derrida durchsichtig gemacht wird, auf die Vorgaben und Erfahrungen der Phänomenalität und des In-der-Welt-Seins angewiesen, mit denen die Sprechenden oder Schreibenden, Denkenden, Zu-erkennen-Gebenden umgehen?

Noch vor dem Beginn der gedanklichen Arbeit ist vorauszusetzen, daß mein Denken durch die Idee motiviert wird, daß ich eben mittels Reduktion etwas freilegen und entfalten kann. Bevor ich also tatsächlich die Faltung und Entfaltung des einzelnen Papiers erfassen kann, ohne darin einfach nur die entfaltete Form zu erkennen, muß ich wohl

wenigstens eine Ahnung des Zusammenhangs dieses Spiels besitzen. Um diesen Zusammenhang zu begreifen, scheint jedoch meine individuelle Beobachterperspektive oder Zeugenschaft nicht auszureichen. Ich muß dazu nicht nur das annehmen, was sich meiner Wahrnehmung unmittelbar gibt, sondern auch das, was mir durch Andere, beispielsweise durch das Werk Prousts oder durch die Lektüre philosophischer Werke, zu erkennen gegeben worden ist.

Ricœur geht es – auch in seiner Proust-Lektüre – nicht primär darum, einen Sinn hinter dem Text aufzudecken oder einen Blick durch einen bestimmten Text auf einen bestimmten Aspekt der Welt zu ermöglichen, sondern eben darum, das komplexe Zusammenspiel unseres Erkennens, Verstehens und Einander-zu-erkennen-Gebens von Texten, von Phänomenen und unserer eigenen Identität aufzuzeigen. Gleiches gilt für Derrida, bei dem das Spiel der Welt, das Spiel des Selbst und das Spiel der Zeichen unauflöslich ineinandergreifen. Er ringt damit, nicht aus diesem Spiel heraustreten zu können und es dennoch zu erkennen geben zu wollen – ein Spiel, das nicht aufgeht, für das keine eindeutige Lösung zu erwarten ist, das mich aber dennoch durch eine Erwartung dazu motiviert, mich ins Spiel zu bringen.

Das Geheimnis, auf das Derrida immer wieder hinweist, läßt sich als eine Implikation betrachten, in der es auch um das Geheimnis des personalen Selbst geht. Proust entfaltet mit dem Erzählen die narrative Identität seines Erzählers, die gerade nicht auf eine Identifizierung festzulegen ist. Die Figur des Erzählers bleibt am Rand des Geschehens, sie bleibt zum Teil sehr vage, vielleicht deshalb, weil, so Deleuze, »jede ›Explikation‹ eines Gegenstandes die Auferstehung eines Ich« bildet¹⁴, die Identität also aus den empfangenen Zeichen und ihrer Explikation für Proust immer wieder neu hervorgeht. Und doch läßt sich aus der Reihe dieses Empfangens und Explizierens, ausgehend von Ricœur und Marion, vielleicht jene Geschichte des Empfangens und der Antworten erzählen, die den Empfänger individualisiert und unverwechselbar macht. Gerade ein Ineinandergreifen von Interpretation, Dekonstruktion und Explikation könnte hier methodisch besonders fruchtbar sein, um das Selbst als Schnittpunkt zu beschreiben, in dem sich Gegebenes, das Sich-Geben von Phänomenalität, Zu-erkennen-Gegebenes, seine Weitergabe und die eigene Fähigkeit treffen, (zu erkennen) zu geben.

Eingeordnet wird das Selbst damit auch in eine Geschichtlichkeit

¹⁴ Ebd., S. 96 f.

der Überlieferung, die die reine Präsenz des Erscheinens und Empfangens von Phänomenen von vornherein auf eine zeitliche Tiefendimension öffnet. Vorauszusetzen ist damit zugleich, daß der Empfänger von Phänomenalität diese auch bezeugt, benennt und so das darin angelegte Wechselspiel von Implikation und Explikation Anderen zu erkennen gibt – über den Moment hinaus und offen in die Zukunft hinein. Dafür ist wiederum seine Bereitschaft vorauszusetzen, etwas anzunehmen, seine Motivation zum Erkennen und sein Begehren, zu erkennen zu geben. Muster für diese Voraussetzungen finden sich im Modell der Gabe. Anderen etwas zu erkennen zu geben kann wiederum, wie es in Deleuze' Rekurs auf Sokrates deutlich wird, auch dadurch gelingen, sie auf die Zeichen oder Phänomene hinzuweisen, die ihnen zu denken geben können – beispielsweise auf die Fragen, Paradoxien und Möglichkeiten, die sich aus dem Phänomen der Gabe ergeben.

2) Gebennehmenegeben ... – die Performativität des Selbst in der Verschränkung von Aktivität und Passivität

Wie das Selbst in der Welt, so steht zugleich immer schon die Welt im Selbst auf dem Spiel. Auch wenn davon ausgegangen wird, daß das Spiel primär ›sich selbst spielt‹ und erst dann ›uns anspielt‹, scheint stets die Figur eines Spielenden, der die Performanz des Spiels an sich selbst zulässt und sich aufs Spiel setzt, entscheidend zu sein – jemand, dem sich das Spiel der Entfaltung zu erkennen gibt. Das heißt nicht, daß dieses Selbst notwendig im Zentrum des Spielfeldes steht, und vor allen Dingen nicht, daß es in der Lage wäre, das Spiel vollständig zu beherrschen.

Eine wichtige Motivation für alle verfolgten Denkwege scheint mir der Umgang mit den jeweils beschriebenen Passivitätserfahrungen zu bilden – einer Passivität gegenüber dem Leib, dem Anderen, dem Gewissen, dem Schon-da der Einbindung in das Gewebe von Text und Kontext, gegenüber der sich gebenden Phänomenalität, insbesondere in ihrer Sättigung – sowie auch das damit verbundene Herausgefordertsein durch Erfahrungen, die die identifizierende Erkenntnis, die sprachliche Erfassung und auch bereits die unmittelbare Anschauung, letztlich die gesamte Aufnahmefähigkeit des Empfängers übersteigen. Gerade in diesen Grenzerfahrungen der eigenen Erkenntnis-, Wahrnehmungs- oder Aufnahmefähigkeit ist dieser Empfänger sich selbst zu erkennen

gegeben. Für ihn werden die Außengrenzen seiner selbst erfahrbar, in denen er sich situiert. In Ricœurs Modell der narrativen Identität artikuliert sich das tiefe Bedürfnis, der eigenen Identität in den Grenzen einer geschlossenen Ganzheit die Form einer unverwechselbaren, unaustauschbaren und doch gerade weitergebaren, kommunizierbaren Geschichte zu geben, ohne darin eingeschlossen zu werden. Die Narration bietet das Modell jener dissonanten Konsonanz, die in die Ganzheit Brüche, überraschende Wendungen, Phantasievariationen integriert und zudem offene Möglichkeiten und Aufbrüche oder Ausbrüche in ein anderes Weiterleben und Weiterhandeln aufzeigt. Das Selbst ist *nicht nur* negativ durch seine Endlichkeit und die Grenzen seiner Möglichkeiten bestimmt, sondern ebenso – wenn auch bei den behandelten Autoren in unterschiedlicher Gewichtung – durch den aktiven, initiativen, freien Umgang mit diesen Möglichkeiten in diesem bestimmbareren Rahmen.

So ist bei Marion der Vollzug der phänomenologischen Reduktion eine Aktivität, auch wenn er dies selbst nicht ausdrücklich betont, und auch die Annahme der Gebungen sowie insbesondere die Bereitschaft zur Hingabe sind verbunden mit der Möglichkeit, sich der Passivität des Empfangens zu verweigern oder zu entziehen und das Gegebene aufzugeben. Descartes' argumentative Kraft liegt für Marion gerade darin, daß er sich nicht auf eine Seite der Alternative zwischen dem klaren und distinkten Erkennen und dem nichtdeterminierten, freien Entscheiden festlegt, sondern ihre Spannungen und Interdependenzen aufzeigt. Genauso kann ein besonderer Gewinn der Phänomenologie der *donation* darin bestehen, die Interdependenzen zwischen der passiv gewendeten Erkenntnis als Entfaltung der *donation* und der Aktivität ihres Vollzugs sowie der Freiheit zur Entscheidung freizulegen, die besonders in der risikoreichen Entscheidung gefordert ist, zu geben und sogar sich selbst hinzugeben. Das andere personale Selbst ist in der Beziehung der *interdonation* auch in seiner Fähigkeit anzunehmen, selbst die Bewegung der Hingabe an die *donation* vollziehen zu können sowie eben auch mich zu erblicken und eine eigene Intentionalität und Initiative auszuüben – insbesondere die Initiative dazu, mich von sich aus zuerst zu lieben. Ricœurs Ausgangspunkt, das »Zuerst setzt ein anderer auf mich« [s. o.], wird in der Figur des Rufes übernommen und läßt sich bei Marion mit der Anerkennung der Fähigkeit des anderen Selbst verbinden, zuerst zu lieben: »Toi, tu m'as aimé le premier.« [S. o.]

Bei Derrida bilden die Performanz des Schreibens und die Mög-

lichkeit, sich in der Rezeption in die Leerstellen der Schrift zu supplementieren ein Gegengewicht der Aktivität zur Passivität gegenüber dem, was ›schon da‹ ist. Zudem verlangen sowohl die Bejahung als auch die Verneinung, ebenso wie ihre Verschränkung in der Arbeit der Dekonstruktion, eine Aktivität. Besonders deutlich wird diese aktive Seite des Selbst schließlich dort, wo es *gibt*: sein Werk, die Gaben der Poesie, seine Zeit, die Überraschung, das Ereignis, schließlich das Geheimnis, das zunächst passiv entgegengenommen, gewahrt und erst dann auch weitergegeben wird. Das Paradoxon der Gabe besteht gerade darin, daß diese als ein Ereignis, als Überraschung oder als *τύχη* auftreten muß, um eine reine Gabe zu bilden, und daß dennoch das Geben an die Aktivität und damit an die Intention oder das Begehren des Gebenden gebunden bleibt.

Ricœur insistiert in besonderem Maße auf die Aktivität, die das Selbst ebenso wesentlich ausmacht wie seine Passivitätserfahrungen: die Selbstheit als *Ipseität* begründet sich in den Fähigkeiten, die angelehnt an Marion als Möglichkeiten zur Entfaltung oder Explikation des eigenen Sich-selbst-gegeben-Seins, der Gabe des Lebens, der Gebung des personalen Selbst bestimmt werden könnten. *Donation* und Reduktion würden dabei die Forderung der Immanenz voll erfüllen, wenn die Person in sich selbst freilegt und entfaltet, wie sie sich gegeben ist und wie sie sich zugleich selbst anderen Personen als Phänomen (zu erkennen) gibt. Das heißt, daß das Selbst in sich selbst die dazu notwendige Distanz aufspannen müßte, ebenso wie es bei Derrida in sich selbst die *différance* vollzieht – bei Ricœur die zeitliche Distanz der Erstreckung zwischen Geburt und Tod. Für ihn muß auch hier bereits die Beziehung zum personalen Anderen vorausgesetzt werden, als Vorbild, um, wie in der aristotelischen Freundschaft, aus der Distanz des Anderen zu meiner Person die eigene kritische Distanz zu mir selbst zu entwickeln oder um sie aus dem Umweg über das Zu-erkennen-Gegebene zu gewinnen.

Sowohl für Ricœur als auch für Marion ist die erste Voraussetzung für die Möglichkeit, sich solcherart zu sich selbst in Beziehung zu setzen, die Anerkennung einer ›Vorgabe‹ des Lebens: das personale Selbst ist zwar als Phänomen sich selbst gegeben und ›gibt sich‹ wie jedes Phänomen zugleich selbst. Das heißt aber gerade nicht, daß es sich selbst konstituiert oder sich selbst macht. Dieser Unterschied kann verdeutlicht werden, indem man davon spricht, daß sich das Selbst als Phänomen *gibt*, insofern es sich eben durch seine Äußerungen und sein Handeln, durch sein Denken und auch dadurch, daß es sein Leben als seine

eigene Geschichte lebt und erzählt zu *erkennen* gibt, nicht aber indem es sich selbst die Gabe geben könnte, ein Phänomen zu *sein*. Die Freiheit des ›Phänomens Person‹ ist hier keine Freiheit, zu sein oder nicht zu sein (auch wer seinem Leben selbst ein Ende setzt kann damit nicht negieren, dagewesen zu sein), sondern die Freiheit *wie* es sich zur eigenen sowie auch zur gesamten ihm gegebenen Phänomenalität verhalten kann.

Bei Derrida liegt ein Ansatz für die Forderung einer vollständigen Verausgabung des Selbst darin, sich mit Lévinas gegen die nur ökonomische Freiheit einer Erkenntnis zu wenden, die sich ihre Gegenstände selbst gibt. Das hieße also, daß die eigentliche Freiheit der Erkenntnis hier in der Freiheit bestehen würde, sich erkennend zu dem zu verhalten, was durch den Erkennenden nicht konstituiert und beherrscht werden kann, weil es (vor)gegeben ist. Für Derrida reicht diese Freiheit bis an die Grenzen zu einer Freiheit zum Wahnsinn und zum Freisein von Gewißheit. Darin wird die Hingabe an den Augenblick der Unentscheidbarkeit möglich, die vor jeder Entscheidung, sei es auf der Ebene des Denkens oder des Handelns, verlangt wird. Die reine Gabe soll schließlich von der Intention des Subjekts und damit von seiner Willensfreiheit abgelöst werden, welche wiederum ausgehend von Kant die Bedingung des Bösen bildet. Die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit des Bösen verlangt für Derrida indirekt eine andere Freiheit: die Freiheit, sich zu der eigenen Möglichkeit, grausam zu sein, ebenso wie zu der Gabe des *bon sens* und der Fähigkeit zur Rationalität in Beziehung zu setzen, um eben nicht das Böse aus Dummheit zu tun. Dies kann unter anderem vermittelt über die Wege der Fiktion gelingen, beispielsweise über das Prosagedicht Baudelaires, mittels der Gabe der Phantasie, die eine ganz eigene, fiktionale Freiheit entfaltet.

Es geht hier um die Freiheit, sich zu sich selbst und dem diesem Selbst Gegebenen in Beziehung zu setzen, indem dieses Selbst versucht, sich selbst zu verstehen – sich sein eigenes Selbst zu erkennen zu geben und dazu in sich selbst die nötige Distanz offenzuhalten, um eine Wechselbeziehung zwischen geben und empfangen auch immanent nachvollziehen zu können. Um einen Nachvollzug handelt es sich, weil dieses Verstehen und das dazu notwendige Offenhalten der Distanz, wie bereits dargelegt, eben nur in der Vermittlung über anderes und Andere und das durch sie bereits Zu-erkennen-Gegebene gelingen kann, das heißt also letztlich nur, indem auch in der reinen Innenperspektive das Selbst *als* ein Anderer verstanden wird. Eine Beziehung zum Anderen

im Selbst – verstanden als das nicht durch das Selbst Konstituierte sondern von ›anderswo‹ her Vorgegebene, das die eigene, unverwechselbare Identität des Selbst schon ausmacht, bevor es sich aktiv zu dieser in Beziehung setzt – ist wiederum untrennbar von der Offenheit für die Beziehung zu den anderen Anderen und ihrer jeweiligen Identität, mit denen sie sich einander zu erkennen geben und voneinander verlangen, erkannt und anerkannt zu werden.

Die interpersonale Beziehung ist nun wiederum nicht nur eine erkennende Beziehung sondern – performativ – eine Beziehung des Handelns. Die Kernfähigkeit der Person liegt bei Ricœur letztlich in der Fähigkeit anfangen zu können, in der Fähigkeit zur Initiative, die für ihn ganz dezidiert eine Initiative und Intention zum Handeln ist. Mit diesem ›Anfangen‹ geht das Selbst über eine rein punktuelle Identität hinaus, es muß sich äußern oder entäußern, um mit etwas Neuem, Anderen zu beginnen – es *begibt* sich quasi aus sich selbst heraus und schafft dadurch wiederum für Ricœur die notwendige Voraussetzung, um den Weg zu beschreiten, auf dem es zu sich selbst zurückkehren kann: es beginnt seine Geschichte. Diese Fähigkeit zur Initiative setzt die Fähigkeit zur Entscheidung voraus. Und diese Fähigkeit zur Entscheidung, die zwischen einer rein passiven Haltung und dem Übergang in eine Aktivität vermittelt, spielt in den drei betrachteten Konzeptionen stets eine besondere Rolle für das personale Selbst, sei es als Entscheidung, zu handeln, zu philosophieren, also dem Willen zum Wissen zu folgen, die Gewißheit der Erkenntnis einzufordern oder aufzugeben, etwas oder jemanden anzunehmen oder abzulehnen, zu empfangen, zu geben oder zu lieben. Dabei überkreuzt sich die Freiheit der Entscheidung in ihrer voluntativen Dimension, die unter anderem auch auf das Erbe Nietzsches verweist, mit einer, wie Derrida so deutlich macht, oft verborgenen kreditiven Dimension, die in der Fiktion wieder freigelegt und durchsichtig gemacht werden kann. Vorausgesetzt wird für den Übergang aus der Unentscheidbarkeit in die Entscheidung stets mehr oder weniger direkt ein Vertrauen in diese Entscheidung: in die Möglichkeit, auf der Suche nach Erkenntnis etwas wie Gewißheit oder Wahrheit zu finden; in die Möglichkeit, gut handeln und leben zu können; in die Möglichkeit, von Anderen geliebt und anerkannt zu werden; in die Erwidering der Gabe; in die Einhaltung der Regeln des Spiels. So wie Aktivität und Passivität sich in der Figur des Selbst überschneiden, gilt dies auch für die Freiheit der Entscheidung und die Einbindung in ein Regelwerk.

Dem Kartenspieler ist ein Blatt gegeben – er ist dieser Gebung gegenüber passiv, er ist schon im Spiel, folgt den Regeln dieses Spiels und vertraut darauf, daß auch seine Mitspieler sie einhalten. Er hat mit diesen Regeln umzugehen, selbst dann oder gerade dann wenn er sie bricht. *Sein* Spiel zeichnet sich aber dadurch aus, daß er in der Lage und dazu aufgefordert ist, zu entscheiden, welche Karte er ausspielt und den Anderen sichtbar macht, auf welche Weise er also im vorgegebenen Rahmen dieses Spiels den Mitspielern sich und seine Situation zu erkennen gibt. Zudem sollte der Spieler seine Entscheidung nicht einfach nur im Hinblick auf die Karten treffen, die er selbst in der Hand hält. Er muß sich zum ›Zuspiel‹ der Anderen verhalten und möglichst auch seine Mitspieler beobachten, um erahnen zu können, welche Strategie sie verfolgen, wie gut ihr Blatt ist, wie das Spiel weitergehen könnte. Wann welcher Zug an der Reihe ist, läßt sich vielleicht annäherungsweise für ein ideales Spiel kalkulieren. Es liegt jedoch im Wesen des Spielers, daß seine Schritte nicht von vornherein berechenbar sind und er möglicherweise aus rein rationaler Sicht nicht den idealen Spielzügen folgt. Gerade dieser Rest von Unberechenbarkeit macht den Reiz des Spieles und die Offenheit seines Ausgangs aus. Die Entscheidung verlangt den Durchgang durch den Augenblick der Unentscheidbarkeit, in dem die Zukunft noch offen ist. Dies gilt für die Entscheidungen auf der Ebene des Handelns, auf der Ebene des Liebens, in den Wendungen der Lebensgeschichte, für die Entscheidungen zur Einnahme einer bestimmten philosophischen Grundhaltung und Perspektive sowie für die prinzipielle Entscheidung zur Philosophie. Und diese Figur der Entscheidung läßt sich exemplarisch aufzeigen in der nach einem streng ökonomischen Kalkül zunächst einmal oft irrationalen, paradoxen, wahnsinnigen Entscheidung *zu geben*. Man kann sich der Erwidern der Gegengabe im Moment des Gebens bei allem Vertrauen auf die Ritualisierung der Gabe, auf die Reziprozitätsregeln des Miteinanders und die gegenseitigen Verpflichtungen der Akteure niemals vollständig gewiß sein.

Dieses Risiko des Gebens betont auch Bernhard Waldenfels in seinem »*Antwortregister*«¹⁵. Nach seiner Entwicklung einer Theorie der Responsivität, deren Parallelen und Unterschiede zum Verhältnis von Ruf und Antwort und zum Status des *répons* bei Marion eine eigene

¹⁵ Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.

Untersuchung wert wären¹⁶, betrachtet Waldenfels die Antwort (als ein wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich sprachliches Geschehen) im Hinblick auf das Verhältnis von Geben und Nehmen. Er konstatiert einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Geben im Allgemeinen und dem Geben *als Gabe*. Das Risiko des Gebens liegt dabei, ausgehend von Mauss, im zeitlichen Nacheinander von Geben und Erwidern, das vom Gebenden einen Vorschub an Vertrauen verlangt. Mit der Gabe wird ein Überschub, ein Surplus ins Spiel gebracht, das über das regulierte Ineinandergreifen von Produktion und Konsumtion hinausverweist.¹⁷ Die Gabe gehört dadurch für Waldenfels gemeinsam mit »Eros, Schönheit und Freundschaft ... Haß, Häßlichkeit und Feindschaft, ... Tyche, Charis (gratia), Opfer, Almosen, Gastlichkeit und Fremdheit«¹⁸ zu Ausnahmephänomenen, die überraschen und sich gegen die Einbindung in Ordnungsmuster und Regelwerke sträuben. Zwischen Geben und Nehmen besteht eine Gleichung, die nie vollständig aufgeht. Dadurch wird auf einen Rest der Unberechenbarkeit in jeder Ordnung verwiesen, beispielsweise auf die Lücke, die in der Ordnung des Vertrages klafft, wenn der Anspruch seiner Gültigkeit und der Eintritt in die Vertragsordnung begründet werden sollen. »[I]m Rahmen von Ziel- und Gebotsordnungen« werden, wie in den Grundstrukturen der sprachlichen Kommunikation, die Rollen des Gebenden und Nehmenden reihum getauscht, während in einem »antwortenden Geben«¹⁹ die Aktivität und Passivität von vornherein ineinander verwickelt sind. Das Geben ist nicht mehr das Gegenteil oder die Umkehrung des Nehens und umgekehrt. Vielmehr läßt sich das Antwortgeben, als

¹⁶ Waldenfels kritisiert im »Antwortregister« den von Marion in »Réduction et donation« vertretenen Anspruch, den Ruf auf eine reine Form des Rufs zu reduzieren, denn »[e]in solcher Anspruch verbindet sich bereits mit einer namhaften Instanz, die von alters her »Gott« heißt« oder aber er drohe letztlich zu einer Leerformel zu werden. (Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, a. a. O., S. 580 f.)

¹⁷ Im Zusammenhang mit diesem Überschub-Charakter der Gabe sieht auch Waldenfels die Funktion des Schenkens. Das Geschenk erscheint ihm als Symbol eines Überschusses, der nicht einfach ein Mehrwert im Sinne eines gesteigerten Genußwertes ist. Vielmehr geht es darin um das Geschehen und die Geste des Gebens. Die Verpackung scheint dabei das Geschenk wie eine geheime Botschaft zu verschlüsseln und verweist zugleich auf seine Festlichkeit. Daß es im Schenken um Überflüssiges geht, heißt gerade nicht, daß es vergeblich (*frustra*) wäre, sondern daß es die Ordnung der Reziprozität großzügig übersteigt (*gratis*). Vgl. Ebd., S. 618–622.

¹⁸ Ebd., S. 608.

¹⁹ Ebd.

ein *nehmendes Geben* bestimmen, da vor der Initiative des Antwortenden das In-Anspruch-genommen-Sein durch den Anderen steht: »Indem ich eine Antwort gebe, empfangen ich, worauf ich antworte. *Der fremde Anspruch gibt etwas zu sagen und zu tun, nicht etwas zu haben und zu verzehren*«. ²⁰ Gewahrt werden soll dabei auch für Waldenfels die Möglichkeit, dem anderen Selbst in seiner Fähigkeit gerecht zu werden, ebenfalls zu geben. So ist das *nehmende Geben* mit einem *gebenden Nehmen* verbunden, da die Pflicht, eine Gabe anzunehmen, zugleich dazu verpflichtet, auf den Anspruch des Anderen zu antworten, also selbst eine Antwort zu *geben*. Das Empfangen setzt daher nicht nur keine reine Passivität, kein reines Erleiden voraus, sondern die von Ricœur so deutlich betonte Würde des Empfangens besteht auch in der Rücksicht gegenüber dem anderen personalen Selbst. »Etwas *von jemandem* empfangen, bedeutet mehr als Sich-etwas-nehmen« ²¹, wenn in diesem Entgegennehmen der Anspruch des Anderen in seiner Andersheit gewahrt wird. Die Kluft zwischen dem Selbst und dem Anderen wird nicht aufgehoben oder »zugeschüttet«, dennoch wird eine Verbindung geschaffen, indem das eigene Geben und das Empfangen des Anderen ebenso wie sein Geben und das eigene Empfangen ineinander übergehen. ²² Auch Waldenfels knüpft im Hinblick auf das Antworten an Heideggers Kategorie des Ereignisses an. Anspruch und Antwort ereignen sich in diesem Verständnis ebenso wie das Geben des »*es gibt*«, bevor die Akteure bestimmt und unterschieden werden können, die die Performanz dieses Geschehens vollziehen:

»Am Anfang steht kein »Subjekt«, das einen Akt des Gebens »vollzieht«, vielmehr sucht sich das Geben erst seinen Geber und Empfänger. Ein Geben, das sich von dem her bestimmt, worauf es antwortet, macht jemanden zum Respondenten, das heißt auch: zum Geber einer Antwort, der zugleich Empfänger dessen ist, worauf er antwortet.« ²³

Diese »Nachträglichkeit« des Subjekts gegenüber einem Anspruch, einem Ruf, einer Gebung oder dem von Anderen Weitergegebenen

²⁰ Ebd., S. 614.

²¹ Ebd., S. 615.

²² Ähnlich wie Ricœur verweist Waldenfels auf die Funktion von Versprechen und Vergebung, die es ermöglichen, über die Zeit hinweg in Verbindung zu bleiben und den Gesprächsfaden immer wieder aufzunehmen, sowie auf das Bitten und Danken, die ebenfalls als eine Art »Zement des Gesprächs« fungieren. (Ebd., 624 ff.)

²³ Ebd., S. 618.

und Zu-erkennen-Gegebenen charakterisiert alle hier dargestellten Auseinandersetzungen mit der Gabe und der Rolle des Selbst in einem unauflöslichen Wechselspiel von Geben und Nehmen. Wenn jedoch kein Subjekt ›am Anfang steht‹, das das Geben und Nehmen vollzieht, so heißt das nicht, daß es nicht gerade aus diesem Geben und Nehmen heraus bestimmt und bestimmbar würde. Es ist fraglich, ob ein vollkommen offenes, leeres Geben und Nehmen ohne jegliche personale Instanz von Gebendem und Nehmendem denkbar wäre, die es vollziehen bzw. in denen oder zwischen denen es sich vollzieht. Ist kein gegebener Gegenstand bestimmbar, so ist doch davon auszugehen, daß sie einander etwas von sich übertragen. Wenn darauf verwiesen wird, daß hier kein Subjekt ›am Anfang steht‹, erneuert sich zudem die Frage nach der zeitlichen Ordnung eines subjektlosen Gebens, das *vor* dem Subjekt geschieht – letztlich die Frage nach einem absoluten Anfang oder ersten Geber.

Im Kontext einer philosophischen Untersuchung, die diese Frage nicht endgültig beantworten kann, ist zu betonen, daß jedes personale Selbst sich in der Gebundenheit an seine eigene Zeitlichkeit und Perspektive stets schon im Wechselspiel von Geben und Nehmen vorfindet und nicht vor dem Anderen oder ohne den Anderen verortet werden kann. Ebenso ist unser Denken jedes Modells des Gebens und Nehmens ein *Nachdenken*, das an die Vorgabe unsere Vorstellung einer Beziehung zwischen einem personalen Gebenden und einem personalen Empfänger gebunden ist – zwischen Selbst und Anderem. Dieses Modell finden wir als eine soziale Tatsache und sprachliche Struktur vor, zu der wir uns verhalten und mit der wir weiterdenken können.

Es ist für Waldenfels möglich, daß das Antworten – und damit wohl ebenso der Antwortende – »auf fremde Ansprüche antwortend sich selbst überrascht«. ²⁴ Gerade in der Anerkennung der Fremdheit und Gegebenheit des Anderen, mit dem jeder Denkende und Handelnde antwortend umgeht, scheint es also möglich zu werden, in den Entscheidungen, (Antworten) zu geben, aus einer vollständig berechenbaren Determiniertheit auszuberechnen und für sich selbst und den Anderen eine Überraschung, vielleicht eine überraschende Gabe, ein unverhofftes Geschenk zu werden.

²⁴ Ebd., S. 636.

3) Was die Gabe zu erkennen gibt

Damit gegeben wird – trotz der skizzierten Irrationalität dieser Entscheidung – ist mit Derrida ein prinzipielles Begehren zu geben vorauszusetzen. Spiegelt sich in den tradierten Zeugnissen der Kultur stets das ebenso grundlegende Begehren, zu erkennen zu geben, auch *sich selbst* zu erkennen zu geben? Hier läßt sich eine historische Entwicklung aufzeigen: so gibt es eine lange Tradition einer Anonymität der Schreibenden, während gerade die Autobiographie, die am explizitesten das Selbst des Schreibenden zu erkennen gibt, eine eher kurze Traditionslinie aufweist.²⁵ Der Versuch der Überwindung ›des Subjekts‹ ist bei Ricœur, Derrida und Marion auf ein bestimmtes, ebenfalls kulturhistorischen Gegebenheiten unterliegendes Subjektverständnis bezogen – auf die in sich selbst gebrochenen Traditionslinien des *Cogito* und der Subjektzentrierung, des transzendentalen Subjekts und des intentionalen Bewußtseins. Gerade um ein ›Subjekt nach dem Subjekt‹ denken zu können, ist wiederum der Rekurs auf diese Vorgaben unausweichlich und wird dementsprechend von allen drei Autoren mitreflektiert.

Was gibt nun aber die Denkfigur der ›Gabe‹ über ein solches ›Subjekt nach dem Subjekt‹ zu erkennen? Hier fällt der Blick zunächst auf die beteiligten Akteure (womit nach Derrida schon die Fokussierung auf ›Gabenstillstände‹ erfolgt, die dem Geben der Gabe nicht gerecht wird). Durch die Entäußerung und Verausgabung weist die *Figur des Gebenden* über eine punktuelle Festlegung des Selbst hinaus – dies gilt auch für die Festlegung auf den Mittelpunkt eines Kreises. Gleichermaßen läßt sich aus der Gabekonstellation die *Figur des Empfängers* isolieren, die die Vorstellung eines reinen transzendentalen Subjekts oder konstituierenden Bewußtseins überschreiten soll, das sich in letzter Konsequenz alles, was es erkennt, selbst gäbe. Die Konzeptionen des *Ego* und des transzendentalen Subjekts werden jedoch immer *auch* in Auseinandersetzung mit dem ihm empirisch Gegebenen, mit Wahrnehmungen, Eindrücken oder, wie bei Descartes, mit dem bereits Erlernten und zu Bezweifelnden entwickelt. Die ›Überwindung‹ dieser Subjekt-

²⁵ Es sei hier auf die Darstellung zur Entwicklung von Autorfigur und Urheberrecht bei Hénaff verwiesen, der die positive Entwicklung der Übersteigerung einer Gabeordnung durch die rechtliche Regelung und den Buch-Markt hervorhebt, der die Weitergabe der Erkenntnisse vervielfältigt. (Vgl. Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2009. [Zitiert als: Hénaff] S. 550–563).

vorstellung kann also keine einfache Negation bilden, sondern eher eine andere Gewichtung des Nachdenkens über das Selbst herbeiführen, die über seine Betrachtung als Gebenden und Nehmenden und in der damit verbundenen Wechselbeziehung von Aktivität und Passivität erreicht werden soll.

Neben dieser Isolierung der Pole von Geber und Empfänger, anhand derer zwei ›Rollen‹ und zwei wesentliche Grundfähigkeiten des Selbst in ihrer Wechselwirkung aufgezeigt werden können, äußert sich die enge Verknüpfung zwischen dem Nachdenken über die Figur der Gabe und dem Nachdenken über das personale Selbst in den drei verfolgten Denkwegen noch auf andere Weise: Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen demjenigen Phänomen, das als ›Gabe‹ betrachtet wird, und den ökonomischen Strukturen, von denen diese auf unterschiedliche Art und Weise abgehoben wird, bildet stets die Tatsache, daß es wie bereits bei Mauss in der Gabe auch darum geht, etwas von sich selbst zu geben oder sich selbst zu erkennen zu geben. Bei Hénaff findet sich die Beschreibung einer historischen Gabezeremonie, anhand derer sich illustrieren läßt, daß mit der Ordnung der Gabe eine ›Dezentrierung‹ des Subjekts verbunden ist – bzw. die Vorstellung eines Subjekts, das nicht aus dem Zentrum heraus gedrängt werden muß, weil es von vornherein nicht im Zentrum eines Kreises situiert wird:

»[I]n Griechenland (und das war seit den homerischen Texten fester Brauch) gibt es ein sehr originelles Verfahren, das darin besteht, die Geschenke oder die Kriegsbeute in die Mitte – *meson* – der versammelten Gruppe zu legen, von welchem Moment an sie zu Gemeingut werden. Von diesem zentralen Ort aus entsteht nicht mehr eine bilaterale Gabenbeziehung, sondern in diesem Zentrum wird nunmehr die Gemeinschaft als solche symbolisiert. ... Auf diese Weise wird der Akt der öffentlichen Anerkennung, den die gegenseitige zeremonielle Gabe bezweckte, auf die Polis übertragen«. [Hénaff 383]

Die Akteure, die hier füreinander gleichermaßen Gebende wie auch Empfänger sind – jeder legt etwas in die Mitte und erhält dafür die Teilhabe am Gemeingut und an der Gemeinschaft – stehen an den Rändern eines Kreises bzw. sie bilden selbst den Kreis, der durch die Bestimmung des Mittelpunktes und die Achsen der Gabebewegungen, welche zunächst von außen auf diese Mitte hinführen, zusammengehalten wird. Für Hénaff ist die Symbolisierung der politischen Ordnung in der Gabe schon ein Schritt, der die ursprünglichen zeremoniellen Gaben ablöst, die jeweils eine binäre Bindung zwischen zwei Personen

oder Gruppen hervorbringt, die »persönlich, exklusiv und intensiv« ist. [Hénaff 197] In beiden Fällen steht jedoch das soziale Band über der individuellen Identität. Zwar befindet sich für Hénaff in den traditionellen, binären Gaberitualen, ähnlich wie für Godbout, »[j]eder ... im Mittelpunkt eines aus diesen zahlreichen Bindungen geknüpften Gewebes«. [Ebd.] Damit ist aber jeder eben nicht Mittelpunkt eines Kreises, sondern Knotenpunkt einer Textur, deren Bindungen gerade daraus entstehen, daß sich »*der Geber in dem, was er gibt, persönlich aufs Spiel setzt*« und »jeder *anderswo* etwas von sich riskiert und *bei sich* etwas von den anderen erhält«. [Hénaff 196 f.] Das Sich-selbst-Geben schafft eine wechselseitige Verwiesenheit aufeinander, eine Ordnung des ›Einander‹ als »eine Art gegenseitiger Allgegenwart, die das Paradox des Ganzen und der Teile, des Einen und des Vielen, des Hier und des Dort, des Lokalen und des Globalen überwindet«. [Ebd.] Festzuhalten ist, daß Hénaff hier nicht in Sozialromantik ableitet, sondern lediglich – wenn auch mit deutlicher Sympathie – eine historische Stufe menschlicher Interaktionen beschreibt. Diese Stufe ermöglicht allerdings noch keine Ordnung der Gerechtigkeit, keine in dem Maße institutionalisierte politische Organisation, wie sie für immer unüberschaubarere soziale Netzwerke zwingend werden. Eine reine Gabeordnung weist für Hénaff einen Mangel an Freiheit gegenüber der Festlegung der durch Verwandtschaftsverhältnisse bestimmten Position im sozialen Netzwerk auf, der erst durch das Geld, die (möglichst) gerechte Entlohnung von Arbeit und die damit verbundene Durchlässigkeit gesellschaftlicher Strukturen überwunden wird. Kann nun, losgelöst von der Perspektivierung auf diese soziokulturellen und historischen Entwicklungen, das Modell einer wechselseitigen Gabe, in der sich persönliche und gesellschaftliche Bindungen symbolisieren, als Modell für ein Selbst dienen, das in besonderem Maße auf diese Bindungen und das wechselseitige Erkennen und Anerkennen ausgerichtet ist – darauf also mit Anderen eine Netz oder einen Kreis zu bilden, in dem jeder zwar nur ein Element aber dennoch ein unersetzliches Bindeglied, also einen Knotenpunkt, nicht aber einen Mittelpunkt bildet?

Bei Ricœur ist ausgehend von Hénaff das, was in der zeremoniellen Gabe ausgetauscht wird, nicht eigentlich die Ware, sondern es geht primär um die Entwicklung des sozialen Bandes einer wechselseitigen Anerkennungsbeziehung, die wiederum gerade darin besteht, den Anderen als zur Gabe fähig anzuerkennen. Ricœur insistiert auf den Abstand, den die Dankbarkeit zwischen den Akteuren eröffnet, deren

Freiheit und Individualität sich jeweils durch ihre Fähigkeit und Möglichkeit auszeichnet, sich selbst in der Gabe zu riskieren und aufs Spiel zu setzen. Der Tausch materieller oder immaterieller Gaben wird zum Symbol für die Un austauschbarkeit der Personen. Es ist, wie es so häufig heißt, nicht möglich, die echte Anerkennung oder Liebe des Anderen zu erkaufen. Damit der Empfänger das Anerkanntwerden durch den Anderen wirklich als Anerkennung anerkennen kann, ist es notwendig, daß diese nicht aus einem Reflex, aus einer Verpflichtung oder aus einer Schuld heraus gegeben wurde. Damit ich das Anerkennen meiner Person als solches annehmen kann, muß ich den Anerkennenden gleichermaßen und gleichursprünglich auch als eine Person anerkennen, die mir die Anerkennung aus einer freien Entscheidung heraus gibt – also wie eine (zweite) erste Gabe.

Bei Derrida bildet die Möglichkeit einer Gegengabe der Anerkennung und Identität zwar ein Ausschlußkriterium für eine reine Gabe, die hier an die Tradition der selbstlosen moralischen Gabe anschließt. Andererseits ist etwas wie das ›Wesen der Gabe‹ für ihn gar nicht mehr bestimmbar, weder in einem moralischen noch in einem rituellen oder symbolischen Modell. Eine Annäherung an die Gabe ist nur über die Paradoxie ihrer eigenen Annullierung in jeglicher Erwiderng möglich. Vorauszusetzen ist also letztlich doch die Möglichkeit einer Wechselbeziehung von Gabe und Anerkennung, die dann negiert wird. In gewisser Weise scheint also eine Annäherung an die *Paradoxie* der Gabe für Derrida nur in der Konfrontation der für Hénaff zwar unterscheidbaren aber dennoch stets auch parallel koexistierenden Formen der zeremoniellen, Anerkennung vermittelnden, und der moralischen, keine Anerkennung verlangenden, Gabebeziehungen möglich. Marion verweist zudem darauf, daß zwischen der materiellen Erwiderng als Entgelt und der immateriellen, symbolischen Gegengabe von Anerkennung oder Dankbarkeit zu unterscheiden ist.²⁶ Die in aller Unmöglichkeit möglichen Gaben, die Derrida umkreist, sind in besonderem Maße jene Gaben, in die hinein sich das ›Subjekt‹ selbst entäußert oder aufgibt. Bei aller Rückkehrlosigkeit solcher Gaben setzen diese aber nun eben doch den sich Äußernden, Entäußernden oder Hingebenden voraus, der vielleicht sogar am eigentlichsten er selbst ist, wenn er sich den Paradoxien der reinen Gabe stellt und zu geben versucht, trotz aller Unmög-

²⁶ Vgl. Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, Paris 2010.

lichkeit und im Bewußtsein der Unmöglichkeit, die ökonomische Zirkulation jemals ganz zu verlassen. Gerade im Versuch, es dennoch zu tun, also auch in Derridas eigenem Versuch, etwas zu erkennen zu geben, ereignen sich die Verschiebungen dieses Kreises in die elliptische Bahn. Auch die symbolische Dimension der Gabe, die für Ricœur so entscheidend ist, muß für Derrida überschritten werden, da sie eine Synthese schafft bzw. es gilt zumindest, diese symbolische Funktion durchsichtig zu machen oder, wie bereits vorgeschlagen, ihre Implikation der ›Gebrochenheit‹ zu berücksichtigen.

Marion macht nun, ähnlich wie Ricœur, in Auseinandersetzung mit Derrida deutlich, daß die ›Gabe‹ damit verbunden ist, daß sich die Akteure als sie selbst, in ihrer Ikonizität zu erkennen geben, während das Funktionieren der alltäglichen ökonomischen Abläufe demgegenüber eine Anonymität einfordert. Wäre wiederum diese Anonymisierung, die Maskierung der vollen, gesättigten Phänomenalität des personalen Selbst nicht möglich, so müßten wohl letztlich die sozialen Austauschbeziehungen unter dem Gewicht der universalen, absoluten Forderung der Verantwortung jedes Einzelnen für alle Anderen zusammenbrechen und das Dilemma des ›*tout autre est tout autre*‹ würde alle interpersonalen Beziehungen lähmen. Der anonymisierte Austausch ist zudem notwendig, um von anderen Güter zu erhalten, die man selbst nicht besitzen oder herstellen kann: »Es wäre unerträglich, wenn jedes ausgetauschte Gut als eine Bitte um Anerkennung verstanden würde, man könnte nicht leben, wenn kein Gut ausgetauscht würde.« [Hénaff 601] Die Gabebeziehung ist in diesem Sinne keine Alternative zu einem wie auch immer gearteten ökonomischen Austausch – sei es im engeren Sinne eines Warentauschs oder des Handels oder auch im weiteren Sinne von Beziehungen, die Erwiderungen erwarten und nach formalen Reziprozitätsregeln vollzogen werden. So gibt es für Hénaff kein Zurück zur traditionellen Gabegesellschaft, die an spezifische kulturelle und rituelle Kontexte gebunden ist. [Vgl. Hénaff 599] In der Praxis der Gabe lassen sich häufig der zeremonielle Charakter der Herstellung wechselseitiger Anerkennung und der moralische Anspruch einer selbstlosen Großzügigkeit so schwierig unterscheiden, daß die von Derrida aufgezeigten Paradoxien durchaus die am Gabegeschehen Beteiligten im Vollzug dieser Praxis betreffen. Diese Schwierigkeit verstärkt sich durch die zunehmende Loslösung von klaren rituellen Strukturen oder Regeln der Höflichkeit. Innerhalb des mehr oder weniger geregelten ökonomischen Austauschs im Kontext moderner Gesell-

schaften sind Gaben wohl immer als rätselhafte Stolpersteine und als Ausnahmen von der Regel zu verstehen. In diesem Ausnahmecharakter berührt sich die Gabe mit Ricoeurs Tragik des Handelns, mit Derridas an Kierkegaard angelehnter Analyse des Widerspruchs zwischen absoluter Pflicht und moralischer Verpflichtung sowie mit Marions Plädoyer für die Liebe als Überwindung des ethischen Dilemmas zwischen Universalität und Partikularität.

Gerade Derrida und Marion weisen sehr scharf auf das Konfliktpotential einer universalen Verantwortung gegenüber der Partikularität jeder Person hin. Die letztlich unmögliche Möglichkeit einer Lösung dieses Problems wird bei Derrida in die andere Ökonomie des unterbrochenen Opfers und in das Feld der literarischen Fiktion als Wahrung des Geheimnisses der partikularen Identität verwiesen, welches wiederum auch mit dem Namen ›Gott‹ in Verbindung gesetzt wird. Bei Marion erfolgt angesichts dieser Problematik ein Übergang auf die Ebene eines christlich geprägten Liebesideals, verbunden mit einer anderen Ökonomie der Gnade sowie einer absoluten, ewigen Bezeugung durch einen, wenn auch immanenten, absoluten ersten Geber. Beide Denker bewegen sich hier an den Rändern der Philosophie.

Für Hénaff sind die Götter »die notwendigen Figuren der Geber, denen die Menschen aufgrund der Herausforderung dieser Gabe, die ihnen vorausgeht und sie umfaßt, *antworten* können«. [Hénaff 239 f.] In der vertikalen Beziehung auf solche Geber oder auf *einen* ersten Geber äußert sich für ihn nicht eine Haltung der Angst oder Unterwerfung. Die spezifische ›Haltung‹ der Gabe und des Empfangens von Gaben, die möglicherweise auch in der Position des Empfängers der *donation* mitgedacht wird, ist also eine Haltung der Dankbarkeit oder auch der Demut, nicht aber eine Haltung der Demütigung und erdrückenden Verpflichtung. Vielmehr äußert sich in der Rede von Gott, laut Hénaff, »das Verlangen, Gesprächspartner zu kennzeichnen und anzuerkennen, denen man als Gegenleistung etwas bieten kann, was den erhaltenen Gütern gleichkommt. Es ist das Verlangen des Adressaten, seinen Absender zu benennen«. [Hénaff 240] Vor dem Bedürfnis, erkannt und anerkannt zu werden, welches eine Bezugnahme auf einen absolut Anderen motivieren kann, wäre diese Bezugnahme für Hénaff durch das Bedürfnis generiert, selbst einen Anderen zu erkennen, zu benennen und anzuerkennen, um auf die herausfordernde, unendlich inkommensurable und preislose Gabe zu antworten, die sich als Gabe des Lebens beschreiben läßt. Hénaff spricht hier auch von einer Gabe

des Seins, von der sich allerdings besonders Marion und Derrida in ihrer post-metaphysischen Ablehnung der Ontologie distanzieren.

Historisch folgt für Hénaff auf das Netzwerk der wechselseitigen Gaben eine »Vinnerlichung der Gabenbeziehung und andererseits die Autonomie der Handelsbeziehungen«. [Hénaff 581] Wird in der Vertikalisierung der Gabe die Macht zu geben allein Gott zugesprochen, so treten auf der horizontalen Ebene der Beziehungen die Produktion und Ökonomie an ihre Stelle.

»Dann nur noch ein Schritt, und wir befinden uns in einer Welt, die sich nur auf sich selbst bezieht; in der radikalen Endlichkeit der Sphäre der Produktion und der Tauschgeschäfte; und, diesseits wie jenseits, in der Erfahrung eines Gegebenen ohne Geber. Die Gabe von niemandem: Rückkehr zum Denken des Seins. Dies wäre in aller Kürze der Bericht dieser symbolischen Veränderungen, in der wir die Geburt unserer Moderne erkennen; die Ankündigung seines immerwährenden Werdens; die Forderung von neuem zu beginnen.« [Hénaff 582]

Was wird in dieser Moderne aus dem Bedürfnis, anerkannt und erkannt zu werden, sowie aus dem Bedürfnis, zu erkennen und anzuerkennen, was uns gegeben ist, wenn es uns als »Gabe von niemandem« [s.o.] immer wieder auf uns selbst und unsere Beziehungen zueinander zurückwirft, die aber auch nicht mehr durch das zeremonielle Band der Anerkennungen in Gabebeziehungen geregelt werden, sondern durch die von den direkten interpersonalen Beziehungen zunächst notwendig abstrahierenden Gerechtigkeitsregeln? Verlagert sich dann der ganze Anspruch dieser Bedürfnisse auf die Eben des Miteinanders, in der wir einander (zu erkennen) gegeben sind?

»Die Freiheit, die ich mir zuerkenne« und die ich wiederum auch dem mir begegnenden, personalen Anderen zuerkenne, den ich anerkenne, ist für Hénaff ausgehend von Lévinas »nicht die Freiheit, für mich mein eigener Gesetzgeber zu sein«, also keine Autonomie, »sondern auf das Gebot zu antworten, das mir im Antlitz des Anderen begegnet«. [Hénaff 598] Der Imperativ einer absoluten Universalität der Verantwortung und Anerkennung gegenüber jedem personalen Anderen läge damit nicht in den Regeln der Institutionen oder dem positiven Recht, sondern »in der Begegnung selbst«, in der das Antlitz des Anderen bereits »jenseits des Gegensatzes von Allgemeinheit und Besonderem«, Universalität und Partikularität anzusiedeln ist. [Hénaff 599 f.] In der einzigartigen Begegnung, in der der Andere als »reines Ereignis«

[Hénaff 597], als gesättigtes Phänomen oder vielleicht selbst bereits als eine ›reine Gabe‹ erscheint, manifestiert sich die universelle Verpflichtung gegenüber der absoluten Würde des Anderen, »[s]ie gibt die Freiheit zusammen mit dem Gesetz«. [Hénaff 600] Die Anerkennung dieser Würde wird wiederum für Hénaff in der Gabe symbolisiert, mit der wir eine Ordnung jenseits der Ordnung des Preises verbinden: »Wir müssen also das, was keinen Preis hat oder unveräußerlich ist, jene Güter nennen, die nicht der Handelsbeziehung unterworfen werden können, ohne diese Würde in Frage zu stellen und manchmal zu zerstören«. [Hénaff 601] Diese Würde zeigt sich für ihn in Räumen der Begegnung, in denen »man einfach gemeinsam die Ehre zu existieren empfindet« [Hénaff 602] und aus dem »Vergnügen, beisammen zu sein«, die Gewißheit schöpft, »daß diese Würde eben die Anerkennung ist, die man einander gewährt; daß dies das Leben selbst ist, daß es gegeben wird und keinen Preis hat.« [Hénaff 604]

Auch Ricœur versucht ausgehend von Hénaff nicht, die alltägliche Ökonomie durch eine ganz andere Ökonomie zu überschreiten. Die Möglichkeit, zu geben, ohne schon mit der Gegengabe zu rechnen, offen für die Ungewißheit über die Annahme und Erwidern, bildet in ethischer Hinsicht für Ricœur jene Ausnahme von der Regel, die die Regel bestätigt: die ›Lichtung‹ der Gabe, die reale Erfahrung, zu geben und zu empfangen, anzuerkennen und anerkannt zu werden, soll das Streben nach gerechten Regeln und gerechten Institutionen motivieren, in denen sich der Versuch äußert, die universale Gültigkeit des kategorischen Imperativs zu realisieren. In diesem Sinne sollen eine politische und institutionelle Ordnung der Gerechtigkeit und die persönlichen, aber durch ihren festlichen Charakter institutionalisierten Ereignisse der Gabe ebenso wie ihre Akteure in eine Wechselbeziehung treten. Diese Erfahrungen der Gabe können der individuellen Situationsentscheidung eine Richtung geben, wo der Ausnahmeharakter der Situation die Anwendung des Regelwerks an ihre Grenzen führt. Wer die beglückende Erfahrung des wechselseitigen Erkenntnis- und Anerkanntwerdens kennt, kann ein Ziel darin finden, die Möglichkeiten eines friedlichen Miteinanders zu fördern, die solche Erfahrungen zulassen. Ricœur gelingt es dabei deutlich zu machen, daß das »Glück des ›einander‹« [WdA 231]²⁷ nicht die Asymmetrie zwischen dem Einen und

²⁷ Paul Ricœur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein.*

dem Anderen überdecken darf, die in der Distanz gewahrt werden soll, welche sich in der Gabebeziehung eröffnet.

Ricoeur läßt sich vorwerfen, hier nur einen Kompromiß aufzuzeigen, einen kleinsten gemeinsamen Nenner, der die Radikalität des *Tout-autre*-Dilemmas unter der Hoffnung auf die realen Friedenszustände und die Annäherung an die Gerechtigkeit verdeckt. Über die konkreten Probleme der distributiven Gerechtigkeit wird das Recht auf Befähigungen gestellt. Ein solches Recht aber läßt sich nicht klar berechnen und bemessen und ist so immer der Gefahr ausgesetzt, ebenso wie die Friedenszustände ein schönes, menschliches, aber in der Realität äußerst fragiles Ideal zu bilden, das sich letztlich allzu oft der Übermacht der Gegebenheiten, der Ungerechtigkeiten und Tragödien unserer Entscheidungen beugen muß. Von vornherein ist auch Ricoeur klar, daß das Kampfgeschehen allenfalls unterbrochen aber nicht beendet werden kann. In diesem Sinne schadet es sicherlich nicht, Ricoeurs vermittelndes Denken mit Derridas Tendenz zu konfrontieren, immer wieder den Finger in die Wunde der ethischen Ansprüche zu legen, sowie auch mit Marions Konzentration auf die Hingabebeziehungen der Liebe und auf den Versuch, die Endlichkeit menschlicher Bindungen auf eine Unendlichkeit des Geliebt- und Anerkanntseins hin zu überschreiten, welche keine negative Unendlichkeit bilden, sondern einen Bezug auf die Ewigkeit herstellen soll.

Die Möglichkeit, *etwas* zu geben oder zu erkennen zu geben und dabei etwas *von sich selbst* zu geben, kann auch als Alternative dazu verstanden werden, sich selbst ganz geben oder gar aufgeben zu müssen. Es scheint möglich, mit dem Vollzug dieses Gebens ein Zeichen seiner Selbst und seiner eigenen Unvertretbarkeit und Unverrechenbarkeit zu geben. Die Mittelbarkeit dieses Zeichens, die gerade im Zu-erkennen-Geben über verschiedene Medien, beispielsweise über die schriftliche Weitergabe, verstärkt wird, kann dazu beitragen, das richtige Verhältnis von Nähe und Ferne zu wahren und sich nicht nur direkt miteinander, sondern auch zu der gemeinsamen Welt in Beziehung zu setzen. Auf diese Möglichkeiten kann wiederum die Philosophie hinweisen, wenn sie den Erkennenden dazu anleitet, auf bestimmte Zusammenhänge und Gegebenheiten zu achten – beispielsweise auf die komplexen Konstellationen, die sich in der Thematik der Gabe eröffnen.

Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Herber-Schärer, Frankfurt a. M. 2006. [Zitiert als: WdA]

Das Modell der Gabe dient als Modell einer Ausnahme von den institutionalisierten Regeln des sozialen Miteinanders, die an die Stelle direkter, interpersonaler Bindungen getreten sind – eine Ausnahme, die diese Regeln bestätigt und ihnen eine Richtung gibt – letztlich vielleicht als ein Symbol jener ›Ausnahme‹, die jede einzelne Person in ihrer Unvertretbarkeit, Unverrechenbarkeit, Preislosigkeit und Würde ist.²⁸ Um eine Idealisierung zu vermeiden, die das Modell der Gabe zur Schablone für ein universales Weltbild ausdehnen würde, ist es wichtig, diesen Ausnahmecharakter immer wieder zu betonen, die Begrenztheit der Erfahrungen zu berücksichtigen, die sich als ›Gabe‹ betrachten lassen, und auf deren Rückseite sich die Fülle anderer, ebenso überwältigender, aber negativer Ausnahmeerlebnisse eröffnet, für die die Haltung der Dankbarkeit wohl kaum angemessen erscheint.²⁹ Deshalb ist gerade bei Marion zu beachten, daß er sich explizit davon distanziert, die Gegebenheit der Phänomenalität in diesem Sinne pauschal als ›Gabe‹ zu betrachten.

Der Ausnahmecharakter, der bei allen drei Autoren mit der Thematik der Gabe verbunden ist, reicht bis zu einer radikalen Maßlosigkeit und Exzessivität. So bildet für Ingolf U. Dalferth, wie bereits skizziert wurde, die Figur der Gabe bei Derrida ein Emblem für die Figur des Unmöglichen und zugleich eine aporetische Gegenfigur zum Phänomen. Da Marion sowohl das Phänomen ›Gabe‹ als auch jegliche Phänomenalität im Horizont der Gebung versteht – was wiederum Derrida veranlaßt ihm doch ein Verständnis aller Phänomene als ›Gaben‹ zuzuschreiben – bildet die Gebung zugleich die Voraussetzung für die Möglichkeit, überhaupt über das Phänomen Gabe reden zu können. Und

²⁸ Auf ähnliche Weise versteht Christoph Mandry in seinem Aufsatz »Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen« (In: Michael Gabel und Hans Joas [Hg.]: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Gabel, Joas] S. 234–251) die Logik der Gabe verbunden mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe und Feindesliebe als Korrektiv einer zu engen Fokussierung auf die Goldene Regel als reine Regel der Gegenseitigkeit im Sinne der Gleichheit. »Es geht darum, ethische Gegenseitigkeit richtig zu verstehen – nicht berechnend, sondern orientiert am anderen in einer Dynamik der Sensibilität und der Suche nach der besseren Ethik und einem immer besseren Verständnis der Logik der Gegenseitigkeit«. [Gabel, Joas 251]

²⁹ Dies macht Ingolf U. Dalferth aus religiöser Sicht deutlich: »Auch religiös ist nicht alles Anlass zur Dankbarkeit. Dazu ist das Leben zu unbarmherzig, sind Übel und Böses zu präsent. Immer Anlass zur Dankbarkeit sind aber Gaben, und deshalb kann man nicht alles, was es gibt, undifferenziert zur Gabe erklären«. [Gabel, Joas 182]

dies wiederum gilt auch für Derridas Rede über die Gabe, selbst dann noch wenn diese Rede die Gabe als Phänomen negiert. Im Kern geht es sowohl Marion als auch Derrida, wie Dalferth betont, nicht eigentlich um eine Auseinandersetzung mit der sozialen Realität der Gabe oder, wie sich ergänzen läßt, mit den Strukturen der kulturhistorischen Entwicklungen des Gabeverständnisses, die Hénaff beschreibt und die auch Ricœur ins Auge faßt. Vielmehr geht es ihnen um eine Auseinandersetzung über die phänomenologische Methode und ihre Grenzen³⁰ sowie um ein »Verarbeiten des störenden, widerständigen, unterbrechenden Mehr der Welt«. [S.o.] Dalferth erarbeitet eine Interpretation Marions und Derridas, die das ihnen gemeinsame und von beiden auch erkannte und thematisierte Problem berücksichtigt, wie sich die Gabe sprachlich erfassen läßt, wie sie erkannt und zu erkennen gegeben werden kann. Er betont die lebensweltliche Abhängigkeit der Gabe vom Empfänger. Es muß auch in der dreifachen Reduktion der Gabe einen Empfänger des Phänomens Gabe geben, um über dieses Phänomen reden zu können. Es ist also für Dalferth im Kontext einer, hier an Ricœur erinnernden, »hermeneutischen Lebensweltphenomenologie« [Gabel, Joas 169] stets ein Empfänger vorauszusetzen, der – und dies ist hier entscheidend – auch selbst in der Lage ist, sich als solchen zu verstehen. Die Gabe gibt es nur als etwas, das für jemanden da ist, von dem es auch verstanden werden kann und der zugleich selbst versteht, daß es seine Funktion oder Aufgabe ist, dieses Verstehen – als Interpretation, als Dekonstruktion oder Explikation – zu vollziehen. So gehört die Gabe mit dem Widerstand ihrer paradoxen und aporetischen Strukturen, die zum Denken herausfordern, für Dalferth zu den »kreative[n] hermeneutische[n] Phänomen[en]«, an denen dieses Verstehen von Phänomenalität und Selbst exemplarisch vollzogen werden kann. [Gabel, Joas 175] Das Wort, der Name oder das Zeichen ›Gabe‹ bezeichnet nicht ›etwas‹, was als Gegenstand klar definiert und identifiziert werden könnte, »sondern einen bestimmten sozialen Gebrauch von Sachen

³⁰ Im Hinblick auf die Frage nach den Grenzen der phänomenologischen Methode läßt sich an Marions Vollzug der Reduktion der von Geber, Empfänger und gegebener Sache die Frage anschließen, wie die phänomenologische Reduktion bei Phänomenen greift, die nicht so eindeutig wie das Gabe-Phänomen in eine, plurale, hier ternäre Struktur zerlegt werden können, deren einzelne Pole sich dann schrittweise einklammern lassen, und die nicht schon in sich durch den Vollzug einer Gebung gekennzeichnet sind. Allerdings ist zu beachten, daß diese Reduktion bei Marion nicht eindeutig den Anspruch stellt, mehr als ein besonders eingängiges Beispiel der Anwendung seiner Methode zu bilden.

oder Dingen bzw. eine *bestimmte Kommunikationspraxis*«. [Gabel, Joas 171] Die Gabe ist daher kein eidetisch erfaßbares reines Phänomen, sondern stets eine gemeinsame Performanz und Praxis personaler Kommunikation, in der es zugleich darum geht, eine »symbolische Identität der sozialen Akteure (Personen, Sozialitäten)« zu erkennen und zu erkennen zu geben, denn nur »[i]n diesen Beziehungen werden wir, wer wir für andere sind und erst dadurch werden wir fähig, als solche auch zu leben und zu handeln«. [Gabel, Joas 172 f.] Ricœur's Identität als *homme capable* wird demgemäß erst durch die Interaktion mit anderen möglich, die sich u. a. in den Figuren von Geben und Nehmen beschreiben läßt.

Die Möglichkeit sich als ein *Empfänger* von Phänomenalität zu verstehen, wird auch durch die reale Erfahrung zugänglich, von einem Anderen, einem personalen, erkennbaren und identifizierbaren Gegenüber, eine Gabe als ein ganz konkretes, erkennbares, identifizierbares und greifbares (nicht notwendig aber materielles) Geschenk zu erhalten: »Durch Gaben werden wir, wozu wir uns selbst nicht machen können: zu Empfängern«. [Gabel, Joas 173] Es kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, daß wir unser Selbstverständnis als Empfänger von Phänomenalität erst nachträglich aus der Erfahrung dieser sozialen Realität heraus konstruieren, die wiederum auch damit verbunden ist, uns selbst als Gebende, vielleicht sogar als ein Geschenk für den Anderen erfahren zu können.

Wenn wir uns jedoch als Empfänger verstehen, werden wir dadurch für Dalferth herausgefordert, Entscheidungen zu treffen – die Entscheidung, die Gabe anzunehmen oder abzulehnen. Dabei ist nicht zunächst ein Subjekt gegeben, welches eine Aneignung der gegebenen Sache vollzieht, sondern – hier finden wir wieder die Figur des Rufes oder Herausgefordertseins zu sich selbst durch den Anderen – »man wird zum Subjekt, indem ein Anderer sich so zu einem verhält, daß man sich dazu nicht nicht verhalten kann«. [Ebd.] Die Passivität des Empfängers soll für Dalferth nicht notwendig als eine der *Passion* verstanden werden, sondern als eine *Passivität des Werdens*: der Empfänger ist im Empfangen von Begabungen, im Zuspield von Lebensmöglichkeiten sowie in der Gabeerfahrungen, die sich ihm als Herausforderungen und Aufgaben stellen – beispielsweise als Aufgabe, das Werk eines Anderen anzunehmen oder aber die Gebung der Phänomenalität und der zum Denken und Lernen herausfordernden Zeichen zu explizieren – dazu aufgefordert, sich selbst (zu sich selbst) zu entwickeln.

In jedem Fall ist das, was wir meinen, wenn wir (sei es alltäglich oder im Kontext anthropologischer, ethnologischer, soziologischer Forschungen oder philosophischer Überlegungen) über die Gabe reden, eine Aufgabe, die das Verstehen in besonderem Maße herauszufordern scheint. Wir sind dadurch aufgefordert, uns selbst und Andere, unserer Beziehungen zueinander und all das neu zu verstehen, was unsere Selbst- und Weltwahrnehmung auf besondere Weise deshalb konstituiert, weil es uns vielleicht rein intuitiv, vielleicht ganz naiv und emotional nicht einfach objektiv und sachlich als Gegebenheit, sondern wie ein Geschenk oder wie eine Gabe erscheint – das, was für uns kostbar ist und dem wir einen Wert zumessen. Wenn wir etwas als Gabe charakterisieren, dann tun wir dies nicht nur für Dalferth, in Anlehnung an Marions gesättigtes Phänomen, weil wir es als ein überraschendes, das Empfangen überschreitendes Überschußphänomen erfahren, als etwas, was über das hinausgeht, was anthropologisch notwendig wäre, als etwas, was über die Logik des Überlebens hinaus eine Logik des Mehr-als-nötig eröffnet. In diesem Sinne besteht die mehrfach herausgehobene ›Unmöglichkeit der Gabe‹ auch in der Unmöglichkeit, diesen Überschuß ›wegzureduzieren‹, um aus dem Gabegeschehen ein handhabbareres Phänomen oder Objekt unseres Denkens zu machen. Es handelt sich also bei dieser Unmöglichkeit nicht um ein Weniger- sondern um ein Mehr-als-möglich. Auch Derridas »Logik des ›ohne‹« [s. o.] meint, wenn es um die Gabe geht, wohl letztlich eine Unterbrechung der Ordnung des Sagbaren, die einen *Mangel der Logik* freilegt, angesichts einer *Überfülle* dessen, was bezeichnet werden soll. Analog zum Preislosen ist die Gabe, die Dalferth letztlich anders als Hénaff allerdings ganz explizit wieder in den theologischen Kontext der Gnade einordnet, dasjenige, was völlig umsonst ist, nicht weil es unverdient oder unbezahlbar ist, sondern weil es aus Nützlichkeitserwägungen heraus nicht benötigt wird.

Die philosophische Auseinandersetzung mit der Gabe ist nicht auf die Frage nach einem Gegenstand zu reduzieren, erschöpft sich aber auch nicht in der Beschäftigung mit der sozialen Praxis, den interpersonalen Gabebeziehungen und ihrer symbolischen Vermittlung. Vielmehr versucht sie einerseits, die darin freigelegten Aporien als Stein des Anstoßes für weitere Fragen und ein weiteres Verstehen und Erkennen zu begreifen, und andererseits, die in dieser uns so vertrauten Praxis aufgezeigten Strukturen – die ternäre Konstellation von Geber, Empfänger und Gegebenem, die darin eröffnete Beziehung, die Bewegung

des Gebens, die Haltung des Empfangens – unter Berücksichtigung der damit verbundenen Paradoxien als Modell, als Denkfigur und ›optisches Instrument‹ zu nutzen, um verschiedene Strukturen unseres Erkennens, unseres Weltbezugs, unseres Selbst, unserer Beziehungen zueinander, unseres Handelns und unserer Verpflichtungen aufzuzeigen und ein Weiterdenken zu motivieren. So besitzt ›die Gabe‹ quasi eine doppelte symbolisch-hermeneutische Dimension: einerseits insofern in ihrem Vollzug die Bedeutung der Bindung der Akteure zu erkennen gegeben wird; andererseits sofern die gedankliche ›Arbeit‹, die sich mit den Problemstellungen der Gabe auseinandersetzt, nicht nur beschreibend deren Abbild herstellt, sondern die unterschiedlichen Implikationen der Gabepaxis entfaltet und als Instrumentarien nutzbar macht, um mehrdimensionale, komplexe Strukturen und Beziehungen zu erkennen zu geben.

Das soll nicht heißen, daß die Auseinandersetzung mit der Gabe *der* zentrale Schlüssel für das Verständnis der personalen Identität, der sozialen Beziehungen *und* zugleich auch noch für das Erkennen oder unseren Weltzugang in einer Phänomenologie des Gegebenen ist. Gerade die Analogie zwischen dem sozialen Vollzug der Gabe und dem phänomenologischen Diskurs der Gegebenheit, Gebung oder ›Gabe‹ des Erscheinens birgt die Gefahr, die wechselseitigen Bezüge überzustrapazieren. Dennoch besteht in einer möglichst vielschichtigen Auseinandersetzung mit der Gabe die Chance, diese phänomenologischen Denkweisen an eine lebensweltliche Erfahrung der Praxis unseres Miteinanders anzubinden. Zugleich kann das Phänomen ›Gabe‹ selbst in seiner tiefen Verwurzelung und seinen verschiedenen Funktionen in unserer Kultur und in der Ebene des Sozialen mit all seinen Paradoxien und Fragestellungen entfaltet werden. Dadurch können wir *einen* möglichen Zugang zu unserem Selbstverständnis gewinnen, sowohl in seiner sozialen und kulturellen Dimension als auch in der unmittelbaren Konfrontation mit der Gegebenheit der phänomenalen Welt und der Weise, wie wir uns selbst gegeben sind. Dieses Selbstverständnis kann sich in der Rede vom Geben und Nehmen ausdrücken.

Die Strukturen von Geben, Nehmen und Erwidern bilden elementare Formen unserer Interaktionen und unserer Fähigkeit, uns auf *etwas* und zugleich auch auf *jemanden* zu beziehen. Erfassen wir wiederum diese Beziehung als Phänomen ›Gabe‹ und entwickeln aus dieser Figur eine Ordnung der Gabe, sei es in einer horizontalen oder einer vertikalen Dimension, sei es in einer neutralen Theorie oder in einer

moralischen Wertung, so setzen wir uns damit auch zu diesen Möglichkeiten der Beziehungen in Beziehung. Und wir betrachten dabei uns selbst als Gebende und Empfangende im Kontext dieses Beziehungsgefüges, in das wir auf eine komplexe Weise eingebunden sind – zwischen unserer Initiative und Spontaneität und unseren Verpflichtungen, Verbindlichkeiten und Verantwortlichkeiten, zwischen einer aktiven und einer passiven Positionierung. Dadurch werden eine nur scheinbar über jeden Zweifel erhabene Subjektzentrierung, eine rein solipsistische Selbstreflexion und eine schematisierte, vereinfachte Opposition zwischen Subjekt und Objekt sowie auch zwischen dem Selbst und dem Anderen in Frage gestellt. Das Modell der Gabe kann dazu dienen, uns für uns selbst im Muster ihrer Relationalität, in unserer Bezogenheit auf einander, auf etwas, auf uns und auf die Beziehung selbst, verständlich zu machen. Die Paradoxien der Gabe können uns auf die Fragen hinweisen, die wir stellen müssen, um uns auf diese Weise zu verstehen.