

II. Ausblick: Einander zu erkennen geben

1) Das Kunstwerk gibt (mehr) zu erkennen

Ein Beispiel Dalferths für das, was (es) ›umsonst‹ gibt und was wir als Gabe empfinden, ist jenseits des religiösen Kontextes die Musik Mozarts. [Vgl. Gabel, Joas 186] Eine Annäherung an eine Komposition Mozarts oder Bachs ist auf verschiedenste Weise möglich: man kann die Partitur lesen, sie musikwissenschaftlich untersuchen, man kann die Kompositionstechnik, das Verfahren des Kontrapunktes freilegen, die mathematischen Strukturen der Musik, die Tonhöhen und Frequenzen bis ins Detail aufschlüsseln und graphisch darstellen, die historische Aufführungspraxis berücksichtigen, verschiedene Interpretationen von Musikern und Dirigenten vergleichen, eine CD abspielen, ein Konzert besuchen, vielleicht sogar selbst die Musik spielen. Das alles sind Aspekte dieses gesättigten Phänomens, die für sich genommen niemals *die* Jupiter-Symphonie oder *die* Goldberg-Variationen erfassen können, sondern nur eine Annäherung gewährleisten. Und zu dieser Annäherung kann es wesentlich gehören, sich ganz auf die Musik einzulassen, zu hören, sich dabei als Empfänger einer ›Gabe‹ wahrzunehmen, sich überraschen, verführen, aber auch irritieren, überwältigen und herausfordern zu lassen. Auch das bleibt nur *eine* Annäherungsweise, die keine der anderen ersetzen kann und soll. Vielleicht ist es die naivste und unreflektierteste Weise des Umgangs mit solchen Phänomenen, aber vielleicht auch diejenige, die zunächst einmal vorauszusetzen ist, um die Motivation zu erklären, *warum* überhaupt die Vielzahl der Annäherungsversuche, die Kette der Interpretationen, der Forschungen, Begriffsbildungen und Fragestellungen in Gang gesetzt und über Jahrhunderte hinweg fortgesetzt wird. Es wäre ebenfalls naiv, diese Empfängerhaltung gänzlich auszublenden und ihr jegliche Relevanz abzuspochen (selbst dann, wenn sie in den weiteren Schritten der Annäherung ausgeblendet werden muß), wenn sie wesentlich dafür ist,

in dem uns Zu-erkennen-Gegebenen die Fenster zu öffnen, durch die für uns immer wieder ein anderer Blick auf die Welt möglich wird.

Ebenso wie sich für Ricœur Verstehen und Erklären wechselseitig ergänzen sollen, gilt dies auch für die verschiedenen Grade und Arten des Affiziertwerdens durch ein Phänomen, je nachdem ob es in seiner Alltäglichkeit, als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung oder in seiner Sättigung angenommen wird. Aus der Erfahrung, durch das Übermaß oder das Mehr solcher Gaben in der eigenen Aufnahmefähigkeit als Empfänger überschritten zu werden, kann dieser seine eigene Kontingenz und seine eigenen Grenzen erkennen und sich zu sich selbst sowie auch zu den ebenso konstituierten anderen Empfängern verhalten. Und zugleich kann durch das Bewußtsein der eigenen Begrenztheit das Bedürfnis motiviert werden, sich selbst zu überschreiten und zu (ent)äußern – das Begehren zu geben. Das, was wir als Gabe bezeichnen, kann seine Funktion als kreatives hermeneutisches Phänomen nicht allein aus dem Zugang zu einer Selbstwahrnehmung als Empfänger gewinnen, sondern gleichermaßen als Ausdruck der Bewegungen dienen, in denen wir das durch das Empfangen in Gang gesetzte Verstehen entfalten, weitergeben und zu erkennen geben – beispielsweise in einem Werk oder Kunstwerk.

In der Zweckfreiheit des Kunstwerks äußert sich besonders deutlich das Begehren, »zu erkennen zu geben«, einen Anstoß zu geben, einen spezifischen Blick auf die Welt zu vermitteln, Fragen und Interpretationen herauszufordern, und zwar sehr häufig verbunden mit einem hohen Einsatz, der darin besteht, etwas von sich selbst preiszugeben oder, wie Ricœur es ausdrücken würde, der Suche nach dem Selbst Ausdruck zu verleihen. Das »Mehr«, von dem Dalferth im Hinblick auf die Logik der Gabe spricht und das in vielen Darstellungen der Gabe mitschwingt, erinnert an das »Mehr«, das für Adornos »*Ästhetische Theorie*«³¹ das Kunstwerk auszeichnet. Dieses sich stets selbst transzendierende Kunstwerk könnte in seiner Abgrenzung gegen die Ökonomie und den Tauschkreislauf der Kulturindustrie als eine Art »Gabe« betrachtet werden. Es kann ein »Mehr seiner Kontingenz«³² entreißen, welches sich bereits in der Erfahrung des Naturschönen ankündigt, »die Chiffre des noch nicht Seienden, Möglichen« die »mehr als Daseiendes«

³¹ Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970.

³² Ebd., S. 121.

verspricht.³³ Das Kunstwerk ist zugleich deshalb ein ›Mehr‹, weil es gegenüber dem, was es darstellt oder wovon es inspiriert ist, bereits als Vermittlung und Verschiebung differiert. Seine Wirkung und gesellschaftliche Aufgabe liegt in dieser »Relevanz der Abweichung«³⁴ und im Erinnern an die Kontingenz der geordneten Welt. Kunst »deutet darauf, daß das Nichtseiende sein könnte«, ihre »Wirklichkeit ... zeugt für die Möglichkeit des Möglichen«.³⁵

Kunstwerke dürfen für Adorno nicht als Darstellungen ewiger Wahrheiten rezipiert werden, sondern sie überfallen den Rezipienten, wie das gesättigte Phänomen im Modus des Augenblicks, als eine *Frage* nach Wahrheit. Der unlösbare Rätselcharakter der Kunst liegt darin, daß das Kunstwerk ein Gemachtes ist und zugleich auf die Möglichkeit einer Wahrheit verweist, die – im Rahmen des Menschenmöglichen – nicht gemacht werden kann. Durch den Charakter des Scheins und der Fiktionalität, den auch Derrida so deutlich herausarbeitet, sind zugleich immer auch die Unwahrheit und in der vermittelten Möglichkeit die Unmöglichkeit, die Möglichkeit des Nichtseienden mit angelegt. So ist auch im Kunstgenuß, in dem das Kunstwerk wie ein Geschenk empfangen wird, für Adorno die Kunst nicht selbst schon das Glück, sondern sie fungiert als »das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.«³⁶ Dieser Bruch ist entscheidend, damit das Kunstwerk in der modernen Gesellschaft eine Herausforderung und einen Widerstand bietet, der »vom Betrachter Erkenntnis [fordert] und zwar eine von Gerechtigkeit: es will, daß man seiner Wahrheit und Unwahrheit innerwerde«³⁷ – es gibt also zu erkennen, es gibt die Aufgabe, zu erkennen. Die Empfängerhaltung, die das Verstehen in Gang setzt, kann nun ausgehend von der kritischen Funktion des Kunstwerks keine ungebrochene Hingabe an den Genuß der ›Gabe‹ sein, da diese bereits auf die Kontingenz und die Fragilität der ›Lichtungen‹ verweist, die sich in ihr eröffnen. Wie die Phänomenalität bei Marion zur Entfaltung der *donation* herausfordert, »erwartet« für Adorno das Kunstwerk »die eigene Explikation«.³⁸ Kunst erscheint als Rätsel, als eine Frage, die danach verlangt, Antwort zu geben. Das Kunstwerk ruft dazu auf, sich in es hinein und über es

³³ Ebd., S. 115.

³⁴ Ebd., S. 122.

³⁵ Ebd., S. 200.

³⁶ Ebd., S. 205.

³⁷ Ebd., S. 30.

³⁸ Ebd., S. 524.

hinaus zu denken, es ruft dazu auf, nicht nur zu erkennen, sondern selbst auch zu erkennen zu geben. Bei Proust ist es, so Deleuze, die Kunst, die dazu privilegiert ist, die Essenz, die Verbindung einer materiellen Dimension des Zeichens und einer Immaterialität der Bedeutung, ebenso wie die Differenzen zwischen den singulären Welten und Perspektiven der Personen sichtbar zu machen. Sie leitet, ganz ähnlich wie Sokrates und vielleicht mit einer eigenen ›nachträglichen‹ Rationalität, welche die Voraussetzung des Umgangs mit Gegebenen und Zu-erkennen-Gegebenem akzeptiert, das Denken dazu an, im Wechselspiel von Implikation und Explikation mit den auf verschiedenen Ebenen gegebenen Zeichen umzugehen.

Das Kunstwerk macht die kreditive Dimension durchsichtig, die von uns verlangt, uns auf seine fiktionalen Setzungen und Regeln einzulassen und ihnen Kredit zu geben, und es besitzt in seiner Anziehungskraft zugleich eine starke Komponente des Begehrens ebenso wie es mit unserem Erstaunen, unserer Überraschung und Verwunderung spielt. Möglicherweise bleibt es ein Rätsel, warum wir auf eine solche Art und Weise geben und zu erkennen geben, warum wir eine so hochgradig ausdifferenzierte kulturelle Welt des letztlich Überflüssigen hervorbringen, welches keinesfalls nur in den Zeugnissen der Hochkultur oder in den archaischen Ritualen der Gabe generiert, sondern auch und gerade in der modernen kapitalistischen Gesellschaft *produziert* wird. Hier wird allerdings der Einzelne oft sehr deutlich als rein passiver Empfänger, als Konsument verstanden, wenn auch zunehmend ein besonderer Reiz im Versprechen zu liegen scheint, sich medial als ›Künstler‹ und damit als ›Gebender‹ inszenieren zu können – dabei allerdings letztlich auch nur als Ware für andere Konsumenten zu dienen. Eine ›Würde‹ des Gebens und Empfangens wird dabei oft grundlegend verletzt. Vielleicht umso mehr, weil uns unser Bedürfnis, anderen etwas zu geben und etwas von sich selbst zu geben, ohne sich selbst aufzugeben, in besonderem Maße verletzlich macht – weil wir darin selbst auf dem Spiel stehen.

Bietet die Kunst in der Gabe der Poesie oder des Werkes die bestmögliche oder gar letztmögliche Annäherung an das Phänomen der Gabe, insbesondere an das Rätsel und die Paradoxien einer ›reinen Gabe‹? Die Frage nach der Gabe ist nicht auf den Umgang mit ästhetischen Phänomenen zu reduzieren, sondern steht ausgehend von der realen Erfahrung der Gabe von Hand zu Hand und ihrer kulturhistorischen Situiertheit immer in einem interpersonalen, sozialen, mit ethischen

Fragestellungen aufgeladenen Kontext. Sowohl bei Ricœur als auch bei Derrida und Marion³⁹ findet sich stets eine gewisse Überschneidung zwischen Betrachtungen der Kunst oder des Ästhetischen und einer ethischen Dimension, die sehr produktiv die Rolle der künstlerischen Vermittlung für die Realisierung interpersonaler, ethischer Beziehungen aufzeigen kann, wie beispielsweise im Übergang vom Text zur Aktion und Initiative bei Ricœur. Andererseits ist eine gewisse Gefahr der Ästhetisierung ethischer Problemstellungen nicht zu verkennen. Was die Kunst zu erkennen gibt, ist wie die Lichtung der Gabe im Kampf um Anerkennung niemals ein Patent, um beispielsweise die Probleme der gerechten Verteilung lebensnotwendiger Güter zu lösen. Die Art der Kunst, zu erkennen zu geben, besteht darin, zu denken zu geben und auf die Fragen hinzuweisen, die sich auch auf ethischer Ebene stellen.

2) Einander begegnen, sich einander zu erkennen geben, einander einen Platz geben

Hénaff beschreibt die Erfahrung einer Überschreitung der Kosten-Nutzen-Kalkulationen des Überlebens nicht am Beispiel der Kunst, sondern anhand zwischenmenschlicher Begegnungen im öffentlichen Raum der Agora oder des Cafés als »einer Art Agora für jedermann«. [Hénaff 604] Interessanterweise greift er dazu auf eine literarische Darstellung dieses Raumes zurück, die auf solche Begegnungen und unser Bedürfnis nach ihnen hinweist.⁴⁰ Für Aristoteles ist in seiner Kritik gegen die Chrematistik sogar das Bedürfnis, das durch das Geld vertreten wird nicht einfach nur eines nach Gütern, sondern es geht auch im ökonomischen Warenaustausch letztlich noch »um das Bedürfnis, das wir alle

³⁹ So verweist Thomas Alferi darauf, daß bei Marion anders als bei Lévinas »das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen ... immer auch ästhetische Valenz« besitzt. [Alferi 369, vgl. auch Anm. 290] Umgekehrt konstatiert Rolf Kühn ein »Gleiten der Phänomenalitätsbeschreibung in den im weitesten Sinne ethischen Bereich«. (Rolf Kühn: »Sättigung« als absolutes Phänomen. Zur Kritik der klassischen Phänomenalität (Kant, Husserl) bei Jean-Luc Marion. In: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog, 3. Jg. (1994). S. 337–345, hier S. 343).

⁴⁰ Hénaff zitiert hier: Carson McCullers: *Die Ballade vom traurigen Café. Novelle*. Übers. von Elisabeth Schnack, Zürich 1971. Ein neu eröffnetes kleines Café wird hier in einem trostlosen Städtchen in den Südstaaten der USA zur Zeit der großen Depression zu einer unerwarteten Gabe für die Anwohner.

aufgrund der Differenzierung der Berufe und ihrer Komplementarität nach einander haben«. [Hénaff 125]⁴¹ Auch wenn dieses Bedürfnis nach einander hier kein Bedürfnis nach einer persönlichen Beziehung oder einer emotionalen Bindung ist, spielt dabei doch die individuelle Persönlichkeit der Beteiligten eine wichtige Rolle. Denn ich brauche den Anderen – den Schuhmacher oder Bäcker –, weil ich bestimmte Güter von ihm erhalten möchte, die ich selbst nicht in gleicher Weise herstellen kann, und das wiederum heißt im Kontext der »Nikomachischen Ethik«: ich brauche seine spezifischen Fähigkeiten, seine Talente, das was er erlernt hat und was an ihm in dieser Hinsicht anders ist, als ich selbst. Zwar geht es hier um »eine andere, weniger glorreiche, weniger persönliche Version des sozialen Bandes« als in den traditionellen Gabebeziehungen der Anerkennung [Hénaff 503], dennoch geht es weiterhin um das soziale Band. Die eigentliche Beziehung des Einander-zu-erkennen-Gebens beschreibt Aristoteles in der Verbindung der Freundschaft, in der die Beteiligten tatsächlich einander ihr Selbst zu erkennen geben. Das Bedürfnis, mit dem Anderen in Beziehung zu treten und einander zu erkennen zu geben, erklärt sich dabei auch aus dem Bedürfnis, sich selbst zu erkennen. So erklärt Dalferth mit Bezug auf Lévinas:

»Wir bedürfen des Anderen nicht nur, weil uns sonst *etwas* oder *jemand* fehlt, sondern weil *wir selbst* sonst fehlen würden. ... Nicht das Bedürfen bestimmt den Anderen, sondern der Andere ist der, dem der Bedürfende sich und sein Bedürfen verdankt.« [Gabel, Joas 187]

Analog zur Figur der Lichtung der Gabe bei Ricœur beschreibt Dalferth jede Erfüllung dieses Bedürfnisses nicht als Abschluß, sondern als Bestätigung und Erneuerung des Bedürfnisses.

Michael Gabel nennt in seiner Auseinandersetzung mit Marion unter dem Titel »Hingebener Blick und Selbstgegebenheit« [Gabel, Joas 192–209] einen weiteren Aspekt, der das Bedürfnis, sich zueinander in Beziehung zu setzen als ein Einander-zu-erkennen-Geben erklären kann: Für Gabel kann ausgehend von Max Scheler der gesamte Zugang zur Phänomenalität immer nur in der Vermittlung über einen personalen Anderen geschehen. Es gibt keinen abstrakten Bezug auf Gegebenes, sondern nur den individuellen, konkreten Bezug der jeweiligen Person, die die Gebung empfängt, zur Manifestation bringt und

⁴¹ Vgl.: Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Übers. von Olof Gigon. Zürich und München 1967. [Zitiert als: NE] V, 8, 29.

entfaltet. Das heißt wiederum, daß der Zugang zu einem Phänomen immer schon als ein Mit- oder Nachvollzug der Wahrnehmungsakte des Anderen erfolgt, vermittelt über dessen Selbstkundgabe, so daß letztlich jedes Empfangen einer Gebung die Vermittlung über das Zu-erkennen-Geben einer Person voraussetzen würde. Auch Gabel überschreitet allerdings die philosophische Argumentation auf eine theologische Ebene, insofern für ihn aus dieser Voraussetzung heraus *eine* Person Gottes denknotwendig ist, um die Phänomenalität als *eine* Welttotalität zu garantieren, die nicht in die willkürlichen Kundgaben einzelner personaler Geber mit ihren je eigenen Wahrnehmungswelten zerfällt.

Ähnlich möchte auch Marion über die Begrenzung auf die Pluralität der jeweiligen Perspektiven und Selbstkundgaben der Personen hinausgehen. Das gesättigte Phänomen Person verlangt wiederum eine unendliche Arbeit der Hermeneutik, die niemals in *einen* Horizont überführt und darin vervollständigt werden könnte. In »*L'icône ou l'herméneutique sans fin*«⁴² wird deutlich, inwiefern trotz dieser Unabschließbarkeit der Versuch des Verstehens und die hermeneutische Arbeit eine Motivation aus der Konfrontation mit dem gesättigten Phänomen der Ikone, also aus der Begegnung mit der anderen Person gewinnen. Die Gesichtsausdrücke des Anderen können eine Vielzahl von Bedeutungen vermitteln, die sich nicht eins zu eins in Begriffe übersetzen lassen: »L'expression du visage exprime une infinité de significations.«⁴³ Dieses Zu-erkennen-Geben erkennt sich selbst nicht: »le visage ne sait pas ce qu'il dit ou, plus exactement, ne peut dire la signification qu'il exprime, parce qu'il ignore lui-même.«⁴⁴ Das Gesicht und meine Gesichtsausdrücke sind für mich selbst ein blinder Fleck. Ich kann mich ohne jegliche Vermittlung oder Spiegelung – die immer schon ein verändertes, spiegelverkehrtes Bild zeigt – nicht zu meinem Gesichtsausdruck verhalten, den ich mir selbst nicht ansehe. Zudem bleibt das, was sich im Gesicht ausdrückt, stets nur Annäherung an das damit verbundene innere Erleben. Die Kontra-Intentionalität der Phänomene gilt hier auch für das Phänomen der eigenen Person, denn wir geben uns anderen oft gerade durch unbewußte Gesten besonders deut-

⁴² In: Jean-Luc Marion: *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001. S. 125–153.

⁴³ Ebd., S. 144.

⁴⁴ Ebd.

lich in unserer Personalität und Identität zu erkennen. Das Gesicht ist für Marion mit der Lüge verbunden, nicht im Sinne einer bewußten Täuschung, sondern weil seine Art sich zu äußern stets mehrdeutig und ›uneigentlich‹ bleibt. Es kann keine Wahrheit als Adäquation oder Evidenz beanspruchen, aber einer anderen Ordnung der ›Wahrheit‹ entsprechen:

»Un visage ne dit la vérité sur ce qu'il exprime – vérité qu'en un sens il ignore toujours – que si je le crois et qu'il croit que je le crois. La confiance, pour ne pas dire la foi, offre le seul accès phénoménologiquement correct au visage d'autrui.«⁴⁵

Es ist hier für Marion nicht die soziale Position, die Anerkennung oder Würde, sondern die *Wahrheit* der Person, die nur über den Anderen, über das Einander-zu-erkennen-Geben und zudem über eine Ordnung des Vertrauens oder Glaubens vermittelt werden kann. Interessant ist, daß Marion hier noch einmal deutlich eine lebensgeschichtliche Dimension mit einführt: das Gesicht drückt aus, was der Person geschieht, was sich für sie ereignet, und zwar über den Verlauf der Zeit hinweg. »La vérité du visage se joue donc dans son histoire.«⁴⁶ Vollständig kann diese lebensgeschichtliche Wahrheit sich nur im gesamten Verlauf bis zum Tod entfalten, weshalb für Marion Freundschaft und Liebe ein andauerndes Vertrauen bis zum Ende des Lebens bedeuten müssen. Die hermeneutische Arbeit, die durch das gesättigte Phänomen des Antlitzes herausgefordert wird und auf der Basis dieses Vertrauens in die ›Wahrheit‹ seiner Ausdrücke erfolgt, endet für Marion aber gerade nicht mit dem Tod. Sie kann nicht in ein letztgültiges Urteil überführt werden, das der Sättigung des Phänomens nicht entspräche, sondern setzt sich als eine unendliche Erinnerungs- und Trauerarbeit fort, die wiederum aus verschiedenen Perspektiven erfolgt, von verschiedenen Zeugen ausgeführt wird und so ganz unterschiedliche Interpretationen beinhalten kann.

Erinnert sei hier an Ricœurs ›Verschuldung‹ gegenüber den Toten, die darin besteht, ihre Geschichte zu erzählen und zu überliefern, um sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Er verweist dabei auf die Überschneidungen der narrativen Identitäten und die Angewiesenheit auf die Anderen, auch auf die anderen Generationen. Auch wenn die

⁴⁵ Ebd., S. 145.

⁴⁶ Ebd., S. 147.

Arbeit des Weitererzählens und des Interpretierens als Annäherung an das personale Selbst letztlich unendlich bleibt, kann dennoch für Ricœur die erzählte Identität in der geschlossenen Form einer Geschichte weitergegeben werden, in einer Ganzheit, die keine Totalität beansprucht. Auch Derrida würde Marions Verweis auf die Unendlichkeit der verlangten Interpretationsarbeit zustimmen – jedoch nur indirekt begründet durch die Sättigung des Phänomens der Person. Für ihn ist es die Arbeit des Interpretierens selber, die im Spiel der Zeichen und Verweise niemals zu einem Abschluß kommen kann. In »Überleben«⁴⁷ wird die Frage dieser nicht totalisierbaren, dezentrierten Arbeit des Interpretierens oder Übersetzens von Texten zwar nicht direkt mit der Thematik der Person, jedoch mit der Frage verknüpft, wie und aus welcher Position heraus sich über das Leben schreiben läßt (*écrire-sur-vivre*) – also indirekt auch mit der Frage nach dem Platz des Denkenden und (Über)Lebenden. Es ist keinem Sprechenden oder Schreibenden möglich, aus einer Außenperspektive über Leben zu schreiben – es sei denn in der ›unmöglichen Möglichkeit‹ eines Todes in den Buchstaben, der zugleich ein ›Überleben‹ ist. Derrida interpretiert Maurice Blanchots Roman »*L'arrêt du mort*«⁴⁸ als Versuch, sich den Paradoxien dieses Überlebens anzunähern, ausgehend von einer Szene in der Mitte des Romans, in der eine Sterbende durch den Ruf ihres Namens ins Leben zurückgeholt wird, nur um schließlich doch getötet zu werden. Sie ›gibt sich den Tod‹ bzw. sie »verlangt ... den Tod, verlangt, daß er ihr ihn gibt; sie gibt ihn sich durch die Hand des Erzählers«⁴⁹. Dabei wird in einer weiteren Verschränkung von Aktivität und Passivität »das Den-Tod-Geben zum Sterben-Lassen, und das Leben-Geben wird zum Leben-Lassen«⁵⁰, wobei dieses *Lassen* nicht als starker Gegensatz zum Geben und nicht als eine Passivität im klassischen Sinne verstanden werden soll. Derrida stellt schließlich die Hypothese auf, es gehe dem Ich-Erzähler wesentlich darum, die Frauenfiguren des Romans für sich zu bewahren und überleben zu lassen, »um schließlich die eine und die andere, lebend-und-tot, weiterlebend zu bewahren«.⁵¹ Wo sich in Auseinandersetzung nach der Gabe die Frage nach dem Begehren zu geben

⁴⁷ Jacques Derrida: *Überleben*. In: Ders.: *Gestade*. Übers. von Monika Buchgeister und H.-W. Schmidt, Wien 1994. S. 119–217.

⁴⁸ Maurice Blanchot: *L'arrêt du mort*, Paris 1977.

⁴⁹ Jacques Derrida: *Überleben*, a. a. O. S. 158.

⁵⁰ Ebd., S. 209.

⁵¹ Ebd., 215.

stellt, geht es hier um die Spannung zwischen einem Verlangen nach dem Tod, einem Verlangen nach dem Überleben des Anderen sowie gleichermaßen um das »Verlangen nach Wahrheit«⁵² und um das »Verlangen nach Erzählung«.⁵³ Erneut werden Bejahung und Verneinung, Tod und Leben überkreuzt. Der Text über das Überleben endet in einer langen Zitation Blanchots allerdings mit einer deutlichen Bejahung. Es handelt sich um ein »Ja«, [das] auf nichts antwortet, auf nichts anderes als auf das andere ›ja«, auf sich selbst« – aber doch, ohne daß Derrida dies explizieren würde, wohl damit auch auf das ›Ja« der anderen, der geliebten oder begehrten Person. Es handelt sich um die Bezeugung einer Liebe, die in ihrer ganzen Ambivalenz und Problematik aufgezeigt wird:

»[W]o immer sie war und wo immer ich sein mochte, im Fernsein, im Unglück ... in meinen falschen Worten ... im Schweigen und in der Nacht, gab ich ihr all meine Kraft und sie gab mir all die ihre, so daß diese allzu starke Kraft, ... uns vielleicht einem Leid ohne Maß weicht; doch ist dem so, dann nehme ich dieses Leid auf mich mit Freude ohne Maß, und ihr sage ich ewig: ›Komm«, und ewig ist sie da.«⁵⁴

Wird hier das Verlangen nach Wahrheit, nach Erzählung, danach zu erkennen zu geben, mit dem Verlangen nach der anderen Person, dem an sie gerichteten Ruf, der Aufforderung ›Komm« verbunden? »Jeder lebt und stirbt *durch* den Anderen, bewahrt den Anderen, bewahrt den Erzähler des Anderen und verliert ihn.«⁵⁵ Das Rufen des Anderen und das Erzählen lassen sich in einer Fortsetzung dieser assoziativen Überlegungen Derridas vielleicht ähnlich wie bei Ricœur und Marion als Versuche verstehen, den Anderen zu ›interpretieren«, zu ›übersetzen«, auf diese Weise ›über sein Leben zu sprechen« und ihn ›überleben« zu lassen.

Für Marion verlangt die unendliche Bedeutungsfülle des Gesichts des anderen Selbst eine unendliche Hermeneutik, die aber der Interpretierende aufgrund seiner eigenen Endlichkeit wieder nicht erfüllen kann. Deshalb insistiert er nicht allein auf eine Ausdehnung der historischen Dimension über die Grenzen der Generationen hinweg, son-

⁵² Ebd., 145.

⁵³ Ebd., 150.

⁵⁴ Ebd., S. 217.

⁵⁵ Ebd., S. 209. Diese Kette »annulliert die Zeit im Ring der ewigen Wiederkehr, schließt die Bejahung mit sich selbst kurz«. [Ebd.]

dern auf die notwendige Annahme einer ›Unsterblichkeit‹, analog zum Postulat der Ideen der Unsterblichkeit der Seele und Gottes bei Kant. Dieses Postulat versteht Marion als notwendige Bedingung des kategorischen Imperativs, da auf die Ausübung der Freiheit zur Gesetzgebung der Vernunft in einer Resignation gegenüber der eigenen Endlichkeit, verzichtet werden könnte. Marion überträgt dieses Modell nun auf den Imperativ der für ihn, mit Lévinas, vom Antlitz des Anderen ausgeht, welcher seine Tötung im konkreten sowie auch im übertragenen Sinne einer Mißachtung verbietet: »Donc tout visage exige l'immortalité – sinon la sienne, du moins celle de celui qui l'envisage.«⁵⁶ Noch einmal wird die Notwendigkeit eines absoluten, ewigen Erkennenden postuliert, der die unendliche Hermeneutik vervollständigen kann. Zugleich ist es für Marion mit Husserl die »Unendlichkeit des Liebens«⁵⁷, die in einer solchen Hermeneutik verlangt wird: »Le visage d'autrui m'impose de croire en ma propre éternité, comme un besoin de la raison ou, ce qui revient au même, comme la condition de son herméneutique infinie.«⁵⁸

Ein sehr persönliches Zeugnis einer Liebe im Bewußtsein des Konfliktes zwischen der eigenen Endlichkeit und dem Anspruch einer Unendlichkeit findet sich in André Gorz' »Brief an D. Geschichte einer Liebe«.⁵⁹ Der Sozialphilosoph Gorz, ein scharfer Beobachter und Kritiker der Ökonomisierung des Wissens⁶⁰, richtet diesen Brief an seine Frau Dorine, um das Bild zu korrigieren, das er von ihr zuvor, 1958, in seiner Autobiographie »Der Verräter«⁶¹ gezeichnet hat. Gorz beschreibt dort – existenzialistisch geprägt – das Engagement für seine Frau, die auf ihn angewiesen scheint, als Wendepunkt, der ihn dazu veranlaßt, trotz des Verzweifels an seiner eigenen Unzulänglichkeit und Endlichkeit (über)leben zu wollen, um ihr Leben zu retten. In der Richtigstellung wird nun eine weitaus vitalere und aktivere Darstellung der Persönlichkeit Dorines entworfen und die Liebesbeziehung wird als

⁵⁶ Jean-Luc Marion: *De Surcroît*, a. a. O., S. 152.

⁵⁷ Marion zitiert aus: Edmund Husserl: *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Den Haag 1959. S. 14.

⁵⁸ Jean-Luc Marion: *De Surcroît*, a. a. O., S. 153.

⁵⁹ André Gorz: *Brief an D. Geschichte einer Liebe*. Übers. von Eva Moldenhauer, Zürich 2007.

⁶⁰ Vgl. André Gorz: *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Übers. von Jadja Wolf, Zürich 2004.

⁶¹ André Gorz: *Der Verräter. Mit dem Essay »Über das Altern«*. Übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1980.

Beziehung einer *wechselseitigen* Hingabe gleichwertiger Partner beschrieben.⁶² Der »*Brief an D.*« wird dabei rückblickend betrachtet zu einer Art Testament und Erklärung dafür, warum Gorz ohne seine schwer erkrankte Frau Dorine nicht weiter leben wollte. Beide haben sich im Alter von 83 und 84 Jahren am 22. September 2007 gemeinsam das Leben genommen und so dem Satz »Jeder von uns möchte den anderen nicht überleben müssen.«⁶³, der sich am Ende des Briefes findet, eine bittere Realität gegeben.

Das eigentlich Wesentliche in der gemeinsam erlebten und nun öffentlich »zu erkennen gegebenen« Liebesgeschichte scheint für Gorz darin zu bestehen, einander einen Platz in der Welt zuzuweisen: »Gemeinsam mussten wir uns, einer durch den anderen, den Platz in der Welt schaffen, der uns ursprünglich abgesprochen war.«⁶⁴ Zugleich scheint Gorz seinen Platz in der Rolle des Erzählers der eigenen Liebes- und Lebensgeschichte zu finden.⁶⁵ Er beschreibt diese Liebe als ein wechselseitiges Geschenk, das eine Hingabe der eigenen Person, des ganzen Selbst und des ganzen Lebens ohne Aufschub verlangt. Um einander einen Platz in der Welt zu geben, ist »ein Pakt fürs Leben«⁶⁶ notwendig, eine Bindung also, wie sie auch durch die zeremonielle Gabe etabliert wird:

»Ich will nicht mehr »das Leben auf später verschieben«, wie es Georges Bataille geschrieben hat. Ich möchte dir meine ganze Aufmerksamkeit schenken und

⁶² Vgl. André Gorz: *Brief an D.*, a. a. O., S. 10.

⁶³ Ebd., S. 84.

⁶⁴ Ebd., S. 17. Einen solchen Platz in der Welt zu finden gelingt Gorz, der als österreichischer Jude in Frankreich das Gefühl der Heimatlosigkeit und des Ausgeschlossenenseins empfindet, sonst nur durch die Veröffentlichungen seiner Bücher, insbesondere der sehr erfolgreichen Autobiographie. Indem er sich öffentlich gerade in seinem tiefen Selbstzweifel »zu erkennen gibt«, wird er durch die Rezeption und auch durch die Anerkennung seines Werkes gezwungen, so Gorz, »mich neu zu definieren und mich ständig weiterzuentwickeln, um nicht im Bild, das die anderen sich von mir machten, gefangen zu bleiben«. [Ebd., S. 52] Der Blick der Anderen, die ihm – hier wird Gorz' Prägung durch Sartre deutlich, mit dem er eng zusammengearbeitet hat – eine mehr oder weniger klar umrissene und distinkte Identität zuschreiben, fordert ihn dazu heraus, sich gerade nicht auf diese Weise festlegen zu lassen, sondern seine Identität als ein Werden zu entwickeln.

⁶⁵ Interessant ist, daß Gorz erst in der Liebeserklärung an Dorine in der Ich-Form schreibt, während seine Autobiographie noch in der dritten Person verfaßt ist und der Autor sich, wie er nun selbst erkennt, »in diese Selbsterkundung nie gänzlich eingebracht« hat. [Ebd., S. 52] Die Liebeserklärung oder das Liebesbekenntnis ist aber ohne einen solchen radikalen Einsatz seiner selbst nicht möglich.

⁶⁶ Ebd., S. 18.

die Deine zu gewinnen suchen wie in unseren Anfängen. Du hast mir dein ganzes Leben und alles, was du bist geschenkt; ich möchte dir in der Zeit, die uns noch bleibt, alles von mir schenken können.«⁶⁷

Hier drückt sich sehr deutlich die Erfahrung aus, dem Geschenk der Liebe des Anderen gegenüber immer schon verspätet und in Verzug zu sein, aber auch die Hoffnung auf die Möglichkeit, dies korrigieren zu können. Und äußerst zaghaft deutet sich noch in der Aufgabe des eigenen Lebens, die hier an keiner Stelle als Selbstaufopferung, sondern vielmehr als eine Flucht vor dem Schmerz erscheint, ohne den Anderen weiterleben und seinen Verlust ertragen zu müssen, eine Hoffnung aus. Gorz' Brief schließt mit dem Satz: »Oft haben wir uns gesagt, dass wir, sollten wir wundersamerweise ein zweites Leben haben, es zusammen verbringen möchten.«⁶⁸ Selbst wenn beide nicht an ein solches Wunder eines zweiten Lebens geglaubt haben, schließt sich die Bindung zwischen ihnen im Versprechen, das Leben nur gemeinsam ›überleben‹ zu wollen.

Gorz' Schrift und die darin enthaltene Korrektur seines früheren Portraits Dorines illustriert die Schwierigkeit, dem Anderen gerecht zu werden, sich und den Anderen in der Gleichwertigkeit und Wechselseitigkeit der gemeinsamen Beziehung zu verorten sowie eine Hermeneutik zu vollziehen, die keine Festlegung auf *ein* Bild ist, sondern dem Anderen Raum gibt – die ihm einen Platz zuweist, so wie Proust am Ende seiner großen Suche nach der verlorenen Zeit die Aufgabe des Schreibens auch als Aufgabe empfindet, die Menschen, die er beschreibt in der Weise darzustellen, wie sie »neben dem so beschränkten Platz, der ihnen im Raum reserviert ist, einen anderen, so beträchtlichen, im Gegensatz zum ersten maßlos in die Länge gezogenen Platz einnehmen ... – einen Platz in der Zeit.« [Proust 528]⁶⁹

In der Wiederbegegnung mit den alternden Menschen, die dem Erzähler – und dem Leser – aus dem bereits Erzählten bekannt sind, aber von der ›Künstlerin Zeit‹ bis an die Grenze der Unkenntlichkeit verändert wurden, scheint es dem Erzähler, als wären sie maskiert. Impliziert ist wiederum, daß unter der Maske der Veränderung doch eine

⁶⁷ Ebd., S. 83.

⁶⁸ Ebd., S. 84.

⁶⁹ Marcel Proust: *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Übers. von Eva Rechel Mertens, Band 7, Frankfurt a. M. 2002. [Zitiert als: Proust]

kontinuierliche Identität vermutet werden kann. Dennoch ist »das, was vorher an dieser Stelle war – das Wesen, an das man sich erinnert – nicht mehr vorhanden, das hingegen, welches man vor sich hat, [ist] ein uns bislang nicht bekanntes Wesen«. [WdA 94, vgl. Proust 366] Damit dringt, wie es Ricœur ausdrückt, in den Prozeß der *reconnaissance* als Identifizierung ein so »verstörendes Geheimnis wie das des Todes« ein. [Ebd.] Dem Erzähler der »*Recherche*« erscheint »unsere Seele – auf die Dauer eines Lebens betrachtet – als eine Folge von nebeneinandergestellten und deutlich unterschiedenen Ichs, die nacheinander sterben oder sogar miteinander abwechseln«. [Proust 364] In der Identität von Personen, an der sich die *reconnaissance* über die Zeit hinweg abarbeitet, tauchen ebenso erstaunliche Lücken auf wie im Gebrauch des Begriffs der *reconnaissance* selbst, der sich wiederum erst in dieser Arbeit an der Person deutlich von der *connaissance* abgrenzen läßt. Der Erzähler der »*Recherche*« fühlt sich zur künstlerischen Tätigkeit des Erzählens und in dieser Tätigkeit dazu verpflichtet, den Menschen, denen er begegnet, und ihrem Leben ihren Platz in der Zeit zuzuschreiben. Die »Gabe« dieses literarischen Werkes scheint hier also gerade darin zu bestehen, den dargestellten Personen einen solchen Platz zu geben bzw. zu erkennen zu geben: Zwar nimmt jeder Mensch seinen Platz in der Zeit ohnehin ein, der Raum der »Tiefe der Jahre« [Proust 527], der sich in der Tiefe des Augenblicks eröffnet [vgl. Proust 526], bliebe aber ohne das Erzählen, das die Dauer der Zeit durchmißt, unsichtbar.

Proust plädiert für die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit des individuellen Lebens, die sich insbesondere in der Figur des Künstlers manifestiert und »im Schöpfungsakt« der *ποίησις*, »bei dem kein anderer uns ersetzen oder auch nur mit uns zusammenwirken kann.« [Proust 277] Der Erzähler der »*Recherche*« zieht sich am Ende der Erzählung aus der Gesellschaft zurück in die »Nächte« des Schreibens. [Proust 520] Und doch soll gerade die Kunst den Eintritt in die Welten der Anderen eröffnen, nur durch sie »vermögen wir aus uns herauszutreten und uns bewußt zu werden, wie ein anderer das Universum sieht«. [Proust 301] Die Kunst öffnet also den Horizont des Einzelnen und läßt ihn die Grenzen zum Anderen überschreiten, so daß er auch zu dessen Platz in der Zeit Zugang erhält. Sie erlaubt es, nicht nur einem Anderen etwas zu erkennen zu geben, sondern kann uns die Möglichkeit geben, zu erkennen, wie ein Anderer erkennt. Das zu schreibende Werk soll als ein nahezu magisches »Vergrößerungsglas« dienen, durch

das es dem Leser gelingen soll, »in sich selbst zu lesen«. [S. o.] »In der Schrift gerettet«, so Ricœur, ist die Grenzerfahrung des Wiedererkennens, das den Widerstand des Alterns und des Geheimnisses des Todes überwindet, »nun Sache jener anderen *reconnaissance*«, die vollzogen wird, wenn der Leser das, was ihm diese Schrift zu erkennen gibt, als Instrumentarium nutzt, um sich selbst zu lesen, und zwar auch in seiner eigenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit: »in der Lektüre eines ganzen Lebens«. [WdA 96]

Es geht also darum, sich aus dem eigenen Bedürfnis nach Anerkennung heraus und über dieses hinaus verpflichtet zu fühlen, den Anderen anzuerkennen und ihn – für sich selbst, für den Anderen wie auch für die anderen Anderen, an die auch Gorz' Brief durch seine Veröffentlichung adressiert wird – zu erkennen zu geben, ohne ihn damit auf eine punktuelle Identität einzuschränken und festzulegen, die insbesondere durch seine lebensgeschichtliche Entwicklung immer schon überschritten wird. Es geht in diesem Zu-erkennen-Geben, welches aus dem Erzählen der gemeinsam erlebten Geschichte hervorgeht, darum, die eigene Identität ebenso wie die des Anderen als ein Werden zu verstehen.

Für Ricœur bietet die Narration in besonderem Maße die Chance, dieses Werden, die Entwicklung und die offenen Möglichkeiten der Zukunft und der Vergangenheit zu artikulieren und damit wiederum den Rezipienten diese Dimension der Möglichkeit zu erkennen zu geben, die dann in der Gegenwart als Initiative umgesetzt werden kann. Die Fiktion eröffnet eine »Zeit der *Schwebe*, in der noch nichts entschieden ist« und aus der »unsere Zukunftsentwürfe die Kraft« gewinnen, »die unerfüllten Möglichkeiten der Vergangenheit zu reaktivieren«. [ZuE III 388] Sie konfrontiert uns also mit einem Augenblick, in dem noch nichts entschieden ist. Ein solcher Augenblick ist für Derrida der Augenblick der Gabe und auch der Augenblick der Gabe der Poesie. Diese Zeit soll für Ricœur in der Schwebe einer offenen Gegenwart bleiben, die eine unbegrenzte Pluralität von Möglichkeiten entfaltet. Sie soll auch deshalb offen bleiben, weil die Verantwortung für den Anderen und für das Ziel eines gerechten Miteinanders kein absehbares Ende hat, sondern immer ein offener Aufruf bleibt.

3) Die Gaben der Liebe und die Herausforderungen der Gerechtigkeit

Ricœur stellt den Anspruch, die Ebenen der Liebes- oder Anerkennungsbeziehung zwischen Personen und die Forderung einer Universalität der Gerechtigkeit zu verbinden, die Hénaff in der Entwicklung der sozialen Bindungen unterscheidet. Weder die eine noch die andere Ebene soll vernachlässigt werden, sondern es gilt, sie in einer lebendigen Spannung zu halten. In seinem Vortrag »*Liebe und Gerechtigkeit*«⁷⁰ verweist Ricœur, ähnlich wie Marion ausgehend von Pascal, auf die radikale Andersheit einer Ordnung der Liebe und auf die »*Disproportion* zwischen Liebe und Gerechtigkeit«⁷¹, um dann den Versuch einer Vermittlung zu unternehmen, die »immer fragil und vorläufig«⁷² bleiben muß. Die Ordnung der Liebe ist zugleich eine andere Ordnung des Diskurses, der sich als Lob und Hymnus äußert, sowie eine Ordnung der Überfülle, die er als Ordnung der Gabe charakterisiert.

Die Ordnung der Gerechtigkeit soll demgegenüber nicht als Mangel diskreditiert werden. In ihrem »*formalen Charakter*«⁷³ sowie wohl auch in der Möglichkeit und Notwendigkeit, in der Praxis der Justiz trotz der Erfahrungen der Unentscheidbarkeit zu Entscheidungen zu gelangen, liegt für Ricœur die Stärke der Gerechtigkeit. Die Situationsentscheidung verlangt in der Tragik des Handelns zwar eine Anerkennung des Ausnahmecharakters dieser Situationen, stets jedoch auch den Durchgang durch die Universalierungsformel des kategorischen Imperativs. Kann die Liebe in ihrer radikalen Partikularität ebenfalls einen echten Imperativ aussprechen, wie es Marion im Hinblick auf das Antlitz des Anderen voraussetzt? Ricœur unterscheidet hier das Gesetz vom Gebot: »Das Gebot der Feindesliebe genügt nicht sich selbst; es ist *supraethischer* Ausdruck einer breiten *Ökonomie der Gabe* mit ganz anderen Ausdrucksweisen als diese Anleitung des Menschen zum Handeln.«⁷⁴ Das Gebot der Feindesliebe, auf das sich auch Marion beruft, ist verbunden mit dem Gebot einer Gabe, die nicht geben soll, um Erwidern zu erhalten, sondern weil derjenige, dem dies geboten wird, bereits

⁷⁰ Paul Ricœur: *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*. Übers. von Matthias Raden, Tübingen 1990.

⁷¹ Ebd., S. 9.

⁷² Ebd., S. 7.

⁷³ Ebd., S. 31.

⁷⁴ Ebd., S. 43 f.

Empfänger einer Gabe ist: »Da dir ja gegeben wurde, gib deinerseits. Gemäß dieser Formulierung und kraft des ›da ja‹ zeigt sich die Gabe als Ursache der Verpflichtung.«⁷⁵ Im gleichen Kontext durchdenkt auch Derrida die Paradoxien der reinen Gabe, die nicht gibt, um erwidert zu werden, und verweist auf die Figur des Bettlers, der zwar nicht als Feind, aber als ein vollkommen anonymer Fremder die Gabe empfängt und zugleich das »Nimm mich zu dir ...« [s.o.] ausspricht, das dazu auffordert, den Anderen so, wie er ist, anzunehmen. In seinem Vortrag, »Über das ›Preislose‹, oder *The Price is Right in der Transaktion*«⁷⁶ führt für Derrida die kantische Unterscheidung zwischen Preis und Würde zu einer Ordnung des Preislosen, in der es um das absolut Kostbare geht, um das, was am Ich des Anderen unkalkulierbar bleibt: »Soll man als Subjekt –, und als Subjekt der Vernunft, – das bestimmen, was in dieser Weise den Preis des Marktes transzendiert? Obwohl im Gegenteil gerade das Subjekt selbst, insofern es kalkulierbare, zählbare Identität ist, Ware werden kann?«⁷⁷ Diese Kalkulierbarkeit bedroht gleichzeitig die Würde und sichert doch auch das Prinzip der Äquivalenz zwischen Singularitäten. Nur durch diese Möglichkeit der Äquivalenz, der Vergleichbarkeit des Unvergleichlichen, welches die Person auszeichnet, wird für Derrida hier ein Übergang von der Unentscheidbarkeit in den Raum der verantwortlichen Entscheidungen der Gerechtigkeit möglich: »Hier *muß* das Nicht-Verhandelbare verhandelt werden. Diese Notwendigkeit ist kein empirischer Notbehelf. Gerade durch ihre Unentscheidbarkeit ist sie ein Imperativ.«⁷⁸ Unterschiede des Geschlechts, der Rasse, der Herkunft, der Religion usf. müssen für gerechte Entscheidungen ausgeblendet werden, nur so kann paradoxerweise »der Zugang zur Würde des Anderen ... der Zugang zur Singularität seiner absoluten Differenz«⁷⁹ gewahrt werden. Die Indifferenz,

⁷⁵ Ebd., S. 49.

⁷⁶ Jacques Derrida: *Über das ›Preislose‹, oder *The Price is Right in der Transaktion**. Übers. von Anja Gundelach und Stephan Geene, München 1993. Es geht hier zunächst nicht um die Frage der Gabe, sondern um die Frage, was den ›Geist des Geldes‹ ausmachen könnte, und um die Frage, ob das Verschwinden der materiellen Formen des Geldes, der Übergang zum einem immer virtuelleren Zahlungsverkehr, in dem beim Scheck zunächst gerade die Signatur der hier und jetzt zeichnenden Person zählt, während auch diese dann durch die anonyme PIN-Nummer ersetzt wird, Auswirkungen auf die Erfahrungen unserer Subjektivität und Intersubjektivität besitzt.

⁷⁷ Ebd., S. 22.

⁷⁸ Ebd., S. 24.

⁷⁹ Ebd.

die Gleichgültigkeit gegenüber allen Unterschieden, die sich auch im Geld verkörpert, erlaubt die Erkenntnis, »das jeder und jede ebenso viel Wert ist wie der oder die andere, eben jenseits des Wertes: *preislos*«. ⁸⁰

Für Ricœur eröffnet sich die Möglichkeit zu einem gegenseitigen Korrektiv zwischen der Logik der Liebe oder der Gabe auf der einen und der Logik der Gerechtigkeit auf der anderen Seite, in einer »wechselseitigen lebendigen Spannung zwischen der Logik der Überfülle und der Logik der Entsprechung«. ⁸¹ Die Überfülle verhindert ein Umschlagen der Suche nach Gerechtigkeit in die reine Eigennützigkeit derjenigen, die jeweils »am gerechtesten« behandelt werden wollen. Die exzessive Ordnung der Gabe verweist auf die Grenzen der restriktiven Ordnung der Gerechtigkeit. Umgekehrt ist aber die Logik der Überfülle auf das Korrektiv der Gerechtigkeit angewiesen, denn »[g]erade weil die Liebe supramoralisch ist, hat sie nur unter der Leitung der Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich«. ⁸² Es ist für Ricœur eine – vielleicht auch *die* – zentrale philosophische Aufgabe, die Beziehung zwischen diesen beiden Logiken zu erhellen. ⁸³ Den Schwerpunkt legt er darauf, die durchdachten und über die Generationen hinweg weitergegebenen, zumeist symbolisch verschlüsselt zu erkennen gegebenen Überzeugungen freizulegen, zu verstehen und zu hinterfragen, die als Vermittlung dort wirksam werden, wo weder allein nach den Maßstäben der Gerechtigkeit noch allein nach denen der Liebe gehandelt werden kann, sondern ein Kompromiß notwendig ist. Dieser Schwerpunkt wird bei Marion und Derrida so auf den ersten Blick nicht geteilt. Auch ihr philosophisches Selbstverständnis zeigt sich jedoch geprägt durch den Anspruch, mit der Herausforderung durch eine Logik der Überfülle, der Gabe und auch der Liebe, die sich nicht in einer Logik der Gerechtigkeit oder aber auch in der Logik der klaren und distinkten Erkenntnis erfassen und auf den Begriff bringen läßt, umzugehen. Geprägt ist dadurch ebenso ihr Verständnis eines personalen Selbst, das sich ebenfalls in einer Spannung zwischen Mangel und Fülle, zwischen Empfangen und Geben, zwischen Sinn und Wahnsinn, zwischen Selbstbehauptung, Selbstzweifel, Selbstaufgabe und einer Selbsterfüllung in der Hingabe, zwischen dem Anspruch der Klarheit und der

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 59.

⁸² Ebd., S. 63.

⁸³ Vgl. ebd., S. 65 ff.

Wahrung des Geheimnisses hält. Es ist die Begegnung mit dem Anderen als gesättigtem Phänomen, die hierbei zu einer hermeneutischen Tätigkeit sowie generell zum Philosophieren herausfordert.

Auch im Einander-zu-erkennen-Geben kann sich wiederum die Vorstellung einer notwendigen wechselseitigen Ergänzung zwischen einer Ordnung der Gabe und einer Ordnung der Gerechtigkeit ergeben: zwischen einem exklusiven, persönlichen Gabe-Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer und einer institutionalisierten, »gerechten«, »demokratisierten« (anderen) Ökonomie der kulturell vermittelten Weitergabe und Vervielfältigung der Zugänge zur Erkenntnis. Das Einander-zu-erkennen-Geben würde so den hybriden Charakter der Gabe teilen, die zwischen universalisiertem, reproduzierbarem Austausch und singulärem Ereignis vermittelt.

4) »Prüfe, ob sie nicht lügen.« – Das Philosophieren als Einander-zu-erkennen-Geben

Eine Aufgabe der Philosophie, die sie mit den Künsten und mit den Wissenschaften teilt, besteht darin, einander erkennen zu geben, was gegeben ist, wie wir uns selbst und einander als jeweils anderes Selbst gegeben sind und wie davon ausgehend der Umgang miteinander in den Beziehungen des Gebens und Empfangens erfolgt. Diese Aufgabe ist konfrontiert mit der Herausforderung, Unvergleichliches vergleichen zu müssen, und mit der Spannung zwischen der Komplexität und Überfülle des Phänomens des personalen Selbst und seiner Mangelhaftigkeit im Bezug darauf, diese Fülle vollständig »entgegenzunehmen« bzw. vollständig zu interpretieren oder zu analysieren. Dennoch bleibt es möglich, diese Fülle und diese Spannung weiterzugeben oder zu erkennen zu geben – vielleicht (wie bei Derrida) als ein Geheimnis? Das vollständige Erkennen und Erkanntwerden scheint stets als eine Hoffnung noch auszustehen: »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin«. [S. o.] Obwohl Ricœur dies hervorhebt, setzt er dennoch nicht direkt einen absoluten Dritten als übergeordneten Erkennenden an wie Marion in Bezug auf die Liebe, sondern verweist darauf, daß »gerade die Position des schreibenden Philosophen ... der Ort des Dritten« [s. o.] ist, wenn auch niemals in absoluter Distanz oder mit einem vollkommenen Überblick. Vielmehr scheint dieser Dritte seinen Platz

im Spagat zwischen der stets nur annäherungsweise neutralen Beobachterperspektive und der Verortung ›zwischen uns‹ und mitten im Geschehen der wechselseitigen Beziehungen zu suchen, zwischen der Position am Fenster und mitten unter den Passanten. Ein noch radikalerer Spagat ist bei Derrida gefordert, im Drahtseilakt des Geständnisses, wahnsinnig zu sein, gerade im Versuch, einen Sinn zu erkennen zu geben. Der Ort des Dritten taucht bei Derrida dort auf, wo er in seiner Baudelaire-Interpretation den Platz des Dichters – also des hier Zu-erkennen-Gebenden – mit dem Platz des Bettlers oder des Armen in Verbindung setzt, der die anonyme Forderung bzw. Aufforderung zu einer Antwort und zu einer Gabe verkörpert. In jedem Fall scheint für Ricœur, Marion und Derrida innerhalb der Philosophie, unter Ausklammerung einer theologischen Voraussetzung der Transzendenz, nur der Versuch einer Annäherung an die Wahrheit der Person möglich zu bleiben. Verläuft der Weg zu dieser Annäherung notwendig über die *gemeinsame* Suche nach der Wahrheit und über die Versuche, einander etwas und zugleich etwas von sich selbst, zu erkennen zu geben, sei es in den Ausdrucksformen und Methoden der Philosophie, der Kunst oder der Wissenschaften? Und ist darin die Person vielleicht am meisten sie selbst?

Das Herausgefordertsein zur philosophischen Forschung, zur Suche nach der Wahrheit, zum Zweifeln und Hinterfragen durch den Anderen und in einer Gemeinschaft der Frage, das sich so deutlich in der sokratischen Ironie, der Hebammenkunst und der Form des Dialogs manifestiert, steht für Hénaff am Beginn seiner Untersuchungen über den »Preis der Wahrheit«, in denen er nach dem Verhältnis zwischen »Gabe, Geld und Philosophie« fragt. Hénaff beginnt mit dem Tod des Sokrates, der es nach seiner Verurteilung ablehnt, durch Geld gerettet zu werden.⁸⁴ Sokrates bleibt damit seiner Kritik an der Praxis der So-

⁸⁴ Catherine Malabou wählt ebenfalls diese Szene zum Ausgangspunkt einer Erörterung über die Gabe, jedoch unter einer andere Fragestellung: Ist es Großzügigkeit oder Kleinlichkeit, daß Sokrates den Giftbecher sofort leert, anstatt sich noch Zeit zu geben bzw. zu nehmen? Eine letzte Verausgabung oder Hingabe an das noch verbleibende Leben wäre für Sokrates jedoch eine Form der Knechtschaft, während Bataille und Derrida gerade die Verausgabung als Souveränität darstellen. Malabou beruft sich auf Hegel, um die in beiden Positionen implizierte Kritik der Knechtschaft abzuweisen. Im Kampf auf Leben und Tod kämpft der Knecht um sein Leben, ohne es schon wagen oder aufs Spiel setzen zu können, weil er noch kein Selbst als Einsatz besitzt: »Der Knecht ist also derjenige, der am Ende des Kampfes den Einsatz des Kampfes hervorbringt: das wirkliche Leben, das, welches weiß, was es wagt, das sich dessen bewußt ist.« Das heißt also, daß hier die erkämpfte eigene Identität erst die Bedingung dafür bilden würde, sich aufs Spiel zu

phisten treu, sich ihre Lehrtätigkeit bezahlen zu lassen, und seinem Grundsatz: »das erste Kriterium eines authentischen Wunsches nach Wahrheit ist: die Ablehnung jeglichen pekuniären Vorteils«. [Hénaff 14] Er befindet sich mit dieser Haltung für Hénaff an einem historischen Wendepunkt des Wahrheitsbegriffs, der sich von der »Performativität des sich auf die *Alētheia* beziehenden Worts« der Dichtung, des Orakels und des Rechtsspruchs im Rahmen der *πόλις* in »das dialogisierte und angefochtene Wort« der *δόξα* verwandelt sowie in die physikalische und mathematische »Wahrheit einer Objektivität, die auf den Dingen selbst inhärenten Beziehungen beruht«. [Hénaff 19 ff.]⁸⁵ Es geht nicht mehr um eine hermeneutische Auslegung des Gegebenen, das letztlich als gegebenes Zeichen oder als Chiffre verstanden wird, sondern »weniger darum, die Wahrheit zu entdecken als sie zu konstituieren«. [Hénaff 22] Das Erlernen der dazu notwendigen Technik wird im Unterschied zur hermeneutischen Divination zu einer allgemein vermittelbaren und damit auch verkäuflichen Ausbildung, in der es nicht darum geht, die Wahrheit selbst, sondern darum die Methoden zum Erwerb des Wissens weiterzugeben. Sokrates Art des Lehrens zielt darauf ab, im Lernenden etwas freizulegen oder zu entdecken, was ihm eben nicht durch den Lehrer wie eine Ware übergeben werden kann, sondern auf eine anderer Art und Weise zu erkennen gegeben wird: es geht darum den Lernenden dazu anzuleiten, die in ihm angelegten Möglichkeiten der Erkenntnis und der Tugend zu entfalten. Es geht also letztlich darum, dem Lernenden sein Selbst so zu erkennen zu geben, wie er sich selbst bereits gegeben ist.

Wird nun der Sophist als Händler kritisiert⁸⁶ (der zu allem Überfluß neben der Entlohnung weiterhin die Dankbarkeit verlangt, die dem Lehrenden bisher zustand), so heißt das zugleich, daß er im Gegensatz zum Handwerker, der selbst macht, was er weitergibt, »die Natur seines

setzen oder sich verausgaben zu können – möglicherweise auch die Bedingung, um in eine Beziehung der Gabe eintreten zu können. (Catherine Malabou: *Wozu das Leben sparen wollen, wo nichts mehr ist?* In: Ethik der Gabe. Denken nach Derrida. Hrsg. von Michael Wetzell und Jean-Michel Rabaté, Berlin 1993. S. 183–189. Hier S. 189).

⁸⁵ Hénaff bezieht sich in dieser Darstellung der Wende des Wahrheitsbegriffs auf Marcel Detienne: *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

⁸⁶ Derridas Kritik an der Ökonomie der Philosophie und Metaphysik erscheint in diesem Kontext als eine Wiederaufnahme der Kritik an den Sophisten, wohingegen die Figur des Denkenden und Fragenden bei Derrida der Position entspreche, die für Hénaff hier bei Sokrates der »eigentliche Philosoph« einnimmt.

Produkts« nicht kennen muß, um es zu verkaufen, demnach »herrscht Gleichgültigkeit gegenüber dem Wesen der Sache. Das heißt: Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit«. [Hénaff 24] Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Wesen der Sache verkörpert das Geld als universal übersetzbares Zeichen, das zwischen allen Gegenständen vermitteln kann, vollkommen gleichgültig, worum es sich handelt. Obwohl sich die Geldwirtschaft als gesellschaftliches Kernparadigma gegenüber der traditionellen Gabe so deutlich durchgesetzt hat, bleibt uns dennoch die Intuition, daß es etwas gibt, was sich nicht besitzen oder verkaufen läßt und was ohne Preis ist. Diese Intuition richtet sich auf die Wahrheit ebenso wie auf das Wissen, auf das auch Sokrates so explizit *keinen* Besitzanspruch stellt. Sie kann sich aber ebenso auf die unverrechenbare Würde der Person richten, auf Gegenstände die mit der Person in besonderer Weise verknüpft erscheinen, beispielsweise das Kunstwerk, oder auch auf das Schöne oder Erhabene der Natur.

Auch wenn die Intuition einer Preislosigkeit oder Un(ver)käuflichkeit sich auf verschiedenste Bereiche erstrecken kann, besitzt die Philosophie für Hénaff hierbei eine historische Sonderstellung: »Der Philosoph hat in herausragender Weise die Position des Unschätzbaren inne«. [Hénaff 44] Er verkörpert den »Wunsch nach Wahrheit« oder Erkenntnis [Hénaff 46], der in Form »eines Rufs, einer Verheißung, ... eines verklärten *erōs*« [Hénaff 94] gegen den Wunsch nach Reichtum ausgespielt wird. Der Wunsch nach Erkenntnis und Wissen, das nicht quantitativ teilbar ist und sich auch dadurch der Berechenbarkeit entzieht, ist nicht auf ein so klar definierbares Ziel ausgerichtet, welches durch klar definierbare Mittel erreicht werden kann, wie der durchaus ebenso grenzenlose Wunsch nach Reichtum oder Geld. Der Wunsch, zu erkennen, verlangt das Staunen als eine »oblative Öffnung« [ebd.] – eine Art Initiation in die Empfänglichkeit für die ganze Bandbreite der *donation* oder des Erkennbaren. Er ist verbunden mit einer Anerkennung der Grenzen und der Mangelhaftigkeit des eigenen Erkennens, mit dem »Nichtwissen des Wissens«, dem »ständige[n] Fragen – diese [m] Zustand der Unsicherheit oder Unruhe«, der an die Stelle einer Reduktion auf »nützliche Kenntnisse und wohldefinierte Gewißheiten« tritt. [Hénaff 94] Das also der Philosoph das Unschätzbare verkörpert, welches eher einer Ordnung der Gabe als einer ökonomischen Ordnung angehört, liegt an seiner Offenheit für das Staunen gegenüber dem, was unsere Erkenntnisfähigkeit übersteigt und was sich uns dennoch (zu erkennen) gibt – »das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen,

aber auch nicht mehr schweigen kann«. [S. o.] Der Philosoph verkörpert das Unschätzbare, nicht weil er selbst einen so unschätzbaren und übermäßigen Wert besäße oder über Andere hinausgehoben wäre (auch wenn er im platonischen Verständnis noch in einer Teilhabebeziehung zur Ebene des Göttlichen steht), sondern er steht für das Unschätzbare wohl eher, indem er darauf *hinweist*: auf die Grenzen dessen, was wir erkennen, handhaben und wie ein fest umgrenztes Gut besitzen, austauschen und weitergeben können.

So verlangt im sokratischen Verständnis die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer, um die Offenheit für das Fragen als eine Aufgabe für das Erkennen zu erkennen zu geben und nicht das vorgefertigte Wissen weiterzugeben, das »persönliche Verhältnis ... einer initiatori-schen Beziehung«, die sich nicht verrechnen läßt, sondern vielmehr ein Gabeverhältnis verlangt in der »die Gabe der Geber selbst ist«. [Hénaff 157] Der Schüler gibt seine Dankbarkeit und er gibt sich selbst, insofern er zum Lernen bereit und offen für eine Veränderung seiner selbst ist. Was gibt der Lehrer? Sokrates äußert gegenüber seinem Schüler, »[ich] werde ... darauf achten, dir selbst einen besseren Menschen zurückzugeben als den, den ich erhalten habe«. ⁸⁷ Hénaff verweist hier auf das Ideal eines Lehrers, »der aus Liebe zur Wahrheit gibt und sich gibt«. [Hénaff 159] Was aber gibt Sokrates zu erkennen, wenn nicht eine fertige Erkenntnis? Er gibt sich selbst auch in seiner Unwissenheit und damit in seiner prinzipiellen Offenheit für das Fragen und Hinterfragen der Grenzen der Erkenntnis zu erkennen und gibt gerade dadurch dem Schüler die Möglichkeit, sich selbst gleichermaßen zu öffnen. Aus sokratischer Perspektive muß die dialogische, interpersonale Wechselseitigkeit dieses Weitergabe-Prozesses betont werden – die allerdings schon deshalb keine einfache Reziprozität bilden kann, weil Sokrates betont, daß er »lediglich« die Hebamme des Erkennenden ist, die selbst keine Erkenntnisse gebären kann. Sie besitzt aber die (von Gott verliehene, also von einem Anderen empfangene) »Gabe«, (mit göttlichem Beistand, also offen für die Hilfe, die ein Anderer gibt) eine besondere Kunst auszuüben: sie besteht darin, eine Schwangerschaft zu erkennen, die Geburt einzuleiten, die damit verbunden Wehen hervorzubringen

⁸⁷ Hénaff bezieht sich hier nicht mehr auf die platonische Sokrates-Figur, sondern auf Senecas Bericht über Sokrates in *De Beneficiis*, I, 8, 1–2. (Seneca: *De Clementia. De Beneficiis*. In: Ders.: Philosophische Schriften. Übers. von Manfred Rosenbach, Bd. 5, Darmstadt 1989.) [Vgl. Hénaff 157]

und wieder zu lindern sowie auch in der anschließenden Prüfung der geborenen Ergebnisse: Festgestellt werden kann, ob, diese ›überlebensfähig‹ sind, ob es sich um ›Kinder‹ oder um ›Mondkalber‹, um echte Erkenntnisse oder um Trugbilder handelt.

Wie aber steht es im sokratischen Modell mit der generativen Dimension des ›Gebens‹? Wie erfolgt die ›Zeugung‹ der Erkenntnis, die ja bereits im Schüler im embryonalen Stadium angelegt sein muß? Im »*Theaitetos*«⁸⁸ gibt der platonische Sokrates hierauf keine direkte Antwort (auch nicht im Verweis auf die Ideenlehre). Ein Hinweis auf die Rolle, die hierbei das Einander-zu-erkennen-Geben spielt, kann jedoch darin gefunden werden, daß er nicht nur Hebamme, sondern auch ›Kupplerin‹ ist, also Menschen zusammenführt, die einander gedanklich ›befruchten‹ und besonders produktiv ›einander *mehr* zu erkennen geben‹ können. Am Ende des Dialogs ist keine befriedigende Definition der Erkenntnis erreicht, Theaitetos bemerkt, daß er mehr gesagt oder geboren habe, als in ihm war – allerdings war unter diesen Geburten keine befriedigende Definition der Erkenntnis, so daß hier letztlich nur eine nun behobene Scheinschwangerschaft vorlag.⁸⁹ Wenn auch die Erkenntnis nicht erkannt wurde, läßt sich doch behaupten, daß der geburtshelferische Vollzug des Einander-zu-erkennen-Gebens erfolgreich zu erkennen gegeben wurde.

Geht es Ricœur, Derrida und Marion letztlich darum, in der Philosophie durch das Hinweisen auf die Aporien des Denkens, die auch am Ende der platonisch-sokratischen Dialoge häufig so charakteristisch sind, auf die Radikalität des Fragens und auf die Offenheit des Empfangens auch für die Sättigung der Gebung zu einer Position des Philosophen zurückzukehren, die auf das Unschätzbare verweist? Wird die Wahrheit, die allerdings nicht Gegenstand einer unmittelbaren Erleuchtung, sondern eher das unerreichbare Ziel einer eschatologischen Hoffnung oder einer offenen Suche bildet, aus der Ordnung der *δόξα* in die der *ἀλήθεια* zurückgeführt, ausgehend von Heidegger, der für alle drei Autoren eine wichtige Referenz bildet? Wird damit die Beziehung des Einander-zu-erkennen-Gebens, gebunden an die Performanz des Wahrheitszugangs, zu einer initiatorischen, persönlichen Beziehung nach dem Modell einer zeremoniellen Gabe oder einer *interdonation* als

⁸⁸ Platon: *Theaitetos*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 6, Zürich und München 1974. 150c–151d.

⁸⁹ Ebd. 210 b.

wechselseitiger Hingabe des Selbst, mit der Tendenz zu einem nicht mehr exoterischen, sondern esoterischen Verständnis der Lehre? Geht es letztlich doch darum, rousseauistisch gefärbt, in ein mystisches oder – berücksichtigt man die Rolle des Erzählens – mythologisches Weltbild und in eine ritualisierte Gesellschaft interpersonaler Anerkennungsbeziehungen nach dem Modell der zeremoniellen Gabe zurückzukehren oder aber sich in das Ideal der erotischen Liebesbeziehung jenseits einer Ordnung der Gerechtigkeit zu flüchten? Es scheint mir, dass diese Fragen ambivalent zu beantworten sind: ja, es geht mit Sicherheit um einen Hinweis auf das Unschätzbare, das Preislose, das den Sinn überbordende ›Wahnsinnige‹, die Sättigung, was zugleich die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis und unserer Regelwerke herausfordert und damit wiederum einen Zweifel in cartesischer Tradition. – Denn nein, es geht nicht darum, es bei diesem Hinweis zu belassen, was am ehesten noch Derrida vorzuwerfen wäre, sondern darum, diesen Hinweis als Ergänzung zu einem klaren und distinkten Erkennen und zum Erwerb von Kenntnissen zu verstehen sowie zugleich als eine Absteckung der Grenzen oder ein Nachziehen der Ränder dieser Erkenntnis. Ja, es geht um die Suche nach einer Wahrheit, die ›es gibt‹ oder die ›sich gibt‹ und die es eher zu entdecken und zu verstehen als zu konstituieren gilt, jedoch im scharfen Bewußtsein der Offenheit jeder Suche nach Wahrheit, die nicht mehr wie ein Orakelspruch verkündet werden kann, sondern eine reflektierte und sich selbst reflektierende Annäherung verlangt, im Bewußtsein der eigenen Grenzen des Suchenden. Dies gilt besonders für die Suche nach einer ›Wahrheit der Person‹ oder für die Frage nach dem Selbst, dessen Identität sich auf dieser Suche, im Umgang mit Gegebenen und im Austausch miteinander – auch im Einander-zu-erkennen-Geben – entwickelt. Und ja, es geht insbesondere Ricœur und Derrida um eine Vermittlung ihres Denkens als Vermittlung von Fragen und als Anleitung zum Weiterdenken angesichts der aufgedeckten Aporien in sokratischer Tradition, und es geht dabei darum, das Zu-erkennen-Geben *auch* als ein Gabeverhältnis zu betrachten – sei es explizit zwischen Schüler und Lehrer oder in der Gabe des Werkes, des Ereignisses und Geheimnisses. – Jedoch nein, es geht nicht um ein reines Zurück zu der unmittelbaren, interpersonalen und initiatorschen Beziehung. Für eine solche Rückkehr verlaufen die nachgezeichneten Denkwege viel zu deutlich im Bewußtsein der Mittelbarkeit allen Zu-erkennen-Gebens, der Vermittlung über die Sprache und die Zeichen, die nicht nur direkt mündlich, sondern auch als Schrift weiterge-

geben werden. Hénaff macht in »*Der Preis der Wahrheit*« deutlich, daß die Entwicklung zu einer Ökonomie des Geldes, das als universales Zeichen fungiert, ebenso wie die Entwicklung der Schrift und des Buchdrucks als Möglichkeiten zu einer Multiplikation und Verbreitung von Erkenntnissen einen äußerst positiven Aspekt besitzen: Jenseits der Beschränkung auf das klassische Schüler-Lehrer-Verhältnis eröffnet sich eine Demokratisierung des Wissens, das jedem frei zugänglich wird und damit zugleich die individuelle Freiheit des Einzelnen unterstützt. Auch hier geht es um eine Öffnung, allerdings nicht mehr so deutlich um eine Öffnung des Erkennenden gegenüber der Fülle dessen, was sich ihm zu erkennen gibt, sondern um eine Eröffnung von Möglichkeiten, seine in ihm angelegten Fähigkeiten – die der sokratische Lehrer freilegt und fördert – auch zu verwirklichen und zu entfalten.

Schließlich: ja, es geht um eine Reaktivierung der Ordnung einer wechselseitigen Anerkennung im direkten Verhältnis von Person zu Person unter Berücksichtigung der vollen Phänomenalität des personalen Selbst. Es geht dabei jedoch nicht um eine Rückkehr in die mystische Versenkung oder um eine Aufhebung der philosophischen Rede, welche angesichts der unendlichen Hermeneutik, die die Person herausfordert, verstummen müßte, um in die Diskurse des Bekenntnisses, des Hymnus, des Lobes, des Gebets oder der Poesie überzugehen, wenn auch an den Grenzen der Philosophie diesen Diskursen eine gleichwertige Berechtigung und ergänzende oder impulsgebende Funktion zugewiesen wird. Es geht ebenso nicht um eine vollkommen illusorische Rückkehr in eine Gesellschaft, die durch Gabezeremonien und Verwandtschaftssysteme strukturiert und zusammengehalten werden würde, oder in die Geschlossenheit der griechischen πόλις. Es geht jedoch darum, die Gabebeziehung und die Beziehung der Liebe, die sich in ihre ausdrücken kann, als eine Art symbolisches Supplement anzuerkennen, das innerhalb der notwendigen institutionalisierten Strukturen der Gerechtigkeit dem Streben nach Gerechtigkeit einen neuen Antrieb gibt: Dieses Symbol verweist auf die wechselseitige Anerkennung und Annahme unaustauschbarer Personen, in einer Wahrung der dazu notwendigen Distanz, die dem Anderen Raum läßt, er selbst zu sein oder das Geheimnis seiner selbst zu wahren, auch dann, wenn er sich zu erkennen gibt und die Annahme, das hermeneutische Verstehen oder die Explikation dieser Gabe verlangt.

Es geht also niemals um eine Rückkehr zu einer älteren Ordnung, sondern, analog zu Marions Figur des ›Subjekts nach dem Subjekt‹,

vielleicht eher um die Erkundung der Möglichkeit einer Art ›Wahrheit nach der Wahrheit‹ – im Sinne einer Reflexion, die am Rande der Ordnungen von *δόξα* und *αλήθεια* und an den Rändern der objektivierten Erkenntnis die Frage nach der Wahrheit wieder neu zu stellen versucht. Und es geht ebenso darum, eine ›Gabe nach der Gabe‹ zu denken, die jenseits der zeremoniellen Gabe traditioneller Gesellschaften in der modernen, ökonomisierten Welt einen Stolperstein bildet, der neue Fragen nach dem Verhältnis zwischen Liebe und Gerechtigkeit, nach dem Dilemma des *›tout autre est tout autre‹* und neue Modelle des Miteinanders herausfordert und uns dazu auffordert, unsere überlieferten und weitergegebenen Überzeugungen immer wieder neu zu interpretieren und zu hinterfragen.

Die Frage, warum wir überhaupt zueinander in Beziehungen treten, die über den lebensnotwendigen Austausch hinausgehen, warum wir das Bedürfnis haben, einander zu erkennen zu geben, ›uns selbst zu geben‹ und aufs Spiel zu setzen, verweist uns auf das Bedürfnis, über die Anerkennung unserer sozialen Stellung, unserer individuellen Fähigkeiten und unserer personalen Würde hinaus auf eine Weise erkannt zu werden, die unsere Identität und die Einzigartigkeit, die wir einander zusprechen und die wir uns für uns selbst erhoffen, erblickt, in dem Sinne, daß es sie wahr, aber nicht in dem Sinne, daß es sie auf eine bloßstellende Weise durchschaut. Von diesem Bedürfnis legen die Produkte unserer hochgradig differenzierten Kultur – in der Pluralität unterschiedlicher Kulturen – Zeugnis ab, die unserer Suche nach dem Sinn, nach dem Sein oder nach uns Selbst Ausdruck verleihen sollen. Eine – vielleicht zu einfache – Erklärung könnte in der im Schreiben Derridas immer wieder aufscheinenden Motivation gefunden werden, sich angesichts der eigenen Begrenztheit und Endlichkeit weitergeben, sich äußern, sich schließlich sogar seiner selbst entäußern zu wollen, um sich selbst zu überleben.

Das Rätsel unseres Begehrens, zu geben und uns zu erkennen zu geben, und zwar als eine Gabe, die nicht notwendig eins zu eins erwidert, wohl aber gebührend empfangen werden soll, bildet einen wesentlichen Aspekt des personalen Selbst. Die Maßstäbe, die wir kulturhistorisch gegenüber dem Modell einer sowohl zeremoniell als auch moralisch verstandenen Ordnung der Gabe entwickelt haben, könnten so auch Maßstäbe dafür bieten, wie dieses Selbst in den Beziehungen des Miteinanders – und vielleicht letztlich alles, was ›es gibt‹ oder was uns ›gegeben ist‹, in unserer Beziehung zur Welt – *als Gabe* zu behan-

deln ist. Auch wenn dieses Rätsel unserer Identität bisweilen nicht nur unverrechenbar, sondern unberechenbar erscheint und seine philosophische Erkundung sich auf einem schmalen Grat bewegt, der die Gefahr birgt, die erstrebenswerte Ordnung einer klaren und distinkten Erkenntnis zu verlassen, verlangt dieses Rätsel gerade deshalb um so mehr nach einer philosophischen Diskussion. Auch in unserer eigenen Autobiographie und Identität ist oft das Wesentliche, was uns an uns selbst am wenigsten klar erscheint und auf das sich unsere (Selbst-)Zweifel am heftigsten richten, das, was sich vielleicht später klärt oder vielleicht nie, was unser Geheimnis ausmacht, weil es für uns eine beständige Herausforderung bleibt, weiter zu suchen, zu fragen, zu zweifeln – gerade um daraus Möglichkeiten zur Gewißheit zu erlangen – und uns zu entwickeln. Wie uns das, was uns von anderen zu erkennen gegeben wird, dazu auffordert, die Welt zu hinterfragen, zu prüfen, zu zweifeln, mit dem eigenen Denken und Erkennen zu beginnen und daran zu wachsen, äußert sich in besonderer Verdichtung in einem Gedicht Ilse Aichingers. Was gegeben wird, erscheint hier als ein gegebener Rat, als ein verschenktes Buch. Es erscheint als natürliche Gegebenheit sowie als kulturelle Vermittlung, zwischen Fiktion und Wirklichkeit und als Regel eines (Schach)Spiels. Es ist verbunden mit der Schwierigkeit des Empfangens und mit dem dabei zu überwindenden Widerstand. Es ist das, was uns ›gesagt‹ wird und was unsere Sprache und deren Arbitrarität unserem Denken vorgibt, in der Rätselhaftigkeit der Poesie, in der Möglichkeit der Illusion. Was hier gegeben und zu erkennen gegeben wird, fordert zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem heraus, was ›es gibt‹:

*Verschenkter Rat*⁹⁰

I
Dein erstes Schachbuch,
Ibsens Briefe,
nimms hin

⁹⁰ Ilse Aichinger: *Verschenkter Rat. Gedichte*, Frankfurt a. M. 1991. S. 103. Die Teile II und III des Gedichts setzen die Arbeit des Zweifels am Verhältnis zwischen natürlicher Gegebenheit, Kultur und Fiktion sowie an den Gegebenheiten der Sprache fort. Siehe hierzu: Walter Erhart: *Verweigerte Antworten, verblaßte Schriftzüge, vergeudete Ratsschläge – Gedichte von Ilse Aichinger*. In: »Was wir einsetzen können, ist Nüchternheit«. Zum Werk Ilse Aichingers, hrsg. von Britta Hermans und Barbara Thums Würzburg 2001.

Überblick und Ausblick

wenn du kannst,
da, nimm schon
oder willst du lieber
die Blattkehrer
von deiner Wiese treiben
und Ibsens Ziegen
darauf,
gleich weiß, gleich glänzend?
Es gibt Ziegen und es gibt Ibsens Ziegen,
es gibt den Himmel und es gibt eine spanische Eröffnung.
Hör gut hin, Kleiner,
es gibt Weißblech, sagen sie,
es gibt die Welt,
prüfe, ob sie nicht lügen.