

Derridas »*coup de don*« und Heideggers »*Es gibt*«.

Bemerkungen zur Un-Möglichkeit der Gabe

Matthias Flatscher, Wien

Das Denken ist ein Sprechen u. dieses ein Hören
Kant (1936, 103)

Vorhaben

Im französischen Diskurs wurde immer wieder versucht, das Problemfeld der Gabe zu beschreiten – z.B. von Marcel Mauss, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion oder Jacques Lacan –, aber auch im deutschen Kontext – etwa bei Sigmund Freud, Edmund Husserl, Ferdinand Ebner und Martin Heidegger – wurde dem Phänomen der Gabe und des Gebens nachgegangen. Nicht zuletzt Derridas Beschäftigung mit der Gabe in diversen Publikationen und seine mannigfache Bezugnahme auf diverse Konzepte der Gabe rief ein großes Echo hervor und evozierte eine Reihe von weiteren Publikationen.¹ Angesichts dieser Fülle von Sekundärliteratur fällt es schwer, einen abermaligen Anlauf auch nur annähernd zu rechtfertigen; aber neben der von diesem Themenkomplex immer noch ausgehenden Faszination sollen einerseits der angestrebte Brückenschlag zu Heidegger, wobei in erster Linie sein Verständnis von Gabe mit seiner Auffassung von Sprache in Verbindung gebracht werden soll, und andererseits die kaum gewürdigte Neubestimmung Derridas einer „Möglichkeit des Unmöglichen“ ein erneutes Zurückkommen auf den semantischen Herd der Gabe und des Gebens das hier unternommene Vorhaben legitimieren.

Im Folgenden wird versucht aufzuzeigen, inwiefern das heideggerische und derridasche Verständnis von Geben / Gabe gemeinsam den neuzeitlichen Anthropozentrismus und eine Ontologie der Vorhandenheit, ja die gesamte „herkömmliche“ Logik des Denkens unterwandert, da es sich als unmöglich erweist, in einem rein ontisch-ökonomischen Bezugsrahmen so etwas wie Gabe / Geben denken zu können. Im Aufspüren dieser Aporien eröffnet sich ein Denken, das „außerhalb“ (wie dieses Außerhalb zu denken ist, wird noch im Laufe des Textes zu unter-

¹ Neben zahlreichen englischsprachigen Abhandlungen seien hier nur einige deutschsprachige Beiträge aufgezählt, die sich besonders Derridas Gabeverständnis widmen: Vgl. neben dem Sammelband von Wetzel/Rabaté (1993), der sich vornehmlich mit dieser Thematik auseinandersetzt, noch Rapaport (1997), Gondek (1997), Dreisholtkamp (1997), Waldenfels (1997) oder Kühn (2003).

suchen sein) der präsentischen Fixierung angesiedelt zu sein scheint und sich gegen die nahtlose Integration in vertraute logische Schemata wehrt.

In einem ersten Schritt soll nun das Verständnis von Gabe und deren Bestimmung in herkömmlichen Auslegungen erläutert werden. Das komplexe Problemfeld wird von Derrida dadurch umrissen, dass er sich mit aller Vehemenz von jeder Integration der Gabe in ein ökonomisches System abgrenzt und so die Unmöglichkeit ihres Erscheinens hervorstreicht. In einem zweiten Schritt wird aufgezeigt, inwiefern Sprache so etwas wie eine vorgängige Verpflichtung der Gabe zu denken aufgibt. Hierfür wird Heideggers Verständnis von Sprache, das sich markant von allen metaphysischen Sprachvorstellungen abzusetzen gedenkt, in Derridas Ausführungen eingeschrieben, um den Gabecharakter des Wortes würdigen zu können. In einem dritten und letzten Schritt wird der Versuch unternommen, diese Unmöglichkeit der Gabe als deren Möglichkeit, d.h. in ihrer „Positivität“ zu denken. Dabei sollen neben den weitgehenden Kongruenzen zwischen Heidegger und Derrida auch eine unterschiedliche Akzentuierung im Denken von so etwas wie Gabe herausgestrichen werden.

1. Derridas Explikation des Problemfeldes der Gabe

Derrida geht vor allem in seinem Buch *Donner le temps 1. La fausse monnaie* ausführlich der Frage nach, was unter „Gabe“, „Gabe-Ereignis“ und „Geben“ zu verstehen sei. Er weist in der „Vorbemerkung“ dieser Publikation, deren erste Konzeption auf ein Seminar aus dem Jahr 1977/78 zurückgeht, aber erst über ein Jahrzehnt später, nämlich 1991, in Buchform erschien, darauf hin, dass er sich bereits in zahlreichen anderen Texten, die bis in die Anfänge seines Philosophierens zurückreichen, der Frage nach der Gabe gewidmet hat.² Die von Derrida retrospektiv entdeckte und mit aller Deutlichkeit hervorgehobene Inkubationszeit rund um die Problematik der Gabe einerseits und die lang zurückgehaltene Veröffentlichung des Textes andererseits lassen auf eine sich ihm immer wieder aufdrängende, aber sehr komplexe Thematik schließen, an der sich sein Denken wiederholt orientiert und abgearbeitet hat – und auch nach dieser Publikation immer wieder reiben wird. Gerade im Zusammenhang mit der Frage nach der Gerechtigkeit, der Gastfreundschaft, der *Chora*, dem Ereignis oder der Denkfigur des Unmöglichen scheint die Gabe immer mehr ein von der Sache her unumgängliches „Grund“-Wort für Derrida geworden zu sein.

² Vgl. FG 8 (Fußnote 2).

Eingangs von *Falschgeld* hält Derrida, wenn auch nicht explizit, zwei Arten von einem Vorverständnis von Gabe / Geben gegeneinander, an denen sich das Spannungsfeld erahnen lässt, in der sich die Thematik fortan bewegen wird.

Auf der einen Seite weist Derrida darauf hin, dass bei jeder Kommunikationssituation – beispielsweise in einem Seminar – ein unausgesprochenes und allem Gesagten vorgelagertes „Ja“³ des Vertrauensvorschlusses besteht, indem die Zuhörerschaft dem Vortragenden ihre Aufmerksamkeit schenkt, ihm ihr Ohr leiht und den Kredit einräumt, sprechen zu können, und dem Sprecher und wohl auch dem Auditorium zugestanden wird, dem Ganzen Sinn zu verleihen, „auch dann noch, wenn wir gleich diskutieren und in nichts mehr übereinstimmen sollten“ (FG 22). Das die Sprechhandlung eröffnende „Ja“ des Zugeständnisses liegt weder auf seiten der Hörerschaft noch beim Sprecher selbst, sondern scheint dem Ganzen als prinzipielle Affirmation vorgelagert zu sein. Ein Geben also, das *vor* dem Sprechen qua Informationsvermittlung liegt – wobei dieses „vor“ weder ausschließlich logisch noch chronologisch verstanden werden soll, denn es lässt sich weder zeitlich als ein früherer Jetzt-Punkt einholen noch als etwas Objekthaftes – im Sinne eines definierbaren Ausgangspunktes oder einer Sprecherinstanz – bestimmen. Auf dieses – in *Falschgeld* nur *en passant* erwähnte – Sprach- und Gabeverständnis möchte ich später noch in Hinblick auf eine „positive“ Bestimmung von Gabe zurückkommen.

Auf der anderen Seite kann man, von einem „anderen“, uns wohl nicht minder vertrauten Verständnis ausgehend – Derrida spricht von „einer“ Auslegung des oben angeführten Vorverständnisses –, das *Geben* in folgende Momente aufgliedern: Jemand, ein Subjekt oder ein Kollektiv von Subjekten, gibt jemand anderem etwas, nämlich ein Ding oder ein sonstiges symbolisches Objekt – oder in den Worten Derridas: „irgend«einer»« (A) hat die Intention, B an C zu geben“ (FG 21). Diese dreigliedrige Struktur von Gebendem, Gabe und Gabenempfänger scheint einleuchtend und unumgänglich zu sein, denn jemand muss jemand anderem etwas geben, ansonsten findet ja kein Gabeereignis statt, es würde nichts gegeben werden, niemand würde etwas geben oder niemand etwas erhalten – kurz: so etwas „Gabe“ würde ohne Aufrechterhaltung dieser ternären Struktur überhaupt nicht stattfinden. Die von

³ „Es gibt keine Sprache ohne die performative Dimension des Versprechens; in dem Augenblick, da ich meinen Mund öffne, bin ich im Versprechen. Selbst wenn ich sage ‚Ich glaube nicht an die Wahrheit‘ oder was auch immer, selbst dann ist in dem Moment, in dem ich meinen Mund öffne, schon ein ‚Glaube mir‘ am Werk.“ (DP 183; vgl. UM 10f.)

Derrida selten gebrauchte formalistische Sprechweise (A, B, C) weist jedoch von Anfang an auf eine von ihm gehegte Skepsis gegenüber dieser Trias von Gebendem, Gabe und Gabenempfänger hin, und die von Derrida im Folgenden aufgezeigte *Unmöglichkeit* der Gabe lässt auf einen provozierten Bruch mit der herkömmlichen Logik des Denkens schließen. Denn, so wendet Derrida ein, diese Bedingung der Möglichkeit von Gabe zerstört diese im selben Moment und bildet gleichsam auch ihre Unmöglichkeit, da die Gabe in diesem vertrauten Akt des Gebens stets zu einem Tauschobjekt zu mutieren droht, das nach einer Gegen-Gabe verlangt und somit in ein ökonomisches System integriert wird. Die Gabe muss jedoch *als* Gabe jede Reziprozität umgehen, jedes Gebot der Rückgabe und Zirkulation aufheben, gleichsam außerhalb jeder Symmetrie, jeder Schuld und jedes wirtschaftlichen Kalküls stehen. Die „reine“ Gabe muss nach Derrida, wenn es sie überhaupt gibt, jeden ökonomischen Kreislauf einer Gegen-Gabe durchbrechen, ansonsten wäre sie nicht das, was sie ist, nämlich Gabe, sondern bloß ein Gegenstand des Tausches. Jeder Versuch, sie in eine Gesetzmäßigkeit eines wie auch immer gearteten Zyklus einer Rückerstattung einzubinden und sie damit einer Reglementierung oder Verpflichtung zu unterwerfen, verunstaltet sie zum Handelsobjekt und zerstört sie als Gabe. Das wird dann evident, wenn der Gabenempfänger das Gegebene, beispielsweise ein Geburtstagsgeschenk, unmittelbar wieder zurückerstattet und seine Schuld somit sofort tilgt. Das Präsent wird damit vernichtet und der Gratulant als nachträglich Beschenkter höchstwahrscheinlich beleidigt. Ebenso wird unser herkömmliches Verständnis von Gabe düpiert, wenn der Gebende beim Besenkten nachträglich Besitzansprüche auf sein Präsent anmeldet und das Geschenk weiterhin als *sein* Geschenk betrachtet.

Aber auch kein wie immer gearteter Aufschub oder eine Verzögerung der Rück-Gabe vermag sich der ökonomischen Einbettung zu entziehen. Jedes Später der Gegengabe fällt wiederum, so Derrida, einer wirtschaftlichen Ordnung anheim. Dieses Problemfeld umreißend und die Praxis des Tausches zu umgehen trachtend, fasst Derrida zusammen:

Gabe, wenn es sie gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht und das Symbol zerbricht, in einem rückkehrlosen Aufbruch, in einer Division ohne Dividende, das heißt ohne das *systematische* oder *symbolische* Mit-sich-sein eines Gabe-gegen-Gabe. (FG 24)

Kontinuierlich verschärft Derrida seine Kritik an den geläufigen Bestimmungen der Gabe, um jeder Möglichkeit der Gabe im herkömmlichen Sinne eine Absage zu erteilen: Um jedes symbolische Äquivalent eines Austausches oder einer Rückgabe, z.B. in Form von Dankbarkeit, auszuschließen, darf der Gabenempfänger die Gabe nicht einmal als sol-

che anerkennen. Ebenso darf der Gebende keine wie auch immer geartete Gegenleistung erhalten oder erwarten – ja, so Derrida, seinen (selbstlosen) Gabeakt „nicht einmal im Gedächtnis behalten“ (FG 36), um jede Möglichkeit von selbstgefälliger Generosität (und damit eine Art von autogenetischer oder selbstevozierter Rückgabe) radikal zu unterbinden. Das Vergessen der Gabe muss, falls es sie geben soll, so radikal und umfassend sein, dass sie nicht mehr ins Bewusstsein gehoben werden kann, da jede Anerkennung der Gabe, ja das Erscheinen von Gabe, egal ob von Geber- oder Empfängerseite, diese *annulliert*. Die Gabe kann es folglich nur geben, wenn sie nicht als Gabe aufscheint, nicht als solche präsent ist: Jeder Versuch der Gabe habhaft zu werden, sie zum Erscheinen zu zwingen, zerstört sie im selben Augenblick. Für Derrida wohnt der Möglichkeit des Sichtbarwerdens oder der Anerkennung der Gabe zugleich ihre Unmöglichkeit inne.⁴ Prägnant macht er auf diese paradoxe und abgründige Situation aufmerksam: „Folglich gibt es keine Gabe, wenn es keine Gabe gibt, aber eine Gabe gibt es auch dann nicht, wenn es eine Gabe gibt, die vom anderen *als* Gabe gewahrt oder bewahrt wird; in jedem Fall *existiert* und *erscheint* die Gabe nicht. Wenn sie erscheint, erscheint sie nicht mehr.“ (FG 26)

Beifolgend weist Derrida die Annahme zurück, dass sich Gabe überhaupt zwischen menschlichen Subjekten ereignen kann, da hierbei immer Dinge – als reale oder symbolische Objekte – getauscht werden und jedes Gegebene in diesem Bezugsrahmen auf eine Art von Rückgabe bzw. Zirkulation wartet. Sätze wie „du gibst“ oder „ich habe gegeben“ wären für Derrida unmöglich.⁵ Die Nicht-Normierbarkeit der Gabe / des Gebens verwehrt sich auch jeder anthropozentrischen Vereinnahmung. Die Gabe entzieht sich der menschlichen Verfügbarkeit und untergräbt die Möglichkeit eines bewussten Gebens. Gabe, wenn es sie geben sollte, ist nicht auf Seiten der Aktivität eines souveränen Subjekts zu suchen. Sie hat keinen (identifizierbaren) Ausgangsort oder Ursprung bei diesem

⁴ In einer Diskussion mit Marion äußert Derrida eingehend seine Vorbehalte gegen dessen „Phänomenologie“ der Gabe und weist auf sein eigenes Anliegen in Hinblick auf Husserl hin, der innerhalb der Phänomenologie a-phänomenologische Bereiche herausgearbeitet hat: „I would like to remain phenomenological in what I say against phenomenology. Finally, what leads me in this matter about the non-phenomenality of the gift is also the non-phenomenality of the ‘other’ as such, which is something I learned from Husserl’s *Cartesian Meditations*. Husserls says that in the case of the alter ego we cannot have pure intuition, an originary perception of the other; we have to go through appresentation. That is a limit of phenomenology that appears within phenomenology. That is the place where I work also.“ (OG 75f.)

⁵ Vgl. „Ein Satz wie ‚Ich vergebe‘ oder ‚Ich habe vergeben‘ ist absurd, und vor allem ist er obszön. [...] Ich darf nicht sagen können ‚Ich vergebe‘, ebenso wenig, wie ich sagen können dürfte ‚Ich gebe‘. Das sind unmögliche Sätze.“ (UM 30)

oder jenem Subjekt, sie ist in dieser Hinsicht grundlos. Sie bewegt sich jenseits oder außerhalb der menschlichen Vernunft und ist nicht auf diese rückführbar: „Die Gabe wäre etwas, das nicht dem Vernunftprinzip gehorchen würde: Sie ist ohne Vernunft, sie muß ohne Vernunft sein und sie hat ohne Vernunft zu sein, ohne warum und ohne Grund.“ (FG, 200)⁶

Verweisen diese von Derrida angeführten Punkte einer Unmöglichkeit der *Phänomenalität* der Gabe *als* Gabe und ihre sofortige Annullierung im intersubjektiven Austausch nicht auf die offensichtliche Inexistenz der Gabe *selbst*? Können wir überhaupt noch von Gabe sprechen, wenn in ihrer Möglichkeit gleichzeitig immer schon ihre Unmöglichkeit mitgeschrieben ist? Überraschend, ja geradezu widersinnig, pocht Derrida darauf, dass dieses notwendige *Vergessen* und *Nichterscheinenkönnen* der Gabe im intersubjektiven Umgang „nicht nichts“, keine absolut unmögliche Erfahrung und somit keine „bloße Nicht-Erfahrung“ (FG 29) ist, sondern eine Erfahrung darstellt, die sämtliche Kategorien und ökonomische Systeme übersteigt oder unterwandert, sich aber keineswegs als Element nahtlos in rein innerweltliche (ontische) Zusammenhänge einordnen lässt.⁷ Die Gabe bleibt *innerhalb* der ökonomischen Zirkulation der nicht integrierbare Rest; sie darf jedoch nicht als ein „bloßes Außen, das völlig unsagbar, transzendent und bezuglos wäre“ (FG 45), verstanden werden. Bewusst wird von Derrida die herkömmlich dichotomische Einteilung von metaphysischer Transzendenz oder empirischer Immanenz außer Kraft gesetzt. Die Absage an eine Eingliederung in ein Tauschsystem impliziert gerade nicht, dass Gabe als etwas vollkommen Außerweltliches zu interpretieren sei. Ohne selbst als zu vergegenständlichender Teil der Ökonomie zu erscheinen oder in diesem Kreislauf ein-

⁶ Derrida geht hierin mit Heideggers Kritik an der onto-theologischen Konzeption der traditionellen Metaphysik (und Theologie) konform, indem er mit seinem Verständnis von Gabe beabsichtigt, ein kausales Begründungsverhältnis (Grund-Begründetes) zu unterwandern: „I try in *Given Time* and in other texts to account for, to interpret, the anthropo-theological reappropriation of the meaning of the gift as the meaning of the event on the groundless ground of what I call *kbora*, the groundless ground of a ‘there is,’ ‘it takes place,’ the place of taking place, which is prior to and totally indifferent to this anthropo-theologization, this history and of revelations.“ (OG 67)

⁷ In der Diskussion im Anschluss an den Vortrag dieses Textes bin ich dankenswerterweise von Georg Bertram darauf aufmerksam gemacht worden, die Ökonomie (gegen den Sinn von Derrida) abzuwerten. Wenn ich in meiner Darstellung, wie auch Derrida selbst („The gift is totally foreign to the horizon of economy [...]“ (OG 59)), mitunter den Anschein erwecke, die Ökonomie *per se* ausschließlich mit pejorativen Attributen zu versehen, möchte ich betonen, dass dies nicht in meiner Absicht liegt. Wohl aber möchte ich darauf hinweisen, dass es Derrida um ein gewandeltes Verhältnis zur Ökonomie geht, die einen in sich geschlossenen Kreislauf kritisiert, um auf eine prinzipielle Nichtabschließbarkeit hinzuweisen.

holbar zu sein, gibt die Gabe als dieses nicht völlig beziehungslose Außen „den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang“ (FG 45) und ist somit nur im Bereich des Ökonomischen als das die Ökonomie Übersteigende auszumachen. Die Gabe ist zwar kein Element, das sich innerhalb eines ökonomischen Systems einordnen ließe, aber sie ist in allen Tauschbewegungen und systematischen Zirkulationen mit im Spiel: es „gibt“ ökonomische Systeme. Es gibt sie in dem Sinne, dass das Ermöglichen – das nicht mit einem Ermöglichungsgrund verwechselt werden darf – von Tauschsystemen nicht mehr ökonomisch einholbar ist. Sie verweist vielmehr als ein „unmögliches Un-Ding“ (vgl. FG 60), das „zwar das Unmögliche ist, nicht aber das Unnennbare oder Undenkbare“ (FG 20), auf einen „Exzeß“ (FG 20), einen „Gabeneinbruch“ oder einen „Stoß der Gabe“ [*coup de don*] (vgl. Z 149), der allererst Seiendes und seinen systematischen Zusammenstand eröffnet, dass es überhaupt etwas gibt. Gabe ist somit nicht eine absolute Unmöglichkeit; unmöglich ist nur ihr gegenwärtiges Erscheinen in der herkömmlichen Art wie inner-ökonomisch Seiendes. Möglich wird dieses Unmögliche als das alles Zirkuläre Überbordende zwar nur innerhalb des Ökonomischen, aber indem man seinen Blick auf dieses nicht Einholbare lenkt: *dass* es überhaupt so etwas wie Ökonomie gibt. Bertram hat mit aller Deutlichkeit auf die von Derrida anvisierte Denkfigur hingewiesen:

Der Kreis wird niemals vermögen, diesen Einbruch in sich einzuschließen. Dennoch wird der Einbruch stets in dem Kreis gegeben sein. [...] Die Überschreitungen fügen aber dem Kreis nichts hinzu, da sie nur aus der Perspektive des Kreises gedacht werden können. (Bertram 2002, 204)

Derrida unterstreicht in einer Debatte mit Marion seine eigentliche Intention der Beschäftigung mit der Gabe:

It is this thinking, this excess, which interests me. It is this excess which puts the circle into motion. Why is there economy? Why is there exchange, in Marcel Mauss's sense? Why are there return gifts with delay? Where does this circle come from? I never said – that is a misunderstanding which happens all the time in France – I never said that there is no gift. (OG 60)⁸

Einen weiteren Fingerzeig auf diese positive Gegebenheitsweise der Gabe gibt Derrida selbst, indem er überraschenderweise affirmativ (bei

⁸ Diese positive Gegebenheitsweise der Gabe, die als irreduzibel stets mitzubedenken bleibt, hebt auch Bertram mit aller Deutlichkeit hervor: „Wenn es Gabe gibt, gibt es sie als das, was der Tausch nicht wiederum (aus)tauschen kann, *dass es Tausch gibt*.“ (Bertram 2002, 152f.; herv. M. F.)

der ansonsten doch üblichen Abgrenzung⁹⁾ auf Heideggers Denken der ontologischen Differenz verweist: „Folglich müßte die Frage nach der Gabe ihren Ort *vor* jedem Subjektbezug suchen, *vor* jedem Selbstbezug des bewußten oder unbewußten Subjekts; und genau das geschieht bei Heidegger, wenn er hinter die Bestimmungen des Seins als eines substantiellen Seienden, hinter Subjekt und Objekt zurückgeht. [...] Nie wird ein Subjekt einem anderen Subjekt ein Objekt geben. Vielmehr sind Subjekt und Objekt stillgelegte Effekte der Gabe.“ (FG 36f.; herv. M.F.)

Indem Derrida Heideggers Hinweis auf die Vorgängigkeit der ontologischen „Bestimmungen des Seins“ auch für die Konzeption der Gabe in Anspruch nimmt, ja Gabe mit dem Seinsgeschehen gleichzusetzen scheint, deutet er darauf hin, dass Subjekt und Objekt – kurz alles Seiende – sich als „stillgelegte Effekte“ einer Gabe verdanken und von dort her verstanden werden müssten. Sie ist dem Zusammenstand von Subjekt und Objekt miteingeschrieben und ist nicht zu vergegenständlichen bzw. als ein Verankerungszentrum in eine Präsenz zu überführen oder theoretisch einzuholen.¹⁰⁾ Wir können nicht hinter die Gabe zurückgehen, um sie in einem subjektiven Vorstellungsakt vor uns zu haben, da sich die Gabe vor jedem Bezug des Subjekts ereignet. Wir müssen uns aber als „stillgelegte Effekte der Gabe“ auf sie einlassen, ja wir sind in gewisser Weise immer schon in sie eingelassen.

Wo zeigt sich aber nach Derrida dieser Gabeneinbruch, wo sind wir angehalten, diesen Bezug zum Unmöglichen, die Dimension der Gabe mitzubedenken? Ein möglicher Ort dieser Erfahrung wäre das Bedenken des Gegebenseins von Sprache. Derrida schreibt: „Wir sind in unserem Bezug zur Sprache, zum Beispiel zu den so genannten natürlichen und Mutter-Sprachen, den Idiomen, von vornherein in einen Bezug eingebunden, der dazu *verpflichtet*, die Gabe zu denken [...]“ (FG 107)

Derrida führt den gewichtigen Hinweis auf den vorgängigen Bezug und die damit implizierte Verpflichtung, gerade *in* der Sprache – aber nicht nur hier – so etwas wie Gabe mitdenken zu müssen, nicht weiter

⁹⁾ Beinahe einem Bekenntnis gleich liest sich folgendes Statement von Derrida: „Was diese Themenbereiche [von Heidegger, z.B. wie Eigentlichkeit, Heimat, Technik, Sprache etc., M. F.] anbelangt, war meine Lektüre immer, sagen wir, auf aktive Weise ratlos. Bei *sämtlichen* meiner Bezugnahmen auf Heidegger, wie weit diese auch zurückliegen, meldete ich hier Vorbehalte an. [Ebenso bezeichnend ist der nächstfolgende Satz, worin Derrida auf bestimmte Aussparungen im heideggerschen Oeuvre aufmerksam macht (eine Bemerkung, der am Ende dieses Beitrags auch Rechnung getragen werden soll)] Jedes Motiv der Besorgnis besitzt gewissermaßen eine Tragweite, die man kurzum als ‚politisch‘ bezeichnen kann.“ (AP 195; vgl. P 43)

¹⁰⁾ „Denn eine *Theorie der Gabe* ist wesensmäßig außerstande, die Gabe zu denken.“ (FG 44f.)

aus, nämlich inwiefern sich in der Sprache ein (Ver-) Geben ereignet. Auf diese Vorgängigkeit der Gabe ist schon eingangs in Hinblick auf ein vorgängiges „Ja“ in jeder Sprechsituation aufmerksam gemacht worden.¹¹ Dieser Bezug zum Vorgängigen, das unmöglich eingeholt werden kann, und dessen Verpflichtung scheint mir im Sprach-Denken Heideggers bedacht worden zu sein.

2. Die seins-vergebende Dimension des Wortes bei Heidegger

Eine ausdrückliche Besinnung auf die „seins-vergebende“ Dimension des Wortes, die es erlaubt, so etwas wie Gabe (auch im derridaschen Sinne) anzudenken, findet sich vor allem im Spätwerk von Martin Heidegger. Ähnlich wie bei Derrida hat auch bei Heidegger der Themenkomplex rund um die Gabe bzw. das „Es gibt“ eine lange – und für Heideggers Denken nicht untypische – Vorgeschichte: Bereits in seiner ersten Vorlesung aus dem Kriegsnotsemester 1919 findet sich eine Passage zum „es gibt“¹², ebenso wie in *Sein und Zeit*¹³ und in den Vorlesungen im Umfeld rund um sein erstes Hauptwerk,¹⁴ in denen Heidegger die Nicht-Vergegenständlichkeit von Sein und Welt betont. Ausdrücklich widmet sich Heidegger in dem 1962 gehaltenen Vortrag *Zeit und Sein* dem „Es gibt“, aber auch im Zuge der intensiven Lektüre der Dichtung Georg Trakls¹⁵ und nicht zuletzt in *Unterwegs zur Sprache* lässt sich eine nachdrückliche Besinnung auf das „Es gibt“ gerade im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Sprache ausmachen. Heidegger distanziert sich

¹¹ Vgl. „Zwischen uns besteht ein Vertrag, der zwar nicht unterzeichnet ist, aber gleichwohl wirksam ist und völlig unerlässlich für das, was hier geschieht, da sie dem, was ich hier von mir gebe, meinem Vortrag nämlich, ihrerseits etwas geben, schenken oder leihen: ihre Aufmerksamkeit und, wie ich hoffe, irgendeinen Sinn.“ (FG 21f.)

¹² Vgl. „Es gibt Zahlen, es gibt Dreiecke, es gibt Bilder von Rembrandt, es gibt U-Boote; ich sage: *Es gibt* heute noch Regen, *es gibt* morgen Kalbsbraten. Mannigfache »es gibt«, und jeweils hat es einen anderen Sinn und doch auch jedes wieder ein in jedem antreffbares identisches Bedeutungsmoment. Auch dieses ganz abgeblaßte, bestimmter Bedeutungen gleichsam entleerte bloße »es gibt« hat gerade wegen seiner Einfachheit seine mannigfachen Rätsel.“ (Heidegger 1987, 67)

¹³ Vgl. „Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist.“ (Heidegger 1986, 230).

¹⁴ Vgl. „Die Welt ist nichts in dem Sinne, daß sie nichts Seiendes ist. Nichts Seiendes und gleichwohl etwas, was es gibt. Das »es«, das da dieses Nicht Seiende gibt, ist selbst nicht seiend, sondern ist die sich zeitigende Zeitlichkeit.“ (Heidegger 1978, 272)

¹⁵ Vgl. Heideggers Brief an Ludwig von Ficker vom 22. Dezember 1961: „Ich habe oft an Sie gedacht und immer ist auch Georg Trakl mit im Andenken, dessen Dichtung mich in diesen Monaten wieder besonders anging. Die Gedichtanfänge ‚Es ist ein...‘ beschäftigten mein Nachdenken (vgl. ‚De profundis‘ und ‚Psalm‘).“ (Heidegger/Ficker 2004, 81)

hierbei zunächst von der vorherrschenden Sprachauffassung¹⁶ (und ihrer ternären Struktur), in der die Sprache als doppelte Zeichenrelation bestimmt wird: einem Ding wird eine geistige Bedeutung zugeordnet, die als Phonem oder Graphem verlautlicht bzw. verschriftlicht werden kann. Das zu bezeichnende Ding wird somit über den rein geistigen Gehalt in sinnlicher Weise mittels eines Zeichens abgebildet. Die damit einhergehende Grundannahme eines über die Sprache verfügenden Subjekts und einer bloß nachträglichen Materialisierung des intelligiblen Wertes durch die Sprache sowie die ausschließliche Orientierung der Sprache an der Verlautbarung sind nach Heidegger seit der ausgehenden Antike vor allem durch die neuzeitlichen Lektürewesen maßgebend für alle weiteren Sprachtheorien geblieben. Heidegger versucht gerade diesen Interpretationsrahmen der Sprache – verstanden als anthropozentrisches Instrumentarium – immer wieder zu sprengen.¹⁷

Der Souveränität des Subjekts, das scheinbar in beliebiger Weise mit dem Werkzeug Sprache als einem Derivat des *Intellectus* verfahren kann, hält Heidegger entgegen, dass das „eigentümliche Walten“ der Sprache beispielsweise dann aufscheint, wenn „wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden.“ (Heidegger ¹⁰1993, 161) Es wird nach Heidegger im alltäglichen Umgang mit der Sprache ersichtlich, dass der Mensch nicht willkürlich über die Sprache verfügen und durch sie einfachhin die Dinge repräsentieren kann, sondern vielmehr auf den Gabecharakter der Sprache angewiesen bleibt. Dieser Gabecharakter scheint im gewohnten Sprechen nicht auf, da sich die Sprache *als* Sprache stets zugunsten des in der Sprache Thematisierten entzieht. Erst in diesen „Grenzsituationen“ – wie etwa im Ausbleiben des rechten Ausdrucks – besteht die Möglichkeit, den eröffnenden Bezug der Sprache vernehmen zu können. Hierin ist es nicht mehr möglich, die Sprache auf die akustische Verlautbarung oder auf ein Informationsmedium zu reduzieren, das nicht notwendigerweise und bloß in einem sekundären Akt intelligible Werte abzubilden vermag. Für Heidegger gerät zwar im alltäglichen Sprechen über etwas das „Eigentliche“ der Sprache aus dem Blickfeld, jedoch schwingt dieses auf eine eigentümliche Weise mit: „Jedes ‚Etwas‘, das im Gespräch besprochen

¹⁶ In erster Linie setzt sich Heidegger mit der aristotelischen Definition von Sprache und ihrer Wirkungsgeschichte auseinander. Vgl. Heidegger (¹⁰1993, 203f. und 244-246).

¹⁷ Was Derrida für die Schrift veranschlagt, kann man *mutatis mutandis* auch auf den metaphysischen Sprachbegriff umlegen: Man könnte Sprache demnach als „die Hülle, das inkonsistente Doppel eines höheren Signifikanten, den *Signifikanten des Signifikanten* [...] bezeichnen.“ (G 17).

wird, ist ein Seiendes. Gleichwohl aber verbirgt sich im Gespräch noch ein Gesagtes, was nicht ein Besprochenes ist.“ (Heidegger 1992, 15)

Die nicht restlos instrumentalisierbare Sprache ist nach Heidegger somit auch nicht mehr zu den seienden Dingen zu zählen; ihr kommt kein „Dingsein“ (Heidegger ¹⁰1993, 193) mehr zu.¹⁸ Dennoch vermag man die Sprache nicht „in die Leere der bloßen Nichtigkeit“ (ebda.) abzuschieben. Sie ist nicht nichts. Sprache entzieht sich immer wieder in einer eigenartigen Weise jeder Ontifizierung, jeder Integration in kalkulierbare Systematiken: Sprache ist *als* Sprache allein schon deswegen nicht wie ein beliebiges Objekt vergegenständlichbar bzw. als Objekt isolierbar, da der Mensch sich immer schon in sprachlichen Strukturen befindet und mit ihnen verwoben ist. Bei einer erneuten Besinnung auf die eigentümliche Seinsweise der Sprache ist folglich deren Unhintergebarkeit und Vorgängigkeit zu berücksichtigen:

Wir sprechen und sprechen von der Sprache. Das, wovon wir sprechen, ist uns stets schon voraus. Wir sprechen ihr ständig nur nach. So hängen wir fortwährend hinter dem zurück, was wir zuvor eingeholt haben müßten, um davon zu sprechen. Demnach bleiben wir, von der Sprache sprechend, in ein immerfort unzureichendes Sprechen verstrickt. (Heidegger ¹⁰1993, 179).¹⁹

Für Heidegger ist der Mensch stets von der Vorgängigkeit des Anspruchs der Sprache getragen, in der sich die Bergung von Seiendem ereignet. Er grenzt sich somit vehement von den anthropologischen Konzepten der neuzeitlichen Philosophie ab, die den Menschen als sich selbst-gewisses und souveränes Subjekt verstehen, das die alleinige Bezugsmittelpunkt für sämtliche Überlegungen bildet. Jedes menschliche Sprechen ist nach Heidegger als ein Antworten aufzufassen, als ein Wort, das anderswo als in der subjektiven selbstschöpferischen Sphäre beginnt. Unser Sprechen ist ohne die Vorgängigkeit, ohne einen Zu-Spruch der Vor-Gabe nicht zu denken. Nicht der Mensch verfügt uneingeschränkt über die Sprache, sondern sie umhüllt ihn immer schon, noch bevor er einen instrumentalistischen Zugriff auf sie tätigen kann.

Heidegger konstatiert nicht nur im Fehlen des rechten Ausdrucks im Alltag eine Erfahrung des (verwehrten) Gabecharakters der Sprache, sondern verortet beispielsweise ihren unumgänglichen Zu-Spruch auch

¹⁸ „Das Wort – kein Ding, nichts Seiendes [...]“ (Heidegger ¹⁰1993, 193)

¹⁹ Derrida unterstreicht dieses Anliegen Heideggers von der Unverfügbarkeit der Sprache, die wir zwar sprechen (und so in einer gewissen Weise auch „haben“), aber nicht wie einen Gegenstand besitzen, geradezu leitmotivisch in *Einsprachigkeit* und betont auch hier wiederum die aporetische Denkfigur des Unmöglichen: „Ja, ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinte.“ / – Du sprichst vom Unmöglichen.“ (ES 13)

in der „dichterischen Erfahrung“ von Stefan George.²⁰ Im Ausbleiben des Wortes kann der Dichter das „Ding“ nicht benennen, d.h. das Seiende kann nicht „anwesen“. Damit dreht sich das metaphysische Verständnis der Sprache: Nicht mehr das Wort als materieller Träger ist dem Ding oder der geistigen Bedeutung nachgeordnet, sondern das Wort, das nun eine neue *Seinsart* besitzt, geht in einer gewissen Weise dem Ding voraus. Der Dichter bleibt auf die *seins-vergebende* Dimension des Wortes, d.h. auf den Zu-Spruch des Seins, angewiesen, um Seiendes „anwesen“ lassen zu können. Die Sprache ist bei Heidegger nicht mehr an die Artikulation gebunden, sondern wird in ihrer ontologischen Weite ernst genommen. Sprache west als Zu-Spruch des Seins, d.h. sprachlich eröffnet sich Welt: „Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen.“ (Heidegger 101993, 200)²¹

Wie ist dieses Anwesen-*lassen* von Seiendem, ja von Welt überhaupt, im Wort zu verstehen? „Verursacht“ das Wort die Dinge und dreht sich hier das metaphysische Verhältnis von Grund und Begründetem einfach hin um? Oder ist es möglich, dass dem Wort ein „Gabecharakter“ zugestanden wird, der nicht mehr als Kausalitätsverhältnis und nicht mehr innerhalb des logischen Kalküls gedacht wird? Um jegliches ontisches Missverständnis zu vermeiden, spricht Heidegger explizit davon, dass das „Verschaffen“ von Sein für das Seiende durch das Wort kein Begründen oder Verursachen ist: „Aber das Wort be-gründet das Ding nicht. Das Wort läßt das Ding als Ding anwesen.“ (Heidegger 101993, 232)

Sprachlich merkt Heidegger diesen Umstand dadurch an, dass das Wort / die Sprache nicht *ist*, sondern dass (es) das Wort / die Sprache vielmehr *gibt*: „Es gibt – dies nicht in dem Sinne, daß ‚es‘ Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt.“ (Heidegger 101993, 193) Was gibt / ver-gibt das Wort, das nicht mehr selbst als Gegebenes verstanden werden darf, sondern als das *Geben* selbst – und zwar „*vor* allem anderen“ (Heidegger 101993, 193; herv. v. M.F.)? Das Wort / die Sprache *gibt* das Sein und läßt so Seiendes als Entborgenes anwesen. Heidegger betont hier in markanter Weise – stärker als Derrida – die *Verbalität* des Gebens, das von aller Gabe (im Sinne von Produkt des Gebens – das, was Derrida als „stillgelegte Effekte der Gabe“ (FG 36) oder „Symptom“ (vgl. UM

²⁰ Vgl. Heidegger 101993, 157-238.

²¹ Heidegger gibt an anderer Stelle durch einen etymologischen Hinweis zu verstehen, warum er die Dichtung ebenso in dieser Weise fasst, indem er auf die ursprüngliche Wortbedeutung des lateinischen *dictare* und des griechischen *deiknōmi* aufmerksam macht: „Das heißt zeigen, etwas sichtbar, etwas offenbar machen [...]. Dichten: ein Sagen des weisenden Offenbarmachens.“ (Heidegger 1980, 29f.)

48 ff.)²² bezeichnet) zu unterscheiden ist, um nicht wieder das Geben / das Gabe-*Ereignis* nachträglich vom Gegebenen aus zu denken. „Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das ‚Es gibt‘ als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe.“ (Heidegger ³1988, 8) Es gilt nun, das Sein nicht mehr als Grund für das Seiende und somit stets vom Seienden als dem Begründeten aus zu denken, sondern als „im Entbergen verborgenes spielendes Geben“ (vgl. Heidegger ³1988, 6) und damit aus der Relation selbst vor allen Relata (Sein – Seiendes). Heidegger schreibt das „Es“ des „Es gibt“ mit Majuskel. Dieses darf aber nicht wiederum als ein substantivierter Grund aufgefasst werden, sondern einzig und allein das Geben selbst – als dieser lichtend-verborgende Hervorgang in die Unverborgenheit – soll damit in den Blickpunkt rücken.

Das Geben als Geben ist bei Heidegger weder stets offensichtlich, noch ist es ein vollkommen unverborgenes Geben, sondern dieses Geben hat stets im Geben der Gabe die Tendenz, sich zugunsten der Gabe, des Entborenen, zu entziehen, so „daß im Wort [...] jenes sich *verbirgt*, das gibt“ (Heidegger ¹⁰1993, 193; herv. v. M.F.). Aber es ist nicht so, dass wir im Absehen vom Gegebenen auf das reine Geben im vollen Umfange kommen könnten. Denn zum anfänglich-lichtenden Geben gehört wesensmäßig ebenso ein An-sich-halten, eine Verweigerung, die sich jeder Vergegenständlichung oder vollständigen Unverborgenheit entzieht.

Manches spricht dafür, daß das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir über die Sprache Aussagen machen. Wenn die Sprache überall ihr Wesen in diesem Sinne verweigert, dann gehört diese Verweigerung zum Wesen der Sprache. Somit hält die Sprache nicht nur dort an sich, wo wir gewohnterweise sprechen, sondern dieses ihr An-sich-halten wird von daher bestimmt, daß die Sprache mit ihrer Herkunft an sich hält und so ihr Wesen dem uns geläufigen Vorstellen versagt. (Heidegger ¹⁰1993, 186)

Hier betont Heidegger die Unmöglichkeit der Erscheinung dessen, was er das *Wesen* (verball) der Sprache nennt. Dieses versagt sich unserem geläufigen Vorstellen einer Ontologie der Vorhandenheit oder dem, was Derrida innerhalb des ökonomischen Systems ansiedeln würde. Weit stärker als Derrida jedoch versucht Heidegger den Eindruck zu vermei-

²² „Jenseits aller Verifikationen und aller Diskurse der Wahrheit und des Wissens ist das Symptom eine Zustellung des Ereignisses, die niemand beherrscht, die kein Bewusstsein, kein bewusstes Subjekt sich aneignen oder bemeistern kann. Weder in Form einer theoretischen noch urteilenden Aussage noch in der Form eines performativen Sprechakts. Es gibt Symptom. [...] Ein Symptom ist etwas, das von oben kommt und über uns hereinbricht. Was von oben über uns hereinbricht, macht Symptom.“ (UM 49f.)

den, dass das Geben von der Gabe abkoppelbar sei. Das Geben ist nicht ein einziger und erster Anstoß für Seiendes (es setzt folglich nicht nur den Kreis und die Ökonomie in Gang; vgl. FG 45), sondern durchragt es und lässt so – in seinem vollen verbalen Sinn – stets Seiendes überhaupt anwesen: „Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen.“ (Heidegger 1988, 6)

Die herkömmlichen ontifizierenden / ökonomischen Auslegungsbahnen lassen das Denken der Gabe nicht zu. Der immer sich ereignende Entzug im „Es gibt“, da das „Es“ (qua Seyn) nie (wie Seiendes) ist, wird im Erscheinen selbst, z.B. in der metaphysischen (Sprach-) Philosophie, laut Heidegger, nicht mehr bedacht: „Die Metaphysik achtet jedoch dessen nie, was sich gerade in diesem *on*, insofern es unverborgten wurde, auch schon verborgen hat.“ (Heidegger 1976, 380) Das Geschehen des „Es gibt“ – und die ihm innewohnende Verborgenheit als Entzug – gerät laut Heidegger in der metaphysischen Tradition völlig außer Blick.

Die ontologische Differenz als Differenz selbst blieb in der Metaphysik im Verborgenen. Die Seinsvergessenheit – analog könnte man auch von einer „Es gibt“- oder Gabe-Vergessenheit sprechen –, die noch eine Unterlassung nahe legen könnte, wird von Heidegger genauer bedacht als Seinsverlassenheit verstanden. In der Metaphysik wurde dieser Entzug des Seins als Entzug nicht mehr bedacht. Heidegger weist darauf hin, dass mit der Unverborgenheit von Seiendem sich das Sein qua „Es gibt“ wesensmäßig entzieht. Die Erkenntnis über die Offenbarkeit von allem Seienden, die ausgehend von der Antike das gesamte philosophische Fragen und wissenschaftliche Forschen bestimmend leiten sollte, wurde um den Preis des Entzugs des Seins erkaufte. Auf das beharrliche Übergehen des Seinsgeschehens zugunsten der Gelichtetheit von Seiendem weist Held pointiert hin:

Zugunsten dieser Offenbarkeit [der Unverborgenheit des Seienden, M. F.] hielt das Sein sich selbst zurück und verborgen; was dabei verborgen blieb, war aber – entsprechend dem Offenbarwerden der Offenbarkeit – nichts anderes als sein Verborgenbleiben selbst. [...] Womit das Sein an sich hielt, war sein eigenes Ansichhalten; was es den Menschen vorenthielt, war es selbst als Vorenthalt seiner selbst. (Held 1980, 540f.)

Durch den Vorrang des Seienden in einer Ontologie der Vorhandenheit entzog sich das Sein als Erscheinungsgeschehen vollkommen der philosophischen Aufmerksamkeit – und zwar in dem Sinne, dass im metaphysischen Verständnis von Seiendem das Sein als Sein überhaupt nicht mehr bedacht werden konnte.

Heidegger und Derrida verweisen gleichermaßen auf das, was niemals vergegenständlicht oder in die Präsenz überführt werden kann. Obwohl

es sich der menschlichen Verfügungsgewalt entzieht, ist es nicht nichts, sondern das, dessen wir stets eingedenk bleiben sollen: *dass* es überhaupt etwas gibt (der Akzent liegt auf dem „dass“ nicht auf dem „etwas“).

Der Mensch bleibt stets auf diesen Zu-Spruch des Gebens angewiesen. Er muss ihm, so Heidegger, entsprechen. Dieses Entsprechen ist aber nicht als Rückgabe im Rahmen eines ökonomischen Systems aufzufassen. Der Antwortcharakter ist weit vor jeder Möglichkeit einer Rückgabe angesiedelt. Dieses Antworten lässt den Mensch erst Mensch sein:

Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem ‚Es gibt Anwesenheit‘, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch. (Heidegger ³1988, 12f.)

3. Die Un-Möglichkeit der Gabe

Bei allen Unterschieden zwischen Derrida und Heidegger wurde versucht, auf die Gemeinsamkeiten beider Denker in Hinblick auf ihr Verständnis von Gabe hinzuweisen. Sowohl bei Heidegger als auch bei Derrida lässt sich die Absicht ausmachen, den Blick auf eine nicht-ontifizierbare Dimension zu lenken, die mit herkömmlichen Betrachtungsweisen bricht. So wird die Rückgebundenheit an eine Ontologie der Vorhandenheit, die sich ausschließlich am Seienden oder an ökonomischen Systemen orientiert, ebenso in Frage gestellt wie ein Denken, das die Subjektivität zum alleinigen Zentrum der Überlegungen erhebt, da innerhalb dieser Auslegungsbahnen so etwas wie Gabe / Geben nicht in der von Derrida und Heidegger betonten Radikalität zu denken ist. Ein Aufweis der Gabe ist innerhalb dieses traditionellen Bezugsrahmens unmöglich; sie wird – wie Derrida mit aller Deutlichkeit herausgestrichen hat – kein mögliches Objekt eines theoretischen Diskurses.

Diese von Derrida in *Falschgeld* immer wieder hervorgehobene Unmöglichkeit der Gabe wurde und wird oft dahingehend missverstanden, dass er der Possibilität der Gabe eine einschlägige Absage erteilt. Gegen dieses Missdeutung wehrt sich Derrida mit Vehemenz in einer 1997 an der Villanova University stattgefundenen Auseinandersetzung mit Marion:

So the gift does not exist as such, if by existence we understand being present and intuitively identified as such. [...] But I never concluded that there is no gift. I went on to say that if there is a gift, through this impossibility, it must be the experience of this impossibility, and should appear as impossible. (OG 59)

Jede Behauptung oder Aussage, dass es so etwas wie Gabe gibt, verfehlt sie, da sie die Gabe festzumachen sucht. Derrida muss daher auf die Unmöglichkeit des Erscheinenkönnens von Gabe als Gabe hinweisen. Wie bereits im ersten Teil dieses Beitrags ausgeführt, ist diese Unmöglichkeit aber nicht als Verunmöglichung / Vernichtung jeder Möglichkeit zu interpretieren, sondern wird gerade von Derrida als das verstanden, das den Zusammenstand von Subjekt und Objekt bzw. die Möglichkeit von Tauschsystemen eröffnet, „gleichermaßen die Bedingung und die Chance des Möglichen“ (UM 41) ist. Die gebräuchliche kategoriale Schematisierung von einer (positiven) Möglichkeit auf der einen Seite und einer (negativen) Unmöglichkeit auf der anderen wird von Derrida außer Kraft gesetzt.²³ Diese „positive“ Gegebenheitsweise der Unmöglichkeit, die sich jeder Positivität im Sinne einer Feststellbarkeit entzieht, muss innerhalb des ökonomischen Diskurses als uneinholbarer Rest verstanden werden, an dessen Integration das vorstellende Denken stets scheitert: nämlich *dass* sich überhaupt etwas zeigt. Dieses *Dass* der Gabe lässt sich jedoch auch nicht auf ein Außerhalb einer Ermöglichungsbedingung zurückführen. Derrida und Heidegger beabsichtigen in diesem Zusammenhang, einen traditionell metaphysischen Gestus sowie eine rein empirische Betrachtungsweise hinter sich zu lassen. Für beide Denker haben wir es im Bereich des Möglichen mit dem Unmöglichen im Sinne des Nicht-Ontifizierbaren zu tun.

Heidegger legt dabei den Akzent auf den Hervorgang des Erscheinens, worin sich dieses selbst entzieht, da es nicht vergegenständlichbar ist. Mit aller Vehemenz versucht er sich einer drohenden Ontifizierung zu entziehen, indem er immer wieder betont, dass das Sein als der lictend-verbergende Hervorgang nicht vom Seienden aus gedacht werden dürfe. Dadurch entsteht nämlich die Gefahr, in einem kausalen Rückgang das Sein als oberstes Seiendes zu denken und es wiederum zu ontifizieren. Mitunter erhält man so den Eindruck, dass im Seinsdenken nur mehr Platz für „ontologische“ Belange zu sein scheint. Nicht zuletzt in seiner Sprachbetrachtung, in der sukzessive die Aufmerksamkeit vom zwischenmenschlichen Gespräch auf den Zuspruch des Seins verlegt wird, wird der Leser im Unklaren gelassen, wie das „Es gibt“ überhaupt noch in zwischen-ontischen Bezügen hereinspielt. Diese Akzentverschiebung lässt sich bei Heidegger auch in seinen Ausführungen zur Sprache ablesen. Nicht nur in *Sein und Zeit*, sondern auch noch in einer Reihe von Vorlesungen in den 30er Jahren geht Heidegger bei seiner

²³ „What I am interested in – and I often repeat that the deconstruction I try to practice is impossible, is *the* impossible – is precisely this experience of *the* impossible. [...] The impossible for me is not a negative concept.“ (OG 72)

Sprachauffassung vom zwischenmenschlichen Gespräch aus: „Sprache ist nur dort, wo sie gesprochen wird, wo sie geschieht, das ist unter Menschen. Wir werden uns hier umsehen, um zu erfahren, wo und wie eine Sprache als Sprache ist.“ (Heidegger 1998, 24) In *Unterwegs zur Sprache* spielt diese zwischenmenschliche Komponente nicht mehr die zentrale Rolle – im Gegenteil, erst im Scheitern des Dialogs, dort wo sich dem Menschen das Wort versagt, zeigt sich im Entzug das, worauf es Heidegger ankommt: „Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.“ (Heidegger 1993, 216) Heidegger zieht daraus den Schluss, dass nicht mehr ein vermeintlich autonomes Subjekt das Wie und Wo des Erscheinens von Seiendem diktiert, sondern dass der Mensch dem Geschick des Seins entsprechen muss. Wie dieses Entsprechen (in seiner Adäquatheit) aussieht und welche Konsequenzen im ethischen oder politischen Bereich sich ergeben können, wird von Heidegger nur mehr angedeutet: das Andere sein zu lassen (Gelassenheit).

Gerade hier fragt Derrida weiter. Der Denkfigur des Unmöglichen wird nicht nur der bereits ausgeführte ontologische Status zugebilligt. Für Derrida ergeben sich aus der leitmotivisch perpetuierten Brüchigkeit der Denkfigur (... wenn es Gabe gibt ...) eine Reihe von Konsequenzen. Im Gegebenen, d.h. in der Ökonomie, zeigt sich für ihn der je schon erregene Einbruch der Gabe. Im Bereich des Möglichen im Sinne des Ökonomischen – und nur in ihm – kann sich das Unmögliche ereignen. Zwar betont er (wie Heidegger) die Notwendigkeit einer transzendenten (oder metaphysischen) Frage – in dieser Fragestellung jedoch muss seiner Ansicht nach der innewohnenden Kontingenz und Aporie Rechnung getragen werden. Der Bedingung der Möglichkeit ist immer schon die Bedingung der Möglichkeit der Unmöglichkeit miteingeschrieben. Die Gabe impliziert, dass jeder Kreislauf, jedes System, jeder Zusammenstand nicht abschließbar ist, und dies hat gleichzeitig zur Folge, dass diese Unabschließbarkeit dezidiert für Zukunft offen gehalten werden muss. Diese „Quasi-Transzendentalität“ (DP 181), bei der die „Möglichkeit als Unmöglichkeit zu definieren“ (DP 182) ist, bleibt der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt.²⁴

Die bislang herausgearbeiteten Differenzen im Gabe-Verständnis von beiden Denkern scheinen darin zu liegen, dass Derrida die Betonung auf einen alles eröffnenden (einmaligen?) Stoß lege, der ökonomische Systeme

²⁴ Bezeichnenderweise bleibt die von Derrida angeführte Erzählung *La fausse monnaie* von Baudelaire, um die *Falschgeld* kreist, in mannigfacher Hinsicht offen: es ist nicht klar, inwiefern das Almosen (das ja mehr als nur ein Almosen ist) „la pièce fausse“ ist und welche Folgen sich aus dem falschen Geldstück ergeben können.

me in Gang setzt, und Heidegger hingegen den Akzent auf die Verbalität des Gebens legt, indem er den Hervorgang der Unverborgenheit selbst (und den gleichzeitigen Entzug) thematisiert. In Hinblick auf Derrida muss dieses Verständnis jedoch modifiziert werden. Die von einem „Stoß“ der Gabe evozierte Öffnung ist keine einfache oder abgeschlossene, die in die Präsenz überführt werden könnte, sondern sie verbleibt stets in der Scheidung zwischen Gelingen und Scheitern, Fiktion und Kontingenz, Möglichkeit und Unmöglichkeit. Diese Un-Möglichkeit, das drohende Misslingen und das eventuelle Gelingen, bleibt stets im „Kommen“, sodass aber im Hier und Jetzt dezidiert die Aufforderung mitgegeben ist, dieses unbestimmt Unmögliche zu wagen, diesem einen Ort einzuräumen, ohne Rückgriff auf eine (transzendente) Sicherheit oder (metaphysische) Vorbestimmtheit.

Dieser Imperativ, das Unmögliche zu geben, durchzieht das Oeuvre Derridas, vor allem seine Überlegungen zur Ethik und Politik der letzten zwei Jahrzehnte. Nicht (mit Sicherheit) geben zu können, doch die Gabe riskieren zu müssen, ohne zu wissen, ob sie sich überhaupt ereignen kann, ob es so etwas wie Gabe gegeben haben wird. Konkreten Beispielen, die, wie so oft bei Derrida, aus dem ethisch-politischen Bereich des menschlichen Handelns genommen sind, ist diese Brüchigkeit des Unmöglichen (nicht nur semantisch) in die Figur der Gabe eingeschrieben, so etwa dem Zeugnis, dem Versprechen oder dem Vergeben. Im Vergeben etwa wird nichts Mögliches verziehen, denn dann wäre es ein durch Nachsicht Lässliches, sondern wenn sich Vergebung ereignet, falls es diese überhaupt gibt, dann wird das Unverzeihliche – und somit das Unmögliche – vergeben.

An der Gabe lässt sich die Singularität und die Brüchigkeit des Ereignisses, die sich jeder Voraussage, Bestimmung oder Berechnung entzieht, ablesen; in ihr ist aber auch die Aufforderung mitgegeben, es zu wagen, die Gabe zu geben: „Es gibt kein ereignishafteres Ereignis als eine Gabe [...]; sie ist das Unmögliche selbst.“ (UM 29)

Literatur

- Bertram, Georg W. (2002): *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*. München: Fink.
- Caputo, John D. / Scanlon, Michael J. (Hg.) (1999): *God, the gift, and postmodernism*. Bloomington [u.a.]: Indiana Univ. Press.
- Dreisholtkamp, Uwe (1997): Die Gabe der Gabe und das Versprechen, in: Gondek / Waldenfels 1997, 287-307.
- Gondek, Hans-Dieter (1997): Zeit und Gabe, in: Gondek / Waldenfels 1997, 183-225.

- Gondek, Hans-Dieter / Waldenfels, Bernhard (Hg.) (1997): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt/M.: Klostermann [= GA 9].
- Heidegger, Martin (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Hg. v. Klaus Held. Frankfurt/M.: Klostermann [= GA 26].
- Heidegger, Martin (1980): *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Wintersemester 1934/35)*. hg.v. Susanne Ziegler. Frankfurt/M.: Klostermann [= GA 39].
- Heidegger, Martin (¹⁶1986): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)*. Hg. v. Bernd Heimbüchel. Frankfurt/M.: Klostermann [= GA 56/57].
- Heidegger, Martin (³1988): Zeit und Sein, in: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1-25.
- Heidegger, Martin (1992): Das Wort. Die Bedeutungen der Wörter, in: Pappenfuss / Pöggeler 1992, 13-16.
- Heidegger, Martin (¹⁰1993): *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin (1998): *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Hg. v. Günter Seubold. Frankfurt/M.: Klostermann [= GA 38].
- Heidegger, Martin / Ficker, Ludwig von (2004): *Briefwechsel 1952-1967*. Hg. v. Matthias Flatscher. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Held, Klaus (1980): Heideggers These vom Ende der Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34, 535-560.
- Hirsch, Alfred (Hg.) (1997): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1936): *Kants gesammelte Schriften. Opus postumum*. Bd. 21. Hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kühn, Rolf (2003): *Radikalisierte Phänomenologie*. Frankfurt/M. [u.a.]: Lang 2003 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; 8).
- Mouffe, Chantal (Hg.) (1999): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Übers. v. Leopold Hofbauer. Wien: Passagen.
- Papenfuss, Dieter / Pöggeler, Otto (Hg.) (1992): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 3: Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Rapaport, Herman (1997): Derridas Gaben, in: Gondek/Waldenfels 1997, 40-59.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Das Un- Ding der Gabe, in: Gondek / Waldenfels 1997, 385-409.
- Wetzel, Michael / Rabaté, Jean-Michel (Hg.) (1993): *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*. Berlin: Akademie.
- Zeillinger, Peter (2002): *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Ausbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. Münster: Lit.