

IV. Einander zu erkennen geben

Gibt man jemandem etwas zu erkennen, so kann es darum gehen, diesem Anderen aufzugeben, etwas zu erkennen, ihm den Anstoß zu geben, selbst in einen aktiven Erkenntnisprozeß im Umgang mit dem ›etwas‹ einzutreten, das erst noch zu erkennen ist, also erkannt werden soll und nicht bereits komplett erkannt, verarbeitet, kommunizierbar und wie eine Ware zur Weitergabe vorliegt. Weitergegeben wird die Anleitung dazu, seine eigenen Erkenntnisse selbst immer neu zu gewinnen und so möglicherweise zugleich bereits eine Gegengabe hervorzubringen, die über das Gegebene hinausgeht und auch dem Gebenden neue Erkenntnisse ermöglicht. Paradigmatisch ist hierfür die platonisch-sokratische Maieutik, die Hebammenkunst, die im Dialog durch ausreichend gezielte und anleitende, aber zugleich ausreichend offene und provokative Fragestellungen den Dialogpartner dazu bringt, die ihm gegebene Erkenntnisfähigkeit zu nutzen, um selbständig zu erkennen bzw. im Sinne der platonischen Anamnesis-Lehre wiederzuerkennen, was in ihm selbst bereits angelegt und vor-gegeben ist. Im sokratischen Dialog werden die subjektiven Wahrnehmungen, die Erkenntnisse, die jemand aus sich heraus gebiert, indem er sie äußert, der kritischen Prüfung unterzogen. Ob es sich dabei wirklich um eine Erkenntnis handelt, läßt sich erst im Prozeß ihrer Vermittlung und Weitergabe an einen Anderen feststellen. Dabei geht es jedoch gerade nicht nur darum, daß der Erkennende seine Meinung logisch erklären und analysieren muß, sondern um ein Wechselspiel zwischen dem Zu-erkennen-Geben dieser Meinung und der Entgegennahme durch den sokratischen Lehrer, der diese Meinung dann gefiltert, mit Fragen, Kommentaren und Anstößen zum weiteren Erkennen zurückgibt.

Ausgehend von einem solchen Modell des Einander-zu-erkennen-Gebens lassen sich Fragen an Modelle einer Wissensökonomie⁸⁵ stellen,

⁸⁵ Ein Beispiel für eine umfassende Kritik der ›Wissensökonomie‹ findet sich bei André

in denen das Wissen als Gegenstand eines ökonomischen Tauschs verstanden wird. Erkanntes und die Fähigkeiten und Begabungen zum Erkennen werden als Kapital oder als humane Ressourcen klassifiziert und häufig als mehr oder minder feste, berechenbare und quantifizierbare Größen betrachtet. Gehen aber solche Rechnungen auf, wenn nicht die Erkenntnisse selbst die Gaben sind, sondern vielmehr Anfänge und Aufgaben für Erkenntnisprozesse weitergegeben werden, die erst im Austausch und über ihn hinaus zur Entfaltung gelangen – wenn der Sinn, wie man ausgehend von Cail  behaupten könnte, nicht schon vorliegt, sondern nur ‚gemacht‘ werden kann, indem er gegeben und weitergegeben wird, wenn er sich also im Prozeß und in der Performanz dieses Einander-Gebens er-gibt? Und gilt dies gleichermaßen für die Identität der Gebenden und Empfangenden, kann auch diese nicht ‚gemacht‘ werden, ohne daß sie zu erkennen gegeben wird? Welche Rolle spielt dabei der sprachliche Austausch, der sich im platonischen Dialog eröffnet?

Bei Lévinas wird die Figur der Gabe an die Sprache gekoppelt, an die »Transzendenz ... dem Anderen die Welt zu sagen«, die ein »ursprüngliche[s] Dem-Anderen-zur-Verfügung-Stellen« vollzieht, »das sich auf den Besitz bezieht und die Ökonomie voraussetzt«. ⁸⁶ In einer Absetzung vom Besitz ist »die Sprache, die die Sache dem Anderen bezeichnet, ... eine ursprüngliche Enteignung, eine erste Gabe«. ⁸⁷ Durch diese sprachliche Gabe, die den Besitz des Einzelnen in eine »Allgemeinheit des Wortes«  berf hrt, wird erst »eine gemeinsame Welt« gestiftet. ⁸⁸ Für Lévinas liegt in dieser Verallgemeinerung eine ursprüngliche ethische Implikation. Die Gabe ist nicht nur negativer Verzicht auf den Besitz, sondern vielmehr »das Angebot der Welt gegenüber dem Anderen. Die Transzendenz ist keine Vision des Anderen – sondern ein ursprüngliches Geben«. ⁸⁹ Dieses Gemeinsam-Machen der Welt in der Sprache lässt sich als ein Einander-Worte-Geben betrachten, das für Lévinas mit »Großmut« geschieht und zugleich »die erste ethische Geste« bildet, jedoch stets als »Antwort auf das Antlitz des Ande-

Gorz: *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*.  bers. von Jadja Wolf, Zürich 2004.

⁸⁶ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*.  bers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 198. S. 252.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd.

ren«. ⁹⁰ Es gilt für Lévinas in der Betrachtung der Sprache das »Anbieten der Welt«, nicht zu verdecken, das in der Ausrichtung auf den Anderen, indem ihm *gegeben* wird, überhaupt erst »die Perspektive des Sinnvollen« eröffnet. ⁹¹ Das Erkennen muß daher hier immer schon den Umweg über ein Geben gehen, denn »wenn es mir möglich sein soll, die Dinge an sich selber zu sehen, d. h. sie mir vorzustellen, wenn es mir möglich sein soll, sowohl Genuß als auch Besitz abzulehnen«, die in der Aneignung oder dem Gebrauch der Sache den reinen Blick auf diese verstellen würden, »so muß ich *geben* können, was ich besitze«. ⁹² Dies setzt wiederum für Lévinas eine Anfechtung meines Besitzes durch einen mir übergeordneten, absolut Anderen voraus, eine Infragestellung meiner Selbst von außen her, die mich veranlaßt, über meinen Besitz hinauszugehen, und zwar durch die sprachliche Unterweisung, die auch Lévinas hier auf die sokratische Maieutik bezieht. ⁹³ Daß ich einen Besitz habe und ein Haus (*οἶκος*) bewohne, ist wiederum die Voraussetzung dafür, daß ich mich dem Anderen gegenüber öffnen und ihm geben und zu erkennen geben kann: »man kann ein Antlitz nicht mit leeren Händen und geschlossenem Haus ansprechen«. ⁹⁴ Dieses Wechselspiel zwischen Besitz und Ökonomie einerseits und Verausgabung, Gabe und sprachlichem Zu-erkennen-Geben andererseits als Wechselspiel zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Ruf und Antwort, bildet für Derrida eine wichtige Thematik, die in ähnlicher Form auch bei Ricœur und Marion betrachtet wird.

Inwiefern muß ich mich *selbst* zunächst ›besitzen‹, um mich einem Anderen zu erkennen gegeben zu können? Inwiefern muß ich mich dazu bereits als mir selbst gegeben annehmen? Spreche ich davon, daß ich mich zu erkennen gebe, scheint immer schon die Vorstellung mitzuschwingen, daß es sich dabei um etwas zunächst Verborgenes handelt, vielleicht sogar um etwas, das zuvor bewußt dem Erkennen entzogen wurde – ein Geheimnis, eine maskierte, verschleierte Identität. Gibt sich jemand zu erkennen, so zeigt er sich als derjenige, der er selbst ist, nachdem er sich zuvor für einen Anderen ausgegeben hatte, indem etwas von seiner ursprünglichen Identität wiedererkannt werden kann:

⁹⁰ Ebd., S. 253.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., S. 247.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Ebd., S. 250.

eine Geste, sein eigentliches Aussehen, die Stimme oder aber der Name, mit dem er von einem Dritten gerufen wird oder den er schließlich selbst preisgibt. Zumeist scheint dabei die eigentliche, ursprüngliche und nur verdeckte Identität des Selbst im Grunde genommen unzweifelhaft festzustehen. Umso größer ist vielleicht gerade deshalb die Faszination der Möglichkeit, dieser Festlegung zu entgehen, sich selbst zu verbergen, dabei aber dennoch nicht verlorenzugehen, sondern jederzeit wieder zur ursprünglichen Identität zurückzukehren – immer aber notwendig über den Umweg, daß es einen Anderen geben muß, der mich kennt, dessen Kenntnis ich mich entziehen kann und dem ich mich dann doch zu erkennen gebe. Die künstlerischen Gestaltungen solcher Spiele des Verbergens und Zu-erkennen-Gebens der eigenen Identität sind zahllos. Es verbindet sich damit die Frage, inwiefern Identität immer schon eine Fiktion oder Maskerade ist. Zugleich kann die künstlerische Fiktion in der Bezugnahme auf die Fiktionen der Identität selbstreferentiell auf ihre eigene Fiktionalität bezugnehmen.⁹⁵ Diese doppelte Bezugnahme sowie auch die Verbindung der Frage nach der Identität oder der ›Rolle‹ des Selbst mit einer Metaphorik der Maskierung und des Theaters wird an verschiedenen Punkten der Untersuchungen zu beachten sein.

In der modernen Mediengesellschaft erscheint der Wunsch, sich anderen zu erkennen zu geben, omnipräsent als Drang, sich zu zeigen, sich sichtbar zu machen, sich in die Öffentlichkeit zu stellen – sei es im Fernsehen oder im Internet, per *Facebook* oder *Twitter*. In diesen medialen Öffentlichkeiten entsteht der Eindruck, man könne dort selbstbestimmt genau das von sich zu erkennen geben, was man zeigen möchte und ein Bild seiner selbst entwerfen, das mit der Realität nicht deckungsgleich sein muß. Zugleich potenziert sich dabei das Risiko, das in allen Prozessen wirkt, in denen sich jemand selbst zu erkennen gibt: es ist niemals sicher, ob und wie die Gabe angenommen und wie mit ihr umgegangen wird. Die Neugier auf den Anderen, die Bereitschaft die ›Gaben‹ seiner Selbstpräsentation entgegenzunehmen, kann auf einer oberflächlichen, zum Teil vielleicht auch sensationsgierigen Ebene ver-

⁹⁵ Auf die Spitze getrieben wird dieses Prinzip in Shakespeares Komödien, in denen sich fast jeder als ein anderer ausgibt, und das in einem Schauspiel, auf einer Bühne, womit zugleich durchsichtig wird, daß die ganze Welt ein Theater ist: »All the world's a stage, And all the men and women merely players« William Shakespeare: *As you like it*. In: *The Complete Works of William Shakespeare*, Wordsworth Editions 1996. S. 622.

bleiben. Als (philosophisches) Staunen über die Rätsel und Geheimnisse des anderen Selbst kann sie jedoch auch tiefe Prozesse des Einander-Erkennens in Gang setzen, und zwar vielleicht auch und gerade wenn Medien zwischengeschaltet werden. So läßt sich die Frage stellen, inwieweit sich hinter jeder Äußerung in einem künstlerischen Medium, aber auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen, auch ein Wunsch manifestiert, sich selbst zu erkennen zu geben und von einem Anderen als dieses Selbst erkannt zu werden. Sicher geht es hier darum, Anerkennung zu erlangen. Lassen sich diese Äußerungen gleichermaßen als Ausdruck einer tiefen Sehnsucht danach verstehen, von einem Anderen *erkannt* zu werden? Dieses Bedürfnis gestaltet sich spannungsvoll – man will gesehen, aber nicht einfach durchschaut werden, kein gläserner Mensch sein, aber manchmal eben doch ein durchsichtiger oder besser ein sichtbarer. Wer sich einem Anderen zu erkennen gibt, ruft ihn zugleich dazu auf, sich ihm zuzuwenden und ihn zu erkennen: ›Hier *sieh* mich!‹ Das ›Einander-zu-erkennen-Geben‹ scheint nach der historischen Ablösung der Ordnung der Gabe, von der Hénaff ausgeht, eine ›totale soziale Tatsache‹ zu bleiben, die unser Miteinander bestimmt.

Wenn ich einem Anderen etwas oder mich selbst zu erkennen gebe, dann heißt das, daß der Prozeß des Erkennens zunächst auf seiner Seite stattfinden muß. Es ist also *seine* Erkenntnis, die aus meiner Gabe erwächst und die ich ohne den Anderen so nicht hätte herstellen können – sein Erkennen wird so wiederum für mich zur Gabe, gesetzt den Fall, daß er mich daran teilhaben läßt. Das ›Etwas‹ und vielleicht mehr noch das ›Selbst‹, das zu erkennen gegeben wird, bedarf dieser Gabe ebenso wie des Erkenntnisprozesses, der damit vom Empfänger gefordert wird, und kann sich so nur im Zwischenraum des ›Einander-zu-erkennen-Gebens‹ manifestieren und entfalten. Daß die Einbindung in die Relation des ›Einander‹ für den Zugang zum ›Selbst‹ wesentlicher erscheint als für andere mögliche Gegenstände der Erkenntnis, läßt sich in Anlehnung an das aristotelische Freundschaftsideal entwickeln: »der Freund aber, der ein anderer man selbst ist, beschafft, was man aus sich selbst nicht erreichen kann«. [NE 1169b]⁹⁶ Er gibt »im Zusammenleben und in der Gemeinschaft des Redens und Denkens« [NE 1170b] dem Freund wie in einem Spiegel diesen selbst zu erkennen, ist doch die

⁹⁶ Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Olof Gigon. Zürich und München 1967. [Zitiert als: NE]

Freundschaft »aus dem Verhalten zu uns selbst abgeleitet« [NE 1166a], das quasi auf einen Anderen extrapoliert und dadurch sichtbar wird. Am Beispiel des Freundes lassen sich »tugendhafte ... Handlungen ... betrachten« [NE 1170a], die auf das eigene Handeln einwirken, so daß die Tugendhaften im gemeinsamen Umgang miteinander »auch besser ... werden, indem sie tätig sind und einander korrigieren«. [NE 1172a] Sie orientieren sich aneinander, wobei dennoch »keiner wünscht ein anderer zu werden«, sondern jeder wünscht *als er selbst*, »und zwar um des denkenden Teils willen, der am meisten er selbst zu sein scheint«, dem Guten zu entsprechen. [NE 1166a]

Die Gaben der Erkenntnis unterscheiden sich für Aristoteles von allen Gaben, bei denen man »auf Gegenleistung rechnet«. [NE 1164b] In der »Gemeinschaft des Philosophierens«, in den Beziehungen des Einander-zu-erkennen-Gebens, »läßt sich der Wert nicht in Geld berechnen, und eine angemessene Ehre ist auch nicht zu denken, sondern es muß wohl da, wie bei den Göttern und den Eltern, genügen, was man eben vermag«. [Ebd.] Hénaff zeigt, wie sich diese Vorstellung in einer langen Traditionslinie bis in unserer heutigen Intuition verfolgen läßt, daß es etwas ›Preisloses‹ gibt. Auch Mauss geht von einer ursprünglichen Form der Gabe aus, in der es zunächst nicht um die Berechnung einer Gegenleistung gemäß einer Nutzenkalkulation geht, sondern in der vielmehr die Verpflichtung zur Gegengabe immer schon daraus erwächst, »daß jemand etwas geben so viel heißt, wie jemand etwas von sich selbst geben.« [Mauss 35] Umgekehrt können beispielsweise die Gaben, die bei Hochzeiten ausgetauscht werden, zugleich »den beiden ›Seiten‹ eine natürliche Identität« geben. [Mauss 51]

»Der Potlatsch ... ist der grundlegende Akt der militärischen, juristischen, wirtschaftlichen, religiösen ›Erkenntlichkeit‹, in allen Bedeutungen des Wortes. Man ›erkennt‹ den Häuptling oder seinen Sohn und zeigt sich ihm ›erkenntlich‹«. [Mauss 97]

Es geht in der Gabe und in ihrer Interpretation also um uns selbst, um Erkenntlichkeit, Anerkennung, das Erkennen und Zu-erkennen-Geben von Identität. Zudem werden Versuche unternommen, das Zu-erkennen-Geben, die Weitergabe von Erkanntem und die Frage der Wahrheit in einer Ordnung der Gabe zu erklären. Einander geben, einander zu erkennen geben und die Identität seiner selbst aus solchen Gaben zu empfangen, scheinen so eng miteinander verwoben, daß die Anwendung der Denkfigur der Gabe auf das Gebiet der Erkenntnis, auf den

Versuch einer Bestimmung des Selbst und auf den Bereich des Miteinanders verspricht, darüber mehr zu erkennen zu geben.

Im Durchgang durch die Konzeptionen Derridas, Ricœurs und Marions soll erreicht werden, daß die Begriffe der Gabe, des Selbst und der Erkenntnis einander etwas geben, daß sie sich gegenseitig bereichern. Ziel ist nicht primär ein Vergleich der drei Autoren, ihrer Methoden und Positionen, sondern eine sich wechselseitig ergänzende und befragende Lektüre ihrer Werke. In diesem philosophischen Austausch oder ›Gabentausch‹ (der doch gerade nicht zwingend den ökonomischen Gesetzen der Gegenseitigkeit zu gehorchen hat) soll gezeigt werden, wie vielschichtig die Fragestellungen sind, die sich mit der Thematik der Gabe verbinden und inwiefern Modelle der Gabe dabei selbst als Modelle des Denkens, des Fragens und Erwiderns dienen. Was bedeutet es für unser menschliches Selbstverständnis und unser Miteinander gleichermaßen, wenn wir das Erkannte als Gegebenes, Weitergegebenes oder als Gebung verstehen, wenn wir einander etwas geben oder *zu erkennen* geben und wenn wir *uns* einander zu erkennen geben? Zugleich stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn wir in unserem Selbstverständnis davon ausgehen, daß wir einander zu erkennen gegeben sind – einander aufgegeben, verantwortlich und antwortend.

Das Bedürfnis, den Anderen in seiner Einzigartigkeit zu sehen, anzuschauen und zu erkennen, sich selbst zu erkennen zu geben und anderen ihr Selbst zu erkennen zu geben, scheint nicht nur im Modus der Liebe⁹⁷ ein wichtiges Grundbedürfnis des Menschen zu sein, das über die ebenso fundamentalen und wirkungsmächtigen Bedürfnisse, sich selbst zu erkennen, seine eigene Identität zu erfassen und zu beherrschen und andererseits durch das menschliche Gegenüber in dieser Identität nicht nur erkannt, sondern auch anerkannt zu werden, in Vergessenheit geraten kann. Ziel meiner Arbeit ist es, dieses Bedürfnis in der Konstitution des Selbst und des Miteinanders zu berücksichtigen. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe soll sich in einem Wechselspiel bzw. in einer lebendigen Einheit von Aktivität und Passivität

⁹⁷ So spricht Schleiermacher davon, daß es der »Trieb, die unzugängliche und unübertragbare Individualität anzuschauen ist, was man im engeren, aber noch nicht engsten Sinne Liebe nennt«, sowie von »einer Gemeinschaft der Individualität, die aber auf nichts anderes gehen kann, als auf das gegenseitige Anschauen und Erkennen.« (Friedrich Schleiermacher: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*. Werke. Auswahl in vier Bänden, Bd. 2, Leipzig 1927. S. 102).

dadurch auszeichnen, daß es sich als Empfänger versteht und sich zugleich immer neu anderen zu erkennen gibt, daß es frei ist, für die Initiative zu geben, sich zu äußern, dabei neue Möglichkeiten, Handlungsspielräume und Spielräume des Miteinanders zu eröffnen und sich und den Anderen aus der Gabe des Anderen anzunehmen. Über die Regelwerke und Ordnungen des Miteinanders hinaus soll sich so der Ausblick auf eine andere Logik des ›Einander‹ ergeben, die dem personalen ›Selbst‹ mit seinen Fähigkeiten, zu erkennen und das Erkannte zu bereichern, mit seinen Möglichkeiten, zu geben und entgegenzunehmen, mit seiner Freiheit, etwas von sich selbst preiszugeben oder sich sogar ›hinzugeben‹, ohne sich aufgeben zu müssen, und mit der damit verbundenen Verletzlichkeit sowie möglicherweise letztlich als einer unhintergehbaren und irreduziblen ›Gabe‹ einen Platz zuweist. Dies kann nur ein Ausblick bleiben, im Bewußtsein der Konflikte und ethischen Herausforderungen, die einem solchen Anspruch begegnen, beispielsweise dort, wo die Thematik der Gabe auf ihrer Rückseite mit der Frage nach der Schuld oder Verschuldung verbunden ist sowie mit den negativen und konflikthaftern ›Gaben‹ und Gegebenheiten, mit denen wir gleichermaßen konfrontiert sind.⁹⁸

Es geht in den hier betrachteten Ansätzen der Auseinandersetzung mit der Gabe nicht allein im Hinblick auf das Miteinander um eine *andere* Logik, sondern immer wieder grundlegend um eine Infragestellung bestimmter logischer Voraussetzungen, auf die wir in unserem Denken zurückgreifen. Der exzessive Charakter der Gabe, die Unsicherheit und das Risiko aber auch das Vertrauen, die sich mit der Frage verbinden, ob und wie sie angenommen und erwidert wird, die Paradoxie des Anspruchs einer Selbstlosigkeit, die dennoch mit der Anerkennung des Anderen rechnet, die Schwierigkeiten, ›die Gabe‹ als Phänomen zu erfassen, führen das Nachdenken über die Gabe an die Grenzen des Denkbaren und Möglichen, bis hin zur Idee einer Möglichkeit der (denkbaren) Unmöglichkeit. Gemeint ist damit nicht eine Nicht-Möglichkeit nach den Gesetzen der Modallogik, sondern eher ein Überschuß des Möglichen über die Kapazitäten unserer Wahrneh-

⁹⁸ Schon Mauss spielt mit der Doppeldeutigkeit des englischen Begriffs ›gift‹ und dem Gleichklang zum deutschen ›Gift‹ sowie zwischen dem lateinischen *dosis* und dem griechischen *δόσις*. Diese Verbindung von Geschenk und Gefahr wird von zahlreichen Autoren aufgegriffen und das Risiko, das in der Annahme der Gabe ebenso wie im Geben selbst besteht, sofern es nicht fest mit der Erwidung rechnen kann, wird auch in diesen Untersuchungen weiter eine Rolle spielen.

mung und unserer Erkenntnisstrukturen hinaus, zu dem wir dennoch, vielleicht als Grenzidee, in unserem Denken, Wahrnehmen oder Vorstellungsvermögen Zugang besitzen und von dem her sich erst die Ordnung des Möglichen strukturiert. Ausgangspunkt der phänomenologischen Debatte über das ›Unmögliche‹ ist u. a. die Figur des Todes in Heideggers »*Sein und Zeit*«, der als äußerste Unmöglichkeit und Grenze aller weiteren Möglichkeiten des Daseins konstitutiv ist: Gerade die Endlichkeit des Daseins eröffnet seine Modalität, da diese voraussetzt, daß nicht jede Möglichkeit automatisch zur Wirklichkeit wird. Dieses komplexe und paradoxe Zusammenspiel der Eröffnung und Begrenzung des (Un)Möglichen wird im gegenwärtigen phänomenologischen Diskurs anhand anderer ›Grenzphänomene‹ weiterverfolgt, zu denen auch das Phänomen ›Gabe‹ gehört.⁹⁹ Es wird zu fragen zu sein, wo die spezifische ›Logik der Gabe‹ an die Grenzen des Möglichen führt, wo dies im Phänomen bzw. in der Lebenswirklichkeit der Gabe selbst angelegt ist oder wo die reale Erfahrung der Gabe gezielt eingesetzt wird, um eine Denkfigur zu konstruieren, die uns die Grenzen des Möglichen, das Wechselspiel zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit und die Möglichkeit gedanklicher Grenzüberschreitungen zu erkennen geben soll.

Ziel jeder Philosophie ist es immer auch, einander zu erkennen zu geben. Dieses Ziel möchte ich in einer methodologisch eher der Tradition Ricoeurs verpflichteten, sorgfältigen Untersuchung der verschiedenen Ansätze und ihrer zentralen Inhalte verfolgen, die zugleich

⁹⁹ Die Aktualität dieser Diskussion zeigt sich daran, daß die diesjährige Castelli-Konferenz vom 4.–6. 1. 2010 in Rom (u. a. unter der Leitung von Jean-Luc Marion) das ›Unmögliche‹ zu ihrem Thema machte. Zum Begriff des Unmöglichen bei Marion sei verwiesen auf den Abschnitt »*Le propre de Dieu*« in: Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, Paris 2010. S. 87–137. Marion beschreibt dort die Unmöglichkeit einer vollständigen Erfassung des Göttlichen als Phänomen oder Begriff, das uns dennoch gerade in der ›Gegen-Erfahrung‹ dieser Unmöglichkeit zugänglich ist. Allerdings ist die Rede vom Unmöglichen in der Phänomenologie deshalb noch nicht automatisch mit einer Rede von Gott gleichzusetzen. Zwar konstatiert Marion »*L'impossible pour l'homme se nomme Dieu*«, allerdings gilt dies hier im besonderen für die Unmöglichkeit der Vergebung: »*pardonner les fautes faites par l'homme à l'encontre de Dieu*«. (Ebd., S. 137). Zu Derridas Umgang mit der Unmöglichkeit oder dem ›Un-Ding‹ der Gabe, siehe Abschnitt C. III. 1.3 meiner Arbeit. Verwiesen sei auch auf Waldenfels' Figur der positiven, der Sache selbst inhärenten Unmöglichkeit, die z. B. die Unzugänglichkeit des Fremden charakterisiert und nicht durch die faktische Endlichkeit des Erkennenden begründet wird. Vgl. Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, a. a. O. S. 630.

versucht, auf die Relevanz dieser Untersuchungen für die Lebenswirklichkeit Rücksicht zu nehmen. Die Art und Weise, wie die drei Autoren auf ihren Denkwege voranschreiten, verlangt eine gründliche Auseinandersetzung, da selten thesenhafte Erkenntnisse vermittelt werden, die wie ein klar umrissener Gegenstand wiedergegeben oder weitergegeben werden könnten. Es ist wichtig, die Wege und Umwege, auch die Hindernisse, die sich ganz bewußt einer allzu leichten ›Übersetzung‹ oder Reduzierung der entwickelten Gedankengänge in den Weg stellen, genau zu verfolgen, um einen Zugang zu dem zu gewinnen, was uns dieses Denken in seinem Vollzug erschließt und zu erkennen gibt. Auch stilistisch und methodisch erscheint das Zu-erkennen-Geben hier häufig als eine Aufgabe und Herausforderung für den Empfänger, die Erkenntnis nicht als einen Besitz zu betrachten, sondern als Gegenstand einer fortgesetzten Suche.

