

Inhalt

**Gabe und kulturelle Praktiken im Spannungsfeld zwischen
Lassen und Tun. Eine Einleitung**

Nicola Tams & Steffi Hobuß | 7

**Quo maius pati nequit. Komparative des Leidens
und ihre Eskalationen**

Philipp Stoellger | 29

**Aktivität und Passivität der visuellen Wahrnehmung bei Platon
und Aristoteles**

Steffi Hobuß | 57

**Müßiger Widerstand? Vom subversiven Nichtstun der Philosophie
am Ende der Geschichte**

Martin G. Weiss | 79

Schweigen die Sirenen?

Sabine Hark | 99

**»Aber das Gedicht spricht ja!« –
Ethik und Textualität in Celans Gedichten Schibboleth
und Du liegst**

Martin Schierbaum | 119

**Gabe und Performativität.
Von der performativen Kraft leerer Versprechen**

Nicola Tams | 159

**Übertreibung und Zweideutigkeit: Derrida und Merleau-Ponty über
Passivität und Aktivität im Performativen**

Marie-Eve Morin | 183

Über die Bedingungen einer bedingungslosen Gastlichkeit

Pascal Delhom | 209

Tun und Lassen im Mund.

Anthropologische Dimensionen des Mundraums

Hartmut Böhme | 231

Autor_innen | 259

Gabe und Performativität

Von der performativen Kraft leerer Versprechen¹

NICOLA TAMS

Jede Frage antwortet bereits dem Ruf des Seins: dort, wo Sprache aufkommt, wo etwas zur Sprache kommt, ist schon Versprechen, trifft man schon auf das Versprechen als Ereignis. Die Sprache ist stets Versprechen und kehrt stets zum Versprechen zurück, vor der Frage, in der Frage selbst.

JACQUES DERRIDA: VOM GEIST

Derrida schreibt in *Falschgeld. Zeit geben I* von der Erfahrung, die er beim Schreiben über die Gabe macht:

»Die theoretische und vorgeblich konstative Dimension dieses Versuchs über die Gabe ist *a priori* ein Stück, ist nur ein Teil, eine Partie oder Partei, ein *Moment* einer performativen, präskriptiven und normativen Handlung, die gibt oder nimmt, sich verschuldet, gibt und nimmt, zu geben ablehnt oder akzeptiert – oder beides zugleich gemäß einer Notwendigkeit, auf die wir noch zurückkommen werden.«²

1 Dieser Beitrag ist die zusammengefasste und veränderte Form meiner Magisterarbeit (2011) mit dem Titel »Gabe und Performativität. Widersprüchliches Handeln zwischen Lassen und Tun«. Ich danke Steffi Hobuß und Choong-Su Han für kritische Lektüre und Kommentar.

2 Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink 1993, S. 85.

Hierin beschreibt er jenes Ineinandergreifen von performativer Kraft sprachlichen Handelns und der Gabe, die für ein unverfügbares Element im Handeln steht, auf das ich für diesen Moment mein Augenmerk richten möchte. Wenn ich über die Gabe spreche, rufe ich die Benennung von Marcel Mauss auf, der damit sowohl das »Ding« beschreibt, das man als Geschenk erhält, als auch die Praktiken, die Geber und Nehmer miteinander verbinden. Die von Mauss zusammengetragenen und unter den Oberbegriff der Gabe subsumierten Praktiken melanesischer, polynesischer und nordwestamerikanischer Gesellschaften zielen auf sozialen Zusammenhalt ab³, sind sie doch freiwillig und verpflichtend zugleich.⁴ Zum Beispiel sei es die Vorstellung der Maori, dass die empfangene Sache ein lebendiger Teil vom Geber ist, der eine Rückgabe erfordert und die nicht zurückgegebene Sache bestraft.⁵ Eigentum habe bei den Maori eine geistige Macht, die sie *hau* nennen und die dafür sorgt, dass Gaben erwidert und Netzwerke gesponnen werden.⁶ Mauss stellt sich anhand seiner Fremdbeobachtungen zweiter Stufe (er beobachtet nicht selbst) die Frage: »Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?«⁷ Auch die Gabe der Brahmanen erzeuge von sich aus ihren Lohn.⁸ Damit scheint es zunächst, als ob Mauss die Praktiken so interpretiert, dass die Kraft aus der Sache selbst kommt. Die die Gabe bestimmende Kraft wäre somit nicht außerhalb, sondern innerhalb der gegebenen Sache vorzustellen. Die Gabe erscheint eigenständig. Beim *Potlatsch*, einer Form der Gabe, die im Folgenden noch näher betrachtet werden soll, wohne den »ausgetauschten Sachen eine bestimmte Kraft inne [...], die sie zwingt, zu zirkulieren, gegeben und erwidert zu werden.«⁹ Liegt das Risiko oder die Chance, welche als *hau* beschrieben werden, also für Mauss tatsächlich in der Sache selbst? Das liegt zunächst nahe, wenn er von der Kraft der gegebenen Sache spricht, die Einfluss auf die oder den Beschenkten nehme.

Mauss erklärt aber des Weiteren, dass die Gabe deshalb diese Kraft ausübe, weil das *taonga* (das Gegebene) einen Eigentümer habe, zu dem das *hau* wieder

3 Vgl. Busch, Kathrin: Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, Phänomenologische Untersuchungen, Band 18 (hg. v. Bernhard Waldenfels), München: Fink 2004, S. 29.

4 Vgl. Mauss, Marcel: Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, erste Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 77.

5 Vgl. ebd., S. 33.

6 Vgl. ebd.

7 Ebd., S. 18.

8 Vgl. ebd., S. 140.

9 Ebd., S. 103.

zurück wolle.¹⁰ Busch spricht von einer »Durchwirkung [des Gegebenen, nt] mit der geistigen Macht des Gebers«¹¹. Einerseits komme die Kraft der Gabe nur aus dem Gegebenen selbst. Andererseits ist diese Kraft Mauss zufolge auch nicht unabhängig vom Geber und kann damit nicht als eigenständige Kraft gedacht werden. Auf der einen Seite geht es Mauss darum zu zeigen: »Im Grunde ist es das hau, das zu dem Ort seines Ursprungs, zur geheiligten Stätte des Waldes und des Clans und zum Eigentümer zurückkehren möchte.«¹² Auf der anderen Seite zeigen seine Beobachtungen auch, dass ein System aus Gaben nur deshalb aufrecht erhalten werden kann, weil es ein intersubjektives Geschehen ist.

Nicht erst durch die Tauschhandlung entsteht eine Schuld, sondern, wie sich zeigt, sind die Gebenden und Nehmenden mit ihrer Geburt bereits eingelassen in ein System der Verschuldung. Durch das ständige Begleichen und Aufnehmen neuer Schuld entstehen neue Verbindungen und werden Verpflichtungen eingegangen. Wenn jede Gabe mindestens eine Gegengabe erfordert, wird eine Dynamik aus strukturierten Praktiken eröffnet, die ein soziales System bilden, das sich aus einem »Strom aus Gaben«¹³ speist. Dabei wird nicht zuletzt die Zeit gegeben und die Zeitspanne eröffnet, in der eine Verbindlichkeit erfüllt, also eine Gabe erwidert werden muss.¹⁴ Sozialität ist nicht einfach vorhanden, sie entsteht und wandelt sich im Umlauf der Gaben.¹⁵

GESELLSCHAFT ENTSTEHT IN DER ÜBERWINDUNG VON RAUSCH UND VERLUST

Eine wichtige Dimension jeder Gabe zeigt sich in einer ihrer extremen Formen, dem *Potlatch*. Der *Potlatch* ist nach Mauss ein ausschweifendes, oft den gesamten Winter überdauerndes Fest sehr reicher Gesellschaften nahe der Rocky

10 Vgl. Mauss: Die Gabe, S. 33.

11 Busch: Geschicktes Geben, S. 27.

12 Mauss: Die Gabe, S. 34.

13 Mauss: Die Gabe, S. 70.

14 Vgl. Gondek, Hans-Dieter: »Zeit und Gabe« in: Ders./Bernhard Waldenfels (Hg.): Ein-sätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 195f.

15 Vgl. Därmann, Iris: Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg: Junius 2010, S. 25.

Mountains, findet sich jedoch auch in Nordostasien.¹⁶ Der *Potlatsch* könne als Gabe beschrieben werden, obgleich er diese an »Heftigkeit, [...] Übertreibung und [...] Antagonismus«¹⁷ übertrifft. Für ihn ist er eine monströse Form des Schenkens.¹⁸ In abgeschwächter Form kann hierbei an das Zerschlagen von Porzellan vor einer Hochzeit gedacht werden, das auf Rituale zurückgeht, die das Glück in der Ehe sicherten oder sichern sollten. Auch im *Potlatsch* erhalten die Teilnehmenden durch das rituelle Ausschütten und Zerstören von Eigentum (auch geistige) Privilegien. Es verausgaben sich insbesondere die Repräsentanten einer Gesellschaft, die Mauss als Häuptlinge bezeichnet.¹⁹ Um ihre Macht zu erhalten, muss der Häuptling zeigen, dass er »von den Geistern begünstigt wird, daß er Glück und Reichtum besitzt und von diesem besessen ist.«²⁰ Die Besessenheit ist Zeichen dafür, dass er seinen Stand vor den Geistern erfolgreich verteidigt hat und so Beweis für seine Autorität und Glaubwürdigkeit. Durch das Prinzip des *Potlatsch* versichert sich eine Gesellschaft der Versprechen seines Stellvertreters, der zeigt, dass er alles von sich hingeben würde, um für seine Gruppe einzustehen und um das zu werden, was er ist: Repräsentant. Die Verausgabung oder Ohnmacht eines Häuptlings in der Besessenheit wird so zum Pfand dafür, dass er auch in Zukunft als Machthaber eingesetzt werden kann. Im Ritual des *Potlatsch* hält er eine aristokratische Form ein, da die Hoffnung auf Gegengabe nicht thematisiert werden darf²¹, obgleich die Möglichkeit der Rückgabe diese Verausgabung zu allererst stimuliert. Er ist Teil eines Kreditsystems, wo nicht nur Schulden aufgenommen und beglichen werden²², sondern auch investiert wird. Da jeder *Potlatsch* mit Zinsen erwidert werden muss, und die zwangsläufige Rückgabe über den Tod hinaus wirkt, verausgaben sich Menschen auch für ihre Kinder.²³ Es werden Beziehungen geknüpft, die über den Tod eines Einzelnen Bestand haben können. Selbst die größte Zerstörung ist

16 Mauss spricht von den »indianischen Gesellschaften Nordwestamerikas« (Mauss: Die Gabe, S. 77, 43) und macht darauf aufmerksam, dass der *Potlatsch* nicht nur in diesen Gesellschaften Beachtung findet.

17 Ebd., S. 81.

18 Vgl. ebd., S. 101.

19 Nicht bei allen, aber bei den meisten Formen des *Potlatsch* stehen sich die Häuptlinge gegenüber (vgl. ebd., S. 91).

20 Ebd., S. 92.

21 Vgl. ebd., S. 87.

22 Vgl. ebd., S. 82.

23 Vgl. ebd., S. 82, 100.

nicht ohne Eigennutz möglich, so resümiert Mauss.²⁴ Die scheinbare Selbstaufgabe im *Potlatsch* garantiert also den Überfluss und das Überleben einer Gesellschaft in Zukunft. Wie der *Potlatsch* zieht der *Kula*, eine zirkuläre Form des Gabentauschs, »den Stamm in seiner Gesamtheit aus dem engen Kreis seiner Grenzen, seiner Interessen und seiner Rechte«²⁵ hinaus. Diese »obsessive Fremderfahrung«²⁶ scheint dabei gerade der Grund, auf dem sich eine Gruppe von Menschen neu als solche formieren und etablieren kann. Mauss verbindet sich hier mit der Forschung seines Lehrers und Onkels Durkheim, für den der Rausch Grundlage der Gesellschaft ist.

UNMÖGLICHE GABE, GABE DES UNMÖGLICHEN

Derrida knüpft daran an, wenn er herausarbeitet, dass die Übertreibung das primäre Maß und nicht das Maßlose der Gabe ist. Übertreibung und Übermaß beim *Potlatsch* sind nicht wie Mauss zufolge ein sekundäres Attribut dieser besonderen Art der Gabe, sondern die Übertreibung beim *Potlatsch* ist hier Merkmal der Gabe überhaupt: »Eine Gabenerfahrung, die sich nicht a priori irgendeinem Unmaß überließe, eine gemäßigte oder maßvolle Gabe wäre keine Gabe«²⁷. Dieses Unmaß mündet bei Derrida in einer Unmöglichkeit, einer Ambivalenz der Gabe. Die Gabe ist demzufolge

»[n]icht unmöglich, sondern das Unmögliche, die Figur des Unmöglichen selber. Die Gabe kündigt sich an als das Unmögliche, sie gibt sich als dieses zu denken, weshalb wir denn mit ihm beginnen sollten.«²⁸

Derrida weist hier darauf hin, dass es sich bei der Gabe um einen Ausgangspunkt für seine eigene Reflexion handelt. Anfangen heißt hier nicht, eine Entscheidung zu treffen, die darin bestünde, über die Gabe nachzudenken, sondern der Ausgangspunkt ist, dass sich die Gabe uns auf irgendeine Weise, genauer, auf eine unmögliche Weise, ankündigt. Wie kann sich uns etwas ankündigen, das nicht erscheint, das nicht präsent wird? Hierauf antwortet Derrida in diesem Zitat damit, dass die Gabe sich zu denken gebe; »damit es Gabe gibt, darf die Gabe nicht

24 Vgl. Mauss: Die Gabe, S. 170.

25 Ebd., S. 69.

26 Därmann: Theorien der Gabe, S. 23.

27 Derrida: Falschgeld, S. 55.

28 Ebd., S. 17.

erscheinen, sie darf nicht als Gabe wahrgenommen werden«²⁹. Derrida scheint daran zu zweifeln, dass sich ein als Präsenz gedachtes »Wesen der Gabe«³⁰ denken lässt, dass von ihr ein »Begriff« gebildet werden könnte. Er weist mit der Wahl des Wortes »reconnaître«³¹ darauf hin, dass der Empfänger der Gabe diese *nicht* als Gabe erkennen oder anerkennen dürfe, womit er auf den Spielraum zeigt, der in der Gabe offen gehalten wird: Sie ist zwischen Phänomen und Konstruktion angesiedelt, zwischen etwas, das erkannt werden kann, und etwas, was Anerkennung benötigt. Sobald die Gabe in diesem Sinn erscheine, gebe es sie nicht mehr.³² Sobald die Gabe (an-)erkannt wird, gibt es sie nicht mehr. Sprechen von einer solchen idealen Gabe wird damit unmöglich (auch in diesem Text), da auch das Sprechen eine Form der An-/Erkennung ist.

Trotzdem fordert Derrida dazu auf, »das Unmögliche [zu] tun«³³. Das Unmögliche tut beispielsweise der Freund des Erzählers in der Erzählung *Falschgeld* von Baudrillard. Er gibt einem Bettler Falschgeld und widersetzt sich damit einer kapitalistischen Logik der reziproken Gabe, bei der eine Rückgabe erwartet wird (beispielsweise die Befreiung von Schuld, aber auch ein Lächeln, eine Danksagung...)³⁴. Derrida zeigt über Mauss hinaus die Unmöglichkeit einer selbstlosen, oder uneigennütigen Gabe auf, hebt aber hervor, dass diese Unmöglichkeit sie überhaupt bedingt und ermöglicht. In dieser ambivalenten Figur kritisiert er Mauss, für den die Gabe als Tauschakt gilt, während sie bei Derrida als ereignishaft, als Potenz beschrieben wird.³⁵

29 Derrida: *Falschgeld*, S. 28.

30 Ebd., S. 75.

31 Ebd., S. 24.

32 Ebd., S. 26.

33 Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin: Merve 2003, S. 28.

34 Derrida führt in »Falschgeld. Zeit geben I« verschiedene Möglichkeiten auf, dieses Falschgeld zu denken, die ich hier aus Gründen des Umfangs nicht aufzählen kann, die aber nachzulesen sind (vgl. Derrida: *Falschgeld*, S. 192 ff.).

35 Vgl. Derrida: *Ereignis*, S. 27, 31 sowie Derrida: *Falschgeld*, S. 29. Es wird deutlich, dass Derrida Gabe und Ereignis nicht vollkommen synonym verwendet, dass sie aber einige Gemeinsamkeiten haben: das sind Gesetzlosigkeit, Überraschung, Abwesenheit einer Antizipation oder eines Horizontes (»Unbedingtheit« – vgl. Derrida: *Falschgeld*, S. 160) und der Überschuss hinsichtlich jeder Vernunft (vgl. ebd., S. 200). Über das Verhältnis von Gabe und Ereignis vgl.: »Es muß Ereignis geben – folglich Appell zur Erzählung und Ereignis der Erzählung –, damit es Gabe gibt und es muß Gabe geben oder Phänomene der Gabe, damit es Erzählung und Geschichte gibt« (ebd., S. 161).

Eine Gabe als Ereignis aber ist nicht gebbar, sie kann nicht im souveränen Akt übergeben werden;³⁶

»Wir werden uns also dem Versuch hingeben und uns auf ihn einlassen, eine Art transzendente Illusion der Gabe zu denken oder neuzudenken. Denn eine Theorie der Gabe ist wesensmäßig außerstande, die Gabe zu denken.«³⁷

Derridas Art, die Gabe zu denken, ist sich einzulassen und sich hinzugeben. Möglich »ist dieses Denken nur, indem man sich auf es einläßt (il faut s'engager), ihm etwas von sich läßt und zum Pfand gibt«³⁸. Die Gabe verschiebt sich damit von einem Tun, was sie zunächst und offensichtlich ist, zu einem Sich-Einlassen auf etwas Abwesendes. Deshalb mag er es kaum aussprechen, kaum schreiben: Wenn es die Gabe gibt, gibt es sie vielleicht³⁹, schreibt er mit Bezug auf Nietzsche. Und er zeigt, dass dieses Zweifeln die Möglichkeit der Gabe, des »ich gebe«, überhaupt erst gibt. Damit wird das Einlassen auf die Gabe zur Möglichkeit, überhaupt etwas zu tun. Er möchte hervorbringen, was er, nicht nur, konstativ beschreibt: die Möglichkeit der Gabe, abseits von Berechnungen und Ökonomie.

GABE, SPRACHE UND PASSIVE ANRUFUNG

Über Gabe denkt Derrida in einer sprachlich-strukturellen Lesart nach. Ihn lässt das eigentliche Ding des Gegebenen scheinbar kalt, während er versucht, an die Struktur der Gabe als Kommunikationsgeschehen heranzukommen. Dabei interessiert ihn auch der erste Bestandteil der Formulierung »Ich gebe«: das Ich. »Ich« sagen zu können hängt für Derrida damit zusammen, dass mir Sprache gegeben ist, dass diese »vertikal über mich hereinbricht«⁴⁰. »Vertikal« ist diese Gabe der Sprache deshalb, weil sie keiner reziproken, horizontalen Beziehung zwischen gleichwertigen Tauschpartnern entspricht. Für Derrida ist die Gabe keine Frage von freiem Willen.⁴¹ Gerade die Unfähigkeit, Dinge zu wollen, zu entscheiden oder zu erzwingen ist hiernach dafür verantwortlich, dass wir Mög-

36 Vgl. Einleitung.

37 Derrida: Falschgeld, S. 44 f.

38 Derrida: Falschgeld, S. 45.

39 Vgl. Derrida: Ereignis, S. 51.

40 Derrida: Ereignis, S. 35.

41 Vgl. ebd., S. 42.

lichkeiten, einen Handlungsspielraum, erhalten und dass wir überhaupt jemandem etwas geben können. Insofern sprechen alle Sprechhandlungen zunächst von dieser Gabe, dieser Sprache, die hereinbricht:

»Bevor man selbst von irgendwelcher Gabe oder Teilung der Sprache spricht, spricht man auf nicht unbedeutende Weise von der Sprache als von einem Gegebenen, einem System, das notwendigerweise vor uns da ist, das wir ausgehend von einer fundamentalen Passivität empfangen.«⁴²

Derrida nennt dieses Vorgängige »Passivität«, spricht an anderer Stelle von in diesem Zusammenhang auftretendem »absoluten Vergessen«⁴³. Er trennt damit die Gabe auf, fasst sie einerseits als Passivität, von der ausgehend die Möglichkeit zu sprechen gegeben wird, und andererseits als etwas, über das gesprochen werden kann. Auch über die Bestimmung einer Gabe als Gabe, eines Gebens als Gebens, kann nur aufgrund einer Sprache gerichtet werden, die bereits da ist.

DIE GRUNDLAGE DES SPRECHENS IST DAS SCHWEIGEN

Ein Umweg über Heideggers *Unterwegs zur Sprache*, auf das sich Derrida in *Falschgeld* bezieht, erlaubt es, Derridas Vorstellung der fundamentalen Passivität zu präzisieren und besser zu verstehen.⁴⁴ Für Heidegger verschafft das Wort »dem Ding erst das Sein«⁴⁵. Und er fügt hinzu: »Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im Wort. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins«⁴⁶. Der Mensch kann nur durch die Sprache seine Welt erfahren. Wenn aber das Sein in der Sprache liegt, dann ist es unmöglich, außerhalb der Sprache mit diesem in Berührung zu kommen. Für ihn ist es unmöglich, dieses Sein wie einen Akt zu vollziehen, die Sprache ist ereignishaft. Seine drei Vorträge zum Wesen der Sprache in diesem Band

42 Derrida: *Falschgeld*, S. 108.

43 Derrida: *Falschgeld*, S. 28.

44 Vgl. z.B. Derrida: *Falschgeld*, S. 19.

45 Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Cotta 1959, S. 164.

46 Ebd., S. 166.

»möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen. Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt.«⁴⁷

Es geht ihm darum, dass eine Erfahrung jenseits absichtsvollen Handelns gemacht wird, die im passiven Annehmen einer Berührung durch etwas, was uns zustößt, besteht, bevor jegliches Handeln oder Sprechen überhaupt möglich ist. Erfahren meint hier »im Gehen, unterwegs etwas erlangen«⁴⁸. Eine Erfahrung »machen« bezieht sich auf »durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen«⁴⁹. Mit dieser Vorstellung von der Sprache als prozessuellem Wechselspiel zwischen Tun und Lassen setzt er sich von Sprachtheorien ab, die »Worte wie Griffe«⁵⁰ sahen. Nach Heidegger, erneut das Bild der Hand bemühend, hat das »Glück«, diese Erfahrung zu machen, »niemand von uns in der Hand«⁵¹, denn: »die Sprache spricht«⁵².

Die Sprache sage aber nicht etwas Bestimmtes, sondern eröffne einen Raum von möglichen Beziehungen.⁵³ Die Sprache sei eine Unterscheidung, die unterscheidet⁵⁴, und von der wir uns bestimmen lassen. Worte können deshalb nicht in einem Verhältnis zum Ding betrachtet werden, sondern seien das Verhältnis selber.⁵⁵ Hier muss anerkannt werden, woraus Derrida bei seiner Beobachtung einer fundamentalen Passivität der uns vor der Sprache angehenden Sprache schöpft: »Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein.«⁵⁶ Spre-

47 Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 159.

48 Ebd., S. 169.

49 Ebd., S. 159.

50 Ebd., S. 171, *Worte wie Griffe: wie bei Aristoteles* – vgl. Flatscher, Matthias: »Derridas ›coup de don‹ und Heideggers ›Es gibt‹. Bemerkungen zur Un-Möglichkeit der Gabe«, in: Peter Zeilinger, Matthias Flatscher (Hg.): *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien: Turia und Kant 2004, S. 45.

51 Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 161.

52 Ebd., S. 254.

53 Vgl. Seel, Martin: *Sich bestimmen lassen. Studien zur praktischen und theoretischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 156.

54 Vgl. ebd.

55 Vgl. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 188.

56 Ebd., S. 175. Ich möchte hier nicht von zwei verschiedenen Arten der Sprache sprechen, wie beispielsweise alltäglicher und ursprünglicher Sprache, da Derrida m.E.

chen wie auch Denken seien dann keine im Modus der Aktivität angeeigneten Tätigkeiten, sondern ein Zuhören, das Hören einer Zusage.⁵⁷ Alles, was gesagt wird, ist schon ein Antworten auf diese dem Sprechen vorausgehende Zusage.⁵⁸ Heidegger zeigt, dass es um eine Erfahrung mit dem Wort geht, die darin besteht, dass das Wort nicht ist, sondern gibt⁵⁹, und den Sprechenden die Aufgabe gibt, sich auf diese Erfahrung einzulassen oder einzustimmen.⁶⁰ Es geht folglich darum, das Sprechen zuzulassen. Hier scheinen zwei Ebenen unterschieden zu werden. Das Sprechen geht im Sinne einer Sprache, die sich selbst gibt, voraus, aber im alltäglichen Sprechen berühren wir diese Ebene gerade nicht, und können gerade durch diesen ›Verlust‹ sprechen, und im Sprechen handeln.⁶¹

Wie kann diese Art von Sprache zugelassen werden? Der spätere Heidegger beruft sich auf das Schweigen. Die Sprache könne uns nur bewusst werden, wo wir ihrer nicht mächtig sind, zum Beispiel in solchen Momenten, wo uns das richtige Wort fehlt.⁶² Und auch: »Das Gesprochene entstammt auf mannigfache Art dem Ungesprochenen«⁶³. Es sei das Schweigen, welches die Ereignisse der Sprache ermöglicht.⁶⁴ Von diesem Schweigen zu reden ist unmöglich, weil es allem Denken und Sein vorausgeht. Es ist die Grundlage dafür, überhaupt sprechen zu können.

SPRECHEN IM RHYTHMUS

Es liegt hier die Vorstellung zugrunde, dass die Sprache sich nur selbst zur Sprache bringen kann, weil alles, was jemand ausdrückt, innerhalb der Sprache geschieht, und damit nichts über sie aussagt. »Jenes Brauchen und dieses Nachsagen beruhen in jenem Fehlen, das weder ein bloßer Mangel noch überhaupt et-

über dieselbe Sprache zu sprechen scheint. Es ist eine Unterscheidung von Aspekten der Sprache, die nicht in die Unterscheidung klar voneinander trennbarer Ebenen mündet.

57 Vgl. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 179.

58 Vgl. ebd., S. 260.

59 Vgl. ebd., S. 195.

60 Vgl. ebd., S. 167, 169.

61 Vgl. ebd., S. 161.

62 Vgl. ebd., S. 161.

63 Ebd., S. 251.

64 Vgl. ebd., S. 266.

was Negatives ist«⁶⁵. Mit »Brauchen« und »Nachsagen« bezieht sich Heidegger auf das, was wir tun, wenn wir nachsprechen, was uns die Sprache zuvor schon zugesagt hat. Schwarte spricht in Bezug auf Heideggers *Unterwegs zur Sprache* von einem Rhythmus, der jedem Sprechen vorausgeht. Das Nichts, das Heidegger hier »Brauchen« nennt, ist Teil von diesem Rhythmus.⁶⁶ In diesem Sinne ist jedes Sprechen ein Nachsagen, ein Befolgen eines Rhythmus'. Das Sich-Einlassen auf die Sprache bedeutet wahrzunehmen, dass sie vorausgeht, und nicht in der Gemeinschaft von anderen Worten, von anderen Äußerungen entsteht, sondern in der Stille des Schweigens. Ein wahres Schweigen gebe es aber nicht, da auch das Schweigen schon ein Entsprechen sei.⁶⁷ Wenn die Sprache als etwas anerkannt wird, das nicht getan wird, sondern das als Vorbedingung gegeben ist, besteht das eigentliche Tun im Sprechen für Heidegger in einem Lassen, also in einer Hingabe an diese Möglichkeiten, die die Sprache gibt. Damit wird eine Bevorzugung entweder des Tuns oder aber des Lassens in der Sprachtheorie hinfällig: Sprechen kann nur, wer zugleich spricht und entspricht.⁶⁸ Lassen darf hier nicht als Gegenteil von Tun oder Tätigsein, sondern muss als Bedingung des Gegensatzes aufgefasst werden. Für Heidegger kann es kein Nichttun im Sprechen im Sinne eines Schweigens geben, auch das Schweigen spricht.

Ich bin diesen kurzem Umweg gegangen, um zu vermitteln, wie sich Derrida in dieser dem Sprechen ›vorgeordneten Instanz‹ bei Heidegger abstützt. Derrida wie auch Heidegger geht es bei der Ebene der Anrufung durch ein Gegebenes um ein »Ja«, also eine Zusage, die vor dem Gegensatz überhaupt von Ja und Nein liegt:

»Jede Frage antwortet bereits dem Ruf des Seins: dort, wo Sprache aufkommt, wo etwas zur Sprache kommt, ist schon Versprechen, trifft man schon auf das Versprechen als Ereignis. Die Sprache ist stets Versprechen und kehrt stets zum Versprechen zurück, vor der Frage, in der Frage selbst.«⁶⁹

65 Ebd., 265.

66 Vgl. Schwarte, Ludger: »Die Kunst der Leerstelle. Sprachlosigkeit als Voraussetzung der Verständigung«, in: Barbara Gronau; Alice Lagaay (Hg.): *Performanzen des Nichttuns*, Wien: Passagen 2008, S. 34.

67 Vgl. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 262.

68 Hier kann auf den Text von Sabine Hark verwiesen werden, worin sie auf diesen Punkt hindeutet; vgl. oben S. 119.

69 Derrida: *Vom Geist*, S. 110.

Es geht um ein »vor der Frage«, welches »in der Frage selbst« stattfindet. Derrida setzt sich allerdings davon ab, dieses »vor« ausschließlich logisch oder ontologisch zu verstehen, da es weder zeitlich vorgeordnet noch als Objekt (als Ausgangspunkt etc.) einzuholen wäre.⁷⁰

PASSIVITÄT BEI BUTLER

Judith Butler fasst diese Dimension als Passivität. Auch sie nimmt eine solche Unterscheidung vor, wenn sie den Zusammenhang von Subjektwerden und Sprache beschreibt. Ich füge hier Butler der Betrachtung hinzu, weil sie es ermöglicht, den Zusammenhang von Performativität und der benannten Ebene des Passiven herauszuschälen. Dafür ist zunächst die Verbindung von Subjekt und Sprache relevant, die sie entwirft. Während manche Theorien das Subjekt als der Sprache vorausgehend betrachteten, ist es für sie der Sprache auch ausgeliefert. Nicht das Subjekt konstituiert demnach eine Sprache, sondern das Sprechen konstituiert das Subjekt.⁷¹ Trotz Butlers performativem Sprachverständnis geht die Anrufung dem Subjekt voraus.⁷² An anderem Ort spricht Butler nicht von Anrufung, sondern mit anderem Schwerpunkt von Passivität. In der *Kritik der ethischen Gewalt* unterscheidet sie auf der Grundlage von Levinas und Laplanche zwei Bedeutungen von Passivität. Der Passivität als Gegensatz von Aktivität stellt sie die Passivität vor jeder Passivität⁷³, die auf Levinas zurückverweist, gegenüber. Parallel zu ihrer Lektüre von Louis Althusser's unterschiedlichen Ebenen der Anrufung eines Subjekts stellt sie hier zwei Ebenen der Passivität heraus. Einerseits sei das Subjekt immer bereits angerufen, bevor es auf die Welt kommt, und andererseits werde diese Anrufung tagtäglich und innerhalb menschlicher Beziehungen ständig erneuert. »Ein passives Verhältnis zu anderen Wesen geht der Formierung des Ego oder ›moi‹ voraus bzw., anders formuliert, ein solches passives Verhältnis wird zum Instrument jener Formierung«⁷⁴. Für sie hängen diese beiden Ebenen der Anrufung zusammen: Die Passivität vor je-

70 Vgl. Flatscher: Derrida und Heidegger, S. 38.

71 Vgl. Butler: Hass Spricht, S. 32.

72 Vgl. ebd., S. 67.

73 Vgl. Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 106.

74 Ebd., S. 118.

der Passivität ist für sie die Bedingung des Subjektwerdens. Sie beschreibt diese Passivität aber wiederum auch als eine bestimmte Form der Anrede.⁷⁵

Obwohl dieses passive Verhältnis als dem jeweiligen Subjekt vorgängig gedacht wird, ist ihr wichtig zu betonen, dass es keinen Vorrang gibt, dass das Individuum trotz dieser Anrufung in seinen späteren Möglichkeiten, eine eigene Geschichte zu entwerfen, nicht beschnitten wird.

»Dieses Selbst wird zwar geschichtlich geformt, aber die Geschichte eines individuellen Selbst, die Geschichte der Individuation ist genau das, was nicht gegeben ist: Es gibt hier keine Kindheit, keinen Vorrang der Prägung durch den Anderen«⁷⁶.

Interessanterweise verwendet sie den Begriff der Passivität in der Gegenüberstellung zu Handlung, und nicht zu Aktivität.⁷⁷ Ihr Anliegen ist es zu zeigen, dass die primäre Passivität nicht nur als passiv zu bezeichnen ist⁷⁸, und folglich nicht in einem Gegensatz zu aktiv steht. Sie schafft damit keine neue Ontologie in dieser Aspektunterscheidung und zeigt eine Schattierung des Passiven oder Vorgängigen auf, die es auf das Handeln hin öffnet.

Was ist also gemeint, wenn Butler von Passivität spricht? Unsere Beziehung zu einer oder einem Anderen ist Butler zufolge immer eine im Grunde gewalttätige, da Menschen anderen gegenüber verletzbar sind. So führt sie das Denken der Passivität hinüber zu einer Passivität aufgrund der Verletzbarkeit durch andere. Indem sie argumentiert: »Besonders wichtig ist nun, dass diese Situation des Übergriffen Ausgesetztseins zugleich eine bestimmte Form von ›Anrede‹ darstellt«⁷⁹, zeigt sie, dass die Passivität auch die Voraussetzung dafür bildet, dass wir durch Andere ansprechbar seien.⁸⁰ Während das Ausgesetztsein, Subjektwerden, oder die Passivität das Subjekt vor-subjektiv strukturieren, ist diese Passivität selbst eine Anrede, die dem Anderen verantwortet ist. Butler spricht von einem vor-ontologischen Zustand⁸¹, aber sie bindet den Begriff der Passivität in einen Kreislauf des Ausgesetztseins gegenüber Anderen ein, womit sie hervorhebt, dass Passivität keine Exteriorität ist.

75 Vgl. Butler: Kritik der ethischen Gewalt, S. 122.

76 Ebd., S. 171.

77 Vgl. ebd., S. 118.

78 Vgl. ebd., S. 132.

79 Ebd., S. 122.

80 Vgl. ebd., S. 119.

81 Vgl. ebd., S. 119.

Nicht nur ist die Passivität die Grundlage dafür, wie wir ansprechbar sind, sondern auch dafür, dass wir überhaupt ›jemand‹ sind. Für sie bin ich

»gleichsam dieses Ausgesetztsein, in dem meine Singularität liegt. Ich kann dieses Ausgesetztsein nicht willentlich ausschalten, denn es ist ein Zug meiner Körperlichkeit selbst, und in diesem Sinne ist es mein Leben, und doch ist es nichts, was ich unter Kontrolle haben könnte.«⁸²

Singularität ist möglich, aber sie beruht nicht auf Isoliertheit. Hiermit stellt sich die Frage nach der Verantwortung gegenüber Anderen.

VERANTWORTUNG UND PASSIVITÄT

Mauss hat verdeutlicht, worin der soziale Sinn der Gabe liegt:

»In Wirklichkeit bringt dieses Symbol des sozialen Lebens – der permanente Einfluß der ausgetauschten Dinge – nichts anderes zum Ausdruck als die Art und Weise, wie die Untergruppen dieser segmentierten Gesellschaften archaischen Typs ständig ineinandergreifen und fühlen, daß sie einander alles schulden.«⁸³

Das ist der Ausgangspunkt, von dem ausgehend Derrida die fundamentale Passivität dahin führt, eine transzendent gedachte Gabe durch den/das Andere zu substituieren. Ersetzt wird hiermit die Vorstellung einer Transzendenz, die nicht durch Subjekte einzuholen ist, durch die historische Gewordenheit dieses Subjekts aufgrund seiner und durch seine Bedingtheit durch Andere. Es geht darum, eine dem Zugriff des oder der Einzelnen entzogene Dimension aufzuzeigen, die trotzdem nicht außerhalb gesellschaftlicher Praktiken zu verorten wäre. Hiermit weitet sich eine zunächst strukturell-sprachliche Beobachtung zu einer Theorie des Sozialen aus und macht Mauss' Beobachtung, dass Gesellschaften einander »alles schulden« zu einem Imperativ:

»All das, was die Erfindung, die Ankunft, das Ereignis betrifft, legt nahe, dass das Sprechen durch diese Unmöglichkeit selbst entwaffnet wird, dass es angesichts der stets einzigartigen, außerordentlichen und unvorhersehbaren Ankunft des Anderen, des Ereignis

82 Butler: Kritik der ethischen Gewalt, S. 47.

83 Mauss: Die Gabe, S. 77.

ses als des Anderen, absolut macht- und hilflos bleibt oder bleiben muss: Ich muss absolut machtlos bleiben.«⁸⁴

Der Hinweis Derridas, dass »ich« absolut machtlos bleiben »muss«, ist als Kritik an einem Subjekt zu verstehen, das souverän Einfluss auf die Gabe nehmen kann, die ihm geschieht. Das Sprechen werde durch das Ereignis entwaffnet, das Ich ohnmächtig. Mauss rief in Erinnerung, dass ein Grund dessen, dass wir beim Schenken einen Teil von uns selbst aufgeben müssen, darin liegt, dass wir uns anderen schulden.⁸⁵ Daran anschließend stellt sich jedoch die Grenzfrage, ob es möglich ist, zu »geben, ohne sich anderen zu opfern«⁸⁶? Die hierin implizierte Frage ist die, ob eine eigene Entscheidung frei von der eines Anderen getroffen werden kann, und ob ein Geben ohne Verausgaben möglich ist. Derrida verneint diese Frage. Eine persönliche Entscheidung sei immer bereits die Entscheidung des Anderen.⁸⁷ Auch wenn Heidegger und Derrida die Vorstellung gemein ist, dass das Subjekt von der Sprache entmachtet wird, sind die Konsequenzen unterschiedlich gedacht. Derrida führt den Bezug hin zu einer Ethik des Sozialen aus, den Heidegger unbeachtet lässt. Auch für Butler ist Passivität sowohl Bedingung dafür, dass wir durch Andere ansprechbar sind, und dass wir Verantwortung für sie übernehmen können⁸⁸, und gleichzeitig ist »der Andere« Bedingung unserer Existenz selbst. Wenn das Leben nicht unter der Kontrolle der Einzelnen liegt, wie kann es dann verantwortungsbewusstes Handeln geben? Butler macht deutlich, dass wir verantwortungsvoll handeln können, nicht weil wir in Freiheit sind, sondern aufgrund dieser Gefangenschaft oder aufgrund der Passivität:

»Ganz im Gegenteil bin ich nicht primär aufgrund meiner Handlungen verantwortlich, sondern aufgrund meiner Beziehung zum Anderen, die sich auf der Ebene meiner primären und irreversiblen Empfänglichkeit bildet, meiner Passivität, die jeder Möglichkeit zu handeln oder zu entscheiden vorausgeht.«⁸⁹

Sie zeigt, dass Verantwortung auch übernehmen kann, wer nicht souveräner Urheber seiner Handlungen ist. Es wird deutlich, dass ein Denken der Performativi-

84 Derrida: Ereignis, S. 35.

85 Mauss: Die Gabe, S. 118.

86 Ebd., S. 182.

87 Vgl. Derrida: Ereignis, S. 42.

88 Vgl. Butler: Kritik der ethischen Gewalt, S. 119.

89 Ebd., S. 120.

tät keines sein muss, das einer aktiven Dimension des Handelns Vorrang gibt, denn bei Butler geht der Aufruf zur Verantwortung der Unterscheidung von aktiv und passiv voraus. Die Notwendigkeit des Handelns wird hier verteidigt, auch wenn eine universelle Rechtfertigung der einzelnen Akte ausgeschlossen wird. Verantwortung ist in vertikaler Dimension gedacht, aber sie ist nicht ihrer sozialen Herkunft enthoben. Dadurch entsteht die Möglichkeit, von Verantwortung (als ethischer Idee) zu sprechen, sie aber auch gleichzeitig ständig zu hinterfragen und sie als veränderbares Produkt sozialer Auseinandersetzung zu betrachten.

PERFORMATIVE ASPEKTE DER GABE

Verantwortung zu übernehmen ist passiv oder aktiv möglich, indem wir uns zu unserer sozialen Grundsituation und mit dem Wissen um die eigene Abhängigkeit Anderen gegenüber verhalten. Hierin besteht auch der Zusammenhang von Anrufung und Gabe, ihr ethisches Moment. Um diese Verbindung klarer fassen zu können, soll zunächst ein kurzes Zitat von Derrida hinzugezogen werden:

»[I]st das, was gegeben wird, ob nun Almosen oder nicht, eigentlich der Inhalt, das heißt das ›reale‹ Ding, das man darbietet oder über das man spricht? Oder ist es nicht eher der Akt, der an den anderen gerichtet ist, ihm etwas geben soll, also zum Beispiel das textuelle oder dichterische Werk als performativer Akt?«⁹⁰

Derrida fragt danach, was das Gegebene der Gabe ausmacht, und ob es überhaupt als gegebenes Ding angemessen zu beschreiben ist, oder vielmehr in einem performativen Akt besteht. An anderer Stelle sprach er anders vom Ereignis der Gabe. ›Akt‹ ist hier in der Form gemeint, wie Butler ihn versteht, als ein Akt, der über sich hinaus weist, wie sie es am Akt der Geschlechterzugehörigkeit zeigt:

»Der Akt der Geschlechterzugehörigkeit, der Akt, der jeder verkörperte Handelnde ist, sofern jeder von ihnen dramatisch und aktiv gewisse kulturelle Bedeutungen verkörpert und diese in der Tat wie Kleidungsstücke trägt, ist eindeutig niemals nur allein mein Akt. Gewiß vollziehe ich meine Geschlechterzugehörigkeit individuell und mit eigenen Nuancen,

90 Derrida: Falschgeld, S. 79.

aber daß ich dies tue, und zwar in Übereinstimmung mit bestimmten Sanktionen und Vorschriften, ist ganz klar keine bloß individuelle Angelegenheit.«⁹¹

Der Akt, hier der Geschlechterzugehörigkeit, verweist auf eine zweite Dimension, die nie nur individuell zu beschreiben wäre. Der Akt der Performativität ist immer zweifach, individuell und darüber hinausgehend. Für die Gabe lässt sich analog zeigen, dass sie zwiespalten ist. Es gibt

»einerseits die Gabe, die etwas Bestimmtes gibt [...]; und andererseits die Gabe, die nicht ein bestimmtes Gegebenes gibt, sondern die Bedingung für ein präsent Gegebenes im allgemeinen, eine Gabe also, die das Element des Gegebenen überhaupt gibt.«⁹²

Um diese Verbindung von zweischneidiger Gabe und Performativität genauer zu beleuchten, gehe ich nochmals zu Derridas *Falschgeld* zurück. Mit dem Untertitel *Zeit geben* spielt Derrida darauf an, dass das, was bei der Gabe gegeben wird, vor allem eine Möglichkeit zu weiteren Gaben und zu weiterem Handeln ist;

»Die Zeit, den Tag oder das Leben geben, heißt nichts zu geben, jedenfalls nichts Bestimmtes, gegeben wird vielmehr das Geben alles möglichen Gebens, die Bedingung des Gebens«⁹³.

In diesem Text nennt Derrida die Möglichkeit, die die Gabe gibt, Zeit. Außerdem behauptet er: Was gegeben wird, ist nichts.⁹⁴ Gleichzeitig ist damit aber nicht ›das Nichts‹ an sich gemeint, sondern einfach ›nichts‹ als Verneinung einer Bestimmtheit von ›etwas‹ (also ist das ›nichts‹ hier gemeint als ›nicht etwas‹). Dieses ›nichts‹ ist nicht rein negativ zu denken:

»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

91 Butler, Judith: »Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie«, in: Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 311f.

92 Derrida: *Falschgeld*, S. 76.

93 Ebd., S. 76.

94 Schon bei Heidegger werde eine Gabe gedacht werde, die nichts gibt und von niemandem gegeben werde, vgl. Busch: *Geschicktes Geben*, S. 84.

sollen: *dass* es überhaupt etwas gibt (der Akzent liegt auf dem ›dass‹ nicht auf dem ›etwas‹).«⁹⁵

Somit denkt Derrida in der Gabe nicht nur ›nicht etwas‹, sondern insbesondere ›nicht etwas Bestimmtes‹, und erinnert so daran, ›dass‹ es gibt. Beuthan spricht auch von einer »nicht-produktionslogisch vereinnahmte[n] [...] Distanz«⁹⁶ bei Derrida (wobei herausgehoben werden muss, dass diese Distanz auch nicht außerhalb der Ökonomie zu verorten ist). Ohne diesen Aufschub wäre die Gabe nur mehr als Tausch zu bezeichnen.⁹⁷ Dieses ›nichts‹ ist demnach zentral dafür, dass es die Gabe gibt.

›Nichts‹ ist, wie Schwarte hinzufügt, was Sprechen ermöglicht: geteilte Sprachlosigkeit.⁹⁸ Vor dem Hintergrund einer Sprachlosigkeit könne überhaupt erst Nichtsprechen oder Sprechen von Bedeutung sein.⁹⁹ Und für das Denken der Performativität ergänzt er: »Dass wir etwas mit Worten tun können, ist daher nur dann möglich, weil ein Nicht-Tun uns unsere Sprecherposition zuweist«¹⁰⁰. Abwesenheit, Leerstellen oder Pausen werden hier nicht im Gegensatz zu unseren Sprechhandlungen gedacht, sondern begründen sie und stellen Sprechen überhaupt erst her. Schwarte meint beispielsweise die Sprachlosigkeit, die die Rede des Einen von der des Anderen trennt.¹⁰¹ Es kann auch an die notwendigen Leerzeichen zwischen einem Wort und dem nächsten gedacht werden, oder Satzzeichen, also an Pausen, die Sinneinheiten herstellen.

Die Leerstelle ermöglicht, dass eine Äußerung überhaupt performative Wirkung entfalten kann. Selbst die Sprachlosigkeit hat so gesehen performative Wirkung.¹⁰² Ebenso setzt die Gabe immer als performativer Akt ein, der möglich ist, da wir als Subjekte bereits angerufen sind.

Was gegeben wird, ist also nicht nur ›nichts‹, sondern die Möglichkeit zum performativ wirkungsvollen Handeln. Damit geraten Gabe und Performativität in ein chiasmatisches Verhältnis, in dem die Gabe der Sprache die performative Kraft

95 Flatscher: Derrida und Heidegger, S. 49f.

96 Beuthan: Das Undarstellbare. Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, S. 164.

97 Vgl. Beuthan: Das Undarstellbare, S. 164.

98 Vgl. Schwarte, Ludger: »Die Kunst der Leerstelle. Sprachlosigkeit als Voraussetzung der Verständigung«, in: Gronau/Lagaay (Hg.): Performanzen des Nichttuns, S. 33.

99 Vgl. ebd.

100 Vgl. ebd., S. 41.

101 Vgl. ebd., S. 41.

102 Vgl. ebd., S. 42.

des Sprechens bedingt. Und Performativität gründet auf dieser Leerstelle innerhalb des Handelns, dem Spalt, der sich beim Sprechen, das immer ein Zitieren und ein Abweichen ist, und der als Gabe des Nichts oder Passivität bezeichnet werden kann. Deshalb ist die Notwendigkeit von performativer Kraft des Sprechens und Handelns auch der Möglichkeit der Gabe vorgängig; Das Handeln der Einzelnen eröffnet Möglichkeiten für den Anderen und ermöglicht es zu geben. Derrida zeigt mit dem Hinweis, dass die Gabe nichts gibt, dass jedes Nachdenken über die Gabe eine Praxis ist, die nichts gibt außer sich selbst, also der Aufforderung, zu handeln und sich jedes Mal aufs Neue zu vergeben. Somit bestünde die eigentliche Unmöglichkeit in dem Versuch, sich der Gabe beschreibend oder auf konstatierende Weise anzunähern, den sie jedes Mal wieder übersteigt. Hierzu die Aufforderung von Derrida:

»Man darf sich nicht damit zufriedengeben, über die Gabe zu sprechen und sie zu beschreiben – ohne zu geben und ohne zu sagen, daß man geben muß, ohne zu geben, indem man sagt, daß man geben muß, ohne zu denken zu geben, daß man geben muß, wobei dieses Denken aber nicht bloß darin bestünde, das, was man geben nennt, zu denken, sondern es zu tun, also ein Denken wäre, das dazu aufriefe, wirklich und eigentlich zu geben, das heißt mehr zu tun, als bloß dazu aufzurufen, im eigentlichen Sinne des Wortes zu geben, sondern eben zu geben über den Ruf und das bloße Wort hinaus.«¹⁰³

Die Gabe wäre dann nicht mehr als ein Aufruf zur Gabe selbst, aber gleichzeitig auch immer über diesen Aufruf hinausgehend ein Versprechen. Die Verbindung von Gabe und Performativität stellt sich als der Mechanismus heraus, der diesen Umlauf der Gaben, der den Tausch übersteigt, am Leben hält.

PERFORMATIVITÄT UND GABE: GRUNDLEGENDE ANSTÖßE FÜR EINE SOZIALTHEORIE DES TUNS UND DES LASSENS

Die Möglichkeit der Gabe gründet in der Anrufung als Subjekte, in ein Eingebundensein in eine (Sprach-)Gemeinschaft, die die performative Kraft jeder Gabe herstellt. Hier wurde versucht zu zeigen, dass in einer Gabe nicht in erster Linie ›etwas‹ gegeben wird. Zentral ist, dass überhaupt gegeben wird. Damit wird die Gabe als Ereignis gefasst, das Kreuzungspunkt vielfältiger Möglichkeiten des Handelns ist. Wenn Derrida Akt und Ereignis voneinander unterscheidet,

103 Derrida: Falschgeld, S. 86.

weil ein Akt an Subjekt oder Objekt gebunden sei, das Ereignis dagegen nicht, zeigt sich, dass sich mit Butler der performative Akt über diese Gebundenheit hinausgehend fassen lässt. Performativität ist ohne das intentionale, aber scheidende Handeln eines Subjekts nicht möglich, wäre aber auch als reiner Akt nur unzureichend begriffen.

Gabe wie auch performative Anrufung lassen sich jeweils in zwei Aspekte unterscheiden, die chiasmisch miteinander in Verbindung stehen. Die Bezugsform des Chiasmus bietet den Vorteil, dass sie den beidseitigen Bezug der Konzepte aufeinander abbildet, ihre gemeinsamen Aspekte verdeutlicht, aber nicht eine Seite auf die jeweils andere reduziert. Die Gabe ist erstens vorgängige, an einem Ideal orientierte Gabe und zweitens die alltägliche Gabe von etwas Bestimmtem. Die Anrufung geht jedem performativen Akt voraus, sie wird aber auch durch jede sprachliche Äußerung aufgerufen und erneuert. Die Gabe, primär gedacht als Passivität oder Ereignis, wird durch den Spalt einer nicht ganz gleichen Wiederholung¹⁰⁴ ermöglicht. Die Notwendigkeit, zu sprechen, oder zu geben, gibt ihr daher erst ihre Möglichkeit. Die Gabe in ihrer sekundären Lesart ist nur aufgrund dieser ersten Gabe möglich, die in der Form von Wortbedeutungen oder Geschichte jeder möglichen Handlung vorausgeht. Die Kraft der Gabe rührt damit von einem der Sprache inhärenten Überschuss her. Die Verbindung zwischen Gabe und performativer Anrufung ist ein dynamisches Geschehen, eine Bewegung, die Zeit, Veränderung, Wandel ermöglicht.

Ohne dass wir uns zu der grundlegenden Angerufenheit durch Andere verhalten, ist eine Gabe nicht realisierbar. Das zeigt Derridas Schwierigkeit auf, diese Gabe zu fassen. Denn wenn der grundlegende Sinn eines Geschenks der ist, dass ich einer/m Anderen etwas geben, etwas übermitteln will, wird dieser Sinn immer verfehlt. Darüber hinaus müsste sogar anerkannt werden, dass das ›Ich‹ gar nicht geben kann, im Gegenteil müsste es sich eigentlich unaufhaltsam für die grundlegende Gabe des Anderen, der ›mich‹ anruft, bedanken.

Die verschiedenen Ebenen oder die Widersprüchlichkeit der Gabe, wie sie von Derrida aufgezeigt wird, kann verstanden werden als ein Widerspruch von ethischer Theorie und sozialer Welt, der nicht aufgetrennt oder aufgelöst werden kann. Die Gabe Derridas ist ambivalent, weil sie diesen Widerspruch nicht aufhebt. Er entscheidet sich weder für eine horizontal gedachte, noch vertikal ge-

104 Bei Derrida ist das die *différance*, vgl. Derrida, Jacques: »Signatur Ereignis Kontext«, in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen 1988, S. 291-362.

dachte Sichtweise.¹⁰⁵ Bei Derrida beziehen sich diese beiden Ebenen homöostatisch aufeinander: Obwohl Derrida die Gabe als Überschuss betrachtet, ist dieser ständig von ökonomischen Praxen herausgefordert und umgekehrt: Damit die Gabe möglich ist, ist es wichtig, dass die Idee der Gabe gewahrt wird, nämlich, dass sie uneigennützig geschieht. So ist die Gabe selbst in Geben und Nehmen eingeflochten, wie auch Performativität sich nicht ohne performative Effekte sagen lässt; »[...] in all diesen Fällen ist dieser diskursive Akt [der Gabe, nt] von Anfang an ein Beispiel für das, worüber er zu sprechen vorgibt.«¹⁰⁶

LASSEN UND TUN IN GABE UND PERFORMATIVITÄT

Zum einen wurde das Lassen als Nichttun im Gegensatz zum Tun bestimmt. Dieses wird beispielsweise dem ›untätigen‹ Schreiber Bartleby von seinem Umfeld zugeschrieben. Auch Vagabunden trifft dieses Vorurteil häufig. Es sind Varianten des Lassens, welche sich nur in Bezug auf einen bestimmten Kontext als solche bezeichnen lassen. Ähnliche Praktiken können in einem Kontext (wie bei der Unterlassenen Hilfeleistung) als Tun, in einem anderen als Lassen gelten. Es besteht daher nicht ohne Referenz zu einem Subjekt oder Objekt. Diese Zusammenhänge werden in sozialen Praxen ausgehandelt und sind – oft auf lange Sicht hin – veränderbar.

Zum anderen ist Nichttun Bestandteil performativer Sprechhandlungen, da die Anrufung einer Unterscheidung in Lassen und Tun vorweg geht. Hierin findet sich eine weitere Variante des Lassens. Es ist das Zulassen einer Anrufung, worin das Gegenüber anerkannt wird, welches allem subjektiven Leben und Erleben vorausgeht. Es ist Auslieferung, aber auch Chance, sich als gesellschaftlich handelndes Subjekt zu begreifen, welches auf der Grundlage der Wiederholung und Zitation, aber auch der Abweichung beruht. Obwohl diese Anrufung, oder dieses Lassen vorweg geht, ist das nicht zeitlich vorgängig oder hierarchisch im Sinne eines Ursprungs zu denken, da es eine Überschreitung ist, die immanent passiert.¹⁰⁷ Es ist die wiederholte Bedingung des Subjektwerdens, das nur durch Gesellschaft und Geschichte denkbar ist.

105 Vgl. auch: Die Überschreitung hin zur Maßlosigkeit bedeute nicht das Überschreiten der Ökonomie, in die sie selbst auch eingebunden ist, Beuthan: Das Undarstellbare, S. 165.

106 Derrida: Falschgeld, S. 85.

107 Vgl. hierzu Deleuze, der einen transzendentalen Bereich der Immanenz annimmt, einen Bereich, der die Kategorien dessen übersteigt, was uns zugänglich ist, aber

Folglich geht es in performativen Ansätzen nicht lediglich um aktive Bereiche des Handelns. Der Begriff der performativen Handlungsmacht, wie er von Butler dargelegt wurde, denkt Sprechakte nicht auf Aktivität begrenzt, sondern bezieht sogar zwei Ebenen des Lassens mit ein. Handlungsmöglichkeiten sind nicht nur mit Aktivitäten verbunden, sondern bestehen auch im Bereich des Passiven, des Schweigens, und somit auch in der Möglichkeit, nichts zu tun. Dieses Nichttun ist aber nicht ohne Folgen, es hat performative Kraft, und muss deshalb als Handeln verstanden werden. Die Verbindung von Gabe mit Theorien der Performativität zeigt, dass jegliches Handeln immer auf eine grundlegende Dimension verweist, in der auf eine Anrufung geantwortet wird, und sich handelnden Anderen verdankt, die die Möglichkeiten des eigenen Tuns mitbestimmen. Und jede Gabe verweist wiederum darauf, dass die Möglichkeit zu geben durch performative Kraft entsteht, die Kennzeichen der sozialen und historischen Bedingtheit des sprachlichen Handelns ist.

LITERATUR

- Beuthan, Ralph: *Das Undarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.
- Busch, Kathrin: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, Phänomenologische Untersuchungen*, Band 18 (Hg. v. Bernhard Waldenfels), München: Fink 2004.
- Butler, Judith: *Hass Spricht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, erste Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007
- Butler, Judith: »Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie«, in: Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 311f.
- Därmann, Iris: *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg: Junius 2010, S. 25.
- Deleuze, Gilles: »Die Immanenz – Ein Leben«, in: Friedrich Balke, Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München: Fink 1996, S. 29-33.

dennoch nicht Exteriorität ist, sondern der Welt inbegriffen bleibt. Zur Immanenz bei Deleuze sei hier beispielhaft verwiesen auf Deleuze, Gilles: »Die Immanenz – Ein Leben«, in: Friedrich Balke, Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*. München: Fink 1996, S. 29-33.

- Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin: Merve 2003 [2001].
- Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I, München: Wilhelm Fink 1993.
- Derrida, Jacques: »Signatur Ereignis Kontext«, in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Wien (Passagen) 1988b, S. 291-362.
- Derrida, Jacques: Vom Geist. Heidegger und die Frage, erste Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992 [1987].
- Flatscher, Matthias: »Derridas ›coup de don‹ und Heideggers ›Es gibt‹. Bemerkungen zur Un-Möglichkeit der Gabe«, in: Peter Zeilinger, Matthias Flatscher (Hg.): Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Wien: Turia und Kant 2004, S. 35-53.
- Gondek, Hans-Dieter; Waldenfels, Bernhard: »Derridas performative Wende« in: Dies. (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 183-225.
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart: Cotta 1959.
- Mauss, Marcel: Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, erste Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- Schwarte, Ludger: »Die Kunst der Leerstelle. Sprachlosigkeit als Voraussetzung der Verständigung«, in: Barbara Gronau, Alice Lagaay (Hg.): Performanzen des Nichttuns, Wien: Passagen 2008.
- Seel, Martin: Sich bestimmen lassen. Studien zur praktischen und theoretischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.